

cadernos de
Subjetividade

2022

São Paulo - ano 15. n. 22

Núcleo de Estudos e pesquisas da Subjetividade

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Cadernos de Subjetividade é uma publicação anual do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP

Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC - SP - v.1, n.1 (1993) - São Paulo: o Núcleo, 1993 - Anual

Publicação suspensa de 1998 a 2002 e de 2004 a 2009 2003 (publicado apenas um fascículo sem numeração) 2010 retoma a publicação com numeração corrente n.12
ISSN 0104 - 1 231

1. Psicologia - Periódicos 2. Subjetividade - Periódicos.
3. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade
CDD 150.5

Conselho consultivo

Celso Favaretto (USP), Daniel Lins (UFC), David Lapoujade (Paris I-Sorbonne - França), Denise Sant'Anna (PUC-SP), Francisco Ortega (UERJ), Jeanne-Marie Gagnebin (PUC-SP), John Rajchman (MIT - USA), José Gil (Universidade Nova de Lisboa - Portugal), Luiz B. L. Orlandi (Unicamp), Maria Cristina Franco Ferraz (UFF), Michael Hardt (Duke University - USA), Peter Pál Pelbart (PUC-SP), Pierre Lévy (University of Ottawa - Canadá), Regina Benevides (UFF), Roberto Machado (UFRJ), Rogério da Costa (PUC-SP), Suely Rolnik (PUC-SP)

Conselho editorial - 2022

Clara Barzaghi
Francisco Augusto Freitas
Guilherme Ponce
Maria Eduarda Parizan Checa
Paula Cobo-Guevara

Agradecimentos

A revista Cadernos de Subjetividade recorreu a uma rede de amigos que, através de sua colaboração e competência, nos ajudaram a levar a bom termo a finalização deste trabalho. A eles, nossa gratidão e reconhecimento.

Índice

07 **Apresentação**

Inéditos

- 09 **O conceito de revolução molecular e a ideia do eterno retorno ao estado nascente**
Entrevista com João Perci Schiavon

- 21 **Testemunho de fé**
Ana Cláudia Holanda

- 33 **Trincheiras do pensamento e de ações antifacistas**
Doralina Rodrigues Carvalho

- 45 **Verter o transtorno contra si mesmo**
Maria Eduarda Parizan Checa

Retomadas

- 65 **As pulsões**
Félix Guattari

- 77 **A paixão das máquinas**
Félix Guattari

- 87 **Um direito ao silêncio**
Peter Pál Pelbart

- 97 **Conversações em Watoriki**
Stella Senra

- 127 **Entre o espetáculo e a política: singularidades indígenas**
Barbara Glowczewski

- 157 **A personalidade potencial**
Brian Holmes

- 173 **Somos todos transtornados**
Leandro Siqueira

- 189 **Constelações**
Jean Oury e Danielle Sivadon
- 211 **O ouvido ubíquo: escutar de outro modo**
Pascale Criton
- 225 **Os sintomas são pássaros que batem o bico na vidraça**
Anne Sauvagnargues
- 241 **Da transferência ao paradigma estético**
Bracha Lichtenberg Ettinger e Félix Guattari
- 249 **Jangada**
Fernand Deligny

Apresentação

O primeiro número dos Cadernos de Subjetividade, de 1992, coincidiu com a morte de Guattari, compondo um dossiê em sua homenagem. Nesta edição de comemoração dos 30 anos dos Cadernos, decidimos celebrar o eco vivo do qual extraímos forças para novos focos de singularidade. Para isso, pensamos uma edição que trouxesse uma série de trabalhos e entrevistas de diversos autores. Publicados no decorrer dos volumes, desenvolveram algumas linhas “guattarianas” que repercutiram nas últimas décadas. Além disso, também agregamos ao dossiê trabalhos inéditos que fazem ressoar tais linhas hoje.

Guattari, em sua última vinda ao Brasil deu uma série de entrevistas (algumas encontradas na primeira edição dos Cadernos, outras republicadas na presente edição) que nos marcaram pela apresentação de seus últimos arranjos de pensamentos e conceitos. Ao revisitar essas entrevistas, ficou clara sua dedicação a uma psicologia do futuro, para que haja futuros.

Nesse sentido, pensamos sobre o tom revolucionário de Guattari. Mas que tom seria esse, quando a própria ideia de revolução se borra no seu apelo ao molecular? O *todo* é uma parte perigosa dos agenciamentos... A ideia de revolução molecular é precisa, justamente por nos despertar do sono implosivo que o capitalismo impõe ao anestesiar corpos e ideias. Que a única implosão seja a do *vazio* entre o sujeito, o outro e a alteridade – novelar o hiato entre sujeito e objeto. Como construir cada vez mais máquinas de implodir o vazio entre dois pontos, que muitas vezes chamamos de ponte?

Ao cientificismo romântico atual (lógica da interação, do conflito, da entropia e de uma etologia reacionária, tanto na arte quanto na ciência), Guattari opôs um paradigma estético, da criatividade, de outra textura ontológica. Objeto-sujeito enovelados – “ecobjeto” de uma ecosofia. Para liberar o futuro, suas utopias e profecias de qualquer tom paranoico que nos faça aderir à ordem. “Re-situar um objeto-sujeito na relação de alteridades”, para construir um universo de certa suavidade.

Guattari apontou essa suavidade como dado imediato da subjetividade coletiva. Os mundos não tendem agressivamente ao retorno a uma totalidade nostálgica, a ser sempre sublimada. Os mundos tendem a queres no patamar dessa suavidade. A amar a diferença no outro, ao invés de apenas tolerá-la via códigos e leis.

Esse paradigma demanda relações de imanência entre o pensamento, a imagem, o corpo... Como na prática xamânica dos Watoriki, que Stella Senra relata, onde as imagens dos primeiros tempos são “baixadas” pelos xamãs para curar, em favor de uma outra ecologia... Fazer descer as imagens no corpo do xamã e nele encontrar uma resolução, fazendo-o saltar de ponto de vista (não permitindo a correspondência reducionista entre imagem e linguagem de tal modo que uma controle a outra, como na televisão, onde se diz o que se mostra e se mostra o que se diz...);

ou, como os indígenas australianos, como mostra Bárbara Glowczewski, que reencontram no *sonhar* os territórios existenciais que nutrem suas individualidades, relações sociais e relações com o mundo;

como Pascale Criton, compositora que indaga como a escuta se agencia, propondo pensar na paisagem plural, interna e externa, da nossa relação com os sinais sonoros (a música e os ruídos), como uma composição da escuta;

ou a pluralidade de experiências em La Borde, que Jean Oury partilha com Danielle Sivadon; ou pensar a escuta até mesmo dos sintomas que aparecem na clínica, ouvidos por Anne Sauvegnargues na paisagem de Guattari, como sendo “pássaros que batem o bico na vidraça”;

ou simplesmente limpar o fazer de todo idiotismo neurótico, poder tecê-lo com calma, “delignyeado” sobre uma pequena jangada...

Tudo isso, e *mais, ainda*, demanda que a escrita e a pesquisa sejam acontecimentos que multipliquem focos enunciativos.

Psicologia dos futuros, ou seja, construtivista. E construir implica revisitar, mas apenas para alimentar a conversa. Como respondeu Félix a Suely em uma de suas últimas entrevistas em 1992: “Falar do passado como um inevitável compromisso cartográfico – isso alimenta a conversa – mas sem que isso vire um véu, que instaure uma relação de opacidade, que impeça de captar novos pontos de singularidade”.

O conceito de revolução molecular e a ideia do eterno retorno ao estado nascente

Entrevista com João Perci Schiavon¹

Maria Eduarda Checa (M.E.C.): Fazem 50 anos desde a morte de Felix Guattari. Ao revisitarmos os diversos volumes dos cadernos de Subjetividade, logo percebemos a grande influência de seu trabalho nos textos até agora publicados. Algo que nos chamou a atenção foi sua vontade e capacidade de criar conceitos que nos envolvem com o futuro. Interessante notar como, em cada autor que é atravessado pela sua obra, um conceito ou outro se revela funcionar como máquina de produção de futuros. Ao mesmo tempo nos anima e nos assusta ao dizer que “o futuro está cheio de potencialidades imprevisíveis, um futuro além do probabilismo, aberto a uma improbabilidade maior, de todo acontecimento singular”. Assim, retomamos um Félix de uma psicologia construtivista, futurista, acolhedora das singularidades. Gostaríamos que nos falasse como o Conceito de Revolução molecular vinculado à Ideia de eterno retorno ao estado nascente te faz pensar uma psicologia voltada ao futuro.

João Perci Schiavon (J.P.S.): De fato, o conceito de revolução molecular de Guattari é fundamental em sua obra. Todo o tempo parece pensar essa noção. Seus artefatos conceituais, todas essas modalidades de apreensão conceitual – máquinas abstratas, territórios existenciais, universos incorporais –, são operações que visam um processo de transformação e de transvaloração. Se há nisso algo de nietzschiano, apesar de uma certa antipatia de Guattari por Nietzsche, é sobretudo uma

¹ Entrevista feita pelo grupo editorial dos Cadernos de Subjetividade em 14 de julho de 2022.

perspectiva psicanalítica e clínica que eu chamaria de originária. Em parceria com Deleuze, mas muito especialmente pela sua sensibilidade pragmática, percebeu que era disso que se tratava na psicanálise e nas formações do inconsciente – de futuro. Essas formações não são os meios de um retorno ao passado, para se retomar então o desenvolvimento psicológico, confirmando e legitimando o estado atual das condições de experiência; são, ao contrário, proposições do inconsciente enquanto operador molecular de uma revolução em vista daquilo que põe em andamento, a saber, matérias de opção. Então não é exatamente um desejo de revolução. É uma percepção das condições da revolução ao nível do inconsciente. Cabe pensar o inconsciente a partir de noções que façam jus ao seu funcionamento. Daí, por exemplo, a ideia de máquina abstrata e de núcleos maquínicos. Um ponto de vista pragmático se torna essencial. Os universos ontológicos passam a ser pensados – dir-se-ia operados – por essa pragmática. De saída, trata-se de um pensamento que aposta na potência revolucionária da análise, na medida em que ela adota a perspectiva do inconsciente.

Guilherme Ponce (G.P.): Ele fala que a luta revolucionária deve se ocupar dessa dicotomia entre produção social e produções desejo, pensando o que você falou do desejo... “onde houver repressão familista, no caso da análise, contra a mulher, crianças, drogados, alcoólatras, homossexuais”, podemos incluir os indígenas... portanto seria impossível que essa “micro-luta de classes” se restringisse apenas ao terreno da psicanálise... Daí, com Deleuze, Guattari disse que, ao invés de reconciliar as duas economias, a economia política e a economia libidinal, eles preferem tratar como se existisse apenas uma economia e mostrar como o desejo inconsciente investe sexualmente as formas dessa economia por inteiro. O que você acha dessa ideia de revolução em termos econômicos, e uma economia do desejo?

J.P.S.: A ideia de revolução molecular depende de uma noção de desejo nesses termos. E tomar a economia política como sendo imediatamente de desejo significa partir do seguinte: em tudo há o desejo. Há investimento desejante em diferentes formas sociais. Se esses autores dizem que há um desejo burocrático, um desejo fascista, é porque propõem que é da perspectiva do desejo que as coisas devem ser consideradas, apreciadas – a economia política e tudo o mais. O desejo vê o desejo em

tudo, mesmo na burocracia, mesmo no fascismo, tal como denunciara Reich – as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo. É um modo de pensar as condições do inconsciente, o que me permite situar todo o assunto numa perspectiva ética. Nessa perspectiva, que é a analítica, não cabe a justificativa de que “eu só cumpria ordens”. Desejei aquele lugar de cumpridor de ordens, gozei ali. Há uma série de problemas clínicos e éticos envolvidos nessa raspagem do inconsciente, para usar uma expressão do *Anti-Édipo*. É mesmo em vista de uma ética, de uma clínica e de uma política que as questões se colocam a partir do desejo.

G.P.: Qual você acha que é o destino da luta de classes nessa revolução molecular? Na perspectiva de uma economia do desejo...

J.P.S.: É claro que a divisão de classes está em questão do ponto de vista do desejo. Mas deste ponto de vista ela está com os dias contados. Concerne ao inconsciente colonial, capitalístico, como o nomeia Suely Rolnik. A revolução molecular compreende processos de singularização que não se explicam pela luta de classes. São linhas de fuga em relação às normatizações de toda sorte. Repercutirão, sem dúvida, no nível daquelas lutas, mas começam antes e se estendem além, não como utopia, mas aqui e agora. Guattari e Deleuze nomearam essas linhas de desterritorialização absoluta. A análise ou, se se preferir, a esquizo-análise, faz ressoar ainda uma declaração de Nietzsche: “Trago a guerra através de todos os absurdos de povo, classe, raça, profissão, educação, cultura...” O sucesso do empreendimento analítico, porém, não é tão certo. A pragmática significa isso: é preciso ser feito. Não existe nada dado a priori, nenhuma lógica inexorável da história. As máquinas suspendem as certezas do materialismo histórico. Daí a colocação dos problemas a partir do desejo, para o qual as “máquinas abstratas” fornecem, por assim dizer, as vias de atualização. Como essas máquinas adquirem a feição de máquinas de guerra? Na medida em que atualizam processos singulares, imprevistos. Acontece que a máquina abstrata preside tanto as estratificações como as linhas de fuga, ainda que estas pareçam mais próximas da máquina viva, para falar ainda como Deleuze e Guattari. Ora, é preciso inserir (ou detectar) o vivo – o “núcleo maquínico”, conceito cunhado por Guattari – na máquina abstrata, para que dela se engendrem linhas de fuga alinhadas a uma linha

abstrata vital, talvez o conceito mais enigmático desses autores. Aqui se toca, ao mesmo tempo, no singular e no absoluto. Eu os associo ao vivo, ao ativo e à força. O materialismo histórico adquire assim uma outra feição, não mais dialética, como razão da história, mas contingente e ética, sem que desse processo se exclua a lógica e a crítica. Uma lógica dos afetos ou das intensidades passa a orientar toda uma pragmática política, a partir de agora igualmente ética e clínica. Desejo e máquina de guerra, singular e nômade, são o mesmo; a partir dessa máquina viva, criativa, os valores de classe não têm qualquer vigência. Em Guattari as intensidades são valores do desejo, ou seja, pontos de vista avaliadores, que não respondem às estratificações do *socius*, mas às condições originárias do inconsciente.

G.P.: É interessante também pensar, nisso que você falou, que o desejo vai envolver algo que é anterior à luta de classes, que é o comum. Por exemplo, o Guattari fala que, atualmente muitas coisas que antes pareciam pertencer ao domínio comum para todo sempre, aos poucos acabam caindo nas mãos de especialistas ou de detentores, por exemplo a água, o ar, a energia, a arte, que estão cada vez mais em vias de se tornar propriedades privadas no decorrer do tempo. E daí ele pergunta: por que não a phantasia – o virtual, a capacidade de imaginar – e o próprio desejo não seriam dessas matérias comuns, instâncias comuns, que estão sempre no risco de serem privatizadas.

J.P.S.: A ideia do comum é da maior importância em Guattari, ainda que não seja um termo que ele use com frequência, pelo que sei. Diz respeito à ideia de que todos os processos maquínicos constituem, como tais, um único plano de imanência, em vista do qual se operam as desterritorializações absolutas. Estas investem o comum ou a vida de todas as formas, assim como o virtual do qual você fala. Guattari de fato propõe que se descubra uma forma do ser do ser, processual, presente aqui e em toda parte. Algo como dizer, com Guimarães Rosa, que o sertão está em todo lugar, que ele é o mundo. O desejo é desterritorializado e desterritorializante para uma perspectiva analítica. Nesses termos, não existem fronteiras para o desejo.

M.E.C.: Estava pensando aqui, acho que um pouco a ver com essa parte que ele diz que só uma profunda transformação das relações sociais

em todos os níveis, um imenso movimento de retomada das máquinas técnicas pelas máquinas desejantes, que eu denomino uma revolução molecular, correlativa da promoção de práticas analíticas e micropolíticas novas permitirão alcançar um tal ajustamento. Eu acho que tem haver com isso... E nesse sentido, a economia desejo conseguirá ficar em harmonia com os progressos técnicos e científicos? Porque acho que ele está falando também dessas máquinas, que elas vão sendo criadas e apropriadas por esse sistema.

J.P.S.: É uma observação corrente em Guattari – o equívoco de uma ideia desfavorável em relação às máquinas tecnológicas, como se um período anterior, dito mais natural, fosse mais condizente com os interesses vitais, quando se trata, na verdade, de se reapropriar delas, como você diz, inserindo-as nos processos vitais de singularização.

G.P.: Inclusive a psicanálise, né, como uma máquina...

J.P.S.: Inclusive a psicanálise, ser reapropriada também. E a cada vez, pois é a virtude dessa máquina ter sido sempre isso, a volta sobre si. Apesar de todo o combate feroz à psicanálise – leia-se o Inconsciente Maquínico – Guattari assim mesmo a salva, sob o nome, por exemplo, de psicanálise ampliada, mais próxima, no entanto, da psicanálise dos inícios, quando Freud descobria a lógica dos processos inconscientes. Mas, segundo Guattari, Freud não seguiu a intuição inicial de uma subjetividade inconsciente, reduzindo-a logo a uma matéria prima energética, indiferenciada. A esfera de diferenciação subjetiva seria situada em outro plano. O que é questionável, pois, se para Freud uma força inconsciente quer se expressar, já não pode ser definida como indiferenciada. Reapropriar a psicanálise implica em retomar essa subjetividade inconsciente.

G.P.: Nesse sentido, talvez seja possível pensar a psicanálise como um tipo de prática da vontade de análise do inconsciente?

J.P.S.: Sim, muito especialmente. Ela nasceu dessa vontade. Que o analista faça parte do conceito de inconsciente, como queria Lacan, sugere essa vontade, também no sentido de que ela procede do inconsciente.

G.P.: Nisso que a gente estava falando de tornar isso um comum, um bem comum: essa vontade, esse desejo, essa economia...

J.P.S.: Sem dúvida. Alguns elementos do pensamento analítico dão inclusive ocasião a essa experiência extra-pessoal.

G.P.: E daí, voltando pra aquilo que você trouxe, daria pra pensar o eterno retorno ao estado nascente como um dispositivo clínico? Por exemplo, pra esse momento da pandemia...

J.P.S.: Bom você pensar isso como dispositivo clínico. A meu ver, é assim que as proposições de Guattari devem ser consideradas. A própria teoria tem uma face clínica, por ser instigadora de uma prática. Assim é com essa ideia do eterno retorno ao estado nascente, que de algum modo evoca a conhecida frase de Freud – *Wo Es war, sol Ich werden* (onde isso era, devo eu vir a estar), e que me faz associar com o tema da pulsão e seu circuito em retorno. Sugere que tudo, nesse domínio, precisa ser feito ou refeito a partir do zero. Tudo precisa ser reconsiderado, avaliado, operado a partir desses núcleos maquínicos – para usar os termos de Guattari –, que são potências de singularização. Não há nada anterior que as autorize. E tal é o estado nascente ao qual se retorna: não há nada anterior a esse estado.

Gabriel Gimenes (G.G.): É nesse sentido que me pareceu que você fez uma distinção entre “desejar a revolução” e “criar condições para o desejo”. É nesse núcleo maquínico originário que se situam esse retorno às condições do desejo?

J.P.S.: É.

G.G.: Onde produzir desejo, não só de desejar, mas quais são as condições de produzir esse desejo.

J.P.S.: Exatamente. Posso ficar desejando a revolução isso é uma coisa, sabe lá onde isso vai dar. Mas encontrar as condições do desejo, sim, isso é revolucionário. É aí, nesses núcleos maquínicos, que se encontra o que há de vivo na máquina, o que há de livre, o que há de criativo. Está ali. E não tem nada que anteceda a isso. Excelente perspectiva de

Guattari, para quem o conhecimento que se possa ter de um universo, no sentido astrofísico ou axiológico, só é possível pela mediação de máquinas autopoieticas – outro conceito ampliado, retirado de Maturana e Varela – através das quais uma modalidade de ser, seja ela qual for, pode vir à existência. Uma singularidade que não é mais pessoal acede, assim, a uma enunciação coletiva. Emergência do comum, mais uma vez.

G.P.: Tem um momento que o Guattari fala de uma proto-subjetividade cósmica...

J.P.S.: Ele usa várias expressões como esta: proto-estética, proto-desejo... Trazendo sempre para antes...

G.G.: Mas parece que esse “proto” do antes não se remita ao passado mas ao futuro também, enquanto potencialidade e por vir.

J.P.S.: É sempre nesse sentido. E é por isso que as noções de Guattari estão dentro da perspectiva de uma revolução molecular. Mas, de novo, ele descreve as condições do desejo, uma descrição, ao que me parece, das mais justas. Faz uma crítica a toda ideia do significante e da estrutura no lacanismo, pois não alcançam o real das máquinas, o real vivo das máquinas. Não se chega ao real pelo significante e pela estrutura. Chega-se a um real como impossível ou como vazio.

G.G.: Não funcionou...

J.P.S.: O que se faz então – por meio do significante e da estrutura? Justamente, neutraliza-se aquela potência do eterno retorno ao estado nascente. Potência, e não vazio.

G.P.: Será que a análise do inconsciente não leva a esse ponto?

J.P.S.: Pois leva a esse ponto. Guattari diz que aí estão as instâncias últimas do inconsciente: os núcleos vivos, ativos... Quer ver o inconsciente? Pense em proto-desejo, em subjetividade maquínica...

G.P.: Eu vejo um Guattari que milita para que a análise do inconsciente deva se tornar assunto de todos. Tem uma passagem que ele fala mais

nesse sentido... tendo sempre que renovar seus métodos, diversificar suas abordagens enriquecer-se em contato com todos os campos de criação. Como seria “criar novas máquinas teóricas e práticas capazes de varrer as estratificações anteriores e estabelecer as condições para um novo exercício do desejo”? Eu penso, por exemplo, esse movimento dele de retomada da primeira tópica do Freud. O que mais, em termos desse movimento agente pode fazer hoje?

M.E.C.: Posso ler um trecho que eu acho que tem a ver com isso que você está falando, Gui? Ele diz assim: “Após longos anos de formação e de prática, fui chegando à conclusão de que a psicanálise deveria reormar radicalmente seus métodos e suas referências teóricas, caso contrário, estaria condenada a vegetar na esclerose e no inconformismo que a caracterizam atualmente. Ou até mesmo a perder toda a credibilidade e a desaparecer completamente. O que, eu insisto, me pareceria prejudicial por muitas razões. Pouco que importa, creio eu, que as sociedades, as escolas psicanalíticas e a própria profissão de psicanalista desapareçam, contanto que a análise do inconsciente subsista enquanto prática, segundo novas modalidades.

J.P.S.: Existem modalidades de análise do inconsciente além psicanálise, estritamente falando, ou da esquizo-análise, como sucede nas artes, no cinema, nas performances... São meios de expressão que colocam em andamento processos de singularização. Têm repercussão coletiva e são enunciações coletivas. Mas a análise precisa sempre se apurar para se manter numa voltagem ativa. Na análise do inconsciente é preciso operar com uma visão condizente com as condições do inconsciente. Perspectiva ativa, pois o inconsciente, em última instância, é um lugar de não submissão, de não sujeição. Trata-se de estar à altura desse processo do inconsciente, e com isso viabilizar alianças.. Quanto à expansão desse conhecimento da análise, que ele se expanda, se coletivize, como deseja Guattari, deve-se à sua implicação coletiva direta. Trata-se de dar lugar a isso. Quando se faz análise do inconsciente, já se está num campo de enunciação coletiva, e precisamente por conta do caráter singular do processo. Singular e impessoal. Não é só que interessará a todos; interessa a todos desde sempre. É o que foi dito no início: reappropriar-se do comum. De qualquer modo, alguém tem ideia de como expandir isso?

G.P.: Acho que talvez seria interessante pensar em termos de economia do desejo mesmo, né. De como reivindicar uma retomada, e por isso que acho que tem algo que vem de uma luta de classes, que volta em um modo molecular, como retomar essa vontade clínica, essa vontade de ter um contato com esse estado nascente. E que essa é uma água, é um é uma matéria, é uma necessidade básica que foi tirada da humanidade, e que foi estratificada, e que foi imposto limites, permissões, leis, condições...Então eu acho que é uma questão imanente à própria resposta. E daí acho que isso define uma revolução, é uma vontade de reinstaurar o campo da vontade.

J.P.S.: A vontade de contato com esse estado nascente, a vontade clínica de que você fala, vontade da vontade, volta-se para as intensidades do desejo, para os valores do desejo. É o campo da tendência, real-virtual, e dos processos páticos. Como não seria também o da vontade, sim, num plano molecular antes de tudo, mas orientada igualmente num terreno macropolítico. O que se quer, como se quer... Eu falei de transvalorização, no início. Apreciações de valor aparecem nessa revolução molecular, de revalorização, ou de transvalorização. Até por conta de uma ideia que está presente em Guattari – o desejo, o desejo mesmo, do ponto de vista de um pragmatismo clínico, se define pela intensidade e não pela falta. Falta não raro a consideração da intensidade, a consideração pática. As intensidades do desejo também são modos de avaliar. É isso que precisa ser recuperado. Modos de avaliação segundo as intensidades, e não de um modo moral ou qualquer outro. A revolução molecular também consiste nisso.

G.P.: Uma coisa que me evoca, o conceito da heterogeneidade. E de pensar nessa revolução molecular como algo expansivo, como algo dispersivo, que nunca retorna a um passado, a um mesmo, mas sempre uma produção expansiva de diferença. E pensar daí, será que é possível pensar uma prática micropolítica como um gigantesco rizoma de revoluções moleculares?

J.P.S.: Sim, um gigantesco rizoma feito de inumeráveis rizomas. Vocês falaram antes da dispersão e da heterogeneidade. Pois bem, Guattari forjou a noção de transversalidade porque a máquina “transversaliza-

te” é aquela que se ocupa da heterogeneidade sem reduzi-la, sem sobrecodificá-la. Máquina transgênera, interespecífica... Daí o caráter abstrato da máquina, dado que antecede suas atualizações, algumas das quais se efetuando em disjunções exclusivas. Estas não fazem jus à potência da máquina abstrata, desconhecendo-a finalmente. Não estando sujeita a tais e tais configurações sociais, a máquina abstrata perpassa todos os níveis, como pressuposto de todos os agenciamentos. Ela é por excelência transversalizante, uma espécie de domínio da heterogeneidade.

G.P.: E, ao mesmo tempo, ela não está numa luta opositiva, dialética, com essas instâncias...

J.P.S.: Não está. Simplesmente processa aquilo que se estratificou e continua a se estratificar e aquilo que não, aquilo que dá passagem a outros agenciamentos não conhecidos. Atravessa o campo social em todos os níveis. Daí que a luta de classes precisa ser lida a partir da máquina abstrata, que não só a induz continuamente como opera agenciamentos imprevistos, as linhas de fuga do regime de classes. Estes agenciamentos se aproximam mais dos núcleos vivos da máquina do que os estratos. Do mesmo modo, o desejo não pode ser lido a partir da lei. Trata-se antes do inverso.

G.P.: Acho que é cabe retomar um conceito que acho que é o seu interesse, que é o conceito de ciência.

J.P.S.: Acho que cabe. O que você pensa?

G.P.: Acho que a forma que o Guattari trabalha com a ciência é muito propositiva nesse sentido de pensar o que a gente entende por ciência, até com a noção de ciência menor. Por exemplo, ele vê uma separação ingênua e radical entre o campo literário e o científico; e que acaba, nessa separação, se perdendo obras literárias, por exemplo, que constituem verdadeiras explorações científicas, da mesma maneira que uma obra de Freud, de Newton ou de Einstein. E que os cientistas, o que agente concebe como ciência não dispõe de meios que permitam enfrentar o tipo de problemática que essas obras acabam enfrentando. Por exemplo, tratar o inconsciente como um fenômeno científico mesmo, de um interesse científico.

J.P.S.: Você observa bem, e ele pensa isso a propósito de alguns escritores, como Proust, Kafka... Guattari e Deleuze são autores que se ocuparam muito da literatura, e é mesmo uma tendência psicanalítica essa dedicação. Por exemplo, Lacan com Joyce. Isso significa que alguma coisa precisaria ser redita, quando Guattari fala de novos paradigmas – estéticos e éticos, e não científicos, para pensar a análise. Seria preciso fazer ainda uma torção na direção de uma ciência. Chamemo-la de menor, a análise do inconsciente como uma ciência menor por excelência, livre de qualquer transcendência.

G.P.: Nesse sentido, dá até pra pensar com a filosofia da ciência (Thomas Kuhn) que o Guattari é uma revolução paradigmática da ciência... de introduzir o paradigma estético como científico.

J.P.S.: Sim, faltava ele dizer isso... talvez tenha dito...

G.P.: A gente está dizendo através dele, né...

J.P.S.: Sim, através dele... Mas isso está presente no pensamento dele. Quando fala dos escritores, de suas obras, nos termos que você lembrou, está falando de uma ciência que se constitui nessas obras, envolvendo percepções que exigem um verdadeiro preparo. Sim, a análise do inconsciente é também uma ciência do inconsciente.

G.P.: Analisar o inconsciente pelos termos do inconsciente... essa é a revolução?

J.P.S.: Sim.

G.P.: Então viva a revolução!

J.P.S.: Só pode existir dentro de uma práxis. Não existe idealmente. Por isso máquina, para não entrar em nenhum idealismo – o real das máquinas.

