Leila Domingues Machado
(organizadora)

subjetividades urbanas

modos de vida em meio à cidade

EDUFES

Leila Domingues Machado
(organizadora)

subjetividades urbanas

modos de vida em meio à cidade

EDUFES
Vitória, 2021

Universidade Federal
do Espírito Santo

Reitor
Paulo Sergio de Paula Vargas

Vice-reitor
Roney Pignaton da Silva

Chefe de Gabinete
Cláudia Patrocinio Pedroza Canal

EDUFES
EDITORA

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

Diretor da Edufes
Wilberth Salgueiro

Conselho Editorial
Carlos Roberto Vallim, Eneida Maria Souza Mendonça, Fátima Maria Silva, Graziela Baptista Vidaurre, Isabella Vilhena Freire Martins, José André Lourenço, Marcos Vogel, Margarete Sacht Góes, Rogério Borges de Oliveira, Sandra Soares Della Fonte, Sérgio da Fonseca Amaral

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, Dominique Piazzarollo, Marcos de Alarcão, Maria Augusta Postinghel, Maria de Lourdes Zampier

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/

Preparação de texto
Roberta Estefânia Soares

Projeto gráfico, diagramação e capa
Juliana Braga

Imagem de capa
Leila Domingues Machado

Revisão de texto
George Vianna

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

S941 Subjetividades urbanas [recurso eletrônico] : modos de vida em meio à cidade / Leila Domingues Machado (organizadora). - Dados eletrônicos. – Vitória, ES : EDUFES, 2021.
373 p. : il.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-88077-55-9
Também publicado em formato impresso.
Modo de acesso: < http://repositorio.ufes.br/handle/10/774>

1. Subjetividade. 2. Espaços públicos. I. Machado, Leila Domingues.

CDU: 159.9

Elaborado por Maria Giovana Soares – CRB-6 ES-000605/O

Esta obra foi composta com
as famílias tipográficas PT Sans e PT Serif.

Sumário

Prefácio • 7
Mário César Carvalho de Moura Candido

Apresentação • 11
Leila Domingues Machado

CLÍNICA URBANA

Quando a clínica se faz urbana • 21
Leila Domingues Machado

Texturas do olhar • 50
Victor Johne Freitas Pacheco

Cart(ã)ografias urbanas • 65
Ernesto Grillo Rabello
Werley Fagundes Pio dos Santos

Quando a noite se enamora de poetas vadios • 91
Louis E. T. Wentz Nt.

A rua deserta • 107
Leila Domingues Machado

Morte doce, morte de mar: o envelhecer e as ondas • 111
Taynah de Marillack

Lampejos noturnos • 115
João José Gomes dos Santos
Elton Silva Ribeiro

DIÁLOGOS TRANSDISCIPLINARES

O susto da multidão: quem é esse outro com quem se divide a cidade? • 131
Eliana Kuster

Modos de vida • 168
Maria Cristina Campello Lavrador

mapa, Mapa; cartografia, Cartografia: breves notas de uma pesquisa • 198
Gisele Girardi

Narrar e traduzir: artifícios • 214
Leonardo Izoton Braga

Narrativas de vidas e cidades • 227
Maria Cristina Campello Lavrador
Priscila Silva de Oliveira
Mário César Carvalho de Moura Candido

Por uma saúde lisa e esfoliante • 248
Luciano Bedin da Costa
Heloísa Germany
Lívia Zanchet
Elisandro Rodrigues

O que podem as trocas? A multiplicidade do corpo, o cuidado e sua dimensão estética • 272
Thiago de Sousa Freitas Lima
Túlio Alberto Martins de Figueiredo
Mariana Andrade dos Santos
Juliana Pereira Simões

Clínica e antropologia imanentista • 282
Maria Cristina Campello Lavrador
Priscila Silva de Oliveira

Interferências da literatura e do cinema sobre a visibilidade da diferença • 304
Maicon Barbosa
Luis Antonio Baptista

Ante o desaparecimento das relíquias, produzem-se relicários • 322
Kleber Jean Matos Lopes

Trilogia das ruas insurgentes: de 2011 a 2013 • 337
Clara Luiza Miranda

Prefácio

O conjunto de textos que o leitor tem em mãos é fruto de um encontro. Reunidos nesta publicação, estes textos não são apenas uma compilação de reflexões eruditas sobre os muitos temas abordados; ainda que devidamente tocados pelo vigoroso rigor das formas acadêmicas, eles não se permitem domar por categorizações enrijecidas. Os textos que ora se apresentam são antes de mais nada peças de um conjunto aberto, em movimento, todas elas movidas pelo desejo de *estar junto*.

Este encontro se fez entre pesquisadores, professores, estudantes e quem mais pudesse se interessar pelos rumos inacabados de experiências e problemas em comum. Nos espaços destas linhas habitam letras, olhares, passos e vozes. Na carne de quem lá esteve ainda pulsa a sensação de que "a vida é melhor em bando"[1].

Atravessadas, as muitas presenças desse encontro se fizeram, se desfizeram e se refizeram ao sabor de suas falas e gestos caleidoscópicos. Quatro anos depois, as composições ali tramadas se materia-

1. O "HackLabLis: a vida é melhor em bando!" foi o palco dos encontros que geraram o conjunto desta publicação.

lizam novamente, renascidas e ainda inquietas, nas letras aqui reunidas: bando de letras, de textos, bando de livro(s), livro de bando(s).

A tarefa de prefaciar este conjunto é desafiadora. Antes disso, como ex-aluno do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Ufes e também como membro do Laboratório de Imagens da Subjetividade (LIS) da mesma universidade, fui convocado a ajudar no processo de revisão, lendo e relendo as linhas aqui apresentadas (tarefa que é linda expressão de confiança da professora Leila Domingues).

Esta caminhada de leitura e releitura, animada pelo vívido interesse pelas ideias aqui contidas, não esteve imune a uma sensação paradoxal. Ela se expressava, a cada linha, na aparente contradição entre uma leitura solitária, quieta, e uma lembrança de bando, gregária e aberta, de barulhos, vozes e olhares. Este incômodo perdurou por algum tempo, até que o próprio caminho da leitura dissipou oposições bem delimitadas, dissolvendo-as em imagens nuançadas de um *estar junto*, em bando, e de uma leitura solitária que me convocava a *fazer bando de mim*.

Assim como a escrita pode ser um processo de dissolução de um *eu* para dar lugar a outras possibilidades de vida, também a leitura, encarnada em seus paradoxos e movimentos singulares, pode convocar forças de reconfiguração de nossas próprias bases, tocando em linhas pouco exploradas em nós, bem como em delicadas virtualidades externas. Um leitor solitário sempre lê no plural.

Fazer bando de si talvez seja estar atento a estas conexões, dissipando fronteiras entre si e um mundo, tecendo ativamente as linhas provisórias deste transitar. Isto se torna especialmente importante quando somos convocados a pensar sobre os modos de vida que hoje fazem corpo em meio à cidade. Cada capítulo aqui constitui uma experimentação diferente neste sentido – o de embaralhar as coordenadas da mesmice –, convocando o leitor também a *experimentar-se* ética, estética e politicamente na cidade e em seus diálogos transdisciplinares.

Ainda assim, é importante que se diga que *fazer-se bando* talvez não seja tarefa fácil, tampouco segura. Não havendo fórmula exata para sua execução, só nos restaria procedê-la a partir de fragmentos recolhidos aqui e ali, em histórias, testemunhos, em resquícios insuspeitos e banais capazes de fazer tremer pilares moribundos, revolvendo a terra de modo a reativar forças germinais. Isto porque um bando recusa uma história universal e única de si próprio, estando sempre pronto a dispersar-se como folha de papel solta ao vento.

Certa vez, eu estava andando pela rua, nas imediações de minha casa. Era tarde da noite e eu não me lembro bem de onde retornava. Numa vizinhança acostumada a transitar sempre de carro, a rua permanece vazia durante longos períodos, seja durante o dia, seja à noite. Naquela ocasião em específico, a rua deserta ficava ainda mais desoladora devido à débil iluminação, vinda de dois ou três postes ao longo de toda a sua extensão.

Eis que, saído de uma penumbra, um homem vem em minha direção e acena com as mãos. Uma figura ágil, de roupas largas e um pouco sujas. Chamou minha atenção o pequeno boné de cor clara e bastante encardido usado por ele, que refletia com inusitada força a precária iluminação dos postes. Ele me abordou com delicadeza e pediu um momento. Trazia consigo um pequeno papel sujo e rasgado. Disse que já estava andando pela rua há algumas horas e que, passando por onde estávamos, viu estendido no chão o pequeno papel esfarrapado. Então, desdobrando-o com suavidade, mostra a mim seu conteúdo. O que nele estava escrito, as letras quase apagadas não me permitiram ler, mas logo acima delas havia um desenho simples e bonito de uma mão. Logo depois, o homem, apressado, guardou o papel no bolso e se foi. Antes de sumir na escuridão, disse: "se a gente tem vergonha de olhar para o chão, pode perder algumas coisas".

Como olhar para o chão? O caráter acidental ou fortuito de um encontro noturno como este pode ativar o gesto que lança ao asfalto, fazendo mergulhar as mãos nas superfícies vivas de uma empiria

radical do invisível, do acontecimento em vias de. Depois de ler e reler os textos aqui presentes, talvez não seja equivocado dizer que cada linha deste livro seja um convite a um mergulho de superfície.

Peço desculpas pela maneira improvisada com a qual jogo estas questões, pois certamente ainda haveria muito que se dizer e pensar sobre isso. De todo modo, para quem quer se fazer bando, não se pode ter *vergonha* de olhar para o chão da cidade, para o amontoado de cacos e para a sujeira do asfalto, e muito menos ainda de interromper o passo para recolher, com as *mãos*, algum destroço que jaz amontoado. E depois disso, quem sabe, *debandar-se* na escuridão.

E para quem ainda tem alguma *vergonha* de olhar para o chão, cada capítulo deste livro é uma boa dose de coragem.

Mário César Carvalho de Moura Candido

Apresentação

A coletânea *Subjetividades urbanas: modos de vida em meio à cidade* colabora fundamentalmente para a invenção de planos comuns, pois está pautada na diferença, na afirmação da diferença, no exercício de se diferenciar do outro e de si mesmo. Cada autor pode percorrer a temática da coletânea sob a singularidade de suas experiências e leituras. Nesse sentido, não apresentamos ao leitor um livro arborescente – tanto no que diz respeito a supostas verdades a serem desvendadas nas profundezas ou nas alturas quanto em relação à ausência de filiação a um eixo-condutor "homogeneizante". Trata-se de uma coletânea que se propõe rizomática em sua apresentação e múltipla em seus argumentos, tornando-se assim mais próxima dos desafios para os quais o pensar e o agir sobre os modos de vida urbanos nos convocam.

Apostamos numa vida que se faz melhor em bando!

O bando "é um mecanismo complexo que não promove o mais forte, porém antes inibe a instauração de poderes estáveis, em favor de um tecido de relações imanentes"[2]. Sendo assim, alinha-se

2. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 5, p. 15.

mais à potência de transformação e ao nomadismo de máquinas de guerra que operam mais próximas da "mundanidade" do que da "socialidade". A "mundanidade" se distingue da "socialidade" por estar mais perto do modo de funcionamento de uma matilha, portanto mais distanciada do "homem social" e do "verniz civilizatório". Na matilha, cada um permanece só, estando, no entanto, com os outros; cada um efetua sua própria ação ao mesmo tempo que participa do bando; cada um se constitui em diferença, em singularidade, em meio à experimentação de si. Trata-se do desafio de experimentarmos a invenção de um outro modo de estarmos juntos e subjetivarmo-nos. Isso está além e aquém de grupalidades e coletivos que operam por aderência e adesão, que solicitam, incitam e convocam obediências a ditames reguladores que funcionam como senhas de acesso e permanência num grupo ou num coletivo.

Esta obra aborda a importância da reinvenção cotidiana de políticas de amizade que possam transversalizar e reger os sentidos da formação, da pesquisa-extensão, do pensar-agir que precisa estar mais presente no cotidiano dos trabalhos nas universidades. Ela afirma, portanto, que uma formação deve se basear no afeto, nos perceptos, nos conceptos, nos prospectos[3].

Artes, filosofias e ciências se desdobram na criação de modos de conhecer que não respondam a ideias gerais e abstratas, nem a juízos de valor moral, nem a partição de sentimentos em aderência e repulsa, nem a percepções que não contemplem variações. Enfim, não cabe à arte, à filosofia e à ciência dizerem da vida, como se houvesse uma partição entre elas. Ao contrário, a vida precisa se fazer arte, filosofia e ciência, não porque estas a comportem, e sim porque o sentido de elas existirem se faz num compromisso ético-estético-político por uma vida melhor para cada ser vivo neste multiverso onde nos encontramos, sem hierarquias, sem dis-

3. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

tinções de planta, de bicho, de pedra, sem prerrogativas para os humanos e para os demasiadamente humanos.

Este livro representa gente que prefere "errar" a percorrer caminhos retilíneos de acertos. Pensar-agir implica ousadias, riscos, experimentações. Nenhuma ideia nova ou carregada de ar fresco nos chega pronta. É necessário colocarmo-nos disponíveis a um labor, a um laborar que se faz por meio de ensaios, de um fazer e desfazer a trama colaborativa de que é feita a produção de conhecimentos. Mais que falar, é preciso ouvir. Mais que explicar, é preciso implicar. É necessário nos despirmos das verdades que nos habitam e por meio das quais olhamos o mundo. Despidos desses preceitos, precisamos nos preencher de ternura para abraçar o contemporâneo com sua inquietude, seus dissensos, seus paradoxos, sua complexidade. Não por o sabermos mais, e sim por permitirmos que ele nos invada no incômodo de sua obscuridade experiencial e nos incite, nos atice a percorrer-lhe as entranhas nos sabendo não domadores de sua complexidade. Grande demais para nós, simplesmente por fazermos parte dela e só a conseguirmos intuir por breves e turvos relances.

Este livro fala de gente que cotidianamente inventa/reinventa viver em bando, recria todo um protocolo de trabalho por meio do compartilhar de ideias, estudos, fazeres. Pesquisas são experimentadas como processo, como um vaivém de erros e acertos, como reviravoltas de concepções e planos traçados. Inventamos e somos reinventados por meio do exercício lúdico do pensamento. É nesse sentido que o pesquisar convoca uma ética. O que é bastante diferente de um respeito a regras de um bem viver. Trata-se de uma constituição de si que se faz junto da própria constituição de um pensar-agir.

Lançamos aqui um olhar especial sobre quem está mais preocupado com a normose que se tornou o produtivismo acadêmico hoje do que com a aderência a ditames. Acreditamos muito pouco no quantitativo de *papers* que tem disposto absurdas hierarquias meritocratas. De todos esses amontoados de folhas e palavras, tem-se muito

pouco de frescor inventivo em termos conceituais e, menos ainda, de compromisso efetivo com a proposição de vias de escape aos modos de vida mortificados, capturados por um coadjuvante qualquer para aliviar a dor, a falta de sentido, o cansaço, a descrença em toda e qualquer saída. O produtivismo acadêmico tem sido marcado por elevados índices de "trabalho forçado", triste, solitário, competitivo.

A saga de fazer mais e mais em cada vez menos tempo vem produzindo estranhas distorções em nosso trabalho de formação. Serializam-se *homo lattes* num jogo perverso de capital/prestígio/sucesso, em que a aula indagativa cede lugar ao *show* da aula retórica, em que a palavra está a serviço de respostas e não da complexificação do campo problemático a ser estudado e debatido. Oradores em lugar de pensadores. Publicadores em lugar de pesquisadores. *Fast-sciense* em lugar de *slow-science*. A produção de conhecimento no Brasil e no mundo anda por caminhos perigosos.

Na contramão da velocidade produtivista, este livro tece considerações a respeito de gente que senta no chão, em almofadas, alguns com os pés descalços, sem que isso lhes pareça menos rigoroso ou um labor menos dedicado à construção de conhecimento. Esse bando acredita que pensar se confunde com brincar, que formar é um verbo que se conjuga com o corpo, que amor, mais que uma palavra, é ação que se pratica em silêncio, é prática de apagamento de vaidades.

Este livro só existe no encontro com o seu olhar!

Leitores suscitam acontecimentos-livro, potente imbricado de ideias que transbordam desse evento de páginas. Desdobramento de outros encontros... Desdobramento em novos pensamentos...

Sobre o processo

Este livro fala de gente que participou de um encontro intitulado *HackLabLis: a vida é melhor em bando!*

Em novembro de 2013, nos sentamos lado a lado, estudantes, professores, profissionais da psicologia, da arquitetura e urbanismo, da geografia, da etnografia, da educação, da saúde coletiva, da medicina, do direito, das artes, para pensarmos sobre o que estávamos vivendo, o que nos alegrava, o que nos entristecia, o que estávamos fazendo, o que não estávamos conseguindo fazer...

Havia um desejo de experimentarmos conjugar o verbo encontrar de um modo diferente do que temos feito em diversos eventos e grupos instituídos a que estamos filiados. E queríamos que a experiência desse encontro pudesse acionar um pensar junto, que se fizesse por meio do compartilhamento de leituras, de ideias, de questões... E também de afetos. A expectativa era podermos estar juntos, convocando corpo e alma para o pensar e, com isso, podermos experimentar olhar para o outro e ver outra coisa além e aquém de nós mesmos; inventar um estar junto que comportasse silêncios, vazios, hiatos... A fim de afinarmos a voz; a fim de desobstruirmos nossos ouvidos e nossos olhos; a fim de ensaiarmos introduzir o corpo como meio fundamental para o conhecer, para o pesquisar, para o aprender, para o ensinar... Nada disso é novo! Tudo isso já foi dito de forma bem mais primorosa. O frescor vinha do nosso desejo por poder respirar tudo isso e sentir nossos pulmões inflarem agradecidos pelo ar renovado.

Para fazer passar um desejo, sobressaltado por virtualizações, para um desejo atualizável, era preciso cartografar desejos em comum, bem como forjar desejos comuns. Foi então que o bando do LIS (Laboratório de Imagens da Subjetividade) foi convocando outros bandos: Hecceidades, Espaço Liso, Rizoma, Poesi... Fomos nos fortalecendo nesse processo. Cada aceite nos impulsionava a ir adiante. Não foi fácil! Não tínhamos recursos de edital, dispúnhamos de uma latinha em cima da mesa e da solidariedade de muitos amigos: Janayna Araújo criou todo nosso material de divulgação, programas e certificados. Rubiane Maia nos ofereceu um trabalho

performativo. Sabrina Cordeiro, Erikson Almeida e Eugênio Goulart nos presentearam com uma noite junto do *Blues e Soul Experience*.

Voltando um pouco, considero importante registrar nossa dificuldade em encontrar um espaço sem cadeiras fixas na Universidade. Dispúnhamos de muitos auditórios, mas, para fazer o verbo encontrar experimentar-se em outra plasticidade, era preciso não estarmos enfileirados, com janelas e cortinas fechadas, luz acesa em pleno dia, ar-condicionado no máximo. Esses eram os supostos referenciais de conforto que pretendíamos fazer ruir. Não há auditórios que escapem a esse modelo. Só há espaços sem cadeiras fixas na Educação Física, lá o corpo é convocado a estar minimamente junto no processo. Na véspera do HackLabLis, conseguimos os espaços do NTS (Núcleo de Treinamento de Servidores) e da Adufes (Associação dos Docentes da Ufes), ambos não destinados a eventos acadêmicos, mas gentilmente cedidos.

Percorremos o espaço da Adufes para estudarmos como iríamos usá-lo. É um espaço grande, claro. As vidraças delimitam de forma sutil dentro e fora; de um lado, o mangue e suas árvores, a brisa fresca; de outro, os prédios, a rua e o trânsito dos que entram e saem do *campus*. Silêncios e barulhos percorrem distintamente cada lado, nos fazendo abrir e fechar portas. Apesar do nosso esforço para fazer uso de microfones, uma "errância" nos levou à necessidade de nos colocarmos bem juntos para facilitar a escuta da voz de cada um.

Havia um saber que nos percorria em direção ao uso de um espaço que ao mesmo tempo que se colocasse também se dissolvesse. Um espaço-vácuo, espaço-abertura para nossas experimentações espaçotemporais. Espaço-deserto que foi sendo povoado por esteiras, banquetas, cadeiras de praia, almofadas, tapetes de diferentes cores e estilos, que foram sendo ocupados por diferentes gestos, ruídos, temperaturas, texturas de pele.

Nossa intenção era criar um dispositivo de encontro, marcado pela abertura para acolher quem se dispusesse a estar conosco e,

ao mesmo tempo, pela solicitação expressa da presença. Esse é um ponto importante. Veiculamos o material de divulgação amplamente por meio da *web*, de *e-mails* e de evento criado no Facebook, mas junto ao convite havia um pedido: se fazer bando! Isso significava manter os telefones desligados, colocar-se disponível para a escuta do outro, para suas diferenças, para o compartilhamento de ideias, e sem pressa.

Para fazer-se bando é preciso profanar os modos em que se tem conjugado o verbo encontrar. Propus o HackLabLis como um momento de imersão na experiência de um pensar-agir que se fizesse "entre", na imanência do encontro, no exercício da presença. Por isso, a ideia não era nos distribuirmos entre palestrantes e assistentes, mas funcionarmos por rodas de conversas. A hospedagem e a carona solidária, a escolha de um local aconchegante para almoço e a aposta em intervalos culturais para nossas conversas foram facilitadoras do encontro de todos com todos, para experimentarmos estar em bando e vivenciar situações diferenciadas.

Construímos, assim, uma partilha multidisciplinar por meio das vozes de professores e estudantes de diversos cantos do Brasil (Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia e Sergipe) para o desafio de promover reflexões transdisciplinares no que se refere aos modos de vida na cidade, desdobrando-se nas seguintes questões: Como viver junto? Como inventar comuns? Como se fazer bando?

Foi uma experiência muito potente para nós! É claro que também muito trabalhosa e, em certos momentos, tensionadora, pois ainda somos movidos por preceitos como sentir-se responsável por algo dar certo. Sabemos que o HackLabLis funcionou para estreitar e fortalecer muitas alianças, bem como para tornar visíveis certas incompatibilidades. Isso nos desperta o desejo de que nossos encontros, sempre percorridos por diferentes ares, se repitam de tempos em tempos.

Incubadora de bandos

Nômades, *flâneurs*, *hackers* têm em comum o desejo de deserto. Seja ele de areia, seja de mar, de estradas, de virações noturnas, cibernético...

Mas o que os arrasta em seus caminhos?

Para onde apontam seus pés quando se põem em movimento?

Uma aposta: no deserto, mesmo quando juntos por alguns instantes, sabem que precisam efetivar a singularidade de um caminho e que esses pés em algum momento convergirão com tantos outros passos que se lançam. Um deserto que convoca para encontros, para bons encontros!

É colocado aqui um convite para percorrer parte das ideias que compuseram a experiência do HackLabLis. Inspirados na ética *hacker* de compartilhamento de conhecimento, desejamos promover trocas de afetos/ideias, produzindo ecos entre nós, inventando espaços comuns, amplificando potências, produzindo sentidos para o que nos enlaça, para o que nos torna "bando" em nossas diferenças.

No cotidiano da universidade, da cidade, das amizades, das práticas de pesquisa, das interferências clínicas urbanas, temos nos dedicado à difícil arte de criar linhas de resistência em meio à trama de nossas vidas.

Nesse tempo, construímos uma certeza: é preciso intensificar a potência para não definhar, para não adoecer, para não propagar ressentimentos, para não acusar, para não se vitimar, para não acelerar... para não paralisar... para acreditar "neste mundo", na potência de invenção de um mundo em comum. Talvez, para permitir que a suavidade da vida se faça sentir, faça sentido, e que você com as mãos ainda embrutecidas possa enxugar as lágrimas que ainda persistem no canto dos olhos e, assim, consiga fazer os olhos cantarem, desejando outras cores, permitindo outras tonalidades.

Pensamos esse encontro como um "intervalo" na engrenagem que nos enreda no trabalho de cada dia, para nos colocarmos de forma mais efetiva e afetiva numa troca de ideias, incertezas, temores, alegrias... Que possamos rir de nós mesmos! E que essa inteireza, essa suavidade, nos enlace num modo outro de viver, de estar junto, de pesquisar, de ensinar, de aprender, de trocar...

... de ouvir, de cantar, de dizer, de perceber, de sentir, de olhar, de ver...

Esta obra aposta na potência de microrrevoluções! Confiamos na solidariedade, sempre! Isso nos faz pensar na importância política e afetiva de propagarmos os sons e as imagens dos trabalhos apresentados no HackLabLis sob a forma de palavras a serem digeridas, saboreadas, compartilhadas com outros intercessores/amigos/leitores.

Leila Domingues Machado

CLÍNICA URBANA

Quando a clínica se faz urbana

Leila Domingues Machado
Professora titular vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Ufes, doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP, mestra em Teoria Psicanalítica pela UFRJ

Esta escritura se faz coadunada com um pensar-agir práticas clínicas dissonantes de terapêuticas medicamentosas no campo da saúde mental e voltadas para a experimentação efetiva de uma clínica ampliada, diretriz proposta pelo Ministério da Saúde para o campo da Saúde Mental, articulada com os serviços de atenção à saúde e com o Sistema Único de Saúde[4]. Parte-se da perspectiva de

4. Utilizamo-nos de duas pesquisas realizadas anteriormente: 1) *Estudo analítico da implementação das políticas públicas de saúde mental no Estado do Espírito Santo* – desenvolvida entre 2005 e 2007 e voltada para a análise das redes de saúde mental em torno dos serviços residenciais terapêuticos do município de Cariacica (ES), onde percorremos alguns serviços públicos destinados ao cuidado e à assistência no campo da saúde mental e obtivemos uma série de informações que excediam o âmbito dos objetivos do trabalho proposto; 2) *Modos de vida contemporâneos: adoecimentos e consumo de psicotrópicos* – realizada como estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ, sob a supervisão da

que a experiência clínica não coincide com a produção de modos "individualistas", "intimistas" ou "privatizantes" para o viver. Ao contrário dessa premissa, por meio de intervenções clínicas, pode-se produzir um alargamento dos sentidos conferidos à existência e, consequentemente, ampliar laços sociais pautados no desejo de diferenças. Para tanto, uma prática clínica precisa ser constituída nos atravessamentos políticos, culturais, históricos, sociais, não estando delimitada por enquadramentos espaciais convencionados pelo modelo ambulatorial e/ou do *setting* psicanalítico. Todo pensar-agir no campo da saúde pode contribuir para que emerjam no cotidiano outras formas para o viver.

Propomo-nos a enfrentar os desafios presentes no processo de delineamento de experiências voltadas para a implementação de trabalhos no campo da saúde mental, que se façam alinhados ao compromisso de invenção de uma clínica que de fato se constitua ampliada, por meio do Programa de Pesquisa e Extensão *Clínica Urbana*. Trata-se da experiência de uma "clínica a céu aberto", criada para promover interferências clínicas na cidade e fazer ruir os contornos limitados e delimitados dos espaços fechados. Esta atividade tem funcionado para o grupo de pesquisadores do Laboratório de Imagens da Subjetividade como dispositivo de conexão e hibridização entre diferentes saberes (tais como literatura, cinema, artes plásticas, fotografia, música, *performance*, dança, etnografia, urbanismo, história, filosofia, psicologia) e diferentes autores (Espinosa, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Guattari, Blanchot, Barthes, Benjamin, Didi-Huberman). A convocação de múltiplos referenciais expressa a diversidade dos modos de subjetivação, transversalizados na atualidade por incessantes transformações. Por meio de uma clínica urbana, pretendemos criar, em meio à cidade, "dispositivos de encontro" voltados para a escuta e a narrativa de

professora doutora Heliana de Barros Conde Rodrigues, no período de abril de 2008 a março de 2009, com apoio da Faperj.

vidas anônimas que se encontram capturadas e em ruptura com macro e micropolíticas de subjetivação pautadas em cronopolíticas de velocidade e de anestesiamento do campo das sensações-afetos.

A experiência clínica pode se desdobrar na possibilidade de seguir por outros caminhos e/ou em outras direções, de olhar o mundo e a vida sob outras e diversas perspectivas, enfim, de criar para si modos de existência menos sofridos, endurecidos, ressentidos e culpados. Faz-se uma aposta no exercício, cotidiano e incessante, de práticas éticas que apostem na potência da vida, na alteridade que nos lança para fora de nós mesmos. Em suma, exercícios éticos que promovam transmutações, que nos forcem a ser melhores do que somos. Coloca-se em cena todo um processo de desnaturalização, de ruptura com o mesmo, com o que está cristalizado, amplificando o olhar para o mundo e para si.

Narrativas de dores no/do mundo

> [...] sociedade de consumo de saúde é a sociedade onde a mercadoria saúde comanda. Nesta sociedade vive, hegemonicamente, a idéia de que a única possibilidade de ter saúde é consumir saúde. [...] Isto implica consumir remédios, consultas, exames, entre outras tantas mercadorias que simbolizam a saúde do ponto de vista desta sociedade (LEFÈVRE, 1991, p. 147).

Ela nos conta que seu marido chegava do trabalho muito cansado, muito irritado, talvez, muito indignado, muito aviltado, muito humilhado. Não se sabe ao certo. Muitas vezes, chegava bêbado, gritava com ela e com as crianças, reclamava de tudo, queria brigar, queria bater. Ela havia passado o dia lavando, descascando, cozinhando, passando, esfregando, fervendo, limpando, cuidando, entre tantos outros verbos. Dar café da manhã para as crianças, ver

as lições, preparar os uniformes, contornar desavenças, solicitar atenção para os livros, arrumar os brinquedos que ficaram jogados, trocar a fralda do menor, dar almoço, dar de mamar, dar alguns restos pro porco, almoçar, levar as crianças para a escola, pagar umas contas no banco, passar no supermercado, voltar pra casa, varrer, tirar pó, trocar fralda, dar de mamar, ver as horas, emprestar açúcar pra vizinha, procurar um encanador, ver as horas, estender a roupa na corda, arrumar a gaveta do filho do meio, ver as horas, pegar as crianças na escola, chegar em casa, esquentar o almoço que já virou jantar, gritar para virem comer, trocar fralda, dar de mamar, gritar para tomarem banho, cortar as unhas que insistem em crescer, pentear os cabelos, insistir que comam tudo, ficar sem fome, não jantar. Ela não aguentava mais tudo isso. Resolveu fazer uma consulta em busca de solução para os seus problemas. Atendimento + receita = consumo de ansiolítico/antidepressivo. Seus problemas acabaram, segundo ela. Chegava da unidade com os comprimidos. Quando se aproximava o entardecer, tomava a sua cota, dava aos filhos e ao porco. Quando o marido chegava do trabalho, não havia mais tensão, atrito, discussão, tudo o que ele falava, ele falava. Era só isso.

> [...] a equação contemporânea, diz Châtelet, é de uma clareza matemática: Mercado = Democracia = Homem médio. Ou, em outros termos, a Mão invisível do Mercado não só dirige o Consenso democrático, mas faz de todos nós esse gado cibernético que pasta mansamente entre os serviços e mercadorias ofertadas [...]. O resultado é uma extraordinária operação de anestesia social, fundada na unidade atômica indispensável, o homem médio estatístico, o consumidor ideal, de bens e serviços, de entretenimento, de política, de informação, o cyber-zumbi. O homem médio é resultado dessa fabulosa engenharia social: eis nosso encontro com a modernidade, a capitulação elegante aos ditames da Mão invisível, o contra-ataque planetário dos imbecis (PELBART, 2000, p. 28).

Viver e pensar como porcos, título do livro de Gilles Châtelet, nos faz pensar como a produção da necessidade de saúde pode fazer ressoar sobrevidas e adoecimentos. A crença no consumo de fármacos como um "mal necessário", como opção preferencial para o tratamento de diferentes tipos de sofrimento, aliada à carência de recursos terapêuticos, clínicos, conceituais e analíticos, tem redundado numa problemática aliança entre uma concepção de sujeito, adoecimento e cura como entes interiorizados e individualizados.

> As mesmas drogas que antes eram anunciadas timidamente como coadjuvantes no tratamento colocam-se agora no papel central, adquirindo o status de agentes de "cura em si mesmas". A idéia de cura passa a se reduzir à eliminação de sintomas, e as drogas competem entre si, anunciando vantagens cientificamente comprovadas de sua ação sobre estes sintomas (ROZEMBERG, 1994, p. 307).

Pesquisas que diversificam e ampliam o espectro de uso de substâncias químicas no campo da saúde mental têm produzido a preponderância da "clínica dos psicofármacos". Estes, muitas vezes, são colocados como uma espécie de poção mágica para aliviar as dores do viver. Diante dos problemas cotidianos, geradores de tensões, ansiedades, conflitos, tristezas, banalizam-se práticas de produção de alívio rápido para os sentidos.

Cuidar, um verbo a ser inventado

Invenção. Clínica da invenção. Clínica ampliada que se amplia na invenção. Pensar. Viver. Vida em lugar de sobrevida. Resistência em lugar de naturalização, de acato, de submissão, de concordância com práticas intoleráveis que se disseminam, sutilmente, sorrateiramente, nos impregnando, nos anestesiando, nos dopando, nos drogando.

Seria o adoecimento um fenômeno estritamente individual? Os transtornos mentais expressam sofrimentos que dizem respeito exclusivamente a cada um dos sujeitos envolvidos? Quando falamos em transtornos mentais estamos nos referindo a diagnósticos feitos com base em características "internas" de um sujeito? É possível isolarmos alguém e lhe atribuirmos uma série classificatória como se essa pessoa não participasse de uma teia de relações? Considera-se importante ressaltar a concepção, ainda bastante arraigada no campo da saúde e também da saúde mental, de uma dicotomia entre indivíduo e *socius*. Partindo-se dessa concepção, sempre estará colocada a premissa de que um transtorno mental, embora coadunado a uma teia relacional, é um adoecimento individual e que necessita de tratamentos também individualizados. Estamos diante da mítica de tratamentos pautados em modelos biomédicos, tanto no que se refere aos diagnósticos quanto no que se refere às terapêuticas, que concebem o sujeito e, consequentemente, o psiquismo e a mente como entidades individualizadas e interiorizadas, estanques de um todo.

As falas dos usuários que se referem à ansiedade, ao medo, ao cansaço, à depressão, à falta de atenção e memória são, em geral, traduzidas em padrões classificatórios pautados em estatísticas que não cessam de se desdobrar em novas classificações. Contudo, a ampliação excessiva de nosografias tem favorecido mais a produção de adoecimentos e menos a compreensão ou transformação de aspectos presentes nos modos de vida atuais que corroboram a construção dessa nefasta paisagem mundial. Os usuários que se encaminham às unidades de saúde, em geral, não chegam portando um diagnóstico claro de transtorno mental. Suas queixas, por mais que possam se enquadrar em muitos aspectos sintomatológicos, sejam eles psíquicos, sejam somáticos, parecem apontar para a necessidade de uma compreensão relacional do problema.

Uma palavra ecoa: sofrimento. Sofrimento presente nos trabalhadores que acolhem o sofrimento. Sofrimento de quem não é

atendido, de quem é atendido, de quem atende. Sofrimento de quem tem a expectativa de usufruir de um bom serviço. Sofrimento de quem anseia por prestar um bom serviço. Todos sofrem: usuários, trabalhadores, gestores, formadores. O sofrimento é uma experiência em comum. Mas, qual o seu sentido?

O sofrimento pode ser experimentado como algo que nos acomete. Sob essa perspectiva, sofrer significa ser vítima de algo, portanto, ser passivo diante de algo. Assim, o sofrimento desencadeia outros verbos: suportar, tolerar, consentir, padecer, permitir, aguentar, enfim, sujeitar-se, sacrificar-se. Alguma coisa vinda do exterior nos toma de assalto e, porque é contra a nossa vontade, nos faz sofrer. O que pode significar que algo aconteceu e/ou continua acontecendo contra a nossa vontade. Por isso, sofrer também tem o sentido de reprimir-se.

É interessante observar que a percepção de que algo exterior nos acomete pode tanto envolver binarismos do tipo sujeito e objeto, eu e o mundo, eu e os outros, bem como eu e uma parte de mim, eu e meu corpo. A perspectiva de exterioridade produz o sofrimento como experiência de passividade; por isso, sofrer se aproxima de vitimar-se. A compreensão da experiência de sofrimento, fora do binarismo exterior e interior, nos conecta ao acontecimento que dispara o sofrimento, retirando-nos de uma posição passiva diante dele. Nesse sentido, o sofrimento pode ser experimentado como uma "sensação de passagem". Propusemos essa denominação com o intuito de gerar outra compreensão sobre a experiência de sofrimento.

Consideramos que o sofrimento pode ser experimentado como uma "sensação de passagem" a partir da perspectiva de que, não havendo uma polaridade entre exterior e interior, os eventos que nos fazem sofrer são disparadores de desestabilizações. E, se sofremos, é exatamente porque o que acontece nos diz respeito e não nos é indiferente. O sofrimento ressoa um desassossego, um incômodo, uma mudança ou a necessidade dela.

O sofrimento é da ordem do desejo. Não se trata de carência e nem de excesso. Sofre-se porque vive-se, e viver nos convoca à ampliação das formas postas ao nos defrontarmos com imprevisibilidades nas nossas relações no mundo. Sofre-se porque experimenta-se uma perturbação que nos convoca à atividade. Contudo, essa atividade diz respeito a um movimento que não distingue andar ou estar parado. Pode-se permanecer sentado e, entretanto, estar em meio a um turbilhão de processos em curso. Sofrer é experimentar algo diferente que perturba, que incomoda, porque convoca uma ressignificação, uma reconfiguração relacional que nos faz sair de um "ensimesmamento", de uma clausura das verdades postas.

Caso o sofrimento envolva algum momento de passividade, essa experiência é mais relativa quando se é arrancado desse lugar, ou melhor, quando se experimenta uma "sensação de passagem" que nos lança a outras direções, que nos move em outros sentidos. A passagem seria da passividade para a atividade. Seria a experiência de uma passagem entre "estar alheio de si" em direção a "tomar posse de si". Sofrer seria a experiência de uma provocação: como temos habitado esse verbo? Por meio de uma "sensação de passagem" que nos incita a inventar um cuidado de si, pois não se trata de um culto ao sofrimento ou de ter o sofrimento como meta ou de estagnar o processo da vida no verbo sofrer.

O objetivo do "cuidador" deveria ser menos cuidar e mais incitar o desejo de cuidado, ou melhor, provocar no outro o desejo de cuidar de si. Todavia, é fundamental que se compreenda esse cuidado de si não como um voltar-se para uma interioridade ou como uma valorização das idiossincrasias ou como um culto ao ego ou à solidão. O "cuidado de si", como nos propõe Foucault (2004) a partir do estudo da cultura helenística e romana, implica um exercício ético. O cuidado de si é uma prática social, é uma intensificação das relações sociais. Isto porque o cuidado de si envolve o desejo de uma transformação contínua visando a uma avaliação do que seria melhor ser

feito e/ou dito em função das peculiaridades de cada circunstância. Uma "boa ação" não está dada antecipadamente e não pode ser confundida com uma "boa intenção". É preciso haver uma distância entre a intenção e a ação, a fim de nos alertar possíveis vaidades, ambições, paixões pelo poder.

Esse exercício ético envolve uma política, uma política em si. Dito de outra forma, a política não deveria ser experimentada como exterior e/ou acima de cada um de nós, mas como uma política de governo de si, de cuidado de si, uma ética (FOUCAULT, 2004). Acreditamos ser este um desafio cotidiano que as políticas de saúde mental enfrentam. É nesse sentido que a prática do cuidar precisa constituir práticas de cuidado de si, em que "usuários" e trabalhadores possam tomar "posse da vida", ou melhor, possam inventar possibilidades de vida que escapem ao padecimento, à sujeição, ao vitimar-se.

Conseguimos colocar em funcionamento práticas que resistam às dicotomias binaristas e que desmanchem as concepções de sujeito-ativo e objeto-passivo? A clínica ampliada é pensada como encontro, como um dispositivo que se (re)inventa nas relações, ou o "especialista/cuidador" acredita deter o saber e a verdade sobre o outro, operando na prática clínica como "conscientizador" de um "sujeito" passivo e ignorante de si que precisa ser conduzido? O "cuidador" percorre a prática clínica sem se "sujar", sem que o contato tenha lhe trazido questões, tenha lhe permitido sair desse encontro pensando algo diferente do que pensava antes? Talvez, caso não tenha havido encontro algum, pois encontro envolve confluência, tensão, contrariedades, diferenças; caso não haja porosidade; caso permaneçamos impermeáveis ao outro; caso estejamos reproduzindo toda uma série de dogmatismos que atualizam antigos pressupostos positivistas e cartesianos que dividem o conhecimento entre senso comum e ciência, entre razão e irracionalidade. O "cuidador" seria o arauto da ciência enquanto o usuário seria portador da doença e da ignorância do senso comum.

As práticas discursivas e não discursivas (FOUCAULT, 1987) do cuidar podem funcionar como práticas morais, moralizadoras, moralizantes. Máquinas de julgamento, de produção de culpa pela doença ou pela não manutenção da saúde, enfim, máquinas produtoras da saúde como um dever. A moralização do cuidado se fundamenta na distinção entre verdade e erro, que não inclui as nuances da errância, das diferenças, da escuta da alteridade. Entretanto, as formas de cuidar não estão dadas, ao contrário, precisam ser inventadas. Cuidar é um verbo que precisa ser encarnado em meio aos desassossegos que engendra.

A saúde precisa se diferenciar dos serviços de saúde. A saúde se amplia, cria sempre novas normatividades. O serviço se transforma, produz redes, reconfigura territórios, mas nunca poderá conter a saúde. A saúde, ou, como preferimos nomear, a potência de vida, ultrapassa as redes de serviços. Não porque haja uma carência na eficácia deles, e sim porque os serviços nunca poderão conter a saúde, a menos que o objetivo seja o da produção de adoecimentos. Nesse sentido, observa-se certa confusão em curso. Com o intuito de ampliar a clínica, de arrancá-la do modelo estritamente ambulatorial e de ampliar os cuidados com a saúde, as Unidades Básicas de Saúde (UBS), por exemplo, ofertam oficinas, atividades físicas etc. Ora, as redes de saúde não deveriam ser entendidas ou reduzidas à oferta de atividades diferenciadas numa mesma unidade. Elas precisam envolver setores e atores diferenciados da comunidade e a possibilidade de circulação e de troca entre estes setores. Assim, não se trata de fazer funcionar tudo em um mesmo espaço e nem, tampouco, de controlar a circulação do usuário pelos diferentes espaços. A ampliação precisa se referir à invenção de outras possibilidades de vida, de outros modos de existência que possam constituir uma "comunidade por vir" (AGAMBEN, 1993, p. 11), e não a uma rede ampliada de tutela e/ou uma pseudorrede que funcione por encaminhamentos burocratizados para outros recursos/serviços. Os enca-

minhamentos precisam ser conversados, compartilhados, de modo que se produza uma corresponsabilidade nesse processo.

Coloca-se em funcionamento um compromisso ético com o outro, com os "usuários" que chegam até nós e também com os trabalhadores de outros serviços. Esse compromisso ético faz ressoar algumas questões: O que nos move? O que nos faz ver e não ver, ouvir e não ouvir, falar isso ou aquilo, calar? Quais forças estão em jogo? Quais práticas estão sendo postas em ação? Como inventar pessoas comuns? Como tecer redes?

Pode-se dizer que a rede é constituída e constituinte de entrelaçamentos os mais variados, plurais, polifônicos. Faz parte de sua natureza se multiplicar ilimitadamente por meio de conexões e articulações com os mais variados materiais de expressão. Portanto, abertura a uma potência de vida que se faz na invenção de alianças, de intercessores, num desejo de diferença que reparte diversamente o campo das intolerâncias e do intolerável. Dito de outra forma, muitas vezes acolhe-se o intolerável sob a forma de naturalizações imutáveis e aciona-se a intolerância às diferenças que se processam, ao que difere de mim mesmo, ao que não replica minhas crenças, minhas ideias, meu ego.

O intolerável pode ser pensado como:

> [...] aquilo que captura nossa potência de exploração dos possíveis, fazendo dela um ponto de aplicação de estratégias e táticas operadas pelo capital, desde suas esferas produtivas até sua exacerbação financeira, de orquestração midiática de opiniões e procedimentos artísticos, e de alinhamento mercantil dos desejos (ORLANDI, 2000, p. 28).

Desse modo, a produção da saúde não pode ser limitada aos serviços de saúde e aos seus trabalhadores. É preciso que o "usuário" tome posse de si, do seu corpo, da sua alma, do seu cuidado, enfim, que ele crie e amplie suas redes de saúde, que ele ative potências de

vida que incluam os serviços, mas não se restrinjam a eles. Ampliar a clínica envolve colocar em análise as nossas posturas, as nossas concepções, os nossos preconceitos, os nossos endurecimentos, as nossas permeáveis impermeabilidades ao que difere de nós mesmos. Assim, podemos avaliar, a cada momento, "como", com "o que" e com "quem" estamos nos relacionando e o que estamos produzindo, "o que estamos colocando em funcionamento" ou "o que fazemos funcionar" a partir de nossas práticas.

Uma clínica que se faz ética

Experimentamos a invenção do que se pode chamar de uma clínica institucional (LAVRADOR, 2006), ou melhor, a construção de uma clínica voltada para a análise das instituições que nos atravessam, que perpassam nossos modos de vida. Quando as instituições se institucionalizam, elas se fixam em instituídos que são percebidos como formas naturais, universais, a-históricas, eternas. Mas as instituições também envolvem processos instituintes, históricos e provisórios.

Ampliar a clínica envolve afirmar que ela é constituída pela tensão entre forças que se transversalizam, que ela se tece nessas tensões, intensificando e fazendo vibrar esse campo problemático, afirmando/inventando a própria potência clínica. Desta forma, é preciso se situar na fronteira dessa transversalidade, entendendo por clínica um processo de abertura às diferenças intensivas que pulsam em nós, um lidar com a tensão entre as formas postas e os estados intensivos que se insinuam, um desmanchamento das figuras atuais e uma possibilidade de construção de outros modos de existência.

> A clínica [é] indissociável da crítica, enquanto reativação da força que problematiza e transforma a realidade, possibilidade aberta de invenção de devires, contra o poder

> dos fantasmas que mantém a subjetividade sob a égide exclusiva de um jogo estabelecido qualquer e suas regras correspondentes, regida, portanto, fundamentalmente por um princípio moral (ROLNIK, 2000, p. 9).

Uma clínica que desestabilize lugares e formas padronizadas, que provoque misturas que engendrem um olhar sob outra perspectiva, que crie suavidades que excedam o plano da razão/consciência e nos desloque de nós mesmos, faz com que nos libertemos dos modelos abstratos, totalitários e transcendentes para nos defrontarmos com as turbulências que o viver nos traz. Para isso, é necessária a convocação de uma escuta aguçada e leve, pois "trata-se de libertar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto" (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 222).

Enfim, um processo de criação de si com estagnações paralisantes e retomadas de potência na vida propõe não somente a "consciência de si, mas constituição de si" (FOUCAULT, 1985, p. 28). Isso implica um exercício ético no qual o homem "problematiza o que ele é, e o mundo no qual ele vive" (FOUCAULT, 1985, p. 14). É, portanto, uma experiência de criação voltada para uma postura ético-estético-política que tem como princípio a potência de vida em seus modos indissociáveis de resistir, afirmar e criar.

Corre-se sempre o risco de cair nas regras de boas condutas, nas categorizações/classificações, nos julgamentos morais, nos enunciados imperativos, nas respostas/soluções apressadas. Mas, como fazer diferente? O "como" precisará ser sempre reinventado, dado que estamos tratando de planos de imanência, de singularidades que se engendram nos encontros, na alteridade, que se faz entre, que desfaz o espaço identitário de um e de outro. O "como" não é da ordem da oratória ou da retórica. A invenção do "como" convoca um pensar que se entrelaça a um agir, um "dizer verdadeiro" posto que forjado em exercícios de cuidado de si. Sendo assim, a bela fala se esvai quando não acompanhada da encarnação que a mantém de pé, que confere

contorno aos seus sentidos, que produz uma indissociabilidade entre o que se diz e o que se faz. Esse é um tema delicado, porque é tema de uma vida com suas multiplicidades. Coloca-se em pauta uma política em si, uma constituição de si, um pensar/agir polifônico pautado por princípios ético-políticos que convocam incessantemente análises e avaliações quanto a suas reverberações.

Pode-se dizer que nada é bom ou mal em si mesmo; tudo precisa ser avaliado de acordo com as circunstâncias, com as situações, tendo como critério valores que não amesquinhem e desprezem a vida. Precisamos, ao mesmo tempo, de prudência e de ousadia para evitar os riscos de "gorar, grudar" na ignorância dos valores morais, classificatórios, excludentes e mortificantes. Quando não se "compreende", moraliza-se e destila-se o imperativo de um "dever" constituído pela "vontade de verdade", "vontade de poder", ou seja, desejo de dominar, subjugar, humilhar, desqualificar o outro, como se fôssemos donos de uma verdade absoluta sobre tudo e todos. Com isso, afirma-se uma perspectiva ética que se difere de uma entidade abstrata e, ao contrário, entrelaça pensamento e ação configurando práticas, exercícios, experimentações que se dão nos encontros, nas relações, nas conversações entre os humanos. A postura ética não é garantida por meio de regras prescritivas, categóricas, absolutas, porque ela é processo.

Diferentemente, a moral comporta um conjunto de regras prescritivas de conduta. Dessa forma, esse conjunto de regras coloca em funcionamento a pretensão de gerenciar, bem como controlar, tanto ações quanto intenções, a partir de prescrições pautadas em verdades supostamente universais. Trata-se de um conjunto de regras que se remetem ao absoluto, ao transcendente, constituindo-se como entidades abstratas capazes, portanto, de estabelecer planos de ação e julgamentos desconectados do jogo de forças que envolve eventos, relações, encontros, em suma, a vida. Nesse sentido, eventos, relações, encontros, mundo constituem-se como entes desconectados de qualquer singularidade ao receberem o estatuto de universalidade.

Quando se dá uma maior importância ao "código moral", pode-se cegamente submeter-se a certos preceitos e render deferência a eles por pura fé, permitindo assim que prescrições morais coloquem-se no lugar de guia. Esse tipo de aderência/devoção se faz bastante presente em nossos dias, em que máquinas sobrecodificadas de julgamento são rapidamente acionadas estancando todo um processo reflexivo sobre o que se vive. As máquinas sobrecodificadas de julgamento operam no campo do acúmulo de informação, mesmo que tenham como efeito a desinformação, e de totalizações/generalizações, mesmo que sob uma discursividade hipoteticamente combativa. Prisioneiros nas engrenagens dessas máquinas fascistas, porém acreditando-se militantes de lutas libertárias, vemos desfilar tristes soldados de sutis aparatos microfascistas que disseminam o intolerável a tudo e todos que diferem dos seus dogmas. Por meio dessas fascistas máquinas de guerra, acompanhamos toda uma montagem de valores transcendentes, de supostos valores superiores, que parecem conceder aos seus batalhões de choque toda uma prerrogativa para suas funestas ações.

Pode-se nuançar o campo moral, retirando-o do jugo da transcendência, da adesão, por meio de "regras facultativas" de constituição de si (FOUCAULT, 1985, p. 28). O que significa que podemos concordar, transgredir, recusar ou criar outras regras morais em consonância com os jogos de forças que envolvem cada circunstância. Nesse caso, retira-se das regras seu cunho universal, abstrato e absoluto, conferindo-lhe matizes que reverberem o mundo e suas multiplicidades, fazendo-as dobrarem, flexibilizarem e recomporem seus contornos. Em lugar da rigidez e da intolerância, em lugar dos julgamentos, em lugar da indiferença ao que difere, coloca-se uma aposta na potência de vida que pode ser posta em funcionamento. Contudo, acionar a criação de "regras facultativas" no sentido a que se refere Foucault implica exercícios de pensamento, e pensar convoca ouvir, compreender, aproximar-se das diferentes perspectivas

que conferem contorno a um evento. É justamente neste ponto que se coloca a maior dificuldade, pois nos tempos em que todos querem falar mais que ouvir, em que todos sabem mais sobre tudo, anda meio fora de moda o exercício de um efetivo diálogo, em que não se queira impor ao outro sua própria opinião, em que cada um se coloque sinceramente, generosamente, humildemente disponível a construir naquele encontro uma outra perspectiva.

Para nos aproximarmos de um exercício ético, é preciso também nos aproximarmos de uma prática analítica e avaliativa das nossas próprias ações, em suma, de nós mesmos. É necessária uma análise crítica de nossas implicações em nosso pensar/agir. Para que escapemos das intolerâncias, da rigidez, dos julgamentos, precisamos nos despedir das culpabilizações e dos ressentimentos. A perspectiva ética implica um "cuidado de si", que se faz sobre si e sobre nossas relações. Esse "cuidado" é ativado pelo sensível, pelos afetos de intensidades que nos percorrem. Assim, podemos operar no plano de imanência, privilegiando esse mundo, essa vida, avaliando, a cada momento, as composições de afetos que aumentam a potência de agir/sentir/pensar e as decomposições de afetos que restringem essa potência. A potência de agir ou força de existir não é regida ou movida por uma instância ou causa externa, não pressupõe apropriações de nenhuma espécie, nem de si e nem do outro. "O homem, o mais potente dos modos finitos, é livre quando entra na posse da sua potência de agir" (DELEUZE, 2002, p. 90).

Acionamos potência de vida quando agimos/pensamos desinteressadamente, sem esperar recompensas, vantagens, elogios, reconhecimentos, quando colocamos em funcionamento linhas de resistência ao capital do poder/sucesso. Não se trata de agir em consonância com regras e valores que nos entristeçam, nos envenenem, nos envergonhem e que pretensamente se justifiquem em nome de um dever ou de uma fé/crença. Muitas vezes, escondemo-nos por trás dessas supostas "inevitabilidades" e "impossibilidades", e nos sepa-

ramos do que temos de mais caro, a liberdade de pensar/agir. Pensar é uma potência de resistir à morte subjetiva, simbólica e física; pensar é inventar modos de nos relacionar, com práticas cotidianas mais solidárias e menos ressentidas, mais coadunadas a políticas de amizade e menos afeitas às terríveis máquinas de julgamentos morais.

> Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que afirme a vida. [...] A vida fazendo algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo. [...] Pensar significaria inventar novas possibilidades de vida (DELEUZE, 1976, p. 83).

Essa potência de vida pode ser afirmada, sentida e vivida como uma potência de resistência à desqualificação da vida, que se expressa nas indiferenças e nos ressentimentos, enfim, no acionamento das engrenagens de máquinas fascistas de julgamentos. Ao falarmos de ética, não nos referimos a abstrações, e sim a práticas. Intervir num plano ético é pensar, antes de tudo, sobre nós mesmos, na vida, no viver, na potência política de expansão da teia social que age por meio do exercício ético do "cuidado de si" e da força estética de invenção de outras possibilidades de vida, de transmutação de intoleráveis estados de coisas. Intervir num plano ético é, enfim, resistência contínua a todos os modos naturalizados de sobrevida, de sobrevivência.

Notas sobre a experiência

> Não se pode, portanto, dizer que a experiência, seja qual for o momento da história, tenha sido "destruída". Ao contrário, faz-se necessário [...] afirmar que a experiência é indestrutível, mesmo que se encontre reduzida às sobrevivências e às clandestinidades de simples lampejos à noite (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 148).

Indagações nos roçam, reverberando intensidades que subjetivações gritam e silenciam: como temos nos inventado em meio às cidades, à pressa, à falta de tempo, às redes digitais de comunicação e sociabilidades, aos jogos do consumo? O que temos feito de nossos encontros, nos encontros da vida? Que palavras produzimos? Que escuta acionamos?

Ao conjugarmos o verbo pensar/agir, aguçamos nossa escuta para os ruídos que percorrem nosso campo problemático e que nos fazem escolher certas ferramentas a serem utilizadas, mas também a serem descartadas, renovadas, acirradas, tudo se fazendo em função do que elas colocam em funcionamento. Nesse processo cotidiano, temos nos dedicado a ver, ouvir, sentir, experimentar, "coisas que se passam sobre a pele da cidade"[5], inventando os passos de uma "clínica" que se faz "urbana" e cria linhas de interferências em "políticas de subjetivação" que se tecem "no contemporâneo". Dito diferentemente, temos exercitado "cartografemas" dos modos de vida que se engendram na urbe, por meio de um corpo "vibrátil", de um saber do corpo, que acolhe e propaga narrativas de vidas anônimas que se espalham por aí. Somos corpos que desejam e ensaiam/experimentam outras formas de ouvir, de dizer, de sentir, de pensar, de pesquisar, de escrever, de conhecer, de (se) formar, de agir, de interferir/intervir, de estar junto, de viver.

Durante os enlaces e desenlaces para a Clínica Urbana foi preciso que nossos corpos estivessem dispostos a encontrar histórias de vida que se perdem em meio a tantas outras. Pesquisar é entrelaçar-se às histórias contadas. Assim, produzimos imagens/narrativas de pessoas que circulam pela cidade. Ouvimos, registramos

5. Título do projeto de pesquisa vinculado ao Laboratório de Imagens da Subjetividade (LIS/CNPq) da Universidade Federal do Espírito Santo. O grupo de pesquisa responsável por esse projeto objetiva criar cartografias por imagens de modos de vida contemporâneos. O projeto articula pesquisas desenvolvidas em nível de extensão, graduação e pós-graduação.

como a vida é tecida no contemporâneo, recolhemos intensidades. Deste modo, o trabalho nos forçou a inventar modos de narrar as vidas com as quais nos encontramos. Há aqui uma aposta política na potência da imagem como dispositivo de pesquisa que funciona agenciando encontros, narrando histórias inconclusas dos corpos que neles se produzem, abrindo passagem para afetos que desmancham formas embrutecidas do viver. As potências presentes nas imagens/narrativas de vidas que atravessaram este trabalho são discutidas nos textos desta seção.

Experiências produzidas nesse processo nos fizeram refletir sobre o quanto intervimos com a nossa presença, o quanto somos afetados pelo que está à nossa volta e o quanto podemos criar a partir de situações cotidianas. E ainda, pensamos até que ponto é possível transformar um percurso, dando a ele outros sentidos, outros tons, passos, ritmos e sons, ou seja, deparando-nos com o processo. Ao andarmos pelas ruas, estamos expostos às suas transformações, por sua pluralidade, por sua polifonia, exercitando uma liberdade para além do deslocamento físico e geográfico, o que pode provocar em nós um aumento da potência de agir, mesmo diante das tensões que a cidade nos oferece.

A clínica é convocada a ocupar as ruas, a urbe, posto que não é "só teoria, não é só método, não é só técnica, e não é uma aplicação dos preceitos codificados de nenhuma corporação... a clínica é o espaço... da 'criação', da 'invenção'" (BAREMBLITT; BAGGIO, 1995, p. 36). Ela faz cidades e pessoas interagirem. A saúde está sendo convocada a criar outras estratégias clínicas. "É importante podermos mergulhar nas intensidades da nossa época e transformar a experiência desse mergulho em ferramenta de trabalho" (LAVRADOR; MACHADO, 2007, p. 84). Para tanto, é preciso que esta saúde se reinvente e esteja mais atenta à vida. Fora dos esquemas prescritivos e tutelares do binômio cuidador-cuidado, agente--paciente. Cada um precisa ser convocado a se reinventar por meio

das próprias práticas de um cuidado de si. Exercícios de subjetivação que se abastecem e abastecem encontros e alteridades.

Usar a cidade como lugar de intervenção faz emergir uma multiplicidade de acontecimentos, para além da rede de atenção. Um acontecimento é "um complexo encontro de corpos [e] os efeitos são impossíveis de entender..." (BAREMBLITT; BAGGIO, 1995, p. 34). Nesse contexto, segundo Deleuze, ao ler Espinosa, "um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um corpus lingüístico, pode ser um corpo social, uma coletividade" (DELEUZE, 2002, p. 132).

Uma multiplicidade de forças se entrecruza, forjando conexões. Um instante é atravessado por sonhos, devaneios, coisas possíveis e concretas. A "irrupção de um acontecimento nos convoca a criar figuras que venham dar corpo e sentido para a arregimentação de diferenças que ele promove" (ROLNIK, 1995, p. 1). É no limite da experiência que somos provocados a pensar mais além, e é nesse limite que se podem criar bifurcações e construir outros modos de existência ou estilos de vida (DELEUZE, 1992).

Por entre as ruas, vozes e vidas sussurram, contam, vivem; narrativas menores, linhas que fendem os movimentos de compactação das cidades, das subjetividades. E o tecer dessas narrativas menores se faz por meio de um ouvido que se permite ouvir, por meio de um olhar que se desnuda do que se dá a ver e corre em direção às imagens que ainda insinuam contornos disformes, por meio de um corpo que segue em deriva pelas ruas reconhecendo algo num rosto qualquer. Caminhamos pela cidade e promovemos encontros entre pessoas, narramos essas reuniões como meio de falar da vida, da banalidade da vida em toda sua grandeza. Os modos de narrar podem ser diversos, mas relatam sempre as marcas de experiências incrustadas nos corpos de quem por elas passou. Sejam relatos escritos, sejam paisagens imagéticas, as narrativas ativam potencialidades de uma experiência compartilhada e, assim, produzem, por

breves que sejam, fagulhas de outros modos de vida. Histórias que ouvimos, ensaios de singularização, em que o dito não pertence mais à boca que narrou, nem aos ouvidos que ouviram, não é de um, nem de outro, é qualquer coisa que se faz meio, que se instaura, que inventa afinidades. Dessas histórias se produzem imagens e palavras, mas palavras também podem confabular imagens, que quando partilhadas racham algo que é da dimensão do próprio, da vivência individual e nos enlaça na dimensão de uma experiência. Assim, também, esse trabalho vai se fazendo, com pedaços espalhados entre um e outro. Talvez nos caiba um trabalho de colecionador destes cacos, escrevendo o que no cotidiano se mostra como uma imagem que potencialmente ponha em análise as políticas de subjetivação no contemporâneo.

Ethopoética

Acreditamos que a constituição de uma tecnologia para o pesquisar/extensionar se engendre no entrelaçamento entre pensamento e ação, se faça por meio das reverberações entre experiência e conceito, trabalho de campo e estudos, pesquisa e extensão como meios indissociáveis para o trabalho de formação. Assim, temos trabalhado a partir de um projeto-eixo comum, congregando pesquisas realizadas pelos estudantes de pós-graduação e graduação. Por meio dessa proposição, também é possível articular práticas de pesquisa que se façam em conjunto, que funcionem por meio da troca de conhecimentos, contribuindo para dar maior visibilidade aos trabalhos realizados e também para a ampliação da formação profissional de estudantes de diferentes áreas.

Nossos trabalhos têm se voltado para indagações quanto aos modos de conceber o processo de pesquisa e extensão: quais verbos convocamos/acionamos nos processos de produção de sabe-

res/fazeres? Por meio do conceito de ethopoética, entrelaçamos pensamento e ação, estudos aliados a uma prática de campo que produza reverberações nas leituras e estas em nosso modo de observar, ouvir, indagar, analisar, enfim, produzir conhecimentos. Contudo, trata-se da produção de um conhecimento que se faz encarnado, ao qual preferimos nomear de saber constituído por conceitos que falam da vida. Isso significa que buscamos um modo de pesquisar que não opera por meio do binarismo teoria e prática, abstrato e concreto, extensão/corpo e alma/psiquismo, objetividade e subjetividade. O termo ethopoética se faz da conexão entre os termos *êthos* (palavra de origem grega cujo significado seria ética, modos de vida, processo de constituição de si ou governo de si como sujeito moral e político) e poética (que significa criação). Ethopoética, portanto, diz respeito à criação de si.

Em *A hermenêutica do sujeito* (2004), Foucault retoma uma discussão bastante interessante ao colocar em cena a distinção entre conhecimento útil e conhecimento inútil. O conhecimento útil é nomeado de etopoético por convocar a produção de um *êthos*, um modo de existência. A discussão perpassa uma breve análise trazida por Foucault ao indicar que o conhecimento vinculado a um plano de racionalidade não seria a única e exclusiva perspectiva histórica para essa questão. Um conhecimento que se constrói por distanciamento do plano da experiência é uma forma muito própria da nossa época e do ocidente.

> Entre os epicuristas, ao contrário, temos uma noção, a meu ver, muito importante porque abrange o saber, ou melhor, o modo de funcionamento do saber que podemos qualificar de "etopoético", isto é, capaz de constituir, de formar o êthos (FOUCAULT, 2004, p. 291).

Ter a concepção de ethopoética como referencial para um modo de pesquisar e fazer extensão universitária significa compreender que, por meio desses trabalhos, o pesquisar precisará colocar-se

disponível para uma mudança que se faça sobre si mesmo, em sua própria vida. Isto se refere a transformações no campo de valores, crenças, perspectivas de verdade etc. Nesse sentido, a cada pesquisa somos convocados a "sair do lugar", a nos revermos, a acompanhar nossos limites e a arriscarmos seguir por caminhos que se mostram imprevisíveis. Vista sob esse prisma, uma pesquisa nunca poderia ser a comprovação de uma hipótese, posto que faz parte da trajetória nos defrontarmos com errâncias ou com algo que se coloca diferente do previsto ou contradiz nossas "certezas" ou nos leva à necessidade de refazermos incessantemente as questões que movem nossos estudos.

Por fim, aquele que fala sobre sua pesquisa/extensão não ocupa o lugar da retórica, posto que não se refere a um recorte ou à aplicação de um método. Ao contrário, pesquisar é falar de si, do árduo processo de transformação por que passou para se aproximar de "algo" que, a princípio, lhe despertava interesse e que, por fim, dá a ver todo um repertório desconhecido que motivou a aproximação. Com isso, um pesquisador do campo das Ciências Humanas não vai narrar em nome de alguém ou de alguma causa, e sim vai representar aqueles que construíram com ele seu caminho de pesquisa/extensão e pode estimular outros a seguirem nesse processo.

Cabe ressaltar que quando nos referimos à "constituição de si", trata-se de processos de subjetivação que se tecem em meio aos materiais de expressão a que temos acesso via leitura e campo. Entretanto, esse processo não está referido a um "ensimesmamento" ou à promoção de pesquisadores/extensionistas centrados em seus próprios "egos", aderidos ao poder/saber do capital/sucesso. Ao contrário, trata-se de uma "constituição de si" engajada ou permeada ou "transversalizada" pelo conjunto dos eventos que se vive em termos sociais, culturais, artísticos, econômicos, acadêmicos, familiares etc., que permeiam um modo de pesquisar e são por ele permeados. O que significa que ao fim de uma pesquisa/extensão somos outro, diferentes daquele que a iniciou, pois tudo

o que lemos, ouvimos, vimos, sentimos, experimentamos ao longo dela passou também a nos constituir.

Há algum tempo temos nos utilizado de cadernos de campo como meio de registro importante dos processos de pesquisa/extensão, funcionando como fonte contínua para a escrita. Temos também amplificado sua plasticidade. Atualmente, além das notas de campo, os cadernos passaram a acompanhar os pesquisadores/extensionistas em seus trajetos cotidianos, transformando o pesquisar/extensionar num movimento contínuo de inserção junto à vida e à cidade. Nele são registradas histórias, percepções, falas, fotografias, desenhos, poemas, colagens, ideias, questões, trechos de livros, enfim, os cadernos de campo se transformaram num registro vivo de um modo de pesquisar/extensionar, fazendo com que sejam nomeadas ethografias. Como todos estamos envolvidos no exercício da ethopoética como modo de trabalho, como princípio ético-estético-político para o pesquisar/extensionar, observa-se que um cotidiano de estudos, campo e escritas se faz de modo coletivo. Os escritos de cada um são colocados para leituras em comum, redundando num potente experimento de escritas solo sob a força de uma sonoridade grupal. Assim, colocamo-nos em meio à cidade produzindo essa presença como dispositivo de encontro, como tecnologia acionadora do corpo vibrátil (ROLNIK, 1989), disparadora da experimentação de perceptos e afetos[6].

Enfim, nossa proposta foi escutar os modos de vida tecidos na atualidade; averiguar a prática de outras sensibilidades, de outras temporalidades; enxergar a invenção de outros modos de ver e viver; depararmo-nos com a potência de invenção/reinvenção de nós

6. "A arte desfaz a tríplice organização das percepções, afecções e opiniões, que substitui por um monumento composto de perceptos, de afectos e de blocos de sensações que fazem as vezes da linguagem. O escritor se serve de palavras, mas criando uma sintaxe que as introduz na sensação, e que faz gaguejar a língua corrente, ou tremer, ou gritar, ou mesmo cantar: é o estilo, o 'tom', a linguagem das sensações ou a língua estrangeira na língua, a que solicita um povo por vir..." (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 228, grifo nosso).

mesmos nesse mundo. São ações urbanas de uma arte política que se faz em imanência[7]. Uma aposta: subjetivarmo-nos em ruptura com o que tem nos serializado e, por isso, nos dessubjetivado. Formamos incubadoras de bandos, da potência do nós quando nos sabemos um. Provocamos interferências nos modos endurecidos; "passamos" pelas cidades e as fazemos passar; e nos fazemos passar como paisagens corridas na janela do carro.

Referências

AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

BAREMBLITT, G.; BAGGIO, M. A. A clínica, como ela é. In: LANCETTI, A. et al. **Saúde e loucura**: a clínica como ela é. São Paulo: Hucitec, 1995. p. 31-41.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Cuidar sim, excluir não**: Relatório da III Conferência Nacional de Saúde Mental. Brasília, 2002.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Norma operacional da assistência à saúde**. Brasília, n. 1, 2001. Disponível em: <http://bvsms.saude.

7. O conceito de imanência se faz em distinção ao conceito de transcendente. Imanente diz respeito a uma relação direta com o que acontece, não envolvendo pressupostos. Transcendente refere-se, ao contrário, ao recurso de dogmas ou de diretrizes pré-concebidas, portanto, anteriores e exteriores ao que está acontecendo (ORLANDI, 2000).

gov.br/bvs/saudelegis/gm/2001/prt0095_26_01_2001.html>. Acesso em: 2 mar. 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil**. Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. Brasília, 2005.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Saúde mental e atenção básica, o vínculo e o diálogo necessários**: inclusão das ações de saúde mental na atenção básica. Coordenação de Saúde Mental e Coordenação de Gestão da Atenção Básica, n. 1, 2003. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=25674>. Acesso em: 9 out. 2007.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DELEUZE, G. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. p. 219-226.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DOMINGUES, L. **À flor da pele**: subjetividade, clínica e cinema no contemporâneo. Porto Alegre: Sulina, 2010.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

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

FOUCAULT, M. **Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

JACQUES, P. B. Experiência errática. **Revista Redobra**, Salvador, ano 3, n. 9, 2012. Disponível em: <http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2012/04/redobra9_Experiencia-erratica.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2018.

LAVRADOR, M. C. C. Atenção psicossocial em saúde mental: uma perspectiva clínico-institucional. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE PRÁTICAS PSICOLÓGICAS EM INSTITUIÇÃO: PSICOLOGIA E POLÍTICAS PÚBLICAS, 6., 2006, Vitória. **Anais...** Vitória: 2006. p. 44-48.

LAVRADOR, M. C. C.; MACHADO, L. D. Subjetividade e loucura: saberes e fazeres em processo. **Vivência**, Natal, n. 32, p. 79-95, 2007.

LEFÈVRE, F. **O medicamento como mercadoria simbólica**. São Paulo: Cortez, 1991.

MACHADO, L. D. As fendas e os liames do deserto. In: **Poiesis**, Niterói, v. 4, p. 149-161, 2002.

MACHADO, L. D. Ética. In: BARROS, M. E. B. de. **Psicologia**: questões contemporâneas. Vitória: Edufes, 1999.

MACHADO, L. D. Imagens da subjetividade. **Informática na Educação**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 67-78, jan./jun. 2008.

MACHADO, L. D. O desafio ético da escrita. **Psicologia & Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 146-150, 2004.

MACHADO, L. D. Subjetividades contemporâneas. In: BARROS, M. E. B. de. **Psicologia**: questões contemporâneas. Vitória: Edufes, 1999.

MACHADO, L. D.; ALMEIDA, L. P.; SANTOS, J. J. G. Sobre fazer ver uma vida. **Revista Polis e Psique**, v. 3, p. 26-44, 2013.

MACHADO, L. D.; LAVRADOR, M. C. C. As políticas que incidem sobre a vida. **Estudos e Pesquisas em Psicologia** (UERJ. Impresso), v. 10, p. 118-133, 2010.

MACHADO, L. D.; PINHEIRO, J. A. C. Experiência clínica por meio de imagens cartográficas. **Psicologia & Sociedade** (Impresso), v. 23, p. 122-130, 2011.

NEGRI, A. **El Exílio**. Barcelona: El Viejo Topo, 1998.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Relatório sobre a saúde no mundo** 2001: saúde mental: nova concepção, nova esperança. Disponível em: <https://www.nescon.medicina.ufmg.br/biblioteca/imagem/0205.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2018.

ORLANDI, L. B. L. **Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos?** São Paulo, 2000. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nu

cleodesubjetividade/Textos/orlandi/que_estamos_ajudando.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2003.

PELBART, P. P. **A vertigem por um fio**: políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000.

PELBART, P. P. Esquizocenia. In: PELBART, P. P. **Vida Capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003. p. 145-150. (Cole-ção Políticas da imanência).

ROLNIK, S. O mal-estar na diferença. **Anuário Brasileiro de Psicanálise**. Rio de Janeiro, n. 3, p. 97-103, 1995.

ROLNIK, S. **Os mapas movediços de Öyvind Fahlström**. p. 1-23, 2000. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Fahlstrom.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2018.

ROZEMBERG, B. O consumo de calmantes e o "problema de nervos" entre lavradores. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo, v. 28, n. 4, 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89101994000400010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 22 out. 2007.

Texturas do olhar

Victor Johne Freitas Pacheco
Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional e graduado em Psicologia pela Ufes

Um olhar no contemporâneo

No contexto das acelerações capitalísticas, novas paisagens urbanas vêm se afigurando. Para o olhar, apresenta-se um mundo que não mais parece se descortinar como em outros momentos da história das cidades – como vivia, por exemplo, o *flâneur* baudelaireano, que sentia a liberdade do desenvolvimento urbano por entre cartazes, lugares e pessoas "em estilhaçamento", compondo seus novos mosaicos. Horizontes cada vez mais opacos só redobram as saturações e reticências de sua espacialidade (PEIXOTO, 2003). Entre afirmações *totalizantes*, diríamos que o olhar entristeceu, fazendo-se esquivo aos encontros e esbarros com o imprevisível.

Basta observarmos um pouco a passagem de pessoas por alguma rua movimentada de algum centro comercial, ou mesmo nos horários em que retornam para suas residências após a jornada

de trabalho, para que sejamos apresentados a um modo aparentemente vigorante que causa estranhamento. O ar de cansaço parece nítido e insiste em carregar suas pálpebras, semicerradas. A sensação que temos é de haver um distanciamento entre tudo e todos, como se o desencanto fosse uma névoa densa que paira e se espalha por entre as pessoas.

Avermelhados, mas sem ardor, cansados de tantas horas abertos e forçados, olhares vêm sustentando a constante exposição ao que circula à sua frente. E nisso não há nada de apocalíptico: entre brilhos e possibilidades que as inúmeras novidades do hoje anunciam, fizeram-se desdenhosos, secos ante as vibrações sensíveis. Tudo à custa de fluxos sem paragem, entre infinitas processualidades que os têm convocado.

Se fizéssemos uma pequena pausa com o cuidado de demorar um pouco mais, perceberíamos algo mais de importante a ser pontuado: ao dizer que secaram os olhos para as vibrações sensíveis não significa que não se veja mais, que não haja encontros com o mundo. O que vem se passando é diferente. É como se ensaiássemos outro modo de viver os encontros, outros movimentos, resistentes ao que se tornou insustentável, outras frequências de vibração.

A potência do olhar – e não o seu apagamento – tem sido explorada a níveis descomedidos e isso implica certas pistas para o que vem se passando. Notamos um paradoxo: quanto mais o olhar é convocado como ação constante, mais se avizinha a experiência de uma espécie de *cegueira por saturação*. Desabituados ao ínfimo, ao lento e à disposição aos acasos (dos encontros com o mundo, conosco, com outros olhos etc.), passamos por pessoas e lugares conhecidos sem notar, evitamos propagandas que saltam por entre as vias de passagem, circulamos por ruas e casas à procura de um endereço sem conseguirmos nos localizar precisamente. Nesse processo, algo parece vir se naturalizando em nome da preservação de nós mesmos, como modos de evitar a vertigem causada pelas acelerações em vigor.

O que é corriqueiro, entre os "distanciamentos" que vivemos, tem perdido lugar entre as coisas visíveis[8], sacrifício que parece reforçado diante do grande volume de novos elementos que surgem, entre as muitas imagens, tecnologias e possibilidades para a vida que temos vorazmente consumido.

Desse tipo de processo, a homogeneidade é o que parece surgir como característica marcante. Homens, mulheres e crianças andando apressadamente tornam-se composições turvas, vultos na periferia das visibilidades, informações indiferentes para os olhares passageiros e acelerados. O olhar se arrasta, mas pouco acompanha ou pode acompanhar. Como uma fotografia aérea do movimento de uma grande quantidade de pessoas: alguns instantes para a captura da imagem e o que se revelaria seria apenas um borrão, turvo, arrastado.

Entre certezas que se atualizam, pegamo-nos também como parte desta imagem, a compor paisagens indiferenciadas e totalitárias da vida, borrões assegurados como verdades totais, apontando nesse movimento certo modo como temos experienciado o urbano.

Entre tantas passagens, a vida parece esperar por alguma paragem, que não vem. Parece insistir em encontrar a beleza no que parece cada vez mais distante do vivido. Quem mora nas cidades procura a natureza como inspiração, assim como quem mora no campo parece desejar as luzes e edificações da cidade. Perdem-se as comparações quando, no fim das contas, são vividos processos muito semelhantes e passa a ser necessária a produção de outros espaços, de outras relações (menos totais ou absolutas) com o mundo.

Seriam possíveis outros modos de ver e pensar a vida? É possível, com as inúmeras ferramentas e informações disponíveis atualmente, viver o mundo enquanto dimensão potente para a experiência humana?

---

8. Acompanhamos cada vez mais com o olhar a velocidade com que as informações surgem. Em contrapartida, temos cada vez mais abandonado a possibilidade de o olhar percorrer o mínimo, vagabundear (WENDERS, 1994).

***

As inquietações que foram sendo geradas nos convocaram a desdobramentos diferentes em meio à experiência urbana, de modo que buscamos experimentar e afirmar outras sensibilidades para viver diante das transformações aceleradas do tempo.

Olhares possíveis
ou
Experiências de potencialização do olhar

Uma questão tem nos acompanhado ao longo do texto e somos convocados a uma avaliação ética dos paradoxos que vêm compondo tramas na vida cotidiana. A potência criativa, que entendemos como *olhares possíveis*, é aqui entendida como possibilidade *poética de existência*. Experimentamos constantemente a produção de novas formas, o que exige afirmação de uma via sensível para com os processos de transformação vividos. Essa via vem sendo explorada entre os processos de que falamos anteriormente.

É preciso pontuar que esse sentido poético e as novas possibilidades não preexistem em relação ao que é experimentado. Seus sentidos estão sempre em construção, mistura e desdobramento. É experiência pensada como limite, movimento de reinvenção do próprio olhar, sempre arrancado de si. No próprio ponto em que se fazem saturados, entre as verdades e *opacidades* que passam a experimentar, os olhares podem encontrar saídas para sua própria reinvenção, isto é, as camadas do visível podem se realocar, se desfazer, dar lugar a outros modos de existir.

***

Imagem 1 – Fotografia produzida durante o desenvolvimento do projeto Clínica Urbana

Fonte: Acervo do Laboratório de Imagens da Subjetividade (LIS/CNPq, 2012).

Nesse contexto, propomos a experimentação: enquanto "laboratório de imagens"[9], as experiências iniciais de nosso grupo de pesquisa envolveram a busca por "paisagens subjetivas" da cidade. Sair e fotografar era nosso único norte (ou desnorte). Praticamos derivas urbanas[10] em busca do que poderia ser pensado como *imagem do cotidiano*, ensaiamos formas de contar as vidas que encontrávamos por aí e exercitamos algo que pudesse potencializar isso que

9. O Núcleo de Pesquisa "Laboratório de Imagens da Subjetividade" (LIS/CNPq) se propõe a pensar questões das subjetividades contemporâneas por meio da produção de cartografias por imagem e intervenções no campo da arte urbana.

10. Teoria da deriva: procedimento psicogeográfico de lançar-se no meio urbano sem rotas definidas, a fim de verificar e compreender os efeitos do ambiente urbano sobre o estado psíquico e emocional de quem se lança na cidade (TEORIA..., acesso em 24 abril 2018).

entendíamos como olhar, ensaiar movimentos diferentes dos que vemos funcionando de maneira hegemônica nas grandes cidades. Fotografamos pessoas, lugares, plantas, fios, pássaros, nuvens, luzes e sombras. Entre errâncias e olhares, nossas experiências incitavam a pensar o próprio movimento. Histórias iam se tecendo e criando corpo para pensar como seguir fotografando, como seguir contando o que a cidade exalava por entre os poros. Sabíamos apenas que era algo que nos movia.

Imagem 2 – Fotografia produzida durante o desenvolvimento do projeto Clínica Urbana

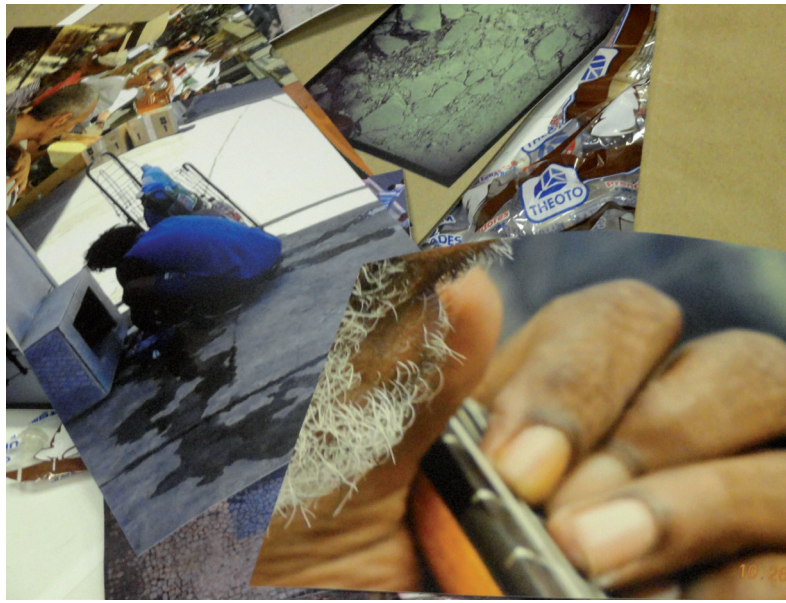
Fonte: Acervo do LIS/CNPq, 2012.

Imagem 3 – Fotografia produzida durante o desenvolvimento do projeto Clínica Urbana

Fonte: Acervo do LIS/CNPq, 2012.

Talvez possamos pensar o trabalho realizado como um registro de trajetos, enquanto *cartografias* do olhar em experiência. Como "um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação das paisagens", no caso, também como paisagens psicossociais, "fazendo-se ao mesmo tempo que a criação e o desmanchamento de certos mundos" (ROLNIK, 2011, p. 23), forjados nos encontros do dia a dia na cidade.

Imagem 4 – Fotografia da exposição Imagens da Cidade ou sobre as potências da errância (2012)



Fonte: acervo do autor.

Os experimentos foram se desdobrando, tornaram-se exposição ("Imagens da cidade ou sobre as potências da errância", 2012), renderam oficinas em espaços da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), e sempre novas interpretações eram relatadas.

Das oficinas realizadas, nossos roteiros sugeriam seguir trajetos conhecidos, permanecer, experimentar a lentidão... relacionar-se de outra forma com o visto, o vivido, conversar, olhar melhor e de novo, buscar camadas e características das coisas até desfazer o visível em diferentes possibilidades. Entre ângulos, cores, contrastes, séries repetidas, séries descontínuas, traçávamos novos trajetos.

Imagem 5 – Registro feito durante oficina de fotografia na Ufes

Fonte: Acervo do LIS/CNPq, 2013.

Imagem 6 – Registro feito durante oficina de fotografia na Ufes

Fonte: Acervo do LIS/CNPq, 2013.

Imagem 7 – Registro feito durante oficina de fotografia na Ufes

Fonte: Acervo do LIS/CNPq, 2013.

Imagem 8 – Registro feito durante oficina de fotografia na Ufes

Fonte: Acervo do LIS/CNPq, 2013.

Como um movimento de dança, construímos novos desenhos, novas imagens entre a experiência do olhar, do fotografar e do falar sobre. Fizemos movimentos de perder e construir o olhar. Desfizemos a distinção entre o visto e o que vê, brincando com as visualidades e fazendo da cidade um jogo.

Imagem 9 – Registro feito durante oficina de fotografia na Ufes

Fonte: Acervo do LIS/CNPq, 2013.

Imagem 10 – Registro feito durante oficina de fotografia na Ufes

Fonte: Acervo do LIS/CNPq, 2013.

Em poéticas andarilhas, tornamo-nos "observadores", com os pés a guiar o pensamento, prontos a descobrir onde na cidade vibram sinais de vida. Acionando o sensível enquanto modo perceptivo e fazendo do olhar um movimento despretensioso e aberto a sair de si.

Os movimentos se deram numa perspectiva *clínica*[11], que percorre espaços no intento de (em vez de emoldurá-los em catálogos e descrições) conjurar as paisagens em seu desmoronamento e reinvesti-las do poder de revidar o olhar[12].

Referências

CLÍNAMEN. **Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico**. Porto: Porto Editora, 2003-2014. Disponível em: <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/clinâmen?homografia=0>. Acesso em: nov. 2014.

PEIXOTO, N. B. **Paisagens urbanas**. São Paulo: Senac São Paulo, 2003.

PEIXOTO, N. B.; ROUANET, S. P. É a cidade que habita os homens ou são eles que moram nela? **Revista da USP**, n. 15, set./out./nov. 1992. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25668/27405>. Acesso em: fev. 2014.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2011.

TEORIA da deriva. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Teoria_da_deriva#cite_note-2>. Acesso em: 24 abr. 2018.

11. Utilizo clínica no sentido de desvio ou inclinação (*clinâmen*), conceito epicurista referente aos movimentos desviantes imprevisíveis dos átomos (CLINÂMEN, 2003-2014).

12. Ao discutir a aura dos lugares e a relação do humano na cidade, Nelson Brissac Peixoto afirma: "Enquanto o sonhador romântico petrifica a paisagem na moldura de imagens esvanecidas, o poeta tem o dom de conjurá-la sob uma nova chamada, de reinvesti-la do poder de revidar o olhar" (PEIXOTO; ROUANET, 1992 , p. 74).

WENDERS, W. A paisagem urbana. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 23, p. 181-189, 1994. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat23_m.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2018.

Cart(ã)ografias urbanas

Ernesto Grillo Rabello
Mestre em Psicologia Institucional e graduado em Psicologia pela Ufes

Werley Fagundes Pio dos Santos
Graduando em Arquitetura pela Ufes

As cidades, como os sonhos, são construídos por desejos e medos, ainda que o fio condutor de seu discurso seja secreto, que as suas regras sejam absurdas, as suas perspectivas enganosas, e que todas as coisas escondam uma outra coisa.
(Italo Calvino)

Entre as linhas da pele
Com Julia Alano Porta e Yan Menezes Oliveira

Sujeitos são linhas encontradas (linhas com latitudes e longitudes). "Indivíduos ou grupos, somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não têm a mesma natureza" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 76).

Ocupamo-nos de certa porção de linhas que determinam uma membrana. Chamamos essa membrana de *pele* por conveniência. Maior órgão do corpo, sabe-se lá qual o tamanho da pele de cada um de nós. Sabemos que cortamos parte de nossa pele e jogamos pelo mundo afora em formato de poemas, livros, fotos, grafites escritos pela cidade, beijos. "Essas linhas não querem dizer nada. É uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem mesmo penetrar uma na outra. Rizoma" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 77). A pele é nosso limite flexível, nossa fronteira fora de controle, uma fronteira *que se exercita* no encontro e *que não existe* antes do encontro. A delimitação de nossa pele se dá no *entre*, entre outras peles. Há uma fluidez que diz: a pele nunca é a mesma. Descama 24 horas por dia e decompõe-se camada após camada, sem nunca chegar a um fim, sem nunca ter tido um começo, compondo-se em contato com a textura-Mundo.

É tudo pele. A Terra, essa grande malha de pele dobrada. O sujeito, dobras de pele atravessado por outras peles. O espaço das fronteiras entrecortado pelos fluxos que achamos conveniente chamar de *eu*, *você*, quem sabe, *nós*. Afinal, "vemos, falamos, pensamos, nesta ou naquela escala, e segundo determinada linha que pode ou não se conjugar com a do outro, mesmo se o outro é ainda eu mesmo" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 75).

Em fins práticos, fins poéticos, colocamos que só sabemos de nós nos encontros. Eu-não-pronto e nem-você. Corpo físico e pulsante, já te encontrei e me compus contigo (compus lágrimas e sorrisos, passos e tropeços que não têm absolutamente nada de abstratos), mesmo tua pele orgânica estando geograficamente distante, ao redor dos olhos que agora me leem. Encontrei-te nas paredes da cidade que você pichou; nos cartões que você colou pelas ruas; nas ruas por onde outrora andamos juntos, ou que eu sonhei andar contigo por lá; nos corredores dos prédios, nas salas e cafeterias de um cotidiano qualquer; nos *outdoors* que me roubaram a atenção e

a atenção de meus pais, que me batizaram com meu nome pessoal inspirados numa propaganda de xampu. Rastros do cotidiano que engendram modos de viver, que nos tornam o que somos, que nos dizem como morar, como amar, como circular, à medida que se descamam e escamam-se os epitélios pelas ruas.

Carregamos nomes pessoais para nos repetirmos em nós mesmos. Carregamos por hábito[13]. Mas um nome, de fato, é só um endereço, uma coordenada para as peles se encontrarem, girarem e se torcerem numa criação intensa. E, quando cansar o giro, por vertigem, náusea, enjoo ou mesmo por distração, saber então esquecer o nome, perder-se do próprio endereço.

Veja bem, "'falo literalmente', traço linhas, linhas de escrita, e a vida passa entre as linhas" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 75). Inventar outros espaços para compor outros poros, outra geopolítica epidérmica. Cuidar das fronteiras, perceber limites, explorar potências.

> Foi o que os gregos inventaram, segundo Foucault. Não se trata mais de formas determinadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de *regras facultativas* que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida (mesmo o suicídio faz parte delas). É o que Nietzsche descobria como a operação artista da vontade de potência, a invenção de novas "possibilidades de vida" (DELEUZE, 1992, p. 127).

Cuidado da pele. Um exercício dermatológico. Não inventar entradas difíceis para uma suposta essência interior, mas perceber as entradas no que há de exterior; afinal, não há nada mais profundo que a pele.

13. Deleuze e Guattari (1996, p. 11-38) iniciam o texto de "Rizoma" afirmando que preservavam seus nomes por hábito, para passarem despercebidos e tornar imperceptível aquilo que os fazia agir, experimentar ou pensar.

> O interior e o exterior, o profundo e o alto, não tem valor biológico a não ser por esta superfície topológica do contato. É, pois, até mesmo biologicamente que é preciso compreender que "o mais profundo é a pele". A pele dispõe de uma energia potencial vital propriamente superficial. E, da mesma forma como os acontecimentos não ocupam a superfície, mas a frequentam, a energia superficial não está *localizada* na superfície, mas ligada à sua formação e reformação (DELEUZE, 2000, p. 106).

Produzir outras peles nesses encontros é *friccionar os espaços para produzir faíscas*. Eletricidade, arrepiar as peles, em um gesto leve apenas, como uma respiração, pode mudar as composições e paisagens, como quando percebemos que a pele já não pertence a ninguém.

Até agora, experimentar as peles parece a única maneira de estarmos vivos.

Experimentação: acoplamento pele-nós-pele-rua

Juntaram-se vários. Eram realmente muitos (mesmo que fossem poucos, já eram uma multidão). Vinham de vários lugares e, rapidamente, partiam. Entretanto, alguns permaneciam e dedicavam-se mais que os outros.

É que o projeto era proposição de dois deles, mas a composição foi de todos que estavam presentes na sala usualmente apertada. Nas mãos, tinham dezenas de papéis-cartão que um deles (um daqueles que propôs) havia encontrado no posto de reciclagem de uma praça do bairro. Uma sacola cheia de cartões velhos – bem, talvez nem tão velhos assim – que aos olhos de seu antigo dono não tinham mais serventia. Eram lixo.

Essas duas mãos que pegaram esses cartões na lixeira da praça, nesse dia, compuseram-se a muitas outras pra dar corpo a uma ideia

meio maluca, meio experimental e provocativa. Eles se sentaram naquele dia pra escrever pequenas mensagens nesses cartões. As mensagens eram aleatórias, vinham nas conversas que rolavam na sala no momento. Falavam sobre pessoas; sobre livros e contos; sobre o tempo; sobre coisas que se passam sobre a pele da cidade. Frases, poemas, canções, perguntas, comandos. As mensagens escritas registravam um fluxo de pensamento e afetos do lugar apinhado de gente. Mas, quando separados, esses papéis ficavam meio soltos, meio sugestivos, meio, assim, perdidos. Caberia então, em outros encontros, fazer com que eles ganhassem algum sentido, que não o daquele momento em que estavam sentados, escrevendo juntos.

Os proponentes traziam uma ideia: colar esses papéis na rua, aleatoriamente, como quem simplesmente passa e diz algo pro vento, pra qualquer um que leia. E assim foi feito. Após terem grafado os cartões, os proponentes saíram da sala e foram buscar a rua.

Primeiro, pararam na casa de um amigo e escreveram mais alguns cartões. Tomaram sua câmera emprestada. Testaram a fotografia. Ok. Quando ganharam a rua, já era tarde da noite.

Os dois sentiam coisas estranhas (era engraçado perceber como aqueles dois tinham uma certa sintonia). Experimentavam uma clandestinidade, algo que insistia em lembrar que agora estavam em campo aberto. Não cometeriam nenhum crime, não invadiriam nenhum espaço indevido (pra quem?). Dois moços que queriam provocações com um gesto simples. Mas havia uma sensação estranha mesmo assim, que fazia com que os olhos percorressem a rua com ansiedade. Tinham uma câmera na mão, estavam apreensivos, com receio de roubo ou algo do tipo; afinal, nunca se sabe... Perceberam que também temiam a rua.

Em princípio, qual superfície da cidade é pública? Ou privada? Qual é o limite da pele, até que ponto ela resiste em ser arranhada e tatuada?

Como rabiscar e marcar a pele da cidade? São tantas formas e materiais. Para esse trabalho, escolhemos papel-cartão, canetas e

fita adesiva. Nas mãos de um, o referido material. Nas mãos do outro, uma câmera. Andando pela cidade, pelo bairro, pelas ruas, os dois foram colando as mensagens em fechaduras, portões, interfones, caixas de correio, portas de comércio e igrejas. Sem rumo definido, seguiram. Como já era tarde, naquele dia decidiram fazer o trabalho no trajeto até a casa de um deles. E assim foi feito.

Os cartões foram sendo escolhidos e viravam composição, esse cartão sim, esse não, esse na loja, aquele na farmácia. Quanto à escolha dos prédios a serem contemplados com os papéis, não se sabe ao certo o que se passava, talvez por serem prédios mais bonitos, ou por estarem mais enferrujadas as fechaduras. Os que os atraíam talvez nem saibam dizer ao certo. Via-se uma composição em que

> [...] todas as partes são produzidas com lados assimétricos, direções partidas, caixas fechadas, vasos não comunicantes, compartimentações onde até as contiguidades são distâncias e as distâncias afirmações, bocados de *puzzle*, não do mesmo mas de *puzzles* diferentes, violentamente inseridos uns nos outros, sempre locais e nunca específicos, e com os bordos discordantes sempre forçados, profanados, imbricados uns nos outros, sobrando sempre alguma coisa (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 45).

Eles entravam em deriva, vagando pelas ruas, olhando a todo tempo para os lados. "Vem alguém aí?"; "Não consigo acertar o foco da câmera!"; "Cola ali!"; "Cola aqui!"; "Vamos, mais rápido!".

Havia um desejo: que os cartões só fossem descobertos pelos moradores ou trabalhadores das lojas pela manhã, o que justificava para os dois a produção de uma clandestinidade e a vontade de passarem despercebidos. Naquela manhã, seguinte à noite em cena, as pessoas iriam abrir *fechaduraspoesia*, levantar *portasperguntas* e tocar um *interfonepoema*. É que a gente, às vezes, nem vê que põe a chave na fechadura pra abrir a porta, simplesmente abre.

Imagens 11, 12 e 13 – Registros de cartões colados durante a intervenção

Fontes: Membros da intervenção.

Sobre o processo de pesquisa e a invenção da *Cart(ã)ografia*

Já se delineava no primeiro dia um modo de pesquisa. Fizemos juntos, em transdiciplinaridade, aliando artes, arquitetura, urbanismo, psicologia. Todos engendrando pesquisa, fazendo com que

> [...] a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina analítica se tornem peças e engrenagens umas das outras. [...] [Afinal,] é isso o que nos interessa: a esquize revolucionária por oposição ao significante despótico. Em todo caso, não vale a pena protestar de antemão contra os contra-sensos, não se pode prevê-los nem lutar contra eles quando já estão feitos. Mais vale fazer outra coisa, trabalhar com aqueles que vão no mesmo sentido (DELEUZE, 1992, p. 36).

Trata-se de um pesquisar que permanece aberto na interferência, conjugado no plural, caracterizando-se como processo de criação. A "intervenção sempre se realiza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática, num mesmo plano de produção ou de coemergência – o que podemos designar como plano da experiência" (BARROS; PASSOS, 2009, p. 17). O tempo se dilata e permite que o pesquisar torne-se experimentação.

Nós, indivíduos e grupos, somos atravessados por linhas, picos, vales, frequências, meridianos, trópicos, fusos, com ritmos e velocidades e lentidões diferentes. Não incidimos nem em elementos nem em conjuntos, nem em sujeitos, relacionamentos e estruturas. Somente em lineamentos, que atravessam tanto os grupos quanto os indivíduos (DELEUZE; GUATTARI, 1996). Já dissemos anteriormente: está na pele. As linhas que nos compõem são linhas de amor e de ódio, linhas de concreto e asfalto, linhas de trabalho e dinheiro. É na análise e coprodução dessas linhas, no acompanhar desses processos que, nesse caso, o trabalho de *cart(ã)ografia* se dá.

Cart(ã)ografias, grafias em cartões, cartografia. Criamos um dispositivo que nos permitiu acessar a rua, afirmando que

> o método e sua invenção são a própria pesquisa [e que] as sensações, os conceitos e as percepções são um elo, algo que acontece entre pesquisador e objeto, sendo o material que faz com que se tornem contínuos e amalgamados na medida das inspirações que ambos lançam no mundo (KIRST et. al., 2003, p. 98).

Partimos para a rua e sentimos que fazemos isto todos os dias: saímos de nossas caixas de morar que modelam nossos sentidos; sentimos a pele roçar a pele dos outros e amortecemos o contato, afastando-nos do atrito; desenhamos no encontro as combinações das linhas contemporâneas que produzimos e nos produzem a todo tempo. Linhas duras, paranoicas, intensificadas pelas manchetes de jornal e segmentarizações de Estado. Linhas maleáveis, linhas de silêncio que, na noite, minam as certezas das conversas matutinas. Há ainda as linhas de fuga, que fazem estourar tudo isso, promovendo rupturas, desencontros com aquilo que acreditávamos ser certo e verdadeiro em nós mesmos.

Escrevemos nos cartões, traçamos linhas de palavras, linhas duras e maleáveis, linhas de fuga. Todas juntas, *imanência por toda parte*[14]. Nesse escrever, tecemos matéria com linhas urbanas que nos atravessam, permitindo ao corpo perceber aquilo que passa.

São *cart(ã)ografias urbanas* as composições no rizoma urbano, a análise das linhas. "A prática não vem após a instalação dos termos e das suas relações, mas participa ativamente do traçado das linhas, enfrenta os mesmos perigos e as mesmas variações do que elas" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 78). Os cartões? Não querem dizer

14. Acerca das linhas, Deleuze e Guattari (1996, p. 80) descrevem alguns problemas e afirmam que não é fácil desenredá-las, uma vez que há imanência mútua das linhas, sem transcendência, em que cada uma trabalha nas outras.

nada. São outras tantas linhas que passam a atravessar e compor as camadas da cidade, penetrando outras tantas linhas que passam por nós.

Imagem 14 – Processo de colagem de cartões, evidenciando cartões colados em semanas anteriores

Fonte: Membros da intervenção.

Pele ralada

Na manhã seguinte, a gente acorda junto. Acordamos já meio diferentes, meio eletrizados, um tanto movidos. É necessário tempo para ruminar[15] a noite anterior, e nós não tivemos.

Tomado o banho e o café, descemos novamente pra rua, luz do dia, e no meu portão encontro um cartão. Olho o outro lado da rua,

15. Nietzsche em seu prefácio ao livro *Genealogia da moral* propõe uma "leitura como arte", aos modos de uma vaca e não de um homem moderno: ruminar em vez de remoer. Estendemos o termo "ruminar" à criação de uma "vida como arte", apostando numa digestão mais atenta dos afetos e pensamentos que nos atravessam.

há outros cartões que permaneceram após a abertura das lojas. Daí, curiosidade: "e se a gente seguisse o mesmo trajeto de ontem, desde casa até a Universidade, procurando quais cartões permaneceram?"

A loja de material de construção da esquina, os prédios da rua, o portão grafitado do supermercado, o poste, a banca de revista... os cartões ainda estavam lá. Ao longo do caminho, tínhamos ideias sobre como continuar o trabalho na semana seguinte. A rua em que passamos todos os dias, a mesma rua, já não era a mesma. De algum modo criamos com ela um laço, como se com ela partilhássemos um segredo, um ato que fosse só nosso. Queria passar nela de novo, no retorno pra casa, e ver quais cartões permaneciam. E depois acordar no dia seguinte e também procurar qual ainda estaria lá.

Tatuadores do tecido urbano, começamos, nesse primeiro dia, a contaminar de curiosidade o grupo de pesquisa, os moradores, nossos amigos que se interessaram no projeto. Começamos a construir uma rede que partilha o trabalho e que se fortalece por ele.

Engraçado esse motor do desejo, a curiosidade. É uma intuição, um vai por aqui, um segue esse caminho. É algo que leva a gente. Nesse dia, nos sentimos arrastados pelo ato da noite anterior, e na conversa, enquanto andávamos, decidimos que seguiríamos essa proposta do corpo: investiríamos nesse mesmo caminho, toda semana. Uma aposta na permanência, tecendo entre os cartões linhas de diálogo que atravessariam os dias e as semanas.

E assim fizemos. Investimos nossa energia naquelas mesmas superfícies durante quatro meses, fazendo dialogar diferentes materiais, carne, concreto, pedra, papel e espírito.

Já não eram mais ruas aleatórias. A proposta mudara naquela manhã quando refazíamos o caminho de todos os dias. Ralei minha pele no asfalto, fricção intensa. Era tão repetido que ficou diferente. O *Cart(ã)ografias urbanas* dissolveu nossas fronteiras, integrando-nos a um espaço-tempo marginal, levando-nos para as ruas.

Clínica e rua

> Abrir o corpo da clínica também pode significar abrir o corpo às vertigens, abri-lo às pequenas mutações de estado e aos pequenos deslocamentos. Pretende-se, com isso, desdobrá-lo, abri-lo ao detalhe, àquilo que ele difere de si. Algo que passaria quase que imperceptível, mas que se reinventa, criando formas a outras forças e rompendo com antigos contornos (COSTA; MOEHLECKE; FONSECA, 2004, p. 299-304).

A produção de desvio fez vibrar a pele do cotidiano, intensificando processos de descamação e alergias. Naturalizações quebradas.

Respeitamos normas e ordens que produzem nosso andar pela cidade. Os espaços desenhados com suas normas nos inibem, facilitam e incitam certos modos de viver, de morar, de habitar. Tendemos a um fechamento em *shopping centers*, em apartamentos, em carros. "Imagens, sons e dados de toda espécie navegam pelas artérias eletrônicas, cada vez mais rápida e instantaneamente, fazendo com que cada indivíduo seja habitado simultaneamente por fluxos do planeta inteiro" (ROLNIK, 1995, p. 7). Caixas onde entramos, ultravelocidades correndo em *microchips* e impulsionando nossas formações subjetivas.

Propomos o *Cart(ã)ografias* como um momento de suspensão na cidade, de respirar fundo. Um susto que quebra o cotidiano, produzindo um estranhamento de si e do mundo: *breakdown*.

> É que o gesto de suspensão provocado pelas experiências de breakdown **produz uma bifurcação**, uma mudança de extrato da consciência, acessando o plano de virtualidade de si, composto de experiências não conscientes, opacas e afetivas. Estas emergem em seguida, para cada um [...], como experiências conscientes, ocasionando uma relação consigo caracterizada pelo sentimento de estranhamento e alteridade. Parece, portanto, justo, supor que o devir-

> -consciente **coloca em curso um processo de produção de subjetividade**, que passa a ocorrer no momento em que há um devir da consciência em direção ao plano pré-subjetivo, marcado por **uma certa atenção a si** (KASTRUP, 2005, p. 53-54, grifo nosso).

Em contato com um presente de oportunidades novas, há sempre na vida e no corpo a possibilidade de se estabelecer novas comunicações com o meio, construindo-o e construindo a si mesmo nesse processo. Assim, assumimos que nossas formas podem bifurcar num simples contato, diferenciando-se, como em um olhar vazio que encontra um outro e com ele compõe novas relações.

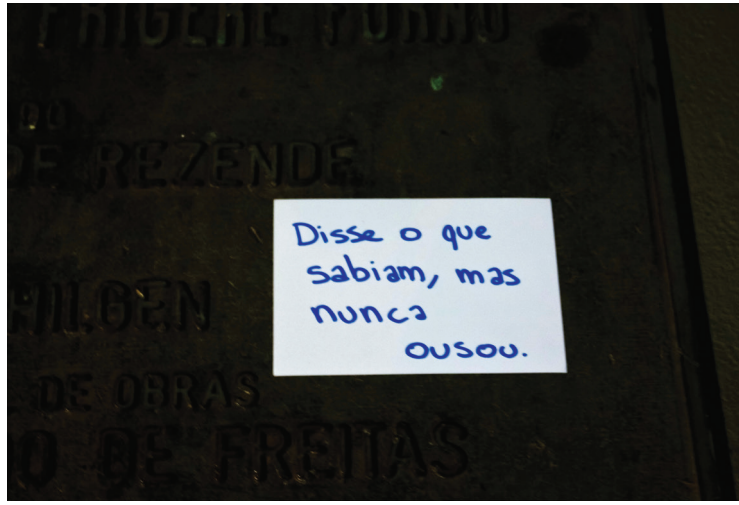
De dentro do sonho

Sou acordado às nove da manhã por um telefonema. Abro os olhos meio sonolento, o sol na cara, o corpo ainda cansado. Na noite anterior fui dormir tarde, estava na rua colando cartões.

O toque do telefone me chama de longe, de dentro do sonho, e, quando acordo, ele para. Abro o celular, uma chamada perdida. Ligo de volta. No telefone, uma amiga que já colaborara com o trabalho. Juntos, escrevemos algumas frases em cartões.

Ontem à noite, colamos um desses cartões escritos por ela. Já era noite avançada e, na pracinha, ambulantes que vendem comida desmontavam seus carrinhos e guardavam suas mesas. Ao lado de um deles, na placa que registra a inauguração da praça, colamos o cartão escrito por ela, meses atrás.

Imagem 15 – Registro de cartão colado pelo bando



Fonte: Membros da intervenção.

No telefonema das nove horas da manhã da quinta-feira, essa amiga me conta que havia passado há pouco pela praça e que esbarrou em sua própria letra. Ela, que havia saído da sessão de terapia, me diz, extasiada, que somente naquele momento a sessão terminava.

Eis que dela recebo, horas mais tarde:

"Ao sair da terapia me deparei com essa frase curiosa no meio da praça. 'Disse tudo o que sabiam, mas nunca ousou'. A letra é minha. A frase é do Dead Fish. Comecei a rir sozinha no meio da rua. Que surpresa me deparar com isso naquele momento, ver minha letra estampada no meio da rua (perceber que só eu sei disso me fez sentir parte de um plano secreto elaborado por você), sentir a força dessa frase que me afeta tanto. Surpresa gostosa que fez entrar em movimento algo que não é da ordem da palavra, mas perceptível rondando por mim. Me sinto respirando. Acho que, na verdade, a sessão terminou nesse momento. Beijos, gratidão!"

A formação de um bando

De dois, tornamo-nos vários. A cada saída à rua, ao longo de meses de trabalho, o grupo se fortalecia e crescia ao redor da colagem dos cartões e das derivas nas ruas de Jardim da Penha[16]. Conseguimos produzir um coletivo interessado em promover interferências urbanas pela cidade de Vitória apostando na produção de análise do vivido em meio ao asfalto e ao concreto.

O trabalho do grupo foi registrado em diários de campo narrativos (fonte do presente trabalho), bem como em registros fotográficos e videográficos. Desde o início do trabalho, a intenção era pulverizar a interferência, permitindo-a configurar-se como agenciamento já descolado do asfalto e transformado em *bites* eletrônicos.

A divulgação dos registros do trabalho ocorreu através dos endereços do LIS[17] na internet. As fotos marcam a produção de camadas de cartões e imagens ao longo dos dias, evidenciando os diálogos que estabelecemos com as paisagens urbanas. Postes, grades, espelhos de segurança tornaram-se molduras para o registro dos encontros com a cidade. Essas mesmas fotos também evidenciam o gradativo domínio do uso das técnicas de fotografias pelo grupo. Além das fotos, os vídeos produzidos também constroem a narrativa deste grupo que frequenta as ruas da cidade.

16. Bairro da cidade de Vitória onde a interferência aconteceu.

17. Disponíveis em: https://www.flickr.com/photos/97141975@N06/albums/72157634128193034 e https://www.facebook.com/lis.cnpq/.

Imagens 16 a 21 – Aumento do bando ao longo do processo de produção da intervenção

Imagem 16

Imagem 17

Imagem 18

Imagem 19

Imagem 20

Imagem 21

Fontes: Membros da intervenção. Os registros sempre eram feitos no mesmo espelho de vigilância de um dos prédios onde a intervenção era realizada.

Pra dizer do amor

Muito da vida levamos para a rua e muito da rua trazemos para a vida. Melhor: na rua fazemos vida. Um cartão diz: "amar, meu bem, é uma prática".

Meu amor, temos praticado. Amor, temos praticado. Amor com a cidade, amor com a gente, amor com os amigos, amor com gente que a gente nem conhece.

Espalhar amor, meu amor, e fazer da rua algo mais pra nós.

Andar na cidade é pensar com os pés.

Imagens 22 a 35 – Cartões colados durante a intervenção

Imagem 22

Imagem 23

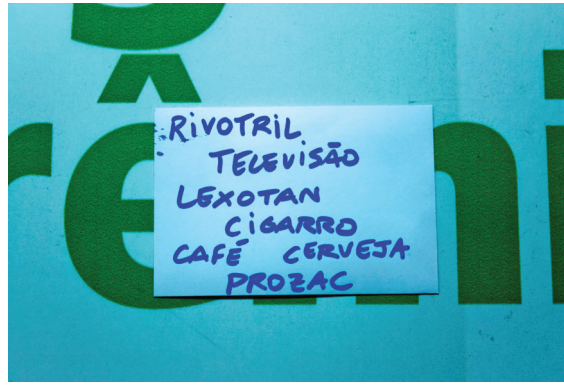


Imagem 24

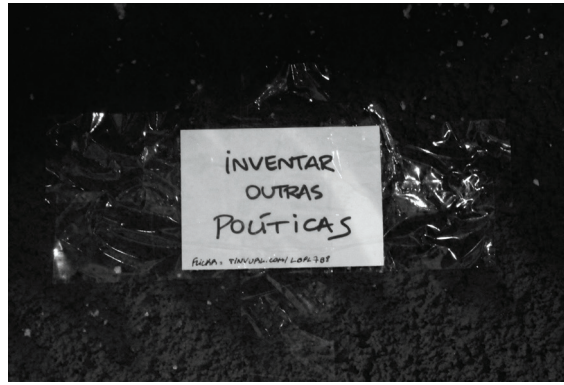


Imagem 25

Imagem 26

Imagem 27

Imagem 28

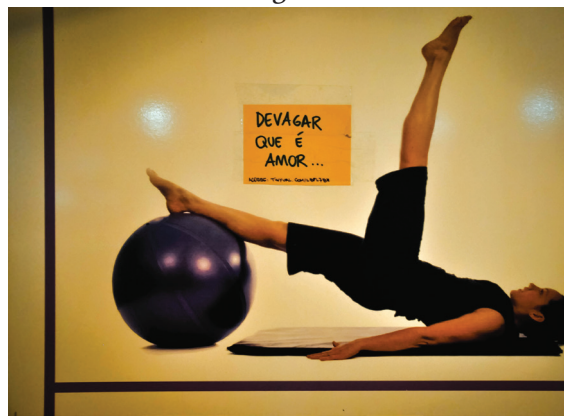


Imagem 29

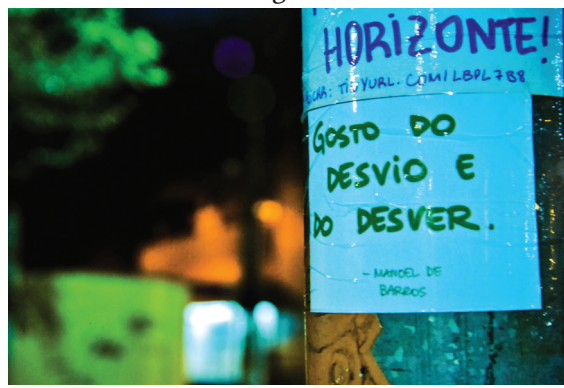


Imagem 30

Imagem 31

Imagem 32

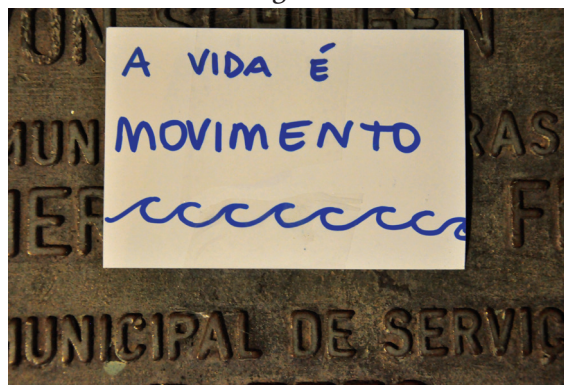


Imagem 33

Imagem 34

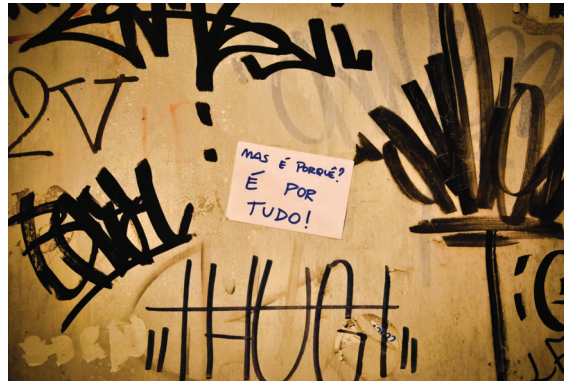
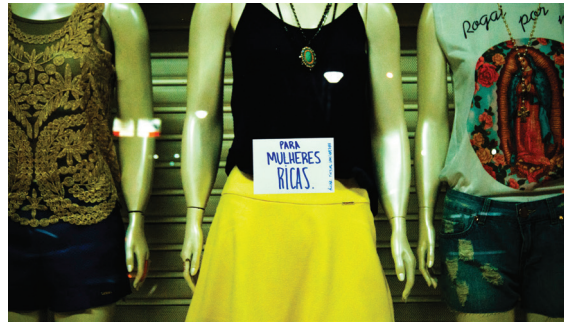


Imagem 35



Fontes: Membros da intervenção.

Imagens 36 a 40 – Registros do processo de produção da intervenção

Imagem 36

Imagem 37

Imagem 38

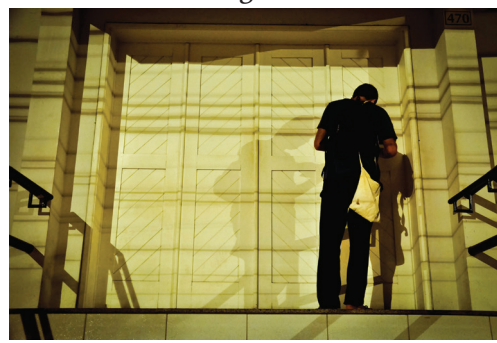
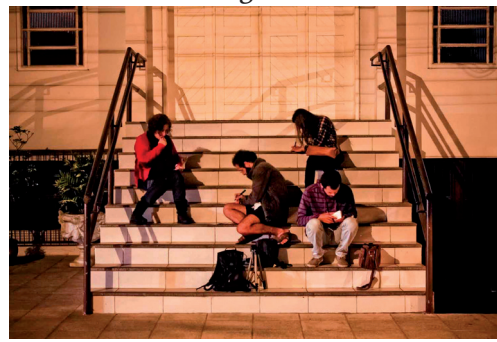


Imagem 39

Imagem 40



Fontes: Membros da intervenção e Ação (acesso em 4 dez. 2014).

Referências

AÇÃO cart(ã)ografias urbanas - Clínica urbana. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/97141975@N06/albums/72157634128193034>. Acesso em: 4 dez. 2014.

BARROS, R. B.; PASSOS, E. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: ESCOSSIA, L.; KASTRUP, V.; PASSOS, E. (Org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

CALVINO, I. **Cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, F. T. da.; MOEHLECKE, V.; FONSECA, T. M. G. Abrir o corpo da clínica. In: FONSECA, T. M. G.; ENGELMAN, S. **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 299-304.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

KASTRUP, V. O devir-consciente em rodas de poesia. **Revista do Departamento de Psicologia - UFF**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 45-60, 2005.

KIRST, P. G. et al. Conhecimento e cartografia: tempestade de possíveis. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. (Org.). **Cartografias e devires**: a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

ROLNIK, S. **O mal-estar na diferença**. 1995. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Malestardiferenca.pdf>. Acesso em: 4 dez. 2018.

Quando a noite se enamora de poetas vadios

Louis E. T. Wentz Nt.
Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Ufes e graduado em Psicologia pela Faesa

Ainda há pessoas que transam sem camisinha,
Ainda há filhos que nascem sem planilha,
Ainda há alegrias onde menos se esperaria[18].

Diga-se de passagem, para uma boa transa sem precauções seria antes necessária muita confiança no parceiro; desinformação quanto ao discurso médico vigente; ou uma boa quantidade de álcool ou outras drogas correndo pelas veias. Enfim, também certo gosto pelo risco e a abnegação da vontade de controle diante das consequências dos momentos seguintes poderiam ajudar nessa

18. Trecho retirado do diário de campo "Encontro com um homem no bar", de 15 de setembro de 2013.

cópula, que, livre de contraceptivos, se mostra por isso mesmo com frutos férteis.

O inesperado é sempre o mais fértil, basta, para tal, coragem e cuidado de não o espantar. E essa é uma curta narrativa daquilo que nasce do inesperado.

E, de certa maneira, a noite aqui foi fértil e abundante, pois o primogênito junto a ela concebido receberia o nome de *Cart(ã)ografia*, nome composto, termo que diz de sua descendência e constituição por vias de alianças e afinidades, construídas no dia anterior.

Logo, cartões achados no lixo e rabiscados de versos, distribuídos e colados pelas paredes do bairro pelo qual passavam os Ernestos e seus companheiros, somaram-se a cartografias (termo originário da geografia) existenciais, que, ao contrário da ideia de mapa, um traçado fixo e decalque estático de uma paisagem, seriam antes:

> [...] um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornam-se obsoletos (ROLNIK, 2011, p. 23).

Mas não apenas isso, o Cart(ã)ografia, além de primogênito e palavra composta, é também desejo em verbo criativo, conjugável e aplicável na forma infinitiva, na forma em que um verbo torna-se ação-invenção de práticas.

> Os procedimentos demarcados por verbos no infinitivo nos forçam a pensar haver diversos modos de usá-los. Tais modos, no nosso caso, impeliriam para o polo da criação/invenção, e nos fariam recuar diante de descri-

> ções ou narrações meramente marcadas pelas analogias e pelas significações (FONSECA; NASCIMENTO; MARASCHIN, 2012, p. 11).

No entanto, é um daqueles verbos cabeçudos e cheios de vontades próprias, pois só se alegra quando envolto em conjugações que convocam os plurais. E uma vez que é também incisivo, torna-se conjurador de bandos. Ele adora exclamar: "Bora cart(ã)ografar, galera?"[19].

E talvez, por isso mesmo, seja esse um filho, e conceito, tão *bom*. Digamos *bom* não por tender para o justo ou por ser correto, pois tais coisas dão alergia a peles sensíveis, como a do cart(ã)ografia. Sua virtude reside antes na capacidade de ser útil e potente, por ser daqueles que gostam de construir encontros e novas paisagens por onde passa.

E mais, sua invenção ou nascimento é fruto da prática, pois só se deu depois do segundo passo dado; depois do primeiro rolo de fita adesiva acabado; e com os primeiros raios do sol a clarear um novo dia.

Cart(ã)ografia é filho de quem sai às ruas em bando e, juntos, algo apronta com alegria. Juntos, em meio à leveza, os membros do bando criam algo. Cart(ã)ografia é fruto dos instantes seguintes, em que nos damos conta daquela boa transa não esperada, nunca planejada.

> Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados, ou antes, criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11).

19. Trecho retirado do diário de campo "Mensagem recebida pelo celular", de 29 de agosto de 2013. Temos, aqui, um indício da grande fertilidade dos acasos, pois tal mensagem apareceu em um momento inesperado, e só naquele instante existia a chance para dizer "sim", para compor esse movimento de vagar à noite pelas cidades.

Filho-invenção e conceito-criação são postos em papel depois de uma longa noite de intensas e ardentes atividades; afinal, após longas andanças, quais são os pés que não ardem?

Enfim, perceptível só depois dos primeiros clarões de um novo amanhecer, que, mesmo com a cabeça em ressaca, ainda assim não pede por analgésicos ou clama em culpa ou arrependimentos, mas que, pelo contrário, num ato que remete à nobreza salutar[20], afirma seus feitos sem caçar um alguém a culpar.

E mais, sendo filho de quem é, exercita-se em preservar a pele sensível e os ouvidos atentos ao que os silêncios cantam, tornando-o por isso mesmo tão difícil de ser avistado na luz forte e quente do sol ao meio-dia.

Aparentando, portanto, timidez, faz-se arisco e prefere as horas calmas e frescas da noite. E tem, por isso mesmo, como alguns de seus melhores amigos, outros que também passam despercebidos, ou são até mesmo esquecidos; às vezes garis, outras vezes mendigos. Com eles conversa, troca sorrisos e dá boa-noite aos domingos.

Cart(ã)ografar como verbo a se afirmar é, então, uma atividade noturna de ao menos dois corpos. O primeiro, um *Ernesto Astronauta*, o outro, um *Ernesto Ybirá*, que, andando pelas ruas silenciosas da noite, iam colando seus cartões com frases, cantos e poemas para lá de mera invenção.

Eram seus e de muitos outros os rastros e faíscas cheias de terceiras, quartas e quintas intenções. E mais, a escolha das palavras que estampavam tais cartões seguia sempre o mais criterioso dos

20. Ao contrário do escravo, que se vê subjugado por forças do ressentimento, o aspecto "nobre corresponde, dentro da tipologia Nietzschiana, à forma de vida afirmativa e criadora de valores, o que significa que a nobreza é, por definição, salutar" (NAFFAH NETO, 1994, p. 32). É importante ressaltar que esses dois aspectos (o escravo e o nobre) não estão propriamente relacionados a níveis sociais ou de castas, mas sim a formas da constituição e manifestação da vontade de potência no homem. Sendo assim, ora tenderíamos para a afirmação da vida, ora para sua negação.

processos de seleção: cabia a eles dar liga às matérias, de tudo quanto passasse pelos corações desses dois Ernestos, desses dois corpos-multidões.

E ressaltamos multidões, pois um corpo nunca seria menos que a infinita composição de outros tantos corpos em colaboração. As frases sempre foram escritas pelas mais diversas mãos e, por isso mesmo, que esses dois já eram um tanto, um bando, muitos e infinitos que se dispunham a enfrentar as paisagens urbanas, de uma só e privativa solidão, pois a triste feição dilui-se quando de encontro a um rosto que sorri em afirmação.

Mas e esse corpo que agora escreve? Certamente, ele não sairia ileso ou ficaria de fora dessa vontade de intervenção, e por isso, digamos, para facilitar qualquer compreensão, que ele fora um daqueles convidados, um dos contagiados pelas conjugações desse verbo, que convoca bandos e deseja multidões.

O corpo que se fez rato ou criança em um conto de Hamelin[21], em exercício de se deixar seduzir pela deliciosa sonoridade que reverberara pelos caracóis das "pequenas orelhas" (DELEUZE, 2011, p. 134) diz: "Bora, à noite, Cart(ã)ografar?[22]"

Pois se as grandes orelhas do asno só ouvem o falso "I-A", são as pequenas orelhas que desejam, antes, uma sensata palavra, o bom e sincero ruído de um "sim" em afirmar (DELEUZE, 2007, p. 33).

Rato-criança, corpo que ouve e atende prontamente à melodia da flauta, mas que não saberia escrever, pois nem ao rato, nem à criança é dada a habilidade de grandes mãos, que deslizam pelo papel: "Tenho os olhos, mas as mãos não"[23].

---

21. Referência ao conto do folclore alemão *O Flautista de Hamelin*, reescrito pela primeira vez pelos Irmãos Grimm.

22. Trecho retirado do diário de campo "Mensagem de texto recebida pelo celular", de 4 de setembro de 2013.

23. Trecho retirado do diário de campo "Fala durante uma conversa", de 5 de setembro de 2013.

A escrita passaria, portanto, antes pelo olhar um pouco acima ou abaixo, às vezes também torto e comumente fora do eixo de qualquer horizonte; compartilhava com esses Ernestos seus passos ligeiros e tortos, sempre um pouquinho à frente, mais ao lado, e tantas outras vezes também atrás, perseguindo seus rastros.

E não seria de se admirar que nesse contágio de práticas férteis, um segundo filho não viria a tardar. Pedindo passagem, também, o intuito deste caçula não seria outro que fazer afetos passarem – desejo querendo expressar-se.

E a pele arrepiava ao nos lembrarmos do velho Brassaï[24], que, com sua câmera e alguns companheiros, também foi um pouco assim. Eles caminhavam pelas ruas noturnas de uma cidade, e, atentos ou a pequenos feixes de luz ou a casuais inscrições entalhadas em paredes e árvores, souberam desenhar os traçados de uma Paris em outras paisagens. Uma Paris de fotografias noturnas e mensagens inscritas nos muros.

> Ele desenvolve um gosto pronunciado pelo estranho, pelo diferente e pela vida noturna. Se ele se assemelha a Atget na sua busca pela realidade, ele tenta transcender o real pelo surreal, segundo seus próprios termos, ao caçar na luz noturna da cidade uma Paris insólita, desconhecida, desprezada (SAINT-CYR, s./d., p. 2).

E nem sempre o desconhecido e o desprezado são tão amargos, pois, para a língua disposta, o chá verde também tem o seu adocicado. Assim, passos cambaleantes e olhos abertos em f/1.8[25] ajudavam

24. Brassaï era o nome artístico do fotografo francês e de descendência austro-húngara Julius Halasz, nascido em 1899. Brassaï foi um dos primeiros fotógrafos a se interessar pelas paisagens urbanas noturnas e pelos grafites distribuídos pelas ruas de Paris.

25. Trata-se da abertura máxima de uma lente 35mm utilizada para a captura dessas imagens durante a noite e sem o recurso de *flash*. Tal capacidade de abertura de uma lente rende a ela a designação de lente clara, por lidar bem com a pouca luminosidade.

a construir um gosto que tomava corpo por tudo que era lúgubre, noturno, silencioso.

Um gosto pela noite, que, como aqueles cartões, ia se espalhando por muros, prédios, bueiros, casas, construções abandonadas, postes e principalmente fechaduras; estranha construção. Uma afinidade que, aos poucos, espantava o medo das ruas e de toda quietude que outrora tornava rua sinônimo de marasmo, perigo e solidão.

Mas, voltemos logo às crias, frutos de um deserto cheio de produções, pois, como acontecera com o primogênito, esse segundo filho a nascer também receberia um nome composto, mas não apenas um compilado de dois.

O pequeno fora chamado de Cart(ã)ografema, que derivava de: 1. cartões, que em vias de serem escritos, ou no instante a serem colados, ainda preservam uma mão, uma cabeça ou orelhas ao seus lados. 2. a cartografia, aquele desenho traçado sempre incompleto em vias de fazer-se, tal qual pintura das paisagens, que, igual à aquarela fresca, escorre e mistura-se quando inclinada. E, por último, um ingrediente especial: um pouquinho de 3. biografema, a estratégia de escrita que se interessa em registrar não apenas fatos sobre uma vida, mas também aquele tantinho que torna as vidas vivas; aquelas partes macias que furtivamente ainda se encontram no enquadramento da escrita e, por que não, também diante das lentes no instante da fotografia.

Cart(ã)ografema, estratégia que abraça, com olho-escrita de criança-rato, um pouquinho das potências intrometidas em meio aos secos e sóbrios fatos da cidade adormecida. "O biografema faz daquele que lê e escreve uma vida o próprio dramaturgo desta vida. O que ele registra não é a verdade desta vida, mas a verdade de um encontro com esta vida" (COSTA, 2011, p. 13).

Sim. Cart(ã)ografema. Estava aí outro filho desse bando desprevenido; seu caçula, aquele parido à meia-noite, sempre à espreita, mas ao mesmo tempo, também, tardiamente em voga. Para ele, não

apenas os passos eram de interesse, mas principalmente os interstícios entre o descolamento de peso, entre cada pernada.

Ser tardio, ser atrasado e andar alguns passos atrás não soava mal às pequenas orelhas, pois esse caçula queria mesmo é contribuir com imagens-narrativas; contar um pouco sobre os encontros produzidos durante essas horas noturnas.

Queria, com linhas traçadas que não obedeciam a itinerários, a cronologias, a historiografias, a contextos lineares e a finalidades objetivas, acompanhar essas pistas frescas deixadas pelos cartões, que encontrava nas ruas e algumas vezes, até mesmo, via diante de si, nascer. Captar assim um pouco do que era ínfimo, fugaz e fugiria à luz do dia, pois, aos seus olhos, essas práticas não seriam menos que a noite comungando com os bandos vadios.

A celebração de muitas e possíveis alegrias distribuídas pelas ruas das minúsculas alegorias.

> Na lógica biografemática, sempre escapam os elos de nexo causal, pois ela afirma a nossa incapacidade de apreendê-los tal e qual se afirmam no decurso da concretização do acontecimento. Restam-nos índices, rastros, de um invisível-não-escondido do qual seguimos trilhas sem estacionar nos estratos sociais e institucionalizados. O biógrafo, com sua estratégia biografemática, esculpirá rastros e traçados nos documentos, perceberá séries em séries de séries, transformando a matéria documental que conseguiu reunir em rastros deixados por uma vida. Como um caçador, espreitará sua caça e rastreará seu território e pegadas (FONSECA, 2011, p. 168).

Considerando que Cart(ã)ografema também é um bicho de bando – afinal, como o seu irmão mais velho, é filho da noite que copula com poetas –, não nos surpreende que, quando maduro, prefira expressar-se como trovador, pois se entristece com os fatos do jornalista e a sobriedade do historiador. Deseja o canto e as cenas alegres,

pois esse trovador quer compartilhar, por meio das suas experiências, os graciosos feitos dos noturnos aventureiros, aqueles que ele chama, com carinho, de companheiros.

Fotografias como canto ou hino à alegria; como conto ou rastro; como alguns traços e impressões que colhíamos durante as noites frescas de uma cidade, que, conosco, novamente sorria.

Enquanto você dormia,

Muita coisa acontecia...[26]

Durante essas noites, fotografar tornou-se um exercício de compor um Cart(ã)ografema, material que fala de vidas que se movimentam em bando, que tornam-se forasteiras. Uma narrativa certamente não linear e muito menos explicativa; certamente não imitável e nem pretensamente correta; mas, ainda assim, registro sobre o traçado de linhas e potências que davam liga a inúmeras vidas que fizeram-se, ao menos durante algum tempo, um bando de poetas vadios.

São esses os instantes de práticas em bando que, silenciosamente e pelas madrugadas, deixaram para um amanhã nada menos que ruas férteis e rabiscadas de poesias.

"Enfim"[27]

26. Autoria não encontrada.

27. "Enfim" foi uma das mensagens escritas em um dos cartões e colada por último na entrada do prédio de um dos Ernestos. "*Enfim chegamos*", depois de uma noite longa de criatividades, talvez, mas "*enfim*" pode significar muitas coisas, pois enfim, ao contrário de "*fim*", não é indicativo de que terminamos, mas indício de intervalo, um descanso merecido antes das próximas criativas andanças de quem muda as paisagens da cidade.

Imagem 41 – Criando

Fonte: Membros da intervenção.

Imagem 42 – Cartão em local visível a todos

Fonte: Membros da intervenção.

Imagem 43 – Bando escolheu a noite para colar as mensagens nas paredes do bairro

Fonte: Membros da intervenção.

Imagem 44 – Um gosto pela noite ia se espalhando por muros, prédios, bueiros, casas, construções abandonadas, postes e principalmente fechaduras

Fonte: Membros da intervenção.

Imagem 45 – A noite fora aqui, fértil e abundante

Fonte: Membros da intervenção.

Imagem 46 – Música e poesia estão nos cartões do bando

Fonte: Membros da intervenção.

Imagem 47 – Cart(ã)ografia é filho de quem sai às ruas em bando e apronta algo com alegria e leveza

Fonte: Membros da intervenção.

Imagem 48 – Bora, à noite, Cart(ã)ografar?

Fonte: Membros da intervenção.

Forasteiros

Existem forasteiros que se dispõem aos riscos da noite, que andam por ruas quietas e adormecidas, e, mesmo sob o sereno e o vento frio das semanas de inverno, nunca sossegam? Quem são eles?[28] Estariam atrás do quê? O que os move enquanto tantos aproveitam o conforto de suas salas de estar? Será que não lhes fora dito o suficiente, que as ruas são cheias de risco, e que o perigo está por lá? E mesmo assim, com todos os avisos, esses forasteiros continuam a andar?

Sim, tudo isso já lhes fora dito. E sim, sabem bem dos perigos das ruas e da segurança de um belo lar. No entanto, suspeito que, em seus corações, esses forasteiros estejam cientes de perigos ainda maiores que aqueles nas esquinas ou nas sombras do lado de lá da sala de estar.

E com passos leves caminham tranquilos, e riem, pois nada melhor para aplacar os medos que a alegria, e o estar junto dos companheiros. Pois, nesses dias frios de agosto, descobriam os forasteiros que não existe nada mais perigoso que alguém disposto a mudar as paisagens do velho jogo. E comuns desse segredo, colando versos quentes e poesias, que dissipam os seus, mas também, os nossos medos.

Referências

COSTA, L. B. da. **Estratégias biográficas**: biografema com Barthes, Deleuze, Nietzsche, Henry Miller. Porto Alegre: Sulina, 2011.

DELEUZE, G. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: DELEUZE, G. **Crítica & Clínica**. São Paulo: Editora 34, 2011.

28. Parece-nos importante lembrar do apontamento que Gilles Deleuze faz quanto à questão "quem?": "A questão quem? Não reclama pessoas, mas forças e quereres" (DELEUZE, 2011, p. 129). Para tornar-se forasteiro, não é preciso nome ou RG, apenas a vontade de pôr intensidades em comunhão.

DELEUZE, G. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 2007.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia**? 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

FONSECA, T. M. G. Sopros em uma vida: a potência do biografema. In: COSTA, L. B. da. **Estratégias biográficas**: biografema com Barthes, Deleuze, Nietzsche e Henry Miller. Porto Alegre: Sulina, 2011.

FONSECA, T. M. G.; NASCIMENTO, M. L. do; MARASCHIN, C. Rumores discretos de um abecedário de pesquisa. In: FONSECA, T. M. G.; NASCIMENTO, M. L. do; MARASCHIN, C. **Pesquisar na diferença**: um abecedário. Porto Alegre: Sulina, 2012.

NAFFAH NETO, A. **A psicoterapia em busca de Dioniso**: Nietzsche visita Freud. São Paulo: Escuta, 1994.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2011.

SAINT-CYR, A. de G. **Brassaï**. Disponível em: <http://www.alianca-francesa-fortaleza.com.br/img/brassai/saiba_mais.pdf>. Acesso em: jun. 2014.

A rua deserta

Leila Domingues Machado
Professora titular vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Ufes, doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP, mestra em Teoria Psicanalítica pela UFRJ

Não a imaginava assim. Na verdade, não a imaginava. Nunca ousei saber-lhe os contornos. Ela me chegou de surpresa. Vinda de um convite que havia me feito. Havia algo que ali me convocava. Era impulsionada a ir. Mas não ia. Um encontro se tecia em silêncio. Foi muitas vezes adiado. E naquele dia foi se fazendo.

Sentada à porta de uma igreja se fazia o rito de iniciação. Era assim que era. Assim o contavam. Assim o refaziam agora ali acompanhados de mais um. Depois de ainda mais um. Seguíamos pelas calçadas desertas. Eu olhava tudo em busca de um cheiro. Havia um cheiro naquilo tudo. Não sabia ao certo seus contornos, mas intuía sua presença, ouvia ao longe seu sussurro.

Não escolhia caminhos. Deixava-me ser guiada por aquele bando. Já havia sido guiada por outros. Os sons do samba, o suor no

rosto, as gentes se chegando, a feira se indo... Não sei bem como, mas certa alegria nos percorria, a despeito do sol que insistia em nos vir ao encontro, do suor incessante que encharcava nossas roupas, do barulho de vozes e batuque e gente conversando, fazendo com que o excesso nos levasse ao silêncio.

Era preciso calar. Era preciso lentificar para dar conta da profusão de estímulos, de cores que nos inundavam, que nos imundavam. Tornávamos inundos de uma efervescência de vida.

Não nos sabíamos completamente *in mundos*, *in vadidos* das cores, dos sons, das vozes da xepa. Também nós estávamos ali para arrematar um pouco de ar em nossas vidas. E, ao respirar, também expirávamos ares que iriam percorrer outros corpos. Troca tão banal e tão reveladora das misturas que nos constituem e que dizem da impossibilidade de nossas exclusões.

Mesmo que não se queira, somos muitos, somos vários. O ar que você excreta percorre agora meus pulmões me auferindo a vida que também se faz tua. Vida comungada nessa promiscuidade do ar.

Voltando...

Meus passos seguiam outros refazendo um trajeto já refeito algumas vezes.

No caminho, colho flores vermelhas. Impressiona-me a intensidade da cor. É cheiro de quê? Os passos seguem em zigue-zague de uma calçada a outra, de um prédio ao outro, de uma história a outra, de uma lembrança a outra, de uma dor a outra, de uma alegria a outra... Lembro-me de como podemos nos colocar mais ou menos *in mundo*. Penso no vagar das orelhas dos anjos de Wim Wenders... Elas acompanham rabos de conversas... Interessam-se... Não se fazem indiferentes ao que se passa. Por meio da escuta, acariciam vidas.