M.E.C: Para poder combater os idealismos...

J.P.S.: Para combater os idealismos...

João Perci Schiavon é psicanalista, Doutor em Psicologia Clínica pela PUC-SP, autor de *Pragmatismo Pulsional – clínica psicanalítica*, N-1 Edições, 2019 e professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Testemunho de fé

Ana Cláudia Holanda

Quinta é dia de feira livre no meu bairro, geralmente vou até lá comprar um pastel para o almoço e uma tapioca com coco para a semana, pelo menos. Naquela oportunidade, quando me aproximei da costureira barraca de tapioca, encontrei dois dos feirantes se queixando e apontando na direção de dois passantes. Eles diziam: “olha lá, cara!”, “você viu ali a safadeza”. Logo me dei conta de que eles se referiam a um casal de homens que se distanciava sem dar ouvidos. Quem reparasse na cena perceberia que os dois se engajavam nas mais baixas vibrações. Acima de suas cabeças, pairavam nuvens pesadas de energias bastante negativas. Claramente, um deles estava mais engajado no julgamento, enquanto o outro ouvia, mas parecia suscetível às ideias que o primeiro lhe apresentava. Observei a cena por alguns segundos, enquanto me perguntava se valia a pena engajar em algum tipo de debate. Mas acometida pela paixão redescoberta recentemente pela história e ensinamentos de Jesus, eu me prontifiquei: “em nome de Jesus, eu vou convidar esse debate”. Me aproximei dos feirantes e interpelei: “deixa a galera ser feliz, cara!”. Falei com alguma seriedade.

O feirante mais engajado ficou um pouco surpreso e me respondeu: “você acha certo isso daí?”. Eu respondi: “Não acho só certo não, acho bonito também”. Ele repetiu incrédulo: “Você acha certo isso daí?”. Eu novamente: “Eu não acho só certo não, eu acho bonito também”. Ele se enfureceu e me convocou: “Venha aqui!”. Eu me intimidei por um momento, mas relembrei o compromisso: “em nome de Jesus!”. Fui até ele. Ele assumiu um tom muito sério, como se quisesse me “ensinar algumas coisas” e me interrogou: “você acha que Deus permite isso aí?” Eu olhei para os homens que se afastavam, virei de volta para e respondi: “acho que sim, né? Se Deus não permitisse, não existiria”. Ele ficou um pouco mais irritado e me deu uma pequena palestra sobre

o homem e a mulher, as leis de Deus, Adão e Ivo¹ e outras teorias de religiosismo. Eu ouvi toda aquela velha ladainha e quando ele terminou a “pregação”, eu lhe respondi somente: “Olha só, eu sou crente, eu sou evangélica, e eu vou orar para Jesus tocar o seu coração para a alegria das pessoas”. Ele ficou completamente sem reação. Mudo. Não conseguia formular uma frase sequer. Ele me olhava em silêncio, incrédulo por eu lhe ter respondido que oraria por ele e para que Jesus tocasse o seu coração. Ainda boquiaberto, ele foi interpelado pelo outro feirante, o ouvinte, que lhe disse: “É cara, deixa a galera ser feliz”. Eu aproveitei a minha deixa e retornei ao fluxo dos pedestres da feira.

A doutrina do amor ou do julgamento?

A cena que eu vivi na feira naquela semana me lembrou o texto de Deleuze “Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos”. Nele, Deleuze nos fala de “duas regiões da alma”² completamente distintas. Essas duas regiões são divididas de forma a colocar de um lado Nietzsche e D. H. Lawrence e do outro São Paulo e João de Patmos. Muitas diferenças marcam essas regiões da alma, mas há uma nesse texto que é muito interessante para refletir sobre a cena descrita acima, a que enfatiza a mensagem de Jesus – na forma como ela é compreendida no *Anticristo* de Nietzsche e na leitura de D. H. Lawrence³ – como marcada pela mensagem do amor e de sua potência criativa, enquanto a mensagem de São Paulo e de João de Patmos é fortemente influenciada por uma preocupação com o poder e com o julgamento.

Para Deleuze⁴, não há muitas semelhanças entre o primeiro e o segundo Cristo. O primeiro aparece em Nietzsche como uma figura doce e preocupada com o caminho da salvação pessoal. Como alguém muito concentrado em transmitir aos seus discípulos uma mensagem de amor, de perdão e de cura. Essa figura mais meditativa, muito se-

1 A expressão Adão e Ivo se refere a comentários homofóbicos comuns alguns ambientes evangélicos. Sobre o preconceito contra relacionamentos homoafetivos, eles comentam que: “Deus fez Adão e Eva e não Adão e Ivo”.

2 Deleuze, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo, SP: Editora 34, 2011, p. 51.

3 cf. Lawrence, D. H. *Apocalipse seguido de o homem que morreu*. São Paulo, SP: Editora Schwarcz, 1990.

4 cf. Deleuze, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo, SP: Editora 34, 2011.

melhante àqueles que se dedicam aos estudos e práticas budistas, em busca de iluminação, é o que encontramos no Anticristo⁵. Talvez não seja novidade para ninguém que o texto de Nietzsche não é uma crítica a figura de Jesus, mas à captura de sua mensagem pelo que havia se tornado o cristianismo na Alemanha, principalmente, a partir da influência do apóstolo São Paulo, mas também de Lutero. O cristianismo havia se transformado em uma religião dedicada à moral e preocupada com um proselitismo universalista cujo único objetivo era propagar uma separação do homem de um mundo considerado natural, em função de uma existência espiritual superior. Não é nada disso que Nietzsche interpreta nos ensinamentos do Messias. Pelo contrário, a representação do Cristo que encontramos neste livro é bastante elogiosa. Ele reconhece a força da mensagem de Jesus, inclusive em sua perspectiva de autoconhecimento e ele denuncia uma distorção na apreensão de sua mensagem principalmente por São João, figura importante na consolidação do catolicismo romano, mas que influenciou também o pensamento religioso dos contemporâneos de Nietzsche. De certa forma, o ensinamento de Jesus indica a busca de um reino fora deste mundo, mas não através de uma separação entre corpo e espírito como depois passou-se a propagar no cristianismo. Ao contrário, ele pregava: eu sou o caminho, eu sou a verdade, eu sou a vida. Ou seja, cada um de nós traz em si seu caminho singular e radical de salvação. Dessa forma, Jesus propunha sua salvação mais fora do mundo do poder do Império Romano e dos tiranos sacerdotes do que fora do mundo físico no qual experimentamos a existência. Ao invés disso, encontrava-se à época de Nietzsche – e não é que tenhamos superados isso na contemporaneidade! – a substituição deste ensinamento por uma pregação sobre uma moral coletiva que levaria à desconexão com o corpo e a busca por uma relação com o símbolo e com a imagem dissociada de qualquer afeto físico que não o provocado pela ascese espiritual proposta por algumas igrejas.

O cristo de Lawrence não é exatamente o mesmo de Nietzsche, mas há entre eles algumas semelhanças. De certa forma, o Cristo de Lawrence é ainda mais radical, à medida em que a ficção extrapola a interpretação de Nietzsche sobre a figura histórica e projeta o que

5 Nietzsche, F. O Anticristo. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2016.

poderia ser a vida de Jesus após a ressurreição. Diferentemente do relato bíblico, no romance de Lawrence, após concluir sua missão espiritual pública, Jesus teria sobrevivido à morte mas não teria subido aos céus imediatamente. Ao se perceber vivo e livre do peso da responsabilidade pelos seus discípulos e pela dimensão coletiva de sua missão, ele se refugia na casa de um camponês e, em um breve debate, explica a Maria Madalena que irá se permitir viver uma “própria vida individual”⁶. Ele faz um discurso sobre a sorte de ter sobrevivido à própria morte e missão. Madalena, com dificuldade de aceitar a escolha do Cristo renascido, ainda tenta pedir-lhe que retorne para os seus discípulos que o amam, mas ele se recusa. De forma veemente e aliviada ele rejeita o triunfo e qualquer tipo de reconhecimento público que lhe poderia ser desejado.

De qualquer maneira, os dois Cristos destacados por Deleuze como representantes dessa primeira região da alma têm em comum essa maior preocupação maior com a salvação individual. Com a diferença que, no caso de Lawrence, isso seria uma escolha ainda mais ardente, à medida em que após salvar-se da morte, Jesus faz a escolha de ocupar-se de si. Quase como alguém que se aposenta de uma função para nunca mais passar sequer na porta do antigo trabalho.

A segunda região é marcada, nesse sentido, por uma ocupação bastante diversa. Nas interpretações de São Paulo e João de Patmos⁷, Jesus é um homem completamente diferente. A oposição com São Paulo também está no Anticristo. Nietzsche atribui a ele o deslocamento da doutrina do amor proposta por Jesus para uma doutrina do julgamento. Ao invés da busca individual, todo um código de conduta moral dirigida ao juízo final. Diversamente à mensagem que Nietzsche encontra no Cristo, de iluminação e de busca interior por um caminho de salvação da própria alma, em São Paulo ele encontra a obsessão com a imortalidade e com o martírio de Jesus. Para Deleuze, isso determina uma diferença importante no teor ético da mensagem e, consequentemente na prática religiosa decorrente dela. Enquanto a mensagem do amor é construída com foco no indivíduo, mas é uma resistência a qualquer tipo de utopia coletiva, a doutrina do julgamento tem uma perspectiva

⁶ Lawrence, D. H. *Apocalipse seguido de o homem que morreu*. São Paulo, SP: Editora Schwarcz, 1990, p. 136.

⁷ cf. Deleuze, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo, SP: Editora 34, 2011.

muito mais idealista e menos vital, mas contempla uma preocupação com a alma coletiva.

Esse é o ponto de inflexão inevitável do texto de Deleuze, é o maior apelo que ele atribui à essa segunda região. Ele considera que a dedicação de Jesus a ensinar seus discípulos a buscar a salvação dentro de si mesmos através do amor teria sido umas das razões, por exemplo, da traição de Judas. O discípulo teria se revoltado contra o Messias que não oferecia resistência ao poder mundano, naquele momento representado pelo Império Romano. Através de suas parábolas, Jesus ensinava a resistir ao poder através de uma convicção singular na lei de Deus, mas não organizava seus discípulos para enfrentar o poder, ou melhor, para tomá-lo. O Cristo de São Paulo é muito mais preocupado com a construção do reino de Deus no horizonte do Juízo Final. Logo, não possui qualquer semelhança com a figura meditativa e aristocrática que Nietzsche interpreta no cristo dos evangelhos, mas de forma ainda mais inconciliável, não possui qualquer semelhança com o Jesus de Lawrence. É difícil até imaginar o profeta que comemorou sua libertação da missão após sobreviver à morte de volta à cruz para reforçar uma mensagem de resistência à tirania romana. Para alguém preocupado com a iluminação e o caminho da salvação individual, a morte não é castigo, mas libertação.

Os Cristos de Lawrence e Nietzsche possuem menos ainda qualquer semelhança com cordeiro renascido de João de Patmos. Na ficção do profeta do apocalipse, ao invés de sair em peregrinação em busca de algum tipo de vida individual, o Messias retornaria em júbilo com seus exércitos divinos para punir os infiéis e estabelecer o reino de Deus na terra, mas não através do perdão e sim do juízo. No Apocalipse as imagens são de guerra, de vitória. Há o som de trombetas, o romper dos selos e o triunfo do bem sobre o mal. É desafiador imaginar o Jesus de Lawrence no meio dessa bagunça toda.

Sob o pretexto de defender algum tipo de cristianismo, de evangelismo, ou de moral cristã, os feirantes que eu descrevi acima estavam ocupados principalmente de julgar. Eles apontavam dedos, criticavam e discriminavam o casal. Nessa atitude, os feirantes entravam em conflito com importantes ensinamentos de Jesus, reproduzidos em alguns evangelhos: “Não julguem, para que vocês não sejam julgados. Pois da mesma forma que julgarem, vocês serão julgados; e à medida que usarem, também será usada para medir vocês” (Mateus, 7: 1-2); “Irmãos,

não falem mal uns dos outros. Quem fala contra o seu irmão ou julga o seu irmão fala contra a Lei e a julga. Quando você julga a Lei, não a está cumprindo, mas está agindo como juiz. Há apenas um Legislador e Juiz, aquele que pode salvar e destruir. Mas quem é você para julgar o seu próximo?” (Tiago, 4:11-12). Como é possível que a mensagem tão clara sobre o julgamento presente nos evangelhos tenha sido tão fortemente distorcida para gerar uma compreensão desse tipo de atitude dos feirantes como algo aprazível a Deus? Deleuze⁸ apresenta as interpretações de São Paulo e João de Patmos como decisivas na guinada na religião que permite que o feirante mais odiento se considere um defensor da fé cristã. Enquanto Deleuze nos apresenta as perspectivas de Nietzsche e de D. H. Lawrence como acessos possíveis a essa figura do Cristo como o propagador de ensinamentos sobre a importância da busca pessoal, do amor e do perdão; ele nos atenta para os efeitos nocivos da virada política representada por São Paulo. O apóstolo romano: “manteve Cristo na cruz, reconduzindo-o a ela incessantemente, fazendo-o ressuscitar, deslocando todo o centro de gravidade para a vida eterna, inventando um novo tipo de sacerdote ainda mais terrível do que os anteriores”⁹. Toda a prática de auto determinação inaugurada por Jesus com o objetivo, entre outros, de agir sobre o poder dos sacerdotes fariseus é novamente capturada por uma promessa de reparação que se ritualizará no Juízo Final. Ou seja, no lugar da prática de resistência em atos e discurso que Jesus apresentou como alternativa à submissão à injustiça exercida pelos sacerdotes e governantes, um teatro de fantasmas do acerto de contas moral imaginado pelo apóstolo romano. Mas, como nos relembra Deleuze, sob o pretexto de oferecer resistência ativa ao poder e formas de solução coletiva para os conflitos internos advindos do exercício de conciliação entre a determinação individual e os limites colocados pelos poderes estabelecidos. É preciso lembrar que esses feirantes, principalmente o odiento, não criaram esses discursos. Eles reproduzem doutrinas morais construídas coletivamente e vastamente difundidas em igrejas, meios de comunicação e, inclusive, nos fóruns de debates políticos.

8 Idem.

9 Idem, p. 52.

Não é difícil perceber que assim como os cristãos do século XIX denunciados por Nietzsche, os feirantes reproduzem também a doutrina do julgamento de São Paulo. Ocupados em discriminar as condutas de terceiros, eles dificilmente contribuem para materializar o reino de Deus no presente, na realidade. Pelo contrário, ali naquela quinta-feira, eles somente disseminavam ódio e preconceito. Dessa forma, eles ajudavam a produzir tão somente um purgatório terreno de frustração e espera, aos moldes da visão de São Paulo sobre como deveria ser a vida dos seguidores de Cristo.

Não parece difícil perceber que Deleuze ainda considera o caminho da salvação individual como uma doutrina mais interessante, apesar da consideração acerca do descaso com relação à alma coletiva. Certamente, o mais correto é assumir para si uma postura ativa e desimplicada com as questões terrenas, tal como o Buda descrito por Hermann Hesse em *Sidarta*. Contudo, é nesse ponto que ele nos apresenta o desafio colocado à escolha de Jesus pela salvação da alma individual: “Pensava que uma cultura da alma individual bastaria para expulsar os monstros escondidos na alma coletiva. Erro político”¹⁰. Efetivamente, Jesus não apresentou aos seus discípulos alternativas para o relacionamento com a autoridade a não ser o martírio. Ao sucumbir ao Estado, O Cristo certamente salva sua alma, à medida em que escreve em seus atos a história da resistência e da insubmissão. Mas, com isso, o que ele oferece como utopia é a paz da vida vivida sob a égide de uma ética baseada no amor e na fé no perdão, mesmo que isso signifique a abreviação dessa existência terrena. Uma vez que a história de Jesus, seus significados e ensinamentos tornaram-se uma das mais longevas e conhecidas narrativas.

Ainda assim, Deleuze insiste, Jesus não se ofereceu como líder aos seus apóstolos e discípulos, no que ele se diferenciou profundamente de Moisés. Recusava homenagens, reverências, mas, igualmente: “Deixava que nos virássemos com a alma coletiva, com o César fora de nós ou em nós, com o Poder em nós ou fora de nós”¹¹. A essa postura, ele atribui a reação dos seguidores de Jesus de: “renegação, traição,

¹⁰ Idem, p. 53.

¹¹ Idem, p.53.

torção, falsificação descarada de sua Nova”¹².

Dessa forma, é possível ver um outro lado da sedução da mensagem dos falsos profetas que os feirantes parecem seguir. Sim, eles julgam. Mas, dessa forma, eles também decidem, opinam, conduzem seus seguidores em questões difíceis e angustiantes. Oferecem-lhe respostas às perguntas que Jesus nos pedia que respondêssemos individualmente. Com isso, prometem saídas coletivas ao desafiador trabalho de governar a si.

O problema todo é o modelo de governo de si que cada uma dessas alternativas oferece. A solução parece ser tornar-se também um julgador, também um intolerante, às vezes até um autoritário, aos moldes das lideranças que se oferecem como orientações de conduta.

No livro *Eu, robô*¹³, há um conto chamado “Razão”. Nele, curiosamente, o relato é o de um episódio onde os robôs desenvolvem uma religião. O robô Cutie protagoniza a resistência à submissão às explicações existenciais que lhe oferecem as Gregory Powell e Mike Donovan e, a partir disso, organiza um culto ao conversor de energia que ele denomina “Mestre”. Após ser montado na estação espacial, com peças enviadas da Terra, o robô interpela seus interlocutores sobre sua origem e destino, ele pergunta: “Mas de onde venho eu, Powell? Você não explicou minha existência”¹⁴.

Powell oferece a Cutie a seguinte resposta: “Você é o mais aperfeiçoado tipo de robô já fabricado e, se demonstrar capacidade para controlar independentemente esta estação, nenhum ser humano terá necessidade de vir até aqui”¹⁵. Apaixonadamente, Cutie rejeita a explicação que considera complicada e implausível. Ofende-se com a argumentação e protesta: “Vou raciocinar e resolverei sozinho o enigma. Até logo”¹⁶. O robô, Cutie, fabricado para governar a si mesmo, coloca-se à disposição da tarefa, quase que imediatamente após o seu acionamento. Powell e Donovan se irritam e protestam, contudo, o robô havia sido

12 Idem, p.53.

13 Azimov, I. *Eu robô*. São Paulo, SP: Circulo do Livro, 1976.

14 Idem, p.74.

15 Idem, p.74

16 Idem, p.74.

criado para torna-lhes obsoletos e a ferramenta que utilizará para isso será a linguagem. Isso resulta em uma relação tensa, cuja animosidade é crescente ao longo do conto.

Pouco depois, Cutie retorna com suas conclusões: “comecei pela suposição que me senti autorizado a fazer: existo porque penso, logo....”. Powell irrita-se imediatamente: “Por Júpiter! Um Descartes!”¹⁷. Powell oferece novamente a Cutie a explicação: “Já lhe disse, nós o fabricamos”¹⁸. Cutie protesta mais uma vez, ele argumenta que a resposta contraria a lógica. Powell, intrigado, ouve do robô que é impossível que ele tenha sido fabricado pelos dois. Justamente eles, seres tão medíocres, moles, flácidos, oxidáveis, finitos. Não fazia sentido! Algo como Cutie não poderia ter sido criado por seres inferiores. Enquanto apresenta suas conclusões, Cutie ri. A raiva de Powell não representa para ele qualquer tipo de ameaça. O robô está tranquilo, sustentado por sua lógica pessoal.

A argumentação de Cutie começa a irritar também Donavan, que pergunta então pela alternativa à versão deles. Quem então Cutie supunha que o havia criado? Ele acata a questão e devolve didaticamente: “Muito bem, Donavan. Essa era exatamente a questão seguinte. Evidentemente, meu criador tem que ser mais poderoso que eu; portanto, só existe uma única possibilidade”¹⁹. Os dois escutam o robô em choque e ele continua: “Qual é o centro de atividade aqui na estação? A quem todos nós servimos? O que absorve toda a nossa atenção?”²⁰. Apesar de inferiores, Powell e Donavan não encontram dificuldade em deduzir a que o robô está se referindo: “Aposto que esse maluco de lata está falando no conversor de energia”²¹. Ao perguntar ao robô, ele responde somente: “Estou falando no Mestre”²². À versão apresentada por Donavan, Cutie oferece uma história alternativa, na qual o conversor de energia havia criado primeiramente os seres mais simples, os humanos,

17 Idem, p.76.

18 Idem, p. 76.

19 Idem, p.78.

20 Idem, p.78.

21 Idem, p.78.

22 Idem, p.78.

que depois foram substituídos pelos robôs em tarefas mais simples e que, finalmente, havia chegado Cutie, para supervisionar o trabalho e aposentar os humanos.

Powell não acredita, ordena a Cutie que reconheça sua subordinação e que os obedeça até que eles consigam averiguar sua capacidade de cuidar do conversor de energia independentemente. Cutie porém já os havia advertido que seguiria somente os desejos do Mestre e, portanto, não reconheceria a autoridade de Powell e Donavan.

Nos dias que seguem, duas coisas chamam a atenção dos tripulantes. Por um lado, o robô parece conduzir tudo com perfeição. Cálculos, decisões, ajustes. Enquanto isso, ao descer até o conversor de energia, para adverti-lo sobre uma tempestade de elétrons, Donavan surpreende Cutie e os outros robôs em uma cena um tanto chocante. Dirigidos ao conversor, eles haviam se posicionado enfileirados e, de repente, todos os robôs deixaram-se cair de joelhos diante de Cutie. Donavan, estupefato, desce correndo até eles e começa a ordenar que se levantem. Eles Resistem e disparam: “O único senhor é o Mestre, e QT-1 é seu único Profeta!”²³. Ao que Cutie acrescenta: “Temo que meus amigos obedecem agora a alguém superior a você”²⁴. Donavan, furioso, protesta contra a tomada de poder pelo robô. Ameaça-o de todas as formas conhecidas e ordena-lhe repetidamente obediência. O robô explica-lhe que havia compartilhado com seus semelhantes a “verdade” e que, por isso, agora tratavam-lhe por profeta. Donavan ordena que o “culto” seja interrompido imediatamente. Ao que Cutie responde somente: “Sinto muito, Donavan (...). Mas não poderá permanecer aqui, depois disso. De agora em diante, você e Powell estão proibidos de entrar na sala de controle e na sala do motor”²⁵.

A partir desse conflito, o robô restringe a circulação dos tripulantes, enquanto ainda assegura seu bem-estar, segurança e alimentação. Sobre as questões em torno da existência da Terra e das explicações existenciais sobre os robôs, Cutie segue rejeitando-lhes. Toma-lhes por ilusões de ótica e crenças impossíveis de ser explicadas pela razão. A

23 Idem, p. 81.

24 Idem, p. 81.

25 Idem, p. 82.

objeção segue em torno da inferioridade dos seres descritos, em comparação aos robôs e ao Mestre. Com isso, Cutie, efetivamente, aposenta os tripulantes de suas funções.

Apesar do medo que acomete os dois, passados alguns dias, eles são soltos do isolamento, justamente passada a tempestade e chegada a termo a missão de Powell e Donavan. Ao terem sua liberdade restituída, eles dão-se conta de que, sim, apesar do método radical, o robô havia dado conta de governar a si, aos seus companheiros e conduzir a estação até melhor do que os dois haviam conseguido até então. Aliviados, os dois deixam então a estação ao serem substituídos por outros dois tripulantes. Ao serem interrogados sobre a eficácia de Cutie, confirmam sem dar maiores detalhes sobre as crenças religiosas do robô. Deixam que os outros dois tirem suas próprias conclusões e, também, encontrem sua própria forma de relação com o Mestre, seu Profeta e seus discípulos.

O conto é interessante de várias maneiras. Primeiramente, ao trazer o limite do recurso da razão para dar conta de imperativos muito maiores, como, por exemplo, o de governar-se a si. O que rapidamente se torna evidente, é que ambas as discussões lógicas não são capazes de se sobrepor. Cada um dos debatedores está amparado em sua verdade. Ambas são bem argumentadas e corretas logicamente. É claro que há furos em ambos discursos, porém para cada um dos lados, o furo está do outro. De um lado, o equívoco se coloca diante da possibilidade de encontrar um ser superior que estaria ocupado do sentido da vida daqueles robôs, do outro, está a fé na superioridade da raça humana. Ambas as premissas são falsas. O sentido da existência dos robôs é a sobrevivência da raça da humana que os desenvolveu, contudo, a raça humana não lhes é superior e, sim, em sua desmedida ambição, tornou-se dependente de um conversor de energia, em uma estação espacial governada inteiramente por robôs.

Contudo, o aspecto que mais interessa é a maneira como o conto demonstra o sutil limite entre o governo de si e a tirania. Mas a que serve toda essa argumentação sobre a lógica diante do debate sobre as experiências com os feirantes? De certa forma, o que se deu no primeiro momento da minha discussão com os feirantes foi uma disputa ao nível da lógica. O que ele me apresentava era uma demonstração de seus argumentos amparado em conhecimentos, em uma elevada capacidade de raciocínio que lhe é oferecida pelo recurso à consciência. O

enganoso mecanismo de apreensão da realidade a partir da postulação de argumentos lógicos. Em um primeiro momento, o que eu lhe ofereci foi a contradição de seus argumentos. Apesar de isso me oferecer satisfação, foi também o motivo da escalada da tensão no nosso debate. Não por acaso, eu gradativamente me sentia mais ameaçada. À medida que a lógica falhava no debate, o que se apresentavam eram os afetos. No caso dele, de raiva, de frustração e contrariedade. Ao que me parece, ele se sentia cada vez mais inclinado a se impor física e discursivamente sobre mim.

A mudança surgiu somente quando eu então decidi expor-lhe o meu afeto. Emocionada pela mensagem de Jesus e por um sentimento de amor que me visitava naquela ocasião, foi isso que eu lhe ofereci. Para alguém que conhece o meio evangélico, não há nada mais generoso do que dedicar a alguém um espaço em suas orações. Na minha resposta final, o que lhe apresentei foi uma fala muito sincera sobre o desejo de que Jesus, em sua coragem e mensagem lhe tocasse o coração. Não eu, que não desejava morrer ali naquela quinta-feira sob a ameaça do ódio do feirante. Mas alguém que se tornou o grande símbolo da possibilidade de morrer para a vida para nascer para o amor. Ainda que me soe mais interessante, afinal, a perspectiva de Lawrence, de que a morte de Jesus pudesse ter sido também simbólica e que ele pudesse, ao se aposentar de tão ingrata missão, ainda ter a possibilidade de seguir sua busca individual.

Apesar do paradigma dominante dentro do cristianismo ainda parecer ser o da doutrina do julgamento, acredito que é possível se animar na possibilidade de que a doutrina do amor siga viva e potente.

Ana Cláudia Holanda é Mestre e Doutoranda em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC – SP.

Trincheiras do pensamento e de ações antifacistas – a criação de subjetividades singulares como resistência

Doralina Rodrigues Carvalho

“Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; mas não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos.”

Hannah Arendt

Ousar sair de um lugar estático. Não reproduzir pensamentos-essência, permanecendo no mesmo lugar. Deambular, fluir diferenciando-se da mera repetição. Sem itinerários pré-determinados, somente em busca de caminhos singulares ou de outras singularidades em novos caminhos. Em o “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra” Deleuze e Guattari falam de “um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamento em vez de formar uma única imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento-essência ou teorema, que faz apelo a um povo em vez de se tornar um ministério”.

Poderíamos pensar as problemáticas relativas à constituição de modos de subjetivação no Brasil, a partir do sistema colonial e escravocrata ou do período ditatorial instalado a partir de 1964, como já o fizemos anteriormente. Mas, preferimos nos reter às intercorrências protofascistas atuais. Recentemente me vi, uma vez mais, impulsionada à aproximação de um pensamento-problema ao reler o livro do Primo Levi “É isto um homem?”. O relato do que viveu no campo de extermínio de Auschwitz, na Polônia, é absolutamente assombroso. A devassidão dos corpos é insuportável, mas o esfacelamento da sua sub-

jetividade – enquanto modo de ser anterior ao aprisionamento – nos evidencia que extermina-se o corpo, mas, também, quer se exterminar o sentido de vida dos prisioneiros. Seus algozes habitam uma categoria de excrescência humana pouco vista em toda a história dos povos. A dimensão da destruição nazifascista é imposta através de uma submissão, de um fazer obedecer que não permite contestação alguma. Primo Levi nos elucida: “Imagine-se agora, um homem privado não apenas dos seus seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento – pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência. Ficaré claro, então, o duplo significado da expressão “Campo de extermínio”, bem como o que desejo expressar com chegar ao fundo”.