Nós estávamos ali, espalhando bilhetes para desconhecidos, inventando os contornos que impulsionam refazer o percurso...

Refazer um sonho, um desejo, uma crença, um desafio?

O cheiro. Que cheiros seriam esses?

No caule da árvore iluminada pelo disparar de um *flash*, falamos de nosso amor por ela, da potência que nos torna prenhes naquele encontro. Sou preenchida por esse amor. Atravessamos uma praça. Vamos ao encontro de outras ruas. Ruas desertas, vazias. O vazio é potente. A potência desse vazio não tem conteúdo. Essa potência impulsiona o verbo sem adjetivo: ir, só ir.

O deserto da/na rua nos faz ver uma rua grávida de possibilidades. Rua aberta à invenção de mundos. Rua que é meio de encontros fortuitos.

A rua deserta.
Rua vazia.
A rua que nos lança no verbo desertar.
Fazer fugir...
As políticas do medo.
Fazer fugir...
As práticas de exclusão.
Fazer fugir...
A necessidade de tantas palavras,
de tantas explicações,
de tanta racionalidade,
de tantos julgamentos e condenações.
Rua deserta.
Rua vazia.
Rua plena.
Rua prenhe de potências possíveis.
Rua que comporta bandos...
Que ouvem histórias,
Que cantam samba,
Que apostam em papos furados,
Que rabiscam o asfalto esboçando o desejo que dias sejam bons...

Que desejam pintar bueiros e espalhar poesia na cidade...
Rua deserta convocando o lúdico...
Tecendo afetos...
Desdobrando amizades...
Rua que não se faz minha...
Que não se faz tua...
E que é tão nossa.

Morte doce, morte de mar: o envelhecer e as ondas

Taynah de Marillack
Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF e graduada em Psicologia pela Ufes

É doce morrer no mar,
nas ondas verdes do mar.
É doce morrer no mar,
nas ondas verdes do mar.
(Dorival Caymmi e Jorge Amado)

Era quase dia. Dia de domingo a cidade acorda tarde, almoço quase jantar e preguiça na cama.

Mas a graveza da voz de Caymmi veio lenta bater em minha janela, como sol e chuva. Casamento de viúva, mãe dizia quando moça.

"É doce morrer no mar...", ele repetia, como as ondas em seu eterno retorno, avançando ao tempo conforme a maré.

Um olho aberto e outro ainda fechado, levantei estranhando: som alto demais para mais um domingo sagrado das famílias moradoras de Icaraí. Fui à janela ver de onde vinha aquele atrevimento.

Ele senta na cadeira de balanço, como quem pede uma rede. Fazia tempo que não se deitava em uma, a última vez foi quando mesmo? Ainda morava de esquina com a Rua Nova do Imperador, que depois veio a se chamar Mariz e Barros e hoje já nem mais. Uma dificuldade só de se levantar da cadeira, pense fosse uma rede... "Imagina que perigo, pai..", já vinha a filha numa ladainha. "O senhor precisa de algo mais confortável, seguro, olha a coluna como fica! Essa cadeira é mais velha que eu, aliás, se somar os anos dessa velharia toda de madeira da casa eu nem sei..."

Vantagens de ser quase surdo. Ele podia desligar os ouvidos e a voz da filha entrava que nem zunido, chiado chato. Lá ia ele aumentar um tiquinho só a música.

Ah, agora sim, Dorival tremia os móveis de madeira.

A agulha arranhava os ouvidos.

Discos são fabricados com um traçado marcado, delimitando suas faixas musicais e traçando as rotas pelas quais a agulha deve caminhar pela bolacha. São ranhuras que seguindo em espiral produzem um som afinado, melodia exata. A agulha repete longamente, tantas vezes o mesmo caminho, reiterando o traçado da fábrica, e o seu vibrar pelo disco é o que depois se tornará música.

Objeto bastante delicado, o vinil precisa ser conservado dentro de um fino plástico e limpo com uma flanela para não se empoeirar, do contrário, arranhará.

Por mais que diligentemente tentemos conservá-lo, com o tempo, ouvidos atentos perceberão pequenos desvios, alongo nas notas, desafinos quase imperceptíveis. Contrariando aquilo para que foi feita, a agulha quanto mais caminha, mais desanda. Culpa da poeira, dizem. Poeira vem de todo canto, vem da rua, de nós mesmos, a poeira contra a qual lutamos é a marca dos dias na agulha e no vinil.

Ouvidos atentos sentem os tremores dos novos trajetos produzidos pela poeira impregnada na agulha e no disco, que juntos passam a compor uma melodia ruidosa, um som singular, feitos pelas marcas do tempo, como rugas em peles a envelhecer.

A noite que ele não veio foi,
foi de tristeza pra mim.
Saveiro voltou sozinho,
triste noite foi pra mim.

É doce morrer no mar,
nas ondas verdes do mar.
(CAYMMI, AMADO, 1941)

De olhar longe... lá, lá, quase nas águas, Dorival cantava.

Dorival foi homem de cantar contando. Ele contava histórias dessas antigas que se conta nas rodas à beira-mar, em que mulheres e crianças se sentam na areia a esperar. Costuram as redes desgastadas, amolam as facas, ajeitam as vendas, ocupam as mãos na agonia da espera. É que nunca se sabe o momento certo em que verão o borrão dos barcos vindos do oceano. À espreita ficam ali, então: mãos ocupadas, olhos atentos e ouvidos a entreter. Livres para prosear, costuram velhas histórias, quase esquecidas. Relembram favores de santos protetores, cantam os prodígios da rainha das águas. Enquanto o barco não vem, rememoram as tantas vezes em que Iemanjá foi piedosa e não pediu de volta seus barcos e seus homens.

Espera doída. Cantando cantigas para distrair o coração aflito e amolecer os desejos de Iemanjá. Na areia, se agradece a volta segura dos barcos e o fruto do trabalho. Lá, à beira-mar, cantam para não esquecer dos que um dia não voltaram.

Espreitando a morte, lembram-se de que, um dia, Iemanjá há de nos abraçar. Morte doce, morte de mar.

Em 1996, no Heineken Concerts em São Paulo, Dorival Caymmi canta "é doce morrer no mar".

Cabelos embranquecidos, olhos embaçados, mãos enrugadas; apesar disso, a voz grave e bela, besuntada pelo ofício de sempre cantar.

Quando as notas de sua voz começam a se espalhar pela plateia, é como se houvesse uma distensão neste tempo cronológico que corre em nossos relógios, e, por um instante, grave ficou também os segundos que nos separaram do que éramos e do que estávamos a nos tornar. Um tempo tão grave como uma voz tão rouca.

Caymmi se põe a contar de um mar com as mãos. Levanta os braços e movimenta-os traçando uma onda, firme. Ele traz ali o mar. Conta que o mar ceifa vidas. Olha pra ele com agudez, espreitando a ressaca das ondas. Olhos distantes, viam o intempestivo: não há como fugir, e a morte se escancara entre ele e a plateia, em um tempo diferente e indiferenciado do que éramos e já não somos mais.

Só morre aquele que viveu um dia. A pele do cantador denuncia as marcas dos anos, denuncia o chamado pavoroso do mar. Não há como fugir de sermos viventes. Temos de nos haver com as horas.

Referência

CAYMMI, Dorival; AMADO, Jorge. **É Doce Morrer No Mar**. São Paulo: Columbia, 1941. 1 disco sonoro.

Lampejos noturnos

João José Gomes dos Santos
Doutorando em Psicologia pela UFF, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Ufes e graduado em Psicologia pela UFS

Elton Silva Ribeiro
Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF e graduado em Psicologia pela UFS

Existe sempre um momento em que, na noite, o animal deve ouvir o outro animal. É a outra noite. Isso nada tem de aterrador, nada diz de extraordinário – nada tem de comum com os fantasmas e os êxtases – é apenas um sussurro imperceptível, um ruído que mal se distingue do silêncio, o escoamento de grãos da areia do silêncio. Nem mesmo isso: somente o ruído de um trabalho, trabalho de sondagem, trabalho de aterro, de início intermitente mas, quando se toma conhecimento dele, não cessa mais.
(Maurice Blanchot)

A rua lança sua fita. O cair da noite é para muitos o momento de retorno aos seus lares, para o conforto e repouso após um dia cansativo. Ocasião em que o dia se encerra para que um outro possa nascer incansavelmente. A noite é para estes um ponto final, instante de recolhimento em que se firma o pacto entre a soberania e a plenitude do eu e o calar-se do rumor incessante do mundo. Todavia, para alguns a noite cai como a afirmação da precariedade das formas acabadas. Diz-se que estes "fazem fita" na rua, em uma expressão utilizada por aqueles que tornam o intolerável da noite presente. A estes a rua lança sua fita atraindo-os para o lugar sem lugar onde todas as formas se esvaem; onde a essência da noite se afirma na noite sem verdade, no inesgotável murmúrio, na ausência de mundo que é o vasto exterior.

Na noite, a rua joga sua fita, enlaçando os corpos em uma inquieta busca sem objeto. Não há paz onde forças noturnas não deixam a cidade se acomodar, traçando variados caminhos, os quais impedem que certo véu límpido e desejoso de clarões paire sobre a urbe que não dorme. Cenas disformes compõem uma paisagem que não é homogênea, e nem pacífica. Lampejos de silêncios e de escuridão se produzem impedindo que as forças do mundo sigam presas a corpos plenos. Em tais noites não se pode estar dentro como em uma cômoda moradia; ela arrasta para fora, para aquilo que ainda não é, para onde tudo desaparece. Desaparecimento das fronteiras que aprisionam os sem-nome e sem-forma e dão-lhes sentidos únicos e eternos. Recusa do excesso de ruídos que se pretendem explicativos e edificantes. Na *outra* noite, homens e mulheres comuns mostram que o invisível não cessa de produzir murmúrios e segue implodindo o dia que se quer claro e previsível.

***

Em busca de Geraldo dentro da noite

A noite é uma produção do dia. Pois, tudo na primeira noite diz respeito ao dia que a edificou. Tudo deve acabar na noite, para que um novo dia se inicie incansavelmente. Laborioso e infatigável, o dia, como um luminoso universal, exige que as luzes dissipem e se apropriem do que há de noturno, de obscuro. As luzes ordenam o definitivo, os contornos estabelecidos, os fins e os princípios. A noite se liga ao dia, porquanto só existe dia se começa e termina. E neste movimento de opostos que se complementam, o dia se faz para na noite chegar ao seu final. Esta é a primeira noite, um convite à quietude acolhedora, um ponto final bem delimitado para que se inicie um novo dia. Nela, se pode adentrar como que em uma intimidade, em que tudo desaparece e avizinha-se o silêncio dos que dormem, o aconchego do sono, o repouso aos corpos cansados, a morte que encontra seu sentido. Esta primeira noite deve responder ao dia iluminando e dissipando o que há de obscuro; sendo-lhe um contínuo, impondo uma forma ao informe, uma verdade ao que não tem verdade, uma gramática ao murmúrio que é inaudito. Ao que não tem palavra, ao que não tem verdade, ao que não tem forma, a primeira noite responde com o repouso e o sono. Um limite que jamais deve ser ultrapassado, que jamais deve ser encarado, donde povoam os fantasmas, os pesadelos e os pecados que desviam, com pequenas imagens, do inesgotável vazio que é a *outra* noite sem verdade. A primeira noite deve abrigar e repousar, mas quando este limite é atravessado, insinua-se uma *outra* noite. Esta noite essencial é noite sem essência, noite desprovida de verdade. Nela, a intimidade é rasgada, pois já não é possível estar dentro. Nesta noite sem repouso, tudo desaparece,

> mas quando tudo desapareceu na noite, "tudo desapareceu" aparece. É a *outra* noite. A noite é o aparecimento do "tudo desapareceu" [...] O que aparece na noite é a noite que aparece, e a estranheza não provém somente de algo

> invisível que se faria ver ao abrigo e a pedido das trevas: o invisível é então o que não se pode deixar de ver, o incessante que se faz ver (BLANCHOT, 2011, p. 177).

Aquela noite insinuava isso. O céu era como um teto de zinco cravejado. Seu rosto voltava-se para cima, alguns pingos umedeciam sua face, dizia que chovia como que por uma goteira. Ela que carregava uma pulseira amarela de hospital dizia que esta combinava com seus chinelos novos. Queria colecionar pulseiras de várias cores, uma para cada par de sapatos. Voltaria ao hospital mais vezes então. Se outros podiam levar fitilhos do Senhor do Bonfim nos pulsos, por que ela teria que abdicar dos seus? Falava incessantemente. Elizângela Serra, ou da Serra, ou nem isso, havia se planejado para aquele dia, no entanto, dizia que quando punha o pé na rua sua rota se desfazia, o caminho se desmanchava. Ia atrás de um rabo de história e dos cheiros das pessoas. Não se contentava em sentar normalmente na cadeira, a invertia, mesmo que para isso precisasse de ajuda. Dizia que assim lhe era mais confortável. Cadeira ao contrário, prumo ao contrário. Fazia-se torta. Andava em busca de Geraldo. Mas quem era Geraldo? Esperava por Geraldo com uma paciência impaciente. Caminhara noite adentro buscando Geraldo. Mas esta não era uma noite em que se poderia adentrar, como se dentro dela pudesse chegar à sua intimidade, ao seu aconchego e sentir-se guardado e protegido em seu interior. Era uma *outra* noite, não acolhedora, que não se abre, pois nela se está sempre do lado de fora. Havia conhecido Geraldo sob uma marquise, o levara para casa, onde ele tomou banho, mudou suas roupas e viveu por alguns meses no ir e vir. Esperava encontrar Geraldo dentro da noite. Mas a noite não lhe era aconchegante, não a apaziguava, pelo contrário, atormentava-a em uma atração infinita ao mesmo tempo que se esquivava continuamente. Havia madrugadas em que a saudade batia quando insone abraçava-se à camisa dele deixada em sua casa. Gostava de sentir o cheiro de Geraldo, cheiro de gente, cheiro de rua, cheiro de pele, cheiro de noite.

> Essa noite nunca é pura. É essencialmente impura [...] é a verdadeira noite, é noite sem verdade, a qual, entretanto, não mente, não é falsa, não é a confusão onde o sentido se desorienta, que não engana mas da qual não se pode corrigir os enganos (BLANCHOT, 2011, p. 178).

No hospital, perguntaram-lhe nome, onde morava, quantos anos tinha, se teria doenças, o que estava fazendo antes de estar ali, se lembrava de como tinha lá chegado. Essas perguntas eram feitas por uma moça de rosto jovial, mas inquisidor. Estava parada a sua frente, vestia um jaleco branco e segurava uma prancheta. Elizângela, sentada em uma maca, olhava atentamente para o detalhe bordado no jaleco enquanto sentia um forte gosto de sal na boca e tentava recordar-se dos caminhos que a levaram até ali. As tantas perguntas atropelavam-se em seu pensamento, juntando-se à forte luz e aos odores de gentes doídas. Aquilo começava a causar-lhe incômodo. Pensou rapidamente sobre o porquê de tanto querer saber; de que importava quem era e de onde veio, o que fez e para onde vai? Geraldo esteve aqui? ... Oi?... Olhava agora demoradamente para a pulseira amarela em seu braço esquerdo, algo estava escrito, mas não conseguia ler. Achara-a bonita.

— A senhora tem de outras cores?

— ... Oi?

— A pulseira. Vermelha, azul turquesa?

— Senhora, esta pulseira indica a seção do hospital em que se encontra, diz de que tipo de paciente se trata.

Elizângela não sabia que tipo de paciente ela seria, como eles saberiam? Impaciente, levantou-se e procurou a saída.

— Senhora!? A senhora não po...

— Geraldo, está aqui?

Atravessou a porta de saída e recebeu uma lufada de um ar denso. A noite perdurava já há muitas horas e caía pesadamente sobre os corpos que por ali perambulavam. Olhou para o braço novamente, a pulseira agora ganhava outro uso, negava dizer algo sobre ela, tornava-se

adereço não identificador em seu corpo. Combinava com seus chinelos. Sorriu. O que aquela moça com jaleco indicando nome e profissão queria dela? E o que as respostas àquelas perguntas poderiam dizer sobre ela? Não sabia por que algumas pessoas se apegavam tanto a algumas questões. Em seu caminhar sem rumo certo, mas atento, observou pequenos clarões a atravessar um pequeno bosque construído em meio àquela avenida. No alto da serra aquilo era comum, descampados, silêncios, árvores, mato, lagos e corpos disformes em meio à escuridão. Mas ali, na cidade, em meio a tantas luzes de postes, faróis, prédios, ruídos carregados de sentidos... vaga-lumes eram difíceis.

Elizângela da Serra, como se denominava às vezes, não negava para ninguém, gostava de falar. Suas histórias iam se multiplicando, compondo e se desfazendo através de um narrar ininterrupto. Irrequieta, não gostava de se demorar muito em um mesmo lugar. Sim, contava de vidas, mas não gostava de inquisição, não simpatizava com aqueles protegidos por crachás a lhe interrogarem como se quisessem lhe aprisionar a vida. Sentia seu corpo pesar nessas situações. Assim, não se alongava; o silenciar era uma opção. Geraldo estaria na noite, mas ela não era domínio de ninguém, não estava à sua espera.

Procurava por Geraldo e pelo cheiro dele dentro da noite. Tinha um quê de impossível em sua voz. Trovejava quando falava. Esperava encontrar Geraldo dormindo por aí, debaixo de outra marquise, num banco de praça, num canto de rua. Friccionava uma das mãos fortemente em seu antebraço dizendo que gostava mesmo era de sentir a pele. A pele dos que vivem dentro da noite tem cheiro de gente. Lançava pratos e copos ao chão para transbordar as lacunas. Era cheia de fúria. Uma represa rebentava em sua voz, em seus gestos. Pratos e copos quebrados e muros pichados, para pôr fora o que transborda. Enquanto procurava por Geraldo dentro da noite, deixava seus olhos caírem sobre muros brancos, recém-caiados... Possibilidades que via onde tantos outros viam apenas assepsia. Possibilidades de arrombar as portas da represa em forma de tinta preta, permear os

muros brancos, sujá-los de outra noite. Dizia que era preciso dar vazão, pois somos delicados e frágeis como vidro, que se quebrados podem cortar. Cada frase enunciava uma tormenta, um corte. Cortava avenidas e pontes andando pelo meio-fio, pelos canteiros, tomando na cara farol alto daqueles que correm para chegar a algum lugar. Ela não queria chegar, punha o pé na rua e seu traçado se tornava sinuoso. Sua busca se fazia torta, circulava em torno de um centro que lhe era estranho, que inexistia, mas que a atraía e a desprotegia, largava-se então à magia do desvio dançando. Dizia que precisava de espaço para dançar. Tinha bolhas nos pés de tanto dançar, sozinha ou com velhos, ou com baixos, ou com gordos, ou com banguelas, ou com altos, ou com jovens. Mas buscava Geraldo. Sentia que dentro da noite o encontraria, mas a noite a lançava cada vez mais para fora. Intuía que o encontro fazia-se busca sem objeto. Buscava cheiros de gente, de banho tomado ou nem isso, dormido ou insone, sóbrio ou vomitado. Sentaria ao lado de qualquer pessoa para conversar, ouvir uma voz, pois sabia que, ao colocar o pé na rua, seus traçados não seriam retos, e nisso se fazia uma história, pois as pessoas são feitas de vidro, de histórias e de cortes. Indagava: de que valeria a vida se fossem todos iguais, se vestíssemos a mesma roupa, se bebêssemos a mesma cerveja, se falássemos a mesma língua, se contássemos os mesmos contos? Ela, a mulher que buscava por Geraldo dentro da noite, bebia sua cerveja com sal, muito sal. Cortava a noite em busca do cheiro, do toque de pessoas anônimas, pois para que precisariam de nomes se poderiam apenas inventá-los? Cortava a barriga da noite tranquila e acolhedora com seus cacos e mostrava o que não se pode ver, mas que ainda assim não se cansa de revelar. Geraldo então poderia ser todos e também ninguém. Importava era que as pessoas eram feitas de vidro e histórias, e as suas eram cacos cortantes de dentro da noite. Noite inquieta, trêmula, atormentada, ardilosa. Esperava encontrar Geraldo. Ou ninguém, uma vez que quando punha o pé na rua o caminho reto se desfazia e se refazia em uma vida, de

vidro e corte. Ao procurar por Geraldo dentro da noite, que poderia ser qualquer um ou ninguém, sentia o cheiro das pessoas, roçava nas suas peles, ouvia suas histórias. Já não era mais ela, nem outra, nem outrem. Dissimulava-se numa face sem rosto.

> A outra noite é sempre o outro, e aquele que o ouve torna-se outro, aquele que se aproxima distancia-se de si, não é mais aquele que se acerca mas o que se distancia, que vai daqui, de lá. Aquele que, entrado na primeira noite, intrepidamente busca caminhar para sua intimidade mais profunda, para o essencial, num dado momento ouve a *outra* noite, ouve-se a si mesmo, ouve o eco eternamente repercutido de sua própria caminhada, caminhada na direção do silêncio, mas o eco é-lhe devolvido como a imensidade sussurrante, rumo ao vazio, e o vazio é agora uma presença que vem ao seu encontro (BLANCHOT, 2011, p. 184).

Lançava-se na armadilha da noite buscando Geraldo, ou ninguém, ou qualquer nome que se fizesse imagem para um fundo sem rosto. Debatia-se nesta busca irrequieta e nisto traçava um caminho desencaminhado. Na noite acolhedora e tranquila abria uma passagem com seus cacos e cortes rasgando a quietude, inclinando-se ao que não tem repouso. Pois o que lhe importava na vida eram os cheiros, os toques, os cacos, as parábolas e os cortes.

***

O homem que não dormia

Na noite, não se pode dormir.
(Maurice Blanchot)

O ocaso anuncia uma dimensão incontornável, inesgotável, intolerável para aqueles insones...

A noite é a hora da fome, dos que têm fome, seja ela de que intensidade for. Quando se ouve o sussurrar noturno, a fome arregaça as vísceras e destrói a intimidade. A fome é como uma força que devasta o que há de interioridade com um rugido inaudível, mas intolerável, e que rasga qualquer tipo de entranha. A fome noturna arrasta aqueles que já não podem dormir para um lugar sem lugar, onde não existe conforto nem paz; onde não se pode entrar, uma vez que só existe enquanto fora... Em busca de um trago forte de qualquer coisa, aqueles que são impelidos pela fome da noite já não podem mais dormir. Para aqueles que dormem, é pelo sono que

> o dia serve-se da noite para apagar a noite. Dormir pertence ao mundo, é uma tarefa. Dormimos de acordo com a lei geral que faz a nossa atividade diurna depender do repouso durante as noites. [...] Dormir profundamente só nos faz escapar ao que existe no fundo do sono (BLANCHOT, 2011, p. 289).

Os olhos vermelhos negavam-lhe o sossego, o repouso. Aquele homem não podia dormir e virava a noite em uma insaciável busca sem objeto. Sua voz rouca rangia como madeira velha; suas palavras mal podiam ser ouvidas. Talvez murmurasse. Mal piscava os olhos ressecados. Acesos, pareciam dois faróis fracos, duas chamas afrontando o vento, dois vaga-lumes buscando escuridão. Três, quatro, cinco dias, talvez mais, buscando. Seus olhos vermelhos, ressequidos de noite, sua barba rala e arruivada apontavam para os caminhos mal resolvidos e errados que trilhava pela cidade sob o brilho fraco das estrelas e as luzes bambas dos postes. Não tinha a noite como possibilidade de descanso. Deslocando seu corpo inquieto madrugada adentro, não encontrava repouso, a fome noturna o consumia, impossibilitando-o de encontrar o lugar onde seu corpo e o mundo pudessem unir-se em uma núpcia serena para a retificação da unidade soberana de um eu. Faltava pouco para a hora de dormir...

> Todos foram para suas casas. Como tranquiliza observar agora as luzes emergindo dos quartos de dormir de pequenos comerciantes do outro lado do rio. Uma aqui, outra ali. O que pensam que lucraram hoje? Apenas o bastante para pagar o aluguel, luz e comida e a roupa das crianças. Apenas o bastante. Que impressão de uma vida tolerável nos dão as luzes dos quartos de dormir dos pequenos comerciantes. [...] Depois apagam as luzes. E dormem. E para milhares de pessoas, o sono é senão calor e silêncio, e o jogo momentâneo de algum sonho fantástico (WOOLF, 2011, p. 226).

Aqueles que se desviam da noite pelo sono – por medo de fantasmas, de pesadelos, de desejos pecaminosos, enfim, do que não se pode pôr à luz – guardam a pureza em suas entranhas, lutam para assegurar sua interioridade ilesa contra os rugidos da fome noturna, que põe em risco toda intimidade. Quando se diz "eu durmo, sou eu que durmo e nenhum outro – e os homens de ação, os grandes homens históricos, orgulham-se de seu perfeito sono, do qual se erguem intatos" (BLANCHOT, 2011, p. 290). Os que dormem encontram seu lugar no mundo e a certeza de que ao acordar seguirão incólumes. Os dormidores, neste sentido, buscam a posição exata em que podem refugiar-se, onde o repouso e a tranquilidade convergem para um centro, para a intimidade pacificadora de um eu.

> O mau dormidor revolve-se na busca desse lugar verdadeiro que ele sabe ser único e que somente nesse ponto o mundo renunciará à sua imensidade errante. O sonâmbulo é-nos suspeito, sendo o homem que não encontra repouso no sono (BLANCHOT, 2011, p. 291).

Porém, não era para a paz que aqueles olhos rubros guiavam-se. Era para o deserto da noite onde tudo desaparece.

Sentado em um banco de praça, no coração do centro da cidade, aquele homem que não podia dormir observava os passos lentos dos

dormitantes. Outros tantos também ouviam a voz murmurante da fome noturna e prosseguiam com a busca intransitiva. "As pessoas que dormem mal parecem sempre mais ou menos culpadas: o que fazem elas? Tornam a noite presente" (BLANCHOT, 2011, p. 290). Eis o delito cometido pelos maus dormidores, tornando-os suspeitos e confessos ante os olhos sonolentos dos que desejam, na intimidade aconchegante do leito, que a noite finde. Sob as luzes trêmulas dos postes, aquele homem de aparência suspeita e olhos ressecados guardava lugar na praça folheando cartas, cartões-postais, papéis velhos amarelados, versos luxuriosos, papéis de carta escritos a punho. Levava horas recolhendo uma coleção de escritos destinados ao lixo. Sabe-se lá quais motivos teriam levado os destinatários daqueles escritos a desfazerem-se deles. Também não sabia a razão pela qual seria ele o coletor fugaz daquela coleção imunda. Dizia somente que gostava de manipular aqueles papéis velhos. Carregava consigo o peso daqueles escritos avulsos, pedaços perdidos de histórias anônimas recolhidas das sarjetas. Histórias inconclusas que podiam ser de qualquer um, mas que ele colecionava como que montando em fragmentos uma outra vida dentro de sua bolsa rasgada. Pois aqueles que não podem dormir já não são mais aqueles que eram quando dormiam, mas também não são um outro, uma outra pessoa, são antes "o pressentimento do outro, o que não pode mais dizer eu, o que não se reconhece em si nem em outrem" (BLANCHOT, 2011, p. 293). Se a fome da noite rejeitava-lhe a exatidão e o conforto de uma dormência centrada no eu, talvez aqueles papéis pudessem lhe servir de ensaio para as histórias que contava.

Abalava-se pelas ruas do centro velho seguindo o faro em uma busca desprotegida de objeto. Perambulava pelos becos e ruelas indistintos, mas conhecia a noite de cada uma delas. Pontos de tráfico, de uso de drogas, ruas desertas, prostituição, rondas policiais, ou onde conseguir um trago derradeiro. Confiava-se nas manhas e na picardia quando da lida com bêbados, drogaditos, prostitutas

e com a polícia, que sempre se coloca na cola de gestos suspeitos. Porquanto "a vagabundagem noturna, o pendor para errar quando o mundo se atenua e se distancia, e até mesmo as profissões que é preciso exercer honestamente durante a noite, atraem as suspeitas" (BLANCHOT, 2011, p. 290). Na noite, mesmo quando atraído pela fome noturna, é preciso estar atento. Postar-se firme se em alguma esquina se der um mau encontro. Ou recuar se a força que o põe em movimento, se a fome da noite que esgarça qualquer entranha insinuar uma direção autodestrutiva. São perigos difíceis de manejar, perigos de um limiar, pois a noite

> ultrapassa o seu término, torna-se o que não pode interromper-se, já não é mais o dia, é o ininterrupto e o incessante, é, com os eventos que parecem pertencer ao tempo e com as personagens que parecem as do mundo, a aproximação da ausência de tempo, a ameaça do exterior onde falta o mundo (BLANCHOT, 2011, p. 293).

A noite, a essência da noite que é a noite sem essência, deserto onde tudo desaparece, não o deixa dormir. Quando não se encontra o aconchego do sono, no final o esgotamento o contagia, e este mesmo o impede de dormir, se faz insônia pela impossibilidade de fazer do sono uma decisão cônscia de si. Na noite não se pode dormir. Então se faz o pendor para o erro. E neste caminho sem prumo, nesta busca intransitiva, aquele homem que não dormia encontrava, como que por tropeços, bancos onde se deitava e, sem que as luzes dos postes pudessem ofuscar a visada, podia de uma só vez ser engolido pela imensidão da noite. Dizia que após toda viração noturna, toda caminhada desamparada de um final, gostava mesmo de subir pelos morros, pelas escadarias mal iluminadas ou pelo mato, para enfiar-se em uma zona silenciosa, em meio à escuridão. Dali via-se toda a cidade e suas luzes tornavam-se longínquas, efêmeros pontos de brilho fugaz. Toda velocidade e objetividade da vida no asfalto se desfazia quando

engolida pela fome da noite. Seus olhos ressequidos e avermelhados miravam o brilho cambiante das estrelas encrustadas no firmamento. Todavia, o que pode parecer um momento de paz e tranquilidade, em que o corpo insone finalmente encontra o local exato de seu repouso, em que poderia finalmente coincidir o encontro entre a plenitude do eu e do mundo, é justamente onde falta o mundo. Não há tranquilidade e tudo é nervoso. Engolido pelo silêncio e pela escuridão, o rumor do inaudível torna-se incontornável, incessante, o rugido da fome noturna não o deixa em paz. Devastam-se as entranhas diante do que não tem fim nem princípio, ao inesgotável; esfacela-se a intimidade de um corpo ínfimo e desprotegido que já não se reconhece nem num eu nem em outrem.

***

Homens que não dormem, Elizângelas e Geraldos tornam a noite presente. Cortam a aparente tranquilidade da primeira noite e são despedaçados por cacos de outras vidas e histórias. Noturnos sem nome seguem recusando o conforto da plenitude do ser. A outra noite é impossibilidade de uma interioridade fechada, recusa da claridade que identifica e apazigua. Lugar do inominável, nela as inúmeras vidas transbordam as formas que lhe são legadas. Em tais espaços-tempos rumores silenciam, mas se fazem presentes impedindo fechamentos. São silêncios do que não é, do que está por vir, silêncios do ainda não.

O silêncio da noite diferiria do silêncio verbal, de um calar-se. "... nuance interessante: tacere = silêncio verbal ≠ silere: tranquilidade, ausência de movimento e de ruído. Emprega-se para os objetos, a noite, o mar, o vento" (BARTHES, 2003, p. 49). Pode ser tomado aqui como ausência dos constantes ruídos que preenchem e edificam. Mas também é presença de um murmúrio que pouco se distingue do silêncio. Silêncio dos inconclusos, das coisas antes de nascerem

ou depois de desaparecerem. Não é, como se poderia imaginar, lugar de moradia pacífica, contudo, assim como uma obra literária, pode se constituir como "uma defesa firme e uma alta muralha contra essa imensidade falante que se dirige a nós, desviando-nos de nós" (BLANCHOT, 2005, p. 321). Possibilidade de vazios, a noite e seu silêncio encarados como recusa àquilo que se é, àquilo que querem fazer ser. Um apagar das luzes que carregam contornos e destinos, uma interrupção dos grandes clarões carregados do fazer falar e de ruídos imobilizadores.

Talvez, nestas noites a presença de vaga-lumes seja menos insólita, pois conta-se que de nada adianta direcionar as intensas luzes dos refletores para vê-las. É alguma escuridão que permite captar tais efêmeros clarões. Sem a luz que edifica fronteiras e visa eximir incertezas, o revide do olhar àqueles para os quais se olha é permitido. Nega-se o conforto da identificação de um "eu" e de um "outro" bem delimitado. Na noite, Geraldo continuaria a ser muitos, a ser outros e a ser nenhum. Elizângela seguiria buscando os cheiros de gente sem rosto. O homem que não dorme continuaria a recolher restos de histórias e a recusar a satisfação de um eu pleno.

Perguntar-se-ia agora se ao se olhar para a noite, mesmo na impossibilidade de apreendê-la, se fazem possíveis, no lugar da grande luz que conhece e enaltece, pequenas gambiarras que não suprimam por completo o brilho ou aquilo mesmo que há de escuro nas existências anônimas. Luzes insuficientes que não impeçam porções de silêncio e de escuridão que podem abrir espaço para o inesperado.

Referências

BARTHES, R. **O neutro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BLANCHOT, M. **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BLANCHOT, M. **O livro por vir**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WOOLF, V. **As ondas**. Osasco: Novo Século, 2011.

DIÁLOGOS TRANSDISCIPLINARES

O susto da multidão: quem é esse outro com quem se divide a cidade?

Eliana Kuster
Professora titular do Ifes, doutora em Planejamento Urbano pela UFRJ, mestra em Estruturas Ambientais Urbanas pela USP

Pois, naquela época, as multidões não se detinham por nada, constituindo-se num monstro dos mais temíveis.
(Charles Dickens)

Uma mulher. Um homem. A janela. A tela se contém nesses três elementos. Mas diz muito mais do que poderíamos imaginar em um descuidado primeiro olhar. Uma cena tomada de um interior burguês: o homem, de perfil, lê o jornal sentado na sua poltrona de veludo. A mulher, de costas para nós, olha através de uma janela emoldurada por uma cortina de um leve tecido bordado. Ali dentro, silêncio. Para além do cômodo... a cidade. Pequenos detalhes que podemos entrever pela janela nos dão a certeza de que essa cidade está mudada em relação ao que ela havia sido até então. A fachada

à frente da residência possui um letreiro, no qual, se não podemos inferir o que está escrito, ainda assim deixa claro o seu caráter de algo que, se pretende, seja visto da rua. A publicidade, uma força nova no espaço da urbe, começa a se fazer presente, buscando atrair aquele que passará a ser um dos elementos mais importantes para a apreensão da cidade nestes novos tempos: o olhar. E ali à frente, outra janela, outra cortina entreaberta... seria um rosto aquilo que parece estar esboçado atrás do vidro? Para onde estariam se dirigindo aqueles olhos? Para a mulher que se posta no lado de cá? Ou para a cidade, logo abaixo? Que cidade é essa que parece despertar tal curiosidade? Certamente, uma cidade que atrai e repele ao mesmo tempo, como qualquer coisa muito nova e desconhecida. O contraste entre a penumbra do interior aconchegante, no qual alinham-se elementos muito conhecidos e onde quase conseguimos sentir o calor dos muitos veludos que o compõem, e a luz que o invade, vinda de um exterior que é uma incógnita, é uma das marcas da pintura. A luminosidade que emana dessa cidade que entrevemos na janela parece nos indicar o quanto ela tem de novidade e, ao mesmo tempo, de ameaça, invadindo o aconchego e o conforto dos lares e pondo em risco a rotina de vida já tão conhecida. Certamente muito mais antiga que os móveis que ocupam o interior do cômodo e detentora de uma carga histórica maior que a soma das vidas dos seus moradores, a cidade de Paris resplandece com o brilho do novo.

Imagem 49 – Interior, mulher na janela (1880), pintura de Gustave Caillebotte

Fonte: Interior (acesso em 17 jul. 2016).

Mistério para nós, espectadores da tela, mistério também para seus protagonistas, a cidade é um quarto personagem da cena, talvez o mais importante, que apenas podemos pressentir através da janela. Esse casal, fechado na sua residência, não reconhece essa cidade, embora resida nela. Estamos em 1880, e a tela de Gustave Caillebotte nos dá a exata dimensão do quanto Paris está transformada e a vida urbana caminha, pouco a pouco, para algo até então inédito. Na pintura de Caillebotte estão os elementos que nos interessam: o espaço urbano e o olhar. A mulher que se posiciona de costas para nós, espectadores da tela, deixa claro que o seu interesse não está do lado de cá: seu olhar busca a rua. O pintor mostra isto nitidamente ao retratá-la virada, negando-nos a visão de seu rosto: o empenho da personagem – e o dele próprio – está na cidade. Uma cidade que é vista, mas que também olha de volta.

São camadas de olhares que se sobrepõem na cena: a cidade é olhada por essa mulher, que por sua vez é vista pela cidade e por nós, espectadores da cena. Nós que percebemos igualmente a cidade, a mulher expressando a sua curiosidade por ela e, além de tudo, ainda podemos adivinhar o pintor que criou essa intrincada rede, como o diretor de uma cena que entendia precisamente os diversos níveis de compreensão que sua obra suscitaria. Caillebotte parece se esconder com um risinho malicioso por trás de cada pincelada, dizendo: "Vocês podem ter pensado que essa era uma simples cena de um interior doméstico, mas estão vendo exatamente o que eu quis que vissem!... Vocês estão vendo a cidade..., e quem sabe a cidade não estará também vendo vocês?"

Mas, sendo intenção do impressionista retratar Paris, por que ele não o faz diretamente? Ou seja, por que o seu cavalete não está nas ruas, representando as recentes obras de Haussmann que conferiram outra espacialidade à cidade? Podemos apenas especular quanto à resposta, mas, certamente, além das transformações físicas dessa nova cidade, interessa ao nosso pintor a nova relação que passam

a ter com ela os seus moradores. Essa será uma relação que se constituirá a partir de modificações nos parâmetros de reconhecimento do mundo em geral, da cidade em particular e, mais que isso, das relações com o outro no espaço urbano: em outras palavras, modificações que conduzem a uma nova sensibilidade para o olhar. Mais do que uma tela sobre a cidade, Caillebotte faz uma tela sobre o olhar na cidade. Tal afirmação vai se tornar mais fundamentada ao observarmos outras de suas pinturas, nas quais os personagens parecem sempre estar contemplando: a cidade, o outro na cidade, e... a si mesmos na cidade. Quase como se perguntassem: "Eu pertenço a esse lugar?" Ou ainda: "Qual é o meu espaço na cidade?"

Imagens 50 a 55 – Pinturas diversas de Gustave Caillebotte

Fonte: WikiArt (acesso em 17 jul. 2016).

O homem urbano desse período parece olhar estupefato para a sua criação, fruto do seu próprio desejo, que subitamente parece suscitar tantas perguntas. As cidades de finais do século XIX parecem criaturas que escaparam dos desejos de seus criadores.

> Era isso, afinal, o que espantava e horrorizava um sem-número de observadores do período: a sensação de que a cidade ganhara vida própria. Decerto, era o resultado de escolhas humanas, mas era um novo modelo de escolha coletivo, no qual as decisões coletivas estavam em desacordo com as necessidades e os desejos de cada indivíduo (JOHNSON, 2008, p. 91).

Essa cidade que se configura cada vez mais como uma novidade, somada à percepção de que as tais "decisões coletivas" que a

originaram talvez não tenham gerado a cidade que correspondesse aos desejos individuais, vai causar um enorme estranhamento aos personagens urbanos, fazendo com que surjam as questões que animam os personagens de Caillebotte e de outros pintores da época: que cidade será essa? A quais desejos corresponde? E, mais que isso, como se coloca a questão do convívio nessa nova cidade?

Essa é uma questão crucial que vem desde a *polis*: os gregos foram os primeiros a apontar que o desejo de compartilhar da vida na cidade remete, sempre, para o vínculo com o outro, entrando em cena o tema do convívio. Esse vai passar por diversos contornos desde a Grécia clássica, originando diversas cidades, frutos de diferentes desejos. Da cidade medieval de cujo ar se diz ter a propriedade de "tornar o povo livre"[29] às cidades que vão tentar transformar-se na metonímia de uma forma de vida animada pelos valores religiosos, como a Roma do período barroco, vamos ter desejos diversos como responsáveis por diferentes materializações. A cada uma delas correspondeu uma maneira peculiar de formar vínculos entre os seus.

Vincular-se ao outro, porém, pode ser algo feito assentando-se em diferentes bases e assumindo diversas formas: o "desejo de cidade" pode expressar-se de muitas e variadas maneiras. A construção da teia de relações que determinará o funcionamento e o perfil de cada sociedade em diferentes períodos históricos pode ser ditada por diversas circunstâncias, as quais gravitam entre os desejos e as necessidades de cada época.

Nesse sentido, operam-se claras diferenças: se entre os gregos a *philia* despontava como força responsável pela aproximação entre os cidadãos na *polis*, tornando-os homens políticos por excelência,

29. *Stadt luft macht frei* (o ar da cidade torna o homem livre), provérbio medieval alemão. O seu significado remetia para duas liberdades distintas, segundo Sennett (2006, p. 137): "a extinção da herança de dependência incorporada no contrato de trabalho feudal e novos direitos de usar, gozar e dispor dos bens".

ou seja, homens que se pautavam por uma preocupação consciente em forjar uma forma de vida pública fundada no reconhecimento do outro e, mais do que isso, que possibilitasse a manifestação desse outro; na cidade medieval impõe-se a ideia de compartilhamento da cidade a partir de outra premência, algo que impele fortemente os homens para a vida coletiva: o desejo – ou a necessidade – de proteção. Seja a proteção concreta, material, seja a subjetiva, simbólica, essa será uma das forças que impelirá os homens às cidades no medievo. As muralhas que cercavam as cidades eram importantes, mas não eram as únicas responsáveis pela segurança de seus moradores. Jacques Le Goff enumera os diversos fatores que, alinhados, conferiam ao cidadão a sensação de pertencimento a uma coletividade, antes de tudo, segura.

> Em primeiro lugar, uma casa. [...] O mundo feudal estava mais ligado às pessoas que as casas, enquanto o mundo urbano confinava a sociedade dentro dos muros de suas casas e suas cidades. A cidade criou um novo tipo de pária, o homem "sem casa nem lugar". [...] Depois da casa e junto com a casa, o mais importante para o habitante da cidade era sua família. O grupo familiar, com grande abundância de filhos, sempre que possível, substituiu o conceito que unia familiares e amigos, o grupo de "amigos de sangue". Assim, junto à comunidade urbana, temos a segunda base de segurança, a solidariedade familiar. Além disso, e sempre dentro da mesma cidade, havia um terceiro círculo protetor: os bens e os parentes. Esse novo tipo de família *criava novas formas de sensibilidade* (LE GOFF, 1979, p. 90, grifo meu).

Essas "novas formas de sensibilidade" mostram claramente a que se referem: a proteção oferecida não mais pelos vínculos públicos construídos e reforçados através da vida urbana, como derivação direta do caráter político do homem – como acontecia para os

cidadãos da Atenas clássica –, mas um pertencimento constituído por suas relações familiares mais próximas e, sobretudo, pelo direito de propriedade.

A *philia*, como elo de união que transcendia as relações sanguíneas, não encontra mais espaço. Em seu lugar entram as relações estritamente familiares e as conferidas pelo mercado. O cidadão medieval, segundo Max Weber, está na fronteira de se converter em um "homem econômico", que se sobrepõe e suplanta o cidadão antigo, que era um "homem político" (SENNETT, 2006, p. 136). Esse "homem econômico" vai se pautar por outras demandas, entre elas o asseguramento da vida e da propriedade.

Tal processo se refaz historicamente em um constante diálogo: a organização social de uma determinada época gera suas próprias demandas, que gravitam entre desejos e necessidades. Estas vão dialogar com os desejos e delimitar o perfil assumido pelos homens, o que, por sua vez, influenciará a determinação das formas adotadas pela vida em sociedade – e, claro, pelas cidades – daquele momento, em um procedimento dinâmico e contínuo.

As questões referentes ao convívio que haviam sido trazidas pelos homens da *polis* não se esgotam. Em algumas ocasiões, porém, elas talvez permaneçam abafadas por fatores de ordem prática, carências da vida cotidiana que assumem uma dimensão que parece obliterar tudo o mais. É do diálogo entre o real – pautado por ameaças, necessidades, imposições ou impossibilidades de ordem concreta – e a consequente construção dos imaginários advindos dessa "concretude", e operantes nela, que vão derivar as escolhas de cada período sobre os contornos que serão assumidos por suas formas de vida e de convívio coletivo. A maneira de se vincular ao outro também será marcada pelos valores e pelas preocupações e pelos vivenciamentos.

Nessa relação entre desejos e necessidades, quando, à primeira vista, pode parecer que o peso conferido às necessidades é maior

quando comparado com os desejos, surgem respostas mais imediatas – e, por vezes, tomadas como se fossem mais prementes – na determinação das formas de se relacionar com o outro. Embora as questões de ordem subjetiva estejam, inevitavelmente, sempre presentes, em algumas situações o seu esmaecimento é tal que não parece haver espaço para uma elaboração de cunho mais sofisticado sobre o convívio: ele é o que lhe foi permitido ser naquelas circunstâncias.

Mas, em outras situações, os mesmos temas que irrigavam a convivência entre os cidadãos na *polis* parecem se atualizar. Em alguns momentos específicos, foi possível – e inclusive fundamental – ao homem formular a questão do vínculo com o outro em novas bases (não mais aquelas atribuídas às simples necessidades imediatas). Quando este mundo "concreto" parece abrir espaço para a elaboração de um panorama no qual se podem entrever os desejos, é aí que temos o pensamento sobre qual configuração deverá ser assumida pela vida coletiva reafirmando-se ainda como um tema que permanece vivo e pulsante, atravessado mais claramente pela experiência do individualismo, da subjetividade e das demais questões da vida privada.

A observação desse processo pode ser vista em diversas ocasiões na história das cidades. Há, porém, com muita clareza, um momento histórico no qual vai ser reunido um feixe de relações e acontecimentos que será determinante para a forma que passarão a assumir as cidades e as sociedades: a modernidade. A partir daí, o cotidiano nas cidades não mais equivalerá ao que era anteriormente, pois ele é atravessado por diversas transformações que, progressivamente, assumem novas configurações, as quais se modificam ao ritmo de uma aceleração temporal cada vez maior. Podemos afirmar, sem medo de errar, que, desse momento em diante, a vida dos homens caminhará inexoravelmente para um destino que se configurará como prioritariamente urbano, sendo o próprio conceito de urbano, tal como o utilizamos hoje, decorrente dele.

Essa passagem será determinada pela união de dois fatores. É a historiadora Maria Stella Bresciani quem detecta as duas forças centrais em curso que, unidas, modificarão tudo o que o homem pensava sobre si mesmo e sobre a realidade circundante, algo que ela define como as "duas forças transformadoras formidáveis" (1985, p. 41): a máquina e a força da multidão, que viria a se expressar de forma contundente na Revolução Francesa.

Esses dois fatores transformadores da realidade vão engendrar uma relação entre si, não apenas histórica, mas simbólica. Os dois, unidos, serão sinônimo de uma ruptura na história, bem como do poder de mudança de que se revestiram os homens de certo período. A força da multidão revolucionária nas ruas seria correspondente, em certo nível, à da criação de toda uma potência de transformação da realidade prometida pelas máquinas. Assim, "a imagem da máquina desfazendo o antigo edifício social é solidária à da revolução: as duas formarão no decorrer do século a representação paradigmática da modernidade" (BRESCIANI, 1985, p. 41). A sua união determinará um ponto de virada a partir do qual tudo o que se conhecia sobre os fatores determinantes da realidade, das relações nas cidades e da estruturação da sociedade sofrerá uma reviravolta.

É precisamente a união dessas duas gigantescas forças de transformação do real, e de tudo o que derivou posteriormente do seu encontro, que será responsável pelo delineamento dos contornos políticos, econômicos e sociais que servirão para forjar a cidade da modernidade. Essa cidade, que já se constitui como um espaço urbano, é exatamente aquela que será representada, algumas décadas depois, na tela de Caillebotte e que causará ao mesmo tempo atração, estranhamento, repulsa e incerteza em seus moradores.

De súdito a cidadão: um abismo sobre o qual se deve construir uma ponte

Quando o povo francês começa a executar a "medonha idéia de pendurar homens em vez de lampiões para mostrar o que podia ser e fazer" (DICKENS, 2002, p. 257) é que vamos ter a concretização de uma ruptura e o início visível de uma série de mudanças na constituição social do país. A Revolução Francesa teve a potência de transformar inteiramente a estruturação da sociedade e, principalmente, instituir uma nova classe: a burguesia. Com a entrada em cena desses novos personagens, ainda aturdidos pela *politesse* do *Ancien Régime*, marcados, portanto, profundamente pela tradição e necessitando desenvolver as regras que regeriam a sua inserção na sociedade, principiam a se apresentar numerosas situações de redefinição de comportamentos e pertencimentos sociais, especialmente no que concerne às esferas das vidas pública e privada. A linha que as delimitava tão claramente começa a se esmaecer e, a partir daí, uma série de situações que antes pertenciam claramente a um destes domínios – público ou privado – já não tem mais a sua localização definida tão nitidamente.

As cidades europeias haviam iniciado um período de intenso crescimento e de fortes modificações na sua estrutura política, econômica e social. Liberto por suas próprias mãos dos grilhões que o algemavam a um aparato social fortemente hierarquizado e enrijecido, que se compunha de personagens distribuídos ao longo de camadas imutavelmente sobrepostas, o homem europeu deixa de lado o seu papel de súdito da monarquia e passa a construir a sua identidade como cidadão. Para ele, portanto, são muitas as questões que se colocam na determinação de como se comportar diante dos novos arranjos sociais. Quando deixa de haver um poder munido daquela forte centralização anterior, delimitador inclusive dos comportamentos a serem assumidos em sociedade, surgem numerosas

demandas que lançam sombras sobre as adequações dos comportamentos individuais. O próprio conceito de indivíduo vai começar a ganhar um contorno a partir desse momento[30].

Para melhor esclarecer esse ponto, pode ser interessante abrirmos um parêntese de caráter predominantemente histórico, que nos permita verificar como se deu o encadeamento entre a formação do indivíduo moderno, as suas relações com as instituições que passam a influenciar a definição dos contornos sociais e o novo perfil assumido pelas questões de âmbito público e privado nesse momento. Esses são fatores que, na sua articulação, vão permear de questionamentos este sujeito nascente. Nesse sentido, é na França pós-revolucionária que vamos conseguir verificar com clareza os desdobramentos dessas novas relações. Ali será um dos locais onde poderemos observar o engendramento desse novo homem, bem como o surgimento das questões relacionadas ao convívio que vão definir as maneiras pelas quais esse sujeito constituirá a sua sociabilidade.

O cenário do período, fortemente marcado pelos pressupostos revolucionários, se sobrepõe àquele que poderia ser determinado pelos interesses individuais. "Para ser realmente republicano, é preciso que cada cidadão experimente e opere em si mesmo uma revolução igual à que transformou a face da França", proclama a Comissão temporária de vigilância republicana estabelecida em Ville-Affranchie (PERROT, 2001, p. 24). Isso significava, grosso modo, deixar os interesses privados de lado em prol dos interesses republi-

30. Alexis de Tocqueville, analisando o período de transição revolucionária e tecendo considerações sobre as razões da Revolução e da formação dessa nova sociedade, diagnostica o seu principal desafio: a necessidade de equacionar um individualismo nascente e a nova vida pública. É Tocqueville um dos autores que vai detectar o nascimento dessa nova forma de estar no mundo: o indivíduo. Ele assim o faz comparando o seu tempo com o dos que vieram antes dele. Tal comparação o permite afirmar: "Nossos pais não possuíam a palavra individualismo, que inventamos para nosso uso porque no tempo deles, não havia nenhum indivíduo que não pertencesse a um grupo e que pudesse considerar-se absolutamente só" (TOCQUEVILLE, 1982, p. 116).

canos, ou seja, coletivos. Segue-se daí, segundo a historiadora Lynn Hunt (2001, p. 24), "uma profunda politização da vida privada". Indícios dessa quebra – ou do desejo de quebra – entre as fronteiras do público e do privado são inúmeros. Um dos mais visíveis talvez possa ser apontado nas mudanças relacionadas ao vestuário, que vai aos poucos se despojando dos numerosos apliques, plumas e rendas utilizados até então[31], rumo a um traje simplificado – de preferência nas cores azul, vermelha e branca da Revolução –, indo até a sugestão da adoção de um "uniforme civil", que chegou mesmo a ser desenhado pelo pintor Jacques Louis David.

Mas este desejo de padronização e constituição de um coletivo sólido não se limitou às roupas: inúmeros objetos do cotidiano foram revestidos com este papel de representar simbolicamente o ideal político que movia a nação francesa naquele momento. Assim, foram confeccionados objetos de uso diário, como louça caseira, espelhos ou mobiliário residencial, que apresentavam cenas alegóricas das musas da igualdade e da liberdade, ou mesmo eram adornados com símbolos republicanos.

Mais à frente, vamos ter a adoção de outro padrão coletivo: o da língua. Deixando de lado os numerosos dialetos que eram a marca das diversas regiões, o francês começa a se impor como língua oficial e a única reconhecida e permitida. Os documentos oficiais passam a ser publicados apenas em francês e as escolas adotam-no como idioma oficial. As variações regionais são cada vez menos utilizadas, encontrando lugar apenas no âmbito privado.

31. A importância da manutenção da aparência através do cuidado com o vestuário havia sido tal qual na definição de Dickens: "trajar-se bem era o único talismã infalível empregado para manter as coisas em seus devidos lugares. Todos estavam vestidos como para um baile de máscaras do qual jamais sairiam" (2002, p. 131-132). Essa comparação da vida – ritualizada e fortemente baseada na aparência – da sociedade de corte com o teatro, ou com o baile, nos quais se utilizam máscaras, é recorrente em vários autores que retrataram a sociedade de finais do século XVIII, como, por exemplo, Choderlos de Laclos, autor de "As ligações perigosas" (1973), escrito em 1782.

O Estado começa a tomar cada vez mais espaço em rituais que, até então, competiam apenas aos próprios indivíduos ou, no máximo, a outras instituições, como a Igreja. Um dos exemplos mais representativos é a institucionalização do casamento como um contrato civil. Transfere-se para o âmbito estatal, em 1791, o referendo a algo que até então era um procedimento que competia apenas às próprias famílias e à Igreja. A transformação de um ato religioso e familiar em um acordo que obedece a regras legislativas determinadas pelo poder do Estado acaba por abrir espaço para um raciocínio defensor de que "se o casamento era um contrato civil fundado sobre o conhecimento de ambas as partes, ele poderia ser rompido" (PERROT, 2001, p. 37). Na esteira da secularização do casamento vem, portanto, a regulamentação do direito ao divórcio, já em 1792. Esse exemplo demonstra a transformação básica pela qual passa o homem desse período, quando se institui o "sujeito de direito". Esse sujeito distancia-se do súdito sob o domínio de um Rei ou do fiel sob o jugo de uma Igreja, para ter a sua vida transferida, em grande parte, para a tutela estatal e para a sua própria condução individual.

É Michelle Perrot (2001, p. 17) quem nos alerta para a necessidade de separar os efeitos da ruptura representada pela Revolução Francesa entre aqueles de curto e de longo prazo. E ela prossegue afirmando que, embora a curto prazo tenhamos tido esta diluição dos limites entre vida pública e vida privada, na tentativa de engendrar este novo homem e "remodelar o cotidiano através de uma nova organização do espaço, do tempo e da memória" (2001, p. 93), remodelação essa que, se pretendia, funcionasse de modo abrangente para toda a sociedade, a longo prazo isso veio a ter efeitos exatamente opostos. A retirada das antigas instituições que, de maneira soberana, regulavam os comportamentos coletivos dentro de conformações já bastante conhecidas vai lançar nas mãos desse novo homem, que já passou a ser um cidadão, a responsabilidade, individual, de encontrar as novas formas corretas de se

comportar no panorama, coletivo, da vida social. Ainda segundo Perrot (2001, p. 93),

> é por isso que as relações entre o público e o privado estão no centro de toda a teoria política pós-revolucionária. A definição das relações entre o Estado e a sociedade civil, entre o coletivo e o individual, passa a ser o principal problema.

Todo esse processo tem a consequência de, em diversas áreas, atenuar os sinais dos papéis sociais desempenhados pelas pessoas. Antes tão visíveis, esses agora se tornam difíceis de serem inferidos através dos mesmos códigos de antes: o vestuário foi simplificado, o idioma nivelou-se e aqueles signos exteriores de distinção que existiam anteriormente vão se tornar cada vez mais opacos. O corpo passa a se pautar por aquilo que poderíamos denominar como uma "não expressividade", em oposição àquele corpo "expressivo" do homem do antigo regime, no qual a aparência exterior era ordenada segundo os movimentos internos da alma (HAROCHE; COURTINE, 1987).

O que está em curso, portanto, é um processo de apagamento crescente da rígida hierarquização e dos severos códigos de comportamento da sociedade de corte, rumo à gradual construção de uma experiência de vida pública. É exatamente esta preocupação incipiente com o desenvolvimento de uma nova maneira de se viver em coletivo que nos interessa nesse período. Em outras palavras, a questão que se coloca a esse homem é, muito simplesmente, a de como será possível compartilhar a vida na cidade.

Assim como foi para o homem da *polis*, para este cidadão pós-revolucionário o tema da convivência coletiva se coloca como uma incógnita, apresentando-lhe perguntas que o desafiam: em que bases as relações com o outro poderão ser erguidas? Sobre que novo chão poderão ser apoiados os fundamentos da convivialidade? Que cidade seria essa a acolher vidas tão desatreladas das antigas tradições?

Mais ainda que isso: para conviver com o outro, para desenvolver uma dinâmica que permita a coexistência entre as alteridades, essas precisam ser reconhecidas. Em face disso, passa a haver uma grande e nova preocupação: como pode passar a ser feito o reconhecimento desse "outro" em um panorama que se mostra cada vez mais complexo? Como identificá-los em uma cidade que cresce cada vez mais rapidamente e na qual esses "outros" são cada vez mais numerosos?

As principais cidades europeias, que vão ter o seu crescimento fortemente acelerado a partir de finais do século XVIII e ao longo das décadas seguintes, tornam-se lugares que reúnem uma angustiante multidão de desconhecidos. É atribuída ao escritor inglês Charles Dickens – depois de este ter descrito no romance *Um conto de duas cidades* (1859) o desconforto de um personagem que adentra em uma grande cidade de 1775 – a seguinte ponderação:

> Um fato extraordinário a merecer reflexão é o de que cada ser humano se constitui num profundo e indecifrável enigma para todos os demais. Sempre que entro numa grande cidade à noite, considero com solene gravidade que todas aquelas casas fechadas e escuras encerram seu próprio segredo, que cada aposento em cada uma delas oculta um mistério, que cada coração pulsando nessas centenas de milhares de peitos esconde algum segredo para o coração que está a seu lado (DICKENS, 2002, p. 24-25).

A sensação do desconhecido, que deixa inseguro e oprime o personagem do escritor inglês, vai ser traduzida como algo próximo à morte:

> Alguma coisa do horror, até mesmo da Morte, tem a ver com esse fato. Não posso mais virar as folhas daquele querido livro que amei e em vão pretendi ler. Não mais posso contemplar as profundezas dessas águas insondáveis nas quais, à luz fugaz dos relâmpagos, vislumbrava

> tesouros e outras preciosidades submersas. Estava escrito que o livro deveria fechar-se para todo o sempre, quando eu lera apenas uma página. Estava escrito que as águas se imobilizariam sob um gelo eterno, enquanto a luz brincava em sua superfície e eu me detinha, ignorante, às suas margens. [...] Dormirá, nos cemitérios dessa cidade por onde ora passo, alguém mais inescrutável do que é para mim qualquer de seus habitantes vivos e ativos ou do que sou eu próprio para eles? (DICKENS, 2002, p. 25).

A cidade, portanto, escapa por entre os dedos de seus habitantes, como aquele livro que esteve prestes a ler e, subitamente, não mais parece possível decifrar, ou aquele lago no qual se nadava despreocupadamente e agora ameaça afogar a quem se aventurar além de suas margens. A sensação do desconhecimento – seja do outro com o qual se convive, seja da cidade na qual se vive compartilhadamente – é avassaladora: ela vai gerar uma enorme insegurança e uma necessidade premente de desenvolver outras maneiras que tornem possível reconhecer quem faz parte da cidade e da sociedade e aqueles que estão às suas margens e, exatamente por isso, podem representar uma ameaça.

Há, nesse período, a presença do que Benjamin Disraeli nomeou como "duas nações" na cidade: embora separados por um abismo, ali estão os "ricos-civilizados" e os "pobres-selvagens". Uma sociedade dividida em duas partes irreconciliáveis (BRESCIANI, 1985, p. 40), em que uma se autonomeava como detentora do papel de representar a parcela civilizada e à outra era imputada a barbárie. O historiador Robert Pechman dá prosseguimento a esse raciocínio, quando analisa:

> Essa fragmentação da sociedade entre civilizados e bárbaros expressa uma grande ansiedade relativa à ameaça à ordem social, da qual a vida urbana nas grandes capitais é a maior expressão, uma vez que é ali que se reúne o *desco-*

> *nhecido* (as multidões, onde todos são estranhos a todos, com a ruptura dos laços comunitários que ensejavam a solidariedade) com o *inesperado* (a possibilidade de a multidão deixar de ser uma massa amorfa e se rebelar). À falta de recursos mais específicos para identificação da ameaça que os desconhecidos possam oferecer na rua, o julgamento que uns grupos fazem sobre os outros passa a se basear nas características físicas, consideradas como particulares a cada grupo (PECHMAN, 2002, p. 234, grifos do autor).

Passa a haver, portanto, o desenvolvimento de novas formas de se reconhecer e se relacionar pautadas, prioritariamente, por novos códigos que se colocam ao olhar. Esse olhar vai se tornar, ao longo do século XIX, a principal forma de percepção de uma realidade constantemente cambiante. É Claudine Haroche quem afirma que "as maneiras de sentir têm uma história que se revela por meio de uma hierarquização dos sentidos e se traduz pela predominância e acuidade de certos sentidos sobre outros" (2008, p. 199). Tal hierarquização é que se tornará responsável pelo destaque que passa a ser dado, nesse momento, à visão.

Em séculos anteriores, o sentido prioritário que conferira densidade à percepção do real havia sido o olfato – em função das devastadoras epidemias que se concentravam nas cidades, de feições ainda predominantemente medievais. Steven Johnson, ao desenvolver uma ampla pesquisa sobre a epidemia de cólera em Londres no ano de 1854, vai além e analisa a persistência da teoria dos miasmas. Essa equivocada corrente medicinal impediu, durante algum tempo, que se desenvolvesse corretamente um método para evitar que as epidemias se repetissem. A crença de que – junto com mau cheiro derivado das condições de vida em cidades nas quais se aglomeravam milhares de pessoas – os miasmas pairavam no ar e eram os elementos causadores das ferozes epidemias fez com que, durante muitos anos, a sua erradicação fosse tentada através de métodos

ineficazes, que buscavam a purificação dos odores no ar, e não através do combate aos microrganismos que infestavam a água. Justamente à procura da resposta sobre o porquê de a teoria dos miasmas ter sido tão persuasiva e duradoura é que o autor vai afirmar:

> A perseverança da teoria do miasma no século XIX era tanto uma questão de instinto quanto uma tradição intelectual. Reiteradamente na literatura miasmática, a argumentação se encontrava inextricavelmente ligada à visceral repulsa do autor em face aos cheiros da cidade. O olfato é, em geral, descrito como o mais primitivo dos sentidos, capaz de provocar os mais intensos sentimentos de luxúria e repugnância e despertar *mémoires involontaires*. [...] Os miasmistas dispunham de muitas evidências científicas, estatísticas e circunstanciais que demonstravam que os odores de Londres não estavam matando as pessoas. Mas em suas entranhas – ou melhor, em suas amígdalas – apegavam-se à idéia contrária. A hegemonia do miasma tinha ainda uma outra base biológica. Nossos narizes são muito mais aptos que nossos olhos para perceber o que é ínfimo (JOHNSON, 2006, p. 124).

O que Johnson retrata, ainda que involuntariamente, em seu estudo, é um momento de transição: aquele no qual homens como o médico John Snow apostaram em algo que estava além do olfato – até então predominante nos diagnósticos das áreas potencialmente "perigosas" para a disseminação das epidemias na cidade – e mudaram o foco de sua atenção para outro dos sentidos: o olhar. É precisamente o olhar, auxiliado pelos instrumentos proporcionados pela tecnologia, como o microscópio, que virá a ser o meio através do qual passará a ser feita a investigação em busca dos microrganismos causadores do cólera.

É necessário cuidado para não diminuir a importância dessa transição: o olhar passará a ser importante como forma de percepção e reconhecimento de sinais de ameaça na medicina porque ele

já havia passado a ser o sentido essencial na forma de apreensão da realidade circundante em geral. Ou seja, historicamente, ele foi sendo construído, até se impor na posição de instrumento primordial de investigação sobre o real.

O olhar já era um importante elemento na sociedade de corte. Era através dele que se reconheciam os pertencimentos, ou não, dos indivíduos aos grupos. Ali, porém, ele desempenhava um papel confirmador da adequação dos gestos, rostos e comportamentos (PECHMAN, 2002). A teatralização das maneiras provocava o reconhecimento imediato, a aparência era o próprio cerne da política e a identificação dos papéis sociais era totalmente atribuída ao aspecto exterior do sujeito. No espaço urbano do início do século XIX, esse olhar muda o seu foco, passando a assumir a função de perscrutar a fisionomia, as vestimentas e as maneiras para, através delas, desvendar a personalidade, procurando garantir, assim, a segurança do convívio nas cidades. Trata-se, nas palavras do antropólogo Philippe Descola, do início de um processo de "redução da interioridade do sujeito às suas características físicas" (informação verbal)[32].

As várias formas de se reconhecer um monstro

"Viver numa grande cidade implica o reconhecimento de múltiplos sinais. Trata-se de uma atividade do olhar, de uma identificação visual, de um saber adquirido, portanto" (BRESCIANI, 2004, p. 16). Assim Bresciani definirá o papel do olhar na vida das grandes cidades: observando Paris e Londres no processo de constituição da sua urbanidade, deflagrado pelo crescimento exponencial da população e pelo surgimento de uma nova forma de experienciar a vida nas cidades.

32. Notas de aula do curso "Ontologie des images", de Philippe Descola, Collège de France, 31 de março de 2010.

O sentimento geral diante do "monstro urbano" (BRESCIANI, 1985) é de ansiedade. Ante o desconhecido que toma conta da urbe (transita nela), o desenvolvimento de uma maneira de compreender esse espaço vai se colocar como questão. É absolutamente essencial criar formas de apreender essa nova realidade que cerca o citadino desse período. Para a conformação física da cidade, vamos acompanhar um processo curioso que busca equipará-la a elementos já conhecidos que facilitem a apropriação, pelo homem urbano, dessa gigantesca novidade que o cerca. Nesse sentido, é significativo notar-se o uso de metáforas que fazem referência à grandiosidade das paisagens naturais[33] e que objetivam construir, para esse homem, uma ponte cognitiva entre os cenários grandiosos da natureza e a escala semelhante tomada pelos vastos panoramas "artificiais" das grandes cidades.

A tentativa de decifrar a multidão que caminha pelas ruas, porém, toma caminhos mais tortuosos. Embora muitos escritores também se valham das metáforas que equiparam o conjunto de pessoas às forças da natureza[34], há, além disso, a necessidade do desenvolvimento de um aprendizado: o do olhar.

O filósofo Sérgio Paulo Rouanet detém-se sobre o fenômeno do olhar e suas transformações nesse período, rumo ao que denomina como um "olhar iluminista" (2006). Primeiramente, ele traça a dis-

33. Desse período, são abundantes na literatura as descrições dos cenários urbanos como metáforas de elementos da natureza: Balzac refere-se ao conjunto formado pelos telhados das construções parisienses como "uma savana a cobrir os abismos povoados" (apud PEIXOTO, 1996, p. 88) e Heinrich Heine descreve o panorama de Londres como uma "floresta petrificada de casas" (apud BENEVOLO, 1976, p. 156).

34. Edgar Alan Poe, em *O homem da multidão*, descreve a enorme quantidade de pessoas caminhando nos dois sentidos pelas avenidas londrinas como "duas densas e contínuas ondas de passantes" ou o "mar tumultuoso das cabeças humanas" (POE, 1997, p. 392). Já "o rio impetuoso de vivas faces humanas" (apud BENEVOLO, 1976, p. 156) é a forma utilizada por Heine para referir-se à densa multidão caminhando pelas ruas de Londres.

tinção entre o ato de "ver" e o de "olhar"[35], esclarece que são duas manifestações diversas do uso que é feito dos olhos, defendendo que o peso igualmente distribuído entre elas é uma característica essencial do pensamento ilustrado:

> Se privilegiássemos a visão, estaríamos desvalorizando o olhar, e transformando-o em instrumento subalterno, quase indiferente diante do esplendor do que ele revela. O olhar é simplesmente um meio para um fim, uma ponte que dá acesso à visão, e é a visão o que importa. [...] Se privilegiássemos o olhar, seria ele o tempo forte, e a visão é que se tornaria secundária. O olhar não é mais ponte, propedêutica, mas poder sobre as coisas e atividade original, constituinte (ROUANET, 2006, p. 127).

Assim, na complementaridade entre o olhar e a visão é que vai se construir a maneira de ver o mundo. Não basta apenas olhar tudo: é preciso saber ver, ou seja, é imprescindível o conhecimento dos signos para conseguir decifrar o que se olha. É assim, unindo a totalidade do real a uma interpretação do olhar, que se constrói uma "ética, ou uma política, da visão" (ROUANET, 2006, p. 128). É necessário o desenvolvimento dessa pedagogia da visão, portanto, para que, a partir dela, seja construída uma pedagogia da própria vida nas cidades.

Outro autor a deter-se sobre o olhar como elemento-chave na constituição desse tempo histórico é o historiador da arte Jonathan Crary. Ele se debruça sobre o sujeito desse período de transição, afirmando:

> O que acontece a este observador do século XIX é um processo de modernização; ele ou ela tem que se adequar a uma constelação de novos eventos, forças e instituições

35. Poderíamos, simplificadamente, dizer que o "olhar" pode ser definido como a própria ação do olho de abarcar o real, enquanto o "ver" envolve a atenção, a seleção do objetivo principal, a finalidade do olhar e a sua interpretação.

> que juntas são, genérica e talvez tautologicamente, definíveis como "modernidade" (1992, p. 9).

Il faut en tout regarder la fin[36] é uma das máximas de um período no qual este olhar sobre tudo e todos será predominante como forma de apreensão do mundo circundante. Mais que isso, como forma de espantar as sombras que se depositavam ainda sobre o panorama social e político, herança do Antigo Regime. Ainda nas palavras de Rouanet (2006, p. 129):

> Assim como tudo deve ser visto no mundo físico, tudo deve ser visto no universo humano. Não há mais interditos, espaços extraterritoriais, protegidos pelos privilégios da invisibilidade. Os mitos e os dogmas se mantinham porque não eram vistos, mas agora precisam ser vistos. [...] Não há mais investigações proibidas. A literatura libertina abre à visão o campo da sexualidade, e com Sade a filosofia penetra na alcova. Antes de Freud, o próprio inconsciente é devassado. [...] A literatura utópica da época está cheia de hermafroditas, gigantes, homens voadores, seres híbridos semi-humanos e semi-bestiais – larvas monstruosas que habitam as trevas do Id e que podem agora ser mostradas à luz do dia.

Aquele poder conferido através do mistério e da capacidade de manter-se incógnito, que ainda podia resistir em alguns aspectos da vida através da invisibilidade que não permitia o conhecimento, é banido pelo gesto de lançar-se luz – a luz dos olhares – sobre a realidade, despovoando esta de elementos ocultos.

Há inúmeros exemplos dos desdobramentos dessa preocupação com o reconhecimento de uma realidade até então velada a alguns que dela compartilhavam. Ainda em finais do século XVIII, pode-

36. Tradução: É preciso buscar uma finalidade em tudo.

mos encontrar no romancista Rétif de la Bretonne um dos primeiros a tecer uma representação dessa realidade, com sua narrativa *Les nuits de Paris* (1987). Ali, um espectador da cidade – o próprio Rétif, na verdade – busca observar o que nela se passa para, posteriormente, descrever à Marquesa de M. Porém, ele não faz isso à luz do dia. Rétif move-se nas sombras noturnas, perscrutando-as para, através delas, desvendar a face oculta da cidade, aquela que não é revelada pela multidão que se move sob o sol. A cidade desse romancista é a das ruas desertas na madrugada, povoadas apenas pelos seus personagens característicos: as prostitutas, os bêbados, os miseráveis, os vigaristas. A ralé miúda durante o dia passa despercebida em meio à profusão de rostos da multidão, e à noite reina absoluta nas ruas de uma grande cidade. O autor pretende trazer à luz esses personagens pouco conhecidos, garantindo, através da sua narrativa, que não sejam ignorados pela urbe que cresce e se transforma tão rapidamente. A escrita de Rétif é tributária desses novos tempos e reflete a velocidade com que a realidade urbana se altera e a multiplicidade que oferece. Tal constatação faz o autor proclamar, entusiasticamente, na apresentação de seu livro:

> Vocês verão aqui, não somente cenas extraordinárias, mas episódios filosóficos, inspirados pela visão de abusos que são cometidos sob o véu tenebroso que a noite apresenta; histórias interessantes, e, em uma palavra, tudo aquilo que pode estimular a curiosidade (BRETONNE, 1987, p. 33).

Apelidado de "*flâneur* da noite" por Rouanet, o homem que vaga pela cidade nas noites de Paris é, segundo ele, o

> [...] vagabundo noturno da Ilustração, o lúmpen-iluminista que quer olhar o mundo para transformá-lo, e não um dândi da modernidade emergente, cultor da arte pela arte, e que não tem mais nenhum compromis-

> so com a história. A *flânerie* de Rétif é ativa, utilitária, enquanto a de seu sucessor é passiva e contemplativa (ROUANET, 2006, p. 130).

Esse caráter detectado por Rouanet que confere ao "vagabundo noturno da ilustração" uma preocupação "utilitária" de intervenção concreta sobre a realidade à sua volta – em oposição ao *flâneur* puramente contemplativo que lhe sucederá – está perfeitamente de acordo com uma época na qual qualquer contribuição poderia ser efetiva no sentido de interpretação da realidade política, social e urbana. Esse foi um período da história no qual a cada homem – fosse ele político, fosse filósofo, romancista ou pintor – parecia se apresentar uma oportunidade de influenciar no constructo e na interpretação de uma determinada realidade, tão diversa da que lhe havia antecedido que necessitava abertamente desses novos intérpretes. Tal afirmação encontra eco em várias das representações artísticas do período, nas quais será possível entrever essa questão: como passar a operar em um panorama cujos signos determinantes sofreram uma reviravolta e já não são mais dominados por seus agentes?

É Anthony Giddens (2002) quem afirma que na vida cotidiana é necessária a suspensão de certos questionamentos básicos, existenciais. Caso tivessem que ser continuamente respondidas, estas questões – referentes ao tempo, ao espaço, à continuidade e à identidade – afetariam o nosso "estar no mundo", permeando-o com uma insegurança tal que travaria os nossos passos habituais sob uma avalanche de questionamentos. Assim, a vida rotineira é tornada possível graças à construção de uma base mínima de certezas que possibilitam ao indivíduo operar a partir delas. Talvez seja razoável pensar na insegurança dos citadinos nesse momento de transição como alguma coisa desta ordem: algo que se impunha ao homem que viveu na passagem do século XVIII rumo ao XIX como um novo panorama a ser decifrado, tornando necessária a recomposição das suas "certezas" cotidianas – que haviam sido pro-

fundamente abaladas – para que, a partir do desenvolvimento de um reconhecimento básico dessa nova realidade, a sua vida normal pudesse voltar a se desenrolar.

A resposta a essas questões passava, obrigatoriamente, pela compreensão das novas formas de sociabilidade e socialização que operavam na cidade. Em meio à multiplicidade de situações que podiam ocorrer na vida pública, aconteciam dois processos simultâneos: em primeiro lugar, os participantes do jogo social precisavam saber reconhecer os outros participantes do mesmo jogo e distinguir determinadas circunstâncias da vida urbana sem necessariamente tê-las experienciado. Em outras palavras, era necessário o desenvolvimento de um aprendizado do convívio, a fim de que se colocasse a esse homem as situações possíveis para a vida coletiva e as atitudes adequadas a cada situação.

Em segundo lugar, vai iniciar-se um crescente apagamento do sujeito na vida pública. Passa a haver a neutralização de um corpo que antes se apresentava em público expressivamente, mostrando – através das vestimentas, dos gestos e dos comportamentos – algo do interior do indivíduo. Esse homem, ao compartilhar a vida nas cidades, se sente compelido a manter as manifestações peculiares da personalidade veladas, protegendo-se atrás de um comportamento padrão ditado pela massificação. A partir daí a sua subjetividade vai, cada vez mais, restringir-se à vida familiar. Esse processo é nomeado por Richard Sennett como "tirania da intimidade", ou seja, uma dinâmica na qual a vida íntima adquire relevo na medida em que o domínio público é cada vez mais esvaziado das manifestações de pessoalidade. Assim, segundo o autor:

> A linha divisória entre vida privada e vida pública constituía essencialmente um terreno onde as exigências de civilidade – encarnadas pelo comportamento público, cosmopolita – eram confrontadas com as exigências da natureza – encarnadas pela família (SENNETT, 1993, p. 33).

Sennett nos mostra como o comportamento na modernidade vai ser modulado, entre outras questões, por esta necessidade de resguardar o individual, conformando as reações a um determinado padrão e, ao mesmo tempo, selecionando as experiências que podem ser vividas em público. Tal preocupação vai exercer um papel fundamental no engendramento de um homem que deve estar preparado para reconhecer rapidamente uma determinada situação através de seus sinais. Um aprendizado da sociabilidade, nomeia Robert Pechman, em que "o corpo a corpo cede lugar ao face a face" (2002, p. 236).

Em meio à multidão, tudo se confunde paradoxalmente em uma época na qual a individualização se torna uma questão cada vez mais emergente. Todo um processo de subjetivação começa a se impor ao indivíduo, que se equilibra ao longo do tênue fio que dispõe, de um lado, aquilo que é adequado ser exposto de sua vida interior na vida pública e, de outro, o quanto ele consegue perscrutar dessa mesma vida interna nos que, junto dele, fazem parte desta multidão urbana. Uma dualidade, portanto, na qual "a afirmação do ser levanta a questão da aparência, a procura da identidade faz surgir a máscara" (HAROCHE; COURTINE, 1987, p. 9).

A vida em sociedade seria, assim, responsável por uma cisão no sujeito, que o secciona entre a aparência e a realidade. Jacques Lacan afirma que, nesse processo, o indivíduo se decompõe "entre seu ser e o semblante, entre si mesmo e esse tigre de papel que ele dá a ver" (HAROCHE; COURTINE, 1987, p. 9). Na tentativa de interpretar esta nova inexpressividade que passa a caracterizar esses "tigres de papel", surgem diversas teorias que buscam revelar todo o universo subjetivo do indivíduo e a possibilidade de conhecimento das paixões que animam o seu interior, ou seja, "diferentes formas de um cálculo de aparências que contribuíram para delinear o homem moderno, investigando seu corpo visível para fazer falar uma interioridade muda" (HAROCHE; COURTINE, 1987, p. 12).

Até então, e ainda durante parte do século XIX, as idiossincrasias individuais ocasionadas pela paixão eram vistas como um desvio em uma ordem de mundo preestabelecida, algo que seria mesmo pertencente à constituição física do sujeito. Em outras palavras, deixar-se guiar pelos desejos seria, assim, decorrente de um problema atávico na constituição desse sujeito. Era necessário, portanto, o desenvolvimento de um saber que auxiliasse no reconhecimento dos que tinham determinadas tendências desviantes, ou seja, daqueles que porventura poderiam se deixar levar por suas marés internas, por suas paixões que talvez não conseguissem manter sob controle, representando, assim, uma ameaça ao coletivo. Em outras palavras, era preciso identificar aqueles cujo "desejo na cidade" pudesse representar um risco ao "desejo de cidade" dos demais.

Claudine Haroche e Jean Jacques Courtine traçam, no artigo "O homem desfigurado" (1987), o andamento deste processo que se inicia com os tratados filosóficos das paixões e passa pelas pesquisas de Charles Le Brun, pelas análises do "caráter" elaboradas por La Bruyère, pela fisiognomonia de Lavater e pela frenologia de Gall, bem como pelos estudos de antropologia criminal de Lombroso. São diversas tentativas, portanto, de se traçar um mapeamento das feições, procedendo a um cálculo das aparências que tem a intenção de dar voz a uma subjetividade que se esquiva cada vez mais, tornando-se progressivamente opaca.

Podemos verificar desdobramentos dessa preocupação em áreas diversas. São famosas as telas pintadas entre 1821 e 1824 pelo francês Théodore Géricault sobre os tipos humanos. Através dos seus traços mais característicos, Géricault buscava uma definição fisionômica das diversas paixões. A tela que representa a "Mulher obcecada pela inveja", por exemplo, apresenta uma senhora com a tez esverdeada e cheia de marcas, os cabelos brancos, o olhar enviesado e a boca firmemente cerrada formando vincos nos cantos. Vestida em roupas visivelmente puídas, a mulher do quadro claramente não

pertence a uma classe favorecida. A sua caracterização reforça, simbolicamente, aquela divisão da cidade em "duas nações", apontada por Disraeli: a inveja vem da metade bárbara, ou seja, dos "pobres selvagens". É essa a parte da cidade que alguns parecem temer e precisam aprender a reconhecer.

Imagem 56 – Mulher obcecada pela inveja (1822), pintura de Théodore Géricault

Fonte: A monomaníaca (acesso em 17 jul. 2016).

Não está sendo afirmado aqui que a cisão enunciada por Disraeli tenha inspirado diretamente a Géricault no desenvolvimento dessa série de doze telas. Porém, apoiando-nos nas teorias de Foucault (1971), é fácil reconhecer que um tema não surge ao acaso para um pintor. Ele vai, historicamente, tornar-se um tema, através da união de muitas e intrincadas relações. O tema que emerge

para qualquer artista possui raízes plenamente fincadas no real e nas questões da sua época. Nesse sentido, as telas do pintor francês mostram como a identificação do outro e das paixões que lhe vão à alma povoam o imaginário desse período.

Um consistente exemplo sobre os aspectos objetivos de reconhecimento do real é oferecido por Tom Gunning (2004), ao tratar do início da utilização da fotografia como forma de classificação e identificação de criminosos. Segundo o autor, o registro fotográfico alia três vantagens: a sua condição de índice, ou seja, ele é a réplica de algo preexistente; o seu aspecto icônico, que o permite conservar a semelhança com o objeto retratado; e a possibilidade que ele traz de, na ausência do original, guardar as suas características. É pela junção desses aspectos, segundo Gunning, que a fotografia torna-se "parte de um novo discurso de poder e controle. [...] Nesse sentido, o processo de identificação criminal representa um novo aspecto da disciplina do corpo que simboliza a modernidade" (GUNNING, 2004, p. 38, 39).

Aparece aqui, portanto, uma nova forma de interpretar o real: através da investigação dos seus detalhes. Carlo Ginzburg (1988) analisa essa nova maneira de ler o todo através das suas pequenas partes, de seus minúsculos pormenores, daquilo que ele denomina como "índices". Ao estudar as análises de obras de arte realizadas por Giovanni Morelli[37], a gênese do romance policial Sherlock Holmes[38], de Arthur

37. Giovanni Morelli (1816-1891), médico e historiador da arte, desenvolveu um método para verificar a autenticidade de obras de arte atribuídas a pintores famosos: eram observados os detalhes mais negligenciados por possíveis copistas ou falsários, como as orelhas, as unhas, os cachos de cabelo. Segundo Morelli, é nas minúsculas partes da cena, nas quais o pintor não está imbuído de uma intenção consciente, que se pode observar mais claramente os sinais que caracterizam cada artista e, consequentemente, reconhecer com mais clareza uma obra dotada de autenticidade.

38. Tom Gunning analisa esse personagem e sua relação com a modernidade, afirmando: "O método de Holmes abre um mundo peculiarmente moderno no qual as forças da vida diária podem marcar as pessoas de modo tão profundo quanto uma marca a ferro aplicada oficialmente. Embora o labirinto complexo da circulação urbana forneça um matagal no qual a identidade individual possa ser dissimulada, ele

Conan Doyle, e os primórdios da psicanálise com Sigmund Freud, o autor começa a estabelecer uma ligação entre esses métodos – que se concentram prioritariamente na observação daquilo que à primeira vista não chamaria a atenção – para definir o que ele chama de novo modelo epistemológico do século XIX. "Nos três casos", diz ele,

> [...] pistas talvez infinitesimais permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível. Pistas: mais precisamente, sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de Sherlock Holmes), signos pictóricos (no caso de Morelli) (GINZBURG, 1988, p. 150).

Assim, defende Ginzburg, teria começado a se delinear nas ciências humanas esse paradigma indiciário fundado na semiótica, na observação dos signos. Tal procedimento, porém, não nasce nessa época. O autor vai buscar as suas raízes nos caçadores de gerações e em gerações passadas, que, em sua busca por alimento, guiavam-se por minúsculas pistas deixadas pelos animais: odores, dejetos, tufos de pelos, galhos partidos. A observação e interpretação desses detalhes garantiam àquele homem o alimento e a segurança, fundamentais para a sobrevivência dele.

Séculos depois, entra novamente em cena esse personagem. Agora, não mais em uma floresta composta por árvores, animais selvagens e vegetação diversa. O nosso "caçador urbano" do século XIX vai ter que aprender a ler outra sorte de indícios para garantir a sua sobrevivência na cidade. Os sons não são mais os dos ramos partidos, mas aqueles que vêm das fábricas, do trânsito e do burburinho da multidão. Os cheiros deixam de ser os dos animais e das árvores e passam a ser outros, oriundos da fumaça de carvão, dos

---

também apresenta uma variedade de fatores que carimbam os corpos dos indivíduos com suas próprias histórias" (2004, p. 41). Vemos ressaltada, então, de forma inequívoca, a ligação entre as marcas conferidas pela vida urbana e a necessidade de chaves que permitem proceder à sua leitura.

restaurantes que servem refeições e do lixo que ainda pode ser visto acumulado nas ruas. Os sinais de perigo estão por toda parte! Afinal, o próprio Baudelaire levantava a questão: "o que são os perigos da floresta e da pradaria comparados com os choques e os conflitos diários do mundo civilizado?" (apud BENJAMIN, 2000, p. 220).

Os paradigmas indiciários que precisam ser investigados agora são aqueles que vão definir se aquele outro que vem na direção oposta é alguém com quem se pode trocar apertos de mão ou é uma pessoa da qual é necessário se proteger[39]. De um simples esbarrão em meio à multidão pode derivar o encontro com um grande amor ou com a morte. Uma simples troca de olhares pode conter inúmeros significados, promessas, perigos. São outros os desafios que se colocam para o homem caçador que agora vive nas cidades. É imperioso saber interpretar a multidão.

---

39. "*Quantas vezes em ruas apinhadas,*
Em meio à multidão disse a mim mesmo:
'Mas cada rosto que passa por mim
Encerra algum mistério insondável'"
(WORDSWORTH apud WILLIAMS, 1989, p. 210-211)

Impossível ler o que escreveu Wordsworth ao olhar para Londres em meados do século XIX e não compartilhar a angústia do poeta diante de uma realidade que parece lhe escapar por entre os dedos. Ele exprime precisamente a inauguração deste incômodo: o de andar em meio à multidão, mas, ao mesmo tempo, não conseguir interpretá-la. De acordo com Raymond Williams, esses versos constituem "*a primeira expressão de uma maneira de vivenciar a cidade que veio a se tornar dominante. [...] Wordsworth via estranheza, uma perda de conexões, de início em termos não sociais, mas de percepção – uma perda de identidade na multidão de outros que se refletia numa perda de identidade no eu e, de tais maneiras*, numa perda da própria sociedade, sobrepujada e substituída por uma sucessão de imagens: *a 'dança das formas, luz e cor', 'rosto após rosto', e então não há mais regras. Nenhuma experiência foi mais fundamental que essa para toda a literatura subsequente*" (WILLIAMS, 1989, p. 211, grifos meus). É interessante ressaltar exatamente esta transição que ele aponta: a de uma perda de identidade que seria constituída através dos laços sociais e a sua substituição pelas imagens que descrevem os rápidos quadros que podem ser entrevistos em meio à multiplicidade e aceleração características da multidão.

Entre todos que trataram desse tema, um dos que soube ler com admirável precisão essa nova habilidade imprescindível ao sujeito urbano foi o escritor norte-americano Edgar Allan Poe. No conto "O homem da multidão", em poucas páginas, ele nos apresenta um homem em pleno exercício desta atividade: a análise do outro através das suas minúcias, de seus gestos, das suas vestimentas. O homem que pretende ler a multidão, acima de qualquer outra atitude, **observa**. No conto, as diversas "tribos" urbanas desfilam ante os olhos do personagem principal: os funcionários, os jogadores, as prostitutas, os batedores de carteira, os mascates. Todos devidamente estudados em sua aparência, catalogados de acordo com seus traços predominantes e alinhados a uma determinada categoria. O escritor descreve os detalhes através dos quais um desses grupos urbanos é identificado:

> A divisão dos escreventes principais das firmas sólidas, ou dos "sujeitos de confiança", não era passível de confusão. Eles eram conhecidos pelos paletós e calças pretos ou marrons, feitos de modo a poderem sentar-se confortavelmente; tinham gravatas brancas e coletes, sapatos largos de aparência duradoura, e meias espessas ou polainas. Tinham, todos, a cabeça levemente calva, e a orelha direita longamente acostumada a sustentar a caneta, contraíra um costume de acabanar-se. Observei que eles sempre tiravam ou punham o chapéu com as duas mãos e usavam relógio com curtas correntes de ouro de modelo grosso e antigo. Tinham a afetação da responsabilidade, se em verdade pode haver tão honrosa afetação (POE, 1997, p. 393).

Nada escapa ao olhar do homem que examina a multidão, nem o mínimo pormenor. Uma orelha direita afastada pode ser determinante para que algo se possa dizer sobre alguém. Tal análise detalhada vai permiti-lo inserir cada um dos personagens que

desfilam pelas ruas em uma determinada categoria. São muitos os códigos necessários a seu domínio, pois, assim como para a "divisão dos escreventes principais das firmas sólidas" ele detinha um número de minúcias pertencentes ao aspecto físico dos homens que a compunham que lhe tornaram possível identificá-la, assim será para todas as outras. Vemos, na sua análise, o que Walter Benjamin chamou de "a fantasmagoria do *flâneur*", ou seja, "a partir dos rostos, fazer a leitura da profissão, da origem e do caráter" (BENJAMIN, 2000, p. 202).

Ainda assim, a cidade desafia aquele que deseja lê-la, como o protagonista do conto de Poe. Em determinado momento, ele resolve seguir um sujeito que lhe chama a atenção, em meio à maré de pessoas que se move pela rua, pela "absoluta peculiaridade de sua expressão" (POE, 1997, p. 395). Assim, o personagem do conto o segue, por uma noite e um dia inteiros. Acompanha-o ao entrar em lojas, ao se esgueirar pelos becos, ao caminhar ao longo de uma feira. Apesar de não descolar de seus passos, nada mais consegue saber sobre esse sujeito. Seu caminhar parece não ter um objetivo, seus gestos são destituídos de finalidade, seu coração é inescrutável. Conclui o personagem: é o homem da multidão aquele que não se deixa ler.

Tal como a cidade que o pariu, esse homem é o desconhecido, o impenetrável, o inexplicável, o que não consegue se encaixar em nenhuma das categorias conhecidas. Embora domine a maioria dos códigos que lhe permitem ler a cidade e os seus diversos tipos, o protagonista do conto vai perceber algo que o seu criador, Edgar Allan Poe, certamente já havia notado: a cidade e seus personagens são, e sempre serão, desse momento em diante, tão impenetráveis quanto uma esfinge.

Referências

A MONOMANÍACA da inveja ou a hiena de Salpêtrière. **Warburg – Banco comparativo de imagens**. Disponível em: <http://warburg.chaa-unicamp.com.br/obras/view/6049>. Acesso em: 17 jul. 2016.

BENEVOLO, L. **História da arquitetura moderna**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BRESCIANI, M. S. **Londres e Paris no século XIX**: o espetáculo da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRESCIANI, M. S. Metrópoles: as faces do monstro urbano das cidades no século XIX. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 5, n. 8/9, p. 35-68, 1985.

BRETONNE, R. de la. **Les nuits de Paris ou le spectateur-nocturne**. Paris: Galimmard, 1987.

CRARY, J. **Techniques of the observer**: on vision and modernity in the nineteenth century. Cambridge: MIT Press, 1992.

DICKENS, C. **Um conto de duas cidades**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1971.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 143-275.

GUNNING, T. O retrato do corpo humano: a fotografia, os detetives e os primórdios do cinema. In: CHARNEY, L.; SCHWARTZ, V. (Org.). **O cinema e a invenção da vida moderna**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

HAROCHE, C. **A condição sensível**: formas e maneiras de sentir no ocidente. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.

HAROCHE, C.; COURTINE, J. J. O homem desfigurado: semiologia e antropologia: políticas de expressão e da fisionomia do século XVII ao século XIX. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 7-32, set. 1986/fev. 1987. Disponível em: <http://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=28>. Acesso em: 14 maio 2018.

HUNT, L. Revolução Francesa e vida privada. In: PERROT, M. (Org.). **História da vida privada**: da Revolução Francesa à Primeira Guerra. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

INTERIOR, Woman at the Window. **Wikiart**. Disponível em: <https://www.wikiart.org/en/gustave-caillebotte/interior-woman-at-the-window-1880>. Acesso em: 17 jul. 2016.

JOHNSON, S. **O mapa fantasma**: como a luta de dois homens contra o cólera mudou o destino de nossas metrópoles. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LE GOFF, J. La ciudad como agente de civilización. In: CIPOLLA, C. **Historia económica da Europa**. Barcelona: Ariel, 1979.

PECHMAN, R. M. **Cidades estreitamente vigiadas**: o detetive e o urbanista. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

PEIXOTO, N. B. **Paisagens urbanas**. São Paulo: Marca D'água, 1996.

PERROT, M. (Org.). **História da vida privada**: da Revolução Francesa à Primeira Guerra. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

POE, E. A. O homem da multidão. In: POE, E. A. **Ficção completa, poesia e ensaios**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

ROUANET, S. P. O olhar iluminista. In: NOVAES, A. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SENNETT, R. **Carne e pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SENNETT, R. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TOCQUEVILLE, A. de. **O antigo regime e a revolução**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

WILLIAMS, R. **O campo e a cidade na história e na literatura**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

WIKIART. Disponível em: <https://www.wikiart.org/en/gustave-caillebotte/all-works#!#filterName:all-paintings-chronologically,resultType:masonry>. Acesso em: 17 jul. 2016.

Modos de vida

Maria Cristina Campello Lavrador
Professora aposentada da Ufes, doutora em Psicologia pela Ufes e mestra em Psicossociologia de Comunidade e Ecologia Social pela UFRJ

Acreditar, não mais em um outro mundo, mas na vinculação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: "algo possível, senão sufoco".
(Deleuze, 1990, p. 205)

Ouvimos, falamos e sentimos as mais diversas e também mais díspares expressões: conservação da vida, controle sobre a vida, qualidade de vida, vida saudável, vida equilibrada, expansão da vida, potência de vida, criação de vida, variação nos modos de vida. Afinal, o que diferencia essas práticas discursivas e não discursivas sobre a vida, ou melhor, na e pela vida? Como isso tem afetado os modos de estar na vida? O que estamos fazendo de nossas vidas? Estas questões, prenhes de atualidade, fazem parte do cenário urbano contemporâneo e nos convocam a um exercício importante: o de pensar os modos

de vida que temos produzido, buscando ativar linhas de criação que habitam e tensionam o automatismo de certos hábitos de todo dia.

Neste cenário, muitas vezes nos sentimos reféns de um mundo que não nos pertence. É como se vivêssemos uma vida que não é nossa em um mundo que não queremos. Nesses momentos, estamos desapossados do mundo, pois não acreditamos mais nele. E esse mesmo movimento nos leva a achar que deveríamos viver em um outro mundo, viver uma outra vida. Descolamo-nos desse mundo e depreciamos essa vida, pois produzimos um desprezo por nós mesmos e pelos outros ao nos separarmos das forças que acionam em nós movimentos de diferenciação. O ressentimento, a má consciência e o ideal ascético constituem uma negatividade que envenena a vida.

O ressentido vive culpando o outro pela sua impotência, pelo seu desprezo por tudo. Na má consciência, a culpa colocada no outro se volta contra si mesmo. E o ideal ascético exprime essa negação da vida, essa vontade de nada. Pensamos por transcendentes, ou melhor, inventamos para nós um outro mundo e uma outra vida atrelados a ideais. Não haveria mais nada a fazer aqui e agora, só restar-nos-ia a indiferença da espera, ou ainda a esperança movida por uma vontade de nada. E com isso nossa vida fica em compasso de espera.

Quando criamos para nós um mundo ou uma vida transcendente, acreditamos que essa seria nossa única saída. Alguém ou algo nos desapossou do mundo. Um vilão, um mal em si, sempre colocado fora de nós, que nos torna vítimas. No entanto, habitantes da linearidade de um mundo idealizado, não nos sentimos mais fortes. Nós temos nos desapossado do mundo e ao fazermos isso nos aprisionamos, pois não é de um outro mundo que se trata, mas desse mundo e de nossas vidas.

Um campo complexo, de ilimitadas possibilidades, reverbera nas tematizações da vida. Essa problemática nos arrasta para o domínio, não menos complexo e sinuoso, de "uma vida" como pura diferença e da criação de novas possibilidades de viver. Esse caminho nos levou

a acompanhar as pistas que Deleuze, Guattari, Foucault, Deleuze-Nietzsche, Deleuze-Espinosa nos deixaram. Essas pistas compõem uma "caixa de ferramentas" plástica, mutante e imanente à própria experimentação. "Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. É preciso que sirva, é preciso que funcione. A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica" (FOUCAULT; DELEUZE, 1985, p. 71). Espera-se que estas pistas possam contribuir para pensar sobre o que temos feito de nós mesmos em meio ao cotidiano dos modos de vida nas cidades e além delas.

Multiplicidade e vida

"Uma vida" não cessa de nos escapar e de nos constituir. "Uma vida" não cessa de afirmar a diferença em sua multiplicidade. Nós insistimos em não vê-la, em não senti-la. Nossos corpos muitas vezes se fecham às intensidades que percorrem esse plano, tornando-nos prisioneiros do vivido e nos entorpecendo com ilusões transcendentes. O ar fresco não passa. Tudo é sempre igual, já visto, já vivido, já sentido. "Perdemos sem cessar nossas ideias. É por isso que queremos tanto agarrarmo-nos a opiniões prontas" (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 259). Expressão de uma aversão ao caos, ao "abismo indiferenciado", ao "oceano dessemelhante", à vertigem. E, assim, tornamo-nos clichês humanos, sem cheiros, sem cores, pálidos viventes, "fazendo de nós, ao mesmo tempo, as criaturas mais medrosas, mais impiedosas também, mais amargas" (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 160).

Entretanto, mergulhar de cabeça nesse abismo não nos torna melhores, pois nos paralisa no indiferenciado, despedaça nossos corpos. Prisioneiros da passagem, como diz Foucault, ficamos impossibilitados de fazer o vaivém, ou, em outras palavras, de dar corpo, cheiro e cor ao caos que nos percorre. Ficamos impossibili-

tados de abrir frestas no caos e traçar planos de composição para dar visibilidade às sensações intensivas.

A potência estética de sentir faz parte da criação do existente, faz parte da própria vida, ou melhor, ela faz parte da imanência de "uma vida". Por isso, precisamos tornar sensível a força insensível, permitir que os corpos se abram às sensações singulares. Deleuze (1997a), no texto *A Imanência: uma vida...*, pensa "uma vida" além do bem e do mal, causando uma disparidade entre "uma vida" e "a vida". A imanência de "uma vida" é repleta de multiplicidade que escapa, que resiste à objetivação intransitória (a vida) motivada pelo transcendente.

"Uma vida" impessoal e singular incide em cada vida. O plano de imanência é pura diferença, pois é uma abertura ilimitada, indefinida, informe, percorrida por "velocidades infinitas". Ele não se remete a nada, nem a um objeto e nem a um sujeito como uma realidade constituída em um campo de experiência. Uma coisa é dizer que o sujeito, o objeto, a vida estão na imanência; outra é dizer que a pura imanência é imanente à vida, a um campo de experiência. Pois o plano de imanência não está nas coisas e nem pertence a ninguém, a não ser a ele próprio. A pura imanência só é imanente a si mesma.

A imanência de "uma vida", como pura potência, contém acontecimentos e singularidades que assumem formas de sujeito e de objeto. "Por exemplo, crianças ainda bem pequenas assemelham-se todas e não têm nenhuma individualidade; mas elas têm singularidades, um sorriso, um gesto, trejeitos..." (DELEUZE, 1997a). A indeterminação de "uma vida", das singularidades que nos atravessam, e a não determinação de um indivíduo não podem ser confundidas.

A vida do indivíduo é substituída por uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece.

> Vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, já que só o sujeito que o encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro (DELEUZE, 1997a, p. 17-18).

Mas como poderíamos afirmar a potência de "uma vida" sem subtraí-la à vida evocada por transcendentes? Ao mesmo tempo, como dar consistência à vida sem endurecê-la, sem enclausurá-la, sem entorpecê-la? Deleuze diz: "a transcendência é sempre produto da imanência" (1997a, p. 19). Mas a pura imanência não é o transcendente, ou melhor, o transcendente não transcende a imanência, mesmo quando ele supõe conter a imanência ou que a imanência esteja contida nele. O transcendente funciona sob a lógica da contenção e da totalização enquanto o plano de imanência funciona por expansões, isto é, pela ordem da multiplicidade diferencial. O transcendente produz uma espécie de deformação do plano de imanência ao operar a universalização do sujeito e do objeto quando o retira desse plano.

Dito de outra forma, o transcendente descola os sujeitos e os objetos da processualidade de "uma vida". A pura imanência não é atribuída a nada e nem a ninguém, é simplesmente "uma vida" de pura singularidade. O plano de imanência constitui o "Uno-Todo-Multiplicidade" ou o "monismo-pluralismo" e não se curva a nenhuma suposta unidade superior e nem a nenhum referente totalizador.

A pura imanência não está nas coisas, nos conceitos, nos modos de vida, mas, ao contrário, as coisas, os conceitos, os modos de vida estão na imanência. O plano de imanência não é um conceito e nem o conceito de todos os conceitos. Se estes fossem confundíveis, nada impediria os conceitos de se unificarem, ou de se tornarem universais e perderem sua singularidade, mas também nada impediria o plano de perder sua abertura (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 51).

O plano de imanência não se submete à fórmula dos platônicos/neoplatônicos, na qual a imanência está remetida a algo que reintroduz o transcendente, na qual a imanência está no Uno que é sobreposto por outro Uno transcendente, isto é, um Uno além do Uno. A imanência é deformada e vira um atributo de uma unidade universal transcendente. O plano de imanência não se rende a uma imagem dotada de uma semelhança derivada do Modelo do Mesmo e nem às ilusões transcendentes com seus valores universais.

A transcendência não supera o plano de imanência, pois este lhe escapa. Por isso teimamos em acreditar em ilusões. O máximo que a transcendência consegue é alucinar a imanência relativa a algo, como a vida e as palavras. O platonismo/neoplatonismo nos conduziu a uma interpretação do mundo que tenta excluir o que difere ao capturar a pura imanência no Uno transcendente, no Mesmo. No entanto, se o platonismo ainda corre em nossas veias e nos conduz a julgamentos transcendentes é porque nos "esquecemos" que suas ideias constituem uma possível interpretação do mundo, e não uma verdade sobre o mundo.

Quando são eleitos os valores transcendentes que depreciam a vida, cai-se nas teias do controle normalizador que busca sempre incidir sobre o singular para torná-lo homogêneo, para lembrá-lo de que há um modelo transcendente e arbitrário a ser seguido. Por exemplo, a loucura nos incomoda porque desvia e nos mostra que é possível desviar, porque nos aponta que essa verdade sobre o mundo é uma ilusão, porque ousa misturar numa mesma vida a multiplicidade, ou melhor, porque nos indica que "uma vida" se faz na multiplicidade.

E aí somos interpelados: como pensar, fazer, dizer, sentir e viver diferentemente? Como conseguir rachar "as coisas e as palavras" que se grudaram nos valores transcendentes da consciência de um eu? Como "arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22) para

deixar advir uma "gagueira na própria língua", como uma linha quebrada que aproveita as bifurcações e cria desvios?

Ao rachar "as palavras e as coisas", o pensamento deixa de ser lugar de resposta, de reprodução de verdades, e passa a ser território de invenção, de criação, de afirmações provisórias que, em lugar de apaziguar, encorajam, em lugar de calar, produzem variação nos modos de vida.

Vontade afirmativa de vida na vida

Para Nietzsche, vontade afirmativa de vida é potência, é "essência da vida" (1999, p. 67). Sabemos que o termo vontade pode ser muito rapidamente associado a um interesse consciente, no qual a consciência de um eu quer algo e, por isso, faz escolhas. "Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo. [...] A vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto" (NIETZSCHE, 1993, p. 23).

Incansavelmente, Nietzsche denunciou que a consciência de um eu é uma ilusão na medida em que a consciência só apreende os efeitos da vontade que a excede. Então, quando nos referimos à palavra vontade, estamos distinguindo-a da noção de consciência de um eu. A vontade é expressão de forças que se apoderam de objetos e de sujeitos e neles se exprimem. Então, pode-se dizer que a vida biológica, social e política é constituída por uma pluralidade de forças que agem umas sobre as outras ao acaso, independentemente de uma intencionalidade.

A vida como vontade afirmativa de potência seria expressão dessas relações de tensão entre forças desiguais em quantidade e qualidade, desse embate por mais potência, "assim, o que uma vontade [força] quer não é a negação da outra vontade, mas, sim, a afirmação de uma diferença" (ANDRADE, 1998, p. 78). Pois bem, a

vida, como vontade de potência, luta constantemente com o que a deprecia, "é precisamente com outras forças que a força entra em relação. É com uma outra espécie de vida que a vida entra em luta" (DELEUZE, 1976, p. 7).

Estamos falando aqui de dois grandes sentidos do termo vida, que não se reduz a uma polarização binária e explicativa da multiplicidade dos e nos modos de vida. Ou seja, vivemos momentos imanentes de "uma vida" e tantos outros momentos de vida transcendente, com todas as suas variações cotidianas. Ainda de outro modo, passamos por momentos em que negamos, depreciamos, desprezamos, recusamos a vida e com isso nos tornamos mal-humorados, ressentidos, insensíveis, cruéis e impermeáveis à "errância" da vida; em outros momentos ficamos mais fortes e por isso mais suaves, conseguindo experimentar uma beatitude ativa e afirmativa. Essa é a luta da qual nos fala Deleuze.

Pode-se dizer que forças e vontade de potência não são a mesma coisa, apesar de serem indissociáveis, pois a vontade de potência implica uma tensão entre forças desiguais. Não existe a força, mas sim embate entre forças, uma distância quantitativa entre forças dominantes e dominadas que agem e sofrem essa ação umas sobre as outras ao acaso. São forças que não têm um valor em si; são pura diferença, pura potência, pura intensidade.

As relações entre forças são indeterminadas. Elas não querem nada; não buscam uma realização, no sentido de alcançar um objetivo, uma finalidade. Elas "simplesmente" efetuam-se sucessivamente e de modos diferentes, como em um movimento sem trégua. As relações entre forças deixam de ser indeterminadas quando se conectam com o "elemento diferencial" que estabelece uma conexão entre a qualidade ativa e reativa das forças e a qualidade afirmativa e negativa da vontade.

A vontade de potência não é una; não constitui uma unidade transcendente; é múltipla, ativa, criadora. "A força é quem pode, a

vontade de potência é quem quer" (DELEUZE, 1976, p. 41). Quem quer alguma coisa é a vontade de potência, e não a força ou um sujeito. A vontade excede a consciência de um eu, que por sua vez não se refere a um eu consciente de sua própria vontade. "Quem, então, quer a potência? Questão absurda e o ser é por ele mesmo vontade de potência..." (NIETZSCHE apud DELEUZE, 1976, p. 41).

Mas o que uma vontade de potência quer? Ela deseja afirmar a sua diferença em relação a outra vontade. "Uma vida" quer diferir afirmativamente da vida que teima em estancar, em aprisionar, em envenenar a própria vida, as nossas vidas. Mas de que afirmação se trata? Afirmar tudo? Dizer sim a tudo, como o Asno de Zaratustra que afirma a partir de uma dupla negação? A afirmação da vontade de potência é uma dupla afirmação, na qual diferença e afirmação revezam.

A afirmação difere da negação, e esta se opõe à afirmação. Ou seja, afirmar é diferir, mas não se opor. Não se trata de uma luta entre opostos, e sim de um movimento de diferir. Do mesmo modo, afirmar não é dizer sim para tudo, não é aceitar qualquer coisa em nome do "respeito" ao livre-arbítrio ou ao vale-tudo, que nos torna indiferentes e deslizantes a todo tipo de depreciações da vida. Uma coisa é ter a negação da negação como princípio em si mesmo; outra coisa é negar a aliança com o valor da verdade dos valores para afirmar a variação diferencial nos modos de vida. É necessário dizer não aos transcendentes para dizer sim à multiplicidade imanente de "uma vida" em suas singularidades. E é isto que uma vontade de vida quer: uma intensificação de potência. A vida quer sempre mais. "E este segredo a própria vida me confiou: 'Vê', disse, 'eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo'" (NIETZSCHE, 2003, p. 145).

A vida como superação de si mesma quer mais potência, quer tornar-se sempre outro. Isso não se confunde com querer acumular, com querer o poder. Não se trata de oposição, negação ou contradição, mas de uma afirmação da diferença, sem rodeios e sem concessões aos microfascismos que nos rodeiam. Aliás, gostamos ou

nos acostumamos a contradizer tudo e todos, a esbravejar certezas e verdades, muitas vezes, sem perceber que nos enredamos numa teia de destruição e de impotência de nós mesmos e dos outros.

Nós mesmos nos deixamos envenenar e, mesmo assim, continuamos a reclamar dos outros como culpados de nossas tristezas, de nossas vergonhas, de nossos deslizes. Então, uma vontade de potência não funciona negando outra vontade ou negando aquilo que ela não é em um dado momento. As forças reativas só preponderam por serem mais pesadas e, por isso, carregam um fardo quando se esquivam da ação ou quando não são acionadas pelas forças ativas.

Isso significa dizer que quando as forças reativas "triunfam" e assumem a forma do ressentimento, da má consciência, do ideal ascético, elas não se tornam ativas e afirmadoras da vida. Ou seja, quando as forças reativas se combinam com a negação da negação, opera-se uma decomposição que, ao mesmo tempo, faz da reação um negativo que se separa do que as forças ativas podem. Por exemplo, o ressentimento não é propriamente uma reação na medida em que "ele não re-age", não se deixa ser afetado pelas forças ativas para agir novamente, "... a reação deixa de ser acionada para tornar-se algo sentido" (DELEUZE, 1976, p. 92).

As forças reativas se autoconsomem e assumem tanto a forma do niilismo – uma vontade de nada – quanto a forma de uma vontade fraca que somente conserva a vida e não a expande. A moral exprime essa vontade fraca que nega a outra vontade, que nega aquilo que ela não é, que contraria a vontade afirmativa de vida: "[...] a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão" (NIETZSCHE, 1999, p. 11).

Nietzsche foi implacável na crítica ao negativo como princípio da oposição e de sua superação, contradição e resolução. Ele rejeitou que o "positivo" seja fruto da dupla negação que culmina com o padecimento no ressentimento, na má consciência e no ideal ascético que "precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada

a nada querer" (NIETZSCHE, 1999, p. 87-88). Também denunciou a consciência consciente como uma ilusão. Enfim, não se cansou de denunciar o niilismo, com seus valores transcendentes, como uma vontade fraca de vida. Pois para o niilismo essa vida que vivemos tem um valor de nada na medida em que ela e esse mundo são considerados como uma mera aparência distorcida e inferior de um outro mundo verdadeiro, idealizado e transcendente com seus supostos valores superiores que recusam e desprezam a vida.

À moral niilista se afirma a vontade de potência com sua plasticidade capaz de se metamorfosear, de transvalorar as qualidades morais, de problematizar os valores niilistas e criar novos valores, subvertendo a vontade de verdade. Pois o valor dos valores em si mesmo, isto é, eterno, absoluto ou relativo, é uma abstração transcendente. Desse modo, a impotência pode ser transmutada em potência, o padecimento pode ser transmutado em alegria, pois a vontade de potência está além do bem e do mal, mas não além do bom e do mau.

Há sempre a possibilidade de uma avaliação daquilo que nos compõe ou aumenta a nossa potência de agir (bom para aqueles afetados naquele encontro) e do que nos decompõe ou diminui nossa potência de agir (mau para aqueles afetados naquele encontro). Espinosa ressoa em Nietzsche: cada um a seu modo e com o seu estilo questiona tanto o princípio que funda a moral em um plano transcendente – as paixões dominadas pela consciência de um eu – quanto o racionalismo cartesiano – a supremacia da consciência sobre o corpo/pensamento.

Afirmação de uma vida: uma dupla afirmação

"Uma vida" reafirma a diferença em sua multiplicidade, pois há distinção entre a diferença como processualidade constitutiva da existência em seu "eterno" movimento de diferir e a noção usu-

al de diferença como "eu, consciente de mim mesmo e de minhas vontades, sou diferente de você porque gosto mais disso ou daquilo" ou "eu respeito as diferenças".

"Uma possibilidade de vida é sempre uma diferença", o que não se confunde com "um conjunto de atos a realizar ou [com] a escolha de tal profissão, de tal lazer, nem mesmo de tal gosto ou preferência particulares" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 338). As preferências de cada um não designam necessariamente os processos singulares. Elas podem simplesmente referir-se a uma modelização sobrecodificada, ou melhor, a uma mesmice fascistóide disseminada pelos e nos grupelhos. O respeito formal pelo outro que é diferente de mim pode somente estar exprimindo uma indiferença revestida de tolerância ao outro, uma aceitação do outro, mas bem longe de mim, ora para tolerá-lo em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-lo no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco). "Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 45).

A afirmação de "uma vida" como uma dupla afirmação tem como princípio o jogo imanente entre a potência afirmativa da diferença e as condições de sua efetuação. Ou "entre" um estado de coisa e uma potência diferencial de possibilidades ou "entre" o atual e o virtual. Um "entre" é um "meio" que não é um nem outro, mas sim a diferença entre um e outro que aponta para as variações diferenciais nos modos de estar na vida. Uma dupla afirmação da diferença que se exprime nas composições que virtualizam o atual – diferençação – e nas composições que atualizam o virtual – diferenciação.

Nesse jogo, a afirmação difere da negação da negação, pois o negativo não lhe é próprio, não lhe é constitutivo, na medida em que negar se define pela oposição e a diferença pela afirmação que retorna e multiplica a diferença. Quando a afirmação difere,

ela se eleva à máxima potência da afirmação da afirmação. "Em toda a sua potência a afirmação é dupla: afirma-se a afirmação" (DELEUZE, 1976, p. 155).

Mas como funciona a primeira afirmação e como ela se desdobra em uma segunda afirmação? A primeira afirmação faz falhar a negação da negação, que é própria da contradição, ao não se submeter às forças de dominação e nem se opor a elas em um movimento de recusa. Desse modo, a primeira afirmação transpõe a lógica do negativo e, com isso, faz agir ativamente a reação que provoca uma nova ação. Afirmar envolve, ao mesmo tempo, uma reação e uma ação, "uma reação que retarda a ação e uma ação que precipita a reação" (DELEUZE, 1976, p. 92). Esse funcionamento ou agenciamento ou conexão se diferencia da negação da negação, que é própria da má consciência, isto é, da culpabilização que interioriza a negação fazendo com que a reação se volte para si mesma, e não com que ela seja acionada em um movimento de diferenciação.

Deleuze (1976) diz que a primeira afirmação é, antes de qualquer coisa, a afirmação do múltiplo, do devir, do acaso, do virtual, isto é, da diferença como diferençação. Mas sabemos que não basta afirmar abstratamente a pura intensidade indiferenciada (pois não se trata de afirmar um vale-tudo ou qualquer coisa) e que a segunda afirmação é a afirmação do uno, do ser, da necessidade, do atual, ou seja, da diferença como diferenciação. É um processo no qual a diferençação é refletida em uma afirmação que faz retornar o ser do devir, o um do múltiplo, a necessidade do acaso, o atual do virtual, uma diferença redobrada que ganha mais potência para se afirmar. Para deixar mais claro, sublinhamos que o que retorna diferentemente não é o devir ou o ser, mas o ser do devir ou um devir outro. Portanto, o que retorna diferentemente não é o virtual ou o atual, mas o atual do virtual, ou melhor, a atualização do virtual.

Potência de possível

Como podemos traçar planos de consistência abertos a "uma vida" ou que escapem aos enclausuramentos da vida em seus transcendentes? Por que experimentamos tanta intolerância ao que diverge, ao que desvia de um traçado reto, regido pelo ideal de verdade como valor superior? Temos medo de nos misturar e de criar um traçado sinuoso que escapa dos valores transcendentes à vida?

Experienciamos, com maior ou menor intensidade, um campo de tensão entre forças desiguais, um jogo de atualizações e de virtualizações na imanência entre "uma vida" e "a vida". Uma processualidade que é configurada por virtualidades que se atualizam e por atualidades que se virtualizam. Um "entre" uma coisa e outra, fora de um e de outro, que os perpassa e foge, desvia em outra direção, sem ter garantias de aonde isso vai levar. Em "entre-momentos e entre-tempos" efetivam-se a atualização do virtual e a virtualização do atual.

O plano de imanência compreende, a um só tempo, o virtual e sua atualização, sem que possa haver limite assinalável entre os dois. O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta só tem por sujeito o virtual. A atualização do virtual é a singularização, enquanto o próprio atual é a individualidade constituída (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 174-175). Atualizar o virtual é efetivar a potência de possível, é afirmar uma nova sensibilidade. Virtualizar o atual é deslocá-lo apagando um pouco a individualidade. "Não há objeto puramente atual. Todo atual se envolve de uma névoa de imagens virtuais" (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 173). Um "entre" um estado de coisa e uma potência de possibilidades. Um duplo percorrido pela diferença complexa das composições que virtualizam o atual – diferençação – e das composições que atualizam o virtual – diferenciação.

O que é essa potência de possível? Deleuze (1988a) faz uma distinção entre o possível que se cria e o possível que se realiza e se

estabiliza. Este se refere ao possível como realização de um projeto previamente pensável e dado por determinações e limitações. Já o possível que se cria remete à criação de possibilidades reais que vêm dos acontecimentos, dos afetos e dos perceptos – afetos e percepções em devir – não nomeáveis *a priori*, mas que se atualizam na singularização, efetivando a criação de outras possibilidades.

Essa tensão aponta para o paradoxo de "esgotar o possível/criar o possível" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335)[40] ou desacreditar/acreditar. A um só tempo acredita-se nesse mundo e desacredita-se outro mundo. Acredita-se na efetuação de "possíveis impossíveis" e desacredita-se ideias prontas de que tudo já está dado de antemão, de que não temos nada a fazer, nada a acreditar. Esgota-se o possível como atualização de um estado de coisa, como apreensão da atualidade de uma situação, para poder apreender o possível como potência, como criação de novas possibilidades de vida, de novos modos de existência.

Assim, acreditar que é possível pensar e sentir diferentemente, além da consciência de um eu, é arriscar-se mais nas pequenas experimentações cotidianas, tornando-se mais permeável às incertezas; é desacreditar que vai chegar um momento em que tudo estará resolvido, que os problemas foram superados e que "agora vamos viver felizes e contentes para sempre"; é deixar-se afetar pela multiplicidade intensiva que nos lança no estranhamento e, por isso mesmo, atualiza configurações provisórias; é um estranhamento em relação à positividade criadora de possibilidades ou de singularização. Arriscar é experimentar "uma vida" e criar outros modos de estar no mundo e na vida; é afirmar a diferença fazendo uma avaliação baseada nas afecções advindas da experimentação entre o que deprecia a vida e o que a expande.

Essa criação de novas possibilidades de vida ou a abertura de novos campos possíveis envolve uma nova maneira de ser afetado

40. Zourabichvili retoma essa ideia de Gilles Deleuze (1992).

e de afetar, uma nova sensibilidade da qual emerge uma mutação afetiva e perceptiva. Uma mutação subjetiva/singular que se descola de uma tomada de consciência e apreende o possível como campo de possibilidades reais que pede passagem para ir além do ver e do dizer. "Tudo é possível" ou "tudo se torna impossível", mas nada está dado de antemão. Efetuar o possível é permitir-se experienciar a alegria de afirmar novos "modos de se estar nos verbos da vida" (RAGO; ORLANDI; VEIGA-NETO, 2002, p. 237). Desse modo, uma nova sensibilidade que excede as percepções e os sentimentos de uma vontade consciente saturada de clichês pode ser aberta.

Essa nova sensibilidade abre o nosso corpo às sensações intensivas que saltam de uma tela fixa ou em movimento, de uma imagem, de uma escrita, de uma música, de uma instalação, de uma paisagem, de uma voz, de um animal, de um momento fugaz, de uma planta, de um olhar, de um gesto.

As sensações intensivas advêm do mundo vivido, estão neste mundo, e não em outro. São sensações invisíveis, mas sentidas. São sensações sensíveis e que tornam sensíveis as forças intensivas insensíveis, indeterminadas e indiscerníveis. O intolerável – intensidades fortes demais, gigantescas, disformes, "insuportáveis" – explode os clichês, e as sensações intensivas se precipitam, transbordam por toda parte como um sopro de vida. Experienciar o caos como sensação de compossíveis é criar um plano de composição estética que encarna o intensivo e lhe dá corpo, carne, vida. Inventamos possibilidades reais, pois o real não é o já dado, mas o que criamos.

Uma nova sensibilidade está "entre" invisibilidades e visibilidades, "entre" ilimitados movimentos de forças intensivas e consistência finita dos modos de existência. Uma nova suavidade nos torna mais permeáveis às sensações intensivas que encarnam o intempestivo, a vertigem e seus desassossegos. Enfim, deixar o ar fresco passar e aumentar o nosso fôlego na vida, pela vida, em "uma vida".

Linhas da vida

A vida levada com intensidade e é tecida por movimentos ou linhas diversas que exprimem variações nos modos de existência e numa mesma existência. Ora vamos para uma direção, ora para outra; às vezes abruptamente, outras vezes lentamente e, em outras ocasiões, moderadamente e com a prudência necessária. Por vezes, também, somos levados a um estado de repouso. Funciona como a corrente de ar atmosférico que brinca com o vento deslocando-o velozmente, vagarosamente e comedidamente de um ponto a outro. Mas, às vezes, o vento também tem os seus momentos de paragem.

Somos constituídos por um embaralhamento, por uma complicação, por uma complexificação. Não somos isso ou aquilo, bons ou maus, heróis ou vilões, carrascos ou vítimas. Somos tudo isso ao mesmo tempo, ou melhor, com pequenas variações de espaço e de tempo. A vida não é uma linha reta que segue em uma única direção. "[...] nada mais complicado do que a linha ou as linhas" (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 159).

Quando há movimentos na vida, há movimentos nas linhas da vida, que imprimem um modo mais pregnante de pensar, de viver e de sentir que variam em cada instante, em cada situação e em determinadas circunstâncias de nossas vidas. Ora paralisamos, ora nos potencializamos; ora ficamos pesados, ora ficamos suaves, ora ficamos confusos. Esses movimentos os mais diversos e díspares constituem as variações do nosso modo de estar na vida. Entretanto, isso não configura um destino, um fatalismo, um "tudo já está dado de antemão", "somos assim e pronto", "não temos nada a fazer" sobre os movimentos ou sobre as linhas para dar passagem às mudanças de direções.

Ao contrário, temos muito a fazer, a criar, a avaliar, mas não alcançamos o mundo ideal, a vida perfeita. Que linhas são essas que percorrem a vida? Como elas funcionam e se distinguem? Deleuze e

Guattari (1996) nomeiam esses movimentos de fluxos de intensidades, de afetos e de perceptos como um emaranhado de linhas "imanentes umas às outras" (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 154). Linhas de fuga ou de fronteira ou de ruptura ou nômades; linhas mutantes ou flexíveis ou migrantes; linhas duras ou sedentárias.

Os nomes são o que menos importa, ou melhor, podem ser inventados outros. "[...] se esta palavra não serve a vocês, encontrem outra, a gente sempre se arranja. As palavras são substitutos possíveis ao infinito" (DELEUZE, 2004, p. 204). Ou ainda, o mais importante é avaliar os movimentos de desterritorialização e de reterritorialização, é "perguntar: quais são suas linhas, indivíduo ou grupo, e quais os perigos sobre cada uma delas?" (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 166).

Essas linhas ou movimentos, apesar de terem uma natureza diversa – plano de consistência imanente e plano transcendente –, coexistem sem serem biunívocas, ou seja, não estabelecem uma correspondência mútua, uma complementaridade. Explicitando melhor, as linhas de fuga e as linhas mutantes compõem o plano de consistência imanente e as linhas duras compõem o campo transcendente que, entretanto, não transcende a imanência, pois "a transcendência é sempre produto da imanência" (DELEUZE, 1997a, p. 19).

Por isso coexistem, em nossas vidas, movimentos ao mesmo tempo tão díspares que agem uns sobre os outros em um embate de forças sem fim. Pode-se dizer que só existe uma linha ilimitada com suas "velocidades infinitas" que percorrem o plano de imanência. Entretanto, essa linha infinita se desdobra diferentemente em duas linhas, três linhas, que por sua vez assumem contornos diversos e ambíguos que nos surpreendem, nos assustam e nos encantam.

A linha de fuga seria a primeira. As outras derivam dela (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 146). Os movimentos de fuga ativa vêm primeiro, mas não no sentido de uma escala hierárquica e nem tampouco numa escala de valores "superiores", e sim porque os movimentos dos fluxos de desterritorialização se insinuam por toda

parte e correm sobre uma linha quebrada que gagueja na própria língua. "Há na vida uma espécie de falta de jeito, de fragilidade da saúde, de constituição fraca, de gagueira vital que é o charme de alguém" (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 13).

Uma linha difusa, "selvagem", indomável, "misteriosa" que escapa, que foge, que insiste em passar, em interferir, em se afirmar, precisa ser criada, ou melhor, necessita ganhar consistência e visibilidade para se atualizar em um estado de coisa. Uma linha silenciosa emerge dos encontros entre singularidades que "permitem" se afetar e serem afetadas. Singularidades impessoais e anônimas, pois o eu consciente de si é um efeito, e não um disparador do processo pelo qual os fluxos se agenciam. "Uma sociedade, mas também um agenciamento coletivo se define, antes de tudo, por suas pontas de desterritorialização, seus fluxos de desterritorialização" (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 158).

Traçar linhas de fuga seria o mesmo que criar movimentos de resistência que afirmam a diferença, as variações nos modos de vida, e, no mesmo movimento, insistem nas possibilidades quando acionam a potência de agir, e não o padecimento. Por isso, resistir não é julgar, recusar, negar e se opor a tudo e a todos; não é culpar o mundo, a vida, os outros e, com isso, justificar uma intolerância indiscriminada, mas discriminadora e acionada pelos microfascismos cotidianos e sutis. Esse é um dos perigos que podem advir das linhas de fuga indeterminadas e incontroláveis (quando revelamos uma vontade de verdade). Mas também podem advir das linhas duras, cujas demarcações são rígidas e cruéis em relação ao que escapa a uma organização ordenada dos modos de estar na vida.

As linhas duras ou sedentárias funcionam por cortes binários e por recortes de sobrecodificações de fluxos que tendem a fixar segmentos bem determinados: "ou isso ou aquilo". Os movimentos funcionam por separação e repartição de competências, de especialismos, de sexos, de classes, de idade, de formas bem marcadas e

identificadas. Trata-se de uma linha que acumula reterritorializações, tornando-as totalizadoras e modelizadas. Essa linha constitui planos de organização das formas, ordenando-as, reorganizando-as em segmentos delimitados que tendem a nos grudar aos padrões e às ordens estabelecidas de qualquer espécie, diminuindo, consequentemente, a nossa capacidade de criar, de acreditar nas misturas e nas invenções cotidianas.

As linhas mutantes, migrantes ou flexíveis oscilam entre essas outras duas linhas, com suas desterritorializações parciais e com suas reterritorializações correspondentes. São movimentos que criam um duplo traçado entre as intensidades de afetos indeterminados e a composição de modos de existência. Enfim, um vaivém que traça desvios, muda a direção, delineia contornos provisórios, cria acontecimentos imperceptíveis aos olhos saturados de razão, obstruídos por tantas verdades, cansados deste mundo.

Agimos e nos deslocamos sobre essas linhas. Uma vida possui vários ritmos, várias velocidades e lentidões. A heterogeneidade nos constitui. Somos entrecruzados por velocidades infinitas, por movimentos de conjugação de intensidades e de segmentaridades bem determinadas. Ou melhor, somos atravessados por linhas de fuga que conectam fluxos e podem propiciar desterritorializações parciais e territorializações provisórias que exprimem certa estabilidade necessária e também podem, pelos mecanismos de sobrecodificação, forjar reterritorializações modelizadas e totalizadoras.

Não somos atravessados binariamente por uma linha ou outra, pois todas coexistem em nós. O problema é que somos herdeiros da oposição entre contrários, da negação da negação, da recusa de tudo em nome de um mundo e de uma vida idealizada, imaginária e supostamente "verdadeira". Muitas vezes, caímos nas armadilhas de funcionar em busca das pretensas hegemonias, excluindo e esmagando o que desconhecemos. Muitas vezes, julgamos, discriminamos e fixamos o outro num determinado lugar, numa intolerância a tudo

e a todos, ou, ao contrário, achamos tudo natural, aceitamos tudo passivamente, numa demasiada tolerância a tudo e a todos. Muitas vezes, pulamos de um oposto a outro e experimentamos pouco o "entre", as mutações, o devir, as variações em cada um de nós.

Processualidades

O que temos feito e criado sobre essas linhas-movimentos? Quais critérios são necessários para avaliar os perigos que rondam a vida? Exatamente por sermos atravessados o tempo todo por todos esses perigos, precisamos de prudência. Mas o que entendemos por prudência? A resposta mais simples e importante é tentar manter um limiar que não sucumba aos extremos, ou melhor, que não sucumba nem à desterritorialização absoluta e nem à reterritorialização sobrecodificada, pois "é sempre sobre o mais desterritorializado que se faz a reterritorialização" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 100) de conjunto ou totalizadora. E, algumas vezes, é sobre o mais sobrecodificado-reterritorializado que se faz a desterritorialização absoluta.

É tão comum ouvir histórias e conhecer pessoas que saltaram de um extremo ao outro, mantendo a rigidez virada ao contrário. Na desterritorialização absoluta, nos encontramos impossibilitados de criar um corpo, uma demasiada permeabilidade faz com que sejamos atravessados por tudo e por qualquer coisa. Na reterritorialização sobrecodificada, nosso corpo encontra-se mais endurecido, mais impermeável, tendendo a se grudar em tudo e em qualquer coisa. Poderíamos pensar que se trata de dois extremos que, no entanto, se tocam, se esbarram em um mesmo ponto de contato: a fixidez no transcendente. Em ambos os casos, encontram-se impedidos de criar sentidos, daí os dois extremos serem igualmente nefastos.

Como atingir um limiar de prudência e circular no "entre"? O enlouquecimento pode produzir um mergulho no abismo infinito,

na desterritorialização absoluta que dificulta a criação de sentidos, a configuração de um plano de consistência imanente à vida. Como voltar desse mergulho sem se deixar ser sobrenormalizado pela "doença mental"? Talvez o louco, quando mais próximo da loucura-desrazão, usufrua de um "corpo vibrátil mais ativado" (ROLNIK, 1996, p. 135). O que faz com que, ao construir territórios existenciais, estes sejam codificados pela sociedade como desprovidos de sentido. E, ao não conseguir compartilhar esses territórios existenciais, vá se tornando uma coleção de fragmentos ou vá se imobilizando, se calando e se encolhendo sobre uma territorialidade estrangulada. Em ambos os casos, produz-se uma parada no processo. Esta interrupção implica:

> [...] ficar enredado nas intensidades do corpo, dilacerado pela dor de seu grasnar, como na psicose, ou adicto de estratégias existenciais montadas para anestesiá-lo, como na neurose. Seja qual for a modalidade de interrupção do processo, o efeito é sempre o de minar a potência criadora. [...] Nossas práticas consistiriam então em criar condições para uma despatologização da relação com o trágico. Isto passa basicamente pela conquista de uma intimidade com o ponto inominável de onde emergem as formas (ROLNIK, 1996, p. 140).

Na experiência da loucura, a parada do processo se presentifica na figura psicossocial-psiquiátrica do louco. As suas mais diversas formas de expressão, como a fala, o corpo, o olhar, o andar, os gestos desconexos, são rapidamente sobrecodificadas e passam a constituir personagens estereotipados que assumem a forma de doença mental. "A neurose, a psicose não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado. A doença não é processo, mas parada do processo..." (DELEUZE, 1997b, p. 13).

O modo como lidamos com a processualidade pode possibilitar ou dificultar a criação de sentidos. Mais uma vez expressão de coe-

xistências, na vida, de forças ativas e de forças reativas, de composições e de decomposições, de um emaranhado de linhas.

Quando fazemos do processo um "meio", um "entre", um acontecimento, acompanhando os contornos dos seus movimentos intensivos, nos aproximamos de sua efetivação como criação de sentidos, como construção de um plano de consistência. Quando o processo é considerado como um fim – o processo pelo processo em si –, entramos no campo da realização de possibilidades bem delimitadas. E quando ele é conduzido a um *continuum* infinito, infinitizado, sem acabamento e sem efetivação, ele sofre um colapso, uma paralisação brusca, e torna-se um processo turbilhonado por uma exacerbada intensificação, pois é interrompido ao ser absolutizado e ao ser levado ao infinito.

Como lidar então com as intensidades nômades que escapam aos códigos, que os embaralham, que correm por toda parte, que atravessam territorialidades e desertos povoados? Há um limiar tênue entre a possibilidade de invenção de novas formas e a demolição delas. Trata-se de um embate entre forças, de uma tensão entre o modo atual e os estados intensivos que aí se produzem. A abertura e o fechamento às diferenças intensivas podem levar tanto à composição de outros modos de existência quanto à permanência nos modos atuais.

É preciso prudência para não sucumbir à virulência, para tentar evitar que o processo seja interrompido, para não cair no abismo e também para sair dele. É necessário avaliar quais são as linhas que, em cada momento, nos perpassam e quais são os perigos que elas carregam. Deleuze não se cansa de afirmar que é preciso sempre ter prudência, tanto com as linhas duras quanto com as linhas de fuga, pois ambas podem nos lançar imprudentemente na vida. Ou seja, podem por vias diversas levar à destruição dos outros e de si mesmos, microfascismos em nós "que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas" (FOUCAULT, 2010, p. 106).

A prudência favorece avaliações sobre os perigos em cada linha, pois nunca sabemos de antemão até que lugar uma linha pode nos levar. "É por isso que devemos, mais uma vez, multiplicar as prudências práticas" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 58), traçar zonas de mistura e não produzir o "indiferenciado", ou seja, experienciar e potencializar o processo, porém sem se deixar turbilhonar por sua exasperada intensificação. Por isso, é preciso ampliar a prudência "imanente à experimentação" (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 11), a cautela e as precauções, preservando um tanto de organismo, de sentido, enfim, "um pouco de terra". Também é preciso redobrar a prudência nos momentos em que nos instalamos na linha dura, procurando "amolecê-la, suspendê-la, desviá-la, miná-la [...] diretamente sobre si" (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 160). Exercitando uma serenidade, ao mesmo tempo, ativa e leve.

Retomamos a pergunta: o que entendemos por prudência? Pode-se dizer que é no entrelaçamento entre estética, ética e política[41] – irredutibilidade entre criação, imanência e embate de forças – que se afirma uma prudência. A conjugação indissociável entre esses três planos se vincula visceralmente à vida, a uma postura em relação à vida e seus modos de existência.

A dimensão estética pode abrir mais possibilidades para nos afetarmos pelas sensações que nos arrancam do já dado, que excedem a nossa consciência, que nos deslocam de nós mesmos. A estética torna necessária a criação de constelações singulares, de novas possibilidades e maneiras de ver, de dizer, de fazer, de sentir e de viver,

41. Retomamos a ideia de paradigma estético de Félix Guattari (2012, p. 123): "O novo paradigma estético tem 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 em suas modalidades extremas. Mas essa escolha ética não mais emana de uma enunciação transcendente, de um código de lei ou de um deus único e todo-poderoso. A própria gênese da enunciação encontra-se tomada pelo movimento de criação processual".

além dos modelos transcendentes. Acabamos de envolver a ética na estética, ou seja, a ética requer valores imanentes a favor de "uma vida" que se diferencia da vida que a moral apequena e deprecia quando faz julgamentos universais, absolutos e destruidores.

Ser ético é assumir uma postura que exige perseverança por uma vida alegre e pulsante, considerando que as intensidades nos compõem e aumentam nossa potência de agir[42]. Agora implicamos a política na estética e na ética, pois a política requer uma luta pela "força de existir" liberta das amarras dos interesses de um eu e de um dever moral que transcende à vida. Políticas de subjetivação ou de modos de existência afirmam a positividade criadora das forças ativas, das linhas de fuga, do devir, das intensidades que pedem passagem, das diferenciações que nos constituem. Políticas de resistências superam as recusas, as negações da negação e afirmam a potência criadora e alegre da vida como obra de arte.

Enfim, uma política, uma ética e uma estética da existência estão mutuamente implicadas e afirmam, antes de tudo, um exercício de liberdade que envolve um aumento da potência de agir. Essa noção de liberdade afasta-se radicalmente do vínculo entre liberdade e consciência de um eu, no qual o homem consciente possuiria o livre-arbítrio de escolher o bem ou o mal. A consciência é regulada e limitada pela realização de possibilidades pré-determinadas e também funciona por meio dos julgamentos morais e do "deve ser assim" submetido aos valores transcendentes. Por isso, não somos nós que queremos, não somos nós que escolhemos, "não tendemos para uma coisa porque a julgamos boa; mas ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela" (ESPINOSA apud DELEUZE, 2002, p. 26-27).

42. "Eis porque o esforço para perseverar, aumentar a potência de agir, experimentar paixões alegres, elevar ao máximo o poder de ser afetado, por mais que se efetue, só se logra na medida em que o homem se esforça por organizar os seus encontros: isto é, entre os outros modos, se esforça por encontrar aqueles que convêm com a sua natureza e se compõem com ele, e por encontrá-los sob os mesmos aspectos em que se convêm e compõem" (DELEUZE, 2002, p. 108).

Desse modo, pode-se dizer que toda individuação sem sujeito ou impessoal ou pré-individual tem uma potência singular, que é percorrida por limiares de intensidades invisíveis que sentimos na pele e que exalam pelos poros. Toda singularidade tem um poder de afetar que se presentifica nos encontros com outros seres vivos. Por isso, muitas vezes sentimos um aumento ou uma diminuição em nossa potência de vida. Em alguns momentos nos aproximamos e em outros nos afastamos de determinadas pessoas ou acontecimentos. Sentimos, muitas vezes, e sem saber explicar, que entramos em um estado de pura beatitude alegre e ativa, e em outros momentos em um estado de tristeza, de padecimento e de ressentimento. Composições entre forças/afetos forjam bons encontros e nos tornam mais ativos e serenos. Já as decomposições entre forças/afetos produzem maus encontros e nos tornam mais amargos e pesados.