Na atualidade a naturalização das ações do capitalismo neoliberal se faz pelo mundo afora e, visando uma dominação socioeconômica e sociopolítica dos povos, utiliza as redes de informação para melhor desinformar. Robert Proctor chamou de “Agnotologia” a ciência que tem por função a análise dos fenômenos de desinformação cultural e social introduzidos com vista à deliberada promoção da ignorância ou da incerteza, a partir de objetivos ideológicos, financeiros, políticos, comerciais, militares. Em nosso país o desgoverno atual visa, exatamente, confundir, obscurecer, impedir o pensamento de se desenvolver. Os poderes constituídos se esforçam para destituir-nos de nossa capacidade de pensar e de agir. Mas, se o sistema capitalista nos tira nossa capacidade de pensar e nossa possibilidade de agir, não passaremos de corpos mutilados, sem consistência, desterritorializados em relação à nossa potência e limados em nossa capacidade de afetar e ser afetados. Não mais que zumbis vagantes. O governo atual procura através da produção intencional de ignorância junto à população, atingir objetivos eleitorais e benefícios financeiros, com práticas extensivas de corrupção. No começo foi o kit gay, a mamadeira de piroca e depois as enganosas informações em relação à Covid. Além disso, coloca-se em curso o desmantelamento crescente de nossas instituições educacionais, de nossos centros de pesquisa científica, de nossos centros culturais, cortando recursos para pesquisadores, desqualificando pesquisas

científicas. A posição anti-vacina e contra a evidência do aquecimento global desinforma e traz riscos mortíferos para a população. Procura-se criar uma atrofia permanente de nossa força criativa. Bruno Latour se pergunta porque quando somos convocados a combater o capitalismo nos sentimos tão desamparados. “Confrontado com tal pergunta, vou começar com esta ideia – que um dos afetos do capitalismo, isto é, de pensar em termos de capitalismo, é gerar na maioria das pessoas que não se beneficiam de sua riqueza um sentimento de desamparo e nas pessoas que dele se beneficiam, um imenso entusiasmo junto com um torpor dos sentidos”, esclarece ele.

Mas, ainda que em tempos de pandemia e proto-fascismo as conexões criativas individuais e sociais que possamos estabelecer se façam mais tortuosas, não precisamos nos manter em uma condição doída e solitária. Como nada é irretocável, é preferível se expor e errar do que simular placidez. Por vezes encarna-se em nós tal perplexidade face às condições atuais do nosso planeta, que poucas camadas de sentido podem se territorializar de modo construtivista. Porém, não devemos fortalecer quaisquer aquiescências resignadas. Mesmo que oscilemos, não poderemos jamais abdicar da nossa possibilidade de pensar e agir. Face às precariedades econômicas, políticas, climáticas não há “pedido de socorro” que seja ouvido pelo capitalismo. Em uma de suas campanhas o Greenpeace se fez assertivo: “Se o mundo fosse um banco, eles já o teriam socorrido.” Eles?! Certamente o mercado e o estado, que gozam de uma estreita triangulação com o capital financeiro.

Do lusco-fusco que se criou em nós entre pensamento, sensações, experimentações micro-políticas, ciência, poesia, música, arte não podemos perder, de todo, o hábito dos grandes vãos. Ao atravessarmos essa pandemia e face ao pandemônio político, o dilaceramento causado por perdas e dores não curadas, não pode tornar-se o abrigo mais seguro em relação a outros riscos que a vida possa trazer. E, se tal ocorrer, só nos restará encarnar uma condição vitimizada e sofrida no corpo e na alma, em todo gesto e em cada olhar? Acreditamos que não. Nos perguntamos, então, que redes vitais poderiam ser tecidas rompendo a catatonia do desejo, criando outras tramas em movimentos desejantes que construam outros territórios subjetivos e sociais. Ainda que estes não tornem excludentes a dor, a solidão, o vazio, a frustração, o limite, a impossibilidade, como ousar e ser legiões de vozes? A partir de muitos impulsos, variadas inclinações, múltiplas singularidades como nos

colocar em conexão com as mais distintas realidades contemporâneas?

A ideia seria conectar-nos à vida assumindo desde os mais singelos aos mais disruptivos desejos, não esterilizando e nem ferindo de modo mortífero a nossa própria vitalidade. O propósito é, ainda, romper com o desejo catatônico que induz a um certo torpor, que anestesia a nossa capacidade vital, criando uma condição paralisada e reativa em oposição às forças ativas que nos impulsionam. Tal condição cristalizada é o desejo como falta, carente ou pedinte, que busca uma completude ou uma totalidade que pede um grau zero de repouso para aliviar a tensão da falta. Não. Não falo do desejo como falta, mas sim do desejo como produção, como produção de outras possibilidades de vida. Um desejo revolucionário, subversivo, que derrube as ordens-vigentes-em-nós e que é fluxo vital que se conecta a outros fluxos. Desejar seria experimentar uma pluralidade de outros universos, inverter perspectivas, ver diferente do olhar monolítico, escapar dos congelamentos identitários, deixar o corpo pensar, pensar através das vísceras, mudar de pele.

Buscamos trabalhar a problemática da constituição dos modos de subjetivação e, para tanto, não ignoramos que em nosso país instauraram-se dispositivos para se criar um tipo de sociedade protofascista, que obstaculiza a construção em devir – construção permanente – de uma sociedade democrática com seus processos de singularização individual e social. Querem nos impingir uma identidade cultural amesquinhada pelo desrespeito aos direitos humanos, às minorias sociais, aos pobres, à emancipação do país. No plano macro-político, através de atitudes segregadoras e desrespeitosas, estabelece-se um discurso para a população, contando com a aquiescência da grande mídia e de redes sociais – via fake news – que diz de um governo autoritário e genocida. Este manipula as relações com os cidadãos brasileiros, banalizando problemáticas sociais e políticas deveras importantes, que dizem respeito à questão de vida ou morte de nosso povo. De um modo desdenhoso ignora a pandemia, a miséria, o desemprego, a fome, as enchentes. Dissemina o ódio e ridiculariza a dor do outro. Entre gargalhadas o governante de plantão escarnece: ” Estou com Covid, estou com Covid” e satanicamente ri. É a banalização do mal, como problematiza Hannah Arendt.

Em seu livro “Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal”, Hannah Arendt nos aponta que Eichmann era desprovido de qualquer pensamento crítico, pois tão somente executava

toda e qualquer ordem sem nada questionar. Tampouco pensava sobre o sentido de seus atos. Era totalmente desprovido de uma ética que o levasse a refletir sobre as ordens dadas por seus superiores. Hanna Arendt percebe que o nazismo criou um contingente de seguidores incapazes de qualquer visão crítica. Neste sentido, Eichmann era apenas um burocrata que cumpria rigorosamente as ordens que recebia. Daí o mal tornar-se uma banalidade. Daí a mediocridade do não pensar. Todos regidos pelos valores ideológicos do partido e seu projeto de poder. As ordens emitidas pelos escalões superiores do partido são apenas obedecidas cegamente pelos escalões inferiores. O mal seria, então, a não consciência dos cidadãos massificados. O mal se torna um ato banal: um simples cumprimento de ordens, um estrito senso de dever. É o não pensar que instala o mal. A dominação político-social nazista elimina de cada um a capacidade de dar sentido à sua vida, às suas atitudes, a seu modo de pensar. Não se fazem mais responsáveis por si mesmos. Assim, o mal não advém apenas de mentes doentias, mas passa a ser praticado de forma corriqueira por amplos setores da população. Não monstruosos. Comuns, meramente comuns.

O catastrófico governante brasileiro desumaniza os próprios filhos com nomes inumanos e se refere a eles como 01, 02, 03, 04. Escárnio ou desconhecimento histórico? Parece achar tal denominação espirituosa e interessante. Quando o exemplo que temos deste modo de denominar humanos se deu nos campos de extermínio, quando os prisioneiros destes tinham números tatuados no braço e esta era sua identificação. Seus nomes se viram soterrados pela lama nazi-fascista. Manipulador e falso moralista, o referido governante diz-se favorável a uma família tradicional e religiosa. No entanto, quando apela para o “Deus acima de tudo”, usa o nome de Deus sem nenhuma reverência transcendente mas, apenas, para melhor servir a interesses profanos em prol de si mesmo e de sua família. Se perde na inescrupulosidade das rachadinhas, na dilapidação do dinheiro público, na distribuição descarada de verbas para a compra do chamado centrão. Quando deputado, segundo ele próprio, usou um apartamento funcional – que não lhe era necessário – apenas para “comer gente”.

O desgoverno brasileiro tem promovido a morte de parte da população brasileira, pelo descaso com a pandemia, pelo desemprego, fome, miséria. Tem agido, também, de modo mortífero em relação aos bens do país: Petrobrás e refinarias, Eletrobrás, reservas amazônicas e

sua devastação atual com nefastas consequências para a condição climática, dentre outros bens. Stephen Hawking, um dos cientistas mais respeitados da história, definiu as mudanças climáticas como um dos grandes perigos que enfrentamos na atualidade. Mas não é levado em conta pois a destrutividade é um dos fundamentos do necrofascismo. Seus seguidores alardeiam a ideia de catástrofes iminentes, que atingirão seus inimigos e até a si mesmos. Como disse Adorno, é um delírio de aniquilação mascarado de salvação, a partir de uma visão distorcida da realidade. A violência se incrusta de forma generalizada em toda a sociedade, inclusive no próprio estado predador, que pode chegar a destruir a si mesmo e a vida social, engendrando conflitos entre os próprios grupos que o compõem. A vida social se organiza sob a fantasmagoria ameaçadora da catástrofe. Daí a concepção de Estado Suicidário, criada por Paul Virilio, em que o estado se colocaria como ator de sua própria catástrofe, espelhando a face mais cruel do neoliberalismo. Vladimir Safatle esclarece no que diz respeito ao nosso país: “Caminhamos para além da temática necropolítica do Estado como gestor da morte e do desaparecimento. Um Estado como o nosso não é apenas o gestor da morte. Ele é o ator contínuo de sua própria catástrofe, ele é o cultivador de sua própria explosão. Para ser mais preciso, ele é a mistura da administração da morte de setores de sua própria população e do flerte contínuo e arriscado com sua própria destruição.”

Haja vista que a condução negacionista das medidas que se fariam necessárias no combate à Covid 19 trouxe, como consequência, mais de 650.000 brasileiros mortos até o momento. Falas e ações do presidente genocida - que faz da morte do outro o seu gozo pessoal - reverberam em nós e nos dilaceram em nossa cidadania e em nossa humanidade. Ressaltamos, na atualidade, um sentimento de repugnância que se instalou em parte do povo brasileiro, que vê o atual presidente como um ser inumano abjeto e asqueroso, uma praga fascista e traiçoeira que dissemina o ódio e busca desnortear a todos com suas mentiras e impropérios, como um parasita pegajoso que se gruda em determinados setores da população e lhes rouba a capacidade de sentir, pensar e agir como humanos e cidadãos, transformando-os em boiada descontrolada e enfurecida. A condutopatia em relação à Covid: “É só uma gripezinha” e o combate à vacina, tornou este desgoverno refém desta sua posição. Se admitir que a vacina é eficaz e salva vidas, terá de admitir, também, que matou milhares de brasileiros ao retardar a sua

compra. Sua conduta criminoso levou à adesão até de setores ligados à área da saúde que deveriam se unir em defesa da vida, como a rede Prevent Senior. No uso criminoso da cloroquina e da ivermectina - medicações sem eficácia comprovada no combate à Covid propostas pelo desgoverno - este convênio médico levou à morte inúmeros pacientes, estabelecendo uma equivalência estarrecedora de que “óbito também é alta”.

O gueto bolsonarista colocou-se, no plano macropolítico, a serviço dos interesses do neoliberalismo e tornou-se a expressão política hegemônica do capital financeiro. Do ponto de vista micropolítico, os chamados bolsomínions estabelecem uma relação racista, machista, branca para com o outro. Uma relação etnocêntrica de quem se acredita superior. Esta condição gerou um vale tudo geral em nosso país, em que a disseminação patológica do ódio e da violência estimulou a criação de situações aberrantes em toda parte. Recordemos, ainda no período eleitoral em 2018, o ataque agressivo que sofreu um estudante de medicina que, a caminho da universidade, foi barbaramente espancado por bolsomínions simplesmente porque estava de camisa cor de rosa. Tal situação foi a primeira de uma série infindável de outras tantas. A cultura da violência se propagou cada vez mais. Vemos a proliferação de feminicídios e infanticídios, estupro, maus tratos a mulheres, idosos, crianças, à população negra, violências policiais inaceitáveis, inumeráveis assassinatos de pessoas trans e a discriminação xenófoba de imigrantes, principalmente se negros e pobres. Chega-se ao assassinato do congolês Moïse Kagambe em um quiosque no Rio de Janeiro, às vistas de quem quisesse ver para crer até onde vai a disseminação da barbárie necrofascista. Não se respeita o outro em seus direitos humanos e sociais e não se teme o exercício de leis que combatam tais desmandos. Ao contrário, esperam que tais atos insanos sejam acobertados e jogados embaixo do tapete. Apostam na impunidade e/ou na complacência judicial.

O capitalismo contemporâneo não se contenta apenas com a mais-valia econômica e cria, também, modos de subjetivação capitalísticos, modos de ser e estar no mundo que se submetam a seus desígnios e a seus desejos vorazes. Produz subjetividades modeladas, recebidas e consumidas no plano social, como nos elucida Guattari. A problemática micropolítica se situa ao nível da subjetividade. O desgoverno protofascista que está no poder injeta hoje na sociedade brasileira modos de ser que passam por uma suposta moral religiosa, um anticomunismo des-

vairado e dissociado da realidade, tudo embasado em mentiras e mais mentiras, que produzem um tipo de economia subjetiva de desejo. Ou seja, uma massiva produção de subjetividade como matéria prima que vai constituir os modos de pensar, de sentir, de agir do “gado” que o segue, numa bolsonarização do modo de ser de uma significativa parcela dos brasileiros, numa incessante criação de subjetividades fascistóides nutridas pelo ódio e crueldade. Constitui-se, a serviço do neoliberalismo, uma estreita conexão entre as máquinas produtivas, as máquinas de controle social e as instâncias psíquicas.

A onda protofascista bolsonarista contou com a parceria do farsesco Olavo de Carvalho, que cultuava a linguagem do ódio através de xingamentos permanentes nas redes sociais e se julgava possuidor de grande capacidade intelectual. Esta dupla medonha - o suposto pensador e o mandatário de plantão – contribuiu com a eclosão de uma subjetividade difamatória que procura se instalar como modo social vigente. O ato de esgrachar, o ataque verbal, a vontade de destruir, ressoam como modalidades de poder, regidas por uma submissão cega de seus apoiadores, que têm aquele que os comanda como modelo a ser seguido, como mito a ser aclamado, um padrão de comportamento a ser copiado. O xingamento, enquanto publicidade ostensiva do ódio, expressa, também, o desejo daquele que xinga de esconder a própria fragilidade. A tentativa é de se impor uma nova ordem social, guiada por permanente manipulação e desnorteamento do desejo coletivo de seus seguidores. Há, de fato, um investimento mortífero no chamado “gado” ao reterritorializar o seu desejo de modo catastrófico em torno das aberrações bolsonaristas, que o conduz à sua própria destruição. Criou-se, assim, uma divisão das camadas populares que nenhum benefício lhes trouxe. As fake news, os ataques a negros, pobres, mulheres, gays, trans, as mentiras deslavadas sobre seus oponentes políticos, funcionam como dispositivos na criação de uma subjetividade coletiva – com traços evidentes de crueldade – na busca de destruição do diferente, criando um acirramento profundo da divisão social. O discurso bolsonarista unificou alguns setores da sociedade brasileira e fechou-lhes as portas rumo a quaisquer processos singulares em seu modo de pensar, que façam fugir esta condição fascistizante.

Afirmamos assim, que a reprodução do modelo protofascista atual passa pela macro e pela micropolítica. Contudo, também se poderá criar uma micropolítica processual que procurará incidir no

cerne de tal subjetividade capitalística, desmascarando-a não apenas com denúncias (ainda que procedentes), mas com atitudes e práticas múltiplas e descentradas que a desconstruam. Haveria assim um confronto de modos de subjetivação distintos. Ao trabalhar a aventura de se singularizar, Guattari não utiliza o conceito de indivíduo. Para ele, o indivíduo é serializado, modelado. A subjetividade não se totaliza no indivíduo. Repetindo: a subjetividade é fabricada e modelada no registro do social. Ou seja, a constituição da subjetividade capitalística advém de agenciamentos sociais criados a partir de condições históricas determinadas. Apresentada como a produção de maior valor no mercado da subjetividade. Mas pode se constituir, também, uma micropolítica de mutações da subjetividade que extrapole o campo da individuação ou do indivíduo, que ultrapasse o circuito egoico do eu. E, mais ainda, desconstrua os modos de subjetivação capitalísticos, criando outras derivas singulares de subjetivação. A existência se constituirá, em seus processos singulares de subjetivação, como resistência.

Como já dissemos, em nosso país urde-se a criação de um universo que alardeia a discriminação social e sexual, a violência verbal ou pelas armas, o racismo e a xenofobia, o que vai criando modos de subjetivação necrofascistas. O que deveria causar horror cria um gozo histórico que toma parte da sociedade brasileira e, a partir do bolsonarismo, outras relações se estabelecem no meio familiar, escolar, midiático. Cria-se uma economia subjetiva composta por estes componentes sociais fascistas, assumidos enquanto rostidades-padrão vividas nas existências particulares dos indivíduos. Os indivíduos se identificam com este modo de ser criando para si uma identidade protofascista.

Se o que estamos problematizando passa pela constituição de uma subjetividade capitalística, isto nos leva a ver a sociedade não como a somatória de sujeitos individuais, mas como resultante de entrecruzamentos sociais, econômicos, midiáticos, tecnológicos, o que acarreta constituições subjetivas identitárias. Por exemplo, a ascensão do capitalismo trouxe consigo a emergência de uma nova força de trabalho, o que exigiu a invenção de novas coordenadas de produção de subjetividade. Em todos os tempos, as condições de subjetivação se conectam às mutações sociais e políticas. Neste sentido há que se atentar hoje, em nosso país, à criação de modelos sociais pseudo-democráticos e individuações que buscam a padronização de todos.

Para as elites financeiras e econômicas é como se o desgover-

no atual fosse tão somente um mau momento. Como se na eleição deste desgoverno, tivesse havido apenas uma má escolha e não o neoliberalismo testando modelos variados de dominação. Doa a quem doer! Mas as elites financeiras nunca sofrem as consequências sociais e materiais dolorosas que recaem sobre o povo trabalhador. As chamadas elites brasileiras só passarão a rejeitar este desgoverno quando seu modo de conduzir o país instabilizar os seus próprios interesses. Se isto ocorrer, o capitalismo buscará impor um novo modelo de desejo social, uma outra forma de exploração, esperando que o povo interiorize esta mudança como favorável. É a produção de desejo da população, mais uma vez, sendo colocada a serviço da produção de lucro para o capital.

As criações científicas, artísticas, literárias, culturais, são usurpadas com modelizações rebaixadas pelo protofascismo, que quer controlar toda e qualquer criação libertária. Assim, os vetores de singularização podem ser absorvidos pela subjetividade capitalística e conectados a processos de individuação que querem atar as vias singularizantes à culpa, à moral, às leis dos que detêm o poder. É na conexão com a realidade externa, não em um ensimesmamento individual, que nos oporemos a identidades modelizadoras. O sistema de espelhamento com atitudes, gestos, políticas do bolsonarismo, com o qual parte da população se identifica, leva ao bloqueio de processos de singularização libertários e à instauração de processos de individualização próprios a dominados, tornando-os alienados em relação a si mesmos e à realidade que os rodeia.

Ocorre com o bolsonarismo um desmonte de determinados modos de vida dos brasileiros e outros valores são embutidos em toda a sociedade, produzindo em alguns setores sociais individualidades serializadas, ressentidas, raivosas, cruéis mesmo. Esta especular condição criada pelo atual mandatário, seu círculo familiar e o chamado gabinete do ódio, se vê subsidiada por setores do legislativo brasileiro, pelas grandes mídias e por determinadas redes sociais. A televisão Record e o SBT mantêm-se, mais que nunca, alinhados ao projeto neoliberal e ao desgoverno bolsonarista. Mas não podemos isentar a Rede Globo de ter alçado este desgoverno ao poder. E, ainda que hoje tenha restrições a seus atos mais insanos, essa emissora mantém seu comprometimento com o projeto neoliberal. A Rede Globo de televisão mantém o mesmo ódio de sempre à esquerda e, em particular, ao PT e ao Lula.

Como já apontamos, os valores instituídos pelo neofascis-

mo passam pelo desarvoramento de setores populares, pelo cinismo, pela mediocridade, pela mentira, pelo desprezo ao outro, pelo racismo, pelo etnocentrismo. Tais existências manipuladas pelo bolsonarismo se desvitalizam, se despotencializam, se insensibilizam. Surgem indivíduos-zumbis, seguidores atônitos, incapacitados em sua potência de singularização. Ou seja, incapacitados em sua capacidade de pensar, de sentir, de agir. Neste sentido, falamos de uma fabricação de subjetividade que é usada como suporte e sustentação das aberrações deste desgoverno. Há uma identificação com um modo de ser em que todos são desrespeitosos, despreparados, entreguistas, inconvenientes, incultos, maldosos, violentos. Haja visto o kkkkk do suposto governante pela comparação da primeira dama da França com a Michele no quesito beleza (obviamente não no quesito ética), dos reiterados erros de português do então ministro da educação Weintraub, da falácia do suposto domínio do inglês de Eduardo Bolsonaro, que ainda foi cogitado para ser o embaixador do Brasil nos EUA. Há um estímulo às queimadas, indo na contramão da defesa do clima e um alinhamento à devastação da Amazônia por mineradoras. Também constatamos o apoio do desgoverno a milicianos atuais e a torturadores da época da ditadura, seu riso perverso e as piadinhas face à morte de parentes de Lula e aos atingidos pela pandemia: nunca visitou um hospital e nunca se solidarizou com os parentes dos vitimados pela Covid. Há uma desvalorização e um empobrecimento político e cultural do povo brasileiro, que é usado como massa de manobra de manipulações subjetivas e sociais absurdas. Alimenta-se o não-pensamento, a não-solidariedade, a não-diversidade. “Eu não sou coveiro, porra”, disse o governante sobre a pandemia. Nenhum gesto solidário em relação aos mortos e seus familiares.

Reafirmando: a produção de subjetividade capitalística se apresenta como força de controle social. Os detentores neoliberais do poder buscam controlar, não apenas o sistema financeiro e de produção econômica, mas a própria vida subjetiva e social. Como indica Guattari, os indivíduos podem viver sua subjetividade de dois modos: de um lado, há uma submissão à subjetividade numa condição de alienação e opressão; de outro, são criados processos de singularização. Não estabelecemos um corte entre as questões sociais e os problemas individuais. As sobrecondições do governo bolsonarista buscam criar um consenso subjetivo pelos seus seguidores. A posição individual de cada um se vê sobredeterminada pelas significações protofascistas dominan-

tes. Trata-se de quebrar tais significações criando outros desejos, abrindo caminhos para outras realidades. Quem resiste a estas imposições : estudantes, professores, sindicalistas, movimentos negros, movimentos de mulheres, algumas torcidas de futebol, população indígena, movimentos sem-terra e sem-teto, grande contingente de artistas, população LGBT, conseguem romper um pouco mais com a angústia que se alastra em todo o país. São aqueles que não abrem mão de seu modo de pensar, não renegam suas relações sociais e culturais, batalham por melhores condições de vida e rejeitam cargo, prestígio ou qualquer benesse que este poder de plantão possa lhes oferecer. Mas, o protofascismo atravessa as estruturas estatais, políticas, institucionais, familiares, individuais. Assim, toda e qualquer valorização da vida se vê ameaçada. Seja o direito ao trabalho e a melhores condições de vida, à vacina, aos direitos humanos, ao ensino básico e à universidade, à diversidade das manifestações culturais e religiosas. Todos devem se sentir culpados se não se referenciam ao modelo dominante vigente. Querem destruir o nosso direito de existir, de pensar, de diferir. Mas, insistimos em nossa capacidade de resistência. Existir, pensar, diferir é, para nós, resistir.

Março de 2022.

*Doralina Rodrigues Carvalho é Militante política sob o regime da ditadura militar: presidente da UEE-MG, vice-presidente da UNE, dirigente da organização política APML – Ação Popular Marxista Leninista - Mestre em Psicologia Clínica (PUC SP) - Professora do Centro de Filosofia do Instituto Sedes Sapientiae - Terapeuta e Covisora Clínica – Coordenadora do Instituto Candeias.

Verter o transtorno contra si mesmo: violência e diagnóstico

Maria Eduarda Parizan Checa

O monstro psiquiátrico e o seu incapturável

O *monstro híbrido* foi um personagem conceitual estudado por Foucault, que apareceu em diferentes contextos de sua obra: casos como o de Henriette Cornier, de Pierre Riviere e de Herculine Barbin, por exemplo, trazem à tona uma intensa busca pela “causa” dos ditos transtornos psiquiátricos, o que culminava na criação de uma ficção biográfica acerca da subjetividade desses sujeitos para provar que os transtornos sempre estiveram virtualmente ali. O que esses sujeitos tinham em comum era o fato de serem incapturáveis pela psiquiatria; ou, capturados por tantos lados que parecia que, a cada nova captura, algo não cessava de escapar. A captura e o escape, nesse contexto, aparecem como duas faces da fita de moebius da subjetividade monstruosa. São esses fluxos subjetivos que ora se apresentam como psicose, ora perversão; ora crime, ora loucura; ora doença, ora maldade.

O que trago neste texto é um outro tipo de relato, menos monstruoso, porque menos capturado pelas instituições. Mas cuja apreensão diagnóstica traz, em diferentes graus, algumas aproximações com isso que não cessa de escapar aos diagnósticos. A monstrosidade aqui aparece menos num sentido moral e mais num sentido científico; é a monstrosidade de existir em diversos diagnósticos e, ao mesmo tempo, não caber em nenhum. Nesses casos as capturas frequentemente se dão por duplos: autista-esquizo; tdah-bipolar; borderline-esquizo; autista-obsessivo; borderline-perverso; tdah-autista.

O texto que segue aborda o meu histórico de inscrições diagnósticas, operando sobre ela uma escavação arqueológica contraficcional, que deseja desmontar esses nomes todos que compõem a minha subjetividade, desde a infância: o diagnóstico de TDAH associado a superdotação (SD) na infância, que se transformou em Transtorno Bipolar

com suspeita de Transtorno de Personalidade, perto dos vinte anos, dentro do que se considera nosograficamente como o território da psicose; o processo de interrupção das medicações; e a produção clínica de uma contraficção a partir dessas violências.

Se me sinto exposta? Não muito, na verdade. Creio que não há exposição maior do que um processo de adoecimento, sobretudo quando ele se prolonga por uma vida; conviver com isso fez-me perder algumas importâncias neuróticas e o medo de exposição se transforma, cada vez mais, numa necessidade de expurgação.

Enquanto penso em como apresentar este texto, uma imagem persiste em meu pensamento: um urubu rasgando com precisão o tórax de um cadáver humano irreconhecível.

Dois pontos me capturam nessa imagem: a precisão do ato do animal e o caráter irreconhecível do corpo humano.

Tenho pensado muito nos animais; e talvez por isso o meu pensamento tenha tomado um rumo animal nos últimos tempos, devorando sem medo o cadáver que escondo por debaixo de minha passabilidade neurotípica, que aprendi a performar desde que entrei na academia. E a violência desse pensamento é a única coisa capaz de dar cabo daquele cadáver que, na extemporaneidade do inconsciente, está lá e também está cá, à espreita de alguma escavação-escrita por parte do animal-pensamento.

A cada vez que escrevo, em algum momento sei que sentirei o cheiro; ou: a cada vez que sinto o cheiro sei que em algum momento terei de escrever. E costumo parar quando quase sinto a textura dos ossos se quebrando entre as mordidas, pois não sei são meus os ossos que sinto quebrando ou se estou mesmo devorando um corpo morto; ou às vezes antes, tomada pela náusea, não conseguindo me mover para além da atmosfera podre na qual entro, passo horas imóvel, tentando apenas fugir por alguma brecha da folha em branco. A minha parte humana, que está também aqui, escrevendo, por vezes precisa parar, respirar, mas, mesmo que tomada por exaustão e asco, sabe que precisa encontrar um jeito de continuar. Não sei o quanto ela de fato sabe, ou se quem sabe é o bicho, e ela apenas *confia*.

A escrita se tornou a operação de um duplo: alimentar e defecar, não exatamente nessa ordem. O bicho se alimenta para que a humana defeque - a humana defeca para que o bicho se alimente - o bicho defeca para que a humana se alimente - (...).

A hibridez bicho-humana que se compõe na maquinação de escrever sobre a violência que me transtornou é a única forma, ao menos que consigo experimentar, de exercer alguma vida, num sentido ético, sobre o que foi escrito a meu respeito, desde muito cedo, nos prontuários médicos.

Duplo primeiro: TDAH/SD, o déficit e o super

É chamada *dupla excepcionalidade* quando ocorre um duplo diagnóstico aparentemente contraditório: pois se trata do encontro de uma característica diagnóstica considerada disfuncional com outra característica considerada super funcional. Isso causa, segundo a literatura psiquiátrica, uma demanda específica de tratamento, que não desprezasse as dificuldades atribuídas pelo *déficit* e nem camufle as habilidades concedidas pelo *super*: obviamente numa lógica individual e capitalista em que o transtorno deve ser consertado e o excedente aproveitado.

Chamo a atenção para o funcionamento de um *duplo*, pois a coexistência do *déficit* com o *super* nos casos de dupla excepcionalidade gera uma ruptura na causalidade discursiva que compõe a resposta médica padrão para quadros de disfunção cognitiva. E isso se dá por algumas razões que são óbvias para a literatura psiquiátrica e que, dada a supremacia discursiva de sua obviedade, eu gostaria de colocar em questionamento.