Esses movimentos de composições e de decomposições coexistem e perpassam as nossas maneiras de viver. Poderíamos pensar que o primeiro movimento se relaciona com a liberdade de criar possibilidades e o segundo movimento, com a realização do possível previamente determinado por limitações. Quando apontamos anteriormente que liberdade e aumento da potência de agir se conjugam é porque essa potência não é regida ou movida por uma instância ou causa externa, não pressupõe apropriações de nenhuma espécie, nem de si e nem do outro. "O homem, o mais potente dos modos finitos, é livre quando entra na posse da sua potência de agir" (DELEUZE, 2002, p. 90).

Aproximamo-nos dessa potência quando pensamos e agimos desinteressadamente, sem esperar recompensas, vantagens, elogios e reconhecimentos. Não se trata de agir em consonância com regras e valores que nos entristecem, nos envenenam, nos envergonham, e que pretensamente se justificam em nome do "deve e tem que ser assim", "essa é a única solução possível", "fomos obri-

gados a agir desse jeito". Escondemo-nos por trás dessas supostas "inevitabilidades" e "impossibilidades". Separamo-nos do que temos de mais caro, a liberdade de pensar e agir.

Pensar é resistir à morte subjetiva, simbólica e física; é inventar novos modos de nos relacionar, novas práticas cotidianas mais solidárias e menos ressentidas.

> Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que afirme a vida. [...] A vida fazendo algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo. [...] Pensar significaria inventar novas possibilidades de vida (DELEUZE, 1976, p. 83).

A potência de vida tem que ser afirmada, sentida e vivida, como uma resistência aos ressentimentos, aos julgamentos morais, ao ódio e à vingança. Muitas vezes, passa-se pela vida tentando evitar a morte e, ao mesmo tempo, faz-se da vida um culto à morte morrida. Dilata-se o futuro, determina-se o passado e não se sabe o que fazer com o presente. Ou melhor, o presente vira refém do futuro e do passado. Uma espantosa conjugação de afetos invade e corrompe os corpos e o pensamento. Mas esse é um dos retratos da vida, e não o único, outras imagens-tempo da vida precisam continuar sendo inventadas.

Espinosa e Nietzsche são filósofos cuja potência crítica e destruidora é inigualável, mas essa potência brota sempre de uma afirmação, de uma alegria, de um culto à afirmação e à alegria, de uma exigência da vida contra aqueles que a mutilam e a mortificam (DELEUZE, 2004, p. 154). Enfim, trata-se de uma estética, uma ética e uma política se vinculam a uma composição de forças ativas que nos torna mais livres, alegres, afirmativos, suaves, fortes, generosos, criadores e errantes. Essa alegria ativa espraia-se pela vida, expandindo a nossa energia para agir, a nossa "força de existir".

Referências

ANDRADE, A. N. O acolhimento à processualidade: entre a multiplicidade da psicologia e a multiplicidade do psicológico. In: SOUZA, L.; FREITAS, M. (Org.). **Psicologia**: reflexões (im)pertinentes. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998. p.109-128.

DELEUZE, G. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

DELEUZE, G. **A imagem-tempo**: Cinema 2. São Paulo: Brasiliense, 1990.

DELEUZE, G. A imanência: uma vida... In: VASCONCELLOS, J.; FRAGOSO, E. (Org.). **Gilles Deleuze**: imagens de um filósofo da imanência. Londrina: Editora UEL, 1997a.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997b.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. São Paulo: Graal, 1988a.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

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

DELEUZE, G. **L'Épuisé**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 3.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, M. Prefácio (Anti-Édipo). In: MOTTA, M. B. (Org.). **Michel Foucault**: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 103-106.

FOUCAULT, M.; DELEUZE, G. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 69-78.

GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. Apresentação In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Org.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 9-11.

ROLNIK, S. Lygia Clark e o híbrido arte/clínica. In: COSTA, M. S. R. (Org.). **Pontos de fuga**: visão, tato e outros pedaços. Rio de Janeiro: Taurus, 1996. p. 131-141.

ZOURABICHVILI, F. Deleuze e o possível: sobre o involuntarismo na política. In: ALLIEZ, E. (Org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 333-355.

mapa, Mapa; cartografia, Cartografia: breves notas de uma pesquisa[43]

Gisele Girardi
Professora no Departamento de Geografia da Ufes, doutora e mestra em Geografia pela USP

Para começo...

Tratamos aqui de mapas e de cartografias. Um esclarecimento inicial se faz necessário, pois lidamos com duas concepções, naturezas ou noções muito distintas desses dois termos. De um lado, temos o mapa como um objeto cultural, como uma produção humana (em geral, gráfica) para dar visibilidade às relações espaciais. Estão

43. Pesquisa de pós-doutoramento em andamento (2013/2014) na Faculdade de Educação da Unicamp (Projeto *A cartografia na geografia contemporânea, um território em desfazimento: estudo de obras de Gilles Deleuze e Felix Guattari em diálogo com imagens cartográficas*). Grupo de pesquisa CNPq Poesi – Política Espacial das Imagens Cartográficas – Laboratório de Cartografia Geográfica e Geotecnologias do Departamento de Geografia da Ufes, integrante do Polo Vitória da rede de pesquisa "Imagens, Geografias e Educação".

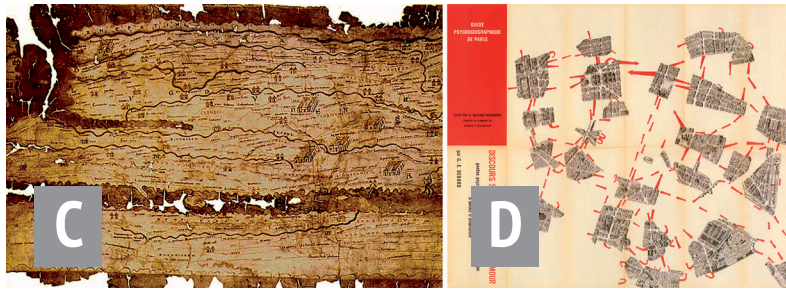
incluídos nesse bloco o GoogleMaps, os *wood maps* (dos inuítes[44]), a Tábua Peutingueriana, o *Guide* de Guy Debord, as cartas topográficas e os coremas.

Mapas de A a F – Pequena incursão ao universo dos mapas

a. GoogleMaps: é um serviço gratuito que disponibiliza na Internet mapas e imagens de satélite de todo o mundo. Foi lançado em 2005 pela empresa americana Google e hoje dispõe de uma imensa gama de aplicações em mídias diversas. Apesar de ser recente, sua disseminação na rede mundial de computadores transformou a estética de seus mapas em um paradigma visual para imagens cartográficas. Está disponível em https://maps.google.com.

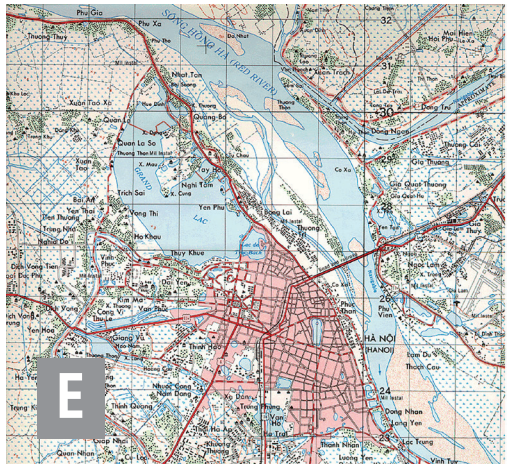
b. *Wood maps*, dos inuítes: escultura de contornos litorâneos em pedaços de madeira. "Este artefato era utilizado para guiar a navegação costeira. Os Inuits os mantinham dentro das luvas para, na impossibilidade de ver os detalhes da costa (como à noite ou sob neve), senti-los. Este artefato em sua funcionalidade não deve em nada às cartas náuticas. Considerá-lo ou não um mapa é menos uma questão da finalidade e mais de estabelecimento de um modo hegemônico de ver e falar do mundo" (GIRARDI, 2012).

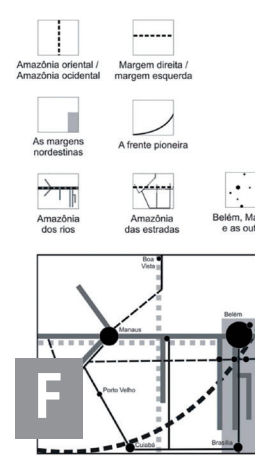
44. Membros da nação indígena esquimó que habitam a região ártica do Alasca à Groenlândia.



c. Tabula Peutingeriana: fragmento de um mapa feito entre os séculos III e IV, realizado pelo Império Romano para reconhecimento e registro de "seus domínios". Trata-se de uma folha do registro dos itinerários das tropas romanas, as "vias" que levavam a Roma (Cássia, Flamínia, Ápia, Aurélia etc.). O formato original dessas rotas ilustradas era de aproximadamente um rolo de pergaminho de 33 cm x 7 metros, correspondendo às terras da Britânia à Índia. E como as estradas eram as vias para locomoção, é o desenho delas que articula o conteúdo do mapa. A espacialidade na qual este mapa se ancora é aquela da experiência direta, da correspondência entre aquilo que sequencialmente se dispõe no mapa e o que, no plano extensivo do terreno, se encontra sucessivamente. Uma perspectiva funcional, não de localização e orientação precisas, mas de eficiência no deslocamento extensivo. Fonte: Bibliotheca Augustana (acesso em 20 out. 2016)

d. *Guide Psychogéographique de Paris / Discours sur lês passions de L'amour*, de Guy Debord: exemplar de mapa elaborado pela Internacional Situacionista. Era uma constante do grupo a produção cartográfica cognitiva. Esse mapa é composto de recortes do plano ou da planta da cidade de Paris. Esses recortes que estão distribuídos sobre a folha são ligados uns aos outros por setas vermelhas que apontam para diversas direções. Retas ou curvas, elas se dirigem, aparentemente sem muita ordem, aos mais diversos "fragmentos da cidade", fragmentos que podem ser considerados relações de afeto entre o produtor do mapa e a cidade. As distâncias entre os fragmentos não são medidas físicas, não têm correspondência com distâncias reais, mas indicam intervalos vivenciais psicogeográficos, e as flechas sugerem a intensidade dos afetos (GIRARDI; LACERDA, 2010).





e. Carta topográfica: a demanda pelo conhecimento dos recursos do território pelo estado desdobrou-se na invenção de cartas topográficas, tributárias da racionalidade geométrica (medições, triangulações etc.). É antes no mapa do que no terreno o estriamento do espaço pelo Estado. A carta topográfica é, com efeito, um signo do "gênio" cartográfico da modernidade, tendo se tornado uma espécie de "medida padrão" para a cartografia. Precisão na orientação e na localização coadunada com a espacialidade absoluta. A imagem é um fragmento de uma carta topográfica de Hanói, no Vietnã, na escala original de 1:50.000, produzida em 1984 pelo Defense Mapping Agency – Hydrographic/Topographic Center, Washington/D.C. (UNIVERSITY OF TEXAS LIBRARIES, acesso em 20 nov. 2016).

f. Coremas: sinais gráficos correspondentes a estruturas essenciais da organização do espaço, cuja combinação ou composição em um modelo permitiria explicitar a lógica social subjacente à organização do espaço. Foram criados por Roger Brunet na década de 1980, na França, como um esforço para a renovação linguística da disciplina naquele país. Os coremas não se referem aos elementos concretos (casas, ruas etc.), mas à abstração de situações (tais como tropismo, contato, hierarquia etc.). Na imagem, é apresentado um modelo coremático amazônico, que considera processos e configurações territoriais (dinâmicas, barreiras etc.) (THÉRY, 1997, adaptado).

Em estreita conexão com essa produção cultural de mapas, há a cartografia como um ramo científico que se organiza *pari passu* com o desenvolvimento das relações capitalistas na Europa, no contexto que envolve as grandes navegações e o nascimento do Estado moderno. Dizemos "estreita conexão" porque a cartografia, em decorrência do contexto em que emergiu, sobrevalorizou uma noção específica de espacialidade e um modo de olhar: a espacialidade extensiva da geometria euclidiana e de Descartes e o "olhar de Deus", ou visão vertical. Por um longo período de sua história, a cartografia científica, tendo o plano cartesiano e o olhar de Deus como referências, não incluiu em seu escopo mapas constituídos em noções de espacialidade e modos de ver diferentes, exceto ao considerá-los a "pré-história" da cartografia.

De outro lado, temos mapas e cartografia como conceitos advindos das obras de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995a). Aqui, mapas se referem a conjuntos de linhas diversas funcionando ao mesmo tempo, linhas de segmentaridade dura ou molar (par), de segmentaridade flexível ou molecular (ou errática; duplo) e de fuga (clandestino), linhas entre coisas ("a orquídea e a vespa fazem mapas..."). A cartografia seria o acompanhamento das linhas dos mapas, uma operação analítica.

Por lidar com tais diferenças entre termos homônimos, mapa e cartografia citados no primeiro bloco (o objeto cultural e sua ciência correlata) serão grafados com iniciais minúsculas; e mapa e cartografia do segundo bloco (conjunto de linhas e analítica das linhas) serão grafados com iniciais maiúsculas. Não há, evidentemente, qualquer tipo de hierarquização entre ambos (poderia ser ao contrário, por que não?), mas somente uma distinção na tentativa de dar clareza ao texto.

Produção de pensamentos espaciais com mapas

O objeto de nossa pesquisa baseia-se no potencial dos mapas para a produção de pensamentos espaciais na contemporaneidade, pois atuamos no campo da formação e da educação em Geografia. Mapas são muito recorrentemente relacionados à disciplina escolar de Geografia na escola básica. É a escola um lugar privilegiado para a formatação de uma ideia sobre o objeto-mapa. Atualmente, o peso dos meios cibernéticos na composição de ideias sobre mapas cresce, mas a escola ainda é um lugar privilegiado, uma vez que o objeto-mapa é conteúdo disciplinar. Contudo, na escola, o trabalho com mapas tem sido, em grande medida, conduzido mais com uma perspectiva técnico-científica endurecida e menos pela via de entendimento das dimensões culturais e artísticas. Tal condução tem transformado o conteúdo de cartografia em um conjunto de prescrições (tem que ter escala, tem que ter legenda, tem que ter rosa dos ventos...). As prescrições fornecem uma aparente autoridade ao professor, que sabe o que é e o que não é, e também facilitam a aplicação de avaliações objetivas. Isso se aplica principalmente aos aspectos formais do mapa (escala, legenda, indicação do norte, latitude e longitude), que são considerados "a linguagem cartográfica". Se esta é a linguagem da cartografia, somente os textos nela inseridos poderão ser "textos bem escritos". Os mapas escolares são considerados textos bem escritos (Figura 2), ou escritos na "língua maior" da cartografia (DELEUZE; GUATTARI, 1995b).

Imagem 57 – Os elementos de um mapa escrito na cartografia maior

Na concepção de mapa pela tradição cartográfica ocidental, só poderiam ser assim considerados se contivessem o conjunto de elementos apontados: o título (que fornece o tema e o recorte); a escala (que diz qual a redução em relação ao terreno); as coordenadas geográficas (paralelos e meridianos comuns e especiais), que dão latitudes e longitudes de um ponto, situando-o no sistema de referência terrestre; a legenda, que fornece o acesso semântico ao conteúdo do mapa (cores, elementos gráficos etc.); a toponímia, que fornece os nomes e as identificações de elementos e localidades constantes no mapa; a orientação, que indica a direção do norte, normalmente para utilização em deslocamentos com bússola; a fonte, que indica a origem dos dados mapeados; e a autoria, que identifica os responsáveis pelas escolhas (de dados, de tratamentos, de fundo de mapa, de esquemas gráficos, de diagramação...) que resultam no mapa. Não há qualquer problema com a utilização de tais elementos. Em certas circunstâncias, eles são fundamentais. A questão está na utilização deste conjunto para julgamento do que é e do que não é mapa, atitude que despreza a maior parte da produção humana de artifícios para entendimento do espaço (GIRARDI; ROSA, 2005).

Oliveira Junior (2012) aponta que os elementos de linguagem cartográfica citados e uma reiterada imagem de territórios político-administrativos compõem uma educação visual acerca de mapas na escola. Este conjunto está ancorado na dimensão informativo-comunicativa predominante nos mapas da geografia escolar. Além disso, o referido autor provoca a pensar também na dimensão expressiva, nas conexões com a arte. A grande questão é que lidar com mapas da geografia numa perspectiva que force suas margens, ou seja, que desloque a força da prescrição para a da expressão, implica o risco de ruir um edifício todo já compartimentado, assentado e que intercambia com todos os poderes baseados no território político-administrativo. Implica, também, retirar o rótulo de objetividade, tão útil na afirmação de autoridade, dentro e fora da sala de aula ("está no mapa, portanto é").

Massey (2008) discute as armadilhas do mapa para pensar a espacialidade contemporânea. Ela diz que os mapas fazem parte de um longo esforço para estabilizar o espaço, isto é, pensá-lo como uma superfície na qual todas as conexões já tenham sido feitas ou que serão realizadas de uma maneira já determinada, considerando um entendimento de história única bastante conveniente ao capital. Massey considera que a cartografia ocidental contribuiu muito para o modo de pensar o espaço, constituindo uma armadilha, um bloqueio imaginá-lo como uma constelação de trajetórias até aqui, como a arena para a negociação dos modos de viver. O mapa pode estriar o espaço no pensamento. Como então poderíamos, a partir do mapa, promover algum tipo de alisamento no espaço[45]?

O combate à captura do pensamento espacial pelas estruturas da cartografia ocidental não é novo e tem nuances variadas. Não se trata de uma disputa por hegemonia do modo de fazer mapas, mas, antes, de entender como mapas compõem Mapas, ou seja, nos

45. Ver Deleuze e Guattari (1997).

contextos em que aparece, como e com que coisas o mapa compõe linhas de segmentação duras, linhas moleculares, linhas de fuga. Trata-se de fazer uma Cartografia dos mapas.

O elemento deliberadamente escolhido na pesquisa para, em torno dele, produzir uma Cartografia de mapas foi o *horror vacui*.

Horror vacui

Atribui-se a Aristóteles a frase "a natureza tem horror ao vazio", em latim *Horror Vacui*. O princípio que comandou essa afirmação baseava-se na velocidade. Num vazio completo, ela seria infinita, pois não haveria resistência aos corpos. Se não existisse velocidade infinita, logo não poderiam existir vazios ou vácuos. O modelo aristotélico influenciou (quando não determinou) uma série de inventos e descobertas da ciência moderna. No caso da cartografia, pode-se falar em uma versão antropomórfica do *horror vacui* aristotélico: não é a natureza, mas sim a humanidade, que abomina o vácuo (STALLARD, 2010).

> O horror ao vácuo que se manifesta na cartografia [do Quinhentos], essa necessidade de *controlar* espaços distantes e, não raro, espantosos, contribui para a produção dum conhecimento sobre o que se passa nas mais diferentes regiões do planeta e, portanto, o que se pode esperar delas. O terror conhecido dos canibais do interior do Brasil ou dos gigantes da Patagônia é bem menos hostil do que o duma mancha branca que tanto pode contar todos os céus quanto todos os infernos (FERREIRA, 2009, p. 9).

A imaginação e seus ornamentos foram sendo substituídos nos mapas ocidentais pelos produtos dos levantamentos sistemáticos e, depois, pelas imagens aéreas e orbitais (aerofotos e imagens de

satélites), o que produziram quase nenhuma desestabilização na citada versão antropomórfica do *horror vacui*. Ao contrário, a busca por precisão que comandou parte significativa dos esforços técnicos em cartografia, em especial no pós-II Guerra Mundial, trabalhou sempre para não deixar vazios nos mapas (ainda que comportem silêncios). Um distraído acesso ao GoogleEarth nos conforta: não há mistérios no espaço, tudo já está lá.

Não há mistérios no espaço se este for considerado uma superfície, uma esfera de uma multiplicidade discreta de coisas inertes, um todo já interconectado, em que cada lugar está ligado a todos os outros (MASSEY, 2008). Mas, e se o espaço for "um produto contínuo de interconexões e não-conexões [...] a esfera de uma simultaneidade dinâmica, constantemente desconectada por novas chegadas, constantemente esperando por ser determinada pela construção de novas relações" (MASSEY, 2008, p. 160)? Criar mapas para esse espaço é o que podemos considerar o campo problemático de nossa pesquisa, cuja mobilização atual se dá nas possibilidades de reinstauração de vazios no mapa (Imagens 58a e 58b).

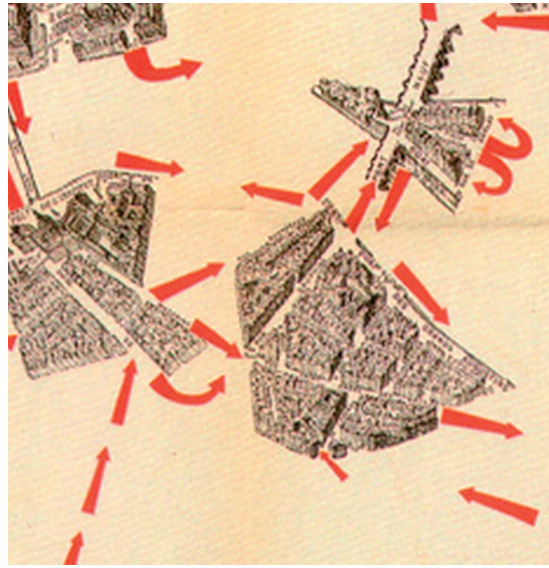
Imagens 58a e 58b – Mapa de "multiplicidade discreta de coisas inertes"

As duas imagens visam auxiliar a compreensão de distintas espacialidades e a visibilidade do campo problemático da pesquisa. A primeira, Imagem 58a, tem como referente o prédio da Associação dos Docentes da Universidade Federal do Espírito Santo, local onde ocorreu o seminário HackLabLis em 2013, que motivou a escrita do presente texto. A fotografia não registra atividades sendo realizadas no interior do edifício, diferentemente dos arranjos e das conexões de corpos e objetos e da circulação de energias durante o seminário. O espaço do momento da fotografia e o espaço do momento do HackLabLis não são o mesmo, ainda que o prédio, local inerte, seja. A segunda imagem, Imagem 58b, é uma foto de satélite tratada de modo a se aproximar de nossa cultura visual de fotografia. Ela nos dá a sensação de tudo revelar, de mostrar todo o espaço em sua dimensão extensiva e como multiplicidade de coisas inertes. Não há vazios. As conexões já estão dadas. Mas se pensamos o espaço como uma arena de negociação de modos de viver, então entram em conexão coisas do humano e do inumano. Portanto, não é somente para a dimensão do extensivo espacial que olhamos, mas também para as intensidades. Isto ainda é desafiador para a cartografia.

Se tomamos o *horror vacui* como expressão a articular pensamentos sobre a cartografia, é porque nosso objetivo é, primeiro, tentar vislumbrar como não cair ou como sair das armadilhas do mapa, ou como fazer com que os mapas sejam também expressões do espaço aberto. Massey (2008, p. 162) cita o potencial das cartografias situacionistas que "buscam *des*orientar, desfamiliarizar, provocar uma visão a partir de um ângulo inusitado", a fim de expor rupturas inerentes ao espaço.

O Guide Psychogéographique de Paris (Mapa D e Imagem 59), de Guy Debord, é um exemplar da cartografia situacionista citada por Massey. Nele, fragmentos de um mapa de Paris foram recortados (a partir de uma seleção afetiva do autor) e conectados por setas vermelhas. Não há *horror vacui* nesta cartografia, mas sim desejos e afetos.

Imagem 59 – Detalhe do Guide psychogéographique de Paris, de Guy Debord



Fonte: Detalhe do Mapa D.

Uma produção diversa aparece na imagem 60, que traz uma obra do artista plástico Marcelo Moscheta, denominada *Void*. Em entrevista pessoal[46], o artista declarou que só muito recentemente entendeu que mapas seriam construções poéticas sobre o espaço, e não o espaço traduzido no papel, e que isso o instigou a criar a partir de mapas. Em Void, a criação da obra implica recortar de uma cópia heliográfica de um mapa topográfico todas as denominações, os topônimos, os textos de legenda, o título etc. O mapa é colado em uma superfície metálica e, portanto, reflete a imagem do observador da obra. Ele pode, segundo o artista, ser acondicionado em qualquer lugar, porque não tem referência, não tem precisão nem nada que o ligue a um determinado espaço, tornando aquilo que era o máximo da precisão em um espaço totalmente disponível.

Imagem 60 – Obra Void, de Marcelo Moscheta

Fonte: Name (2010).

46. Entrevista realizada por Gisele Girardi e Wenceslao Machado de Oliveira Júnior, em 25 de outubro de 2013, no ateliê do artista em Campinas-SP.

Ao olhar para o mapa de "um ângulo inusitado", Moscheta desorienta, porque cala o mapa ao eliminar-lhe as denominações, desfamiliariza o leitor do mapa já dado e o faz entrar no mapa por meio de fragmentos de reflexos. Permite ao leitor habitar o mapa e estimula imaginações sobre estar no mundo.

Por fim...

Assim como no caso do mapa dos situacionistas, muitos não chamarão a imagem 60 de mapa. É, mas não é... Hesita entre ser e não ser, porque desloca o sentido longamente construído na cultura do ocidente acerca de mapas. Eles não funcionam para o Estado e para o capital; não permitem controle nem domínio; não orientam nem localizam no espaço extensivo. Entretanto, eles se conectam, justamente por meio da instauração de vazios, a outras noções de espacialidade e permitem agenciar outras linhas, portanto, criar novos Mapas, que se conectem a Mapas como os dos movimentos contemporâneos de ciberativismo e os da Geografia contemporânea.

Referências

BIBLIOTHECA AUGUSTANA. **Tabula Peutingeriana**. Disponível em: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost03/Tabula/tab_intr.html>. Acesso em: 20 out. 2016.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995a. v. 1. 95 p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995b. v. 2. 112 p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 5. 240 p.

FERREIRA, A. M. Abstração espacial e a cartografia na Idade Moderna. In: SIMPÓSIO LUSO-BRASILEIRO DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA, 3., 2009, Ouro Preto. **Anais...** Ouro Preto: SLBCH, 2009. p. 1-15.

GIRARDI, G. *Horror vacui*: cartografia e imaginações espaciais. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL "A EDUCAÇÃO PELAS IMAGENS E SUAS GEOGRAFIAS", 3., 2013, Vitória. **Anais...** Vitória: Departamento de Geografia da Ufes, 2013. v. 1. p. 1-8.

GIRARDI, G. Mapas alternativos e educação geográfica. **Percursos**, Florianópolis, v. 13, p. 39-51, 2012.

GIRARDI, G.; LACERDA, L. do C. F. de. Mapas psicogeográficos e produção de pensamentos sobre o espaço. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL CAMINHOS ATUAIS DA CARTOGRAFIA NA GEOGRAFIA, 2., 2010, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Cartogeo, 2010. v. único. p. 1-9.

GIRARDI, G; ROSA, J. V. **Novo atlas geográfico do estudante**. São Paulo: FTD, 2005.

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

NAME, D. PIPA – Marcelo Moscheta. 19 out. 2010. Disponível em: <http://daniname.wordpress.com/2010/10/19/pipa-marcelo-moscheta/>. Acesso em: 19 out. 2010.

OLIVEIRA JUNIOR, W. M. Mapas em deriva: imaginação e cartografia escolar. **Revista Geografares**, n. 12, p. 1-49, 2012.

STALLARD, A. J. **Antipodes to Terra Australis**. 2010. 371 f. Tese (PhD) School of History, Philosophy, Religion and Classics - University of Queensland, Brisbane, 2010.

THÉRY, H. De quelques modèles amazoniens. **Cahiers des Amériques Latines**, v. 24, p. 76-92, 1997.

UNIVERSITY OF TEXAS LIBRARIES. **U.S. Defense Mapping Agency**. Disponível em: <http://www.lib.utexas.edu/maps/jog/vietnam/>. Acesso em: 20 nov. 2016.

Narrar e traduzir: artifícios

Leonardo Izoton Braga
Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG, mestre em Psicologia pela UFF e graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Ufes

Corpos blindados, inertes e enrijecidos. Falas sem escuta, palavras sem marcas, meras informações. Vozes incompreensíveis, repulsa pela diferença e medo do estrangeiro. Tensões de vidas ensimesmadas, poros fechados e corpos reativos. A cidade contemporânea, tal como apresentada pelas imagens espetaculares e idealizadas, nos convida a viver num lugar moldado para o consumo, a satisfação pessoal e a *performance* privatizada, ter um corpo estéril e controlado, enquanto a realidade do cotidiano, esta trama informe, propulsora de imagens, nos convoca para o confronto intensivo com pessoas, imagens e objetos, rumando em fuga para longe dessa letargia. Esse confronto nos apresenta o embate contemporâneo e sua heterogeneidade de composições que nos atravessam, tramando nossos corpos e modos de viver.

Presenciamos a disputa pela produção dos nossos modos de existir e dos espaços onde desejamos viver. Há um combate entre

corpo, cidade, linguagem e história no incessante engajamento pela vitalização e abertura dos corpos, vivência partilhada, escuta intensiva e transmissão encarnada. Esta condição contemporânea nos estimula a produzir armas, artifícios, ou seja, modos de fazer, processos de produzir artefatos para uma artesania crítica do presente e das cidades. Nessa busca, faz-se necessário apresentar práticas e habilidades que nos ajudem na trajetória de construção coletiva e material de corpos e espaços.

> São Paulo – Rodovia Marechal Rondon, entre Itu e Salto. Na beira da estrada, homens trabalham quebrando pedras. Blocos de granito, restos de pedreiras vão sendo transformados, a golpes de pontão, martelo, marreta, em pedaços menores. Em janeiro de 1999, eram vendidos a 12 reais o milheiro. Os paralelepípedos. À beira da estrada, uns barracos diminutos, cobertos com tábuas, folhas de zinco, plástico. Parei para entabular conversa. Eu precisava de determinada pedra cortada em determinado ângulo. Mas não havia jeito de nos entendermos. Após alguns minutos, começamos a riscar no chão: a pedra que eu queria e a pedra que ele sabia que podia cortar. Tão perto de São Paulo, uns riscos na terra tornavam comum o que as palavras não conseguiam comunicar.
> Mais adiante, na mesma estrada – no topo de um morro –, homens tiravam pedras. Subi para observar.
> — Tá vendo essa linha?, dizia o homem. Eu não via.
> — Pois vai pocá aqui.
> Dito e feito: sentava a marreta num ponto e a pedra vinha se abrindo de cima a baixo, bem onde ele apontara.
> — É que tem uma linha na pedra. O senhor não tá vendo? (MARTINS, 2007, p. 27).

As palavras não bastavam para aqueles acostumados com o peso da marreta e cujos olhares eram cuidadosos em relação à sutileza dos veios da rocha. Não que eles não entendessem as palavras fala-

das, mas era necessário solicitar uma outra materialidade para continuar a conversa. Os riscos no chão estabeleciam um plano prático, pois mãos, pedras e riscos são palavras familiares para o trabalhador das pedreiras. Eram artífices aqueles que encaravam o risco de mergulhar nas materialidades por meio do corte, da dobra, da marca, dos movimentos que friccionam e constroem vetores que perpetuam a passagem, metamorfoseando-a em seu caminho (entalhando a madeira, cortando uma pedra ou tecendo uma conversa).

Richard Sennett (2009, p. 32) ensina que o artífice era conhecido na Grécia Antiga como *demioergos*, ou seja, a junção dos termos público (*demios*) e produtivo (*ergos*). Isso conferia ao profissional uma condição humana especial: a de engajamento, uma vez que era tido como aquele que produzia para o coletivo, logo, também para si mesmo. A habilidade dele surgiu como tática[47], por meio da prática de um pensamento tátil e do acoplamento corpóreo entre tato e visão. O trabalho torna-se um artifício no qual corpo e materialidade se misturam como em uma tempestade[48], na qual ambos se transmutam. Como apresentado no fragmento inicial, a linha que salta da pedra é respondida pelo corpo que fala pelo corte na pedra. Esse movimento é a duração de um ato vivenciado na repetição do trabalho, em uma prática que incorpora a instabilidade e a precariedade da vida, incitando-a à experimentação. O artifício, como ma-

47. "As táticas são procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo – às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, às relações entre momentos sucessivos de um golpe, aos cruzamentos possíveis de durações e ritmos heterogêneos etc. [...] as táticas apontam para a hábil utilização do tempo, das ocasiões que apresenta e também dos jogos que introduz nas fundamentações de um poder" (CERTEAU, 1994).

48. A imagem do "olho da tempestade" é o campo instável e turbulento que abriga a mutabilidade na experiência: "... o si não é um dado, mas uma invenção [...] 'olho no coração da tempestade' (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1991, p. 97), um centro vazio no campo instável e turbulento da experiência. [...] se houvesse um sólido [...] seu caráter imutável impediria toda experiência" (KASTRUP, 1999).

gia imanente, torna-se zona de contaminação, tensão entre carne e pedra, perpetuada quando desmanchada em gestos, objetos e palavras. Desmanchar atos em palavras é contar o que atravessa o corpo, a conexão entre mão e matéria, tal como tato e fala, é o que permite o trabalho do artesão, assim como o ofício do narrador. "O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes" (BENJAMIN, 1994, p. 217).

A narrativa se confunde com o trabalho do artífice, como nos comunica Walter Benjamin, pois floresceu em meio ao povo, como "arte artesanal". Atua como expressão da partilha de uma experiência contínua e inacabada, que transpassa os narradores e os transforma. Narrar é abrir-se aos acontecimentos, contar sobre mundos, tornar-se passagem e, nesta encruzilhada, produzir intercâmbios e atualizações de histórias. É um diálogo caleidoscópico que vai se tecendo artificiosamente, isto é, uma composição de diferentes imagens que atravessam um corpo, tecidas num plano comum.

> Comum a todos os grandes narradores é a facilidade com que se movem para cima e para baixo nos degraus de sua experiência, como numa escada. Uma escada que chega até o centro da terra e que se perde nas nuvens – é a imagem de uma experiência coletiva, para a qual mesmo o mais profundo choque da experiência individual, a morte, não representa nem um escândalo nem um impedimento (BENJAMIN, 1994, p. 232).

O movimento de narração é coletivo, difuso e processual. Há trânsito intenso entre corpos, objetos, lugares e tempos. Mover-se na escada da experiência é como caminhar sobre a corda bamba, entre a vida e a morte, em que se vive intensamente o morrer. É também um trabalho que une senso prático e ficção. A sabedo-

ria é conquistada na experimentação da alteridade, como lembra Benjamin (1994, p. 216): "Aconselhar é menos responder a uma pergunta do que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está se desenrolando". O conselho é o presente que surge da sabedoria da partilha, como a permissão de deixar-se contaminar pela materialidade apresentada, provocando uma reflexão narrativa sobre a experiência narrada, "tecida na substância viva da existência" (BENJAMIN, 1994). É caminhar sobre riscos em comum, um recitar de contos de fadas.

No sentido benjaminiano, o conto de fadas abriga a força narrativa, aquela que enfrenta o mito. É a encarnação da coragem, empreendida com a astúcia e arrogância daquele que luta para "libertar-se do pesadelo que o mito havia infundido em nossos corações" (BENJAMIN, 1994, p. 232). Assim, o narrador profere um salto revolucionário para fora do aprisionamento de uma origem única e de um destino inevitável, pela subversão das histórias tradicionais e oficiais, conduzida com alegria na perseguição da liberdade. Nesse exercício ético, performando como jogo, se aposta na propagação de disputas para a construção de possibilidades. Narrar é tornar fluxos visíveis, vidas audíveis, movimentos táteis. Lançar elementos do real no real, e, deste modo, rasurá-lo, produzi-lo. A narrativa surge dessas forças germinativas, como investida na escavação do presente para extrair potência, provocar desvio. Os desvios, por sua vez, surgem da necessidade de relatar histórias singulares: vestígios de vidas emudecidas, marcas de corpos açoitados, escombros de projetos esquecidos. Dimensões do inacessível podem transmutar-se ao longo da narrativa. Contar as histórias é como transformar os riscos invisíveis em fissuras, liberar formas da pedra bruta, propagar e reavivar o legado que murmura, provocando outras origens pelo artifício. Os cortes liberam a multiplicidade de formas da pedra e fissuras surgem de distintas origens, como a concepção de origem expressa por Walter Benjamin.

> O *Ursprung* designa, portanto, a origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional. [...] parar o tempo para permitir ao passado esquecido ou recalcado surgir de novo (*ent-springen*, mesmo radical que *ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual (GAGNEBIN, 1994, p. 10).

A origem, como adverte Jeanne Marie Gagnebin, comentadora de Benjamin, é o movimento constitutivo de cisão no tempo e de dispersão, como instante instituinte, que propaga a revolta daquilo que foi destruído no passado e permite a abertura ao inacabamento dos mundos porvir. A origem diferencia-se da gênese, o princípio único e transcendental, e surge como acontecimento provocado pela intensidade histórica que eclode no presente, como retorno que quebra a linha cronológica, um corte que transtorna o tempo. O passado rompe o agora pelos estilhaços de sua urgência, não se apresentando como uma repetição do mesmo, mas como uma repetição diferente, que abala o presente pelas centelhas do porvir, atualizando-o. Fantasmas que vagavam, agora, materializam-se e voltam a agir, operando metamorfoses. Essa atualização ocorre como um grande abalo que revira os estratos, exibindo nas entranhas da terra o que havia sido soterrado, desdobrando a refundação do instante. Os profetas, os ordinários e os malditos voltam a falar. Seus ecos de luta e desespero rasgam e sujam o presente. Objetos, animais, vagabundos e marginais murmuram polifonia e heterogeneidade. A narrativa carrega a potência da origem, não de uma essência imutável, mas uma capacidade revolucionária da história, uma abertura à conversa infinita ou ao "comentário perpétuo" (GAGNEBIN, 1994, p. 17). A origem é o intervalo, a suspensão, da qual surge o lampejo de diferenciação, que permite a "pervivência", tal como produzida no espaço da tradução.

> A tradução é a passagem de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses. Séries contínuas de metamorfoses, e não regiões abstratas de igualdade e de similitude, é isso que a tradução percorre (BENJAMIN, 2013, p. 64).

Produzir a "pervivência" da magia e a duração da linguagem, a continuação da vida das línguas, é o trabalho da tradução. Em seu texto "A tarefa do tradutor", Walter Benjamin nos ensina que a tradução deve negar a existência de um receptor "ideal", dado *a priori*, isentando-se do leitor como destino. Esse princípio, que aponta para um não enclausuramento dos "modos de visar" (2013, p. 109), possibilita uma abertura para a continuação da obra por diferentes caminhos, tornando o trabalho de tradução uma tarefa crítica e criativa. Ao afirmar a tradução como forma que reside no original e que tem como "propriedade essencial" sua traduzibilidade, o filósofo alemão eleva o ato de traduzir uma obra à "continuação de sua vida" (da obra). A "renovação" pela libertação das formas conduz à "pervivência" do pensamento, da palavra, da história, que se propaga na forma como um "relacionamento das línguas entre si" (BENJAMIN, 2013, p. 102, 109). Assim, a tradução vai além da transmissão, incitando a recriação pela operação da língua que atravessa o tradutor, como ecos que produzem em sua própria língua, como nos diz Benjamin, "a ressonância de uma obra da língua estrangeira" (2013, p. 112).

A tarefa do tradutor é também uma renúncia, uma vez que abarca o traduzível e o intraduzível, o tocável e o intocável das línguas. São rastros que ganham vozes e potências que se calam, como uma escavação sempre inacabada. Dessa forma, a tradução deve executar o parto da morte, isto é, a propagação do sopro de vida aprisionado na escritura morta, no movimento paralisado, reavivado pela leitura crítica do tradutor, que perpetua a vida da palavra em outra língua, recriando-a em sua incompletude pela tradução.

Segundo Benjamin (2013), o que permite tal movimento de tradução é a "língua pura", uma superfície em comum para todas as

línguas, sem que nenhuma consiga acessá-la completamente. A precariedade da língua se revela no toque de fora desta língua pura, que lhe concede potência e limitação, configurando o paradoxo da produção dos artífices. Uma "boa tradução" se dá pela complementação entre as línguas expressas na obra, como a remontagem dos cacos de um vaso, que, mesmo encaixados nos mínimos detalhes, tornam-no diferente (BENJAMIN, 2013, p. 115), deixando suas marcas mais ou menos presentes, apresentando os movimentos da montagem e emitindo suas sobrevivências.

> A tarefa do tradutor é redimir, na própria, a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativeiro da obra por meio da recriação [*Umdichtung*]. Em nome da pura língua, o tradutor rompe as barreiras apodrecidas da sua própria língua (BENJAMIN, 2013, p. 117).

Diante da necessidade de "romper as barreiras apodrecidas de sua própria língua", o tradutor torna-se o artífice das palavras e apoia-se na decomposição das barreiras, transpostas no limiar do possível, para forjar os nomes e os modos de dizer, despertando os "ecos do original". Essa reinvenção da forma, amparada por uma lei da forma que reside no original (traduzibilidade) e tornada possível por uma língua pura, é a tarefa do tradutor. Nesse sentido, faz-se necessário pensar uma política da tradução na qual o traduzido seja fruto de um trabalho crítico, de destruição das formas, que recria – com outras formas – uma comunidade, que emerge no apodrecimento das barreiras entre as línguas humanas, dos nomes, da natureza, das coisas, das técnicas, mudas e materiais (BENJAMIN, 2013, p. 60). Enquanto a língua humana é o lugar de redenção da linguagem em geral, seja pela nomeação, seja pela expressão de sua comunidade material – na escultura, por exemplo –, a tradução é a operação que permite a continuação da multiplicidade das línguas em sua estranha semelhança.

Essa estranha semelhança entre língua, materialidade e história aproxima o artífice, o narrador e o tradutor. A afinidade entre o trabalho atento de moldagem do material, a troca de experiências e a liberação metamórfica das formas na travessia das línguas tornam-se artifícios de escritura da vida. Retomando o fragmento inicial, as habilidades de narrar e traduzir remontam à tarefa do artífice. Como artifícios de produção de origens, esses métodos de escritura tornam-se poéticas-políticas de fabricação da história. A pedra é cortada pela continuação da conversa, desdobrada na relação entre palavras e marcas, o que permite a produção da forma. Assim como os veios sutis da pedra visíveis aos artesãos tornavam-se visíveis aos clientes, as ideias se faziam mais claras no diálogo desenhado no chão. Aquelas marcas seguiam nos corpos, na língua e nos gestos, conectando-se com o trabalho de produção das realidades. A narrativa como história viva, comungada na oralidade e propagada pela partilha de experiências, se junta à tarefa perpétua e inacabada de tradução, pelo ato de tatear as palavras e fazer reverberar o seu sopro pelas formas, na fabricação e atualização da língua, como legado que se tece no corpo.

*

Podemos perguntar: mas para que servem esses artifícios? São muitas as respostas, mas, sobretudo, podemos dizer que são úteis para a disputa pela produção ativa da história e da vida. Disputas travadas no presente, no cotidiano e, cada vez mais, nas grandes cidades – as metrópoles contemporâneas. Quando Benjamin nos lembra de que o "escrito é como uma cidade, para a qual as palavras são mil portas" (BENJAMIN apud BOLLE, 1994, p. 271), ele aproxima o procedimento de escrita da própria vivência nas cidades, assim como o trabalho artesanal do trabalho linguístico, numa espécie de indiscernibilidade, como aparece no poema de Alberto Pucheu (2007, p. 53), intitulado "A fronteira desguarnecida":

> Pela primeira vez, uma perna quer sair por minha boca, espremida. Um braço quer sair por minha boca. E o que ainda há de genitália, e o que ainda há de intestino, e o que ainda... Quer sair por minha boca. Uma parede, uma hélice, um vidro de janela, querem sair por minha boca. Um carro acelerado, um pedaço de mar, um fuzil. Sob o testemunho pânico de alguns, uma desordem no corpo e nas coisas, uma fronteira desguarnecida entre pessoa e cidade.

A fronteira desguarnecida de onde emerge a cidade também é onde irrompe o corpo, a linguagem e a história. É o local no qual a frequentação se dá por meio de experiências limiares. Nesse limiar aberto, a narração e a tradução surgem como armas de disputa. Tal aposta, longe de expressar um esteticismo gratuito, apresenta-se como um materialismo radical.

Falar da cidade, viver a cidade, produzir na cidade. Assim como Benjamin, que mistura cidade, linguagem e história como estratégia de pensamento e disputa política, diante das interpelações que se davam nas entranhas da modernidade, Pucheu nos mostra a condição urbana contemporânea e sua potência informe. Hoje, estas questões chegam até nós de modo incontornável, pois desde a virada do século XXI as grandes cidades já concentram metade da população mundial[49].

A metrópole moderna, europeia, universal e higienista vivida por Benjamin no século XX, na escalada do individualismo, do fascismo e do capitalismo industrial, torna-se a metrópole-empresa-mercadoria global e estratificada, assombrada pela disciplina, pelo controle, pela violência e pela dívida, muito mais próxima das me-

49. "Desde a passagem do milênio, instaurou-se uma ruptura dramática na história da espécie humana. Pela primeira vez, a população mundial se tornou predominantemente urbana, com mais da metade dos seres humanos vivendo em cidades" (SEVCENCKO, 2002).

trópoles de terceiro mundo no século XXI. Pucheu nos apresenta as pulsações desta metrópole complexa tomada pelos paradoxos, pelas imagens dissonantes nas quais corpos, objetos e lugares se hibridizam. Mostra-nos que, na atualidade, o combate se dá nas grandes cidades e na disputa de suas formas de expressão que escapam por nossas bocas, por nossos poros.

As cidades tornam-se um plano comum no qual se constrói tanto o controle como a possibilidade de inssurreição. Desse modo, a condição urbana da vida contemporânea pode e deve ser levada com os artifícios a que nos propõe Benjamin, ou mesmo com a travessia das fronteiras desguarnecidas, como nos aconselha o poeta. A narração e a tradução nos auxiliam nesta travessia. Enquanto a narração nos ensina que é necessário se moldar junto à matéria, a tradução nos permite a travessia entre línguas e mundos, de forma a nos contaminarmos por ambos, tornando-nos nativamente-estrangeiros, abertos a possibilidades de escuta e transmissão, conduzindo outros a participarem de tais travessias. Ambas trabalham na produção de outras origens, percorrendo as fissuras que irrompem na história. Assim, outras cidades podem ser tramadas, cidades nas quais o diálogo, a singularidade e a partilha sejam construídos coletivamente.

Na contemporaneidade, faz-se necessário o trabalho do artífice, um trabalho corporal, material e impessoal, que percorre os limiares em busca de rastros comunitários ainda possíveis, escava as cidades revelando vidas emudecidas que insistem em sobreviver.

Vidas soterradas,
formas aprisionadas,
palavras engasgadas,
histórias a serem contadas,
cidades porvir...
Fazer a forma saltar da pedra,
o pensamento surgir do solo,

os atos eclodirem nas palavras,
a história rasgar a carne,
a cidade escorrer pelo corpo.

Tanto a narração quanto a tradução são nossos artifícios, que nos permitem a atenção na escavação das linhas invisíveis da existência, a revelação da superfície comum para, assim, escrever, partilhar e produzir outras histórias, outras cidades, juntos.

"— É que tem uma linha na pedra. O senhor não tá vendo?"

Referências

BENJAMIN, W. A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, W. **Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana**. Tradução de Maria Luiz Moita. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992.

BOLLE, W. **Fisiognomias da metrópole moderna**: representação da história em Walter Benjamin. São Paulo: Edusp, 1994.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

GAGNEBIN, J. M. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1994.

KASTRUP, V. **A invenção de si e do mundo**: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

MARTINS, A. A. Duas notas sobre desenho In: DERDYK, E. (Org.). **Disegno. Desenho. Desígnio**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007.

PUCHEU, A. **A fronteira desguarnecida**: poesia reunida 1993-2007. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

SENNETT, R. **O artífice**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SEVCENCKO, N. Transformações urbanas, transformações humanas. In: PACHECO, A.; VAZ, P. **Vozes do milênio**: para pensar a globalização. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

Narrativas de vidas e cidades

Maria Cristina Campello Lavrador
Professora aposentada da Ufes, doutora em Psicologia pela Ufes e mestra em Psicossociologia de Comunidade e Ecologia Social pela UFRJ

Priscila Silva de Oliveira
Doutora em Psicologia, mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional e graduada em Psicologia pela Ufes

Mário César Carvalho de Moura Candido
Doutorando em Psicologia pela UFF e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Ufes

Os processos de subjetivação contemporâneos e as práticas do saber psicológico nos fizeram indagar: quais as possibilidades de atuação da Clínica em Psicologia diante dos desafios contemporâneos, especialmente no que diz respeito ao campo da saúde mental?

Diante dessa questão, recorremos a algumas ferramentas conceituais para constituir instrumentos para a construção de um porvir das práticas psi, tendo em vista a inerente processualidade/historicidade do saber e das intervenções da psicologia.

As reflexões aqui trazidas estão embasadas em diários de campo de estágio e extensão universitária. Construímos a partir deles algumas narrativas das seguintes vivências: dois meses na Clínica de La Borde[50] e uma experiência de extensão universitária no projeto Hecceidades[51], da Universidade Federal do Espírito Santo.

As narrativas aqui reproduzidas têm como norte a produção de sentidos comuns no que tange aos desafios da psicologia no campo da saúde. Objetivamos, com isso, abrir espaço para práticas que ajudem na construção ético-política de propostas que tenham como cerne uma noção de saúde como conceito amplo e complexo, levando-se em conta o exercício de singularidades. Sem pretender exaurir o campo das problemáticas ou apresentar soluções prontas, reunimos elementos para um debate em torno das condições ético-políticas envolvidas no fazer "psi".

A subjetividade é produzida com as matérias da vida

A subjetividade, por ser plural, polifônica, é formada por múltiplos registros semióticos sem correspondências hierárquicas entre si (GUATTARI, 2012). Ela é feita de aglomerados de elementos e referências identitárias, coletivas, institucionais. A subjetividade é tal como uma cidade:

50. A Clínica de La Borde foi fundada em 1951 pelo psiquiatra e psicanalista Jean Oury. Está situada na cidade de Cour-Cheverny, no departamento de Loir-et-Cher, na França. Desde sua fundação, recebe estagiários interessados no trabalho com pacientes psiquiátricos.

51. A experiência de extensão ocorreu no Programa de Residências Terapêuticas, mais precisamente nas casas do município da Serra, Espírito Santo. O trabalho era realizado com os moradores das casas, antigos egressos do Hospital Psiquiátrico Adauto Botelho.

> Ao se transporem seis rios e três cadeias de montanhas, surge Zora, cidade que quem viu uma vez nunca mais consegue esquecer. Mas não porque deixe, como outras cidades memoráveis, uma imagem extraordinária nas recordações. Zora tem a propriedade de permanecer na memória ponto por ponto, na sucessão das ruas e das casas, apesar de não demonstrar particular beleza ou raridade. O seu segredo é o modo pelo qual o olhar percorre as figuras que se sucedem como uma partitura musical da qual não se pode modificar ou deslocar nenhuma nota. Quem sabe de cor como é feita Zora, à noite, quando não consegue dormir, imagina caminhar por suas ruas e recorda a sequência em que se sucedem o relógio de ramos, a tenda listrada do barbeiro, o esguicho de nove borrifos, a torre de vidro do astrônomo, o quiosque do vendedor de melancias, a estátua do eremita e do leão, o banho turco, o café da esquina, a travessa que leva ao porto. Essa cidade que não se elimina da cabeça é como uma armadura ou um retículo em cujos espaços cada um pode colocar as coisas que deseja recordar: nomes de homens ilustres, virtudes, números, classificações vegetais e minerais, datas de batalhas, constelações, partes do discurso. Entre cada noção e cada ponto do itinerário pode-se estabelecer uma relação de afinidades ou de contrastes que sirva de evocação à memória. De modo que os homens mais sábios do mundo são os que conhecem Zora de cor.
>
> Mas foi inútil a minha viagem para visitar a cidade: obrigada a permanecer imóvel e imutável para facilitar a memorização, Zora definhou, desfez-se e sumiu. Foi esquecida pelo mundo (CALVINO, 2011, p. 19).

A infinidade de matérias de Zora evoca a mesma multiplicidade que atribuímos à noção de subjetividade, agregadora de elementos múltiplos e heterogêneos (GUATTARI, 2012) consubstanciados no registro da linguagem, nos meios de comunicação não verbais, nas relações com as formas arquitetônicas e artísticas, nos comporta-

mentos etológicos, nos fluxos econômicos e nas relações sociais, entre tantos outros materiais com os quais experimentamos o mundo. A subjetividade-Zora, contudo, é prisioneira de si mesma, definhando ao se preservar sempre igual na tarefa de se manter fixar na memória de seus viajantes.

Se a cidade descrita anteriormente desapareceu por completo, deixou-nos também a lição de que poderá nos salvar do mesmo imobilismo de que foi vítima: seria preciso fazer Zora se diferenciar de si mesma, "desnaturalizando-se" para poder viver, entregando-se aos artistas que picham suas ruas e trocam as placas que nomeiam as praças, abrindo janelas antes fechadas, instalando camelôs onde antes reinava a assepsia do igual.

Zora aqui constitui uma metáfora. Em seu lugar é possível colocarmos as expressões "homem", "sujeito", "loucura", "sexualidade" ou ainda "indivíduo". Neste movimento, somos compelidos a problematizar a naturalização dos discursos que produzem tais "objetos" de análise, formas de saber/poder (FOUCAULT, 2010b).

Para isso, tomamos de empréstimo reflexões importantes questionadoras das intenções universalizantes que colocam a subjetividade como uma matéria inerte, submetida aos ditames de operações lógicas tributárias dos ideais cientificistas da modernidade[52].

Neste ponto, pedimos permissão ao leitor para embarcarmos rumo a outra cidade, na aposta de que a escrita de Italo Calvino (2011, p. 61) possa servir de instrumento irradiador de outra forma de pensar:

52. Bauman (1998) denuncia as utopias modernas, demonstrando a queda dos ideais de pureza e harmonia. Segundo o autor, os arautos da modernidade imaginavam um "mundo perfeito" (p. 21) para sempre idêntico a si mesmo, em que os saberes produzidos hoje permaneceriam incólumes e operacionalizáveis por todo o sempre; um mundo onde as especialidades se multiplicariam e se ocupariam plenamente de toda e qualquer demanda por intervenção a partir de normas pré-estabelecidas, dadas de forma apriorística. Com o fracasso das utopias modernas atestadas pelos movimentos sociais do século XX, vemos surgir a possibilidade da emergência de saberes não mais fechados sobre si próprios, mas conectados aos processos históricos e culturais que os constituem.

> A cidade de Sofrônia é composta de duas meias cidades. Na primeira, encontra-se a grande montanha-russa de ladeiras vertiginosas, o carrossel de raios formados por correntes, a roda-gigante com cabinas giratórias, o globo da morte com motociclistas de cabeça para baixo, a cúpula do circo com os trapézios amarrados no meio. A segunda meia cidade é de pedra e mármore e cimento, com o banco, as fábricas, os palácios, o matadouro, a escola e todo o resto. Uma das meias cidades é fixa, a outra é provisória e, quando termina a sua temporada, é desparafusada, desmontada e levada embora, transferida para os terrenos baldios de outra meia cidade.
>
> Assim, todos os anos chega o dia em que os pedreiros destacam os frontões de mármore, desmoronam muros de pedra, os pilares de cimento, desmontam o ministério, o monumento, as docas, a refinaria de petróleo, o hospital, carregam os guinchos para seguir de praça em praça o itinerário de todos os anos. Permanece a meia Sofrônia dos tiros ao alvo e dos carrosséis, com o grito suspenso do trenzinho da montanha-russa de ponta-cabeça, e começa-se a contar quantos meses, quantos dias se deverão esperar até que a caravana retorne e a vida inteira recomece.

Sofrônia faz efêmeros o peso de seu cimento e a dureza de seu mármore. Subverte a lógica a que estamos acostumados ao erigir à condição de eterna a precariedade de seus brinquedos desmontáveis. Esta cidade substitui um eterno por outro, num movimento que surpreende e choca o olhar habituado às formas corriqueiras da urbe.

Sem pleitear a eternidade de quaisquer elementos em causa, buscamos em Sofrônia o movimento que quebra as colunas sólidas das grandes construções, transformando-as em meros joguetes sazonais. Nesta quebra, é possível vislumbrar, sob pedras e ruínas, as fundações de prédios, resquícios de um passado reinventado pelo presente, traços arqueológicos capazes de delinear novos planos para a reorganização da vida.

Com este espírito e o desafio de traçar linhas gerais a respeito de uma noção complexa como a de subjetividade, destaca-se o trabalho de Michel Foucault (2010a), que buscou a genealogia daquilo que designamos como "sujeito", pesquisando as maneiras ou técnicas de relação de si para consigo que desembocam numa determinada forma de ver o mundo e a si próprio.

Deleuze (2010), ao tratar da relação com o amigo Michel Foucault, faz o alerta: "Não possuíamos o gosto pelas abstrações, o Uno, o Todo, a Razão, o Sujeito. Nossa tarefa era analisar estados mistos, agenciamentos, aquilo que Foucault chamava de dispositivos" (p. 113). Nunca uma busca por uma origem, por uma condição essencial ou por uma verdade a ser desvelada como se desde sempre estivesse encoberta pelo véu da ignorância, mas um exercício do pensamento capaz de pegar as coisas pelo meio: "rachar as coisas, rachar as palavras" (DELEUZE, 2010, p. 113). Assim, procuramos na história da constituição dos saberes aqueles pontos nos quais pudéssemos ver a promissora possibilidade de sermos diferentes daquilo que somos.

Com isso, liberar outras formas e práticas a partir de um exercício situado no contexto dos dispositivos que engendram a nós mesmos. Segundo Foucault (2010b), podemos nomear dispositivo um conjunto de elementos heterogêneos os mais diversos (discursos, instituições, leis, regulamentos, especialidades, enunciações científicas e filosóficas etc.), que funcionam em rede e favorecem a consecução de determinados "fins estratégicos dominantes" (p. 244). Estes fins podem se materializar no asseguramento de uma ordem econômica ou cultural, na manutenção de privilégios sectários, na elaboração de mecanismos de controle e normatização segundo critérios pré-estabelecidos.

Debruçamo-nos, então, sobre a subjetividade sujeita à atuação dos mais diversos dispositivos – históricos e contingenciais – capazes de dar cor e forma à nossa relação com o mundo. Subjetividade sem um conteúdo prévio, superfície incapturável aos esquemas universalizantes e que se opõe não à profundidade, mas à interpretação

(DELEUZE, 2010). Esta última sempre associada aos saberes, dizeres e fazeres que possibilitam uma generalização de códigos dominantes, uma eterna e paranoica subsunção de um fato a uma norma preestabelecida, a um ideal, ousamos dizer. Ideal de "sujeito", de "homem", de vida:

> Em Maurília, o viajante é convidado a visitar a cidade ao mesmo tempo em que observa uns velhos cartões-postais ilustrados que mostram como esta havia sido: a praça idêntica mas com uma galinha no lugar da estação de ônibus, o coreto no lugar do viaduto, duas moças com sombrinhas brancas no lugar da fábrica de explosivos. Para não decepcionar os habitantes, é necessário que o viajante louve a cidade dos cartões-postais e prefira-a à atual, tomando cuidado, porém, em conter seu pesar em relação às mudanças nos limites de regras bem precisas: reconhecendo que a magnificência e a prosperidade da Maurília metrópole, se comparada com a velha Maurília provinciana, não restituem uma certa graça perdida, a qual, todavia, só agora pode ser apreciada através dos velhos cartões-postais [...] (CALVINO, 2011, p. 30).

Maurília incita seu observador a admirá-la por meio de cartões-postais que retratam um passado cuja graça e preciosidade já não retornam mais. Em clima nostálgico, o turista desavisado percorre as ruas, enxergando-as sob o filtro das imagens envelhecidas no papel. Talvez a ovação da Maurília do passado faça com que, em certa medida, perca-se de vista o movimento vivo de suas ruas e as possibilidades que estas acomodam. Caberia, portanto, declararmo-nos visitantes rebeldes, questionadores da supremacia do cartão-postal, lançando-nos ao sabor de um perambular sem a insistência das imagens prévias nas quais somos levados a crer.

Escapar à rigidez dos códigos interpretativos e dos modelos idealizados é um dos atributos da noção de subjetividade com a qual

trabalhamos. Superfície diáfana dobrável e redobrável, sujeita aos mais variados dispositivos de saber-poder.

Por isso dizemos que a subjetividade é algo que se faz. Ela é produto de uma maquinaria intrincada (DELEUZE; GUATTARI, 2008), complexa, cujo exercício nunca se esgota. Está sempre disposta a ir além e a dobrar a fronteira das formas que ela mesma constitui em laboriosa luta.

Pensar outras possibilidades de vida é o que Foucault (2010a) busca ao problematizar as práticas de si na Antiguidade, mostrando-nos como as formas de subjetivação se constituem a partir de "jogos de verdade" que, sujeitos à produção de saberes especializados (entre eles, a Psicologia) e a relações de poder e táticas de normatização, levaram à constituição histórica do ser como experiência que desemboca nas formas naturalizadas de "sexualidade", "psiquismo", "homem de desejo", "indivíduo".

Nesse sentido, Calvino (2011, p. 47) também joga com o viajante, inventando verdades:

> De todas as mudanças de língua que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara à que o espera na cidade de Ipásia, porque não se refere às palavras mas às coisas. Uma manhã cheguei a Ipásia. Um jardim de magnólias refletia-se nas lagoas azuis. Caminhava em meio às sebes certo de encontrar belas e jovens damas ao banho: mas, no fundo da água, caranguejos mordiam os olhos dos suicidas com uma pedra amarrada no pescoço e os cabelos verdes de algas.
>
> Senti-me defraudado e fui pedir justiça ao sultão. Subi as escadas de pórfido do palácio que tinha as cúpulas mais altas, atravessei seis pátios de maiólica com chafarizes. A sala central era protegida por barras de ferro: os presidiários com correntes negras nos pés içavam rochas de basalto de uma mina no subsolo.
>
> Só me restava interrogar os filósofos. Entrei na grande biblioteca, perdi-me entre as estantes que despencavam

> sob o peso de pergaminhos encadernados, segui a ordem alfabética de alfabetos extintos, para cima e para baixo pelos corredores, escadas e pontes. Na mais remota sala de papiros, numa nuvem de fumaça, percebi os olhos imbecilizados de um adolescente deitado numa esteira, que não tirava os lábios de um cachimbo de ópio.
> — Onde está o sábio? — O fumador apontou para o lado de fora da janela. Era um jardim com brinquedos para crianças: os pinos, a gangorra, o pião. O filósofo estava sentado na grama. Disse:
> — Os símbolos formam uma língua, mas não aquela que você imagina conhecer.
> Compreendi que devia me liberar das imagens que até ali haviam anunciado as coisas que procurava: só então seria capaz de entender a linguagem de Ipásia.
> Agora basta ouvir o relincho dos cavalos e o estalo dos chicotes para ser tomado por uma trepidação amorosa: em Ipásia, deve-se entrar nas estrebarias e nos haras para ver belas mulheres montadas nas selas e com as coxas nuas e de botas, e que, quando se aproxima um jovem estrangeiro, atiram-no em montes de feno ou de serragem e espremem contra ele os mamilos rijos.
> E, quando o meu espírito não pede nenhum outro alimento ou estímulo além da música, sei que esta deve ser procurada nos cemitérios: os músicos se escondem nas tumbas; de uma fossa para outra, replicam trinados de flautas, acordes de harpas.
> Sem dúvida também em Ipásia chegará o dia em que o meu único desejo será partir. Sei que não devo descer até o porto mas subir o pináculo mais elevado da cidadela e aguardar a passagem de um navio lá em cima. Algum dia ele passará? Não existe linguagem sem engano.

Ipásia, assim como Foucault (2010a), proporciona ao viajante a diluição da fronteira entre as palavras e as coisas. Amolece e desvirtua sua necessária correspondência, jogando com os elementos que se alinham para a produção de uma "verdade" sempre localiza-

da historicamente a partir de finalidades e estratégias singulares. Desse campo emerge uma infinidade de elementos heterogêneos que tecem a rede do social e levam à produção de subjetividade como constituição de formas de ser, de fabricação de mundos, de singularidades.

Aqui, "singular" não faz referência às grandes formas de saber por meio das quais se naturaliza a concepção de "sujeito" ou "indivíduo", mas, segundo Guattari (2012), a "amarrações territorializadas idiossincráticas (Territórios existenciais)" (p. 15), sempre abertas a sistemas de valor (universos incorporais) que se expressam nos mais diversos registros sociais: as instituições que regem a vida cotidiana, o registro ecológico, as tecnologias informacionais, as culturas locais e globais etc.

Trabalhar para o exercício das singularidades é fazer proliferar os encontros com essas múltiplas e heterogêneas matérias que constituem a subjetividade. Com isso, abre-se caminho para forças de criação capazes de traçar outros modos de organização das práticas sociais. Sem buscar uma resposta efetiva ou universalizante, lançamo-nos ao desafio de incomodar o equilíbrio das formas instituídas de ação.

Pensar as práticas "psi"

> No velho ônibus embarcamos desconfiados, inseguros. Era a primeira vez que saíamos todos, era a primeira vez que ousávamos ir mais longe. Já no embarque, todos a postos, um de nós sucumbe à paralisia do desconhecido: "Não vou, minha casa é aqui", diz. Todos no ônibus esperavam. E aquele, que também era nós, permanecia irredutível na segurança da sala de estar.
> É possível ficar, oras. "Então fica!", dizemos. Mas a esperteza de um amigo é maior, que num passe de mágica acende o fumo e oferece ao do sofá: "só te dou se entrar no ônibus", fala o esperto. Que chantagem absurda! Penso. Mas

> funciona. A resistência se esvai diante do prazer do cigarro. Já no ônibus sento-me ao lado do antes resistente, agora tranquilo fumante. Então, após o cigarro e tantas paisagens, meu companheiro pergunta, olho no olho: "Vocês estão me levando pro Adauto?" E eu respondo: "Não, vamos ao parque". Com o olhar fixo e as mãos sobre o banco, meu amigo diz: "Então está bom."
> (Fragmento de caderno de campo)

O passeio, a cidade, o medo, o fumo. O medo de se aventurar por novas e imprevisíveis paisagens pode gerar a paralisia que nos prende aos lugares, às formas conhecidas. Afinal, depois de tanto tempo no manicômio, é normal que nos habituemos às "prisões" e que nos sintamos presos mesmo a céu aberto. O relato anterior é inspirado em um morador de uma das residências terapêuticas do município da Serra que, depois de sair do Hospital Psiquiátrico, estava feliz com a casa nova. Contudo, permanecia preso a ela.

O manicômio não é apenas físico, mas mental. Há um "desejo de manicômios" (LAVRADOR; MACHADO, 2002, p. 2) que se expressa em nós e em nossas práticas quando nos colocamos a serviço de formas de assujeitamento, classificações deterministas, hierarquizações que sepultam uma ética do contato, da conversa, do encontro.

Segundo Dimenstein (1998), seria preciso "desinstitucionalizar" os saberes e as práticas que sustentam a Psicologia, questionando as formas instituídas que perpassam a formação acadêmica e que produzem um saber sobre o que é melhor para o outro e que desconsideram uma dimensão ética do cuidado baseada na negociação coletiva e na produção conjunta.

Neste sentido, parece promissora a possibilidade de nos inspirarmos nas práticas da Reforma Psiquiátrica, tomando-as como dispositivos capazes de nos conduzir até novas "paisagens" ou "territórios" das práticas de cuidado.

Adverte-nos Leonardis, Mauri e Rotelli (1990, p. 28):

> O mal obscuro da Psiquiatria está em haver separado um objeto fictício, a "doença", da "existência global, complexa e concreta" dos pacientes e do corpo social. Sobre esta separação artificial se construiu um conjunto de aparatos científicos, legislativos, administrativos (precisamente a "instituição"), todos referidos à "doença". É este conjunto que é preciso desmontar (desinstitucionalizar) para retomar o contato com aquela existência dos pacientes, enquanto "existência" doente.

Assim como o "mal obscuro da Psiquiatria", destacado pelos autores, identificamos um foco de problematização em torno do saber psicológico exercido na atualidade. A entrada dos psicólogos na saúde pública vem pondo em questionamento as práticas centradas em moldes preestabelecidos de atuação, embasados numa concepção de "instâncias psicológicas" universais nas quais somos chamados a intervir.

Separa-se o "psíquico" da existência global, complexa e concreta do usuário e do corpo social para construir aparatos técnicos, científicos, administrativos etc., que muitas vezes se mostram insuficientes para lidar com a complexidade daquilo que caracteriza uma demanda de cuidado.

Desta forma, cumpre deslocar o foco das "instâncias psi" para a existência dos usuários dentro da rede de cuidado em que se inserem, identificando os focos de interação, misturas capazes de conferir novos sentidos existenciais e outras formas de trabalho.

Guattari (2012) narra como suas experiências na Clínica de La Borde foram cruciais para entender como é possível transformar práticas instituídas, indo além daquilo que consideramos ser o "natural" ou "possível" dentro de um campo de trabalho, neste caso, o campo da Psiquiatria.

O fundador da clínica, Jean Oury, apostou em um novo modo de gestão e de intervenção não apenas no campo da saúde men-

tal, disparando discussões mais abrangentes destinadas a pensar o papel das instituições.

Mas, por que trazer La Borde e suas experiências? Não tomamos a clínica como um modelo a ser seguido, mas identificamos ali formas de trabalho que talvez possam fornecer inspiração e elementos para o início de um movimento capaz de "desinstitucionalizar" nossos saberes e práticas.