Embora o Espectro autista contenha aspectos nosográficos que o configuram para efeitos da lei como uma *deficiência cognitiva*, o TDAH (transtorno de déficit de atenção e hiperatividade), não é considerado uma *deficiência*, apesar de ser também um transtorno do desenvolvimento cognitivo. E essa diferença é muito importante para as questões que vou trazer mais adiante. Em casos em que ocorre o diagnóstico de autismo com altas habilidades e/ou superdotação, o *duplo* torna-se um pouco mais complexo, uma vez que trata-se de alguém considerado deficiente do ponto de vista cognitivo e, ao mesmo tempo, excessivo no mesmo aspecto.

Eis a suposta incompatibilidade entre o *déficit* e o *super*: enquanto duas faces de um mesmo *topos*, o déficit compõe para as formações subjetivas a resposta antinormativa à pressão normativa de funcionamento cognitivo; enquanto o *super* é o transbordamento da captura, o funcional excedente. A fita de moebius cujas faces são, de um lado, o esvaziamento em relação à demanda da norma e, de outro lado, o trans-

bordamento em relação à mesma demanda.

Chamo a atenção para um detalhe: a literatura médica não dispõe de uma palavra que seja o contrário de deficiente - enquanto adjetivo -; quando se diz “fulane é deficiente cognitivo”, não se diz com a mesma facilidade linguística que “fulane é excedente cognitivo” quando se trata de uma pessoa com altas habilidades ou superdotação. E isso nos dá uma pista a respeito do caráter de anormalidade que recai sobre pessoas com deficiência e que, obviamente, não recai do mesmo modo sobre pessoas com altas habilidades e/ou superdotação.

Algumas tantas vezes escutei a seguinte frase: *Ele é tão inteligente, que chega a ser um pouco esquisito*. Não sei exatamente onde, se na família, na escola, em filmes, em livros, mas sinto que é uma frase que paira na acepção ocidental moderna. É curioso como o mito masculino da genialidade individual sempre conferiu uma aceitação e até uma certa passabilidade aos estereótipos comportamentais de homens autistas/TDAH quando esses possuem também altas habilidades (AH) e/ou superdotação (SD). Existe uma captura colonial da inteligência como masculina lógica e racional que faz com que ela ocupe um lugar nas relações de poder tão ou quase tão importante quanto o é o poder aquisitivo: inteligência é dinheiro. E isso que se nomeia inteligência, na modernidade, é o sucesso em seu estado virtual; com a inteligência se produz tecnologia, desenvolvimento e essas coisas levam, quase sempre, quando se é um homem cis-hétero branco, ao virtual do dinheiro, que é o *valor*.

A financeirização do capitalismo, aliada à captura do farmacopornopoder, que ganham corpo no cenário pós-guerra quase juntas, entre as décadas de 1940 e 1980, estimulam a valoração de um “capital narcísico”¹ aliado ao capital financeiro.

Nesse contexto de redefinição das tradicionais fronteiras de gênero, assim como dos limites entre o privado e o público, a volta dos soldados estadunidenses para casa, mesmo com a promessa de escapar dos perigos bélicos e nucleares do exterior, não

1 Rolnik, S. Esferas da insurreição, São Paulo: n-1 edições, 1a ed, 2018, p. 164.

havia sido um simples processo de redomesticação, mas sim um deslocamento sem retorno. O soldado heterossexual, pós-traumaticamente inadaptado à vida monogâmica da unidade familiar, volta para casa para se transformar não tanto no complementar parceiro da mulher, e sim em seu principal rival. O doméstico havia se tornado estranho. Agora era a heterossexualidade que estava em guerra.²

A sexualidade se torna um campo de batalha quando a ela é atribuída a função de performatizar a vida social. No pós-guerra, com o escancaramento da morte, os valores biopolíticos que sustentavam a vida européia, branca e burguesa começaram a cair por terra. A mídia-tização do corpo feminino, a incitação ao sexo heterocisnormativo, a pílula anticoncepcional, tudo isso se dá como exercício de recuperação dos papéis de gênero masculino e feminino, como modo de não deixar que os valores de família e de propriedade privada perdessem sua importância macro e micropoliticamente diante de tal desmoronamento.

Foi preciso uma reorganização dos papéis de homem e de mulher na sociedade europeia pós-guerra, produzindo sobre eles um valor maior de performatividade, uma espécie de erotização. A invenção da revista *playboy*, a liberação de pílulas anticoncepcionais, isso não foi um avanço contra a moralidade sexual. Muito pelo contrário, a incitação ao sexo e a erotização da masculinidade foi uma atualização no modo biopolítico de governar os corpos, com a inscrição de uma disciplina mais erozitada e erotizável sobre eles. Não é mera coincidência que essa erotização em prol da masculinidade tenha sido acompanhada de uma maior objetificação sexual dos corpos de algumas mulheres (especialmente as racializadas), por uma perseguição intensa a homossexuais e transgêneres e por uma incitação ao trabalho feminino e a políticas contraceptivas sobre corpos de mulheres. É de uma virada de trezentos e sessenta graus que se trata: erotizar os corpos para que eles trabalhem por tesão, e não por obrigação; trata-se de uma gentrificação do mesmo território heterociscentrado e submetido à norma patriarcal.

2 Preciado, P. B. *Pornotopia: Playboy e a invenção da sexualidade multimídia*. São Paulo: n-1 edições, 1a ed, 2020, pp. 34-35.

A subjetividade se torna uma prótese do capital; capital este que, por sua vez, torna-se o próprio corpo organizado - ou aquilo que dá forma à existência, organizando-a. O impacto que a segunda guerra mundial teve na identidade masculina cishétero branca europeia é basal: fragilizados, os homens voltavam da guerra com seu valor de masculinidade enfraquecido. E a sexualização dos corpos femininos, sua incitação ao trabalho e a instauração de uma flexibilidade na moral que rege o casamento não tinham outro objetivo senão o de fortalecer a identidade masculina e sua hegemonia patriarcal, fazê-la forte de outro modo.

E, ainda, se o sentido maior atribuído à invenção moderna da masculinidade era a força e o poder, então a guerra declarou a falência desse tipo de corpo e a ascensão de sua prótese prometida: a máquina.

O que o mito da genialidade individual e a dupla excepcionalidade tem a ver com isso tudo?

i - a masculinidade no cenário pós-guerra toma a máquina como prótese de seu valor financeiro e narcísico, de modo que a inteligência se torna um dos principais valores provedores de um sucesso ou de uma proximidade com o imaginário da máquina, reforçando a performance masculina padrão.

ii - concomitantemente, o gênero enquadra a inteligência e o transtorno em estereótipos sujeitos à ficção heterocisnormativa patriarcal: a dupla excepcionalidade em homens cishétero brancos é comumente redutível à superdotação (ou ao valor do *super*) e é tida como um caminho para o sucesso financeiro-narcísico; em contrapartida, em mulheres e sujeitos gênero-sexo dissidentes ela está mais próxima da disfunção cognitiva (ou ao valor do *déficit*) e também da disfunção do papel feminino de gênero, causando uma ruptura em relação ao papel de gênero normativamente incubido a essas sujeitas.

Ao pesquisar a relação entre papéis de gênero e neurodissidências, encontro algumas pesquisas que se distanciam da neurociência, apoiando-se sobre um referencial teórico mais psicanalítico. Em mais de uma, encontrei frases como “Viver em famílias disfuncionais pode prever o surgimento de TDAH”³. Sobre a relação da suposta causa

3 Frase encontrada em artigo científico em busca feita na plataforma Scielo. Artigo disponível em <https://www.scielo.br/j/rsp/a/yDfwgymmXn36qkdHQMxRWCw/?lan->

dos transtornos psiquiátricos na infância e associada ao ambiente familiar, Foucault diz que:

Quando se pedia que o doente contasse sua vida, não era em absoluto para tentar dar conta de sua loucura a partir do que havia acontecido durante sua infância, mas para captar nessa infância uma loucura de certo modo já constituída, em todo caso indícios precursores, sinais de predisposição da loucura que já estigmatizavam a infância, em que se procuravam também sinais de predisposição hereditária.⁴

Há uma linha discursiva que captura a loucura em uma espécie de arqueologia delirante: desde seus genes, de sua hereditariedade - ou daquilo que não se pode ver, passando pela infância – ou daquilo que não se pode dizer –, até o que se nomeia como um *sujeito*. É como se a loucura estivesse sempre ali, à espreita, ainda que não vista e não dita, até ganhar corpo e enraizar-se na subjetividade de modo a tomá-la por inteiro, devorá-la. A loucura, do modo como foi significada na modernidade, substitui o sujeito, não apenas anulando-o, mas colocando em seu lugar um buraco negro, uma opacidade profunda que suga para si tudo que está envolta. A paranoia diagnóstica que recai sobre a loucura é o desejo insaciável de enchê-la de nomes, de significados, de modo a não vê-la, ou a não ver o buraco que ela convoca em nosso olhar.

Foi apenas após o século XVIII que os tratados psiquiátricos de nosografia passaram a se voltar para crianças deficientes, de modo a capturá-los como objeto de intervenção diagnóstica e a diferenciá-los de quadros de *loucura*. Até então o que se chamava de *imbecilidade* ou *idiotia* não tinha nenhuma distinção enunciativa com a loucura, era inclusive um tipo de loucura. A única distinção era o *estado* sob o qual essa loucura se manifestava: se era de *mais*, de intensidade, de agitação, violência ou furor; ou se de *menos*, de inércia, de apatia, de demência ou imbecilidade. A imbecilidade, para a literatura do século XVIII, é

g=pt Acesso em 12 de maio de 2022

4 Foucault, M. O poder psiquiátrico: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 257.

mais terrível do que o delírio, a loucura do *mais*, pois é a totalização do delírio, sua supremacia, ou “o delírio caindo em sua própria noite”⁵. É de outra ameaça que se trata quando pensamos nesse *idiotismo*,

O idiotismo não é portanto, em absoluto, essa espécie de fundo primeiro, elementar, a partir do qual poderiam se desenvolver outros estados patológicos, mais violentos ou mais intensos; é, ao contrário a forma absoluta, total, da loucura. É a vertigem da loucura, girando tão depressa sobre si mesma que mais nada, dos elementos, das crenças do delírio, pode ser percebido; a não-cor, pelo turbilhonamento das cores sobre elas mesmas. É esse efeito de “obnubilação” de todo pensamento, e até mesmo de toda percepção, que é apreendido no idiotismo e que faz com que o idiotismo, apesar da sua ausência de sintomas, se assim podemos dizer, seja concebido nessa época como sendo mesmo assim uma categoria do delírio.⁶

Diferenciando-se da loucura, que desenvolve-se por alguma razão, a *idiotia* era tida como inata; enquanto a loucura é a interrupção de um processo, a deficiência (nomenclatura mais apropriada nos tempos atuais) é vista como a própria ausência do processo. Ademais, há uma distinção cronológica: enquanto a deficiência é tida como inata, é mais comum que ela apareça como ausência no desenvolvimento da criança; enquanto a loucura é comumente percebida durante ou após a adolescência. E talvez a diferença mais fulcral entre essas duas categorias seja: a deficiência está associada à constituição orgânica, sendo da ordem da enfermidade, ou até como monstruosidade; enquanto a loucura, por ser uma ocorrência em dada subjetividade, tida como acidental, gera um anseio de conserto, de reparo, com a possibilidade de restabelecer a proximidade com a normalidade.

⁵ *Idem*, p. 259.

⁶ *Idem*, p. 260.

Ainda no século XVIII, a deficiência se coloca como anomalia, distinguindo-se da doença. A anomalia do retardo e da idiotia está mais próxima de uma fixação na infância que as aproxima dos instintos, dos aspectos humanos pré-normativos. É a captura dessa nova categoria, a *anomia*, pela medicina, que gera a difusão da psiquiatria como um discurso de saber e de poder. Já no século XIX, como efeito do *boom* de internações asilares, vê-se pessoas com *idiotia* internadas nas mesmas instituições que os tidos como *loucos* eram internados. Mais especificamente, na segunda metade do século XIX⁷, criam-se alas psiquiátricas para sujeitos - especialmente crianças - considerados *débeis*. Por fim, em 1840 uma decisão judicial é feita para incluir os *idiotas* no mesmo protocolo de internação dos *alienados*. Esta é a aliança discursiva que promove uma colonização que indiferencia a deficiência da loucura dentro da psiquiatria.

O que essa indistinção entre deficiência e loucura nos diz a respeito da dupla excepcionalidade? Ou, o que a necessidade ou não de diferenciá-las em diferentes momentos históricos, nos diz sobre os discursos produzidos sobre as subjetividades neurodiversas? A quem eles servem?

Antes de me voltar a essa questão, gostaria de assinalar que ao pesquisar a colonização da idiotia pela psiquiatria, Foucault encontra registros do que deu corpo a esse acontecimento: a organização do ensino primário. A idiotia começa a ser um problema dentro da educação infantil e, por isso, é dado a ela um encaminhamento médico-psi. É nas escolas que as pesquisas a respeito de debilidade mental começam a ser fomentadas; e é a partir da adesão cognitiva das crianças à escolarização que se criaram demandas de pesquisa e intervenção em relação às deficiências cognitivas.

Os espaços de asilo, criados entre os séculos XVIII e XIX não funcionavam apenas como espaço de retenção social para pessoas com algum tipo de *idiotia*, eram espaços de disciplinarização desses corpos. Ali, o corpo do psiquiatra exercia uma função de extensão edípica que disciplinava os corpos a serem o mais passáveis o possível diante da lente capacitista da época: desde o jeito de andar, de olhar, de movi-

7 *Idem*, p. 261.

mentar ou não movimentar o corpo em momentos inapropriados, até a relação de submissão desses corpos ao corpo do psiquiatra, que nesse contexto funcionava como símbolo da lei e da norma civilizatória.

Voltando, agora sim, à questão da dupla excepcionalidade, é preciso pensar nela como de três maneiras: a dupla excepcionalidade que soma um ou mais diagnósticos de transtornos mentais ao diagnóstico de transtorno cognitivo/do desenvolvimento; e a dupla excepcionalidade de pessoas com diagnóstico de transtorno cognitivo e superdotação ou altas habilidades; e, ainda, de pessoas que possuem transtornos mentais associados a transtornos cognitivos e também à superdotação e/ou às altas habilidades, o que seria uma tripla, quádrupla excepcionalidade, e que é o meu caso.

Para dar cabo dessa somatória e para que se possa desmontá-la, é preciso entender como as partes que a formam se conectam e se relacionam. Para isso, seguirei para a segunda parte que, no meu histórico de inscrições diagnósticas, compõe essa somatória.

Duplo segundo: do diagnóstico de TDAH/SD ao diagnóstico de Transtorno Bipolar

Para ser honesta, o diagnóstico de TDAH/SD, ainda que seja um diagnóstico de transtorno cognitivo, afetou a minha experiência subjetiva com mais amenidade. Talvez, especialmente, pela associação à superdotação, os sintomas de déficit de atenção e hiperatividade eram frequentemente justificados ou apaziguados pelo bom desempenho escolar na infância e, mais tarde, pelo bom desempenho acadêmico. Essa cognição passável pela norma neurotípica nunca chamou a atenção da psiquiatria. E eu nunca precisei usar medicamentos para regular o meu funcionamento cognitivo.

A virada subjetiva acontece quando recebo o diagnóstico de Transtorno Bipolar, aos dezoito anos, quando - não coincidentemente - iniciou-se também a minha vida acadêmica como pesquisadora. E, para que fique um pouco nítida a ponte existente entre o TDAH e o Transtorno Bipolar, há alguns estudos que apontam para as semelhanças entre o que é considerado uma *labilidade emocional* no Transtorno Bipolar, que é a variação entre estados de hipomania ou mania com estados depressivos ou mistos e o que se considera uma *inibição de controle*, ou *impulsividade*, no TDAH. Em termos gerais, o funcionamento padrão de uma pessoa hiperativa e desatenta se assemelha em alguns aspectos

ao de uma pessoa em um estado hipomaníaco. Em casos como esse a psiquiatria deveria, por protocolo próprio, fazer o chamado *diagnóstico diferencial*, que serve para distinguir esses dois casos. Mas acredito não ser nenhuma surpresa, ao menos para quem já passou por um consultório psiquiátrico, se eu dissesse que no meu caso o Transtorno Bipolar foi lido como comorbidade, tornando-se um diagnóstico somado ao de TDAH.

Mas volto à virada subjetiva, que mencionei ter ocorrido quando recebi o diagnóstico de Transtorno Bipolar, porque isso mudou consideravelmente a visão dos médicos a meu respeito e a respeito do que se apresentava como sofrimento e, conseqüentemente, a minha própria visão, uma vez que esse diagnóstico se tornou um relato identitário a meu respeito.

A título de exemplo, qualquer ameaça de euforia, ou de agitação, era considerada como iminência de um episódio hipomaníaco e sugeria, do ponto de vista do médico, a necessidade de mudança na medicação, geralmente aumentando a dosagem. Tomei algumas medicações nessa época, entre elas: estabilizadores de humor, antidepressivos, antipsicóticos e ansiolíticos. E obviamente tive variados efeitos colaterais, mas talvez o mais assustador tenha sido a despersonalização, a perda total de referências minhas a meu respeito. E que, hoje, não vejo como um efeito colateral das medicações, apenas, mas também como efeito da intoxicação discursiva que é feita quando se é tratade como um paciente psicótico, como alguém cujo relato não é válido e que, conseqüentemente, torna-se o relato da medicina.

Como foi dito anteriormente, alguns estudos apontam para o surgimento dos ditos “transtornos cognitivos” (TDAH e espectro autista), que não são visíveis do ponto de vista de uma ressonância magnética, por exemplo, como tendo o seu *ponto zero* na infância: seja do ponto de vista de teorias biológicas ou psicanalíticas, salvaguardadas as diferenças entre elas.

Foucault coloca a família como um dos principais pilares sobre os quais se sustenta o poder psiquiátrico. Hoje pode-se dizer que a família aparece quando a genética - sua extensão protética atualmente mais poderosa - não dá conta de dar uma resposta objetiva. Assim, vemos um turbilhão de estudos científicos, especialmente psicanalíticos, que apontam a causa de condições como a do espectro autista ou do TDAH para a convivência dentro das ditas “famílias desestruturadas”.

A busca pela causa dos transtornos mascara a importância de pensá-los como construções de um tipo de sociedade e, não coincidentemente, essa busca por uma causa acaba, independentemente da teoria que a formula, individualizando o problema e, com isso, tornando-o propriedade responsabilidade de um indivíduo ou de uma família. Seja na afirmação de que existe uma causa genética ou neurológica para o surgimento do autismo ou na associação do TDAH em crianças a algum tipo de violência intrafamiliar. Há nessa busca individualizante pela causa um desejo em manter separado do transtorno o funcionamento social macro e micropolítico que o produz. Se pensássemos que os transtornos não são *causados* por algo, mas que são partes de uma engrenagem coletiva, ou seja, que se manifestam muito além de um conjunto de sintomas em uma única pessoa, talvez fosse possível manejá-los para além do território da psiquiatria e da psicopatologia.

Em minha primeira infância eu fui exposta a alguns episódios de violência. Ou seja, no período de maior plasticidade neuronal de minha vida, estava ali a violência. E o meu funcionamento cognitivo transtornado se deve, segundo algumas psicoterapeutas que me acompanharam, a esse momento. Não digo que elas estavam equivocadas, ou que essa linha de raciocínio não faz sentido, mas ela é limitada. Dizer isso significa afirmar que minha vida foi pré-definida pela violência, reduzindo as possibilidades dessa vida diante da violência. Ou, em outras palavras: é como se a violência abrangesse a vida, como se a vida não pudesse seguir quando interceptada desse modo. E hoje, no entanto, eu percebo a presença da violência como uma potência que não para de irromper, por mais que, do ponto de vista psicopatológico, ela seja entendida enquanto ameaça.

Para além do bem e do mal, a violência que os saberes e poderes psi incumbiram como definidora e - ao mesmo tempo - ameaçadora da minha subjetividade está sempre aqui, enquanto bicho vivo e também enquanto cadáver humano. Por razões mais controladoras do que cuidadoras, a psiquiatria nunca tentou, minimamente, ser coerente. E os diversos diagnósticos que recebi, dos seis aos vinte anos de idade, seguidos por intoxicações químicas que moldaram o meu funcionamento neurológico, só atestam o fracasso psiquiátrico desses anos em que fui vestida pela “camisa-de-força à domicílio” dos medicamentos psicotrópicos para ter uma performance subjetiva mais próxima da neurose.

Violência intrafamiliar e violência psiquiátrica: uma desterritorialização parcial

Dizer que a relação familiar se configura, na sociedade moderna-ocidental-capitalista, como a primeira violência sofrida por um sujeito-criança não é uma grande surpresa, se levarmos em conta que, segundo os índices, a maior parte das violências sofridas por crianças acontece dentro de casa, no seio da família. Então, leitor, se você foi uma criança que não sofreu nenhum tipo de violência intrafamiliar, você é exceção à essa regra. Enfatizo que a relação entre violência e família não é uma surpresa porque seu maior aliado é o silenciamento, dispositivo fundamental para a manutenção da violência intrafamiliar, para que ela seja naturalizada o bastante para passar despercebida, na maior parte das vezes, pelas instituições médica e jurídica.

Não, não é uma surpresa. Essas instituições - família, medicina e estado - respiram o mesmo ar, retroalimentando-se. Não há família sem Estado. Estado que, por sua vez, não se sustenta sem os dispositivos disciplinares da família, da medicina, do judiciário. Toda violência intrafamiliar é, também, uma violência estatal. Assim como toda violência estatal reverbera também subjetivamente, corporalmente, emocionalmente. E é por isso que não é nenhuma surpresa que o Estado, a medicina ou o judiciário nunca intervenham quando se trata de uma violência estrutural racial, de gênero, contra dadas sexualidades ou neurodivergências dentro do ambiente familiar de famílias ditas estruturadas (brancas, hétero-cisnormativas e de classe média ou alta). Pois entende-se que isso está sob o *pater potestas*, o poder patriarcal, que é o principal regente dessa nuvem espessa que é o poder estatal.

Quando se é uma criança/adolescente que foi adoecida pela norma e que - seja em seguida, ao mesmo tempo, ou anteriormente - é também violentada no território familiar, a operação do duplo medicina-família opera gerando uma opacidade generalizada na subjetividade, seja na noção que o sujeito tem de si (*self*), como também na sua circulação pública e sua autonomia diante do aparato social. Podemos dizer que há uma desterritorialização parcial da violência quando ela passa de um território a outro, como quando atravessa a família e migra para a psiquiatria, camuflando-se na estrutura, sendo ela mesma a própria estrutura - muitas vezes - e deslocando-se quase que imperceptivelmente, sem mudar a lógica de seu funcionamento. É o mesmo aprisionamento, repetido, duplicado, reforçando o aniquilamento subjetivo e material-

zando em outras camadas. Essa desterritorialização parcial é uma estratégia do poder para dar *espessura* ao aniquilamento, garantindo que não haja saída e, ainda que pareça irônico, garantindo que não haja vida possível além dele.

Um diagnóstico é o dispositivo biopolítico mais eficaz para individualizar uma violência, ao apagar os próprios rastros dela sobre o corpo, o *pathos* é transformado (ou transtornado), pelo discurso da norma, numa doença que é de responsabilidade e de propriedade⁸ de um indivíduo. Dois movimentos se dão para que essa transformação aconteça: primeiro, a individualização do agenciamento coletivo que se transforma discursivamente em um diagnóstico, reduzindo um processo a um indivíduo; depois, a logocentralização do *pathos*, que codifica o sofrimento numa determinada linguagem cujo objetivo consiste em reduzir o seu potencial afecional a uma experiência racionalizável e determinada pela linguagem.

A colonização da dor pelo adoecimento é o que busco combater quando volto aos meus processos diagnósticos. Voltar a eles é exercer uma ética num lugar de puro silenciamento subjetivo; e reconhecer a dor que foi suprimida por um transtorno. Do ponto de vista da neurose, a dor não tem lugar de experimentação fora da negatividade. Ela aparece no discurso psi como oposição à saúde do mesmo modo que a vida aparece como oposição à morte no discurso biomédico.

Afirmar o transtorno em sua potência micropolítica de desestabilizar a norma neurótica-neurotípica dominante é um exercício clínico; e, enquanto exercício, tem sua importância no combate à ficção neurótica como hegemônica e reprodutora de um sistema neurolinguístico colonial.

Diante dessa desterritorialização parcial da violência, na qual ela muda de território, mas continua a existir sob os mesmos mandamentos, produzir uma linha de fuga consiste precisamente em radicalizar a violência, em produzir sobre ela uma desterritorialização absoluta, que seja capaz de verter o sofrimento contra a violência enquanto instituição, e não contra o sujeito.

Ao elaborar - em uma entrevista à televisão grega - sobre um

⁸ Agradeço às trocas com Karina, que lançou sobre a palavra *propriedade* possibilidades outras, que me levaram à composição desse parágrafo.

processo depressivo pelo qual havia passado, Guattari diz que:

Há alguns anos, eu tive uma depressão muito intensa, grave, que durou mais de dois anos, e que deixei agora... Essa finalmente foi uma experiência muito importante, muito rica... A experiência da depressão. O desvanecimento do sentido do projeto, do sentido do mundo, etc. Uma aterrissagem sobre a existência no que ela tem de mais proximal. É por isso que escrevi este pequeno livro *Caosmose*. É um pouco de reflexão sobre esse mergulho na depressão... Ou seja, estamos cercados por muros... Por muros de significação, pelo sentimento de impotência, pelo sentimento de que é sempre a mesma coisa, que nada pode mudar. E, às vezes, só é preciso um buraco no muro, só precisamos de alguma coisa para perceber que o muro é permeável... Há uma maneira de aproveitar de si mesmo em um paroxismo... E sempre a vertigem de uma autodestruição. Como se a autodestruição, o fim de tudo, se tornasse um objeto erótico. Como se ela tivesse tomado o poder... Essa é a gestão da depressão... Simultaneamente para aceitar essa vertigem da abolição, mas através disto, talvez, reconstruir uma visão do mundo... Uma iluminação...⁹

Esse buraco no muro pode ser considerado um “exercício contraficcional”¹⁰, de combate à ficção normativa que instaura o muro. É preciso usar o muro, sim, mas violando-o. Transformar a autodestruição

9 Guattari, F. Entrevista para TV Grega (1992). Traduzido por Anderson Santos com colaboração de Domenico Uhng Hur e Eva Salomé Grison. Publicado na *Rev. Polis e Psique*, 2018; 8(2): 7 – 23. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpps/v8n2/v8n2a02.pdf> Acesso em 28 de julho de 2022. pp. 21-22.

10 Checa, M. E. P. *Transtornar-se enquanto ato clínico: uma contraficção de gêneros e sexualidades dissidentes*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2021, p. 52.

num aproveitamento, ou, como diz Guattari, numa espécie de erotismo, exige um condicionamento, uma capacidade de perfurar o muro. É uma escolha ética: ou se fura o muro, ou se é engolido por ele, indiferenciando-se do muro e anulando a sua imponência. O paroxismo consiste nisto: verter a dor contra o adoecimento. Fazer uma “justiça imanente”¹¹ ao sofrimento: direcioná-lo à sua verdadeira causa, não o sujeito, mas a norma que não o deixa experimentá-lo.

Considerações ético-metodológicas: ou como produzir uma contra-ficção diagnóstica enquanto exercício clínico

Como se constitui o processo de deixar-se subjetivar por um diagnóstico psiquiátrico? Ou, o que diferencia o diagnóstico de um possível autodiagnóstico? A grande sacada do poder biomédico foi fazer operar, via psiquiatria, a capacidade de dizer a verdade sobre alguém naquilo que esse alguém tem de mais íntimo e não codificável: sua percepção sobre si mesmo, ou o que Foucault chama de a dobra de “si sobre si”, a possibilidade de fazer um relato de si mesmo que é solapada pelo diagnóstico psicopatológico.

Na visão Foucaultiana o cuidado de si, uma relação ética, é impedido se o acesso a essa dobra é obstruído. E é nesse contexto que a possibilidade de produção de um autodiagnóstico é tão rechaçada, a ponto de ser considerada absurda, pelo poder médico e também pelo poder psicológico, pois só é possível que o diagnóstico funcione como dispositivo de controle se ele for de posse exclusiva do poder médico, se houver um fundamento disciplinar que o demande enquanto intervenção a certos modos de existência considerados patológicos. Vejo que é nessa clivagem do absurdo - autodiagnosticar-se - que se deve posicionar o questionamento quanto ao lugar de produção do diagnóstico.

Questionar-se por que razão um paciente não pode, ele mesmo, produzir o próprio diagnóstico, ou produzir um relato de autodiag-

¹¹ Termo utilizado em aula pelo Prof. Dr. João Perci Schiavon para se referir a uma justiça de ordem pulsional, que opera regida por um sentido completamente distinto da justiça estatal, que é transcendente. Schiavon diz que “O ato que situamos na altura do inconsciente é o pressuposto de todos os outros, pois os decifra em seu próprio exercício. É uma justiça ainda pouco conhecida”. In: SCHIAVON, J. P. Pragmatismo Pulsional: clínica psicanalítica. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 133.

nóstico, por exemplo, é um modo de verter a soberania discursiva do diagnóstico enquanto verdade contra o aparato disciplinar que a sustenta. Quando questionada a respeito desse uso do diagnóstico, frequentemente me perguntam: “Por que não abandonar os diagnósticos? Afinal, se já entendemos que eles são um dispositivo disciplinar, por que não apenas desconsiderá-los?”