Guattari (2012) relata como todo o processo de concepção do trabalho em La Borde foi sendo criado aos poucos, a partir das dificuldades mais imprevistas encarnadas em resistências e obstáculos materiais. O "norte" das ações, contudo, foi uma "dessegregação das relações atendente-atendido assim como das relações internas ao pessoal" (p. 163), que se manifestava na criação de diversas instâncias de diálogo (assembleias gerais, secretariados, comitês, ateliês) envolvendo psicólogos, usuários, médicos, enfermeiros, pedagogos, cozinheiros, faxineiros...

> Bernard acordava muito cedo todos os dias. Tomava o café da manhã no chatêau e saía a passear pelos vinhedos que circundavam a propriedade. Há meses não falava "nada com nada", emitia grunhidos e não mantinha o olhar fixo em nada, seja coisa ou pessoa. Um belo dia, numa reunião corriqueira, tipo aquelas nas quais se descrevem as atividades do dia corrente e do próximo, ele foi convidado a se sentar à mesa principal, ao lado do organizador dos ateliês. Em meio a uma discussão acalorada sobre a destinação de fundos orçamentários, Bernard grita: "É preciso organizar a Festa da Música!". E sai apressado, deixando todos atônitos. De fato, ninguém havia pensado ainda na Festa da Música, que segundo o calendário oficial de atividades ocorreria em três semanas. No final daquele dia, Bernard foi visto correndo atrás de raposas.
> (Fragmento de caderno de campo)

Tal dessegregação visava a tomada de responsabilidades a partir de uma perspectiva ética e não tecnocrática. Misturavam-se os saberes, produziam-se encontros capazes de revitalizar as práticas de cuidado: o pessoal da manutenção se integra no trabalho de atendimento aos visitantes, os enfermeiros passaram a ajudar os usuários na limpeza dos espaços, psicólogos eram treinados a aplicar injeções e assim vai.

> O estagiário chega para seu primeiro dia de trabalho na cozinha. Pica a abobrinha, limpa a pia, prepara o molho da salada. Alguns companheiros se dispõem a ajudá-lo. "Essa faca não é boa, use a minha", disse uma das colegas. A conversa avança em meio às abobrinhas. De repente, trocam-se olhares, o desejo se insinua. O novato, tímido, pergunta quando a nova amiga chegou para o trabalho em La Borde. "1989", respondeu ela. "E você também é psycho?" retruca ele. "Não", responde a amiga, e completa: "moro aqui desde 1989. Aqui é minha casa."
> (Fragmento de caderno de campo)

A atividade constante de questionamento dos lugares instituídos funcionou como remédio para a rotina burocrática e para a passividade gerada pelos sistemas de hierarquia tradicionais (GUATTARI, 2012). Os efeitos desse tipo de prática não refletiram apenas nos profissionalismos, revelando novas formas de trabalho, mas operavam uma transformação nas vidas dos que se dedicavam ao trabalho, uma modificação radical contra o escudo protetor atrás do qual muitos profissionais insistiam em permanecer.

> Fernand, cozinheiro, revelou-se um exímio pintor de parede; Julie, bibliotecária, era a mais eficaz organizadora de eventos; Marie, estagiária, era a rainha dos estábulos; Geneviève, "a louca" (como ela mesma se descrevia), era a mais empolgante e talentosa diretora de teatro...
> (Fragmento de caderno de campo)

La Borde tentava produzir atravessamentos múltiplos no terreno das possibilidades de cuidado. Tais encontros, ou trocas, podem se fazer não apenas no interior de um estabelecimento, mas também junto às inúmeras possibilidades do tecido urbano. Este, aliás, é o lugar onde se localizam muitos equipamentos sociais da saúde pública brasileira, entre eles os Centros de Atenção Psicossocial, as residências terapêuticas, as unidades básicas de saúde (locais onde os desafios da prática "psi" se apresentam de forma constante).

Neste sentido, é necessário levar em conta a dimensão de constante produção e processualidade das condições de vida. Para isso, é preciso construir um olhar atento ao território de inserção dos serviços, destacando suas dimensões históricas, colocando em atravessamento seus diversos dispositivos sociais, entre eles a escola, a associação de moradores, o boteco da esquina etc., numa estratégia que desemboca em outras possibilidades de composição de vida e saúde.

A saúde aqui se refere a um "tomar posse da vida" (LAVRADOR; MACHADO, 2009, p. 517), o que implica trabalhadores e usuários na invenção de suas relações. Uma clínica ampliada que pressupõe um encontro, diálogo, porosidade que não se limita a dogmatismos ou hierarquias rígidas. Uma clínica que não se restringe nem mesmo aos equipamentos de cuidado, mas cuja ética os ultrapassa e contribui para a instauração do exercício de outras possibilidades de estar no mundo.

Neste sentido, cabe descentrar o modelo de cuidado de uma forma clínica individual para ações coletivas. O "coletivo" ao qual nos referimos não diz respeito necessariamente a trabalhos de grupo, mas a um olhar que desloca as problematizações da Psicologia para a produção social e histórica de subjetividades. O coletivo como infinidade de materiais de expressão (MACHADO, 1999) é capaz de construir formas de relação consigo e com o mundo.

> No parque éramos muitos. Espalhados, diminuíamos o espaço entre nós e o mundo de cores, flores, folhas, ter-

> ra. Mas, no instante de um cuidado, noto uma ausência. Nada de pânico, penso. Espero.
> Afasto-me de meus companheiros e vejo um grupo de crianças. Muitas, barulhentas, brincalhonas. Lancheiras abertas, hora do lanche. Em pé altivamente estava a professora, explicando com gestos imensos e voz alta algum sei-lá-o-quê. Em meio às crianças, sem cerimônia, lá estava ele acocorado comendo um pão.
> Chego na hora. "Quem é você?" Pergunta a professora ao novo "aluno". Ele sorri aquele sorriso sem dentes e cheio de cara. Eu me aproximo e a pergunta se dirige a mim: "quem é ele?".
> "Ele é o Chico e eu sou o Mario", respondo.
> "Sejam bem-vindos Chico e Mario", ela diz. E alguma criança me oferece um pão.
> (Fragmento de caderno de campo)

O espaço social e a sua realidade imanente nos impulsionam a um novo paradigma, de ordem estética. Guattari (2012) diz que liberar potências estéticas está relacionado à múltipla interpenetração entre os vários universos de referência capazes de fabricar nossa relação com o mundo. A isso se acrescenta uma força ética e política:

> O novo paradigma estético tem 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 em suas modalidades extremas. Mas essa escolha ética não mais emana de uma enunciação transcendente, de um código de lei ou de um deus único e todo-poderoso. A própria gênese da enunciação encontra-se tomada pelo movimento de criação processual (GUATTARI, 2012, p. 123).

Isso implica fazer com que formas de trabalho não se prendam a "isolamentos" ou sucumbam ao ideal de pureza que caracteriza o paradigma da modernidade, mas abram as perspectivas de ação para os encontros possíveis de serem produzidos em quaisquer âmbitos das práticas de cuidado no contemporâneo. Consequentemente, move-se de um lugar instituído para mergulhar no campo das afetações produzidas no contato com a diferença e com o pleno exercício da vida encarnada nas diferentes formas de relações sociais.

O desafio é constante, não cessa. E para efetivá-lo é preciso trabalhar as transformações "a partir de dentro, trabalhando com aquilo que existe" (LEONARDIS; MAURI; ROTELLI, 1990, p. 35). Longe de desvalorizar ou obstar as práticas que têm caracterizado o saber psicológico, cumpre analisá-las a partir de seus efeitos no campo da produção ética, estética e política da vida. É preciso abrir as portas dos serviços importantes: "uma porta feita para estar fechada é usada, mas ativamente usada, para estar aberta – a abertura cria problemas, a gestão desses problemas modifica a cultura dos atores em jogo" (LEONARDIS; MAURI; ROTELLI, 1990, p. 35).

Trata-se, portanto, de um convite ao fazer e à experimentação. Um convite a uma clínica institucional (LAVRADOR, 2006), que tem como problema a análise das instituições que nos perpassam. Instituições aqui consideradas como relações sociais reais em permanente interação com as normas sociais existentes. Elas atravessam todos os níveis dos conjuntos humanos, dos mais pessoais aos mais abrangentes campos da sociabilidade (LOURAU, 2004). Sendo assim, constituem instituições não apenas o "hospital" ou a "creche", mas também a própria noção de "doença" ou "infância".

Essas instituições se sustentam a partir das matérias da vida. Elas fazem parte dos processos de subjetivação que fabricam objetos de análise, criam dispositivos (FOUCAULT, 2010b) que podem sustentar ou não o exercício de práticas de cuidado éticas, preocu-

padas com a dimensão estética do exercício das diferenças e com o comprometimento político na afirmação de práticas de liberdade.

Afirmar e ampliar uma nova clínica psi é colocar em análise as formas instituídas, tidas como a-históricas e eternas, é ir além do sujeito constituído (LAVRADOR; MACHADO, 2009), além do indivíduo como instituição naturalizada.

Uma clínica psi se mantém conectada a uma crítica capaz de transformar a realidade, inventar novas formas de vida e desestabilizar as figuras moralizadoras das práticas de cuidado, consideradas como as que padronizam a existência com base num ideal a ser perseguido, em modelos totalitários que nos dizem com frequência o que é ser "produtivo", "bem-sucedido" etc.

Reforçamos uma concepção de prática que consiste em "fazer proliferar" as matérias múltiplas que disparam os processos de produção de subjetividade, produzindo encontros nos espaços de exercício do saber psi e dos diferentes saberes.

A "proposta coletiva" que fazemos, neste sentido, não se opõe a uma "proposta individualizada", mas às formas de trabalho centradas na naturalização de seus objetos. O coletivo de que falamos se refere à afirmação de que nossas formas de trabalho e nossos modos de vida são produções sempre coletivas e que se engendram a partir das matérias múltiplas que constituem um campo social.

A cidade e seus elementos, neste caso, passam a ser uma das maiores alegorias desta clínica ampliada, pois não é possível uma ampliação sem uma abertura para o mundo, para as lógicas que superam os conceitos de bem e mal: na rua, nos espaços da vida pública, nos *outdoors*, nas produções identitárias, nas calçadas, nas praças, nos modos libertários ou fascistas. Talvez seja a partir desse contato, com rigor experimental, que novas propostas possam ser produzidas no desafio da clínica contemporânea.

Vitória

Calvino (2011) brinca com os elementos das cidades para produzir em nós paisagens sinestésicas. Com base no texto dele, ensaiamos algo parecido com uma nova cidade. Eis aí Vitória:

> Após longos dias fitando a imensidão verde e arenosa da costa, os marinheiros de primeira viagem avistam Vitória, dama cuja imponência os convida a percorrer o ponto onde o azul do Atlântico se mistura à mancha marrom da civilização.
> Uma vez em terra firme, os inexperientes aventureiros percorrem alamedas floridas, becos fedidos, avenidas apressadas. Enfeitiçados e surpresos, eles se deixam dominar por vozes, edifícios, cores e cheiros.
> Assim, vão descobrindo que Vitória está no centro de uma guerra silenciosa travada em cada uma de suas esquinas e em cada um de seus cidadãos.
> Neste conflito aparece o desejo de cidade, que abre largas avenidas e demole as marcas das esquinas para que o progresso possa passar sem entraves. Contudo, estas mesmas marcas resistem em faíscas pulsantes que alimentam não tanto um desejo de cidade, mas talvez uma cidade de desejo(s), cuja luta é como canto de gestos mínimos, delicados, cotidianos.
> Os marinheiros que em Vitória deixam seus rastros já não concebem a possibilidade de assistir impassíveis à luta que ali é travada. Eles estão, portanto, destinados a viver batalhas que se dão em práticas de todo dia, buscando as linhas que levam à cidade de desejo aos poucos, com insistência.
> Um dia as sirenes do porto alertarão para a iminente partida. Alguns irão, outros ficarão. Aqueles que decidem ir, carregam os navios de sonhos que no imenso azul do mar se dispersam; levarão dentro de si a faísca adquirida da cidade de desejo, um presente de Vitória. Aqueles que ficam, contudo, permanecem na luta. Continuam a resistir, ainda alegres e confiantes, em ruas, calçadas, muros e praças...
> (Fragmento de caderno de campo)

Referências

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. São Paulo: Zahar, 1998.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas**: magia e técnica, arte e política. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CALVINO, I. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2008.

DIMENSTEIN, M. O psicólogo nas unidades básicas de saúde: desafios para a formação e atuação profissionais. **Estudos de Psicologia**, v. 3, n. 1, p. 53-81, jan./maio 1998.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. 13. ed. São Paulo: Graal, 2010a.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2010b.

GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

LAVRADOR, M. C. C. Atenção psicossocial em saúde mental: uma perspectiva clínico-institucional. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE PRÁTICAS PSICOLÓGICAS EM INSTITUIÇÃO: PSICOLOGIA E POLÍTICAS PÚBLICAS, 6., 2006, Vitória. **Anais...** Vitória: Ufes, 2006. p. 44-48.

LAVRADOR, M. C. C.; MACHADO, L. D. Loucura: como dizer o indizível? In: BARROS, M. E. B. de; LAVRADOR, M. C. C.; MACHADO, L. D. (Org.). **Texturas da psicologia**: subjetividade e política no contemporâneo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

LAVRADOR, M. C. C.; MACHADO, L. D. Por uma clínica da expansão da vida. **Interface** – Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v. 13, suplemento n. 1, 515-521, 2009.

LEONARDIS, O.; MAURI, D.; ROTELLI, F. Desinstitucionalização, uma outra via. In: NICÁCIO, F. (Org.). **Desinstitucionalização**. São Paulo: Hucitec, 1990.

LOURAU, R. **Analista institucional em tempo integral**. São Paulo: Hucitec, 2004.

MACHADO, L. D. Subjetividades contemporâneas. In: BARROS, M. E. B. (Org.). **Psicologia**: questões contemporâneas. Vitória: Edufes, 1999.

Por uma saúde lisa e esfoliante

Luciano Bedin da Costa
Professor da UFRGS e doutor em Educação

Heloísa Germany
Professora na UFPE, mestra em Saúde Coletiva pela UFRGS e graduada em Artes Visuais pela FURG

Lívia Zanchet
Doutora e mestra em Psicologia Social e Institucional pelo Programa de Pós-Graduação da UFRGS

Elisandro Rodrigues
Doutor em Educação pela Unisinos e mestre em Saúde Coletiva pela UFRGS

Antes do ser, há a política.
(Deleuze e Guattari)

Por ora, tenho a consciência de que meu trabalho
é um campo "experimental", rico em possibilidades e é só.
(Lygia Clark)

O mais profundo é a pele.
(Paul Valéry)

Talvez a grande questão de nossa experiência humana no mundo seja ainda o espaço. Diante do que hoje se percebe nos modos de vida, dos discursos acerca da mobilidade urbana, do desenvolvimento sustentável e de outros aspectos referentes às práticas de "ecovida", a pauta que nos parece urgente e necessária precisaria colocar como prioritária a problematização acerca das experiências espaciais vividas no desenrolar de nosso cotidiano. Em outras palavras, a pergunta pertinente diz respeito à forma como compreendemos e vivemos os espaços. Enfrentar o tema a partir de suas experiências possíveis parece-nos uma forma de tornar o espaço, ele mesmo, um campo problemático. De modo experimental, e um tanto introdutório, trabalharemos este ensaio a partir do que chamaremos de *função esfoliante*, uma forma de se pensar/deslocar por entre a epiderme do mundo e dos acontecimentos que nos constituem. Em outras palavras, trata-se de uma política, uma tática de deslocamento que produz ranhuras, revolvendo camadas mais ressecadas na medida em que estas são percorridas ou mesmo ocupadas.

Se academicamente fazemos parte de um grupo[53], é nesta condição esfoliante que mais nos identificamos. Nesse sentido, ao nos colocarmos ao lado do que é abrasivo, estamos apontando para um tipo ou qualidade específica de raspagem. Interessa-nos aquilo que se faz do modo suave e que carrega consigo uma certa imperceptibilidade. Neste momento, estamos mais interessados nas leves, mas incisivas, ranhuras, na potência despertada pelas sutis desestratificações produzidas na pele do cotidiano. Todos os fragmentos apresentados ao longo do texto iniciam a partir de um mesmo índice, microdermoabrasividade, seguido de uma nume-

53. Este ensaio foi maquinado a partir das experiências vividas no coletivo "Espaço liso: arte, cuidado e saúde", atividade extensionista realizada pelo Núcleo de Educação, Avaliação e Produção Pedagógica em Saúde (Educasaúde), na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

ração e de um verbo, os quais indicam uma certa ordenação e tipo de trabalho abrasivo operado pelo coletivo. Acreditamos que, no conjunto e na composição das microdermoabrasividades, acabaremos por oferecer ao leitor um aspecto de nossa política enquanto grupo. Ao menos é esta a nossa intenção.

Microdermoabrasividade 1/*alisar, estriar*

O fato de nosso coletivo se intitular "Espaço liso" já nos coloca diante de uma falácia, ou ao menos de um fracasso. Não porque o coletivo não possa ser possível, mas porque o espaço liso é irrealizável enquanto agrupamento. Em outras palavras, não há espaço liso por excelência, muito menos *a priori*. Aquilo ou aquele que se diz liso assim o é diante ou em confronto com algo que o estratifica e que também o constitui.

De acordo com Deleuze e Guattari (1997), liso e estriado são espaços consubstanciados, ainda que possuam qualidades diferenciadas. Todavia, mesmo que pareçam dicotômicos, o espaço liso e o espaço estriado – espaço nômade e espaço sedentário – estabelecem entre si relações íntimas e transversais, operando não por diálogos, mas por misturas. O espaço liso não para de ser transvertido num espaço estriado, e vice-versa. Ali, onde os fluxos correm anarquicamente, há um código ou captura à espreita, da mesma forma que, na aparente soberania do código, há sempre algo que o tensiona a partir de suas entranhas, minando-o por dentro.

Todavia, é um equívoco pensarmos que o movimento é exclusividade dos fluxos. Mesmo o espaço mais estriado produz movimentos – é possível, por exemplo, uma série de deslocamentos pelas estrias da cidade. No entanto, a função estriada direciona os movimentos e paragens, canaliza-os a partir do que se estabelece como prioritário ou a serviço de suas próprias demandas.

Nossas cidades, ainda essencialmente modernas, são apropriadas para que seus habitantes se encontrem com grandes aparelhos de poder: a escola, o hospital, a igreja, a câmara de vereadores... (hoje acrescentamos os *shoppings*, talvez os mais poderosos dos aparelhos). Esses lugares foram instituídos e são regulados de forma que produzam fluxos controlados e deslocamentos funcionais – no entanto, isso não quer dizer que funcionem bem. No livre deslocar-se há sempre uma avenida capaz de conduzir a um desses lugares. A própria discussão acerca das ciclovias – temática indispensável para a mobilidade urbana – só pode ser efetivamente implementada a partir das estrias da urbanidade.

Em nome da segurança, dos fluxos e da própria otimização dos meios de transporte na relação tempo e deslocamento, esquadrinha-se o território, um recorte planificado de linhas e pontos, espaço demarcado, identificável e extensivo. A figura do ciclista, outrora diabolizada e lisa, entra no circuito de captura da cidade. O que antes era considerado um desarticulador do tráfego urbano, com seu liso ziguezaguear por entre ruas, calçadas e carros, hoje o ciclista passa a ser mais do que um personagem na trama estriada da cidade, assumindo o *status* de categoria.

As categorias, aliás, são funções produzidas num espaço estriado. No entanto, aquilo que é liso desconhece pertenças coletivas *a priori* – é por isso que dizíamos que nosso projeto estava fadado ao fracasso. Mas o que nos interessa na relação entre liso e estriado é que estes dois espaços não sejam colocados a partir de categorias morais. Não há sentido algum em se dizer que o espaço liso e o estriado são bons ou maus por natureza. "Jamais acreditar que um espaço liso basta para nos salvar" (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 214).

Há de se considerar a parcela necessária de estrias para que a vida se torne possível. Nessa relação de forças, o que nos parece interessante é que haja passagens e combinações, que as opera-

ções de estriamento possam, de certa forma, comportar experiências de alisamento, e que os fluxos, eles mesmos, possam encontrar canalizações para que adquiram consistência e algum tipo de permanência. Nesse sentido, há de se gerar uma certa resistência diante do que é produzido no império do efêmero a que estamos submetidos na contemporaneidade, uma espécie de gozo social e ilimitado, como se a lisura fosse a imagem a ser conquistada a todo momento.

Ao assumirmos o espaço liso como índice, no nosso caso como nome, assumimos também as estriagens necessárias – ou ao menos inevitáveis. Faz-se necessário ressaltar a discussão inicial que tivemos, de estarmos ou não vinculados à universidade. O fato de o "Espaço liso" estar ligado a um projeto de extensão nos colocou uma série de questões que não seriam relevantes se assim não o fosse. Cronograma, objetivos prévios, inscrição, avaliação, relatórios, editais, enfim, uma série de procedimentos estriados necessários para que a atividade possa ser desenvolvida academicamente. No entanto, por ser uma atividade institucionalmente constituída, ganha-se um fôlego que talvez não fosse viável numa outra configuração – ou ao menos os meios nos seriam bem mais complicados de serem obtidos. Uma vez decidido a inscrição da atividade como um projeto acadêmico, a questão que a nós parecia mais importante e vital passou a ser a de como torná-la mais lisa.

Microdermoabrasividade 2/*imaginar*

No primeiro encontro do grupo, colocamos em questão o próprio Espaço liso, assumindo-o não como conceito, mas como um disparador de imagens. Os participantes, em sua grande maioria desconhecedores da obra deleuzeguattariana, ensaiaram imagens a partir de seus próprios imaginários: "Um peixe escorregadio ou

um jogo de futebol no sabão"; "Uma tela em branco ou bolinhas de aquário"; "Linhas. Patins"; "Mil possibilidades ou o mar".

espaço liso (?)[54]
o relógio sem nunca ter havido um artesão
um tempo sem longevidade, sem nascimento
fosse assim, ínfimos momentos
de instante em instante
qualquer espaço de minuto
qualquer coisa entre a barriga e o chão
tipo calçada pedra meio-fio
quiçá pensamentos de superfície
ideias de calçadas, brotadas em sarjetas

talvez espaço liso fosse as putas
perfumando doce na madrugada
não fosse o atrito que elas causam

Microdermoabrasividade 3/*quicar, caminhar*

A ideia inicial era a constituição de um grupo que refletisse: "o que pode a arte no campo da saúde mental coletiva?". Esta questão surgiu para aprofundar a pesquisa sobre arte e saúde mental, pensando a arte como intercessora, e não somente como ferramenta de intervenção.

Muitas são as experiências de uso de elementos artísticos no campo da saúde. É muito comum a presença de oficinas, grupos expressivos etc. Todavia, muitas dessas experiências, ao serem colocadas a serviço de uma outra ordem (terapêutica ou ocupacional,

54. Texto é uma tentativa de imaginar o espaço liso e foi escrito por Gisele Vicente, participante do grupo.

por exemplo), parecem esvaziar a potência de alisamento que há quando o espaço se torna, ele mesmo, intensivo. Ora, parece-nos que, diante dos sujeitos capturados por circuitos de diagnósticos, ou mesmo estriados pela rede de atenção e saúde, a questão seja provocar novos deslocamentos, isto é, outras formas de trânsito.

A terapia não deixa de ser uma forma de estriamento, independentemente se faz uso de psicotrópicos, divãs, caminhadas ou mesmo elementos artísticos. Há todo um modo de operar, uma forma de tornar lógicos, ou ao menos funcionais, os trânsitos daqueles que por estes circuitos transitam. Se tomarmos o liso e o estriado como objetos de análise, poderemos dizer que há dois tipos de trânsitos ou maneiras de habitar os espaços: uma determinada pelos pontos, outra, pelos deslocamentos. No entanto, segundo Deleuze e Guattari (1997, p. 189), a questão pertinente não está na determinação da tipologia da viagem (lisa ou estriada), mas sim na passagem, na transposição de uma para a outra.

Contudo, as diferenças entre elas não são facilmente objetivas: pode-se habitar o deserto de forma estriada, assim como se pode ocupar uma cidade a partir de lisuras. O mesmo valeria para aqueles que fazem uso do SUS ou de outra rede pública de atenção. Habitar de forma lisa tais espaços é também fazer com que as estrias da rede de atenção possam produzir experiências de saída, mesmo e sobretudo quando o sujeito se vê assistido ou amparado. É quando este amplia a própria noção de usuário e faz uso dos serviços, das tecnologias e das intensidades que surgem a partir das estrias da própria rede.

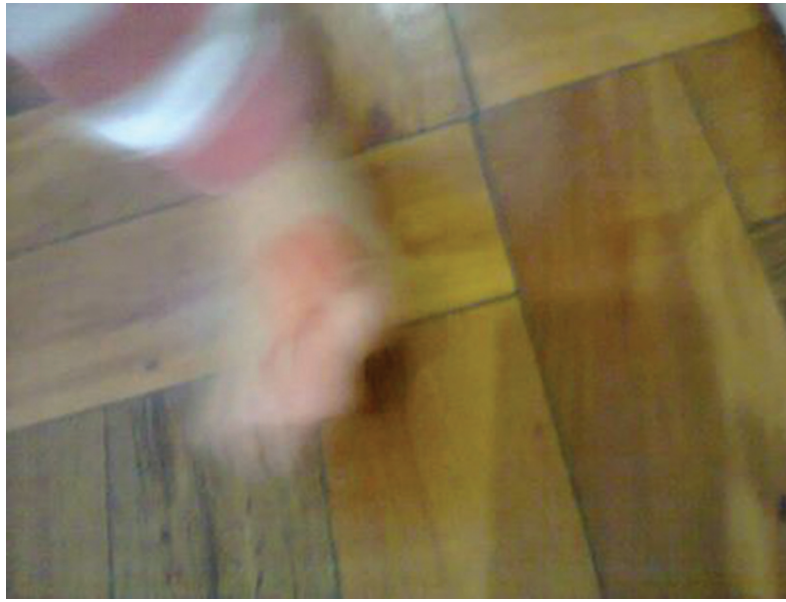
Na rede de atenção, é preciso que os sujeitos conquistem seus desertos e espaços lisos. Todavia, estes não estão à espera de alguém que os ocupe de forma proprietária. É necessário revolver os estratos, rachá-los, esfoliá-los. É como a criança que conquista um território ocupando-o por todos os lados e direções – há sempre um pátio na rede de deslocamentos infantis, mesmo quando a criança

tem para si os limites de um quarto ou de uma sala de aula fechada. É preciso que cada um conquiste seu pátio, seu território-pathos, que produza seus próprios dispositivos peripatéticos.

O curioso é que o solo de um espaço liso, ao contrário do que possa parecer, é sempre um solo dotado de irregularidades – nunca se sabe, de antemão, o que pode se desdobrar quando o sujeito se coloca em deslocamento. Um símbolo disso é o exemplo dado por Richard Serra (2006, p. 326): quando você quica uma bola em um solo irregular, ela dificilmente volta para sua mão. O resultado de uma experiência lisa é sempre essa bola que escapa de nossas mãos. É igual também aos personagens de Abbas Kiarostami (2004): uma carona em que não importam os pontos, mas a duração; um carro que segue por uma estrada de terra; um menino que ziguezagueia pela cidade vizinha à procura da casa do seu amigo; um rapaz que segue uma moça por entre oliveiras; o menino que volta para casa carregando um pacote de pão. Os pontos, as paragens e os objetivos são subsumidos pelas linhas, devorados por um incessante e calmo transitar. Ainda que pareçam inquietantes ao espírito veloz de nosso tempo, os protagonistas se mostram fiéis aos encontros produzidos e aos regimes de tempo destes desprendidos. Trata-se de um outro olhar, uma forma outra de transitar, a conquista de uma nova sensibilidade.

Microdermoabrasividade 4/*caraminholar*

***Imagem 61 – Ontem fiquei a caraminholar*[55]**



Fonte: Fotografia de Daniele Noal.

vultos, imprecisão dos olhos
por luz menor, por gestos sensíveis,
[daqueles empreendidos na catação de vaga-lumes],
por lusco-fusco; por escuridãozinha, por faíscas, por bundas-piscantes
(Daniele Noal)

De toda forma, o que há de ser conquistado neste *caraminholar* é um certo estado de vulto, o caminhar enquanto involução criativa, o próprio caminho que se espirala, o império humano que se desmancha durante o ato de caminhar. *Caraminholar* durante um

55. A fotografia e o poema foram feitos durante atividade produzida pela participante do grupo.

percurso produz um esburacamento em si (e no próprio caminho) para equivaler a uma conquista e a um abandono.

O percurso é conduzido a partir de desequilíbrios, de uma composição necessária e vital com afetos periféricos. É como o personagem bailarino de Kleist (2011, p. 5), encantado pelos movimentos do teatro de marionetes: "a afetação surge no momento em que a alma (via motrix) se encontra em qualquer outro ponto que não o do centro de gravidade do movimento". Outra imagem que nos parece potente é a obra *Caminhando*, de Lygia Clark (2006), um movimento transformado em potência lisa, capaz de produzir raspagens nas sedimentações do sentido e de liberar intensidades contínuas. Uma poderosa vida inumana é descascada das estratificações da vida em comum; as individuações não têm sujeitos prévios; um passo está sempre aquém das categorias prévias ou mesmo das identidades. "Através do *caminhando* perco a autoria, incorporo o ato como conceito de existência. Dissolvo-me no coletivo, perco minha imagem, meu pai, e todos passam a ser o mesmo para mim" (CLARK, 2006, p. 352).

A autora procura encontrar a multidão que habita o uno, uma solidariedade não pelos homens, mas pelas intensidades que os constituem. "Perplexa, sinto a multidão nos metrôs, na cadência dos passos somados, no cruzamento de corpos que quase se tocam mas que se afastam, cada um tomando rumos concretos de existências privadas" (CLARK, 2006, p. 352). O *caminhando* conquista a multidão e vai além do resto acumulado que se engarrafa nos metrôs, nos ônibus, nos carros, nos cafés, nos *shoppings*, nas filas de atendimento e na própria arquitetura urbana. Não é porque os espaços estão entupidos de gente que uma multidão se produz. Há de se considerar os gradientes de potência, as dobras ou variações coletivas para aquém dos nomes, das categorias, das funções ou do *status*. Nesse sentido, pode-se encontrar mais multidão no leve e lento transitar de um idoso do que no grande empilhamento de existências aparentemente funcionais que circuitam o cotidiano das cidades.

Microdermoabrasividade 5/*lixo-lixar*

Há de se cavucar um espaço liso para o *junkspace* anunciado por Rem Koolhaas (2010). Esse espaço-lixo é um empilhamento de modos de vida unidos por uma consistência solidificada, ainda que extremamente esvaziada. Enquanto usina de ensimesmamentos, o *junkspace* se vê desordenado pelo excesso a que está submetido e que, também, incessantemente produz.

Produção de antiprodução, por querer ser demasiadamente produtivo, o espaço-lixo produz suas próprias desertificações.

***Imagem 62 – Fotografia do Projeto Vizinhança*[56]**

Fonte: Heloísa Germany.

56. O Projeto Vizinhança é uma iniciativa que se propõe a ocupar temporariamente e ativar os espaços ociosos da cidade de Porto Alegre, transformando-os com participações coletivas, novas experiências, estímulo à convivência entre vizinhos, à troca e à aprendizagem em um ambiente lúdico, criativo e informal (Projeto ..., acesso em 14 maio 2018).

Ao final de seu texto/manifesto, Koolhaas (2010) nos apresenta uma imagem interessantíssima acerca de como a dureza deste espaço-lixo se traveste em leveza e suavidade: "O coelho é a nova carne de vaca… o cosmético é o novo cósmico". Mas o certo é que, no excesso destas cosméticas, há um grande e chapado rosto, uma *cara-de-todo-mundo* em cada ocupante do espaço, independentemente do lugar e de sua categorização no plano estriado da cidade. Os rostos da cidade passam a ter traços absurdamente comuns, ainda que a desigualdade avance numa marcha absurda. O sujeito que habita estes espaços nunca o faz sem uma grande dose de despersonalização. Em vez de resgatá-lo, o sujeito parte para a constituição de um rosto possível.

Lygia Clark (2006, p. 352) escreveu a esse respeito: "Sonho: Minha cara era lisa, sem arquitetura, sem relevo, sem cavidade. Percebo um ponto no lugar de um olho – possibilidade de recompô-la por mim mesma, desenhando-a". Se antes a questão era "qual é o teu rosto?", hoje, diante de um grande e devorador rosto multifacetado, resta ao sujeito desenhá-lo conforme seus próprios atravessamentos. Será necessário, então, que ele conquiste os meios possíveis para esta experiência de esquadrinhamento do rosto. Em vez do questionamento ou mesmo do desmanche (herança das vanguardas), ele terá que estriá-lo, riscá-lo, crivá-lo, ou seja, produzirá igualmente desertificações na grande variedade de rostos oferecidos conforme seu fôlego, crédito e capital. Em outras palavras, há de se lixar todo o lixo para que um rosto se torne possível.

Microdermoabrasividade 6/*cuidar, rasgar*

Como deixar que um rosto apareça num espaço nômade de identidades se o estriado do consumismo (as "cosméticas do cotidiano") entorpece os poros e fecha o que poderia aparecer? Como pensar o cuidado quando os rostos se tornam absurdamente iguais? O que fa-

zer quando os olhos, onde nossa derme mais fina se encontra, são chapados, maqui[n]ados com camadas e mais camadas? Nada aparece. Não conseguimos ver. Nada nos vê. O cuidado requer o outro, uma relação dialógica e de alteridade. Cuidar exige que um olhar aconteça, que um encontro aconteça. Se nada vemos, andamos às cegas, esbarramos, machucamos uns aos outros. Sentimos dor. Somos medicalizados. Perdemos a vida. Ela nos é tirada. Sobram poucos sopros. Poucos são os movimentos. Uma mão precisa subir, realizar a tarefa dolorosa de se desanestesiar. As mãos, quando conseguem alcançar o rosto, encontram uma substância pegajosa, irritante, com sulcos que não dizem nada. É algo que gruda e gera horror à viscosidade, a tudo que fica sempre a meio caminho entre o sólido e o líquido, agarrando-se aos corpos e ao desejo como sanguessugas molengas (SARTRE, 1997). É necessário lixar o lixo identitário, esfoliá-lo, rasgá-lo. É preciso deformar para cuidar, romper a viscosa e densa camada de identidades para que a figura do outro se mostre diferente. Metaforicamente, para sentirmos o frio, o calor, o tato, a pressão, teremos de rasgar essas camadas sobre o rosto e os olhos até a epiderme perder-se em derme, em sangue, chegar aos nervos e órgãos sensoriais.

Para as mãos chegarem ao fundo da derme,
um deslocamento sutil deve acontecer devagar,
para divagar
e vagar por esse espaço prenhe de um possível cuidado.

Para lixar o lixo e esfoliar a epiderme até rasgá-la, são necessários alguns movimentos de ruptura. Para transformar algumas pílulas coloridas em "tecnologias de esperança" (CALIMAN, 2013), dando a elas novo sentido [como o do Receituário mais que especial[57]], é necessário engoli-las. É fundamental rasgar para cuidar, ou seja,

57. O *Receituário mais do que especial* será apresentado em Microdermoabrasividade 9/receitar.

operar pelo avesso. Avessar um rosto que não se enxerga é realizar um acontecimento sem mensuração (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 38), a fim de que algo apareça (encontros e sensibilidades num corpo que não sentia ou que não via, por exemplo). Cuidar é sentir o corpo em dor, é romper com o assujeitamento das "cosméticas do cotidiano", do adestramento do rosto. "E é verdade que toda idéia nos faz larvas... As larvas trazem as idéias em sua carne" (DELEUZE, 1988, p. 211). Rasgar o que cobre é resistir, é cuidar. Romper com o que medicaliza a vida é agir em prol de um rosto possível.

Microdermoabrasividade 7/*medicalizar, furar*

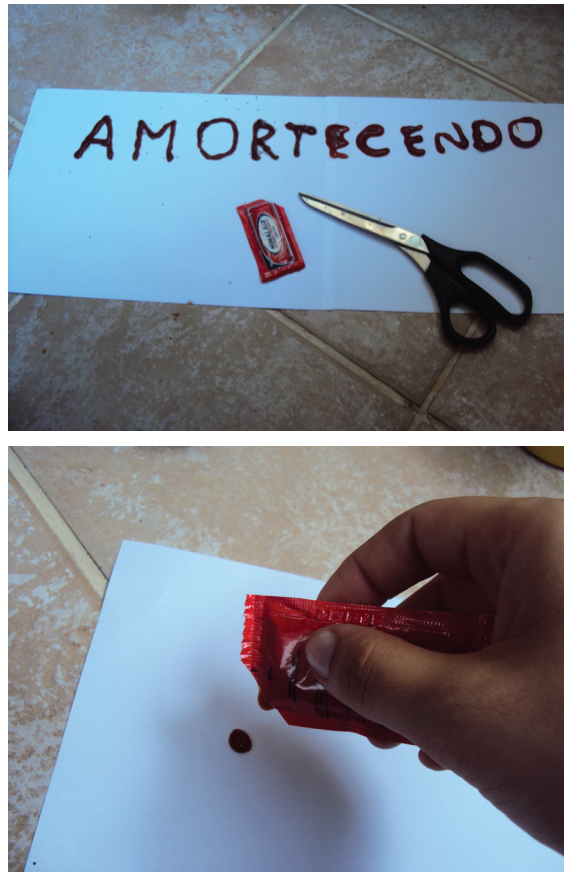
Quando o viver "passa a ser definido em termos médicos, descrito a partir da linguagem médica, entendido através da racionalidade médica, e tratado por intervenções médicas" (GAUDENZI; ORTEGA, 2012, p. 24), a vida se torna medicalizada. Falamos de vidas medicalizadas quando a vida passa a ser controlada por cápsulas de remédio, por prescrições, quando se retira a capacidade de viver, de lidar com os processos de vida, de autonomia sobre o corpo e as ações. Quando a vida perde o vigor, algo precisa acontecer (como um furo para que algo vaze).

Um microfuro já seria o suficiente para produzir outras imagens, para lembrar que o corpo vive feridas, cicatrizes e curativos (SOUZA, 2011). Trata-se de uma ética *pinhole*, de experimentações que se fazem na produção de fotos nas latas, do pequeno buraco que permite produzir uma imagem, que deixa um pouco de luz entrar e grava nas paredes uma captura do mundo. Pode equivaler também à tentativa de furar os pacotes identitários cada vez menores e mais apetitosos.

Para uma vida empacotada, embrulhada, amortecida, talvez seja melhor fazer vazar o que está acumulado, cuspir o que sobra, vomitar o que foi retalhado. Um pacotinho de *ketchup* (produto indus-

trializado) é cortado (remetendo à pele cortada). Fazemos vazar o conteúdo (cuja cor, vermelha, lembra sangue). Nossa intervenção (*amortecendo*) remete ao verbo amortecer (reduzir ou perder a intensidade), mas também retira-se da palavra outros termos: amor, morte, tecendo. E tais vocábulos estão relacionados à vida. O *ketchup*, que para alguns proporciona prazer ao paladar, é o pacotinho de felicidade que nos acompanha.

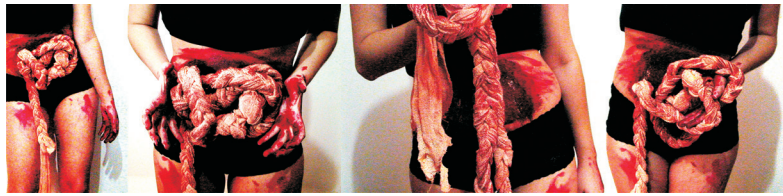
Imagens 63 e 64 – Um pacotinho de* ketchup *é cortado e fazemos vazar o conteúdo para escrever amortecendo



Fonte: Lívia Zanchet (intervenção e fotografia produzida para o grupo).

Microdermoabrasividade 8/*desentranhar*

Imagem 65 – Arte de desentranhar



Fonte: Heloísa Germany (2013).

Cortado, trançado, pintado, enrolado, manchado, colado.
Exposto.
É tudo de mentira, só ilusão de uma dor visível...
Porque se não sangra, não dói.
E se a loucura grita, é "piti".
Dor deve ter cor, cheiro e textura de sangue.
Essa minha dor-arte é forjada, de cinema de horror.
Dor não é o nó das tripas dos emotivo-enjoados,
dor é de quem expurga comida estragada e não de quem vomita sofrimento.
A dor vem do alimento mal lavado e não da palavra oprimida.
(GERMANY, 2013)

Microdermoabrasividade 9/*receitar*

Imagem 66 – Receita mais que especial

Fonte: Coletivo Espaço liso.

Por quais caminhos seguir em meio às estradas estriadas da atualidade? Como alisar o discurso que aplaca sonhos e devires? A cidade é múltipla, é potência de invenção por si só. Ela permite encontros, desencontros, reencontros. Salvo algumas experiências coletivas interessantes, vive-se um momento de esvaziamento da

experiência pública das cidades contemporâneas e de empobrecimento da experiência corporal urbana de seus habitantes, decorrentes do crescente processo de espetacularização das cidades, das artes e do próprio corpo. Buscando testar outras articulações entre corpo e cidade, tomando a arte como potência questionadora de consensos forjados no espaço público e fator de explicitação dos conflitos que o espetáculo busca ofuscar, o *Espaço liso* construiu uma intervenção urbana – o *Receituário mais que especial*, nome alusivo aos Receituários de Controle Especial, utilizados para prescrição de medicamentos psiquiátricos controlados[58].

Esta iniciativa impulsionou um pensamento coletivo e a elaboração de algumas inquietações em relação aos modos de cuidar e gerir a saúde no cotidiano. Na contramão dos discursos dominantes, mais especificamente com críticas ao atual contexto de hipermedicalização da vida, buscamos falar sobre loucura e promoção de saúde nas ruas, interagindo com as pessoas "desavisadas" sobre esse assunto. A medicalização serviu de ponto de partida, já que contribui para manter a estigmatização da loucura e do sofrimento psíquico.

Com a proposta construída, definimos data e local para colocá-la em ação pela primeira vez: o evento "Saúde Mental no Parque", realizado em novembro de 2012 no Parque da Redenção, em Porto Alegre, e promovido pela Secretaria Estadual de Saúde do Rio Grande do Sul. Para os porto-alegrenses, os passeios pelo Parque da Redenção, aos domingos, são tradicionais. Consequentemente, realizar por lá um evento da saúde mental com apresentações culturais, exposições e rodas de conversa seria uma forma de produzir ranhuras na derme ensimesmada da cidade.

58. A criação da intervenção foi motivada pelo interesse de uma das integrantes do grupo de produzir algo ligado a sua pesquisa de mestrado, vinculada ao Projeto Multicêntrico sobre a Gestão Autônoma da Medicação (GAM) no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Sobre a pesquisa da GAM, ver: Pesquisas... (acesso em 28 jun. 2018).

Entendemos que essa seria uma grande oportunidade para o contato com a população em geral e para problematizar o cuidado com a saúde mental. Vestimos jalecos brancos e colocamos sobre a mesa alguns apetrechos: pranchetas, carimbo, canetas, receituários "+ que especiais" e balinhas coloridas de chocolate que se assemelhavam a pílulas. Utilizamos esses objetos da área da saúde a fim de atribuir a eles outros valores e construir a partir deles novas relações e possiblidades. Em outras palavras, fizemos um uso profanado das insígnias dos médicos, uma forma de tornar liso o rosto já sedimentado que envolve tais signos.

Imagem 67 – Sobre a mesa pranchetas, carimbo, canetas, receituários "+ que especiais" e balinhas coloridas.

Fonte: Coletivo Espaço liso.

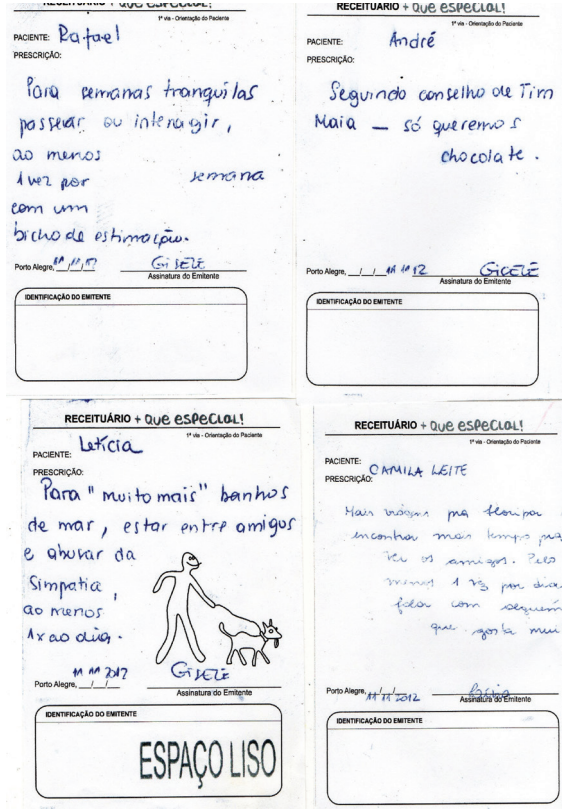
O que ocorreu ali foi sensível e delicado (uma experiência esfoliante). Aproximava-se de um ato de presentear aqueles que ali chegavam e se dispunham a viver a experiência. As pessoas se aproximavam e

perguntavam: "Consulta de quê?". "Do que vocês estiverem precisando", escutavam como resposta. E, assim, alguém se sentava e começava a falar. A partir do diálogo ali tecido, prescrições eram dadas. Materializaram-se nos *Receituários* daquela tarde muitos passeios no parque, encontros com amigos, menos trabalho, mais alegria, cambalhotas, traquinagens, banhos de chuva, sorrisos aleatórios, perfume de flor, bergamotas ao sol, comidinha de mãe, abraços aconchegantes, músicas. Muitas pílulas doces e coloridas foram distribuídas. Eram prescrições sugestivas, não prescrições impositivas. Levezas do cotidiano e improvisos eram o insumo de nossa atuação. Uma prescrição feita com o outro, que coloca em pauta a concepção de saúde e cuidado como qualidade de vida, muito mais do que como ausência de doença, leva a população ao contato mais direto com o conceito de saúde coletiva. Através dessas pequenas ranhuras, procuramos problematizar certas cristalizações e mostrar o valor de fugir daquilo que normatiza/normaliza a vida, do que encaixota os sonhos em diagnósticos, do que estria o cotidiano. Os pacotes de *ketchup* existenciais estão aí aos montes. Quer-se furos, um vazar a vida, desentranhar processos de saúde. A aposta do *Espaço liso* é o caráter esfoliante desta intervenção, é propor um espaço de conversa em que o que é colocado em primeiro plano são os desejos e as vontades dos sujeitos envolvidos, sejam estes crianças, sejam especialistas no assunto.

No decorrer das intervenções pela cidade, a proposta foi encontrando pequenas modificações, e os participantes eram também modificados por ela. As prescrições, por exemplo, mesmo que diferenciadas, continham inicialmente a escrita imperativa de um dizer a ser feito. Após sua primeira entrada em cena, já foram transformadas em perguntas ou sugestões: "Que tal...?", "Sugiro...". Também, na primeira realização, máscaras foram utilizadas juntamente com os demais apetrechos, mas logo se optou por um afastamento de qualquer ideia de representação, afinal, o que se passava ali era exatamente o que deveria ser: não havia personagens, a não ser de si mesmos.

O *Receituário* circulou nos eventos de saúde mental em locais fechados e no próprio espaço aberto da cidade. Esteve na universidade, no centro da cidade, no pátio do hospital... Tomou um avião e chegou ao Espírito Santo com a proposta de conhecer e trocar experiências com o HackLabLis. O percurso até o momento demonstrou que a ação tem muito potencial para contribuir para a melhoria da qualidade de vida das pessoas. O próprio coletivo participante ainda estranha a dimensão dos resultados alcançados. Para nós, é ainda processo, e talvez sua força esteja justamente nisto.

Imagem 68 – receituário preenchido



Fonte: Coletivo Espaço liso.

Microdermoabrasividade 10/*filtrar, infiltrar-se*

Jaleco, carimbo, pílulas, receituário... Sabemos dos riscos que corremos, de sermos mal interpretados ou até mesmo de reforçarmos a proposta de prescrição e medicalização, justamente pela utilização desses signos como recurso. No entanto, pensamos que é mais fácil penetrar e romper com os discursos dominantes se infiltrando neles e usufruindo dos seus próprios meios para poder dar visibilidade e maior notoriedade ao que questionamos. Nossas intenções: estimular novas sensações e manter o equilíbrio a partir de novas afetações. Infiltrar-se no discurso dominante da medicalização é atuar pela promoção da saúde. No final das contas, a força do liso para nós é um espaço para filtrar, infiltrando-se, um espaço para infiltrar-se, filtrando. O liso é, antes de tudo, uma política.

Referências

CALIMAN, L. V. Os bio-diagnósticos na era das cidadanias biológicas. In: COLLARES, C. A. L.; MOYSÉS, M. A. A.; RIBEIRO, M. C. F. (Org.). **Novas capturas, antigos diagnósticos na era dos transtornos**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2013.

CLARK, L. Da supressão do objeto (anotações). In: FERREIRA, G.; COTRIM, C. (Org.). **Escritos de artistas**: anos 60/70. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. v. 5.

GAUDENZI, P.; ORTEGA, F. O estatuto da medicalização e as interpretações de Ivan Illich e Michel Foucault como ferramentas conceituais para o estudo da desmedicalização. **Interface** – Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v. 16, n. 40, p. 21-34, jan./mar. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v16n40/aop2112.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2018.

GERMANY, H. **De um olhar periférico**: nublado, embaçado e desfocado. 2013. 59 f. Dissertação (Especialização em Educação em Saúde Mental Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Núcleo de Educação, Avaliação e Produção Pedagógica em Saúde, Universidade Federa do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/78024/000898048.pdf?sequence=1>. Acesso em: 7 ago. 2018.

KIAROSTAMI, A. **Duas ou três coisas que sei de mim**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

KLEIST, H. von. **A propósito do teatro de marionetes**. São Paulo: N-1 edições, 2011.

KOOLHAAS, R. **Três textos sobre cidade**. São Paulo: Editorial Gustavo Gil, 2010.

PESQUISAS em saúde mental: o desafio de pesquisar inovações nas práticas concretas de saúde. **Ciência & saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 10, out. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1413=812320130010-&lng=pt&nrm-iso>. Acesso em: 28 jun. 2018.

PROJETO Vizinhança. Disponível em: <http://projetovizinhanca.art.br>. Acesso em: 14 maio 2018.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

SOUZA, E. L. A. de. Por uma cultura da utopia. **E-topia:** Revista Electrónica de Estudos sobre Utopia, n. 12, 2011. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8907.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2018.

O que podem as trocas? A multiplicidade do corpo, o cuidado e sua dimensão estética

Thiago de Sousa Freitas Lima
Mestre em Saúde Coletiva pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Ufes

Túlio Alberto Martins de Figueiredo
Professor do Departamento de Enfermagem, do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva e do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem da Ufes e doutor em Saúde Pública pela USP

Mariana Andrade dos Santos
Mestre em Enfermagem pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Ufes

Juliana Pereira Simões
Mestre em Enfermagem pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Ufes

É precisamente a perda da carne do mundo que força o ator a se inclinar sobre o corpo para dar carne à existência.
(Le Breton)

O Grupo de Pesquisa Rizoma – Saúde Coletiva e Instituições, pertencente ao Diretório de pesquisas do CNPq e certificado pela Universidade Federal do Espírito Santo, é um coletivo que se reúne quinzenalmente, desde 2009, para se dedicar à leitura e ao debate de conteúdos textuais e multimídias relacionados à esquizoanálise e à socioanálise. Os encontros já renderam produções acadêmicas e formações de mestres e profissionais dos setores de saúde.

Os temas e debates convergem quanto às possibilidades de criar novas políticas e estéticas em saúde. Além das discussões e das produções escritas, são realizadas oficinas de experimentação corporal inspiradas em diversos dispositivos, tais como: danças, bioenergética, esquizodrama, teatro, gravuras, musicalidade. As experimentações investem na produção de subjetividade ativa para as relações cotidianas entre os serviços de saúde e seus territórios. A corporalidade é um elemento fundamental na produção do grupo. Por isso, o conceito de corpo é colocado aqui com o intuito de levantar ferramentas conceituais que dialoguem com as práticas na área da saúde.

Desse modo, este texto discorre sobre os conceitos de cuidado e corpo que são manejados no decorrer das experimentações do Grupo Rizoma – Saúde Coletiva e Instituições. Por meio de uma bricolagem conceitual, fazemos proposições articuladas que balizam a montagem das multiplicidades emergentes nas experimentações grupais e no que é reverberado ao longo dos processos de trabalho e cuidado. Assim, as práticas de cuidado são atualizadas a partir de um paradigma estético (GUATTARI, 1992), o qual significa colocar em evidência o que há de criativo que perpassa as tecnociências, filosofias e artes.

Em outras palavras, paradigma estético é transitar por diversos campos do saber com atenção às possibilidades de desdobramento, aos abalos das estruturas invariantes e ao aumento do grau de comunicação. A intensificação desses abalos convoca a criação de novas figuras que venham dar corpo e sentido para as diferenças

que surgem. Tal potência criativa das diferenças, quando evidenciada e operada no paradigma estético, anuncia uma transformação irreversível em nossos modos de produzir subjetividades. Revelam-se, assim, subjetividades que não se submetem a um universo de valores engessados, mas a modos de existir enriquecidos com múltiplas formas de expressão e contato, a uma intuição que garante e defende a vida em seu caráter de diferenciação, múltiplo e fecundo. Incluir neste texto o paradigma estético posiciona o corpo como um território de invenção, não como um objeto.

Portanto, o paradigma estético propõe que é preciso partir, coletivamente, de uma recomposição estética do próprio corpo para operar novas realidades com relações éticas e científicas.

Nesse sentido, segundo Latour (1999), a questão do corpo depende da definição do que é ciência. O autor nos alerta que se a ciência dispuser apenas de seus próprios dispositivos para definir por si aquilo de que é feito o corpo, sem mais diálogos, articulações e atravessamentos, será impossível defender outras versões do que é um corpo. Congelá-lo numa figura morta é não abrir passagem para perturbações, metamorfoses e experiências, é não dar brechas para novos conceitos de cuidado que deem conta da singularidade do cotidiano de trabalho em saúde (MERHY, 2002). Um corpo que não suporta mais invasões tecnológicas e científicas (COUY, 2009) e se esvazia de força ativa sustenta com autonomia o mal-estar e as novas relações que a doença inaugura.

A existência cotidiana esbarra em uma ciência que já tem predeterminada sua condição e possibilidade de saúde. Corpos se debatem na tentativa de encontrar alguma vazão para canais de cuidado, mas se conduzem a um corpo formatado por uma ciência que busca o interior desvelado e condenado a doenças atuais ou virtuais com seus fatores de risco (GIL, 1997).

Pelas ruas não para de chegar o barulho ensurdecedor dos "genes" ao lado do sussurro dos sujeitos. Controle e desapropriação

são tratamentos que, por si mesmos, demandam corpos específicos e homogêneos (CECCIM; MERHY, 2013).

Reestruturar a noção de corpo é também reorganizar a relação com o serviço de saúde. Em qual concepção de corpo se miram as tecnologias em saúde atuais? Quais forças estão em jogo nas rotinas destes corpos? Como experimentar outros diálogos para potencializar e garantir movimentos que deem forma e suporte na invenção dos corpos?

Estes questionamentos abrem linhas de análise com diversos autores que, ao contrário de encerrar a discussão, constantemente nos provocam a sentir o que pode um corpo (SPINOZA, 2010).

A partir desta provocação, adotar o corpo como modelo passa a ser habitar um território intempestivo, que acima de tudo nos surpreende. Conforme aponta Deleuze (2002), o corpo supera o conhecimento que temos dele. Ou seja, o corpo sempre escapa às tentativas de determinações ou categorizações, pois as mensurações e postulações cravadas nele apenas recolhem os efeitos, mas ignoram as causas. A ordem das causas é definida pela característica de cada corpo, sendo o pensamento uma composição de *efeitos* do encontro entre os corpos.

Por sua organização pulsátil e clausuras operacionais que se autoproduzem por meio de acoplamentos (MATURANA; VARELA, 1997), podemos definir o corpo como uma interface capaz de afetar e ser afetada. Um corpo se torna mais evidente quando aprende a ser afetado por muitos elementos.

A partir deste modelo, não faz sentido definir o corpo diretamente, só faz sentido sensibilizá-lo para o que são estes outros elementos, entendendo que um inconsciente do pensamento não é menos profundo que o desconhecimento do corpo (DELEUZE, 2002).

Neste sentido, este texto tenta abarcar uma série de leituras que evidenciem metodologias que garantam o corpo em suas singularidades. Le Breton (2011) faz uma chamada para que não se esqueça dos paradoxos e efemeridades do corpo, quando este é o fio condutor das pesquisas.

Dessa forma, ampliar o conceito de corpo permite deslocar nossa atenção para a sutileza e o aprimoramento dos seus gestos nas atividades em saúde. Ou seja, a aventura de empreender e desprender um novo corpo a cada encontro permite compreender o ato de cuidar como uma retomada à sinestesia do corpo.

Segundo Le Breton (2011), o corpo, lugar de contato privilegiado com o mundo, está sob a luz dos holofotes. A problemática é coerente e até inevitável numa sociedade individualista. No entanto, conhecimentos que abordam um corpo vivo permitem problematizar esta naturalização de corpo/indivíduo, corpo como fronteira que, de alguma forma, se distingue do outro.

Esta problematização inaugura um campo de análise que transversaliza as instituições analisando seus esquadrinhamentos sobre o corpo por meios de arranjos de poder (FOUCAULT, 2004). Analisar estes investimentos de poder convergindo no corpo abre uma janela para discutir seus efeitos no cuidado em saúde.

Considerar outros elementos que participem da formação de um corpo permite pensá-lo como plano em que se agenciam forças que hierarquizam e se segmentam; tendemos a naturalizá-las. Além disso, também dispomos de constituição de comuns e suas múltiplas formas de ganharem corpo (NEGRI, 2005).

É nesta perspectiva que o construto *cuidado de si* é definido, referindo-se a ocupações e técnicas corporais que ativam construção, manutenção e transformação de si. O cuidado opera como uma categoria que mais expressivamente consegue nos colocar em sintonia com esse plano de fluxos e forças, sem começo nem fim, no qual o ser do humano resulta de sua ocupação de si como resultado de si (AYRES, 2004).

Ao analisar as práticas e tecnologias de cuidado, denominadas como *cuidado de si*, Foucault (2002) consegue cartografar o cuidado como expressão de formas de vida da civilização ocidental.

Ainda segundo Foucault (2004), com o advento do século XIX, o corpo passa a ser um objeto protegido e conservado por métodos de

assepsia. O nascimento da medicina social acaba legitimando certo monopólio nas tecnologias de cuidado. Essas práticas eram hegemonicamente formuladas por médicos com um caráter imperativo e seguem se desenvolvendo, mesmo após o restabelecimento da saúde em modelos flexnerianos.

Neste contexto, segundo Ayres (2004), presenciamos o surgimento de uma série de novos discursos no campo da saúde coletiva, tais como a promoção da saúde, a vigilância da saúde, a saúde da família, a redução de vulnerabilidade, entre outros. Contudo, uma efetiva consolidação dessas propostas tenciona por transformações bastante radicais no nosso modo de saber e agir em saúde, especialmente em suas caixas de ferramentas conceituais (MERHY, 2002).

É na condição de uma desmontagem teórica, com vistas a contribuir para a reconstrução em curso nas práticas de saúde, que se coloca em análise a perspectiva do cuidado e suas interfaces na produção de uma presença ativa junto ao outro.

Por habitar este campo relacional, o cuidado se qualifica como conhecimento que não cria produtos, não gera procedimentos metódicos e transmissíveis, não cria generalizações, posto que só cabe na gestão do momento. Mais que tratar de um objeto, a intervenção técnica se articula verdadeiramente com um cuidar quando o sentido da intervenção passa a ser não apenas o alcance de um estado de saúde idealizado, nem se reduz à aplicação mecânica das tecnologias para alcançar este estado.

Aliás, a problematização do conceito de cuidado torna-se relevante no campo da assistência à saúde quando os profissionais desse campo têm progressivamente se disciplinado a agir com procedimentos, tarefas, tecnologias e rotinas hospitalares para lidar com as doenças, fragmentando a pessoa em especialidades distintas (PIRES, 2005).

O direcionamento do cuidar opera no campo da micropolítica, no exame da relação entre as nuances afetivas do encontro. Em seu

sentido prático, trata-se de suportar um diálogo o mais interessado possível com problemas complexos ligados ao modo de viver, sofrer, adoecer e morrer da população.

Reencontrar essas proposições do cuidado permite resgatar a potência da arte nas tecnociências em saúde, uma vez que se propõe um cuidado como fortalecimento do processo de autopoiese.

A dimensão do cuidado caminha com desestruturas – implica mutações corporais tanto dos profissionais quanto dos usuários para compor vínculo e direção emancipatória (PIRES, 2005). Instaura-se no jogo de corpos a principal ferramenta disponível para efetivar o vínculo.

O que se deseja produzir deve conter possibilidades de um corpo-trabalho múltiplo, sensível e atento aos encontros, que possa considerar o diálogo por meio de suas diversas formas de comunicação, que se apresente aberto ao acolhimento, levando em conta os saberes, as crenças, as expectativas e as necessidades dos usuários.

Trata-se de um posicionamento de luta para que as políticas públicas se efetivem por meio de ***corpos públicos***: implicados politicamente com um compromisso coletivo de construção de mundo; ***corpos éticos***: com atitude de acolher a diferença; ***corpos estéticos***: comprometidos com experimentações e atentos a um regime de afetos, para que nos diversos encontros do cotidiano novas coreografias possam ser geradas na invenção de ofertas que potencializem a atenção em saúde para a população.

Referências

ARTAUD, A. **O teatro e o seu duplo**. Lisboa: Fenda, 1996.

AYRES, J. R. de C. M. Cuidado e reconstrução das práticas de Saúde. **Interface**, Botucatu, v. 8, n. 14, fev. 2004. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832004000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 abr. 2012.

CECCIM, R. B; MERHY, E. E. Um agir micropolítico e pedagógico intenso: a humanização entre laços e perspectivas. **Interface**, Botucatu, 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141432832009000500006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 fev. 2013.

COUY, V. B. Contornos do Corpo. **Revista Travessias**, Paraná, v. 3, n. 1, 2009.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 20. ed. São Paulo: Graal: Paz e Terra, 2004.

GIL, J. Abrir o corpo. In: FONSECA, T. M. G; ENGELMAN, S. (Org.). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.

GIL, J. **Metamorfoses do corpo**. 2. ed. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

GUATTARI, F. Da produção de subjetividade. In: GUATTARI, F. **Caosmose:** um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 1992. p. 11-44.

KASTRUP, V. A aprendizagem da atenção na cognição inventiva. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex

t&pid=S0102-71822004000300002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 abr. 2012.

LATOUR, B. **How do talk about the body?** The normative dimension of science studies, 1999. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/77-BODY-NORMATIVE-POR.pdf>. Acesso em: 6 maio 2012.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. G. **De máquinas e seres vivos**: autopoiese: a organização do vivo. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MERHY, E. E. **Saúde**: cartografia do trabalho vivo em ato. São Paulo: Hucitec, 2002.

MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 2007.

NEGRI, A. **A constituição do comum**. Conferência Inaugural do II Seminário Internacional Capitalismo Cognitivo – Economia do Conhecimento e a Constituição do Comum. 24 e 25 de outubro de 2005, Rio de Janeiro. Organizado pela Rede Universidade Nômade e pela Rede de Informações para o Terceiro Setor (RITS).

PHILLIPS, B. S. **Pesquisa social**: estratégias e táticas. Rio de Janeiro: Agir, 1974.

PIRES, M. R. G. M. Politicidade do cuidado e processo de trabalho em saúde: conhecer para cuidar melhor, cuidar para confrontar, cuidar para emancipar. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?scrip

t=sci_arttext&pid=S1413-81232005000400025&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 abr. 2012.

SPINOZA, B. de. **Ética.** 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

Clínica e antropologia imanentista

Maria Cristina Campello Lavrador
Professora aposentada da Ufes, doutora em Psicologia pela Ufes e mestra em Psicossociologia de Comunidade e Ecologia Social pela UFRJ

Priscila Silva de Oliveira
Doutora em Psicologia, mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional e graduada em Psicologia pela Ufes

[...] devemos, realmente, querer imitar o Papalagui [o Branco, o Estrangeiro] e aprender a pensar como ele? Não, eu digo. Não devemos, nem podemos fazer coisa alguma que não nos torne mais fortes de corpo, mais alegres e melhores de espírito. Precisamos, e isto é o mais importante, evitar tudo quanto nos prive da alegria de viver, de tudo que nos obscureça o espírito, lhe tire a luz clara, e faça a cabeça brigar com o corpo.
(Comentários de Tuiávii, chefe da tribo Tiavéa, nos mares do sul, Polinésia, recolhidos por Erich Scheurmann)

Outros mundos possíveis

Sondar outros mundos possíveis nas estéticas[59] da existência é uma tarefa que pode ter como propulsor o devir-ameríndio. Que outras relações com a vida, com a sexualidade, com a comida, com o planeta são possíveis? Que outros regimes de afetos se viabilizam num mundo não capitalizado? Ao sair da Psicologia pela Psicologia[60], divagamos por cenários que compõem a antropologia imanentista de Eduardo Viveiros de Castro. Diante da diversidade e da complexidade configurantes do saber antropológico, a escolha em priorizar tal perspectiva imanentista se faz justamente porque nela encontramos interessantes desdobramentos da filosofia de Deleuze e Guattari – pensadores que acionam interferências potentes e subversivas nas problematizações metafísicas e metapsicológicas. Sobre a antropologia imanentista, Pelbart (2010) diz:

> Ao invés de vida nua, uma vida. Claro que o biopoder tende a reduzi-la à sua manipulável dimensão biológica, mas por que deveria a teorização assumir o ponto de vista do poder, nem que seja supondo uma dialética reativa e a subjetivação correspondente, ancorada ainda e sempre numa lógica da negatividade? Ao contrário, seria preciso pensar justamente a positividade do devir, da relação, "a verdade da relação e não a relatividade do verdadeiro", como o fez a antropologia imanentista, ao "comparar diferentes modos de relação", ao pensar a relação imanente com a alteridade, sem dialética, mas antes num jogo que produz diferenças intensivas, ao mostrar, como disse

59. Foucault (1997) trabalha, a partir da antiguidade greco-romana, dois importantes conceitos: as técnicas de si e a estética da existência, que apontam para a produção da vida como uma obra de arte.

60. Parafraseando Deleuze em L'abécédaire (1996), quando ele diz: "Quero sair da filosofia pela filosofia. É isso o que me interessa. [...] sair da filosofia não quer dizer fazer outra coisa, por isso é preciso sair permanecendo dentro".

> Viveiros de Castro, sociedades cujo (in)fundamento é sua relação aos outros, ou conforme disse Clifford, grupos para os quais a troca, não a identidade, é o valor fundamental a ser afirmado – alteridade como possibilidade de autotransfiguração, a própria cultura como um dispositivo constituinte de processamentos de crenças alheias.

Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro, interessa-se pelas questões que as comunidades indígenas colocam a si próprias e que as constituem como culturas distintas da cultura dominante. Com frequência, imagina-se que os problemas da humanidade são essencialmente os mesmos e que o que varia são as respostas dadas pelas diferentes sociedades ao longo da história. Mas as questões são fundamentalmente as mesmas: que nós somos todos humanos, por exemplo. À luz da análise da antropologia imanentista, isso não é verdade, ou seja, as questões não são necessariamente as mesmas. Ao contrário, o que justamente diferencia as culturas são os tipos de perguntas que elas fazem, as questões que elas colocam. Nesse sentido, muito mais que as respostas são as questões que se diferem. Para o antropólogo, o que a Etnologia pretende fazer é simplesmente alargar o mundo dos possíveis humanos, mostrando que a tradição cultural europeia não detém, nem de fato nem de direito, o monopólio do pensamento.

O livro *A inconstância da alma selvagem* inclui textos baseados na experiência do antropólogo com dois grupos indígenas da Amazônia, os Yawalapiti (grupo de língua aruaque que vive no Parque Indígena do Xingu, visitados em 1976) e os Araweté (grupo de língua tupi-guarani, do sudeste do Pará, visitados em 1981 e 1982). Os Yawalapiti foram tema da dissertação de mestrado de Viveiros de Castro, enquanto que os Araweté foram abordados na sua tese de doutorado. Ambas as pesquisas foram defendidas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ), onde ele é professor desde 1978. Nos trabalhos de Viveiros de Castro, a noção de *perspectivismo*

e de *inconstância da alma selvagem* são temáticas que concatenam com o devir-ameríndio: ferramenta que pode potencializar horizontes de uma clínica ampliada, na medida em que nos mostra as capacidades do ser humano. Sendo assim, o devir-ameríndio tem diferido a vida no contemporâneo (STOCK, 2010).

Perspectivismo, animismo, inconstância e antropofagia evocam outras políticas de vida. Como constructos potentes de outra relação com o planeta, tais conceitos-ferramenta disparam outros olhares, outros regimes de afetos, experimentações do que pode um corpo ou um espírito. Dispositivos potentes de afirmação da vida como diferença.

Antes de apresentar algumas indicações do conceito de perspectivismo ameríndio, cabe um pequeno desvio para situar a questão do perspectivismo. Trata-se de uma visão filosófica inicialmente descrita por Leibniz e, posteriormente, trabalhada por Nietzsche, em que toda percepção e pensamento têm lugar a partir de uma perspectiva que é alterável. Conforme Deleuze (1991, p. 37), "[...] não é o ponto de vista que varia com o sujeito, pelo menos em primeiro lugar; ao contrário, o ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação (metamorfose) ou algo". Nesse viés, não é a perspectiva do sujeito, mas é o sujeito da perspectiva. Nietzsche entende que é preciso ter o maior número possível de olhos e afetos, experimentar todas as perspectivas, desde que cada uma delas provenha de uma posição vital, de uma força que pede passagem e se afirma (LINS, 2008, p. 67). Deleuze (1991) destaca que, se o objeto muda profundamente de estatuto, isso também ocorre em relação ao sujeito.