Ora, se desconsiderar os diagnósticos é uma opção para você, leitor, é porque muito provavelmente você não foi patologizado a ponto de ter sua subjetividade capturada, por todos os lados, pelo discurso médico. Enquanto pessoa neurodiversa psicopatologizada, não é possível, para mim, criar uma linha de fuga que, para constituir-se como tal, não arraste junto as correntes que a capturaram, usando-as, inclusive, como parte de sua potência disruptiva.

Guattari fala em uma “subjetividade pática”¹² que é anterior à subjetividade racionalizada pelo regime colonial e capitalista de sociedade. Ele aponta que o funcionamento subjetivo dominante consiste na incessante castração da subjetividade pática, ou na produção de contornos racionalizados para ela, de modo a negativá-la em suas aparições. Um sintoma, nessa lógica, é um resquício dessa subjetividade pática que não cessa de se manifestar: “o sintoma funciona como ritornelo existencial a partir de sua própria repetitividade”¹³.

A patologização é o exercício da patologia, cuja etimologia nos leva à injunção do *pathos* com o *logos*, o que me induz a pensar que a patologia consiste na tentativa de logocentralizar o *pathos*, ou o afeto, remetendo-o a um universo de referência racionalmente logocêntrico, universo que rege a simbolização, a linguagem universal e, também, produz a neurotipia e a neurose estrutural. Esse contorno linguístico e simbólico produz um efeito de vedação na subjetividade em relação aos efeitos do afeto, pois se ele é lido como adoecimento, isso sugere que o sujeito padece dele, que não tem sobre ele nenhuma agência.

O *pathos* está separado de sua força originária. Dentro de uma configuração social e subjetiva regida pela neurose, a força do *pathos* aparece como estranha, justamente porque ela potencialmente abala a

12 GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2012, 2a ed; p. 38.

13 Idem.

supremacia normativa dos valores que sustentam o funcionamento neurótico. Ainda assim, o sintoma não cessa de se manifestar, a sua repetição torna impossível esquivar-se dele sem que isso gere alguma consequência para o ego. É aí que podemos situar a determinação ética dessa força. Ou, para utilizar o emblema Guattariano que diz que o sintoma é “um pássaro que bate o bico no vidro da janela”¹⁴, podemos dizer que é preciso a incorporação de um devir-animal do sintoma, para que ele possa se apresentar em sua dimensão viva na escuta clínica. Escutar a repetição do bico do pássaro que bate na janela, em vez de interpretá-la, traduzindo-a a uma linguagem que não vai absorver o que ela traz de enunciado, que é o ruído que se produz na própria lógica estruturante da linguagem, é desconsiderar o sintoma em sua potência originária.

Seria preciso produzir com o sintoma uma espécie de aliança contra-diagnóstica. Se o acesso à experiência pática se apresenta como adoecimento, ou como interrupção de um processo subjetivo, de modo a receber intervenções médicas, químicas e, por vezes, institucionais, então a clínica deve se munir de ferramentas que permitam um processo involutivo em relação à experiência pática, que permita acessá-las em suas condições originárias (e éticas), tornando o sintoma um avaliador de si mesmo. Para isso, é preciso uma dobra que redirecione a força pática do transtorno, fazendo-a verter contra a significação simbólica que lhe foi atribuída.

“A força da qual se padece é a mesma que deve ser exercida”¹⁵: a dobra consiste em torcer simbolicamente o valor de padecimento atribuído à força (ou conteúdo pático) numa possibilidade de exercício. E, para que o pathos do qual se padecia seja vivificado numa agência capaz de exercer aquilo que ele pode, é preciso uma desmontagem estrutural, que eu me inclino a pensar como a produção de uma ruína: um prédio abandonado. E isso não é possível se simplesmente se abandonar o valor simbólico que o sintoma tem enquanto engrenagem da neurose estrutural, abdicando dele e do que ele significa, pois isso produziria um efeito rebote, seria como castrá-lo duplamente. É preciso abandonar-se dele também e reside nisto uma operação mais complexa.

14 Guattari, F; Rolnik, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013; p. 269.

15 Expressão dita durante uma aula pelo Prof. Dr. João Perci Schiavon.

Este processo de escavação diagnóstica, ao ser exercido por um retorno narrativo ao território da psicopatologia, após vinte anos de violências institucionais, opera como um exercício clínico de contra-ficção. Pois, ao chegar nesse território hoje, por meio desse relato que produzi, após esses anos, é enxergar as suas ruínas, ou o que restou dele em mim; é vê-lo inundado, tomado por uma vegetação que antes não estava ali, a ponto de transformá-lo num lugar completamente outro: inóspito, não humano, cujos únicos resquícios de poder são as ruínas estruturais rachadas e tomadas pelas marcas da umidade. Talvez, na extemporaneidade do inconsciente, essa visita tenha provocado, desde um futuro virtual na qual ela já estava inscrita, essa possibilidade de vida em meio às ruínas que evoco em imagem agora, no fim deste texto. Contraficcionalizar essa violência, tão realista enquanto ficção normativa em minha subjetividade, foi dar à vida que ali sufocava uma possibilidade de futuro.

Maria Eduarda Parizan Checa é escritora, psicóloga clínica, mestre e doutoranda em Psicologia Clínica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Desobediente de gênero, de sexualidade e neurodiversa. É autora do livro “Desobrar-se” (Urutau, 2021).

A paixão das máquinas¹

Félix Guattari

O tema da máquina ocupa-me há muito tempo, talvez menos como objeto conceitual que como objeto afetivo. Sempre fui, como muitos dentre vocês, atraído, fascinado pela máquina. Quando estudante da Sorbonne, lembro-me de ter apresentado uma análise sobre *Le Travail en Miettes* de Friedmann, e do olhar espantado do professor enquanto eu lançava meus ataques contra Friedmann; nessa época, eu era muito virulento contras as visões mecanicistas da máquina. Achava, no que talvez seja uma queda pelo cientificismo, que podíamos esperar uma espécie de salvação pela máquina. Na sequência, tentei alimentar este objeto maquínico. Devo avisá-los que não se trata de algo que domino mas de uma espécie de núcleo ao qual fui conduzido por ciclos. O último foi desencadeado pelo livro de Pierre Lévy, *As Tecnologias da Inteligência*. Fiquei surpreso por encontrar ali uma reativação dessa temática, transposta para o campo das tecnologias informáticas. Em outras palavras, reivindico o direito a essa forma de pensamento que procede por eixos afetivos, por afetos, em vez de um pensamento que pretende fornecer uma descrição científica, axiomática. Repito que se trata de uma temática totalmente aberta, e gostaria que ela assim fosse tratada na discussão, para perceber os ecos que esse tipo de reflexão pode despertar.

Encontramo-nos atualmente numa inevitável encruzilhada, a do anátema lançado contra a máquina, a idéia de que as tecnologias nos colocam numa situação de inumanidade, de ruptura em face de qualquer projeto ético. De fato, a história contemporânea reforça esta perspectiva maquínica catastrófica, com as degradações ecológicas e

¹ Publicado em *Cadernos de Subjetividade – O Reencantamento do Concreto*, n. 11, Ed. UCITEC/EDUC, São Paulo, 2003, p. 39-52.

outras mais. Poderíamos assim ficar tentados a dar meia-volta e recuar em relação à era maquina, para compartilhar de não sei qual territorialidade primitiva.

Pierre Lévy usa a seguinte fórmula, na minha opinião muito feliz: “tentar derrubar a cortina de ferro ontológica entre o ser e as coisas”. Parece-me que um dos meios de derrubar esta cortina de ferro, presente em toda a história da filosofia até Heidegger, talvez seja esta interface maquina, ou esta máquina concebida como interface, que Pierre Lévy denomina “hipertexto”. De fato, para sair desta fascinação pela técnica, e da dimensão mortífera que às vezes assume, é preciso reapreender, reconceitualizar a máquina de outro modo, para partir do ser da máquina como aquilo que se encontra na encruzilhada, tanto do ser em sua inércia, sua dimensão de nada, como do sujeito, a individuação subjetiva ou a subjetividade coletiva. Este tema está presente na história da literatura e do cinema, nos mitos, como o da máquina que possui uma alma e um poder diabólico. Não proponho exatamente um retorno a uma concepção animista mas sim uma tentativa de considerar que, na máquina, na interface maquina, existe alguma coisa que seria, não da ordem da alma, humana ou animal, *anima*, mas da ordem de uma proto-subjetividade. Isto quer dizer que há na máquina uma função de consistência, de relação a si e de relação a uma alteridade. É seguindo estes dois eixos que tentarei avançar.

Começemos do mais simples, do que é já mais ou menos adquirido, a idéia de que o objeto técnico não pode ser limitado à sua materialidade. Há na *techné* elementos ontogenéticos, elementos de um plano, de construção, relações sociais que sustentam as tecnologias, um capital de conhecimento, relações econômicas e, pouco a pouco, toda uma série de interfaces no seio das quais se insere o objeto técnico. A partir desta concepção, pode-se estabelecer uma ponte entre uma máquina tecnológica de tipo moderno e as ferramentas ou mesmo as peças da máquina, e considerá-los igualmente como elementos que se conectam uns aos outros. Desde Leibniz, dispomos do conceito de máquina articulada (de Maneira fractal, diríamos hoje) com outras máquinas, elas mesmas compostas de elementos maquina até o infinito. Assim, aquém e além da máquina, o ambiente da máquina faz parte de agenciamentos maquina. O elemento liminar da entrada na área maquina passa por um certo aplainamento, a uniformização de um material, como o aço que é processado, desterritorializado e uniformizado para

se moldar às formas maquínicas. A essência da máquina está ligada aos procedimentos que desterritorializam seus elementos, seu funcionamento, suas relações de alteridade. Falaremos de uma relação de ontogenia da máquina técnica que a faz abrir-se para o exterior.

Ao lado deste elemento ontogenético, há uma dimensão filogenética. As máquinas tecnológicas são consideradas dentro de um *phylum*, onde há máquinas que as precedem e outras que as sucedem. Elas seguem por gerações – como as gerações de automóveis – cada uma abrindo a virtualidade de outras máquinas que virão. Elas incitam, por este ou aquele elemento, uma junção com todas as filiações maquínicas do futuro.

As duas categorias de ontogênese e de filogênese aplicadas ao objeto tecnológico nos permitem traçar uma ponte com outros sistemas maquínicos que nem sequer são tecnológicos. Na história da filosofia geralmente toma-se o problema da máquina como um elemento secundário de uma questão mais geral, a da *techné*, das técnicas. É aqui que eu proporia uma inversão de ponto de vista, no sentido de que o problema da técnica não passaria de um subconjunto de uma problemática maquínica muito mais ampla. Esta “máquina” é aberta para o exterior, para o seu ambiente maquínico e entretém todo tipo de relações com os componentes sociais e as subjetividades individuais. Trata-se então de expandir o conceito de máquina tecnológica ao de AGENCIAMENTOS MAQUÍNICOS, categoria que engloba tudo o que se desenvolve como máquinas nos diferentes registros e suportes ontológicos. Em vez de haver oposição entre o *ser* e a máquina, o *ser* e o sujeito, esta nova concepção da máquina implica que o *ser* se diferencia qualitativamente e desemboca numa pluralidade ontológica, que é o próprio prolongamento da criatividade dos vetores maquínicos. Em vez de haver um *ser*, como traço comum presente no conjunto dos entes maquínicos, sociais, humanos, cósmicos, teremos, ao contrário, uma máquina que desenvolve UNIVERSOS DE REFERÊNCIA, universos ontológicos heterogêneos, marcados por reviravoltas históricas, um fator de irreversibilidade e de singularidade. Não farei aqui uma descrição exaustiva, seria demasiado longa.

Além da ferramenta protomáquina e das máquinas tecnológicas, há os conceitos de máquinas sociais. Por exemplo, a cidade é uma megamáquina. Ela funciona como uma máquina. Teóricos da lingüística como Chomski introduziram o conceito de “máquina abstra-

ta”, presente nas máquinas lingüísticas ou sintagmáticas. Atualmente, muitos biólogos falam de máquina a respeito da célula viva, do órgão, da individuação e mesmo do corpo social. Aí também o conceito de máquina tende a impor-se. Máquinas matemáticas de Turing ... Também no domínio das idealidades – outro universo de referência – assiste-se à ampliação do conceito de máquina. Máquina musical. Muitos músicos contemporâneos desenvolvem esta noção. Máquina lógica, máquina cósmica, uma vez que certos teóricos afirmam que o ecossistema da Terra é equivalente a um ser vivo, ou a uma máquina, no sentido amplo que estou usando. Para remeter a um passado de já vinte anos, podemos evocar as MÁQUINAS DESEJANTES, que retomam a teoria dos objetos parciais da psicanálise – o objeto “a” como máquina desejante –, mas sob a forma de elementos não redutíveis a objetos adjacentes ao corpo humano. Ao contrário, o que está em questão são objetos de desejo, máquinas de desejo, objetos-sujeitos de desejo e vetores de subjetivação parcial, que se abrem bem além do corpo ou das relações familiares, para os conjuntos sociais, cósmicos, e os universos de referência de todo tipo.

No campo da biologia, este conceito de máquina foi recentemente desenvolvido por teóricos como Umberto Maturana e Francisco Varela. Eles definem a máquina como o conjunto de inter-relações dos seus componentes, independentemente dos próprios componentes. Eles oferecem assim uma definição que é próxima de uma máquina abstrata e que descreve a máquina como autopoietica, autoprodutora dela mesma e reproduzindo permanentemente os seus componentes qual um sistema sem *input* nem *output*. Varela desenvolve bastante esta teoria. Na sua concepção, opõe a autopoiese, relacionada essencialmente aos seres vivos biológicos, a uma alopoiese, em que a máquina busca os seus componentes no exterior dela mesma. No seu conceito de alopoiese ele arrola os sistemas sociais, as máquinas técnicas e, para terminar, todos os sistemas maquínicos que não os viventes. Este conceito de autopoiese parece-me muito interessante e proveitoso. No entanto, acho que seria preciso ir além da perspectiva de Varela e estabelecer uma ligação entre as máquinas alo e autopoieticas. As máquinas alopoieticas encontram-se sempre na adjacência das máquinas autopoieticas e é preciso assim levar em consideração os agenciamentos que as fazem viver juntas.

Uma outra idéia, tomada de empréstimo a P. Lévy, é que os sis-

temas maquínicos são interfaces que se articulam umas às outras – no que ele chama de hipertextos – e que aos poucos recobrem o conjunto da “mecanosfera”. Finalmente, gostaria de reunir as perspectivas de Varela e de P. Lévy, a fim de considerar a máquina ao mesmo tempo no seu caráter autopoietico e em todos os seus desenvolvimentos alopoéticos, de interfaceamento, que lhe conferem uma espécie de política exterior, de relações de alteridade. No seu primeiro livro, *La Machine Univers*, Pierre Lévy fazia referência a Varela; no segundo, paradoxalmente, não o menciona. Creio que isto ficará para uma terceira obra.

A máquina tem qualquer coisa a mais que a estrutura. Ela é “mais” que a estrutura porque não se limita a um jogo de interações, que se desenvolve no espaço e no tempo, entre os seus componentes, mas possui um núcleo de consistência, de insistência, de afirmação ontológica, que é prévio ao desenvolvimento nas coordenadas energético-espaço-temporais. Este núcleo maquínico que se pode qualificar, sob certos aspectos, de proto-subjetivo, protobiológico, possui características que Varela não levou em consideração. São elementos de onto ou filogênese, mas também de finitude. A máquina é portadora de uma finitude, de qualquer coisa da ordem do nascimento e da morte, donde a fascinação que ela pode exercer enquanto máquina explodida, destruída, em implosão, portadora da morte no exterior mas também por si mesma.

Este foco de insistência autopoietica e de desenvolvimento de uma lateridade heterogenética – que desenvolve registros de alteridade – é difícil de descrever ou definir. Não é um existente que se afirma no desdobramento das coordenadas energético-espaço-temporais. Como abordar um tal objeto, senão por intermédio do mito, da narração, isto é, de meios não científicos. Acho que este núcleo maquínico está sempre, de uma certa maneira, ligado a sistemas de metamodelações que exigem um desenvolvimento da teoria. Dou apenas uma indicação que não desenvolverei, pois será retomada ulteriormente numa obra com Gilles Deleuze. Este núcleo de afirmação autopoietica e interestratégico, de abertura para o exterior, implica uma concepção da complexidade considerada a partir de coordenadas decididamente “extra-ordinárias”. A complexidade do objeto maquínico se realiza e se encarna nos diferentes sistemas maquínicos que evoquei acima. Ao mesmo tempo, ela é permanentemente perseguida pelo caos que a dissocia, repartindo os seus elementos numa decomposição de natureza diferente. Como se este ser autopoietico, esta proto-subjetividade maquínica estivesse ao

mesmo tempo no registro da complexidade e do caos. Creio que é preciso considerar o caos não como puramente caótico, mas que pode, nas suas composições de elementos e de entidades, desenvolver fórmulas de uma complexidade extrema. Tomemos um sistema aleatório como o jogo de roleta. Se você aposta no preto e no vermelho, a cada jogada você tem a impressão de um sistema caótico que forma composições aleatórias, sem nenhuma apreensão cognitiva. Mas se você joga por longos períodos, aparecem séries das quais certos cálculos estatísticos permitem detectar composições complexas. Este sistema aleatório depende portanto de uma certa descrição matemática. Dá-se no mesmo com o caos. O caos é portador de dimensões da maior hipercomplexidade. Existe um mito muito conhecido segundo o qual, sorteando letras ao acaso, pode-se obter a fórmula da obra poética de Mallarmé. Será preciso esperar muito tempo. Não obstante, a obra de Mallarmé habita potencialmente este universo caótico de combinações múltiplas entre as letras.

Como fazer coexistirem essas duas dimensões, a complexidade e o caos? Simplesmente considerando que as entidades presentes no caos são animadas por uma velocidade infinita. Elas podem compor as compleições mais diferenciadas, mas se decomplexificar com a mesma velocidade. A idéia de uma velocidade infinita desemboca numa concepção do caos capaz de ser portadora da complexidade. É nesses focos caóticos que virá inserir-se essa proto-subjetividade que pode, por sua vez, ser adjacente à dissociação caótica, à sua própria morte e às composições infinitamente complexas. É o que chamo de **“grasping CAÓTICO”**: apreensão instantânea da complexidade, constituída por todo tipo de potencialidade. Chamarei de “hipercomplexidade” essa complexidade que é mais assumida do que realmente dominada e que se encontra numa relação de insistência, de repetição.

Na teoria estruturalista do significante, os diferentes componentes de um sistema podem ser tratados em termos de economia do significante. Há sempre um sistema de quantidade de informação ou um sistema binário presente nos diferentes sistemas heterogêneos. No modelo que proponho, não existe tradução entre os diferentes níveis de complexidade. Eles são portadores do seu substrato ontológico.

Tomemos como exemplo a definição do fantasma na teoria da pulsão freudiana. Ela comporta um elemento discursivo que é o elemento representativo, fantasmático, narrativo, e um elemento não dis-

cursivo, o afeto. É difícil entender como Freud se arranjou com essa contradição no seio da sua definição de pulsão. Os estruturalistas praticamente esvaziaram a dimensão do afeto para ater-se exclusivamente aos elementos discursivos. A pulsão é por eles tratada em termos de economia do significante.

Na concepção de máquina que aqui evoco, a discursividade não se dissocia deste foco não discursivo, que é justamente o da sua afirmação autopoietica. Esta explosão da categoria do significante é perfeitamente perceptível na economia da imagem, do imaginário ou das cadeias biológicas, domínios nos quais o significante permanece estranho. É assim que a economia da imagem, em Lacan, desenvolve-se sempre numa dimensão do espaço. Vocês conhecem esta fórmula: “um significante representa o sujeito para um outro significante”. O sujeito é portanto apreendido “numa relação”. Um dado *locus* significante, S1, existe numa certa relação com um outro dado *locus* significante, S2, e o sujeito flutua numa espécie de fenda entre esses dois significantes S1-S2. Esta linearidade estará presente no conjunto das concepções de subjetividade. Esse caráter espacial se reencontra em toda a obra de Lacan, no estádio do espelho, mas também em todas as concepções do eu que ele desenvolverá mais tarde. Considero que, ao limitar-se a esta coordenada, perde-se precisamente o elemento de núcleo maquínico, de autopoiese e de auto-afirmação subjetiva. Quer se situe ao nível do indivíduo completo ou da subjetividade parcial, ou ainda da subjetividade social, este elemento passa precisamente pelo viés do afeto, do PATOS, de uma relação PÁTICA. O que nos leva a dizer, de um ponto de vista fenomenológico, que existe algo de vivo? É uma relação de afeto. Não é uma descrição, nem uma análise proposicional resultante de uma série de hipóteses e deduções, que chegaria a um veredicto do tipo: logo, trata-se de um ser vivo, logo, trata-se de uma máquina. Há uma apreensão pática imediata, não discursiva, da relação de autocomposição ontológica da máquina.

As codificações naturais se desdobram em categorias espaciais diferentes das do registro significante. Elas conhecem *n* dimensões espaciais, como, por exemplo, na cristalografia. Não há autonomização de um operador de codificação. As codificações biológicas desdobram-se em sistemas complexos de espaço. O sistema em dupla hélice do DNA o faz a partir de quatro radicais químicos de base, e em três dimensões. Nas semiologias pré-significantes ou simbólicas, as linhas de expressão

são paralelas. Por exemplo no cinema há linhas de expressão: a linha sonora, a linha visual, das cores... Não tem cabimento falar de sintaxe ou de chave que tornaria homogênea a relação entre essas diferentes linhas. Há somente um certo paralelismo. O mesmo ocorre em todas as semiologias pré-significantes ou simbólicas. Por exemplo, nos rituais das sociedades arcaicas encontram-se formas de expressão fornecidas seja pela linguagem, ou por uma forma de mito ou ritual, seja por disposições no espaço como a geomancia ou a dança, seja por inscrições sobre o corpo... Estas linhas semiológicas estão mutuamente relacionadas já que possuem uma unidade maquínica que é a da máquina social do ritual; mas, por outro lado, não são completamente articuladas umas às outras; elas são como que colocadas em paralelo.

Por outro lado, nas semiologias significantes prevalece uma linearidade que controla o conjunto das linhas de expressão. Esta relação de linearidade encontra a sua realização na informática. Uma mesma linha significativa poderá com a mesma eficácia dar conta tanto de um texto verbal quanto de uma imagem ou de relações espaciais... Há “binarização”, conversão sob forma binária do conjunto dos sistemas de discursividade. Por outro lado, nessa semiologia significativa, os diferentes universos de referência ontológicos, autopoieticos, maquínicos, são totalmente negligenciados.

Sem dúvida existe também uma sobrelinearidade das cadeias semióticas por elementos a-significantes, os quais não mais articulam cadeias produtivas de significação com cadeias de signos a-significantes. Um outro tipo de economia surge nas relações que regem os componentes de expressão que poderíamos chamar de “sobrelinearidade”.

Através dos exemplos evocados, nota-se que os sistemas de codificação ou de registros semiológicos possuem uma relação com o espaço que não é de modo algum homogênea. Hoje em dia, poderíamos ter a ilusão de que a informática saberia dar conta dos diferentes componentes de codificação e de expressão e dar-lhes uma traduzibilidade generalizada. De modo algum. Esses diferentes sistemas de codificação estão o tempo todo impregnados de focos de afirmação e posicionalidades autopoieticas do sistema de expressão. Este último é portanto sempre segundo em relação a um foco não discursivo do núcleo ontológico.

Seria preciso falar agora dessa heterogeneidade ontológica que representam os universos de referência encarnados em diferentes siste-

mas de discursividade e de certa forma tributários deles. Como se tem acesso a eles? Estamos diante de um paradoxo. Somos lançados em sistemas discursivos, relações de tempo, de espaço e de trocas energéticas, e, ao mesmo tempo, temos de lidar com focos de afirmação existenciais por sua vez não discursivos. O paradoxo é que é justamente através de um material discursivo que devemos conseguir fornecer, não uma representação, mas uma presentificação existencial desses focos.

No domínio da poesia, é o ritmo, os elementos de regularidade, tanto no nível da expressão quanto do conteúdo, que desenvolvem um certo universo poético. É a chave da existência de uma encruzilhada ontológica entre a poesia e a música. No domínio psicanalítico, são objetos, sistemas repetitivos, portanto discursivos, que constituem os suportes existenciais de focos de afirmação subjetiva. Por exemplo, na neurose obsessiva encontra-se uma repetição infinita da lavagem de mãos que não remete em absoluto a uma significação do tipo “o que significa lavar-se as mãos? E os micróbios?” Tudo é co-presente. O indivíduo se recompõe ao efetuar esse ritual. Ele se reafirma num componente de subjetividade parcial: sentir-se-estar-nessa-lavagem-de-mãos. A neurose obsessiva talvez não seja o exemplo mais simples. Certos comportamentos têm a mesma função. O fato de roer as unhas, de cantarolar mentalmente quando se sente medo ou de repetir uma frase (como se houvesse uma testemunha), tudo isto representa um meio de “apreensão” dessas relações não discursivas. É uma função que eu chamo existencial.

Ela aparece nos sistemas semióticos. Os lingüistas já a descreveram parcialmente. Penso nos teóricos como Austin, Ducrot, Benveniste, que enfatizaram a questão dos “shifters”, os elementos da linguagem que existem não para portar uma significação, mas para gravar no enunciado a marca do sujeito da enunciação. Lacan também fez uso dessa função performativa. De certo modo, foi através desse tipo de operador que ele construiu a sua teoria da fala plena e da relação simbólica. Para uma boa abordagem desse assunto, recomendo o livro de R. Jakobson (*Essais de Linguistique Générale*, Minuit, 1963), mestre absoluto de Lacan. Estamos diante de um paradoxo insustentável que somos obrigados a sustentar. De qualquer forma, todos nós estamos nesta situação. Todas as sociedades têm de aceitar essa aposta, particularmente as sociedades animistas ou científicas. Devemos propor universos de referência, estruturas qualitativas, texturas ontológicas a

partir de elementos de discursividade. Temos de produzir, desenvolver UNIVERSOS INCORPORAIS que são universais, ainda que datados ou marcados pelo nome próprio dos seus inventores. Eles poderiam evocar as idéias platônicas, e, no entanto, estão inscritos na história. Trata-se de rupturas, mutações, marcadas de um fator de irreversibilidade, de singularidade.

P. Lévy opera grandes distinções entre as máquinas que derivam do oral ou da escrita, e as máquinas informáticas. Dentro do universo da máquina de processamento de texto – que muda completamente a relação à expressão –, Lévy nota as interfaces que compõem, que singularizam esse novo universo de referência: a escritura, o alfabeto, a imprensa, a informática, a tela catódica, a impressora *laser*, a linotipo, os bancos de dados, o banco de imagens digitais, as telecomunicações ... Pronto, uma nova máquina. Hoje em dia, as crianças que aprendem línguas através do processador de texto não se encontram mais no mesmo tipo de universo de referência, nem de um ponto de vista cognitivo (como se dá uma outra organização da memória, ou melhor, das memórias...), nem na ordem das dimensões afetivas, das relações sociais ou éticas.

O que essa espécie de delírio maquínico suscita? Tomemos um objeto institucional, por exemplo um estabelecimento que acolha doentes Psicóticos. Pode-se reificar completamente as relações intersubjetivas dizendo: o doente psicótico vem buscar ajuda de indivíduos que possuem um saber, que administrarão medicamentos, interpretações, indicações comportamentais para curar a psicose. É toda uma concepção de subjetividade onde cada um está fechado na sua mônada, o que, num segundo momento, obriga a construir meios de “comunicação”. É o universo da “referência comunicacional”. É preciso inverter essa perspectiva e nunca partir de entidades fechadas umas em relação às outras, pois isto implica a intervenção de modos de “comunicação”, de “transferência”. Pelo contrário, a transferência deve ser primeira, deve já estar lá. Haverá máquina de subjetivação (ou não), segundo haja ultrapassamento (ou não) dos diferentes limiares de insistência ontológica, subjetiva. Nesse momento, nessa relação autopoiética, há um conhecimento imediato e pático da situação, “alguma coisa se passa”. Quando uma máquina amorosa ou uma máquina de medo se desencadeia, não é devido ao efeito de frases discursivas, cognitivas ou dedutivas. Ocorre de repente. Tal máquina desenvolverá progressiva-

mente diferentes meios de expressão.

A clínica de La Borde é um estabelecimento concebido (em princípio) como uma máquina de subjetivação que, por sua vez, é composta de n subconjuntos de subjetivação. Desde a internação, essas relações de subjetivação devem funcionar entre o doente e quem o acolhe. Outros tipos de relações serão construídas a seguir entre os pacientes, os monitores, mas também com os animais ou as máquinas. Cada um desses conjuntos deve ser suscetível de produzir ou de ser vetor de tratamento, vetor de tomada de consistência existencial para os psicóticos, os quais, precisamente, estão em fase de descompensação ontológica. Será que nos contentaremos em fazer a constatação passiva: “Tudo vai bem, não nos restringimos ao mero face-a-face com o doente, há várias outras inter-relações”? Ou, ao contrário, trabalharemos as linhas de virtualidade maquínica, as linhas de alteridade maquínica trazidas pelos diferentes subconjuntos? Se a cozinha for considerada um foco autopoietico de subjetivação, será importante preocupar-se com o seu espaço, com suas dimensões arquiteturais, para favorecer as trocas e para que ela não se torne uma pequena cidadela fechada em si mesma. Hoje em dia, nos hospitais, caminhões trazem, do exterior, os pratos de comida já prontos. Não há máquina de subjetivação. Uma máquina-cozinha implica um certo tipo de espaço, mas também num certo tipo de formação e de troca entre as pessoas que nela trabalham. Os cozinheiros devem poder circular pelos outros serviços para conhecer as posições de alteridade dos diferentes postos de trabalho. É uma máquina complexa, um sistema de interfaces. Diria o mesmo para todos os outros serviços. A condução de um automóvel, por exemplo, é um momento muito importante para os psicóticos. Um psicótico pode ser incapaz de manter uma conversa, mas perfeitamente capaz de dirigir. Haverá assim uma composição subjetiva em função da tomada de consistência desses diferentes conjuntos. Enquanto alguns dentre eles perdem a sua consistência, outros poderão aparecer. Pode-se também levantar o problema de uma perda de consistência geral, na medida em que se entra em relações de serialidade de natureza etológica, provocando estados de selvageria inter-humana tal como ocorrem nos hospitais tradicionais.

A posição autopoietica e “hipertextual” da máquina possui uma potencialidade pragmática, permite assumir uma atitude criacionista, de composição maquínica, em face dessa cortina de ferro ontológica que separa o sujeito de um lado e as coisas de outro.

Tradução de Jaime Aranha Filho

As pulsões ¹

Entrevista com Félix Guattari

Esta entrevista foi concedida por Félix Guattari, a pedido de Suely Rolnik, especialmente para o Simpósio “A Pulsão e seus Conceitos”, organizado por Arthur Hyppólito de Moura e promovido pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade da PUC-SP. A entrevista foi realizada por Rogério da Costa e Josaida Gondar, no apartamento de Guattari em Paris, em 12 de agosto de 1992, duas semanas antes de sua morte.

Rogério da Costa (R.C.): Félix, você afirma que a sua perspectiva consiste em fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais dos paradigmas científicos para os paradigmas ético-estéticos. Qual a importância de uma tal perspectiva na compreensão dos seus trabalhos?

Félix Guattari (F.G.): Brevemente eu diria que aquilo que me parece sobrecarregar, tornar pesado e difícil o trabalho de elaboração na psicanálise, é esta vontade dos psicanalistas de se colocar como homens de ciência, de colocar a psicanálise como ciência, o que, a meu ver, é um absurdo total sob muitos aspectos. Na verdade, quando queremos captar os objetos incorporais, os objetos mentais, com sua dimensão de ipseidade, sua dimensão de alteridade, de criatividade na relação com o mundo, nos deparamos precisamente, com um objeto que foi sistematicamente eliminado, desde o Renascimento, pelo desenvolvimento da ciência. Então, se quisermos apreender o que há de rico na história do movimento psicanalítico, é preciso apreender o que há de criativo, de

¹ A transcrição desta entrevista foi originalmente publicada em francês na revista *Chimères*, n. 20, Paris, outono de 1993, e em português no livro *As pulsões*, Arthur Hyppólito de Moura (org), São Paulo, Ed. Escuta, 1995. Publicada em *Cadernos de Subjetividade*, n. 12, São Paulo, 2010, p. 7-13.

inventivo, de romanesco, de fantástico, até de louco, na obra de Freud. É toda essa dimensão de criatividade que nos remete ao paradigma estético. Eu não identifico o objeto da psicanálise com o objeto da arte, este não é absolutamente meu objetivo, o que eu quero não é estetizar a psicanálise, mas captar no seio dos paradigmas estéticos essa dimensão, a mais próxima da criatividade, a mais próxima de um desenvolvimento de linhas narrativas de construções formais que permitem cartografar uma subjetividade que não está já aí, mas que está já aí num movimento de devir. É isto o que eu chamo de uma transferência do paradigma científico para um paradigma estético no domínio da psicanálise.

R.C.: Contudo, você não usa com frequência noções que vieram da ciência? Você não faz justamente uma passagem pela ciência ao utilizar, mesmo no paradigma ético-estético, noções tais como caos, atrator estranho?

F.G: Sim, isso vem do fato de que se vive em um mundo hiperdesenvolvido no registro da ciência e da tecnologia e, a meu ver, seria totalmente arbitrário querer preservar referências da ordem da literatura romântica ou do drama antigo da época de Sófocles ou de Ésquilo. Nosso mito existencial está impregnado pela ciência. Então não se trata de dizer: eu não quero saber nada da ciência, da tecnologia; ao contrário, estou imerso nela, ela faz parte de nosso romance familiar atual. Meu mito familiar hoje está muito mais próximo da informática, da telemática, de todos esses desenvolvimentos da cosmologia, da biologia, do que do romance familiar na época de Goethe, do mito da natureza e dos sofrimentos do jovem Werther.

Josaida Gondar (J.G.): Nós gostaríamos de conduzir a discussão agora para a questão específica da pulsão. Você não utiliza com muita frequência a noção de pulsão em seu último livro, *Caosmose*². Mesmo assim, você nos apresenta uma noção de subjetividade onde é levado em conta todo um campo de intensidades que fogem ao domínio da representação simbólica. Em que medida, quando você nos fala de repe-

2 *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

tições a-significantes, de fluxos, de intensidades pré-verbais, você está nos falando de pulsão, ainda que de uma maneira implícita? Qual é a noção de pulsão com que você trabalha?

F.G.: É preciso partir de uma base, de uma aquisição, isto é, a revolução extraordinária operada por Freud, que consistiu em separar no homem a vida pulsional da vida instintiva, sem negar, aliás, a existência do instinto, pois Freud continua a postular, continua a partir de uma noção de instinto, mas ele forja uma noção de pulsão, que não tem só a ver com uma fonte biológica, com uma pressão energética libidinal, pois ele liga aquelas quatro dimensões da pulsão, que são a fonte, o impulso, o alvo e o objeto. E este objeto é um objeto mental, um objeto fantasmático, um objeto cultural, mesmo quando ele tem a ver com partes do corpo, como o seio materno, as fezes ou, com Lacan, o olhar, a voz, e o todo sob a lógica binária do falo. Para mim, o que parece muito interessante, é essa parte do objeto e muito menos a representação pulsional, que é ligada a uma concepção relativamente mecanicista do século XIX, que acaba dando à pulsão, apesar de tudo, uma espécie de infra-estrutura biológica.

Para mim, o que interessa é ligar a pulsão à existência. Mas não à existência massiva, dada ontologicamente, de uma vez por todas, na relação entre o Ser e o Nada (*Neant*). Mas ver como é que há construção de existência, lógica da existência, máquina da existência, heterogênese dos componentes existenciais: para mim, é isto a pulsão. Se quisermos compreender a existência, creio que não há interesse em partirmos de metáforas energéticas – como a da libido freudiana –, ou metáforas dinâmicas – como a do recalque –, ou toda essa representação de objetos já discursivos, já tomados em relações de espaço e tempo; mas devemos procurar a pulsão antes dessas relações da discursividade no espaço, no tempo, nas relações energéticas.

É isto o que me leva a propor quatro funtores ontológicos. Dois são da ordem da pulsão freudiana manifesta: os fluxos e as máquinas. As máquinas correspondem à parte representacional da pulsão em Freud – com a ressalva de que para mim elas não são só representacionais, mas constituem também uma máquina específica. Os dois outros funtores não são discursivos, não estão no tempo nem no espaço e, portanto, não pertencem à energética nem à dinâmica: são os universos incorporais e os territórios existenciais. É aí, na perspectiva

da composição desses quatro funtores ontológicos, que encontramos a pulsão, que encontramos um componente que nos leva a reencontrar, inclusive, os fantasmas originários do freudismo, só que num substrato ontológico inteiramente diferente e completamente separado desse ancoradouro biológico.

Retomemos, por exemplo, os quatro fantasmas originários freudianos, as quatro matrizes pulsionais freudianas – os fantasmas do retorno ao seio materno, da sedução, da cena primária e da castração –, vejamos como os reposiciono em minha perspectiva heterogenética. O fantasma da fusão com o seio materno é, para mim, eu não diria o fantasma, mas, sim, o próprio movimento da caosmose: dissolução no mundo, num nível em que não há nem sujeito nem objeto, e ao mesmo tempo, apropriação de uma dimensão existencial. Só que não é uma dimensão existencial puramente negativa, absolutamente caótica, ela é caós mica, no sentido em que se desenvolve numa certa textura ontológica. Quanto ao fantasma da sedução, é uma relação de fluxos, uma relação de identificação, onde há um objeto que não é realmente um sujeito, é um objeto-sujeito, uma objetidade. Mas uma objetidade que se repete a si mesma, que é tomada numa relação de espelho, numa relação de pura repetição. Se vocês quiserem, a primeira imagem, a do fantasma originário de fusão com o seio materno, poderíamos representá-la por manchas que se juntariam umas às outras de modo indistinto, enquanto que a relação de sedução seria a repetição de uma barra, repetição de uma marca sem que se possa criar algo que escape deste caráter de fluxo. Se consideramos agora o fantasma da cena primitiva, eu diria que ele é uma máquina de representação que ocupa sempre o terceiro pólo, o terceiro termo, é uma instância de comunicação, de troca, que liga pólos heterogêneos. Por último, quanto ao fantasma de castração – aquele que eu mais recuso, junto com a triangulação edipiana – é algo que implica não somente a posicionalidade de três termos, mas uma autoposicionalidade de si em relação a si, isto é, a autopoiese, a posicionalidade de um território existencial. Encontraríamos, assim, *grosso modo*, os quatro fantasmas originários da psicanálise, tomados numa polaridade de meu esquema com quatro termos, entre os fluxos, os *phylums* maquínicos, os universos incorporais e os territórios existenciais.

J.G.: Há um consenso entre os psicanalistas de que pulsão e instinto são

coisas muito diferentes e que o que marca essa diferença é a linguagem, ou seja, existe pulsão no caso do homem porque existe a linguagem. É a linguagem que afasta o homem da ordem natural e que o tira do domínio do instinto. Ora, como você não trabalha com a oposição natureza/cultura, de que modo você veria essa distinção entre pulsão e instinto?

F.G.: Os animais têm toda uma série de componentes semióticos elaborados, e eles não são da ordem da linguagem, mas são sistemas de signos (signalitiques) e sistemas simbólicos extremamente elaborados, inclusive ao nível social, ao nível da percepção, ao nível da representação e até ao nível da criação estética (pois há uma estética do mundo animal). Então é totalmente arbitrário dizer que há um mundo do instinto massivo, de pura causalidade linear, por um lado, e um mundo da pulsão, da linguagem elaborada, por outro. E aí, entre os dois, o que é que há? Se você considera as quatro formações do *self* de que fala Daniel Stern e que retomo em *Caosmose*, você vê que antes do *self* verbal há o *self* emergente, o *self* núcleo e o *self* interpessoal, que não são da ordem da linguagem, mas que implicam uma riqueza semiótica extraordinária, de comunicação pelos olhos, pelos gestos, pelas atitudes, pela circulação sanguínea, por humores etc. Há [na criança] toda uma exuberância etológica que emprega componentes semióticos extremamente ricos e, pode-se dizer, até mais ricos do que os dos adultos, porque a linguagem não faz senão limar, turvar essa riqueza, essa acuidade semiótica das comunicações pré-verbais; disto não fala a maioria dos psicanalistas de crianças, que veem a criança como uma espécie de figura completamente perdida no mundo, quando não é nada disto, pois ela tem uma riqueza de percepção extraordinária. Vocês entendem, isto para nós na psicanálise é muito importante, particularmente se você quer trabalhar com psicóticos, porque eles também têm acesso a esse modo de comunicação, que não quero chamar de pré-verbal, porque o verbal está sempre aí ao mesmo tempo. É preciso encontrar a especificidade desses componentes semióticos, o que implica que não se pode fazer uma distinção entre a pulsão e o instinto, porque a pulsão e o instinto são tecidos, trançados de componentes semióticos extremamente ricos, mas heterogêneos.

J.G.: Se não é linguagem, o que faz com que exista a pulsão? De onde vem a pulsão?

F.G.: Bom, eu respondi isso agora há pouco. Para mim, trata-se de uma relação com a existência, uma construção da existência. É uma ontologia construtivista: eu construo o meu mundo através de dimensões maquínicas, incorporais, de territorialização existencial, no seio de uma economia de fluxos. É isso a pulsão: é a pulsão de vida.

R.C.: Então, não há distinção entre pulsão e inconsciente.

F.G.: Exatamente! Há uma relação de imanência entre a pulsão, o inconsciente, a existência e as categorias ontológicas.

J.G.: Você prefere falar de “máquina” mais do que de pulsão, de “fluxo” mais do que de libido, de “desejo de abolição” mais do que pulsão de morte. Eu acredito que isto não seja apenas uma mudança de vocabulário. Em que medida isso representa, para você, uma escolha ética? Félix – É uma escolha ética e voltamos para a primeira questão, aquela sobre o paradigma estético: é que, se você parte de uma causalidade do tipo científico para articular a subjetividade à pulsão, você perde todas as dimensões de criatividade, todos os coeficientes de liberdade, todas as encruzilhadas, todas as bifurcações possíveis e, com isso, você perde todo o caráter de riqueza permanente de auto-apropriação, por exemplo, do processo analítico. Mas, se você parte, ao contrário, de funtores heterogêneos, de um construtivismo permanente da pulsão, a partir daí você tem um problema de responsabilidade ética, você se engaja na construção de um mundo em vez de um outro mundo, você considera, por exemplo, dimensões contextuais, dimensões sociais, dimensões econômicas, dimensões de *mass-mídia*, em vez de se ater a uma categorização de universais psicológicos, tais como o complexo de castração, a triangulação edípica etc. Você tem uma escolha de responsabilidade, você está exposto a uma responsabilidade ética em todos os momentos de interpretação: você não tem garantia científica mas, sim, um engajamento ontológico permanente ao qual você está confrontado.

J.G. Existe uma leitura atual da obra de Freud onde a pulsão de morte não é pensada só como uma tendência, como um retorno ao inanimado, mas como uma pulsão criadora, como uma vontade de destruição que destruiria ordens antigas para que pudessem se instalar novas ordens.

Segundo essa leitura, haveria em Freud uma coexistência entre ordem, localizada no campo das representações, e o caos, como desordem que estaria relacionada com o campo das pulsões. Você diz que, ao invés da dualidade Eros/Thanatos, você prefere trabalhar com o ir e vir entre caos e complexidade, e nos parece que não é exatamente a mesma coisa de quando se fala numa coexistência entre ordem e caos, como propõe essa nova leitura de Freud. Nós gostaríamos que você explicitasse um pouco essa diferença.

F.G.: Há em Freud, creio, um pensamento fundamentalmente dualista. Quando ele faz sua exploração da caosmose histórica, da caosmose psicótica, ele é tomado por uma vertigem, onde ele tem medo que a realidade desapareça, que se caia num mundo de pulsões, de processo primário, que nos dissolvamos numa espécie de abolição. Minha ideia é a de estabelecer uma relação de imanência entre o caos e a complexidade. O caos contém em si a complexidade. Na velocidade infinita, o caos é portador de esquemas os mais complexos. Encontramo-nos no coração do mergulho caósmico, a cada vez que entramos numa outra constelação de universo: por exemplo, no sonho, nos processos esquizo, em qualquer tipo de situação de desorientação assignificante, nas provas pelas quais passa o desejo, pelas quais passa o homem, tais como o desmame, a entrada no mundo da linguagem oral, no mundo da língua escrita, no mundo da puberdade. Mas, no coração desta caosmose, criam-se, secretam-se, linhas de possível, mundos de virtualidade. Daí porque, a meu ver a articulação desses movimentos caósmicos não deve ser reificada numa pulsão de morte, oposta a uma pulsão de vida, ou numa relação de oposição entre o desejo e a realidade, mas tais movimentos caósmicos devem ser articulados num ir e vir permanente, que permita compreender o que são esses pontos de articulação entre o desejo e a realidade, o caos e a complexidade.

R.C.: Sobretudo quando você fala de “consistência” ou de “tomada de consistência”, porque esses movimentos implicam justamente que se possa ter universos em relação aos quais territórios existenciais possam tomar consistência...

F.G.: É isso mesmo. Há limiares de consistência que nascem a partir do momento em que as constelações de universos encontram suas

articulações no registro discursivo, no registro maquínico, com a instauração de dispositivos, de práticas sociais, de práticas de troca, de relações de conectividade com os fluxos os mais diversos. É nessa articulação, desta vez entre as máquinas e os universos ontológicos, que se coloca o problema de consistência.

R.C.: Você nos falou outro dia do jazz, por exemplo, como uma máquina incorporal, uma entidade, um ecossistema incorporal. Em seguida, de uma forma absolutamente original, você rearticula a noção de “objeto-a” como um “objeto-sujeito” do desejo, o que nos pareceu um movimento extremamente importante. Você poderia nos explicar como o jazz funcionaria como objeto-sujeito do desejo?

F.G.: Pois bem, o jazz nasceu a partir de um mergulho caótico, catastrófico, que foi a escravização das populações negras, no continente norte-americano e sul-americano. E depois, através de ritornos os mais residuais desta subjetividade negra, houve uma conjunção de ritmos, de linhas melódicas, com o imaginário religioso do cristianismo, com dimensões residuais do imaginário, das etnias africanas, com um novo tipo de instrumentação, com um novo tipo de socialização no próprio seio da escravidão e, em seguida, com encontros intersubjetivos com as músicas folk brancas que estavam lá. Houve, então, uma espécie de recomposição dos territórios existenciais e subjetivos, no seio dos quais não só se afirmou uma subjetividade de resistência por parte dos negros, mas que, além do mais, abriu linhas de potencialidade a toda a história da música, e não unicamente à história da música norte-americana: lembro a vocês que Debussy e Ravel, os maiores músicos ocidentais, foram extremamente influenciados por esse ritmo e por essa música de jazz. Temos aí, portanto, o exemplo de um mergulho caótico, numa derrelicção quase total da escravidão negra, que enriqueceu os universos da música os mais elaborados.

R.C.: De acordo quanto ao exemplo do jazz. Mas quando tradicionalmente se fala de “objeto-a”, sobretudo em relação a pulsão, e quando você fala de “objeto-sujeito” como um “atrator estranho”, me parece ser totalmente diferente. Quando se fala em “objeto-a”, isto implica num certo modo de funcionamento da pulsão. Um objeto-sujeito já é uma outra coisa.

F.G.: Se pegamos um exemplo atual, como os modos mais correntes da subjetividade dos adolescentes no Ocidente hoje, que são muito mais próximos do rock do que do jazz, vocês podem notar que, no seio das economias domésticas familiares – com as identificações com o pai, com a mãe, os conflitos e tudo que vocês quiserem – surgem de repente objetos, que são ritornelos musicais– rock, mas que são também personagens, traços de rostidade, às vezes também uma prática musical e que, além disso, têm relação com a televisão etc. Esses objetos tomam uma importância, às vezes, inteiramente decisiva, permitindo ao adolescente sair, criar relações de sociabilidade com gente de sua geração; eles funcionam, portanto, como objetos-sujeitos, como objetividades-subjetividades, que são uma alavanca considerável, que pode desembocar em toda espécie de coisa – inclusive coisas da ordem da delinquência, da droga, essa não é a questão – mas que correspondem a uma mutação subjetiva; que são, se você quiser, o equivalente em nossas sociedades, dos rituais iniciáticos nas sociedades arcaicas: com o objeto da música-rock, com esse objeto muito complexo, multidimensional, se entra em um novo sistema de faixa etária.

R.C.: Você poderia nos falar um pouquinho mais sobre Daniel Stern? Notamos a importância do trabalho dele para você, e você já nos falou um pouco sobre isso, sobre essa maneira dele de conceber vários níveis de subjetivação antes da fase verbal, e que se mantém em paralelo em todas as idades e que fazem intersecções...

F.G.: É que, para mim, uma das coisas das mais geniais, e das mais extraordinárias, que há em Freud é sua descoberta do processo primário. Ele viu que atrás do caos do sonho há linhas de construção, de sobredeterminação, de associação, de composição – há toda uma consistência da existência subjetiva que se dá no próprio seio do processo primário. Depois encontramos mais construções em torno do ego, do superego, toda uma tópica que vai mais no sentido de um id caótico do que de um inconsciente extremamente estruturado. Daniel Stern, sem dizê-lo como eu o digo, já que sua visão é científica, no sentido em que ele parte de dados científicos, do campo da etologia da infância, nos mostra algo de extraordinário. Essa criança da qual dizemos que vive em simbiose com a mãe, que ela é totalmente dependente do

mundo, que está totalmente perdida, que está numa relação de derrelicção total – Stern mostra que, na realidade, esta criança antes mesmo do *self* verbal, tem um papel de teleguiagem das relações dos adultos entre si e com ele; ela não é um sujeito alienado ao adulto, ela controla, ela está numa relação de co-determinação com a subjetividade dos adultos. Ao mesmo tempo, ela tem uma riqueza perceptiva extraordinária de tudo que se passa em torno dela, em relação ao olhar, à luz, em relação ao ambiente, ela tem um funcionamento, uma máquina noológica perceptiva de uma extrema riqueza. Ou seja, é como se Daniel Stern generalizasse o campo descoberto por Freud do processo primário no nível do sonho, mostrando toda a eficácia desse campo na ordem de outras máquinas, as das relações sociais, as das relações perceptivas, as das relações semióticas. Isto me parece um passo extremamente importante para uma recomposição da psicanálise numa via heterogenética, que nos tira do estruturalismo psicanalítico tal como o conhecemos. Daniel Stern é um tipo extraordinariamente modesto que leva todos esses elementos com confiança e segurança, mas não extrai disso todas as deduções possíveis. Isso cabe àqueles que querem se utilizar de suas descobertas, que o façam. Talvez ele mesmo fará uma obra teórica para tirar todas as consequências disso, isto eu não sei...

Paris, 12 de agosto de 1992.

Tradução de Suely Rolnik

* Félix Guattari foi psicanalista, filósofo e militante. Autor (com Deleuze) de *O Anti-Édipo*, *Mil Platôs* e *Que é a filosofia?* Escreveu *As três ecologias*, *Cartografias esquizoanalíticas* e *Caosmose: um novo paradigma estético*, entre outros. Até o final da vida foi co-diretor da clínica de La Borde.

Um direito ao silêncio¹

Peter Pál Pelbart

Numa conversa informal com Guattari, ocorrida antes de um périplo de conferências em São Paulo, alguém sugeriu gentilmente que nas aparições públicas ele tentasse nuançar seu hermetismo; por exemplo, evitando o excesso de neologismos que dificultavam a compreensão. Foi-lhe dito que ele corria o risco, pelo caráter sibilino de sua fala, de ser confundido com uma das inúmeras seitas locais. Guattari foi sereno na resposta. Disse que inventar conceitos era uma aventura, e que os conceitos que vinha fabricando (que chamou de *mês petits machins*, meus trocinhos) eram a sua aventura pessoal, e não uma operação de *marketing* qualquer, nem de comunicação. Acrescentou que uma trajetória assim soberana muitas vezes é solitária, com poucos amigos. Às vezes tinha-se eco, outras não. O que valeria a vida, perguntou então, subitamente, se não tivéssemos o direito de inventar palavras? E além disso, completou, numa fala pública há muito mais do que as palavras, há os tons, a intensidade, as expressões, os gestos, os afetos, um monte de coisas que não passam pelo compreender, nem pela significação.

Nesta entrevista em vídeo que acabamos de assistir² é particularmente marcante todo esse plano, da atmosfera, do ritmo, das expressões, dos timbres, da críspação, da profusão. Um vídeo assim solicita do espectador uma atenção distinta, uma apreensão pática, caso se queira captar o que está além das palavras, da significação, neste outro

1 Publicado em *Cadernos de Subjetividade*, v. 1 n. 1, São Paulo, 1993, p. 41-48.

2 Trata-se de uma entrevista concedida por Félix Cuattari no dia 12 de agosto de 1992 em sua casa em Paris, poucos dias antes de sua morte, e realizada por Rogério da Costa e Josaida Gondar, especialmente para o Simpósio "A Pulsão e seus Conceitos", promovido pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade, do Programa de Pós-Craduação em Psicologia Clínica da PUC-SP.

plano extra-discursivo. É neste nível que corre a gesticulação musical de Guattari, como •quem vai catando no ar montinhos de invisível para depois recompô-los numa dispersão provocativa. Ou um traço minúsculo na expressão do rosto, insinuando uma petrificação, depois uma lassidão, a boca se contraindo naquele biquinho tão francês como a querer dizer: “tantas coisas ignoramos, a morte, outras tantas, sabe-se lá”, e aí de repente o corpo todo se empina para orquestrar, de um fôlego só, uma nova visibilidade, um arabesco inédito no ar. Ou a lenta ritmação na hora em que fala do jazz, ou ainda o borramento das manchas numa superfície inexistente ao referir-se à caosmose, ou a abundância alternada de balanceamentos para descrever a percepção extraordinariamente complexa dos bebês.

E não sabemos bem por quê, mas subitamente tudo parece mais suave e mais complexo, o mundo vira uma mistura discernível de múltiplos tons, cores, ritmos, intensidades, reverberações, cadências, qualidades, acontecimentos... O que era Um vira muitos, o que estava subsumido a um Plano único vira um folheado, o que parecia hierarquizado torna-se ramificado, uma pulverização, reagrupamentos, novas dimensões, proliferações... Não é o milagre da multiplicação dos peixes, mas das espécies, dos mundos, de seres — multiplicação ontológica.

Isto por um lado. Por outro, ali vem Guattari lançando em nossa cara conceitos maciços, como um pedreiro atira a argamassa sobre o tijolo fresco, com a precisão rústica de um construtor. E então nos atrapalhamos com os funtores, Phylum maquínico, Fluxos, Universos incorporais, Territórios existenciais etc., e nos perguntamos se o que vemos e o que ouvimos procedem da mesma pessoa, se a alegria dos signosGuattari corresponde ou não à segura dos conceitos-Guattari.

Como conciliar aquele primeiro plano da apreensão pática, em que o mundo parece tornar-se mais encantado, mais rico, mais polifônico, e este outro plano em que enxergamos atônitos, vindo em nossa direção, uma maquinaria conceituai pesada, acachapante?

Difícil deixar de pensar numa inadequação originária, em Guattari, entre aquilo que ele encarna e suscita nos outros, por um lado, e a linguagem teórica turbilhonar e indigesta para certos estômagos despreparados ou delicados, como é o caso de alguns amigos seus e outros tantos admiradores. Creio que enquanto essa defasagem não for pensada, todos os mal-entendidos serão possíveis. Caberia então instalar-se de chofre nesse interstício, ao invés de fingir ignorá-lo ou tentar tampo-

ná-lo. Lembro da franqueza de Maria Rita Kehl, ao dizer-lhe: “Gosto do que você diz, não gosto de como o diz — é duro”, e ele respondendo: “ah, pudera fosse um poeta!”. Tentar ler, ver e ouvir a partir desse interstício, desse “entre”, eis o pequeno desafio que merece ser levado a sério, ao invés de apenas aceitar a hipótese, não improvável, de resto, de que ele dizia coisas interessantes por vias deselegantes.

Instalar-se nesta defasagem, nesta inadequação entre o plano pático e o cognitivo, para tentar extrair daí uma lição. A começar pela constatação de que saímos dessa disjunção sempre perturbados, como que um pouco esquizofrenizados. Talvez porque estejamos por demais acostumados a supor entre a imagem e a legenda uma correspondência, uma adequação, uma redundância, ou uma sobredeterminação: a imagem ilustra a legenda, ou a legenda explica a imagem. Não é à toa que Deleuze elogia esses descolamentos entre o som e a imagem em Syberberg, onde parece que cada uma dessas instâncias acaba ganhando independência, autonomia, e evolui numa direção própria, acentuando a disjunção e fraturando nossa experiência estética.

Esta disjunção, que talvez alguns experimentaram no vídeo, que com frequência se sentia em Guattari ao vivo, é igualmente um indício relevante de um dos eixos essenciais de seu projeto teórico e de seu trajeto pragmático. O entroncamento teórico que obrigou Guattari a inventar uma saída original, que resultou nessa sua “aventura pessoal”, e que, claro, não é só pessoal, poderia ser resumido em poucas palavras, e bem grosseiramente da seguinte forma. Como sair de um estruturalismo generalizado sem recair num naturalismo energético, cuja ingenuidade este mesmo estruturalismo havia ajudado a revelar e a denunciar? Como escapar ao despotismo do Significante sem retornar à inocência materialista? Como recusar a ideia de uma instância determinante, fosse ela material ou discursiva, a fim de evitar todos os malefícios redutores daí decorrentes, tanto políticos, históricos como subjetivos? Como pensar este “entre”, que está no interstício entre a ordem material e a discursiva, sem atrelá-lo a uma instância fundadora? Como pensar esses objetos mentais, esses incorporais, sem atrelá-los seja a uma cadeia significante, seja a coordenadas científicas do mundo natural, já que essas duas maneiras de algum modo sobredeterminariam a especificidade e a autonomia daquele nível incorporai? Afinal, se for submetido às coordenadas espaço-temporais-energéticas postuladas pela ciência, tomadas como um substrato infra-estrutural, esse domínio incorporai se

ofusca. Por outro lado, submetido à transcendência do simbólico, ele é desrealizado, tornado resto, sombra ou impossível. Nessa linha, então, como desfazer-se da ideia de uma infra-estrutura e de uma superestrutura? Como desvencilhar-se de um platonismo, ou, o que dá no mesmo, de um platonismo às avessas?

Recusar a prevalência de uma instância ou de outra acarreta a rejeição de uma série de dicotomias: infraestrutura e superestrutura, Natureza e Cultura, produção e desejo, história e estrutura etc.