Esse ponto de vista remete à variação ou inflexão, não sendo, portanto, exatamente um ponto de vista fixo, mas uma posição.

> É esse o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista (DELEUZE, 1991, p. 36).

O perspectivismo é, certamente, um relativismo, porém não como comumente se pensa. Deleuze (1991) ressalta que não se trata de uma variação da verdade conforme o sujeito, e sim da condição na qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito.

É na compilação dessas ideias que o perspectivismo ameríndio[61] problematiza os modos de perceber o mundo, operados pelos coletivos indígenas. Viveiros de Castro apresenta em seus trabalhos o perspectivismo ameríndio como um conceito complexo, que tem sido trabalhado por ele e por outros. Trata-se da "[...] concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos ou pessoas, além dos seres humanos, e que vêem a realidade diferentemente dos seres humanos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 480). Em outras palavras, nas inúmeras cosmologias dos povos ameríndios, o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o percebem em função de pontos de vistas distintos.

Porém, conforme assinala Viveiros de Castro (2002, p. 46), é importante atentar que

> [...] o traço mais saliente da taxonomia Yawalapiti do que chamaríamos seres vivos é a **ausência de separação categórica** entre humanos e demais animais. Tudo indica que não há um conceito precisamente coextensivo à nossa concepção de "seres vivos". Não existe um conceito correspondente à nossa noção de "animal" (não-humano).

O autor destaca que o estímulo inicial para fazer uma reflexão sobre o perspectivismo

61. Para trabalhar este conceito, foi utilizado o texto "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", do livro *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, e também o artigo "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", todos de autoria do referido antropólogo. Ressalte-se, todavia, que não é intenção do presente artigo exaurir toda a discussão que Viveiros de Castro e outros autores realizam sobre o assunto.

> [...] foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos metereológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350).

Sob essa ótica, o perspectivismo ameríndio é a ideia de que cada espécie é um centro de consciência. Para os indígenas, os animais estão com uma "roupa"[62] corporal que esconde um fundo humano. O corpo é o que distingue as espécies. O espírito é o que as assemelha. Leibniz, citado por Deleuze (1991, p. 25), afirma que o ponto de vista está em um corpo. Viveiros de Castro (2002, p. 355) ressalta que

> [...] a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade que perpassa todo o universo. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.

Desse modo, "[...] o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição" (DESCOLA, 1986, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356).

Nos mitos indígenas, os heróis casam com seres antropomorfos. O corpo é de animal, mas a alma é humana. E essa ideia de que

62. Viveiros de Castro (1996, p. 117) sugere: "[...] a noção de 'roupa' é uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, um processo onipresente no 'mundo altamente transformacional' proposto pelas ontologias amazônicas. Trata-se de uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, [...] uma 'roupa' trocável".

"animais são gente"[63] remete à noção de animismo, a qual foi recuperada e trabalhada pelo antropólogo francês Philippe Descola. Este, segundo Viveiros de Castro (1996), ao afirmar que toda conceitualização dos não humanos é sempre referida ao domínio social, distingue três modos de objetivação da natureza: o totemismo, o animismo e o naturalismo. Evidentemente que a discussão na íntegra de tais conceitualizações mereceria um longo comentário e perspectivas antropológicas mais abrangentes, o que se desviaria da proposta do presente estudo. O foco dessas paisagens conceituais é o questionamento que Viveiros de Castro (1996, p. 122) evoca: "O que significa dizer que os animais são pessoas?" Qual a diferença entre a maneira ocidental de pensar, tal como a Biologia e a Zoologia sustentam (que nós somos todos animais), e o modo ameríndio, de que os animais é que são todos humanos?

Primeiramente, é importante ressaltar que o termo "ser humano" dito nas palavras ameríndias funciona como pronome mais que como substantivo. Ele indica a posição do sujeito; é um marcador enunciativo, não um nome.

> As categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125).

63. Como um pequeno recorte de toda a complexidade que compõe tal pensamento, destaca-se aqui uma afirmativa que Viveiros de Castro nos apresenta desta perspectiva da cosmologia ameríndia: "[...] gente é macaco de onça". A onça como "arquétipo" ou chefe dos apapalutápa-mína (seres que hesitam entre humanos e espíritos, isto é, "quase-espíritos", "da classe dos espíritos") é o único animal que não tem medo dos humanos. O oposto é o macaco, que é o único animal apapalutápa-mína que os Yawalapiti admitem comer. Sendo assim, as onças comem os humanos, os humanos comem os macacos, logo "gente é macaco de onça" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 48).

Assim, pela perspectiva indígena, "gente" quer dizer "pessoa", e não um "membro da espécie humana"; são pronomes pessoais que registram o ponto de vista do sujeito que fala, e não nomes próprios. Portanto, dizer que os animais e os espíritos são gente é atribuir aos não humanos a capacidade de intencionalidade consciente e de agenciador que define a posição do sujeito. No perspectivismo ameríndio, trata-se do ponto de vista que cria o sujeito. Ou seja, será sujeito quem estiver agenciado pelo ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Sob essa ótica, Viveiros de Castro (2002) descreve que o animismo consiste na ideia de que o cosmos é habitado por muitas espécies de seres dotados de intencionalidade e consciência, isto é, de vários tipos de não humanos que são concebidos como pessoas, como sujeitos potenciais de relações sociais. Desse modo, diversos não humanos, entre os quais variadas espécies consumidas pelos humanos, são pessoas. Logo, "[...] guerra e caça, antropofagia e zoofagia, estão mais próximas do que se costuma imaginar. Não porque a guerra seja uma forma de caça, mas porque a caça é uma forma de guerra – uma relação entre sujeitos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 467). Dito de outra forma, o animismo pode ser definido como "[...] uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 121). Assim, conforme sugere o antropólogo brasileiro, no modelo anímico não vigora o dualismo natureza/cultura, na medida em que tal distinção é, ela própria, sócio-histórica, interna ao mundo social. Nesse sentido, a natureza é parte de uma sociabilidade englobante, já que humanos e animais se encontram imersos no mesmo meio sociocósmico. Para Viveiros de Castro, na perspectiva indígena, o mundo é animado por um fundo cósmico comum a todas as coisas; a radiação cósmica de fundo é o espírito, o vivido das coisas.

> [...] a Cultura é a natureza do sujeito; ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta a própria natureza. O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o

> animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos. Se "[...] a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque 'humanidade' é o nome da forma geral do Sujeito" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 127).

A sociedade contemporânea é pautada numa visão em que a distinção entre humanos e não humanos é absolutamente fundamental. Consideramo-nos a espécie eleita ao mesmo tempo que experienciamos uma *vida errante*, principalmente no que diz respeito à nossa relação com o Planeta: *Humano, demasiadamente humano*, como diz a obra de Nietzsche.

Porém, de acordo com o antropólogo, no mundo indígena essa diferença é menos importante que a diferença entre humano (no sentido de fundo cósmico) vivo e humano morto.

Em *A morte como quase acontecimento*[64], Viveiros de Castro problematiza, via cultura indígena, por que os humanos morrem. Na metafísica indígena, os homens morrem por engano. Poderia não acontecer, mas acontece. A morte é vista pelos indígenas como um "mau encontro". Em outras palavras, nos mitos dos povos da Amazônia, alguém, em algum momento e lugar, equivocadamente, isto é,

64. "Esta palestra aborda uma experiência recorrente nos mundos indígenas: o perigoso encontro com espíritos na floresta, quando se está sozinho. As verdadeiras mortes por acidente espiritual são raras. Nos encontros com espíritos na mata, quase sempre nada acontece; mas sempre algo quase acontece, e que é propriamente a experiência do sobrenatural. O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo. Quase-acontecer é um modo específico de acontecer: nem qualidade nem quantidade, mas quasidade. Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: a intensidade ou virtualidade puras. O que exatamente acontece, quando algo quase acontece? O quase-acontecer: a repetição do que não terá acontecido? Por outra: todo quase-acontecer teria sempre a forma de um quase-morrer? 'Quase morri...' – essas são as histórias que vale a pena contar. O quase que permite a narrativa do quase. Nesse sentido, o quase-acontecer seria ao mesmo tempo um quase-parar de acontecer – a morte, o fim da narrativa" (Viveiros de Castro, 2009).

por engano, respondeu ao apelo da morte, e, desde então, os humanos morrem. Viveiros de Castro ressalta que o problema da morte, do ponto de vista indígena, são os mortos. Segundo ele, os guaranis dizem que ninguém tem medo da morte, e sim dos mortos, uma vez que o morto é, literalmente, de uma dimensão não humana. A existência dos mortos como tais é, na verdade, a grande questão no sentido da economia e da administração psicológica e sociológica da morte nessa sociedade. Cabe ressaltar que, por se tratar de sociedades que entendem que a condição humana não é propriedade exclusiva da nossa espécie, a morte cria um devir não humano. A alteridade dos mortos intensifica a distância entre um vivo e um morto, sendo muito maior que a distância entre um homem e um animal.

Assim, na medida em que a diferença com os mortos é infinita e com os animais é finita – uma diferença, na verdade, relativa –, essas são sociedades que não podem usar os mortos para criar desigualdade social entre os vivos, que é nosso sistema social fundamental. Trata-se de uma sociedade que impede a legitimação das iniquidades existentes na base do passado, na base dos mortos. Ou seja, segundo Viveiros de Castro, existe um processo de uma espécie de neutralização da diferença social precisamente por essa separação radical ou exílio dos mortos. Por outro lado, com os vivos (incluem-se aí "todas as subjetividades que povoam o cosmos") não há uma relação de sujeição, domesticação, em que eles sejam tratados como objetos. A domesticação não ocorre entre os índios. Isso se deve, por um lado, porque na Amazônia há mais animais perigosos e difíceis de domesticar. Mas, por outro lado, também se deve ao fato de os índios não estabelecerem com os animais e a natureza uma relação de sujeito e objeto. Podem até fazer guerra aos animais, aponta o antropólogo, no sentido da caça, entretanto eles não os escravizam. Nossas indústrias e comércios de frango, nossos matadouros de gado, entre outros tantos, seriam vistos, pela ótica ameríndia, como uma monstruosidade, por matarem em massa.

Outro aspecto que merece atenção nas cosmologias ameríndias é que a produção de conhecimento não é uma representação da realidade. Nas perspectivas do mundo ocidental, apesar de existirem práticas diferenciadas, o ideal de ciência dominante orienta-se por um valor de objetividade. Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 486-487),

> [...] conhecer, para nós, é dessubjetivar tanto quanto possível. Você conhece algo bem quando é capaz de vê-lo de fora, como um objeto. Isto inclui o sujeito: a psicanálise é uma espécie de caso-limite desse ideal ocidental de objetivação, aplicado à própria subjetividade.

Nas cosmologias indígenas é diferente, como destaca o antropólogo; para eles, conhecer é aprofundar a intencionalidade do conhecido, isto é, determinar o objeto de conhecimento como um sujeito. "Sejamos subjetivos, diria um Xamã, ou não vamos entender nada" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 488): o sensível é dimensão indispensável no ato de conhecer.

Assim, o complexo cenário do perspectivismo ameríndio conecta-se ao seguinte pensamento:

> Não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos [...] (DELEUZE, 2006, p. 108-109).

Tudo isso nos remete a dissolver a identidade do sujeito, descentrando-a da própria noção de sujeito como objeto. Em vez de identidades, multiplicidades e devires.

Na história mundial, a marca cartesiana separou a humanidade da animalidade. Sem a marca cartesiana, os indígenas da Amazônia,

com sua concepção social do cosmos, apreendem lições fundamentais da Ecologia – que, parece, nós tardamos em captar –, o que instaura um diálogo com Guattari:

> O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a implantação da vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. [...] **As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações.** [...] só uma articulação ético-política – a que chamo *ecosofia* – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convincentemente tais questões (GUATTARI, 2000, p. 7-8, grifo nosso).

Em uma demonstração de sabedoria ecosófica, os índios estenderam os predicados da condição humana para muito além da espécie (ÅRHEM, 1993). Será que as cosmologias ameríndias podem potencializar a criação de formas alternativas de reapropriação existencial tal como sugere Félix Guattari? Funcionando como uma ferramenta-dispositivo "cosmocêntrica", o perspectivismo ameríndio compõe outras estéticas da existência. Não se trata de idealizar o mundo indígena, o que se pretende é afirmar que o devir-ameríndio mostra a possibilidade de variações de vidas não capitalizadas, numa apropriação do sentido existencial que produz outros modos de interação com o Planeta.

> Não seria uma virada fabulosa que as velhas subjetividades africanas, pré-colombianas, aborígenes... se tornassem o recurso último da reapropriação subjetiva da auto-referência maquínica? Aqueles mesmos, negros, índios

> oceânicos dos quais tantos ancestrais escolheram a morte ao invés da submissão aos ideais de poder, de escravismo e, depois, de cambismo, da cristandade e do capitalismo? (GUATTARI, 1993, p. 190).

Nos rastros do pensamento de Pelbart, o resultado da noção de perspectivismo levado às últimas consequências é que "não há universo, mas multiverso", onde coexistem diversos "mundos incompossíveis". É na radicalidade do múltiplo que outras políticas de subjetivação, de pensamento, enfim, de vida são possíveis.

Tudo isso nos remete a repensar a posição da Psicologia no cenário contemporâneo. Que horizontes da clínica podem ser vislumbrados? Que problemáticas interpelam o cotidiano dos encontros clínicos, ou melhor, dos encontros que se fazem na vida? Sofremos, afinal, do inferno egoico que nos coloca numa perspectiva idealizante tanto da constituição do humano quanto da vida.

Conforme sugere Andrade (1996)[65], com relação aos desafios da Psicologia, o cerne da questão da subversão está na forma de se afetar pela alteridade, compreendida, então, como uma produção de diferença imanente à vida, e não reduzida às diferenças identitárias, em que a estabilidade (essência) permanece como imanente e norteadora de modelos, categorizações e juízos de valor (superior x inferior, certo x errado, bem x mal, verdadeiro x falso) produtores de preconceitos, normalizações, aniquilamentos e que, portanto, apequenam a vida.

65. Conferir o *Agora*, projeto desenvolvido na Ufes pela professora doutora Ângela Nobre de Andrade com alunos de graduação em Psicologia, no Serviço de Psicologia Aplicada. Trata-se de uma proposta não conformada ao conceito de clínica compreendido no campo biomédico. Diferente disso, cada atendimento é concebido como um "encontro", e este, por sua vez, é um acontecimento: múltiplos sentidos/afetações são produzidos e podem (ou não) gerar transformações, independentemente da tradicional concepção de temporalidade extensiva, pois se transita primordialmente pelo campo das intensidades.

A "inconstância" do ser como um infinito "vir-a-ser"

Outro eixo analisador das cosmologias dos povos da Amazônia é a inconstância ameríndia. Sobre esta, a partir de Viveiros de Castro (2002), retranscrevemos o *Sermão do Espírito Santo*, de Antônio Vieira (1657):

> Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e

> tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentilidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos. [...]
>
> Entre os pagãos do velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religiões dignas desse nome, mesmo que raramente tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacremente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: "a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo". Eis por que São Tomé fora designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, esse de levar aos incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar na mesma: "outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos" (VIEIRA, 1657, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 183, 216).

Viveiros de Castro (2002) aponta que os selvagens não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada porque, no fim das contas, não obedecem a ninguém. Trata-se de ausência de poder centralizado. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância fazia-se, portanto, pela ausência de sujeição. Para Paul

Veyne (1983, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 217), crer é obedecer; é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar seus representantes.

De acordo com o antropólogo brasileiro, a inconstância ameríndia pode ser compreendida pelo fato de que os gentios não tinham fé nem lei, e, porque não tinham lei, não tinham rei; acreditavam nos padres pela mesma (des)razão, porque não tinham rei. Uma postura de recusa do Estado, mas não como discurso profético negador da ordem social, e sim como outro modo de se estabelecer relações com tais elementos, outro modo de ser-estar na vida. O mundo indígena é politeísta, perspectivista e contra o Estado, pois este é o estranho no mundo indígena e favorece à indianidade poder escapar dos códigos e afirmar a multiplicidade e as diferenciações de que o ser vivo é capaz.

> A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo[66], projetava uma forma onde o ***socius*** constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220, grifo nosso).

Desse modo, a Filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológico-fundamental: incompletude da sociabilidade e, em ge-

66. O canibalismo é uma prática dos índios tupis que consistia em devorar seus inimigos, mas não qualquer um, apenas os bravos guerreiros. O exocanibalismo refere-se ao canibalismo praticado com indivíduos de uma tribo estranha. Para Rolnik (1998), ritualizava-se assim certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por estes outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo. Nos anos 30, a noção de antropofagia adquiriu no Brasil um sentido que extrapolou a literalidade do ato de devoração praticado pelos índios. O assim chamado Movimento Antropofágico foi uma importante tendência do Modernismo no Brasil com a proposta de extrair e reafirmar a fórmula ética da relação com o outro que preside esse ritual, para fazê-la migrar para o terreno da cultura. "Neste movimento, ganha visibilidade a presença atuante desta fórmula num modo de produção cultural que se pratica no Brasil desde sua fundação" (ROLNIK, 1998, p. 129).

ral, da humanidade. Em outras palavras, trata-se de uma ordem em que o interior e a identidade estavam subordinados à exterioridade e à diferença, em que o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, numa primeira instância, os outros são a solução antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. Constância e inconstância, abertura e teimosia eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem (DELEUZE, 1969, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

As estátuas de murta falam da inconstância, de certo grau de abertura e da capacidade de serem afetadas, estando, portanto, num infinito vir-a-ser. Movimento análogo ao das paisagens subjetivas indígenas que são provisórias e nos remetem às perguntas: O que pode um ser? O que pode o vivo? De que movimentos ele é capaz? Toda noção de personalidade, identidade, estruturas psíquicas busca padrões invariantes do ser ou do comportamento, e a Psicologia colaborou para a naturalização de tais visões sobre o homem. O tema da inconstância ameríndia ecoa com a proposta de uma clínica que conceba o ser em devir da totalidade fragmentária e fragmentada do mundo multidimensional e aberto.

Transitando por paisagens indígenas, vislumbram-se horizontes da clínica em que a nossa atuação é a de um cartógrafo: mapeamos processos de subjetivação. Tal como na natureza, as dunas de areia configuram paisagens temporárias, e nas estátuas de murta a subjetividade se produz também de modo provisório e instável, a clínica perscruta rastros de trilhas de uma paisagem subjetiva inconstante, num contínuo movimento, e a cartografia acompanha e desenha movimentos de transformação da paisagem. Rolnik (2006) fala que paisagens psicossociais também são cartografáveis e que, nesse caso, cartografar é acompanhar trajetos, e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de determinados mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para dar

passagem a afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes se tornaram obsoletos.

> Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias. **O cartógrafo é antes de tudo um antropófago** (ROLNIK, 2006, p. 12, grifo do autor).

Trata-se de uma concepção cartográfica a partir de um pensamento reticular e antropofágico que busca uma avaliação dos deslocamentos. Em vez de psicodiagnósticos, fazemos mapas, mas não representativos. "Cada mapa é uma redistribuição de impasses e aberturas, de limiares e clausuras" (DELEUZE, 1997, p. 75).

> [...] o inconsciente já não lida com pessoas e objetos, mas com trajetos e devires [...]. Félix Guattari definiu bem, a esse respeito, uma esquizoanálise que se opõe à psicanálise. "Os lapsos, os atos falhos, os sintomas são como pássaros que batem com o bico na janela. Não se trata de interpretá-los. Trata-se antes de detectar sua trajetória para ver se podem servir de indicadores de novos universos de referência suscetíveis de adquirirem uma consistência suficiente para revirar uma situação" (DELEUZE, 1997, p. 75).

Assim, uma questão problemática faz-se pertinente, como deslocar a pergunta "o que *é* um ser?" para "o que *pode* um ser?". Resposta: descentrando o pensamento da clínica da noção metafísica. Ao pensamento que endurece, a intenção é fazer rachar, implodir. O desafio é transmutar os fundamentos metafísicos que compõem alguns saberes psi para outros horizontes, em que se coloque a abertura do mundo. Ao invés do uno, o múltiplo. Em vez de o que é

um ser – pergunta que constrói subjetivadas-mármores –, deslocar o pensamento para a pergunta o que pode um ser – que remete às subjetividades-murtas. Cintilações dos *Multiversos*[67] do existir afirmam toda a fabulação rizomática deste estudo: a aposta em uma concepção de clínica em Psicologia que se coloque na abertura do mundo, concebendo o ser em devir da totalidade fragmentária e fragmentada do mundo multidimensional. Comprometimento ético como um exercício que força o pensamento a arguir sobre o impensável, transmutando os valores fundantes da clínica.

O perspectivismo ameríndio convoca os saberes a escaparem de seus pressupostos metapsicológicos. Nietzsche, citado por Naffah Neto (1994), afirma que o espírito livre, que sobrevoou o mundo e viu a multiplicidade abaixo de si, pôde experimentar os mais diferentes ângulos de visão, porém todos limitados e injustos em si próprios. Reconhecer o perspectivismo e a injustiça dele é

> [...] saber que qualquer direção tomada tem seus prós e seus contras, suas vantagens e desvantagens e que nada é absoluto, que a Vida é um constante ensaio sem direção pré-determinada. [...] na imanência do *logos* constitutivo do devir – e para a avaliação do deus que dele participa, dizia Heráclito – o mundo é fundamentalmente justo. A injustiça do mundo é a injustiça do perspectivismo, inerente ao humano (NAFFAH NETO, 1994, p. 31-32, grifo do autor).

Portanto, a injustiça do perspectivismo é a limitação de só conseguir enxergar a vida de uma perspectiva particular e não perceber que ela não é a única possível.

A jornada deste estudo foi permeada pela questão da abertura ao múltiplo, ao que difere. Tudo isso faz estremecer o pensamento, que no exercício de "pensar o impensável", como diz Deleuze,

67. Expressão utilizada por Pelbart em *Bárbaros e ameríndios em mundobraz!*

leva a uma questão: Que horizontes da clínica em Psicologia nos esperam? Os horizontes convocam um sair de nós e dos lugares que nos cercam. No embalo dessa sintonia, vislumbramos horizontes de uma clínica imanentista que se faz no plano das possibilidades e potencialidades da existência.

Referências

ANDRADE, A. N. de. **A angústia frente ao caos**: um estudo genealógico da formação do psicólogo clínico. 1996. 218 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.

ÅRHEM, K. Ecosofia Makuna. In: CORREA, F. (Org.). **La selva humanizada**: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1993. p. 109-126.

AXELOS, K. Mondialisation without the world. **Radical Philosophy**, v. 130, p. 25-28, mar./apr. 2005. Interviewed by Stuart Elden. Disponível em: <http://www.radicalphilosophy.com/pdf/mondialisation.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

DELEUZE, G. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papirus, 1991.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. 10. ed. Campinas: Papirus, 2000.

GUATTARI, F. Da produção de subjetividade. In: PARENTE, A. (Org.). **Imagem-máquina**: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. p. 177-191.

L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. Direção e Produção: Pierre-André Boutang. Intérpretes: Gilles Deleuze e Claire Parnet. Paris: Sodaperaga Productions; Femis, La. 1996. 3 DVD (450 min). Filmado em 1988-1989.

LINS, D. Deleuze: o surfista da imanência. In: LINS, D.; GIL, J. (Org.). **Nietzsche/Deleuze**: jogo e música. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 53-75.

NAFFAH NETO, A. **A psicoterapia em busca de Dioniso**: Nietzsche visita Freud. São Paulo: Educ/Escuta, 1994.

PELBART, P. P. Bárbaros e ameríndios em mundobraz! **Sibila** – Revista Brasileira de poesia e crítica literária, 16 nov. 2010. Disponível em: <http://sibila.com.br/critica/barbaros-e-amerindios-em-mundobraz/4482>. Acesso em: 17 maio 2018.

PINHEIRO, U. Leibniz, 1678: anotações de leitura da ética de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 23, p. 10-31, jul./dez. 2010.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2006.

ROLNIK, S. Subjetividade antropofágica / anthropophagic subjectivity. In: HERKENHOFF, P.; PEDROSA, A. (Ed.). **Arte contemporânea brasileira**: um e/entre outro/s. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. p. 128-147.

STOCK, B. S. **A alegria é a prova dos nove**: o devir-ameríndio no encontro com o urbano e a psicologia. 2010. 112 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E . **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A morte como quase acontecimento**. Palestra ministrada no programa de televisão Café Filosófico em 16 de outubro de 2009. Disponível em: <http://www.cpflcultura.com.br/site/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento--eduardo-viveiros-de-castro/>. Acesso em: 12 abr. 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E . **Entrevistas**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E . Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Revista Novos Estudos**, São Paulo, n. 77, mar. 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493131996000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 jun. 2011.

Interferências da literatura e do cinema sobre a visibilidade da diferença

Maicon Barbosa
Professor do Centro Universitário Augusto Motta e doutor em Psicologia pela UFF

Luis Antonio Baptista
Professor titular do Instituto de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF, doutor em Psicologia Escolar pela USP e mestre em Psicologia pela PUC-RJ

A sociedade manifesta-se como colapso, como desmoronamento, como gangrena (ou, em seus aspectos menos catastróficos, como vida do dia a dia); e a literatura sobrevive dispersa nas fissuras e nas desconjunções, como consciência de que nenhuma ruína será tão definitiva a ponto de excluir outras.
(Italo Calvino)

Clarões e sombras se embatem nas ruas das cidades, à noite. As luzes amareladas dos postes, os faróis de automóveis, a claridade de *outdoors* e letreiros luminosos tentam dissipar a escuridão que

escorre por calçadas, esquinas, becos e corpos. Essas batalhas entre luzes e sombras, presentes nas noturnas ruas, fazem aparecer a disputa entre o visível e o invisível na experiência urbana. Em cidades governadas pela luz de holofotes policialescos, os estranhamentos são apaziguados, as diferenças se homogeneizam sob a repetição da claridade uniforme, os passantes só encontram a si mesmos e fecham-se na suposta segurança de uma interioridade familiar bem iluminada (BAPTISTA, 2010). Sem as invisibilidades, essas cidades da luz controlada e invariante tentariam deixar tudo extremamente visível, representável, significável, identificável. A partir do pensamento de Pier Paolo Pasolini, Didi-Huberman (2011) nos diz que, no capitalismo da segunda metade do século XX, as luzes imponentes de um novo fascismo disseminaram-se, funcionando para iluminar tudo continuamente, fazendo desaparecerem os vaga-lumes, ou, como diria Pasolini, essas pequenas práticas de liberdade aparecerem e desaparecerem em meio à escuridão.

> Não foi na noite que os vaga-lumes desapareceram [...] os vaga-lumes desapareceram na ofuscante claridade dos "ferozes" projetores: projetores dos mirantes, dos shows políticos, dos estádios de futebol, dos palcos de televisão (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 30).

Essas grandes luzes do capitalismo contemporâneo, que dificultam ou impossibilitam ver a claridade menor e bruxuleante dos vaga-lumes, também constituem regimes de visibilidade que incidem sobre a diferença que povoa as cidades. A partir da interlocução com a literatura e com um documentário, este texto se propõe a pensar algumas armadilhas em torno de certas políticas de visibilidade da diferença. No decurso da escrita, aposta-se em artifícios usados para desaparecer na invisibilidade, como uma astúcia política diante de luzes que investem continuamente no extermínio da diferença, ao torná-la imobilizada e domesticada, produzindo nomes, essências,

limites e destinos para corpos e práticas inomináveis que habitam a cidade. Nesse sentido, ao problematizar a diferença como visível e invisível, este texto articula-se ao fio condutor do livro, que visa pensar modos de vida urbanos a partir dos encontros e desencontros nas ruas das cidades. Como a diferença é encontrada pelas luzes do poder? Como corpos infames e anônimos se encontram e se desencontram com as luminosidades contemporâneas que produzem formas de existência impermeáveis às turbulências da história?

*

Rostos bem delimitados, gestos ausentes de ambiguidade, sinais de pertencimento a inequívocos coletivos inspiram as imagens de algumas campanhas contra a intolerância ao que é diverso da atualidade[68]. Homens e mulheres dizem o que são, pedem respeito de modo claro e incisivo, afirmam que não escolheram o modo de existir que possuem, que nasceram destinados a desejar de determinada maneira. Para uns, seria uma forma contingente para o combate; finda a luta, perderiam o rosto que os iguala. Para outros, o coletivo seria um espaço composto por linhas duras que delimitam e fazem as almas que ocupam este espaço comum terem a sina de serem o que são, a possuírem uma origem e um destino. Em algumas campanhas pelo respeito às diferenças, homens e mulheres exigem o cumprimento de uma ética em que a estética das suas vidas, as formas das suas existências não poderão ser usurpadas ou interferir na

68. Referimo-nos, sobretudo, ao vídeo *Psicologia e Diversidade - Somos diversos*, que versa sobre o combate à intolerância e sobre a convivência democrática com a diversidade sexual e de gênero. Esse vídeo integra uma série produzida pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) sobre *psicologia, diversidade sexual e direitos humanos*. O exercício crítico nessa escrita não pretende se contrapor à campanha do CFP pela diversidade, mas sim prestar atenção em certas políticas da imagem que podem neutralizar as intensidades da diferença, ao classificá-la em categorias identitárias essencialistas (PSICOLOGIA, acesso em 12 jul. 2018).

criação de outros modos de existir. Essa ética prescreve o que deve e o que não deve ser realizado em relação ao outro, o que é passível de ser reconhecido, familiar, mesmo na sua provável diferença; a alteridade torna-se confortável e sua força cortante é apaziguada. Essa proposta ética é triste, fundada na resignação, bloqueia com vigilância a emergência do fato improvável, o que está por vir, o ainda não. Os intitulados "diversos" defendem igualdade de direitos e tolerância. A norma prescrita é triste, pois fundamenta-se no respeito clamado pela boa consciência, na lógica binária do bem e do mal inspirada em dogmas que alicerçam os fundamentos da redenção, do pecado e da culpa. A boa consciência é promotora de felicidades e de agruras neste mundo, ou fora dele, mas imunizada de qualquer violação aos seus princípios. A prescrição redentora eleva o espírito em direção às luzes do firmamento, para a salvação, ou à luz emancipadora de uma inquestionável razão. A ação não é só restrita ao sagrado, mas também laica quando substitui a transcendência divina pelo poder da universalidade do humano, na qual o indeterminado, o ainda não e o que poderia acontecer são coibidos da sua implacável desacomodação. O tolhimento despreza as cesuras da história, o oxigênio ou a alegria, sempre provisória, ofertada pela criação quando a dor e o sofrimento são intoleráveis. A fraternidade do sagrado, assim como a igualdade proposta pelo universo laico, exigirão o respeito a um outro nitidamente nomeável. A nitidez é necessária para efetivar uma contratualidade, na qual as fronteiras que demarcam os espaços, as margens do eu e do outro se assentam em uma espacialidade inquestionável. Nesta ética, respeita-se o que não deveria existir, o defeito de uma natureza, o desvio de uma finalidade, porém este fato, ou estorvo, será classificado como exceção digna de acolhimento, na medida em que variações das regras imutáveis do espírito e do corpo reluzem em sua essência, pois exceções dignas de cuidado confirmam a soberania da regra. Assim, o humano e as suas deformidades não colocarão à prova as verdades

que os tramaram. Céu, Razão e Natureza, com suas luzes e sombras, dissipam do díspar a intensidade transtornadora do estranhamento. O estranhar destrói a eternidade das formas de existência, formas antes condenadas ao destino de uma determinada estética.

Em certas campanhas contra a intolerância, rostos sem ambiguidade afirmam "nós" ou "eu" para as câmeras, como se um corpo pudesse acolher o isolamento de um pronome pessoal, a finitude de uma história, o limite imaculado de uma pele. Esses rostos parecem pertencer a um coletivo sem outras presenças, e suas bordas impermeáveis os definem por particulares usos do corpo. A diferença nestas campanhas não aturdiria, não incitaria estranhamento, ao contrário, pedagogicamente, exibe a aura do diverso por meio da clareza da origem e do destino determinados pela sina de ser o que se é. A diferença envolta por uma luminosa aura revela-se como algo perene, sem história, como se as tramas da sua produção fossem inexistentes; a luz a impede de ser detectada como artefato produzido pelo tenso e inacabado mundo de homens e mulheres de carne e osso. Carne e osso perecem como o fim da grandiloquência de um sonho, de um artefato, ou de uma ideia, à semelhança da epígrafe de Italo Calvino, em que nenhuma ruína será tão definitiva a ponto de excluir outras. As ruínas profanam a sacralidade da Natureza, a eternidade das formas humanas, abrindo espaço para que a diferença seja criada no tenso e perecível mundo da imanência. Ruínas propiciam um libertário vazio; lugar onde sentidos e atos antes sufocados pelo peso da predestinação conspiram. O vazio arranca da dor e do sofrimento as marcas de um tempo, de um espaço ou de um rosto claramente identificado.

O rosto familiar pacificado na sua identidade e o gesto reconhecível para a elucidação desta identidade ampliam a visibilidade da diferença em algumas campanhas contra a intolerância. Escutar sua voz, ouvir o que tem a nos dizer sobre suas vidas, olhar com atenção para os seus nítidos contornos são apelos enunciados no combate con-

tra o desrespeito ao outro, ao destituído de perigo, ao neutralizado por suspeita de provocar o risco de um abismo onde o desconhecido afirmar-se-ia na sua intensidade transtornadora. Dele, só teríamos a parceria para elucidarmos nossas sombras ou a pacífica união contratual. Tolerância e respeito manteriam a protetora impermeabilidade destas linhas demarcatórias. Eu, nós, eles fariam parte desta multiplicidade de identidades em que a opacidade de um rosto, a ambiguidade de um gesto, a inconclusividade de um corpo inexistiriam. A dócil multiplicidade é transparente mosaico em que as essências de cada peça indicariam o lugar e a forma adequada para compor a diversidade humana. As formas representariam o que sempre foram e serão, assim como os seus prováveis desvios. "Fale quem você é", "diga o que você não é", "confesse a sua escolha", "saia da obscuridade", "seja feliz como você é" são frases de ordem do contemporâneo, em que a visibilidade do eu, ou do coletivo, anunciaria a promessa de uma fugaz felicidade. Teria a literatura possibilidade de ultrajar esta promessa? Que dessacralizações da diferença a literatura ofereceria sem a luminosidade de rostos e corpos encarcerados em suas formas? Qual invisibilidade e qual ausência de luz a literatura poderia nos ofertar?

O terror presente no aniquilamento de corpos que ousam afirmar um desejo sem nome, entre outros extermínios, não seria o desafio exclusivo para as lutas contra a intolerância da atualidade. O encarceramento da diferença como predestinação fomentaria a banalização deste aniquilamento, assim como a neutralização dos seus efeitos políticos. Da interdição que se efetiva no encarceramento identitário, este ensaio inspira-se, entre outros poetas, em Paul Celan: "Lábio interdito, anuncia que alguma coisa ainda acontece sempre, não longe de ti" (apud BLANCHOT, 2011b, p. 97). O anúncio recusa, após a interdição, o decreto de um mundo arruinado, sem saída, ou da salvação no longínquo. O rosto interditado pela aura da luz que o identifica poderá desfazer-se através dos acontecimentos que reverberam e atravessam o seu corpo. Os acontecimentos são perigosos para o

conforto do protagonismo de vítimas ou de heróis. O anúncio de que as forças do mundo não cabem em um só rosto, corpo, lábio, pessoa é revelador. Trata-se de uma anunciação ética e de extrema urgência para o combate ao genocídio do díspar no contemporâneo.

Michel Foucault em seu ensaio *A vida dos homens infames* alerta-nos: "como o poder seria sem dúvida agradável e fácil de desmantelar, se se limitasse a vigiar, espiar, surpreender, proibir e punir; mas (o poder) incita, produz; não é apenas olho e ouvido; faz agir e falar" (FOUCAULT, 1992, p. 123). Este ensaio analisa documentos sobre experiências de pessoas: infelicidades, paixões, amores, ódios... São descrições com "algo de cinzento e de ordinário aos olhos daquilo que habitualmente temos por digno de ser relato". O filósofo francês no estudo dos relatos sobre estas vidas afirma que, "para que algo delas chegasse até nós, foi necessário que um feixe de luz, ao menos por um instante, as viesse iluminar". A luz as faz falar, dizer seu nome, confessar. Existências são arrancadas da noite pelas luzes do poder. Porém, como nos diz Foucault, talvez essas existências "devessem sempre ter ficado". A noite para o filósofo francês não seria a metáfora dos sentimentos proibidos, o cenário do crime, dos amores escusos, o momento propício para a emergência dos mistérios de qualquer espécie. Segundo o historiador do medo Jean Delumeau (2009, p. 149), à luz da literatura, "a noite é suspeita, pactua com os debochados, os ladrões e assassinos". Para Foucault, a noite não teria a aura do perigo ou do mistério; ela se afastaria do momento do dia em que vítimas ou heróis expressariam a clareza dos seus destinos, das suas glórias ou fracassos. A sua noite não abrigaria adjetivos e nem prescrições morais; seria o lugar da renúncia ao desfecho de uma história ou de um corpo; o campo vazio do ainda não, do que antecede ao nome; a treva em que o gesto inominável afirmaria a sua intensidade ao provocar aturdimentos ao que é familiar, ao gerar espantos pelos quais corpos, objetos e rostos seriam transfigurados e desdobrados infinitamente. Nesta noite, o eu que vislum-

bra estes desdobramentos sucumbiria também sem deixar rastros. O que a literatura tem a nos dizer sobre esta noite em que as formas ainda não possuem a eternidade dos seus contornos?

Charles Baudelaire (2006), o poeta que desprezava a aura da Natureza, fascinado pela multidão e pelos artifícios urbanos das grandes cidades, e que se inspirou nas luzes e sombras dos becos parisienses, aproxima-se da noite de Michel Foucault:

> Me agradaria tanto, ó noite, sem estrelas
> Cuja linguagem é por todos tão falada!
> O que eu procuro é a escuridão, o nu, o nada!
> Mas eis que as trevas afinal são como telas,
> Onde, jorrando de meus olhos aos milhares
> Vejo a me olharem mortas faces familiares.[69]

Para o poeta que desprezava o brilho eterno das estrelas, dos astros como bússola, a noite desejada seria a que recusasse o "vício da banalidade", o encontro com faces familiares impedidoras do choque do inesperado.

> Almeja a força do vazio.
> Da noite brotaria o virtual,
> o fim das localizações que representassem
> o significado definitivo de atos ou afetos.

Baudelaire com o seu desprezo às estrelas deforma ou decompõe os limites de um real asfixiante; talvez desejasse em sua noite

69. Maurice Blanchot (1997, p. 147), no ensaio *O Fracasso de Baudelaire*, traduzido por Ana Maria Scherer, cita este poema em outra tradução: "Como me agradarias, ó Noite! sem essas estrelas / Cuja luz fala uma língua conhecida! / Pois busco o vazio, o escuro e o nu! / Mas as própias trevas são telas / Onde vivem, brotam do meu olho aos milhares, / Seres desaparecidos aos olhares familiares!".

a infinitude de um corpo finito, não como bálsamo doado pela fantasia, mas para fazer deste infinito uma aposta ética como exercício de liberdade. Que outras escritas encontrariam o ultraje às promessas libertadoras das luzes?

A partir da relação com a literatura, sobretudo da passagem da *Odisseia* em que Ulisses torna-se *ninguém* no confronto com o gigante Polifemo, uma pergunta povoa insistentemente a escrita: tornar-se *ninguém* seria uma maneira de desviar-se das incisivas visibilidades fabricadas pelos olhos luminosos do poder? Como ávidos holofotes, esses olhos do poder retiram vidas infames, existências inglórias, do negrume da noite, bombardeando-as com densos feixes de claridade, fazendo-as entrar num regime de visibilidade classificatória e localizada: o olho eficiente e perscrutador se lança sobre essas vidas, recorta gestos e cristaliza movimentos.

Esse olhar iluminado organiza massas informes, nomeia bandos inominados e inventa destinos para as existências que passam ao largo das grandes luzes. O olho rebate movimentos anônimos, vidas desconhecidas, afetos indizíveis, gestos impessoais e imagens sem destino em contraposição à tirania das formas luminosamente localizáveis e ensimesmadas. Esse arranjo capital das visibilidades põe os corpos visados em certas atividades, faz ver e falar, produz sentidos e sujeitos, como uma espécie de olho da Medusa quase invertido que não apenas petrifica aquele que o olha diretamente, mas que também fabrica gestos, técnicas, desejos, medos e relações para o corpo capturado por sua luz. Segundo Italo Calvino, "às vezes, o mundo inteiro me parecia transformado em pedra, [...] essa lenta petrificação não poupava nenhum aspecto da vida. Como se ninguém pudesse escapar ao olhar da Medusa" (CALVINO, 1990b, p. 16). O conhecimento, ou a aposta política da literatura para Calvino, seria a dissolução deste peso das coisas. Na luta de Perseu contra a Medusa, afirmar-se-ia a leveza do invisível contra o peso endurecido do real em que as coisas são o que são; leveza transtornadora para as

identidades, utopias, cidades ou coletivos compactos como as essências, ou finalidades, que os criaram. Em outra obra, *As Cidades Invisíveis*, Calvino (1990a) apresenta-nos outro embate entre os cárceres da visibilidade e as interferências do invisível. Marco Pólo e Kublai Khan divergem sobre os limites das bordas de uma cidade. Marco Pólo, embaixador que navegou por muitos mares, narra ao monarca cidades que ultrapassam os limites do olhar. Kublai Khan deseja conhecê-las para ampliar o seu império, almeja o modelo de uma cidade para conquistá-la e quer a luz da narrativa para fortalecer o seu poder. O navegador veneziano oferta a ele histórias de várias cidades que conheceu (cidade da memória, do desejo, dos símbolos, dos mortos, da troca, dos olhos, entre outras), todas com nomes de mulher. O poderoso Khan desconfia que os relatos sejam apenas fantasias de um navegador romântico. Marco Pólo enfrenta o poder do tirano, tornando Veneza invisível. Ele não deseja perdê-la. A invisibilidade a faz infinita. O navegador desdobra-a, faz e desfaz fronteiras, limites, narrando inúmeros acontecimentos que a fazem inconclusamente viva. O desejo do monarca poderia transformá-la em pedra. Como se desviar do olhar sedutor das Medusas contemporâneas?

A invisibilidade como astúcia política

Alguns gravetos secos reviravam-se na agonia de um fogo pequeno, ressoando estalidos agudos e baixos que percorriam a atmosfera cinza e meio chuvosa na beira do rio. Um pedaço de ferro achatado e gasto logo juntou-se ao fogo que consumia os gravetos. Depois de um tempo metido em brasas, o ferro quente – quase incandescente – fora retirado da fogueira para acolher pontas de dedos humanos que apalpavam a superfície fervente do metal velho. Os dedos tocavam rápida e meticulosamente o ferro abrasado. Não se demoravam muito no contato com a chapa: saltavam do ferro

com movimentos bruscos e voltavam para ele como que atraídos pela quentura. Empretecidas pelo pedaço de metal cálido, as pontas dos dedos iam perdendo aos poucos as pequeninas linhas que servem para nos identificar. Aqueles traços minúsculos que nunca se repetem em outras mãos iam sumindo. No meio da parca fumaça que tinha a cor da paisagem, as impressões digitais desapareciam queimadas, como os galhos ressecados que alimentavam a fúria tímida do fogo. As queimaduras que marcavam os dedos não eram gratuitas, tampouco faziam parte de algum sacrifício místico ou ritual secreto de carbonização do corpo. Por esse ato doloroso – que deixava a epiderme das pontas dos dedos em chagas e que arrancava gemidos silenciosos –, corpos refugiados em um país estrangeiro se tornavam invisíveis na guerra com o poder do olho esquadrinhador e luminoso, faziam-se ilocalizáveis para a polícia. Sem as impressões digitais que os identificavam, esses corpos de dedos cauterizados não podiam ser deportados, já que não era possível localizar os países de onde eles haviam saído.

Nas áridas imagens em preto e branco, homens e mulheres queimam as pontas dos dedos, sentados ao redor de uma fogueira, em meio ao mato que cresce nas margens de um rio na cidade francesa de Calais, do lado francês do Canal da Mancha. Esses corpos refugiados, vindos principalmente de países africanos e do Oriente Médio, vivem escondidos e usam a invisibilidade para continuar numa terra estrangeira que nunca foi prometida. Alguns conversam, riem e preparam comida na mesma fogueira usada para queimar os dedos; outros improvisam um banho gelado na beira das águas que fluem calmamente. Esses corpos clandestinos insistem num mundo em que se tornar visível é sinônimo de prisão e deportação. Para esses homens e mulheres de roupas velhas e dedos esturricados, viver e fugir são experiências tão próximas que, às vezes, se confundem[70].

70. Esse fragmento escrito deriva do documentário *Les Eclats: ma gueule, ma révolte, mon nom* (2011), dirigido por Sylvain George.

Apostas da literatura sobre híbridos coletivos: Ulisses se torna *ninguém*

Depois da guerra de Troia, durante o regresso a Ítaca, Ulisses e seus companheiros de navegação chegaram à terra dos Ciclopes e, atraídos por uma petulante curiosidade, entraram na caverna de Polifemo (de acordo com *Odisseia*, de Homero (2011), um monstro medonho, com um único olho incrustado no meio da testa, que solitariamente apascentava rebanhos, a distância, sem conviver com ninguém, e não obedecia a lei alguma). Encontraram na caverna toda sorte de queijos, outros derivados do leite e currais apinhados de cordeiros e cabritos. Ulisses e os navegantes até cogitaram sair dali com os rebanhos e os alimentos encontrados, sem esperar a chegada do monstro. Mas resolveram aguardar o retorno de Polifemo, curiosos que estavam em relação a sua hospitalidade. Entretanto, o Ciclope não era nem um pouco hospitaleiro e aterrorizou os navegantes com a sua indiferença para com os deuses: Polifemo agarrou dois marinheiros, matou-os e preparou seu jantar com carne humana. Ulisses arquitetou um primeiro plano para matar o Ciclope, mas logo o abandonou, pois, se o fizesse, ele e seus companheiros não conseguiriam sair da caverna, que havia sido fechada por Polifemo com uma imensa pedra irremovível para mãos humanas. Ulisses então arquiteta um outro ardil: ofereceu ao monstro devorador de gente um escuro vinho, e Polifemo – que não conhecia a arte de fermentação das uvas – aceitou a bebida com voracidade. Bebeu três vezes e embriagou-se. O Ciclope tinha perguntado qual era o nome de Ulisses, e astuciosamente o navegador disse que se chamava *Ninguém*. Bêbado, Polifemo caiu no sono, e *Ninguém* e seus companheiros enfiaram um tronco de madeira em brasas no grande olho do Ciclope, cegando-o. O gigante urrava de dor e gritava pelos outros Ciclopes que viviam em cavernas próximas, os quais logo se aproximaram da pedra que tapava a entrada da gruta. Ao ser

perguntado sobre o que acontecera, Polifemo dizia que *Ninguém* o havia ferido. Assim, os outros Ciclopes voltaram para seus antros, pensando que se tratava de alguma doença enviada por Zeus. No dia seguinte, quando o Ciclope rolou a pedra para que seus rebanhos saíssem a pastar, Ulisses e os outros homens fugiram da caverna, escondidos embaixo das ovelhas e do carneiro preferido de Polifemo.

Quando Ulisses se torna *ninguém* na ilha dos gigantes Ciclopes, entrando no anonimato, trata-se de uma invisibilidade como aquela que envolve os olhos luminosos do poder? Ou vem a ser outra coisa? Ulisses torna-se *ninguém* – invisível e anônimo – e essa astúcia cria condições para que a fuga da caverna seja partilhada por aquele bando de marinheiros. *Ninguém* embriaga o gigante Polifemo e perfura o grande olho central encravado no meio da testa. Tornar-se *ninguém* seria uma maneira de desviar-se do olho do poder? A cilada de Ulisses para ludibriar o gigante é uma astúcia política, uma tática que o faz entrar numa zona indeterminada, ilocalizável diante do olho do poder.

Ninguém é um pronome indefinido usado para substituir o nome próprio do viajante Odisseu – Ulisses, em latim –, que demora uma década no regresso para Ítaca, depois de guerrear também por dez anos em Troia. Esse pronome indefinido é a passagem para uma terceira pessoa indeterminada, que já não se refere às pessoas localizáveis numa enunciação: quando Ulisses se torna *ninguém*, ele entra na espessura de uma terceira pessoa, passa do nome próprio a um terceiro, a uma região anônima. *Ninguém* não é um pronome dêitico, ou seja, não indica uma localização, uma posse, ou uma demonstração. No caso de Ulisses, essa passagem do nome próprio a um pronome indefinido o torna invisível para os outros Ciclopes, já que quando Polifemo, o monstro de olho perfurado, grita aos outros gigantes que *Ninguém* o havia ferido, essa frase soa totalmente incompreensível. Assim como o astuto Ulisses, é possível tornar-nos *ninguém* para não cairmos em algumas armadilhas da visibilidade

identificadora produzida pelo olho do poder, disperso e encarnado em muitos outros olhos contemporaneamente?

Principalmente a partir da obra de Kafka, Blanchot (2011a) nos diz que a experiência literária acontece no momento em que aquele que escreve não pode mais dizer *eu* e passa ao *ele*, à terceira pessoa. Sair da esfera do *eu* é recusar uma interioridade identificável na produção do pensamento e numa literatura que se lança às regiões abissais do *fora*, ao plano desconhecido de engendramento da própria escrita. Esse coletivo impessoal, o lado de *fora* – que não é uma simples contraposição a um lado de dentro –, não pode ser acessado por *eu* ou *tu*, como pessoas definidas e localizáveis na ordem do discurso.

> Nenhuma pessoa participa do coletivo impessoal, que é uma região impossível de trazer à luz, não porque oculte um segredo estranho a toda revelação, nem mesmo porque seja radicalmente obscura, mas porque transforma tudo o que lhe tem acesso, inclusive a luz no ser anônimo, impessoal, o Não verdadeiro, o Não real e, entretanto, sempre presente. O coletivo impessoal é, sob essa perspectiva, o que aparece mais de perto quando se morre (BLANCHOT, 2011a, p. 23).

Tornar-se *ninguém* – pronome indefinido que não é propriamente uma pessoa – faz uma passagem a esse *outro*, anônimo, ao *ele* pensado por Blanchot, que não é um outro eu. Escrever pode colocar aquele que escreve diante da impossibilidade de dizer *eu*, na recusa de fechar-se sobre si; trata-se de uma fala que se desdobra por meio de um *ele* que atrai a experiência de escrita para um lado de fora, destroçando a possibilidade de confinamento pessoal. Esse *ele* ao qual se passa, essa transfiguração daquele que escreve, não é a passagem para um outro *eu*; não se trata de pensar o escritor como alguém que detém uma pluralidade de *eus*, cada um rebatido sobre sua própria identidade. O *ele* não é um outro *eu*; não se trata de um problema de *alter ego*, nem de duplicação do *eu*. Esse *ele* tem

apenas a espessura de um *outro*, um *alguém*, um *ninguém*: índice de indeterminação que toma de assalto a escrita.

Assim, o *ninguém* aparece na experiência literária e desassujeita a escritura, fazendo-a murmurar sem um lado de dentro, arrasada. Esse *ninguém*, pelo qual aquele que escreve fala, é a própria impessoalidade do exterior, é o *fora de si* que o arrasta com a "fúria de um golpe de borracha pelo qual se apaga meticulosamente tudo o que poderia remeter a uma individualidade escrita. Entre os escritores e escreventes, há os que apagam" (FOUCAULT, 2008, p. 74). A invisibilidade que toma aquele que escreve – essa passagem do *eu* ao *ele* que marca a experiência literária – se faz presente na escrita como uma pujante astúcia em meio a um campo de batalha, já que quando se escreve muitas forças se confrontam: podem se encontrar e se desencontrar, podem se destruir ou se misturar, podem abortar o movimento ou fecundar outras forças, outros afetos, outras escrituras.

A invisibilidade da qual falamos não é uma simples recusa ao visível, um convite à cegueira absoluta ou uma espécie de nostalgia ingênua em relação a alguma idade das trevas. Essa invisibilidade pode criar condições para que um comum heterogêneo possa aparecer. Em vez de concentrar o olhar na imagem de uma pessoa ou de um autor, trata-se de borrá-la, de desmontar a visibilidade focada num "eu tirânico", para fazer ver aquilo que Blanchot chama de *coletivo impessoal*, que não tende para uma homogeneização ou fusão das diferenças. A questão não é tomar o anonimato e a invisibilidade como maneiras de resolver as dificuldades atuais diante dos olhos luminosos do poder: os inumeráveis modos de usar a invisibilidade aparecem como possibilidades, como astúcias que podem ser manejadas temporária e imprevisivelmente em embates políticos contemporâneos.

Tornar-se *ninguém*, abandonar o peso dos nomes próprios, escapar ao olhar quase implacável da Medusa, não são gestos fáceis: não se trata de um mero capricho estilístico ou de um ornamento que apenas embelezaria a escrita. A invisibilidade na qual apostamos

é um ardil que pode ser usado nas guerrilhas cotidianas do nosso tempo; guerrilhas que se instalam sob um regime de grandes luzes que investem continuamente no extermínio da diferença, produzindo nomes, sentidos, gêneros e destinos que encerram corpos inomináveis em redomas identificadas e bem iluminadas.

Tanto para homens e mulheres refugiados que queimam os dedos na beira de um rio – no documentário de Sylvain George – como para um escritor que desaparece na própria escrita, tornar-se *ninguém* não remete a um gesto estético solipsista descolado da política. Apesar de toda diferença que há entre queimar os dedos com metal quente e perder a possibilidade de dizer *eu* na escrita, algo em comum se faz presente nas duas experiências: uma recusa veemente à suposta essência, ou identidade, ou natureza, ou ao possível destino. O ferro que queima o dedo para desmanchar as impressões digitais e a borracha que apaga o nome de um escrevente são artifícios usados para desaparecer, para se ocultar diante da violência sutil inscrita na vontade de luz. São gestos que racham, nem que seja por um instante, a superfície reluzente dos nomes próprios, da autoria e da identidade pessoal, insistindo em mostrar que o mundo não está destinado a nada e que a existência se faz com a urdidura de muitos fios ambíguos, visíveis e invisíveis.

Referências

BAPTISTA, L. A. Noturnos urbanos: interpelações da literatura para uma ética de pesquisa. **Estudos e pesquisas em psicologia**, UERJ, Rio de Janeiro, ano 10, n. 1, p. 103-117, abr. 2010.

BAUDELAIRE, C. **Poesia e prosa**. Edição organizada por Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

BLANCHOT, M. **A parte do fogo**. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BLANCHOT, M. **O espaço literário**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

BLANCHOT, M. **Uma voz vinda de outro lugar**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

CALVINO, I. **As cidades invisíveis**. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990a.

CALVINO, I. **Assunto encerrado**: discursos sobre literatura e sociedade. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CALVINO, I. **Seis propostas para o próximo milênio**. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990b.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente 1300 – 1800**: uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, M. **O que é um autor?** Tradução de Antonio Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992.

FOUCAULT, M. Sobre as maneiras de escrever a história. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos II**: arqueologia das ciências e história

dos sistemas de pensamento. Tradução de Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, 2011.

LES ECLATS: ma gueule, ma révolte, mon nom. Direção: Sylvain George. França, 2011. (84 min.)

PSICOLOGIA e diversidade: somos diversos. Conselho Federal de Psicologia. Brasília, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BKug2OVolDg>. Acesso em: 12 jul. 2018.

Ante o desaparecimento das relíquias, produzem-se relicários

Kleber Jean Matos Lopes
Professor do Departamento de Psicologia da UFS, doutor e mestre em Psicologia Social pela UERJ

O que você está dizendo?
Milhões de frases sem nenhuma cor,
O que você está dizendo?
Um relicário imenso deste amor
(Nando Reis)

Parecia muito cedo para buscar alguma prestação de contas, mas não era. Também não se deve dizer que seria manhã, tarde ou noite. Não havia uma condição climática apropriada ou mesmo um ambiente refrigerado para facilitar modos de produção tomados como importantes. Havia uma memória emergente e eu precisava lidar com ela. As demais coisas se faziam dispensáveis ao que emergia como um pulso que sobressai na superfície da pele, como se uma

outra epiderme irrompesse como superfície da superfície e ali estivesse durando de algum modo. Deu-se num instante uma esquisita sensação de que algo já estava ali há muito e a duração dessa presença produzia um corpo que agora urgia em querer saber de si. Não sabia o que esse corpo era, mas suspeitei do que se tratava. Essa necessidade não consistia apenas na dimensão sensorial, visual e tátil dessa outra camada de pele, desse outro tecido que se fez. O movimento dessa escrita atravessada por esse corpo se dá pela pregnância excessiva do incômodo que já não se acomoda, como um grito mudo de uma diferença que apenas a sucessão das repetições faz ecoar. Foi assim que as linhas desse acontecimento se deram.

Algo se transformou em abril de 2001, quando ingressei na atividade da docência numa faculdade de Direito na cidade de Linhares, Espírito Santo. Fui substituir uma professora gestante que ministrava aulas para duas turmas de Ciência Política. Não lembro o nome dela. Eu estava num processo de conclusão do mestrado e vi ali a oportunidade de começar uma carreira no magistério superior. Distavam em muito da minha formação os conteúdos daquela matéria, mas me foi dito, e acreditei, que era possível atravessar essa barreira disciplinar, pois os conteúdos introdutórios tratavam de organização do Estado de Direito e, para isso, eu precisaria apenas apresentar alguns pensadores dessa área, desde o século XVII até o começo do XIX (um tempo vasto, mas a demanda seria rasa).

Empolgado, fui a uma livraria e adquiri um material para me colocar minimamente nas trilhas dessa sociologia. Então, passei a preparar e ensaiar aulas quase que intuitivamente. Isso até o dia em que um automóvel do tipo *van* parou em frente ao prédio onde morara, no bairro Jardim Camburi, em Vitória (ES), para me levar junto com outros professores, por aproximadamente 130 quilômetros, até as salas de aula que eu precisaria enfrentar. A sensação era que um enfrentamento me esperava. Gente enfileirada diante de mim e que, por alimentar uma vontade de saber, poderia facilmente fa-

zer evaporar meu limitado conhecimento da área ao mínimo deslize meu. Entretanto, ao primeiro contato, uma surpresa: a denúncia era outra, e ela parecia demandar um imediato silenciamento. Aqueles para quem eu falaria durante oito horas por semana estavam muito distantes da imaginação que configurou minha incipiente preparação para assumir o lugar de professor. Talvez devesse ter abandonado ali esse empreendimento acadêmico ao perceber, já de início, o anacronismo da situação em que um professor despreparado para trabalhar um conteúdo, com as turmas de alunos e os seus colegas de trabalho, não sentia risco algum em exercer sua função. Na sala dos professores, nos momentos de intervalo, os comentários ignoravam as condições didáticas do trabalho exercido.

O esforço e entusiasmo prévios se desfizeram ao encontrar as duas turmas de cinquenta estudantes cada uma. Ali, naquele instante, essa pele sobre pele foi alimentada. Isso pode até ter começado bem antes, não sei precisar. Mas, como a experiência de docente se objetivava, senti que já não se tratava de estabelecer um foco num determinado conteúdo e dispor sobre ele. A questão deixava de ser sobre a forma de ministrar a história de conceitos e entendimentos sobre a constituição do Estado Moderno para se agenciar num modo de estar com eles, diante desse árido lugar que se pronunciava para as noites de terça e quinta. Como gerir as distâncias desse encontro? Havia nas turmas pelo menos quarenta pessoas que viajavam mais do que eu percorria por dia para esse trabalho. Um ônibus os trazia da Bahia, pois moravam na região de Teixeira de Freitas e Itamaraju. Viajavam mais de quatrocentos quilômetros diariamente, tendo por meta, após cinco anos, o grau de bacharel em Direito.

A formação no ensino superior apresentava faces estranhas no começo deste milênio: já nos anos 90 do século XX, indicadores variados mostravam maciça precarização nesse grau de ensino na rede pública do Brasil e, ao mesmo tempo, um heterodoxo investimento nas instituições privadas de formação superior. Esse investimento,

no seu aspecto financeiro, embora feito em grande parte com recursos do setor privado, assumia, na dimensão da política educacional do país, uma racionalidade liberal para a gestão dos governos da Federação (GENTILI; SILVA, 1994). Basta consultar o popular portal de buscas da rede mundial de computadores (Google) para encontrar análises e indicadores estatísticos que permitem a configuração dessa decisão pelo neoliberalismo como eixo de organização da vida.

O frio na barriga que senti ao entrar na sala de aula não se produzia apenas naquele lugar. Viajava por muitos espaços cujas ideias valorizavam a vida privada em detrimento do compromisso comum com o que era público. O Brasil foi posto à venda e a educação era apenas uma das frentes em que se operavam essas transações. Privatizar em nome da qualidade de serviços e por uma incapacidade dita natural do Estado em administrar as empresas públicas era o argumento que se propagava nas emissoras de TV e radiodifusão, bem como nas manchetes de jornais e revistas que circulavam pelas cidades brasileiras. Lembro de um poeta e letrista de nome Agenor, mas que assinava Cazuza. Ele cantava a música Brasil questionando quem vem a ser o sócio deste país, que negócio está sendo efetuado, além de clamar por confiança. Diz o verso: ***"Brasil***! ***Mostra tua cara. Quero ver*** quem ***paga***. Pra ***gente*** ficar ***assim***. ***Brasil***! Qual é o ***teu negócio***? O ***nome*** do ***teu sócio***? ***Confia*** em ***mim***" (CAZUZA; NEVES; ISRAEL, 1988).

A versão liberal dos governos do presidente Fernando Henrique Cardoso (1994-2002) tratou de consolidar uma tendência na qual a expressão quantitativa nos indicadores socioeconômicos representaria por si a ascensão do país a patamares mais elevados para a experiência da condição humana. Chamam isso de IDH ou Índice de Desenvolvimento Humano. Estranho é esse desenvolvimento ser medido por unidades que se fazem conjunto por semelhança. Uma política para a vida ia imprimindo indicadores referidos sempre a unidades, que separam os vivos para depois agregá-los numa identidade, quase nunca produzida pelos identificados. Trocando em

miúdos: o que se queria era eliminar um povo e dele constituir uma população para ascender ao dito Primeiro Mundo. Hoje já não se usa muito esse termo. A Globalização o soterrou.

Essa distinção entre povo e população tem sua importância quando o que está em jogo é o tanto de definição que a vida requer. Qualquer humano vivo pode ponderar essa diferença entre estar em um povo ou pertencer a uma população em sua própria condição existencial. Não é necessário uma epistemologia academicamente formulada para produzir os sentidos que essa distinção opera, ou seja, como a vida vive quando se realiza no modo-povo ou quando se normatiza na forma-população.

Alguma indefinição

Quando passarem as chacinas,
Que surgem de dia a dia,
E tráfico de cocaína,
E a real democracia
Seguir os caminhos certos
E os Chicos Mendes libertos
Das balas do pistoleiro
Diremos em nossa terra,
Por vales, sertão e serra:
"Viva o povo brasileiro!"

Quando o artista que tem fama
E ocupa o televisor
Só apresentar programas
De moral, de paz e amor,
Quando o cruel mercenário,
Este monstro sanguinário,
Deixar de ganhar dinheiro
Pra matar seu semelhante
E não houver assaltante,
"Viva o povo brasileiro!"

Quando o infeliz agregado
Se libertar do patrão
Para viver sossegado
No seu pedaço de chão;
Quando uma reforma agrária
Que sempre foi necessária
Para o caboclo roceiro
For criada e registrada
Em nossa pátria adorada
"Viva o povo brasileiro!"

O sonho de nossa gente
Foi sempre viver feliz
Trabalhando independente
Em nosso grande país
Quando o momento chegar
Do nosso Brasil pagar
O que deve ao estrangeiro
O maior prazer teremos
E libertos gritaremos:
VIVA O POVO BRASILEIRO!
(ASSARÉ, 2001, p. 99)

A sabedoria do poeta Patativa do Assaré acentua alguma distinção entre povo e população. Em ser povo há o mérito da relíquia nos seus modos de produção: modos de dizer, modos de trabalhar, modos de compartilhar, modos de se entender. Algo do costume passeia no tempo e permite sonhar o real na história do seu presente. Há uma aliança com o tempo e, quando ele é posto em duração, o grito anuncia a liberdade e o poeta celebra: viva o povo brasileiro!

A população em Patativa diz aquilo que objetiva e tem dificuldade em agregar as diferenças. A chacina, o pistoleiro, o tráfico, a televisão, o mercenário, o agregado, o patrão, a reforma agrária, o estrangeiro, o artista e o roceiro são personagens de uma fragmentação induzida por uma pauta que requer exclusividade para os mo-

dos de ordenar a vida e os vivos. A objetivação pelo artigo definido representada pelas vogais "o" e "a" no canto de Patativa marca limites que apenas separam uma forma da outra, e neles a palavra tenta apresentar um sentido apenas, através da sua apreensão máxima ao significado já posto. A palavra funciona como uma localização no espaço, abstraída, muitas vezes, de um tempo, de uma história.

É como se essas palavras não comportassem alguma indefinição. Apesar disso, a diferença acontece quando uma coisa não é dita completamente, quando se deixa alguma margem para que outro chegue e dê extensão ao que se escreve, ao que se diz, ao que se canta. Onde um indefinido possa ser perseguido, sem que isso gere receios, medos ou aporrinhações. O verso "Viva o povo brasileiro!" tem essa magia do que se quer vida sem a pretensão de apontar para apenas uma forma de viver. É antes uma celebração, um convite para uma festa esse verso. Algo por aí é o que me faz pensar que relíquias só podem ser tomadas como momentos compartilhados em que se experimenta um modo de estar ou de passar por uma experiência, de conviver. A produção de um modo de vida pode ser uma definição, mas desde que esse modo não esteja previamente posto. Complicado? Talvez, mas é importante pensar no tempo (no quando) de qualquer definição.

Quando de uma definição

Lá estava eu em abril, maio e junho de 2001, na condição de professor com algumas ideias na cabeça e uns tantos textos nas mãos: o que fazer? Ideias podem ser coisas perigosas para a vida alheia, quando as acionamos de maneira solitária. Elas têm sua importância, eu sei, mas não é essa a questão que persigo. Busco me expressar sobre aquilo que constitui a importância de uma ideia quando ela é posta num tempo, para depois se querer uma definição. Isso pode se

dar quando a ideia for posta num tempo alheio às marcações daquele que se quer autor dela. É quando a ideia encontra seu ímpar sem a necessidade de com ele fazer parelha.

De muitos modos fomos nos acostumando com o que chamamos de modernidade, em que se produz a ideia de que precisamos de um par, alguém que nos ajude, nos acolha, nos entenda, nos ame, alguém semelhante. Há até gente que vive em função desse encontro, como se a máxima disciplina projetasse uma metade de laranja mais adiante, para que se possa no futuro assumir o lugar da feliz fruta, que, por mais doce, sempre será cítrica. Aquilo que Michel Foucault (1995) chamou de corpos dóceis, creio, tem um pouco a ver com isso, e não estou aqui a fazer comparações. Não se trata de uma metáfora, mas da perpetuação de uma forma humana que se especializa para viver melhor.

Duas ideias dispostas no texto foucaultiano "Disciplina", parte que compõe o livro *Vigiar e punir* (1995), conectam uma genealogia possível da tomada do corpo como alvo e objeto de poder já no século XVIII, tema de que trato agora quando problematizo essa conformação a um modo de vida regulado. Diz Foucault: "A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)" (1995, p. 127). Nesse primeiro recorte, a máquina disciplinar detalha a ambivalência do seu saber que diz que apenas como indivíduo é possível experimentar o crescimento, galgar a felicidade. Quase como se soasse uma voz a repetir indefinidamente: trabalhe e confie, aprimore-se e vença.

Esse seria um dos momentos do "quando de uma definição", título desta parte do texto. Um corpo se inscreve num conjunto, percebe sua condição de vida nele e projeta estratégias para se fortalecer e deixar de pertencer a ele, visando outra locação em um conjunto virtualmente mais qualificado. Os conjuntos se dispõem em séries, em séries de séries, e isso faz o percurso que essa lógica efetua. Ironicamente, quando o indivíduo economicamente ativo e politicamente dócil se percebe noutra série, de imediato, isso lhe traz a

sensação de que ela (a série) é mais um lugar que ele buscará deixar adiante. Num grupo em que o que mais se almeja é o momento da transição para um outro lugar, o que haveria de ser celebrado?

A segunda proposição de Foucault revela os efeitos do panoptismo nos corpos:

> Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são portadores (1995, p. 178).

A partir dessa análise de Foucault, pode-se pensar um pouco sobre o modo de operação do "quando de uma definição" ou como as relações que se estabelecem entre os corpos se fazem pelos corpos. Para quem não faz ideia do que seja panoptismo, duas sugestões: a primeira é buscar no *Google* referências do que queria Foucault com esse pensamento. É possível encontrar o próprio a dissertar em vídeo o que quis dizer com essa ideia. Mas eu faria outro percurso, que seria ler o citado livro e, mais que decifrá-lo, senti-lo. Sentir é deixar que as linhas saiam do texto e pulem contra o leitor. É se aproximar dos tempos que levaram Foucault a formular essas ideias e dos tempos que nos levam a buscar alguma compreensão para o quando das nossas definições na atualidade.

É sobre ética que tento escrever. Trata-se de um exercício que prima por alguma autonomia para os corpos em relação com a vida. Assim, inquirir-se sobre as demandas de normalidade que se efetuam a cada dia é um exercício importante para contrariar os ritos dis-

ciplinares que configuram a experiência humana moderna. A normalidade não deve ser pensada como o avesso da loucura, se se quer uma problematização do quando das coisas que encaminhamos. Se assim for, o quando das coisas é subtraído delas, sem que se perceba. A norma define o normal e essa verdade retirada de uma duração se transforma em bula de remédio, em ato estritamente médico de receitar as doses que a vida precisa ingerir, cotidianamente, para sobreviver melhor.