Percebe-se que há aí muita coisa em jogo: a recusa de um certo lacanismo, e por extensão de certo estruturalismo, de um certo marxismo, de um certo reichianismo etc. Mas para além destas recusas, que Guattari entendia como impasses políticos, importa a saída que ele inventou para este *enjeu*, saída própria, original, sob cujo efeito alguns de nós ainda nos movemos, tanto em nossos jogos teóricos como em nossas aflições práticas.

Creio que o primeiro passo dado por Guattari para desbloquear esses impasses foi lançar a ideia de máquina, em substituição à noção de estrutura. Não pretendo entrar na definição deste operador extravagante, basta assinalar que o maquinico (que é o contrário do mecânico) é processual, produtivo, produtor de singularidades, de irreversibilidades, e temporal. Nesse sentido ele se opõe termo a termo à ideia de estrutura, de intercambialidade, de homologia, de equilíbrio, de reversibilidade, de ahistoricidade etc. Mas o que importa é o fato de que essa concepção maquinica, nada “naturalista”, já que faz do Universo uma grande fábrica, estendendo a produção engendrante para todos os níveis, serviu de base para apreender de um modo novo o domínio não discursivo. O não discursivo, ao deixar de ser uma matéria informe à espera de uma estruturação significativa, ganhou uma potência infinita. O resultado foi um mundo material e imaterial sem centro, sem instância determinante, sem transcendências despóticas nem equilíbrios reassuradores. O diabolismo filosófico.

Alguém poderia argumentar: sim, ele abole as instâncias determinantes, mas forja quatro polos genéricos que são quatro novas instâncias: os Fluxos materiais e semióticos, as Máquinas abstraias, os Universos incorporais de valor e os Territórios existenciais. Caberia responder apenas no nível anedótico. Guattari pergunta-se: por que quatro? E responde: dois é dicotômico, três leva a uma dialética fechada, e apenas um quarto elemento representa uma abertura para o infinito.

O diabolismo filosófico tem duas faces: consiste em estender a ideia de produção, essencial na máquina, para todos os níveis, inclusive do desejo, do inconsciente, da existência como um todo; mas, por outro lado, também amplia a noção de produção: produção não é só produção de coisas materiais e imateriais no interior de um campo de possíveis, mas também produção de novos possíveis, quer dizer, produção de produções, de bifurcações, de desequilíbrios criadores, de engendramentos a partir de singularidades, chegando até, finalmente, à ideia de autoengendramentos a partir de singularidades, autoposicionamentos, autopoiese. Pela autopoiese algo se desdobra ganhando consistência, autonomia, um movimento próprio, formando um universo a partir de seus componentes, se existencializando e até, no limite, tecendo uma subjetivação própria. Como esses objetos-sujeitos e subjetividades de que Guattari fala no vídeo, que soam como uma aberração conceitual. É a produção levada à sua radicalidade demiúrgica.

Por isso, quando Guattari diz que a pulsão na verdade é uma maquinica de existência, uma construção de existência, a heterogênesse dos componentes da existência, percebemos que ele está longe de um território estritamente psicanalítico no sentido clássico (é o mínimo que se pode dizer), e que derivou para uma espécie de política da existência, de práxis ontológica. Fala-se muito da ética do analista, da ética na política, nas condutas, mas Guattari está falando de uma ética em relação ao ser. Não à maneira heideggeriana, em que o ser-aí viraria o pastor do Ser. Não existe O SER, como equivalente ontológico geral, mas os seres, e nesse sentido, a ética ontológica nada tem de sagrado; ao contrário, ela é diabólica. Trata-se de diabolicamente intensificar a multiplicação das instâncias, a constituição de universos, de processos de singularização, de diferenciações, de criação de possíveis. Num plano mais prático, significa optar pelas cartografias que enriqueçam, diversifiquem e multipliquem os modos de subjetivação, as maneiras de existir, de estar no mundo, de fabricar mundos. O grande inimigo é sempre a laminação homogeneizante provocada pelo Capital, que torna tudo equivalente ou indiferente, ou a laminação provocada pelo Significante, que subsume sob seu filtro a totalidade do real, com todas suas imensidades, dimensões, variedade, ou a laminação oriunda da ideia de Ser, ou de Razão, ou de Energia, ou de Informação, ou de Comunicação, e assim por diante. Essa operação que Guattari propõe consiste na destruição de todas as maiúsculas, isto é, de todos os despotismos reterritorializantes do

Universal. A ética guattariana é de opor a isso um construtivismo ontológico, um engajamento ontológico, em todos os planos, seja no caso da apreensão dos níveis etológicos no bebê, conforme o exemplo de Stern, da função existencializante do *rock* para os jovens, da apreensão pática na psicose, que inclui componentes semióticos os mais diversos, seja da incorporação da ciência, ou da mídia, como elementos do romance familiar moderno etc. Para isso é preciso aceitar que a psique é resultante de componentes múltiplos, heterogêneos. Ela envolve, como diz Guattari, o registro da fala, mas também meios de comunicação não verbais, relações com o espaço arquitetônico, comportamentos etológicos, estatutos econômicos, aspirações estéticas, éticas etc. Isso tudo implica em não tomar a subjetividade como dada, configurada por estruturas universais da psique, mas supor engendramentos diferenciados de subjetivações. Por isso o inconsciente para Guattari não é estrutural, mas processual, não pode estar referido apenas ao romance familiar, mas também às máquinas técnicas e sociais, não pode estar voltado exclusivamente para o passado, mas também deve sê-lo para o futuro. Estas são algumas consequências deste produtivismo radical.

Daí também toda essa problemática que atravessa os últimos livros de Guattari, a respeito desses limiares de consistência a partir dos quais alguma coisa nova ganha existência, vem a ser. Esse tema da passagem ao ser tem às vezes uma tonalidade estranhamente visceral. É como se Guattari estivesse exclamando, como o fez Deleuze referindo-se a Foucault num outro contexto, “um pouco de possível, senão eu sufoco”. Nessa exclamação creio que está condensada toda uma ética, uma estética, uma política, uma ontologia, uma tragicidade também. Eis então uma pequena lista de algumas dessas coisas inéditas encontradas, mencionadas ou apenas buscadas por Guattari, ultimamente, conforme escritos recentes (os termos listados são todos de Guattari, o grifo é meu): uma *estranheza de ser* tentada pelo dramaturgo polonês Witkiewicz, e que lhe escapava das mãos; a *aspereza de ser* rara hoje em dia; um *nomadismo existencial* que fosse tão intenso quanto o dos índios da América pré-colombiana, ao invés do falso nomadismo de nossas viagens modernas, em que estamos sempre no mesmo lugar; as rupturas de simetria do arquiteto japonês Tadao Ando, que reinventa assim novas intensidades de *mistério*; a consigna de produzir *novos infinitos* a partir de um mergulho na finitude sensível; um novo *amor pelo desconhecido*; um *reencantamento* das modalidades expressivas

da subjetivação; focos de *eternidade* aninhados entre os instantes; *magia*, *mistério* e *demoníaco*, que não mais emanarão de uma mesma aura totêmica, e por aí afora. Há também certas sugestões mais fortes: passar pela *báscula caós mica*, ponto umbilical, para tornar a dar, enfim, o infinito a um mundo que ameaçava sufocar; engendrar as condições de criação e de desenvolvimento de formações de subjetividade inusitadas, *jamaís vistas, jamaís sentidas*³.

Note-se alguns dos termos mencionados: estranheza e aspereza de ser, mistério, infinito, desconhecido, reencantamento, eternidade, magia, demoníaco. Nessa profusão pinçada assim ao acaso, há mais do que uma evocação aleatória e extravagante de uma suposta concepção “animista” do mundo; há todo um programa. O programa de um criacionismo ontológico complexo, para o qual Guattari não parou de inventar novas armas e ferramentas inusuais. Claro, algumas delas são palavras estranhas que num primeiro momento, numa primeira leitura, funcionam apenas como propulsores de um movimento conceitual, mas cujo sentido preciso fica claro depois de algum tempo. Por exemplo, o que vem a ser uma ontologia fractal? Ou atratores de possível? Ou mesmo essas básculas caós micas? E depois há as ideias as mais estranhas, como por exemplo, esta sobre as entidades intensivas, que nada tem a ver com a discursividade de uma cadeia significativa ou das coordenadas energético-espaciais-temporais. Daí resulta que essas entidades intensivas, que estão no entroncamento de elementos muito heterogêneos, exigem, para serem apreendidas, uma outra lógica, lógica das intensidades não discursivas. Portanto, solicitam uma apreensão pática, que é aquela que apreende por exemplo um “clima” de uma festa, a “atmosfera” de uma manifestação, ou de um psicótico, ou de uma obra de arte. Essas entidades intensivas, diz Guattari, são focos autopoieticos, transversais etc.

A aglomeração neste ritmo denso de parte dos neologismos de Guattari vai ironicamente contra aquele pedido mencionado no início para que ele nuançasse seu hermetismo. No entanto, estes neologismos

3 A maioria destas expressões foi extraída de *Caosmose: um novo paradigma estético*, trad. Ana Lúcia Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, de *At três ecologias*, Campinas, Papyrus, 1990, ou de *Cartographies Schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989.

deveriam ser vistos não como desvios repulsivos de um psicanalista herege, e sim como desdobramentos múltiplos de um certo diabolismo demiúrgico. É natural que os psicanalistas se sintam incomodados com essa profusão de operadores, que os expulsam de um território teórico conhecido. A entrevistadora pergunta o que é pulsão, ele fala em heterogênesse, ela pergunta sobre ordem representacional e desordem pulsional, ele responde com caosmose, ela pergunta sobre a linguagem, ele responde com a etologia na infância e na psicose. Ele mesmo começa falando em sedução e a faz derivar para objeto-sujeito, a cena primitiva se transforma na máquina de representação, e por último, pasmem, a castração desemboca em autopoiese. Se intensifico essa lista, não é para assustar nem para dificultar, mas para frisar que isso tudo poderia ficar mais claro se inscrevêssemos esse movimento geral nesse projeto ontológico mais amplo, mais radical, e que necessariamente transborda a psicanálise, embora a achesse e a implique, de ponta a ponta, já que, segundo o próprio Guattari, os objetos mentais, incorporais, componentes essenciais de subjetivação, foram inventados (ou descobertos) pela psicanálise.

Para finalizar, duas observações circunstanciais. Um texto de Deleuze sobre Guattari fala em dois Guattaris, um Pierre e outro Felix (ele chamava-se Pierre-Félix Guattari). Segundo as palavras de Deleuze, um era “como uma cabeça catatônica, corpo cego e endurecido que se impregna de morte quando tira os óculos”; o outro, “um brilho deslumbrante, cheio de múltiplas vidas, assim que opera, ri, pensa, ataca.”⁴ São as duas potências esquizofrênicas de um anti-Eu. A petrificação e o brilho.

Talvez eu não devesse terminar com uma anedota pessoal. Mas a gente acaba fazendo muitas coisas que não deve, ao longo de uma vida, sobretudo quando se defronta com uma morte extemporânea. Segue então este breve relato. Em 1990 eu estava de visita à França e fui com Guattari conhecer a Clínica de La Borde. Saímos de Paris de carro. Ele pediu que eu guiasse, enquanto dormia, assim, sem óculos, petrificado, conforme a descrição de Deleuze. Mas muita gente no sono vira pedra. Entretanto, no dia seguinte ele não estava diferente, mesmo

4 Gilles Deleuze, “Três problemas de grupo”, Prefácio a *Psicoanálisis transversalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI Arg. Ed., 1976.

acordado, mesmo comendo sobre a mesa longuíssima e monacal de sua casa em La Borde, mesmo estatelado sobre um sofá diante da televisão, mesmo oferecendo uma cadeira a seu vizinho e amigo Jean Oury. Petrificado. Eu jamais o havia visto assim, nas diversas viagens em que o acompanhei no Brasil. Já um pouco aflito com a situação, resolvi sair com minha companheira para um passeio. Guattari quis vir conosco. Andamos em silêncio, fim de tarde, ouviam-se os passos, rumores longínquos, a noite chegando, um vizinho cumprimentando, tudo bucólico até que topamos com um chiqueiro. Ali ficamos, com os porcos; primeiro em silêncio, depois comecei com eles uma conversa, no pouco que sei grunhir. O diálogo, recíproco, foi se intensificando. Por fim Guattari entrou na conversa, rindo muito, grunhindo também. Acho que nessa estada de um dia e meio em La Borde foi a única conversa que tivemos, grunhida, no chiqueiro, com um coletivo de porcos, num verdadeiro devir animal. No dia seguinte fui embora, intrigado. Eu me dizia que um pensador tem o direito de ficar catatônico, de virar morto, de grunhir de vez em quando, se é isso que lhe dá na telha. Na verdade, desde então sempre invejei aquele estado catatônico e às vezes, à minha revelia, me vejo assim, para infortúnio dos que me cercam. Na época lembro de ter tido a fantasia de que, quando Guattari morresse, eu escreveria um texto chamado “Um direito ao silêncio”. Pena que esse momento tenha chegado tão logo e que esse silêncio, hoje, seja irreversível.

Mas relendo recentemente alguns textos seus, entendi que aquele silêncio de La Borde não era só petrificação, mas também imersão numa espécie de caosmose, esse misto de caos e complexidade, de dissolução onde se engendra o que está por vir. Talvez o silêncio que Guattari deixa com sua morte também devesse ser tomado como uma espécie de báscula caós mica. Quiçá pudéssemos, a partir dele, deste silêncio, desta morte, desta báscula caós mica em que ficamos com o choque surdo de sua morte, fazer isto que ele propugnou e realizou tantas vezes, e que ele chamou do jeito mais bonito, de a potência do eterno retorno do estado nascente.

Conversações em Watoriki **Das passagens de imagens às imagens** **de passagem: captando o audiovisual** **do xamanismo¹**

Stella Senra



Foto de Leandro Lima

1 Publicado em *Cadernos de Subjetividade*, n.13, São Paulo, 2011, p.55-77.

O texto que se segue é um relato das discussões realizadas durante o curso do experimento “Dispositivos de Visão”, concebido por Laymert Garcia dos Santos, Rafael Alves da Silva e Francisco Caminati², do Laboratório de Cultura e Tecnologia em Rede do Instituto Século 21 (i21). As discussões foram levadas a cabo pelo sociólogo Laymert Garcia dos Santos, pelo antropólogo Bruce Albert, pelo filósofo David Lapoujade, pela estudiosa do cinema Stella Senra e por Rafael Alves da Silva durante a primeira etapa do projeto, que consistiu numa reunião na aldeia Watoriki, em Roraima, entre trinta e sete xamãs oriundos de todo o território Yanomami no Brasil – documentada em vídeo. Procuramos, num primeiro momento, estabelecer um entendimento da complexa noção de imagem na cultura do povo Yanomami; num segundo momento, ainda em curso, tentamos situar a reflexão sobre imagens contemporâneas passíveis de serem conectadas ao sistema Yanomami, com vistas à realização de uma série de eventos a partir do material captado nas sessões de xamanismo: um documentário, uma exposição que reúna essas imagens e desenhos de xamãs dos anos 70, o fornecimento de material para uso didático e político pela Associação Hutukara e pelo Instituto SocioAmbiental. O texto abaixo tenta estabelecer parâmetros que permitam efetuar a passagem de um sistema de imagens ao outro, sem que se perca o efeito disruptor para a nossa ordem de representação que a imagem Yanomami poderia desencadear ao ser “atualizada” em nossos suportes. O texto está dividido em duas partes: um relato sobre a primeira discussão e o diálogo que a ela se seguiu, ocorrido entre os dias 20 e 25 de março de 2011.³

Relato

As informações sobre o xamanismo Yanomami, oferecidas por Bruce Albert, chamam a atenção para o fato de que a particularidade desse povo, dentre os grupos indígenas da Amazônia, diz respeito, entre outros fatores, justamente à imagem. Enquanto aqueles têm uma pro-

2 Promovido pelo Instituto Século 21, em parceria com a Associação Hutukara Yanomami e o Instituto Socioambiental, esse experimento integra um conjunto de cinco outros, desenvolvidos pelo mesmo grupo.

3 Agradeço a Rodolfo Scachetti a cuidadosa transcrição e a tradução para o português das gravações dessas conversas feitas originalmente em francês

dução plástica de objetos, máscaras..., os Yanomami têm pouca produção dessa ordem, distinguindo-se por uma prática xamânica fundada na imagem –, mas numa imagem peculiar, que não depende de um suporte. Diz o antropólogo que este é um paradoxo da cultura Yanomami, na qual não existe imagem materializada, mas cuja ontologia e cosmologia são baseadas precisamente nessa noção: todas as imagens dos primeiros tempos são constantemente “baixadas” pelos xamãs para curar, para controlar a ecologia, e assim por diante.

As imagens primordiais são mitológicas: na origem, reza a tradição Yanomami, todos os seres eram humanos; a partir de um dado momento, a humanidade se dividiu, tendo uma parte se transformado em animais – os animais da floresta – enquanto sua imagem se transformou nos espíritos xamânicos. Todos as personagens mitológicas são humanos com nomes de animais, sendo o xamanismo uma volta a esse tempo primordial, à completude humano-animal, por meio do *urupé* – um conceito que implica ver as imagens, fazer descer as imagens.

É essa operação que Laymert Garcia dos Santos chamou de “dispositivo audiovisual” dos xamãs, no projeto do experimento: fazer descer as imagens no corpo do xamã e nele encontrar uma resolução assim como, do “chuvisco” caótico das linhas e pontos, emergem na tela sucessivas figurações – leitura intuída a partir de uma analogia da experiência xamânica com nossas tecnologias eletrônicas de produção do audiovisual.⁴

Para nosso projeto, são de grande interesse esses momentos de transformação, de passagem de uma imagem à outra, ou de um espírito ao outro – o que se dá por meio de uma constante mudança de pontos de vista: os xamãs incorporam tais imagens durante um breve instante e, noutro momento, falam, descrevendo na primeira pessoa o que estão fazendo – tornando-se, então, exteriores a elas, distanciando-se, e voltando a serem xamãs humanos que têm a visão e as descrevem enquanto uma realidade externa. Para prosseguir a analogia com o nosso audiovisual poderíamos dizer, assim, que as passagens de um ponto de vista a outro se configuram como “mudanças de canal”, por meio das quais o

4 Laymert Garcia dos Santos trabalhou essa aproximação na ópera Amazônia, de cuja criação participou e que foi apresentada na Bienal de Ópera de Munique e no SESC São Paulo em 2010.

xamã ora está incorporado à imagem, ora a comenta de fora.

Nossa discussão visa entender de que ordem seriam essas imagens, com vistas a encontrar ressonâncias e dissonâncias entre elas e as nossas imagens. Bruce Albert nos explica que a imagem tem um estatuto particular no universo xamânico, muito diferente daquele que, no nosso mundo, é designado por esse termo. Ali, tudo pode se tornar imagem, uma imagem-espírito: potencialmente, todos os objetos e todos os seres podem reencontrar essa forma, que o xamã faz descer e passar no seu corpo como uma intensidade que o põe em convulsão. Com efeito, a experiência mais precisa e essencial do xamanismo é esse momento em que o xamã faz coincidir essa imagem com o seu corpo. Segundo o antropólogo, nesse processo nunca há representação, nunca há permanência e nem identidade, qualquer que seja ela. Trata-se de uma ontologia continuamente fluida, são imagens incessantes passando, imagens essenciais das coisas, dos seres, tal como eram no momento da sua criação. Para Bruce Albert, o interesse que os Yaomami despertam em relação aos outros povos da Amazônia é essa espécie de grau zero do suporte, da representação; uma espécie de radicalidade interna como se o corpo do xamã fosse o único lugar onde essas imagens mentais se materializassem. Fica claro, para nós, que o ponto de partida deverá ser essa relação inédita imagem-corpo, esse momento de indistinção entre ambos. Também concordamos que o pensamento do filósofo Gilles Deleuze parece possibilitar o estabelecimento de um plano comum sobre o qual deveremos trabalhar, por ser, ao mesmo tempo, aquele que melhor daria conta do que a arte contemporânea vem fazendo em termos de produção audiovisual da imagem quanto daquilo que nós já pudemos ler e conhecer sobre os Yanomami. É nesse sentido que David Lapoujade chama a atenção para a analogia entre a experiência descrita por Bruce Albert e o grande plano contínuo de multiplicidades de que fala Deleuze; multiplicidades que são necessariamente componentes heterogêneos uns em relação aos outros e que estão em contínua transformação – de tal modo que sua transformação é chamada de “devir”, e o devir é as variações intensivas através das quais passam tais multiplicidades.

Sabemos que esse processo intensivo só interessa ao filósofo na medida em que não é representativo – tudo o que é da ordem da representação viria a interrompê-lo, paralisá-lo. O que nos coloca, de imediato, frente à questão da passagem: como figurar, como transformar em imagem aquilo que, por definição, deve escapar da representa-

ção? Como construir algo que seja consistente, real, plenamente real, mais real mesmo que o resto, escapando ao mesmo tempo da representação, da objetividade, da organização, da estrutura?

A primeira indagação está relacionada ao corpo, nosso ponto de partida. Pois, se o que interessa a Deleuze são os movimentos aberrantes, que transbordam tudo o que é movimento regular, este último permanece na esfera da representação, da subordinação: o corpo é também um corpo que se organiza e é organizado. Só poderemos, assim, considerar dotado de caráter intensivo aquilo por meio do que o corpo reconquista algo que não é orgânico, ou seja, o corpo sem órgãos – numa expressão de Artaud.

Além do tema da representação, que nos leva de imediato ao corpo xamânico, David Lapoujade ainda aponta mais duas outras questões, na obra de Deleuze, de grande relevância para a nossa discussão: a relação atual/virtual, que Laymert Garcia dos Santos já levantara no projeto do experimento, e a relação imagem-linguagem. É a partir desses três pontos/questões que nossa conversa evoluirá.

A primeira delas, a relação atual/virtual, concerne ao estatuto da imagem justamente no aspecto que nos interessa: a relação entre o que é a imagem para os Yanomami, e para nós. Lapoujade mostra que o atual, na concepção deleuziana, é aquilo que é determinado de maneira efetiva, organizável, acessível à representação, manipulável, entrando nas estruturas habituais; já o virtual é algo que existe plenamente, ainda que em uma forma não determinada – notadamente, ele existe sob a forma de uma potência intensiva. É o real sem ser atual. Para o filósofo, todo atual é, por sua vez, uma atualização de um virtual, mas o atual e o virtual diferem em natureza – o atual pode testemunhar a potência que ele atualiza, porém, já não é mais essa potência. Fica-nos, então, a seguinte pergunta: se supomos que a imagem é atual, determinada, o que acontece quando algo como a intensidade ou a potência pertencem à imagem, como ocorre no xamanismo? Ou, melhor dizendo, como a imagem pode ser definida de uma maneira diferente daquilo que é da ordem da representação?



Foto de Leandro Lima

A segunda questão, a relação imagem-linguagem, toca em dois dos momentos do xamanismo, a *performance* dramática e a narração, e diz respeito a um outro aspecto do projeto: a escolha do modo de mostrar os desenhos dos xamãs e de colocá-los em relação com as imagens.

No entender de Lapoujade, quando Deleuze reflete sobre as formas mais contemporâneas de funcionamento das sociedades (o neoliberalismo naquele momento), ele está, por um lado, cada vez mais orientado para uma espécie de correspondência entre imagem e linguagem e, por outro, para a realização do que chamou de sociedade de controle. Na verdade, a realização da sociedade de controle é, para o filósofo, a colocação em correspondência das imagens e da linguagem, de modo tal que cada uma controla a outra – como no jornal televisivo em que se diz o que se mostra e se mostra o que se diz, sem resto, sem sobras. O que interessou a Deleuze, no cinema e na arte contemporânea (dos anos 1985–1990), foi justamente a possibilidade de separar ver e dizer, ou seja, há algo na imagem que não pode ser dito, que só ela pode

mostrar, e há algo na linguagem que não pode ser visto; são os signos que transbordam a representação, diz Lapoujade. Contrariando o senso comum, que acredita que aquilo que uma faculdade percebe pode ser traduzido em outra, Deleuze as vê como incomensuráveis entre si: aquilo que só posso ver não posso dizer, e o que só posso dizer, ainda que pertença ao real, não posso ver. Para Lapoujade, Deleuze descobre de uma só vez o que é próprio a cada uma das faculdades, ou a cada um dos objetos, linguagens e imagens, e mantém, ao mesmo tempo, uma disjunção entre os domínios: nem a linguagem nem a imagem valem por si próprias, elas não são autossuficientes, mas existem numa espécie de não-relação, uma disjunção, por meio da qual se poderia escapar ao controle.

Estamos de acordo com relação a esse ponto de partida segundo o qual é a multiplicidade total do ser das coisas que se manifesta no devir imagem dos xamãs, um devir cujo suporte é, e só pode ser, o corpo. Bruce Albert destaca que o xamã é uma virtualidade infinita, tudo pode se tornar uma imagem e passar pelo seu corpo como intensidade; mas lembra de que há, também, um segundo momento do xamanismo, o modelo básico da coreografia em que ele descreve essas imagens, desta vez de uma maneira exterior. É o momento em que ele “narra” o modo como surgiram os espíritos, quem são eles, e como desceram...

A imagem do corpo e a subjetividade

Retomando, há duas etapas no nosso processo: uma envolvendo a imagem, a outra a linguagem. Voltaremos ainda ao segundo ponto.

A passagem do xamã de um a outro espírito se dá fora da representação, como já dissemos. Bruce Albert a define como pura experiência afetiva. Para alcançar esse modo de experiência – lembra o antropólogo – a iniciação xamanística consiste, justamente, em quebrar as condições básicas da subjetividade. Trata-se de um rompimento da imagem corporal, de um desmembramento que permite sair da representação. Só depois de concluída essa prova, o quadro de percepção habitual é desconstruído e o xamã pode chegar a sua experiência: fazer descer esse virtual infinito do ser das coisas, no seu corpo, e fazer os outros compreenderem, perceberem isso através do estado afetivo, da

experiência corporal, em dado momento⁵.

Por termos colocado, de início, a questão do virtual e do real, perguntamos se essas imagens poderiam ser consideradas como atualizações. Bruce Albert pontua que elas não são nem mesmo isso, elas SÃO o corpo imediatamente. Mais propriamente, elas são coisa e passagem no corpo; elas se tornam e são perceptíveis ao exterior unicamente a partir do momento em que *tomam corpo* literalmente, ou seja, não há outro estado. Uma nuance se introduz, quem sabe, entre linguagem e imagens no momento narrativo em que essas imagens são sugeridas pela linguagem do xamã de um ponto de vista exterior – um momento, de resto, bastante característico: quanto mais hábil for o xamã, mais ele pode se dispensar da linguagem. Trata-se de um momento onomatopéico em que ele repete os sons das coisas, dos seres... e assume a experiência afetiva do ser do objeto, da coisa.

A imagem... o que é?

Até agora a discussão buscou precisar que experiência é essa do xamã. A palavra imagem foi usada... Mas tendo em vista as sutis diferenças entre o que é nossa concepção e o processo vivido pelo xamã, precisamos entender o porquê do uso desse termo para designar algo tão diverso da nossa experiência.

Bruce Albert considera a tradução dessa experiência pelo termo “imagem” apenas aproximativa – visto os Yanomami designarem com a mesma palavra, *urupë*, tanto o que se passa com o xamã quanto toda forma de modelos reduzidos, as fotografias, os jogos, enfim, tudo o que eles viram dos brancos e que eram representações iconográficas. Ele explica que *urupë* é a componente essencial da pessoa, é a imagem corporal, mas é também a imagem de todos os seres tal como foram criados. Quando os xamãs fazem a cura de uma pessoa é essa imagem vital que precisa ser restaurada, porque fora atacada, ferida, queimada,

5 Numa aproximação, Albert afirma que uma sessão xamânica é uma espécie de psicose, como a imagem de desmembramento que encontramos nos psicóticos. Só que, aqui, isto é induzido para servir como instrumento de conhecimento na iniciação. Sob o efeito do alucinógeno, há uma espécie de desmembramento: os espíritos vêm e levam as partes do corpo do iniciante. Esse processo quebra a formação da subjetividade de base e é como um processo psicótico induzido. Mas o que é, para nós, uma doença, para os Yanomami é uma capacidade induzida de domesticar determinados processos.

retirada etc. Essa “alma”, componente da pessoa, é distinta de outra noção, *pihi*, que corresponde à volição, ao olhar – enquanto que *urupē* é a imagem corporal, suporte da energia. Na sequência de termos correlatos, temos ainda o corpo propriamente, a pele, o envelope de tudo isso, e *pore*, que é, na verdade, o inconsciente, o fantasma que cada um carrega no interior de si, responsável por todos os movimentos involuntários, pelos sonhos... *Urupē* é uma espécie de essência vital de difícil tradução; o termo foi deslocado para o lado da imagem porque que tudo o que é imagem, na nossa sociedade, foi traduzido em Yanomami por *urupē*: a palavra “revista”, por exemplo, é *utupa siki* – uma “pele de imagem”. Não só os retratos, os jogos, as representações, mas também os reflexos na água, o eco (a imagem da voz) – tudo isso é designado pelo termo *urupē*.

Parece, portanto, que a experiência do xamã é o modo de ser na sua plenitude, e todo modo de existência é um modo de imagem, o arquétipo total, como define Bruce Albert; é a imagem do tempo primeiro quando os seres foram se constituindo em sua verdade primeira.