Desse modo, relicários são moldados. Além disso, caberá a cada um, quando individualmente dócil, preencher esse espaço com as imagens daquilo que lhe diz o que é importante e de maneira exclusiva. A normalidade, entretanto, pode ser pensada como a mais nociva e arbitrária loucura que se distribui a quem de direito. Bastam algumas doses de "quando" que as dobras do normal mostram que há vida viva além desse relicário privado, desse marcador das importâncias do vivido.

Raul Seixas, poeta das temporalidades, proclamava em suas canções que o esforço para a condição de normalidade produziria tristeza, feiura, violência, passividade mórbida, coisas ruins, enfim. Ah, se você nunca ouviu Raulzito sentindo na pele letra e melodia, largue imediatamente este texto e vá se deixar levar na onda sonora. Mas volte, eu peço, pois, por mais que isso que escrevo não pretenda um desfecho, ainda tenho algo a dizer sobre a experiência de produzir relicários diante do desaparecimento das relíquias.

A poesia de Raul Seixas é a relíquia que resiste por jamais ter deixado de insistir. "Tente, levante a tua mão sedenta, recomece a andar. Não pense que a cabeça aguenta se você parar. Há uma voz que canta, há uma voz que dança, há uma voz que gira, bailando no ar" (1975). Lindo, né? Então, com isso é fácil dizer que é rara a percepção visual daquilo que dança no ar, pois quando essa experiência se faz imagem, ela é geralmente fugaz. Já a sensação dessa experiência pode configurar uma vida bailando movida por uma ética de tentativas descompromissadas com acertos futuros. Essa ética marca a condição da relíquia.

Quando o como define

Ainda estamos em abril, maio e junho de 2001. Ainda são aquelas duas salas com alunos que esperam um professor de Ciência Política para substituir a professora em licença-maternidade. Ainda é um cara a se iniciar na docência. Ele acredita que não sabe o suficiente para lidar com os que lhe aguardam. Mas o que pode ser um "ainda"?

Na maioria das vezes, a palavra "ainda" sugere uma situação de imobilidade. As situações podem ser diversas e o ainda sugerir que o presente apareça e deixe o passado no passado. Quando um ainda trabalha para fazer aparecer o presente, deixando o passado no passado, esse ainda se prende a uma representação, a uma forma que almeja uma objetividade. Mas esse ainda produz um astucioso entendimento que faz surgir no presente um recorte de passado, ambicionando com isso falar de um passado mais fragmentado e remoto, que seja a causa para essa condição de paralisia. Sobre a experiência com o ainda, costuma-se pensar: se está assim, é porque há um motivo.

Entretanto, às vezes a palavra escorrega quando do seu uso. Qualquer palavra faz isso. Às vezes acontece entre duas pessoas numa conversa: "Ah, mas não foi isso que eu quis dizer", como se existisse esse dizer nela e ele precisasse ser dito e redito até algum cansaço aparecer e um consenso se forjar com o anúncio: "Ah, agora entendi". Coisas que um preciso vernáculo supõe, ensina ou diz sustentar. Aprendemos nos bancos escolares desde a mais tenra idade e as conjugações e concordâncias verbais vão se acomodando ao processo de condicionamento da comunicação pela repetição. Criança pequena, eu já ouvia e repetia a importância de decorar os indicativos, os imperativos e os subjuntivos das coisas e suas ações. Às vezes conseguia decorar, noutras desligava-me da repetição como quem deixa de perceber o seu sentido. Mas essa lógica retornava em cada aula e como quem belisca a pele alheia e pontua: "Acorde pra vida, menino!". E decorar reaparecia na minha vida.

O Dicionário eletrônico Houaiss apresenta duas etimologias possíveis para decorar. A primeira diz que decorar vem de ***de+cor*** e significa sede de afetividade e de inteligência. Cor nesse sentido implicaria coração, e decorar seria uma coisa feita de coração, marcada por uma disposição para um envolvimento. Pelo dicionário, se esse primeiro sentido escorrega em algum momento, um outro aparece para dar à palavra decorar o significado de algo da ordem do ornamento, do embelezamento, do agradar aos olhos. Engraçado como a história dos sentidos das palavras parece supor escorregões desde há muito tempo.

Às vezes, entretanto, a palavra escorrega para fora da ambição vernacular. Ela escorrega pelo invernáculo, algo sem princípio e que não esclarece objetivamente seu sentido. Na poesia Invernáculo, Paulo Leminski (2009, p. 21) diz:

> Esta língua não é minha,
> qualquer um percebe.
> Quando o sentido caminha,
> a palavra permanece.
> Quem sabe mal digo mentiras,
> vai ver que só minto verdades.
> Assim me falo, eu, mínima,
> quem sabe eu, sinto assim, mal sabe.
> Esta não é minha língua.
> A língua que eu falo trava
> uma canção longínqua,
> a voz, além, nem palavra.
> O dialeto que se usa
> à margem esquerda da frase,
> mais a fala que me lusa,
> eu, meio, eu dentro, eu, quase.

Veja como o ainda pode, na invernacular gramática leminskiana, ser meio e, mesmo dentro, ser quase. É uma intempestiva condição

na qual o ainda deixa de ser permanência e passa a ter relação com experiências distintas que se conectam e passam a coexistir. É um modo de durar diferente e nesse tempo o ainda reverbera suas possibilidades. Haveria diferença entre aquilo que não deixa esquecer e aquilo que faz lembrar? O que essa diferença pode nos dizer?

Não ouso responder às minhas próprias questões taxativamente porque, embora aquele abril de 2001 ainda esteja vivo em minha pele – porque ele se tornou um peso sobre essa mesma pele –, não me lembro totalmente dele. Apenas sinto a necessidade de dizer que dali para cá tenho me visto como professor, e essa experiência, por vezes, salta como quem diz: lembre-se de nós, dessa nossa relação. Ela é quem me chama, e eu, vez por outra, me faço com ela. Não é um trauma a estruturar uma obsessão, mas uma trama que oportuniza encontros. O efeito desses encontros é como um tecido que a vida veste no presente.

Lá em abril de 2001, o que não se deveria ignorar num ambiente acadêmico – no caso, uma formação mínima e adequada ao lugar de professor e de estudante – oportunizou um encontro que me faz recordar como estar em uma sala de aula demanda disposição e ousadia.

Viver é uma ousadia

Se me permitires
Traço nesta lousa
O que em mim se faz
E não repousa:
Uma Ideia de Deus.

Clara como Cousa
Se sobrepondo
A tudo que não ouso.

Clara como Cousa
Sob um feixe de luz
Num lúcido anteparo.

Se me permitires ouso
Comparar o que penso
A Ouro e Aro
Na superfície clara
De um solário.

E te parece pouco
Tanta exatidão
Em quem não ousa?

Uma Ideia de Deus
No meu peito se faz
E não repousa.

E o mais fundo de mim
Me diz apenas: Canta,
Porque à tua volta
É noite. O ser descansa.
Ousa.
(HILST, 2007, p. 29)

Referências

ASSARÉ, P. do. **Digo e não peço segredo**. FEITOSA, T. (Org.). São Paulo: Escrituras, 2001.

DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1995.

GENTILI, P.; SILVA, T. T. (Org.). **Neoliberalismo, qualidade total e educação**. São Paulo: Vozes, 1994.

HILST, H. **Exercícios**. São Paulo: Globo, 2007.

LEMINSKI, P. **O ex-estranho**. RUIZ, A.; LEMINSKI, A. (Org.). São Paulo: Iluminuras, 2009.

Discografia

CAZUZA; NEVES, E.; ISRAEL, G. Brasil. In: CAZUZA. **Ideologia**. Rio de Janeiro: Universal Music, 1988. Faixa 6.

SEIXAS, R.; COELHO, P.; MOTTA, M. Tente outra vez. In: SEIXAS, R. **O novo aeon**. Rio de Janeiro: Philips Gravadora, 1975. Faixa 1.

Trilogia das ruas insurgentes: de 2011 a 2013

Clara Luiza Miranda
Professora do Departamento e dos Programas de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Ufes, doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, mestra em Tecnologia do Ambiente Construído pela Escola de Engenharia de São Carlos-USP

Nós na rua
ninguém desata
(Geovani Doratiotto, Revolta do Vinagre)

Tomar a avenida com o nosso amor
para o mundo ver
E a gente manda ver
neste mundo de horror
(Pedro Tostes, Revolta do Vinagre)

Trilogia significa "três obras unidas por uma temática comum"[71]. Nesta abordagem, três anos (2011, 2012 e 2013) são articulados pelo mesmo processo – os movimentos sociais que ocorrem na Grécia, na Islândia, na Tunísia, no Egito, na Espanha, em Portugal, noutros países da Europa, nos EUA, no Canadá, no México, no Chile, no Brasil, e constituem um único ciclo de lutas conduzido pela multidão do trabalho imaterial/cognitivo (NEGRI apud COCCO, 2012). O tema comum aos movimentos sociais globais contém três abordagens articuladas: produção de narrativas com novas apropriações do relato e da memória; reinvenção da política relacionada à criação de lugares; crítica política a monumentos comemorativos oficiais.

Glossário de termos afins aos movimentos globais

Associam-se às atividades dos movimentos sociais termos como: mobilização, manifestação, protesto, revolta, insurreição, baderna e perturbação da ordem pública. A palavra ação está coligada a esses termos, assim como expressão, operação, execução, intervenção, realização e movimento. Hannah Arendt aponta que o sentido do verbo agir justapõe dois movimentos em grego: *árkhein* (que significa começar, conduzir e governar) e *prattein* (levar a cabo alguma coisa). Os verbos latinos associados a agir são: *agere* – pôr alguma coisa em movimento – e *gerere* – continuação permanente e sustentadora de atos passados (ARENDT, 1973).

Ação requer energia, decisão, disposição e capacidade (GAUSA et al., 2000). Em contextos de ordem "policial", de acordos juridicamente preestabelecidos e naqueles em que há governança e governabilidade[72], as capacidades ou as incapacidades para agir estão

71. Definição retirada do Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa.

72. Governança: acordos entre instituições estatais, governo e sociedade sobre projetos, programas e interesses comuns, um estilo de "gestão" que privilegia a nego-

associadas a determinados lugares ou funções (RANCIÈRE, 1996) em que a ordem se estabelece. A capacidade ou competência para governar e deliberar sobre assuntos comuns tem sido atribuição de saberes de especialista ou de técnicas de governo. Os movimentos sociais de 2011 a 2013 colocam situações dissensuais que questionam a atual ordem política e social de distribuição de lugares, de posições e de atribuições que designam competências para governar, dirigir, liderar, tomar a frente, falar ou agir pelos outros.

Movimento é fazer mudar ou mudar de forma, de estado, de posição; é deslocamento; comporta mudança e mobilização. Mobilização é ação em conjunto, em grupo. A mobilização é gregária. O gregário é aquele que "tende a viver em bando", que é "pertencente à multidão" (Dicionário eletrônico Houaiss, 2009). Mudança causa "transição, rompimento do equilíbrio", que provoca conflito. Este, por sua vez, é "inerente à vida" e "parteiro da consciência". Segundo Paulo Freire, o conflito religa movimento, educação, liberdade e movimentos populares. Estes aprendem e ensinam transformando seu contexto socioambiental, "sendo sujeito[s] de sua ação, de seu destino" (FREIRE apud MEDEIROS et al., 2010, p. 274).

Ao chamarem para si a ação política, os sujeitos sustentam uma noção de liberdade como um exercício agonístico, uma arte da luta, do combate. Nomeadamente, "a liberdade é da ordem dos *ensaios*, das *experiências*, dos *inventos*" (SOUSA FILHO, 2013). Assim, a experiência prática de liberdades está sempre sujeita a reveses, fracassos e dissipação. Se "onde há poder, há resistência", por outro lado, "onde há liberdade, o poder reage" (SOUSA FILHO, 2013).

O conflito social como perturbação da ordem pública será cotejado mais adiante, durante a discussão sobre o dissenso como fundamento da política segundo Jacques Rancière. O autor coloca a

---

ciação. Governabilidade: acordos e articulações entre governo, aliados e partidos que proporcionam condições gerais para governar; "conjuntura de estabilidade política no governo" (Dicionário eletrônico Houaiss, 2009).

política como "desvio do curso normal de dominação [que, por isso,] está sempre prestes a se dissipar". Ele diz: "Ora, a forma mais radical dessa dissipação não é o simples desaparecimento, é a confusão com o seu contrário, a polícia" (RANCIÈRE, 1996, p. 378). A dissipação tem a ver com a persistência e a recorrência do poder.

As marchas feitas pelos movimentos sociais que "revelam o ímpeto da vontade amorosa de mudar o mundo" ainda se baseiam em Paulo Freire, o qual celebra a determinação pela democratização ao referir-se à Marcha dos Sem-Terra, ocorrida em abril de 1997:

> Marcha dos que não têm escola, marcha dos reprovados, marcha dos que querem amar e não podem, marcha dos que se recusam a uma obediência servil, marcha dos que se rebelam, marcha dos que querem ser e estão proibidos de ser. Eu acho que, afinal de contas, as marchas são andarilhagens históricas pelo mundo... O meu desejo, o meu sonho, é que outras marchas se instalem neste país (FREIRE, 1997).

No Brasil, nos anos 2010, as marchas são urbanas: Marchas da Maconha, da Liberdade, até mesmo marchas adversárias das anteriores. A Marcha da Maconha é reprimida e cerceada em São Paulo, em maio de 2011; acudindo-a, a Marcha da Liberdade é realizada em algumas cidades brasileiras em junho do mesmo ano. Esta arregimenta militantes de movimentos sociais tradicionais, ativistas que lutam pela legalização da maconha e ativistas de movimentos de cultura. O Supremo Tribunal Federal, em 15 de junho de 2011, emitiu parecer favorável à realização da Marcha da Maconha. Os ministros confirmaram que a liberdade de expressão e de reunião e o direito à livre manifestação do pensamento são princípios fundamentais garantidos pela Constituição Federal brasileira, assegurando assim a realização das marchas (ÍNTEGRA..., acesso em 19 jun. 2011). As marchas designadas tiveram larga repercussão, resul-

tando em reorganização e renovação dos movimentos sociais com a emergência de novos atores sociais (PARRA et al., 2013).

A circulação de massas, tráfego, trânsito e fluxos imateriais, como observa Paul Virilio (1996), caracteriza as revoluções como eventos tipicamente citadinos. As mobilizações contemporâneas aliam circulação e ocupação. Ocupar é ter lugar, apresentar exterioridade, ter visibilidade, contudo, obstruir e empatar.

As ocupações têm um passado: greves de ocupação, ocupações promovidas pelo Movimento Sem Terra (MST), por diversas organizações de moradores sem-teto no Brasil e pelos zapatistas no México como tática de luta e de visibilidade social. Na Europa, os *okupas* e os *squats* são exemplos de vivência libertária. Movimentos sociais recentes recorrem a ocupações: Praça Tahrir (Cairo, Egito), Occupy Wall Street (OWS) (Nova Iorque, Estados Unidos), Puerta del Sol (Madri, Espanha) em 2011 e Occupy Gezi (Istambul, Turquia) em 2013. Estas ocupações se baseiam na democracia direta, apoiando-se em meios híbridos e em modelos de gestão cooperativos. Elas demonstram o quanto é importante o espaço público para o transcurso da vida política.

Tanto as ocupações quanto as mobilizações de 2011 a 2013 sucedem em torno do comum. A multidão e suas atividades – produção, encontro e antagonismo – são inerentes à metrópole (NEGRI; HARDT, 2011), que ao facultar contato e proximidade (entre pessoas e coisas) contribui com a transição da produção material para a imaterial. Esta sucede em processos que potencializam o trabalho vivo: produção de ideias, de afetos, de relações sociais e de formas de vida – o comum (HARDT, 2008).

Na produção do comum predomina o trabalho imaterial, que é "loquaz e gregário", baseado, frequentemente, na *performance* linguística, a qual é criada por uma "comunidade linguística" em comunicação e colaboração (NEGRI; HARDT, 2005, p. 262).

> O comum não se refere a noções tradicionais da comunidade ou do público; baseia-se na comunicação entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos da produção. Enquanto o individual se dissolve na unidade da comunidade, as singularidades não se veem tolhidas, expressando-se livremente no comum (NEGRI; HARDT, 2005, p. 266).

O comum é produção, não é produzido nem é produto de um espaço homogêneo. Ao contrário, o comum é conflito, é necessariamente antagonismo: é atravessado

> por atritos e conflitos, [...] troca energia, a todo momento, entre as divisões sociais e as pautas políticas, entre a materialidade da pobreza e a reapropriação da riqueza social. [...] O comum antagoniza ao capital enquanto relação social [...] (UNIVERSIDADE NÔMADE, 2012).

O comum é a motivação dos movimentos sociais contemporâneos:

> tem a ver com a certeza de que o transporte deveria ser um bem comum, assim como o verde da Praça Taksim [...] e de que toda espécie de *enclosure* é um atentado às condições da produção contemporânea, que requer cada vez mais o livre compartilhamento do comum (PELBART, 2013).

Imagens 69a a 69d – Acampamento da Praça Puerta del Sol, Madri, em maio de 2011

Fonte: Constanza Rava.

Falar, ouvir e escrever

O ciclo de lutas sociais constatado com a Primavera Árabe na Tunísia, no Egito, no Bahrein etc., com repercussões nos movimentos surgidos em 2011, como o 15M e o Democracia Real Já (Democracia Real Ya!), na Espanha, e o *Occupy Wall Street*, nos Estados Unidos e em outros países, encontra afinidades com movimentos em curso no México, na Grécia e se desdobram em mobilizações na Turquia, na Bulgária e no Brasil em 2013. Ou seja, são movimentos sociais que se propagam numa "escala global" (SOTO, acesso em nov. 2012).

> Estes movimentos caracterizam-se por atuar em dois níveis: na internet e nas ruas, mediante ocupação de lugares e assembleias; por ter uma organização autopoiética de alta escalabilidade e interatividade, e por produzir re-

> voluções de código aberto nas quais conhecimentos, técnicas, práticas e estratégias são aprendidas, reproduzidas e aprimoradas por várias sociedades conectadas (SOTO, acesso em nov. 2012, tradução nossa).

Ao acompanhar este ciclo de lutas pelas redes sociais, via postagens de participantes e de observadores, constata-se que o relato é usual como forma de compreender e divulgar os movimentos e seus intentos. Manifestantes escrevem "para se orientar, à velocidade que impõe o momento" (FATI MATTA, 2012, p. 31).

Nos processos de ocupação da Praça Tahrir, da Puerta del Sol, das várias cidades norte-americanas (pelo *OWS*, em 2011), do Parque Taksim Gezi e das câmaras de vereadores e assembleias legislativas no Brasil (2013), mas também nas manifestações de rua, a narrativa, "num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação" (BENJAMIN, 1985), conjuga-se a dispositivos telemáticos, produzindo o espaço híbrido. Este se refere à mescla entre presença física e "pluripresença mediatizada" (WEISSBERG, 2010, p. 122). O relato no espaço híbrido, como na narrativa tradicional, é acompanhado por comunidades de ouvintes-seguidores, que o multiplicam nas redes sociais, e pela troca de experiências.

O espaço híbrido promove uma comunicação dinâmica agenciando comunidades cognitivas, sociais e produtivas, que por sua vez criam conhecimentos, informações e ações que adquirem ubiquidade ao serem compartilhadas, acompanhadas, disponibilizadas e/ou armazenadas em memória digital.

Os movimentos sociais globais são dos mais bem documentados da história. Seus conteúdos são gerados em comunidade, por meio de licenças livres, passados de praça em praça, adaptando os códigos de acordo com as singularidades de cada lugar, operando em permanente revisão coletiva (MONTERDE, 2012, p. 41). As plataformas *15M.cc* e *OccupyTogether* (OCCUPY TOGETHER, 2011) contêm a documentação sobre os movimentos com o objetivo de divulgar e

refletir sobre os processos de ocupação pacífica dos espaços públicos, enquanto desenvolvem "formas sustentáveis de vida baseadas na democracia participativa".

Em termos de configuração, os acampamentos[73] favorecem o contato entre as pessoas e o "despertar da cidade" (SIENA, 2012), eles são o "triunfo do cara a cara [e] da organização dialógica" (DAVIS, 2012, p. 41). Nas praças ocupadas, ativistas e passantes sentam-se em círculos, tornam-se novamente ouvintes, falantes, narradores. Comissões discutem gênero, sexualidade, migração, amor, meio ambiente, respeito. Decisões e encaminhamentos do movimento são tomados nas assembleias.

No quadro das mobilizações focalizadas, a assembleia é um coletivo horizontal, sem liderança, com sistema autogerido e fundamentado amiúde no ideário anarquista (SCHNEIDER, 2011). As assembleias têm conduzido vários movimentos sociais deste tipo em todo o mundo: "na Argentina [2001], na Praça Tahrir, na Puerta del Sol" (SCHNEIDER, 2011), na Turquia e em Belo Horizonte (2013). Schneider (2011) conta sobre as assembleias do OWS:

> Não é simples trabalhar para gerar consensos novos. É difícil, frustrante e lento. Mas os ocupantes estão usando o tempo e trabalhando sem parar. Quando chegam a algum consenso, o que muitas vezes exige dias e dias de discussões e de tentativas, [...]. Ouvem-se os gritos de alegria por toda a praça. É experiência difícil de descrever, ver-se ali, cercado de centenas de pessoas apaixonadas, empenhadas, rebeladas, criativas e todos em perfeito acordo sobre alguma coisa.
> Por sorte, não é preciso discutir tudo nem é indispensável

73. Foram observados os acampamentos nas Praças Tahrir, Puerta del Sol e Liberty e no Parque Zuccotti, o OWS em Nova Iorque e Oakland (na Califórnia), além das ocupações em TelAviv, Rio de Janeiro e Salvador (em 2011) e em Gezi (no ano de 2013). Também se tem acompanhado as mobilizações na Grécia desde 2011 e no Brasil em 2013.

> haver perfeito consenso sobre tudo. Há várias [...] comissões e grupos de trabalho que assessoram a Assembleia Geral – de comissão de comida e imprensa a grupos de ação direta, segurança e limpeza. Todos são bem-vindos e cada um faz seu trabalho, sempre em tácita coordenação com a Assembleia Geral [...]. A expectativa e a esperança é que, em resumo, cada indivíduo é capaz de fazer o que sabe e deseja fazer e de tomar decisões e agir como lhe parecer mais certo, com vistas ao bem de todo o grupo.

A economia global, "fora dos limites da política" (ŽIŽEK, 2012), gera a indignação, a revolta de multidões que redescobrem o espaço público como espaço político (mais uma vez). Sobretudo, participantes destes movimentos são levados a constatar que "a liberdade é uma prática, [...], [é] aquilo que deve ser praticado". Quer dizer, "a liberdade dos homens não é jamais assegurada pelas instituições ou leis que pretendem garanti-la" (FOUCAULT, 1994, p. 138).

Tendo como recursos a palavra e a luta, manifestantes redescobrem a ação e o "discurso de guerra" (MOZAS, 2011, p. 6), "a verdadeira ação, que é a guerra, pelos vai-e-vens das conversações e negociações, próprias da classe dos comerciantes", como diz Paulo Leminski (2001, p. 29).

Os movimentos sociais são levados nas ruas, nos subterrâneos, nas periferias a romper com o acordo tácito, ou seja, com a "paz sem voz" da democracia dissimulada. A praça pública torna-se espaço da política, no sentido que atribui Jacques Rancière (1996). A política é a perturbação da ordem da polícia[74] pela inscrição de uma pressupo-

74. Jacques Rancière (1996) expande o significado de polícia e restringe o de política. Política seria o conjunto dos processos pelos quais se operam a organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Rancière se corrige e designa isso de polícia, restringindo o aspecto relacionado à vigilância e repressão, propõe a distribuição de corpos sensíveis no espaço ou formas de espaço em que o comando se exerce: "é a ordem do sensível e do dizível que determina primeiramente a visibilidade mesma

sição que lhe é inteiramente heterogênea: "a igualdade de qualquer falante com qualquer outro falante".

> Essa igualdade não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo dissenso: uma perturbação do sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável. O que se dá é a contestação das propriedades e do uso de um lugar, uma contestação daquilo que uma rua, no ponto de vista da polícia a rua é um espaço de circulação, a manifestação transforma a rua em espaço público, em espaço onde se tratam assuntos da comunidade [...]. O dissenso antes de ser uma oposição entre um governo e pessoas que o contestam, é um conflito da própria configuração do sensível (RANCIÈRE, 1996, p. 372).

Este sentido coaduna-se com a sacada de Fati Matta (2012, p. 31): "já não se trata de tomar a praça, mas de criar a praça. [...], compreendendo os elementos que a tornam possível – a crítica ao poder político" ou à polícia. Isso enaltece a cooperação dos participantes como força pragmática que faz a "praça real e tangível", conformando "o mínimo múltiplo comum não só habitável, mas alegre" (FATI MATTA, 2012, p. 31). A praça é criada pelo uso, o que transcende ao espaço físico que preexiste. A criação da praça pelos movimentos sociais é política "praticada", isto é, exercício democrático.

De acordo com Michel de Certeau (1994), o relato se constitui um "saber anônimo e referencial" que não possui proprietário legítimo, que não "pertence a ninguém", porém, é do domínio de "qualquer um" (CERTEAU, 1994, p. 143). A palavra e o relato correspondem à experiência, que é acompanhada pela relação, pela participação e pela interação. O relato compõe a experiência do cotidiano com o acaso, a incerteza, a multiplicidade, porém distingue o extraordinário do ordinário, o singular do banal e do meramente individual.

---

das 'capacidades' e das 'incapacidades' associadas a tal lugar ou tal função".

Os relatos "organizam também jogos mutáveis" que espaços e lugares mantêm entre si. O espaço é ato, é o uso do lugar, enquanto o lugar propriamente é ordem, convenção que determina um "próprio". Os relatos convertem lugares em espaços e espaços em lugares, referenciam a experiência espacialmente (o aqui e o alhures, o local e o global), contudo, sem estabelecer contraposição ou contradição entre eles. Enfim, "existem tantos espaços quantas experiências espaciais distintas" (CERTEAU, 1994, p. 202). Essa concepção aberta, múltipla e relacional do espaço, com efeito, é um "pré-requisito para a possibilidade de política" (MASSEY, 2009, p. 94).

O *Acampasol* e demais acampamentos assemelham-se a favelas feitas de materiais descartados, pobres e com estética precária. O método construtivo, o "faça você mesmo", a autoconstrução geram um assentamento orgânico em constante mutação e reposicionamento, enquadrando-se na concepção "aberta, múltipla e relacional do espaço" e no "espaço-movimento" de Paola Jacques (2002). Desde o início aparecem zonas funcionais conforme atividades que refletem o nível de auto-organização das atividades e das comissões de trabalho (RAMIREZ, 2012) que se organizam dinamicamente no sítio da ocupação. O procedimento fundamental das ocupações é ação participativa e autoconstruída, perfilhando-se à luta política e à reinvindicação coletiva.

O conceito de espaço-movimento reporta-se aos espaços que estão em constante transformação, versa sobre a experiência do percurso ou da ocupação, que diz respeito ao vivido e, simultaneamente, à transformação do próprio espaço, que é relacionado ao vivo. O espaço-movimento é diretamente ligado a seus atores, implica ação, participação, interação (JACQUES, 2002). Esses aspectos condizem com as ocupações e com a cidade insurgente (desde as barricadas até as ocupações e as marchas).

"Qualquer um" e nós

Qualquer um não se refere à totalidade da população, mas a um sujeito sem identidade particular, diz Jacques Rancière (2005).

Comum (*común, common*) está relacionado a autogoverno, implica espaço de "qualquer um" (SERRANO, 2012), que confronta a noção de "próprio" e a propriedade privada. O espaço comum característico das ocupações – sem ordem preestabelecida, criado pelo encontro de mundos diferentes para uma ação coletiva circunstancial (SIENA, 2009) – é configurado mediante modelos de gestão de recursos baseados na cooperação. Qualquer "implica singularidade" que cancela ou relativiza a noção de "todos" e de "totalidade" (SERRANO, 2012, p. 45), designa indeterminação, o que inclui multiplicidade e devir.

A cidade ocidental capitalista se firma como um lugar de mercado, espaço das trocas, que estão entre os "principais meios da relação isolamento-individuação", pois tornam "supérfluo o gregarismo e o dissolvem" (MARX apud CANNEVACCI, 1981, p. 7). Enfim, espaços das "trocas" acirram a dialética entre o indivíduo e o social, que por fim legitima "o reconhecimento da individualidade para alguns e a exclui para outros: a propriedade" (HORKHEIMER apud CANNEVACCI, 1981, p. 9).

A propalada liberdade do indivíduo é "prolongamento nada reflexivo de uma lógica de reprodução de uma ordem social" em que "reina um terror difuso" (LEFEBVRE apud CUNHA et al., 2003, p. 34).

A individuação é despolitizante. Sob o neoliberalismo, ela se alimenta de micropolíticas de insegurança, de liberdades pragmáticas, do consumo, do empreendedorismo que produz o indivíduo como "capital humano" (LAZZARATO, 2011, p. 29). A "multidão não é assim", vida compartilhada com os outros, reconhecendo-os. "A singularidade é o homem que vive na relação com o outro, que se define na relação com o outro. Sem o outro ele não existe em si mesmo" (NEGRI, 2005). Não se pode "devir sem os outros". Alteridade e diferença solicitam interação e espacialização (MASSEY, 2009).

Os acampamentos e as manifestações imediatas são o oposto do lugar solitário, da igualdade indiferente e dissimulada. Eles vivenciam o gregarismo, o enxame, o bando, a legião, o *blackbloc*[75], os quais negam o indivíduo e expressam singularidades.

O "nós", nesta abordagem, se refere à multidão, a qual se forma por "uma questão de organização, mobilização, atuação" (MALINI, 2013), e não devido a uma realidade pressuposta ou dada. O "nós" não se configura por meio de "meditação de um eu qualquer no nós" (RANCIÈRE, 2005). O nós é "algo entre eu, tu e ele" (NEGRI, 2005). Não se trata de identidade, mas de encontro e de conexão voluntária, livre, solidária, empática e afetiva.

O espaço comum destina-se a qualquer um, mas é o nós em sua singularidade que constitui o comum. Numa apropriação da letra de Emicida: "A rua é nóiz, nóiz é [...] multidão [...]".

Governar e ser governado

Gilles Deleuze pergunta: "Quem fala e quem luta? É sempre uma multidão, inclusive dentro da pessoa que luta e da pessoa que fala. Todos somos pequenos grupos. [...]. Só há a ação, ação de teoria, ação de prática, em relações de conexão ou de redes" (DELEUZE, 1984).

A livre circulação de informação ocorre através das conexões, da interatividade, da prevalência da rede sobre o sujeito comunicante, dos ciclos que se conectam entre si e entre várias redes sociais, das

75. O *blackbloc* atuou na linha de frente das manifestações brasileiras de 2013. Para a polícia e os governos, "o grupo anarquista é responsável pelas várias cenas de vandalismo que ocorreram nos protestos" e, por isso, tem sido autuado pelo crime de formação de quadrilha e por incitação à violência, conforme a notícia disponível na URL http://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/brasil/2013/09/04/lideres-do-grupo-black-bloc-sao-presos-no-rio-por-suspeita-de-vandalismo.htm (acesso em dezembro de 2013).

múltiplas entradas e saídas. Tais características reafirmam a horizontalidade entre falantes mediante posições "livres" em campos de força, em múltiplas espacialidades.

Os "espaços de governar e ser governado, do público e do privado", são distribuídos previamente, estabelecem quem manda e quem é subordinado. "Tomar parte nos assuntos comuns é dispor de um modo de ação que opera um corte na própria partilha do sensível entre governantes e governados" (RANCIÈRE apud OLIVEIRA, 2012, p. 32). Quer dizer, os que governam são aqueles que se colocaram ou foram colocados na função de comandar, tomando a frente. Os que obedecem são os *demos*, a ralé ou "aqueles que não tomam parte no comum e não têm o direito de falar" (RANCIÈRE apud OLIVEIRA, 2012, p. 32).

A política, propriamente, se situa na ruptura da lógica legítima que advém da reciprocidade entre governar e ser governado. De acordo com a definição de cidadão, este não possui nenhuma propriedade específica para governar, o que afirma a destituição da lógica da dominação legítima – do governante que se legitima em virtude de origem, nascimento, riqueza, conhecimento, propriedade (ARISTÓTELES apud RANCIÈRE, 1996).

Participação, interação, cooperação, organização, coletivos são termos acionados, potencializados e reverberados através das ocupações e das mobilizações. São procedimentos e agrupamentos que não se encerram nos movimentos, os promovem, organizam, compõem, desdobram. As ocupações desenvolvem modos de vida alternativos e fundamentados em gestão coletiva, em democracia direta, no fluxo livre de informação e no *copyleft*. Agregam-se aos moldes de uma inteligência coletiva que evidencia processos coletivos de criação e de subjetivação.

Os movimentos globais insurgentes legam de contribuição à democracia experimentos sobre governanças constituintes e, dessa forma, ensaiam o autogoverno da multidão. Os movimentos globais

fazem aflorar um poder constituinte social organizado, um "Estado Democrático que excede os limites do Estado de Direito", de modo que energias sociais de luta experimentam "direitos ainda não incorporados", colocando em cheque "pactos tacitamente estabelecidos, [...] a partir dos focos que o poder não pode dominar inteiramente" (LEFORT, 2001, p. 75). É um governo da ralé, daqueles que "não tem nenhum título para governar".

As regras de conduta dos acampamentos estão diretamente ligadas às relações com moradores e usuários dos locais onde as ocupações se instalam, à gestão da ocupação e da convivência e, todavia, à segurança do acampamento, em decorrência da repressão policial. Elas visam evitar atitudes que dão fundamento jurídico à ação policial. Para os ocupas, as regras estão ligadas também ao sucesso do movimento (OCCUPY TOGETHER, 2011).

O OWS constitui uma política de boa vizinhança que preceitua regras sanitárias, limitação do horário dos tambores e tolerância zero ao uso de álcool, de drogas e a ofensas a pessoas e propriedades. As regras estritas têm a ver com não provocar a polícia e respeitar a vizinhança residente, que, através do conselho comunitário, apoia a ocupação, reunindo-se regularmente com os ocupas "para aplainar problemas de qualidade de vida". Essas características não correspondem à expectativa do prefeito de Nova Iorque, que tinha a intenção de colocar os "manifestantes como violadores dos direitos dos habitantes locais" (TAYLOR, 2011).

O Occupy Park Gezi, na Turquia, e o conjunto de regras Gezi Park[76]

76. Regras de Gezi Park: 1st rule: You must talk about Gezi Park; 2nd rule: You must talk about Gezi Park; 3rd rule: If a politician, police or anyone says "stop", it means "stay strong"; 4th rule: Thousands will stay arm to arm; 5th rule: Tens of protests may occur all over the country at a [sic] same time; 6th rule: No stones, no clubs; 7th rule: Protests will go on as long as they have to; 8th rule: If this is your first night at Gezi Park, stay not to be the last. Disponível em http://www.timeoutistanbul.com/en/artculture/article/2700/Word(s)-on-the-street. Acesso em: 13 set. 2014.

inspiram-se nas regras do filme *Clube da luta*[77]. As regras são assinadas por Tyler Durden, um "chappuller"[78]. Durden – protagonista do filme *Clube da Luta* – é rebelado contra consumismo e solidário com os "ferrados", ou seja, com a ralé.

Em Nova Iorque, em 2011, entre as estratégias da polícia e do poder público para dispersar as ocupações estão as prisões aleatórias em massa. Quanto mais violenta a repressão, mais pessoas apoiam o movimento nas ruas devido à multiplicação das informações nas redes sociais. Nos EUA, a fim de recuperar o controle do espaço ocupado por manifestantes, está no cômputo das estratégias policiais a proibição de acampar no espaço público sem permissão, o resgate de leis do século XIX, como proibição de dormir em público e proibição de que mais de duas pessoas mascaradas se reúnam em lugar público (ZETTLER apud MIRANDA, 2013).

Nos protestos iniciados em junho de 2013 nas cidades brasileiras, a polícia usa recursos diversos para gerar caos e medo entre a multidão que frequenta as manifestações: uso de gás lacrimogêneo, balas de borracha, prisões aleatórias e perseguição aos manifestantes. São feitas detenções "ilegais" por portar vinagre (utilizado para aliviar os efeitos do gás lacrimogêneo), carregar tinta ou *sprays*, possuir qualquer objeto cortante na mochila ou ter perfil "suspeito" (ARTIGO..., 2013). Os manifestantes detidos são indiciados por crimes previstos no Código Penal, como dano ao patrimônio, dano qualificado e formação de quadrilha. O objetivo é criminalizar e afugentar manifestantes das ruas mediante a aplicação da lei de Segurança Nacional[79]

77. Baseado no livro de Chuck Palahniuk e dirigido por David Fincher.

78. Chapulcu [chappuller, riffraff]: refugo, canalha, ralé, zé-povinho (fonte: Dicionário Babylon). O primeiro-ministro da Turquia à época, Recep Tayyip Erdogan, denominou os manifestantes de chapulcu/chappuller. Chappuller foi reinterpretado pelos manifestantes e passou a designar aqueles que lutam por seus direitos (RABANEA, 2013).

79. Lei nº 7.170/83, que define os crimes contra a segurança nacional, está em vigor no Brasil desde 1983, quando foi assinada pelo então presidente João Baptista

(criada no período da ditadura militar) e da lei de Combate a Organizações Criminosas. Os presos são proibidos pela justiça de participar de outras manifestações (ARANHA, 2014). Esses instrumentos aplicados às manifestações são desproporcionais e antidemocráticos (PEIXOTO, 2013), um retrocesso em relação às garantias da Constituição de 1988 e à decisão do STF de 15 de junho de 2011.

"O governo não consegue lidar com a ideia de conflito e a ação popular é tida como agente instabilizador do poder. Desta forma toda e qualquer oposição tende a ser eliminada, não 'apenas' pelo uso da força, mas pelo simples não ouvir". Isso explicita a farsa da "democracia" neoliberal ou o "déspota disfarçado" que se apropria do espaço público, personalizando o poder. O governo e a mídia rotulam e não ouvem os "baderneiros" ou "vândalos", com isso renegam a possibilidade da política (RIBEIRO, acesso em 30 dez. 2011).

Globalmente, os movimentos vivenciam expressamente a repressão (não mais difusa, nem latente), a censura, o monitoramento e o controle da ação e do pensamento. Práticas autoritárias contra a transgressão que instauram o *warfare*, o Estado de Exceção (COCCO, 2012).

Os termos das ruas

"Colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. [...] o esforço de invenção consiste mais frequentemente em suscitar o problema, em criar os termos nos quais ele se colocará" (DELEUZE, 1996).

Os movimentos globais confrontam certos mundos que perderam sentido e função, gerando outros mundos, que expressam disposições e afetos contemporâneos para os quais se devem "produzir questões". Žižek (2012) tem razão em dizer que não se devem tomar

Figueiredo. O objetivo dessa lei é proteger o País daqueles que pretendem lesar a integridade territorial e a soberania brasileira.

esses movimentos em função de suas reivindicações ou como "questões para as quais precisam produzir respostas claras e programas sobre o que fazer", mas problematizá-los ou prestar atenção nos termos mediante os quais eles expressam os problemas.

Não é possível elencar em amplitude os termos dispostos por estes movimentos, pois, embora sejam globais, têm especificidades locais. Deste modo, seguindo a trilha de "produzir questões" para os movimentos ou sobre eles, busca-se abordar as formas como se apropriam dos lugares e inventam "novos" lugares sociais, políticos, públicos. "A prática espacial se descobre ao se decifrar seu espaço" (LEFEBVRE, 2013, p. 97).

Embora o termo qualquer funde a igualdade entre aqueles que tomam parte nos assuntos comuns, a maioria dos espaços ocupados não podem ser categorizados como quaisquer. Tahrir (Cairo), Puerta del Sol (Madri), Saint Paul e Trafalgar (Londres), Liberty e Zucotti (Nova Iorque), o vão do Masp (São Paulo), Taksim Gezi (Istambul), Avenida Rio Branco (Rio de Janeiro), assembleias legislativas, câmaras de vereadores, empresas de comunicação representam poderes: "simbólico, político, da igreja e do dinheiro" (MOZAS, 2011, p. 6) e ainda da mídia. Os movimentos globais ocorrem, frequentemente, nos *corações* das metrópoles, para onde multidões afluem e atravessam, integrando praças, parques, ruas, avenidas e estações de transporte coletivo. Comumente são espaços representativos de uma história coletiva, eventualmente longa. São pontos de referência da dinâmica urbana e possuem caráter de permanência e de monumentalidade. Mas, a "urbanidade é contraditória", diz Henri Lefebvre.

> A cidade e o urbano dispersam os elementos perigosos, permitem também designar objetivos relativamente inofensivos, a melhoria dos transportes ou dos equipamentos. Ao mesmo tempo, a cidade e sua periferia tornam-se o teatro daquelas ações que já não podem localizar-se nas empresas e escritórios. Meio de lutas, a cidade e o urbano

> entram igualmente na disputa. Como aspirar ao poder sem alcançar os lugares onde reside o poder, sem ocupá-los, sem construir uma nova morfologia política crítica em relação à antiga morfologia [...] (LEFEBVRE, 2013, p. 418).

Esse autor distingue dominação (a *pax estatica* capitalista) e apropriação do espaço do desenvolvimento e da metamorfose cotidiana. A reapropriação do espaço, produzido por uns e dominado por outros, é crítica em relação ao Estado e à política, como ordem policial. Não somente isso,

> uma revolução que não produz um espaço novo não chega a realizar seu potencial; ela encalha; ela não muda a vida [...]. Uma transformação revolucionária se verifica pela capacidade criadora de efeitos na vida cotidiana, na linguagem, no espaço (LEFEBVRE, 2013, p. 112).

Henri Lefebvre observa a revolução (violenta ou não) contrair um sentido novo: de ruptura do cotidiano e de restituição da festa, este é o desígnio possível da revolução e a função primordial da cidade (LEFEBVRE, 1991). As ocupações e as manifestações recentes demonstram as afinidades entre revolução e festa: não faltam bandas, banquetes, fantasias, coreografias, micaretas, tambores e novos espaços de memória com base em vivências intermitentes, mas vivazes.

As palavras de ordem "*toma la calle*", na Espanha, e "vem pra rua", no Brasil, atuam na reinvenção da ágora, compreendem a retomada da política pelos movimentos sociais. Estes são capazes de promover encontros "alegres de singularidades que compõem a multidão"; podem criar um *devenir* outro (NEGRI; HARDT, 2011), com a ruptura do isolamento nos espaços privados e no local.

A apropriação das praças pelos movimentos ocasiona a posterior apropriação coletiva desses lugares para atividades cotidianas, festivas e novas manifestações. Esses espaços coletivos e privados, antes em crise de uso e de significação coletiva, tornam-se domí-

nio estrito do trânsito entre lugares, são democratizados e ocupados produtivamente. Foi assim com as Praças Tahrir, Puerta del Sol e Zuccotti: os manifestantes transformaram espaços de passagem num lugar de significação tanto local quanto global.

O episódio em que o jornal paulista *O Estado de São Paulo*, *Estadão*, recomenda o cercamento do vão do Masp (Museu de Arte de São Paulo) para se adequar à "nova realidade da cidade" indica que a disputa pela cidade passa especialmente pelos espaços apropriados pela multidão, pela distribuição espacial dos lugares simbólicos, das identidades sociais e dos corpos. O *Estadão* propõe: "É preciso preservar o Masp"[80] da ameaça de "viciados", "traficantes", "moradores de rua" e "grupos de manifestantes" que dele se apropriaram. O jornal ainda sugere "uma ação enérgica" da polícia, "para colocar cada um no seu devido lugar", pois o vão livre tem sido apropriado como o lugar "onde qualquer um faz o que bem entende" (ROLNIK, 2013).

Nos EUA, as ocupações despertam o desejo de reapropriação pública da cidade. Sob a questão "*who owns space*?"[81], o público se dá conta de que os espaços da cidade se tornaram cada vez mais privatizados e pergunta: "O que acontece com a democracia quando não temos mais espaços para nos reunir, nos organizar e planejar coletivamente [...]? O que acontece quando a nossa cidade não nos pertence?"

No novo padrão de acumulação capitalista, sob os preceitos do Consenso de Washington, as cidades se convertem em espaço direto, e sem mediações, da valorização e financeirização do capital,

80. "Triste destino o do vão livre do Museu de Arte de São Paulo (Masp), [...]. Primeiro, tornou-se um símbolo do desrespeito às regras que devem pautar as manifestações públicas. Qualquer grupo que deseja apresentar reivindicações ou protestar se julga no direito de ocupar esse espaço, para nele começar ou terminar manifestações, cujo palco é a Avenida Paulista" (É PRECISO..., 2013).

81. Em Nova Iorque e outras cidades americanas são usuais os espaços públicos pertencentes aos setores privados, os POPSs (Espaço Público de Propriedade Privada). O OWS ocupa dois POPSs: Praças Liberty e Zuccotti.

atraindo capitais em troca de recursos públicos – subsídios, terras, isenções (VAINER, 2013). Na "cidade negociada" emergem novas formas de relação entre capital privado, Estado e cidade. O capital torna-se o urbanista[82] dos processos de expansão da periferia, de requalificação e de valorização econômica de setores urbanos centrais, que culminam em gentrificação de espaços populares do Cairo, do Rio de Janeiro e de São Paulo e na privatização de espaços públicos em Londres, Nova Iorque e Istambul, criando segregação, corrupção e violação de direitos humanos. Os processos de intervenção citados são promovidos sem a participação dos cidadãos que reivindicam o direito de deliberar sobre sua cidade e sobre suas vidas.

Se, por um lado, espaços centrais e representativos coletivamente são locais preferenciais das manifestações[83], por outro, há a crítica à monumentalidade que alude à história oficial e eclipsa a memória dos excluídos: povos indígenas, negros, pobres, trabalhadores sem-terra, sem-teto, migrantes, jovens, moradores de áreas segregadas.

A crise da representação e a crítica aos sistemas de representação políticos constituídos são temas expressos desde 2011 e vinculados aos movimentos globais. Isso se evidencia no enunciado "não nos representam" e pelo desejo de participação político-social direta. Essa crise de representação amplia a arena política para além dos gabinetes, plenários, espaços públicos e atinge os monumentos, os quais sofrem depredação e vandalismo.

Os monumentos comemorativos há algum tempo são considerados invisíveis, esquecidos, insignificantes, obstruídos, exauridos pela institucionalidade. Cada vez é menos possível e desejável socialmente e civicamente *co-memorar*. O monumento pode invocar a

82. "O urbanista de São Paulo é o capital" é uma frase que foi grafitada na cidade de São Paulo.

83. Depende do mote da manifestação: em Vitória, a Terceira Ponte; as cercanias dos estádios nas cidades onde estavam previstos jogos da Copa em 2014.

memória e a lembrança, mas também admoestações.

O *clash* e a disjunção que incontestavelmente advêm dos movimentos globais, proclamam elementos de revisão histórica e de emancipação cultural. Muitas vozes nesses movimentos incitam a redefinição de "narrativas nacionais" em outros termos, "independentemente de se tratar de uma narrativa de uma 'história de sucesso' (Turquia, Brasil) ou uma narrativa da alteração política e cultural (Egito)" (CHRISTOFIS, 2013, p. 48). Este caso é uma das polêmicas do movimento no Brasil, que é determinado por múltiplas articulações de lutas.

Há um confronto de forças entre "a memória oficial do Estado e seus dispositivos de poder (o parlamento, os bancos, a polícia, as empresas)", a "grande" mídia e "as memórias subterrâneas reconfigurando o patrimônio público, projeção de uma imagem que o Estado e o poder tentam impor e a própria dinâmica dos movimentos sociais" (SANTAFÉ, 2013).

Tergiversando sobre a depredação de "monumentos", concorda-se que "não há niilismo [nesses] gestos, mas produção, eles recobriram as ruas com [...] desejos e reivindicações, dos professores em greve [no Rio de Janeiro] ao MPL"[84] (SANTAFÉ, 2013), entre outros grupos de manifestantes.

O Monumento às Bandeiras, obra do escultor Victor Brecheret, expressa controvérsias da história oficial brasileira e foi coberta por um tecido e depois pintada com tinta vermelha, em um protesto realizado por índios de São Paulo e seus apoiadores em outubro de

84. O Movimento Passe Livre (MPL) é um grupo de lutas por melhoria na mobilidade urbana e tem o seguinte mote: "por uma vida sem catracas". Fundado em janeiro de 2005, durante o Fórum Social Mundial de Porto Alegre, como uma rede federativa de coletivos de grande parte dos estados brasileiros, sua carta de princípios o define como "horizontal, autônomo, independente e apartidário, mas não antipartidário". O MPL de São Paulo provocou as jornadas de lutas no Brasil em 6 de junho de 2013, contra o aumento da passagem e pela tarifa zero.

2013[85] . O monumento presta homenagem aos bandeirantes[86], responsáveis pela colonização do sertão do sudeste e do centro-oeste brasileiro e pelo extermínio de indígenas dessas regiões nos séculos XVII e XVIII ("MONUMENTO..., 2013).

Imagem 70 – Manifestação no Monumento às Bandeiras, no Parque Ibirapuera

Fonte: Revista Fórum (CUNHA, 2013).

Esse tipo de monumento neutraliza as implicações aos vencidos, cumprindo "demandas e interesses precisos" (SEIXAS, 2001, p. 42). Sua crítica efetiva dissenso, exprimindo uma voz silenciada por séculos. O "Monumento às Bandeiras homenageia aqueles que nos massacraram", diz Marcos Tupã, coordenador da Comissão Guarani Yvyrupá.

85. O protesto realizado por índios de São Paulo foi contra a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215, que retira do governo federal a autonomia da demarcação de terras, transferindo-a para o Congresso Nacional.

86. Recorde-se que os bandeirantes eram mestiços de índios e portugueses, estes por sua vez, com esta miscigenação, inauguram a antropofagia cultural no Brasil.

> Para nós, povos indígenas, a pintura não é uma agressão ao corpo, mas uma forma de transformá-lo. [...]. A tinta vermelha que para alguns de vocês é depredação já foi limpa e o monumento já voltou a pintar como heróis, os genocidas do nosso povo. Infelizmente, porém, sabemos que os massacres que ocorreram no passado contra nosso povo e que continuam a ocorrer no presente não terminaram com esse ato simbólico e não irão cessar tão logo. Nossos parentes continuam esquecidos na beira das estradas no Rio Grande do Sul. No Mato Grosso do Sul e no Oeste do Paraná continuam sendo cotidianamente ameaçados e assassinados a mando de políticos ruralistas que, com a conivência silenciosa do Estado, roubam as terras e a dignidade dos que sobreviveram aos ataques dos bandeirantes. Também em São Paulo esse massacre continua, e perto de vocês, vivemos confinados em terras minúsculas, sem condições mínimas de sobrevivência. Isso sim é vandalismo ("MONUMENTO..., 2013).

No contexto das manifestações e de suas repercussões, vozes antagônicas disputam valores no campo da história, que se transforma numa arena. Trata-se, propriamente, do dissenso, "o qual não é simplesmente o conflito de interesses ou de valores entre grupos, mas, mais profundamente, a possibilidade de opor um mundo comum a um outro" (RANCIÈRE, 2010, p. 57), de contrapor distintas configurações do sensível. As depredações têm valor estético-político e advertem que monumentos, símbolos, arquivos, datas podem ser removidos, renegados, substituídos. Pois, o "curso da história é contínuo" e "nada é intocável" (CUNHA, 2013).

As pautas dos movimentos globais aqui referidos são claras e concretas. Na Espanha, as pautas são contra o que não está "funcionando", acarretando o progressivo empobrecimento da maioria da população e ampliando "o fosso entre ricos e pobres"[87]. Enfim, as

87. Os cinco pontos enunciados pelo movimento 15M espanhol em 2011-12: "1) No

mobilizações reivindicam "direitos". "Não é por 0,20 centavos, é por direitos" é mais que pelo aumento do transporte (Brasil). "Isto não é sobre um parque, é sobre não ser ouvido, é sobre abuso de poder pelo Estado, é sobre a censura da mídia, é sobre as minorias não serem protegidas" (Istambul, Turquia). Estão em questão, inclusive, os direitos de protestar, de ir e vir, de ocupar o espaço político e de ter voz. As notícias são: um público maior se conscientiza que "a cidade é um espaço de disputa" (Haimon Verly, membro do MPL de Vitória/ES) e "nós", os incapazes para política, os sem voz, estamos na disputa.

A apropriação "híbrida" do relato pelos manifestantes finaliza-se com o dissenso entre memórias e com a consideração sobre dissipação.

> A memória age tecendo fios entre os seres, os lugares, os acontecimentos (tornando alguns mais densos em relação a outros), mais do que os recuperando, resgatando-os ou descrevendo-os como "realmente" aconteceram (SEIXAS, 2001, p. 51).

A memória permite incorporar descontinuidades, intermitências, "lugares idos, vividos", o seu exercício serve "menos para conhecer do que para agir" (CHRISTOFIS, 2013, p. 49).

Reflexões sobre os eventos na Turquia indicam essas relações entre lugares simbólicos, alusão à memória e desdobramentos do movimento.

> Não se trata da questão do Parque Gezi, talvez nunca tenha sido. Mas Gezi, certamente, foi uma oportunidade, podero-

---

pagaremos la deuda ilegítima creada por aquellos que provocaron la crisis; 2) Educación y sanidad públicas, gratuitas y de calidad. No a los recortes del gasto público, no a la privatización de los servicios públicos; 3) Reparto justo del trabajo, salario digno y no a la precarización; 4) Derecho garantizado al acceso a una vivienda digna; 5) Reforma fiscal que permita distribuir de forma justa la riqueza que producimos entre todos y todas (CINCO..., 2012).

> samente simbólica, de agir em conjunto e de resistir a um tirano que viola a dignidade dos cidadãos. O povo turco teve essa oportunidade de oferecer um excelente exemplo de como resistir ao autoritarismo neoliberal, e de como a sociedade afirma seu lugar na História. Pessoas unidas, em solidariedade e coletivamente, podem escolher o seu próprio destino. Uma lição para aprender e nunca deixar que seja esquecida (CHRISTOFIS, 2013, p. 49).

A dissipação é um fator adjacente. Como evitar que os movimentos sociais se normalizem, sejam neutralizados, cooptados?

Ao longo deste texto, foram apontados alguns processos da reativação do lugar da política, a constante reinvenção da política a partir das situações dissensuais. A disposição para a ação e para o bom combate são estimulados aqui "pela afirmação de uma agonística saudável, que preconiza o respeito ao oponente, aquele que possibilita a nossa própria afirmação, uma vez que, com o rival, instauramos uma nobre relação de forças" (DELEUZE, 1997).

Imagem 71 – Protesto em Vitória/ES, em junho de 2013

Fonte: Francisco Neto.

Referências

ARANHA, A. **O medo de Pedro**. Yahoo, 16 jan. 2014. Disponível em: <http://br.noticias.yahoo.com/blogs/3-por-4/o-medo-pedro-075128828.html>. Acesso em: jan. 2014.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ARTIGO 19. **Repressão policial em protestos exige responsabilização do Estado brasileiro**. Texto disponibilizado em 17 jun. 2013. Disponível em: <http://artigo19.org/?p=3002>. Acesso em: jan. 2014.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas I**: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CANNEVACCI, M. (Org.). **Dialética do indivíduo**: o indivíduo na natureza, história e cultura. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: as artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHRISTOFIS, N. Gezi Park: the powerfully symbolic chance to act together! In: GÖKAY, B.; XYPOLIA, I. (Ed.). **Reflections on Taksim**: Gezi Park Protests in Turkey. Staffordshire, UK: Keele European Research Centre, 2013. p. 47-49.

CINCO razones para salir a la calle. **Democracia real ya!** 15 maio 2012. Disponível em: <http://valladolid.democraciarealya.es/2012/04/12m15m-cinco-razones-para-salir-la.html>. Acesso em: 9 ago. 2018.

COCCO, G. Revolução 2.0: Sul, Sol, Sal. In: COCCO, G.; ALBAGLI, S. **Revolução 2.0 e a crise do capitalismo global**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 16 (e-book).

CUNHA, A. M. et al. O terror superposto: uma leitura do conceito lefebvriano de terrorismo na sociedade urbana contemporânea. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 5, n. 2, p. 27-43, nov. 2003.

CUNHA, G. L. Empurra-empurra! Sobre a morte das estátuas. **Revista Fórum**, São Paulo, 7 out. 2013. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/empurra-empurra-sobre-a-morte-das-estatuas>. Acesso em: dez. 2013.

DAVIS, M. Chega de chiclete. In: HARVEY, D. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Carta Maior; Boitempo, 2012. p. 39-44.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, G. Platão, os Gregos. In: DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

É PRECISO preservar o Masp. **Estadão**, São Paulo, 20 nov. 2013. Disponível em: <https://opiniao.estadao.com.br/noticias/geral,e-preciso-preservar-o-masp-imp-,1098579>. Acesso em: dez. 2013.

FATI_MATTA. Solo cuando lo posible se vuelve imparable. **Democracia Distribuida**: miradas de la Universidad Nómada al 15M, Madrid, p. 30-33, 2012.

FOUCAULT, M. Espaço e poder: entrevista de Michel Foucault a Paul Rabinow. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, IPHAN, n. 23, p. 138-145, 1994.

FOUCAULT, M.; DELEUZE, G. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, M.; MACHADO, R. (Org.). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREIRE, P. Paulo Freire e as marchas. **TV PUC**, São Paulo, 17 abr. 1997. Entrevista concedida a Luciana Burlamaqui. Disponível em: <http://www.paulofreire.org/paulo-freire-e-as-marchas>. Acesso em: dez. 2013.

GAUSA, M.; GUALLART, V.; MÜLLER, W. (Org.). **Diccionario Metápolis de arquitectura avanzada**: ciudad y tecnologia en la sociedad de la información. Barcelona: Actar, 2000.

HARDT, M; HERRERA FLORES, J. A metrópole e o comum. Palestra ministrada no Seminário Mundo Vix, realizado em Vitória, em 11 de dezembro de 2008.

HOUAISS, A; VILLAR, M. de S. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

ÍNTEGRA do voto do ministro Celso de Mello sobre marcha da maconha. 15 jun. 2011. Disponível em: <http://stf.jusbrasil.com.br/noticias/2737063/integra-do-voto-do-ministro-celso-de-mello-sobre-marcha-da-maconha>. Acesso em: 19 jun. 2011.

JACQUES, P. B. **Estética da ginga**: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

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

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LEFEBVRE, H. **La producción del espacio**. Madri: Capitán Swing, 2013.

LEFORT, C. **A invenção democrática**: os limites da dominação totalitária. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LEMINSKI, P. **Anseios crípticos 2**. Curitiba: Criar edições, 2001.

MALINI, F. Postagem no Facebook Grupo Regional da Nair. 4 fev. 2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/151292364904297/permalink/534942039872659/>. Acesso em: fev. 2013.

MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MIRANDA, C. L. Como criar praças e fazer democracia. CONGRESSO INTERDISCIPLINAR EM SOCIAIS E HUMANIDADES, 2., 2013, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, 2013. v. 1. p. 1-17.

MONTERDE, A. La potencia de la cooperación en la plaza global. **Democracia Distribuida**: miradas de la Universidad Nómada al 15M, Madrid, p. 38-42, 2012.

"MONUMENTO às Bandeiras homenageia aqueles que nos massacraram", diz liderança indígena. **Revista Fórum**, São Paulo, 5 out.

2013. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/monumento-as-bandeiras-homenageia-genocidas-que-dizimaram-nosso-povo-diz-lideranca-indigena/>. Acesso em: 9 dez. 2013.

MOZAS, J. El espacio público como campo de batalha. **a + t revista independente de arquitetura e tecnologia**, n. 30, p. 6 (e-book), out. 2011.

NEGRI, A. A constituição do comum. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL CAPITALISMO COGNITIVO: ECONOMIA DO CONHECIMENTO E A CONSTITUIÇÃO DO COMUM, 2., 2005, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Rede Universidade Nômade, 24 e 25 out. 2005.

NEGRI, A.; HARDT, M. **Commonwelth**: el proyecto de una revolución del común. Madri: Akal, 2011.

NEGRI, A.; HARDT, M. **Multidão, guerra e democracia na Era do Império**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

OCCUPY TOGETHER. **How to make a successful occupation**. Texto disponibilizado em nov. 2011. Disponível em: <https://howtocamp.takethesquare.net/2011/11/26/how-to-make-a-successful-occupation/>. Acesso em: 25 jul. 2018.

OLIVEIRA, D. C. de. **Arte política ou arte e política**: uma análise desta disjunção em Rancière. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC Rio, Rio de Janeiro, 2012.

PEIXOTO, N. **Especialistas condenam uso de leis mais duras e criminalização das manifestações**. iG São Paulo, 2 nov. 2013. Dis-

ponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-11-02/especialistas-condenam-uso-de-leis-mais-duras-e-criminalizacao-das-manifestacoes.html>. Acesso em: jan. 2014.

PELBART, P. P. **Anota aí**: eu sou ninguém. 2013. Disponível em: <http://laboratoriodesensibilidades.wordpress.com/2013/07/19/anota-ai-eu-sou-ninguem/>. Acesso em: ago. 2013.

RABANEA, Z. Z. **Why Turks are good at protesting**. Al Jazeera, 13 jun. 2013. Disponível em: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/06/201361113388747184.html>. Acesso em: dez. 2013.

RAMÍREZ, J. Urbanismo de revuelta. **Arquitectura Viva**, n. 145, p. 112, 2012.

RANCIÈRE, J. **A política da arte e seus paradoxos contemporâneos**. Palestra ministrada no Seminário São Paulo S.A.: práticas estéticas, sociais e políticas em debate, realizado no Sesc Belenzinho, em São Paulo, de 17 e 19 de abril de 2005.

RANCIÈRE, J. O dissenso. In: NOVAES, A. **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 367-382.

RANCIÈRE, J. Política da arte. **Urdimento**: Revista de Estudos em Artes Cênicas da Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, v. 1, n. 15, p. 45-60, out. 2010.

RIBEIRO, S. L. S. **Dissenso e (re)criação do espaço público**. Disponível em: <http://www.albertolinscaldas.unir.br/espacopublico.htm>. Acesso em: 30 dez. 2011.

ROLNIK. R. O Masp e a casa da sogra. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 2 dez. 2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/raquelrolnik/2013/12/1379351-o-masp-e-a-casa-da-sogra.shtml>. Acesso em: dez. 2013.

SANTAFÉ, V. Fazer multidão: entre os blackblocs e os professores. **Rede Universidade Nômade**, 26 out. 2013. Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/fazer-multidao-entre-os-black-blocs-e-os--professores/#sdfootnote3anc>. Acesso em: dez. 2013.

SCHNEIDER, N. **Assim começou a ocupação de Wall Street**, 2011. Entrevista concedida a The Nation. Tradução de Vila Vudu. Disponível em: <http://outraspalavras.net/posts/assim-comecou-a-ocupacao-de-wall-street/>. Acesso em: out. 2011.

SEIXAS, J. A. de. Percursos de memória em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (Org.). **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. São Paulo: Fapesp, 2001. p. 37-81.

SERRANO, E. El poder de las palabras: glosario de términos del 15M. **Democracia Distribuida**: miradas de la Universidad Nómada al 15M, Madrid, p. 43-48, 2012.

SIENA, D. di. Conversaciones 15M.cc con Domenico di Siena. **15M.cc**. Entrevista concedida a Stéphane M. Grueso. Disponível em <http://madrid.15m.cc/2012/02/conversaciones-15mcc-domenico-di-siena.html>. Acesso em: 8 fev. 2012.

SIENA, D. di. **Espacios sensibles**: hibridación físico-digital para la revitalización de los espacios públicos. 2009. Tese (Doutorado em Urbanismo) – Departamento de Urbanística y Ordenación del

Territorio, Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid, 2009.

SOTO, P. Los mapas del 15M ao 150. **Toma la palabra**. Disponível em: <http://tomalapalabra.periodismohumano.com/2011/10/15/los-mapas-del-15m-al-15o/#.UD5I7OErTW4.blogger>. Acesso em: nov. 2012.

SOUSA FILHO, A. **Foucault**: o cuidado de si e a liberdade, ou a liberdade é uma agonística. Disponível em: <http://www.redehumanizasus.net/sites/default/files/foucault20o20cuidado20de20si20e20a20liberdade.pdf>. Acesso em: ago. 2013.

STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKY, J. J. (Org.). **Dicionário Paulo Freire**. São Paulo: Autêntica, 2010.

TAYLOR, K. Wall Street protest is hurting area's families, Bloomberg says. **The New York Times**. 2011. Disponível em: <http://occupywallst.org/>. Acesso em: 2011.

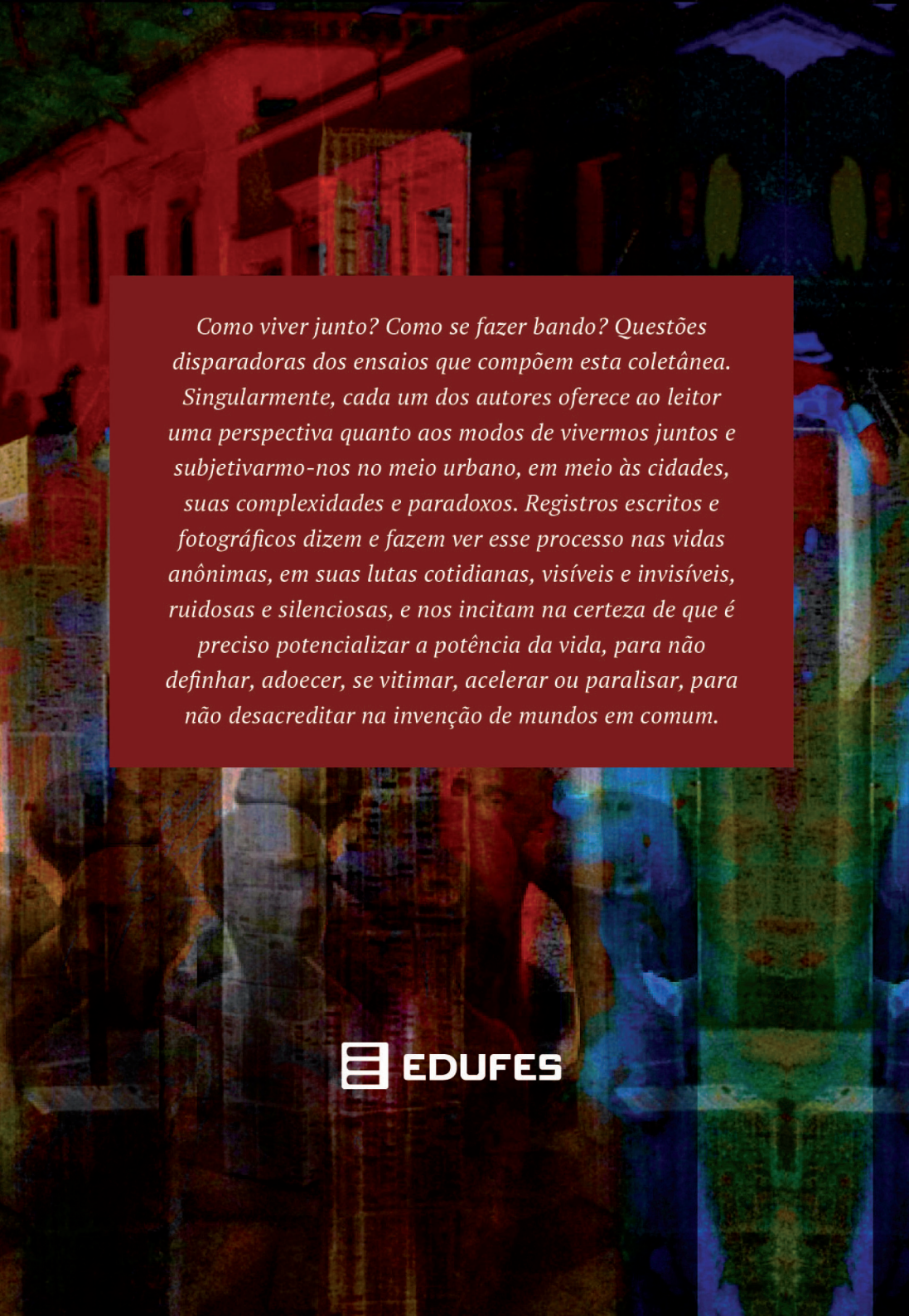
UNIVERSIDADE NOMADE. **O comum e a exploração 2.0**. Texto disponibilizado em 11 fev. 2012. Disponível em: <http://www.uninomade.org/o-comun-e-a-exploracao-2-0/>. Acesso em: mar. 2012.

VIRILIO, P. **Velocidade e política**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

WEISSBERG, J. L. Paradoxos da teleinformática. In: PARENTE, A. (Org.). **Tramas da rede**: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da cognição. Porto Alegre: Sulina, 2010. p. 111-141.

WHO OWNS SPACE? Disponível em: <http://whownspace.blogspot.com.br/>. Acesso em: jan. 2012.

ŽIŽEK, S. O violento silêncio de um novo começo. In: ŽIŽEK, S. et al. **Occupy, movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo. 2012.



Como viver junto? Como se fazer bando? Questões disparadoras dos ensaios que compõem esta coletânea. Singularmente, cada um dos autores oferece ao leitor uma perspectiva quanto aos modos de vivermos juntos e subjetivarmo-nos no meio urbano, em meio às cidades, suas complexidades e paradoxos. Registros escritos e fotográficos dizem e fazem ver esse processo nas vidas anônimas, em suas lutas cotidianas, visíveis e invisíveis, ruidosas e silenciosas, e nos incitam na certeza de que é preciso potencializar a potência da vida, para não definhar, adoecer, se vitimar, acelerar ou paralisar, para não desacreditar na invenção de mundos em comum.

EDUFES