Laymert Garcia sugere um entendimento mais amplo da questão quando considera que essa imagem contém tanto o atual quanto o virtual, tomando como ponto de partida sua observação pessoal ao ver o xamã Davi Kopenawa diante das fotografias de Claudia Andujar. Com efeito, como se estivesse numa sessão de xamanismo, Davi Yanomami identifica espíritos nas imagens, diz o que está acontecendo ali, o que cada um está fazendo... Para ele, a imagem não é fixa, observa Laymert, ela é como que “apanhada” numa espécie de corrente que não para de passar. De onde sua escolha da expressão “passagem da imagem” para designar tal experiência: trata-se de uma resolução no sentido simondoniano do termo, uma resolução de potências. Algo como o que acontece na televisão quando há um problema de definição, até que o borrado se transforma numa configuração quando a imagem ganha nitidez...

Já dissemos que a imagem Yanomami não é dotada de suporte como as que conhecemos, e com as quais convivemos. No caso dos xamãs, o suporte da imagem não é material, é um estado; um estado corporal, transitório. Assim, essas imagens podem, como uma fita passando, fazer circular as identidades, como nota Bruce Albert ao retomar à noção de passagem. Nossa discussão caminha, então, no sentido de lidar com a imagem que não tem suporte, e que se constitui fora da representação. Uma imagem, por assim dizer, em seu “estado puro”, e

que Laymert Garcia identifica como inseparável de seu fundo virtual a partir do qual sua dinâmica a “recorta”. Para ele, os xamãs se constituem como uma espécie de tela – uma conclusão que será de grande importância, mais adiante, na nossa discussão. E a produção de imagens, ou a produção *tout court* desse processo, é diferente da nossa – o que traz à sua memória algo que Davi Kopenawa respondeu a um crítico de música alemão quando este lhe perguntou sua opinião sobre a arte dos brancos, após assistir à ópera Amazônia. Naquela ocasião, Davi ponderara que a arte é muito boa para os brancos, mas que para os xamãs era algo infantil, pois estes não precisam explicar tudo...

Bruce Albert também traz à tona outro episódio significativo da relação que os Yanomami estabelecem com nossas imagens. Durante a exposição “Yanomami – *Í esprit de la forêt*”, realizada pela *Fundação Cartier*⁶, os jor- nalistas, desconfiados da mistura de arte com indígenas, quiseram entrevis- tar Davi Yanomami sozinho, sem a presença do antropólogo. Para surpresa geral, Davi se improvisou como crítico de arte, e rapidamente se conectou no modo de produção de conhecimento por imagens dos brancos: eu vejo isso nos meus sonhos, dizia ele a propósito das obras, isso é a mesma coisa que nós fazemos, vejo isso do mesmo modo; é uma versão atenuada do modo pelo qual produzimos nosso próprio conhecimento. A cada imagem mostrada a ele, dizia: “Ah, sim, esse é o espírito tal, eu o vi assim e assim” etc. etc. Segundo Bruce, o episódio toma ao pé da letra o que dizia Lévi-Strauss ao considerar a arte como reserva ecológica do pensamento selvagem na nossa sociedade. Do mesmo modo, quando a artista Adriana Varejão esteve na aldeia e fez muitos desenhos com os xamãs, eles a trataram como alguém que pratica o mesmo gênero de conhecimento que eles próprios.

Nossa conversa se encaminha, então, para a seguinte questão: como exprimir ou testemunhar algo dessas variações intensivas que os xamãs mani- festam em seu processo? Ou seja, como a atualização poderia testemunhar em favor do processo intensivo?

6 Curadoria de Bruce Albert e Hervé Chandès, Fundação Cartier, Paris, de 14 de maio a 12 de outubro de 2003.



Foto de Leandro Lima

O Rosto

Lapoujade traz à discussão o tema do rosto, tal como Deleuze o coloca. Para o filósofo, o rosto não existiu desde sempre, e é algo estritamente europeu. A era de nascimento do rosto é o Cristo, mesmo se já houvesse anteriormente formação de rosto. E é no rosto que se dá o encontro entre o despotismo e o capitalismo... A significação, ou o caráter ultra significativo do rosto, o rosto como emissão de palavras de ordem... tem um papel crucial no Ocidente – todos têm um rosto na cabeça, o “capuz monstruoso”, como Deleuze dizia.

O filósofo considera que os homens da sociedade selvagem não têm rosto, têm cabeça – cabeça que é um prolongamento do corpo; eles não dispõem dessa função do rosto, que se cria de uma certa maneira, com o auxílio de uma função “muro branco-buraco negro” que é independente dele, mas que, na Europa, formou também o rosto como algo independente, entidade separada do corpo, valendo por si mesma. Se concordarmos que é preciso desfazer o rosto enquanto tal, como

proceder se não podemos voltar à cabeça do primitivo (nós que fomos “rostificados”, para quem tudo “significa” – uma sobrancelha se levanta e nos perguntamos: o que você pretendia dizer? em que você pensa? será que te contrariei?...), já que não podemos sair do capitalismo tão radicalmente quanto aqueles que nunca entraram, mas não podemos tampouco aí ficar?

Stella Senra menciona um trabalho seu nessa mesma direção, o texto para o livro *Marcados*, de Claudia Andujar⁷, no qual trabalhou precisamente essa noção de rosto e de rostidade em relação às fotografias, ou “retratos” dos Yanomami. Para demonstrar como a representação (no caso, fotográfica) dos índios é problemática, ela mostrou que esses retratos, na verdade fotos de identidade nos quais os Yanomami portam números de identificação, manifestam a ambiguidade fundamental do ato de “retratar”, justamente, aquilo que “desfaz” o retrato – a ausência do rosto de que fala o filósofo. Ela faz ver que essa série de fotografias compreende, na verdade, desde imagens que podemos facilmente reconhecer como as tradicionais fotos de identidade – e o que há de mais “rosto” que a foto de identidade? – até imagens mais misteriosas, difíceis de serem classificadas por “escaparem” à categoria do retrato, configurando o que ela chama de “impossibilidade do retrato” – quando o rosto não é “dado”. Segundo sua análise, essas últimas fotografias correspondem exatamente àsquelas dos Yanomami de contato mais recente, que ainda fazem parte da categoria apontada por Deleuze como sendo aqueles “que não têm um rosto”, mas uma cabeça que prolonga o corpo – não por acaso, várias das fotografias são de corpo inteiro. Enquanto as primeiras, na outra ponta do espectro, são mais reconhecíveis justamente por se referirem aos Yanomami de contato mais antigo, que já “cabem” no retrato, e até mesmo na foto de identidade – aqueles que, de algum modo, embora sempre problemático (afinal, há gradações nesse processo), já se encontram vestidos como os brancos: mulheres maquiadas como prostitutas, homens vestidos como trabalhadores... Eles já são capazes de “posar”, e não apenas para o retrato, mas até mesmo – com aquele conhecido olhar “ausente” – para fotos de identidade. Esses Yanomami já “ganham” um rosto, se

⁷ Andujar, C. *Marcados*. Editora Cosac Naify, São Paulo, 2009.

“rostificaram”. Esta série de retratos de Claudia Andujar constitui, para Stella Senra, um exemplo extremamente rico do “desajuste” ou dos limites das nossas categorias (e das nossas imagens), quando a câmera tem diante de si, ao invés de rostos, as “cabeças” dos povos selvagens, tal como o filósofo descreveu.

Os desenhos – o atual e o virtual?

Para abordar o desenho dos xamãs, Laymert Garcia parte de seu encontro com o artista Francis Alÿs, a quem mostrou essas imagens.⁸ Depois de olhá-los muito atentamente, Alÿs observou que os desenhos tinham a particularidade de manifestar uma diferença fundamental em relação aos desenhos ocidentais: estes são sempre um fragmento ou algo que, mesmo inteiro, nunca “ocupa” o espaço da folha de papel. De uma certa maneira, eles “nadam” nela; em contrapartida, os desenhos Yanomami expressavam de imediato uma espécie de totalidade, porque “ocupavam” todo o campo da imagem, por assim dizer. Na verdade, isto não significa que eles ocupam a folha porque a “preenchem” completamente, nota Laymert; eles tanto a ocupam quando desenham até as bordas como quando se concentram no meio ou em parte da página, não importando quem seja o autor do desenho. Por que esse espaço se torna habitado por uma totalidade? Como gente que nunca aprendeu a desenhar tem um sentido tão apurado do desenho? – pergunta-se o sociólogo.

O artista explica que viu nesses desenhos um saber que não é da ordem do aprendido nem da ordem da composição, tal como a concebe a história da arte. Eles lhe pareceram extraordinários porque, em seu entender, configuravam uma “ruptura”: como se a folha de papel

⁸ Além de grande desenhista, Alÿs é um mestre da linha. Em toda a sua obra, informa Laymert, trata-se de traçar uma linha única, singular – uma espécie de border line, cujo traçado instaura ao mesmo tempo o sujeito e o objeto da ação, que constitui e institui a obra; o artista e o espectador num só movimento. cf. Garcia dos Santos, L. *Becoming Other to Be Oneself: Francis Alÿs Inside the Borderline*. In Godfrey, M.; Biesenbach, K.; Greenberg, K. (eds). *Francis Alÿs – a Story of Deception*. Tate Publishing, Londres, 2010. p. 188–189. Catálogo da exposição de mesmo título realizada na Tate Modern, de 15 de junho a 5 setembro de 2010; em Wiels, Bruxelas, de 9 outubro de 2010 a 30 de janeiro de 2011 e no The Museum of Modern Art, New York, de 8 de maio a 1 de agosto de 2011.

fosse um espaço de projeção no qual vem se concretizar, pela primeira vez, uma imagem que já chega pronta, inteira e íntegra; imagem que teria se formado no xamã a partir da síntese de sua experiência alucinatória com sua percepção do mundo exterior. Para Alÿs, só uma imagem dessa natureza poderia ser “projetada” sobre o papel por uma mão que, paradoxalmente, não sabe desenhá-la, e que, no entanto, a desenhou totalmente.

Bruce traz à discussão um argumento de outra ordem. Ele coloca que, independentemente do suporte, se trata sempre de um espaço cosmológico – a referência é sempre a totalidade, e o espaço do papel é completamente indiferente nessa questão. Além disso, ele acrescenta, os desenhos são sempre multiperspectivistas, razão pela qual alguém que nunca viu um papel e um lápis desenvolve logo, imediatamente, um estilo bastante pessoal. Para o antropólogo, os Yanomami que desenhavam atualizam o mesmo espaço cosmológico, mas cada um à sua maneira, sem nenhuma preocupação em representar o que quer que seja. Uma atualização pode descer na mão, sem que seja necessário se pensar nisso: é a deposição de um virtual permanente no cérebro do xamã. Por isso, depois que os Yanomami entraram em contato com o realismo figurativo escolar e com a escrita, afirma ele, seus desenhos começaram a descambar na representação, e se empobreceram.

Estamos de acordo que a arte pertence ao domínio da atualização, mas não se limita a ela, pois o devir da obra cristaliza, atualiza um processo intensivo que, no entanto, segue sendo virtual por definição. Lapoujade levanta um ponto a esse respeito: se o devir é um processo de atualização, um desenho, mesmo não sendo apenas isso, é necessariamente uma atualização – não só porque seria determinado, localizado, finalizado a seu modo, mas porque assim que entramos num registro qualitativo (ou seja, quando não se trata de intensidades, e sim de um grau de intensidade sob a forma de determinadas qualidades), então não estamos mais no intensivo puro, estamos no atual ou na atualização.

Laymert Garcia argumenta que os desenhos lhe parecem uma espécie de atualização que preserva, ao mesmo tempo, as potências do virtual – desde que, para Deleuze, a atualização é inseparável da dimensão virtual. Em seu entender, no caso dos desenhos, o que ultrapassa a representação tem a ver com isso – eles são atuais e virtuais ao mesmo tempo, pois toda a potência que havia informado os desenhos parece

continuar lá, em potência, como potência.

Lapoujade propõe voltar à “atualização” na experiência xamânica. Até agora ficou claro para ele que, para os Yanomami, tudo é imagem, que eles entendem por imagem tanto as atualizações quanto os modos de ser que são não-atualizáveis ou, para empregar uma palavra pobre, que não são “situados”. Podemos saber que a energia vital de uma pessoa se encontra nessa zona ou nesse lugar e, portanto, podemos chamar isso de imagem. Tudo é imagem, porque de todo modo a imagem é a categoria ontológica última – pois tudo “é”. Por outro lado, Lapoujade evocara Deleuze para quem o processo intensivo, a multiplicidade contínua são não-atuais, são pura virtualidade. Assim que há mudança... o devir testemunha uma mudança qualitativa: eu me torno um outro, um animal... etc. Se eu componho a frase “eu sinto que...”, isso é puramente intensivo; se eu devo compor a frase “eu sinto que me torno animal”, já entramos num processo qualitativo de atualização. Mas, como se trata de um processo de atualização de intensidades, a atualização é inseparável da potência intensiva que ela testemunha.

Retomando seu ponto de vista, Laymert Garcia dos Santos evoca o exemplo do mar e da onda. Se olharmos o mar sob o aspecto do contínuo intensivo, diz ele, compreendemos o mar como dimensão virtual. Mas se considerarmos a onda uma atualização do mar, temos na onda uma espécie de expressão-onda; mas, apesar disso, ela continua inseparável do mar. Ela também é mar, e o mar continua a ser, enquanto mar, virtual. Ou seja, temos, ao mesmo tempo, o mar e a onda, que podem ser considerados separadamente, mas que deveriam, sobretudo, ser vistos na relação, isto é, numa tomada de forma.⁹ Se considerarmos apenas a onda enquanto atualização, veremos apenas o resultado da tomada de forma e não o processo em seu conjunto, tampouco esse fundo virtual que existe, que está aí antes, durante e depois da forma-onda. Ele acredita que Deleuze insiste sempre em olhar para o mar, e em considerar as ondas do mar como vetores para ir em direção ao mar. Assim, temos ao mesmo tempo o atual e o virtual, e a atualização não esgota o virtual, jamais o esgotará, pois o virtual é justamente a fonte do devir. Nesse sentido, talvez seja possível estabelecer uma analogia entre esse

9 Em francês, *prise de forme*. [N do T]

processo de tomada de forma e a formação da imagem na cosmologia Yanomami. Tanto num caso quanto no outro a questão seria como conceber a relação atual-virtual, não para, de certa maneira, traduzir essa cosmologia no nosso mundo, mas para encontrar um modo de valorizar essa cosmologia no nosso mundo. Olhando para a cosmologia Yanomami, talvez possamos encontrar ressonâncias entre ela e o que há de mais refinado como pensamento contemporâneo na filosofia ocidental, estabelecendo relações produtivas para o nosso próprio pensamento.

Diálogos

Como já foram dadas as bases para compartilhar um entendimento comum, agora a conversa toma a forma do diálogo, que decidimos manter.

David Lapoujade (D.L.): Você insiste sobre a inseparabilidade atual/virtual, e eu lembro a distinção. Que sejam coisas distintas não significa que sejam separáveis, ao contrário. É o que, na mais velha das filosofias, em Espinoza, chamava-se de distinção real, ou seja, há uma distinção, mas isso não se separa na coisa, não conduz a nenhuma separação na coisa.

Laymert Garcia (L.G.): Mas, se é isso, não vejo problema.

Bruce Albert (B.A.): O problema talvez esteja na tradução do termo Yanomami, *urupé*, por imagem, o que sugere a impressão de atualização de uma representação etc. É um pouco o efeito da bricolagem que somos levados a fazer em torno de uma noção Yanomami que implica, ao mesmo tempo, o sentido da corporeidade; não é uma imagem, é antes uma forma, talvez um estado corporal com uma dimensão visual, é algo bem complicado; traduzimos por imagem para simplificar, nos apoiando no fato de que os Yanomami fazem a tradução no sentido inverso... Temos de buscar ver o quê, mais precisamente, há por trás dessa ideia de “imagem”, pois ela implica sempre um estado corporal; ela está sempre ligada à energia, ao movimento.

D. L.: É gradiente de potência, na verdade, um gradiente de potência.

B. A.: O termo “imagem” faz supor que a cosmologia é sempre uma espécie de coisa pré-existente à experiência corporal, através da qual ela é produzida no xamã. Mas deixemos claro que ela só existe através dessa experiência corporal, não existe de outro modo; ou, então, sob a forma do discurso ultra-simplificado daqueles que ouvem o xamã – uma espécie de vulgata: todo mundo sabe coisas relativamente elementares sobre

essa cosmologia, mas sua forma de existência principal reside no fato de que ela é uma experiência corporal dos xamãs. A cosmologia não preexiste. Ela já está sempre aí e só tem existência nesse fenômeno dos corpos que os xamãs nos apresentam... se quisermos corrigir um pouco em relação ao conceito de imagem para não dar essa ideia de tradução um pouco ingênua...

L. G.: Sim, mas... eu não disse que é uma tradução, eu disse que é justamente o contrário; o que eu quero dizer é justamente o contrário.

D. L.: Então, eu teria uma questão: que relação mantêm as imagens, no sentido das imagens de revista, com o corpo, qualquer que seja? Em que isso ainda permanece um corpo?

B. A.: De modo algum, é uma simples analogia, pois é sua tradução.

D. L.: Portanto, é uma imagem inferiorizada.

B. A.: É uma simples analogia, razoavelmente distante do que lhes parece o mais próximo... em relação ao que sabemos...

D. L.: Isso parece com uma imagem.

B. A.: Do mesmo modo que fazemos a aproximação do nosso sentido com a nossa tradução, eles fazem o inverso. Na verdade, talvez seja esse o problema, pois não há atualização no sentido um pouco ingênuo da tradução simplesmente, como translação de um registro a outro.

D. L.: De representação.

B. A.: De representação. Essas imagens só existem assim; do que podemos ver, é isso simplesmente. A cosmologia só tem essa existência. É por isso que os “Yanomami de base”, se nós lhes perguntarmos “como é?”, nos respondem: “pergunte ao xamã, pois ele esteve, ele viu, ele viveu isso, portanto, ele pode testemunhar isso”. A experiência direta é que dá realidade a essas coisas.

D. L.: São eles que estão em relação com as potências.

B. A.: Sua tradução simbólica na linguagem não tem qualquer valor, não é nada. Reenvia-nos à essa experiência corporal, que atesta sua existência.

L. G.: Hoje, vimos algo bastante interessante: um xamã fez uma *performance* e levou muitíssimo tempo para cantar; estava mudo. Ele fez algo silencioso, ao longo de muito tempo; uma performance, uma dança, ele evoluiu etc., a ponto de pensarmos “ah, parece cinema mudo”. Depois de muito tempo, começou... ele emitiu um som e começou a cantar etc. Achei muito interessante justamente em relação ao que estamos dizendo, pois, diríamos, o caminho que vimos ser seguido pelos outros

xamãs consistia na seguinte relação: discurso do xamã alternado com a passagem da imagem, com devires animais; ora, nesse xamã que fez a *performance* silenciosa, durante muito tempo não havia nem um nem outro. De certo modo, havia essa espécie de situação..., mas nós víamos muito bem que o animal... que o devir animal, a transformação, estava ali.

B. A.: Isso me lembra de algo: praticamente em todas as iniciações xamânicas, na saída da iniciação, os xamãs estão de tal modo enfraquecidos, magros, ao término de dez dias sem comer nada além do pó no nariz e de beberem um pouco de água com mel, que se tornam verdadeiramente esqueletos. Eles perdem, de fato, o uso da palavra; todo o primeiro xamanismo, uma vez que termina a iniciação, é exatamente o que você viu: um filme mudo. E, além disso, é extremamente lento, pois eles estão fracos, e temos a impressão de algo pesado, em câmera lenta. Não há absolutamente qualquer palavra, senão o corpo movendo-se em câmera lenta. É muito impressionante. E isso é o começo, o estado primeiro da atividade xamânica.

D. L. e L. G.: É o despertar do corpo. Um corpo novo.

B. A.: É o retorno da atividade corporal – uma vez que se tornou um xamã, pego por esses diversos devires, mas sem nenhuma palavra.

L. G.: O que significa que nesse estado... Poderíamos dizer que nesse estado eles estariam em uma espécie de situação de puro afeto, pura intensidade? Não que não haja atualização, porque há, pois podemos ver..., pois não há potência que seja nula. Mas será que poderíamos dizer que aí já ocorre uma tomada de forma, mesmo se não há linguagem?

B. A.: Ah, sim. Há uma tomada de forma que preexiste mesmo...

L. G.: À linguagem.

B. A.: ...antes da linguagem, antes das onomatopeias. É verdadeiramente o nível zero disso.

D. L.: Vemos bem como há as mais altas intensidades, que são não-verbais e puramente... da ordem do grito; na sequência, os devires animais que estão, diríamos, ainda abaixo; abaixo ainda, há a narração que já supõe uma dissociação e depois, mais abaixo, há a mensagem aos outros xamãs que...

L. G.: A interlocução....

D. L.: ...a interlocução etc. É como se houvesse quatro níveis, e com o quinto penso que seria esse nível zero... E depois a descida e a subida no interior desse esquema.



Foto de Leandro Lima

L. G.: Uma constante modulação.

D. L.: Variações intensivas, justamente, que fazem com que os níveis... Se estamos de acordo, eu gostaria então de voltar rapidamente aos desenhos.

B. A.: Uma coisa antes: quando eu emprego a noção de imagem, não se trata do ponto de chegada, mas sim de partida; o que foi triturado, problematizado nesse debate. Eu a emprego como uma espécie de analogia provisória para fazer uma ponte entre os dois mundos, mas é o objeto daquilo que deve ser pensado à luz do efeito crítico que produz o material Yanomami voltando para nós; como eu disse, o único interesse em jogo é utilizar esse material Yanomami para desestabilizar noções, como essa de “imagem”.

L. G.: Justamente, é essa a problemática.

B. A.: Nós nos deixamos facilmente capturar por ciladas nas traduções. Na etnografia encontramos os “aproximativos”, e terminamos por crer que podemos usar essas palavras sem problema.

D. L.: Sim, mas é um termo que de todo modo vai ser um problema, pois não tem nenhuma, nenhuma relação com o sentido tradicionalmente atribuído ao termo imagem.

B. A.: Sim, mas é por isso. Não tendo nenhuma relação, isso talvez produza um efeito de interrogação sobre...

D. L.: “Corte” seria melhor. Isso me parece tanto um corte; são cortes, na verdade.

B. A.: ...nossa noção de imagem. Pois toda nossa etnografia funciona assim. Não há conceito; na verdade há pouquíssimos, e o material etnográfico são sempre aproximações de traduções até medíocres, aproximativas, que acabam por se ossificar e serem discutidas na antropologia, na política...

D. L.: Como se fossem evidentes.

Rafael Alves da Silva (R.A.): Se fosse em alemão, vocês poderiam criar uma palavra de vinte sílabas que iria resolver... Só é possível filosofar em alemão.

B. A.: Um conceito telescópico.

D. L.: Muito glamoroso.

D. L.: Isso parece muito com um corte. Com um corte intensivo...

B. A.: Um corte ou tomada de forma ou coisas como essas...

L. G.: Tomada de forma é também uma armadilha. Eu gosto bastante do aspecto descritivo...

D. L.: Isso tem algo de modelagem.

L. G.: Modelagem, sim.

D. L.: Ao passo que corte, se quisermos, dá a impressão de que é como um fluxo que cortamos, há um corte, quase como um corte de laboratório. Em dado momento, é o corte, enfim, o corte de energia tal qual ela é nesse momento, seu nível nesse momento. Não digo que seja preciso substituir por essa palavra, ela não é atraente, é mais uma espécie de... Platão não é ruim, tampouco.

Stella Senra (S.S.): Platão. Já tínhamos dito isso.

L. G.: Já tínhamos dito isso.

S. S.: Um corte como... Deleuze usa para o cinema, para o plano cinematográfico como um corte móvel...

B. A.: É complicado, tem uma noção de forma, de...

L. G.: Tomada de forma, com o destaque não na “forma”, mas na “tomada”...

B. A.: ...energia, de visualidade muito forte... a multiplicidade ininter-

rupta de todos esses espíritos que são eles próprios múltiplos, mas cada um dentre eles é o nome de um espírito desacelerado ao infinito; emprega-se o termo *xamari* para o espírito da anta, mas na verdade o que se vê é algo como Davi Yanomami me explicou: “eu me vi uma vez, em um hotel, em diversos espelhos, e havia a minha imagem, multiplicada ao infinito”. Portanto, quando dizemos “ah, eu vejo o espírito tal”, na verdade se vê aquilo.

D. L.: Mil antas.

L. G.: Uma infinidade.

B. A.: Uma imagem rizoma.

D. L.: São multiplicidades, multiplicidades moleculares, verdadeiramente...

B. A.: Portanto, há sempre essa noção de multiplicidade, e sempre essa conotação de brilho; é um universo extremamente visual. A luminosidade, quando eles estão assim..., eu perguntei “o que é isso?”, e eles disseram: “isso são os olhos dos espíritos com... de onde a luz parte”.

L. G.: A irradiação.

B. A.: Davi Yanomami, que é mais pedagógico, diz: “À noite, a rodovia, com os carros...”.

S. S.: Os faróis.

B. A.: ...os faróis dos carros. “A primeira vez em que estive em Manaus, quando era jovem, no barco, na borda do rio..., víamos a rodovia e todos os carros. Isso me faz lembrar... É desse modo. E tudo acontece em espelhos, sem interrupção, uma luminosidade absolutamente intensa e”...

D. L.: Temos a impressão de que há vários espelhos que...

B. A.: E o aspecto bastante repetitivo, a descrição dos espíritos, é sempre essa noção de luz, de cor extremamente violenta e, bem..., essa multiplicidade de espíritos em todas as direções; eles se desdobram, multiplicam-se... Portanto, tudo isso...

D. L.: Tudo isso é a imagem.

L. G.: Pois é; é a imagem! Hoje, precisamente quando esse xamã que se aproximou de nós... foi o Carlos, ele dizia que os espíritos estavam prestes a se levantar e partir. Foi uma imagem absolutamente magnífica como, justamente, era uma multiplicidade enorme...

B. A.: Ele começou a nos dizer: “você não está mais aqui!”. “Você desapareceu. Ele não te vê mais. Sim, sim, acabou, o espelho dos espíritos sobe novamente, e todos os pacotes de cantos emaranhados no solo, que eles tinham deixado, estavam em vias de subir. Você não está mais

aqui e eles não te veem mais”.

L. G.: Ele dizia que isso se levantava, mas que eram como que camadas... camadas, eram espelhos...

B. A.: Ele parou em um momento e me disse: “você não está mais aqui; ele não te vê mais, você não está mais aqui”. Ele me falava do ponto de vista...

L. G.: Mas eram os olhos dos espíritos. Eram os espíritos que não o viam...

B. A.: ...dos espíritos. “Não o veem mais, não o veem mais” – pois a jornada acabou, portanto os espelhos sobem de novo e levam as guirlandas de cantos que estavam...

L. G.: Ah, eram guirlandas de cantos?

B. A.: ...enroladas no solo. Portanto, os espíritos partem novamente com isso e seus espelhos. Enfim, todo o problema da tradução...

D. L.: Do intraduzível.

B. A.: Na verdade, é o retorno crítico sobre nossa noção de imagem. O que é uma imagem, se ela pode ser isso em outra sociedade? Se pode ser esse aglomerado de multiplicidades, intensidades, brilho etc., e se eles associam isso a nossas imagens? Então, esse efeito de tradução..., o que isso pode desconstruir, produzir como questionamento sobre o que nós chamamos uma imagem? É esse o ponto.

L. G.: Justamente, eu penso que é o efeito de retorno que é interessante.

B. A.: Mas é justamente o embaraço que temos na tradução entre os dois sistemas que produz o questionamento que nos interessa.

L. G.: Sim, o que é preciso pôr na mesa é essa dificuldade e, ao mesmo tempo, a riqueza dessa dificuldade, pois... Acho que não se trata de resolver a questão, mas se nós colocarmos na mesa esse jogo “de cara” começamos invertendo completamente essa noção estúpida de que se trata de gente ignorante, arcaica etc..., que não tem nenhum interesse e que nós, nós somos fantásticos e tudo mais. Começa nesse nível mais grosseiro. Mas, ao mesmo tempo, é uma espécie de valorização de algo diferente, de enorme valor, e que foi sempre desvalorizado do ponto de vista da cultura, da arte... Nem falemos da arte, pois do ponto de vista da arte ocidental isso sequer é considerado. E tenho a impressão de que se a própria problematização já... implica uma espécie de questionamento da noção de valor – pois qual é o valor da imagem se considerarmos a imagem...

B. A.: Meu ponto é esse: o que seria uma imagem se, em um outro

mundo intelectual e humano possível, ela é essa alma das coisas? Se há conceito de imagem, ele deve ser válido de um modo mais ou menos universal; portanto, o que seria um conceito de imagem universal que pudesse incluir todas essas coisas que os Yanomami colocam nesse conceito de *urupẽ* do qual nos falam ser o equivalente do nosso? O que seria uma noção de imagem que englobaria a deles e a nossa? Pois eles nos indicam que as duas têm alguma relação; não sou eu quem diz, são eles: “as imagens que vocês nos trazem têm a ver, no nosso caso, com isso; nós colocamos isso no mesmo registro”. Isso nos coloca a questão: o que seria uma imagem, se ela engloba uma fotografia, um filme...? **D. L.:** Mas você diz que ela engloba, ao mesmo tempo, por analogia, não por...

B. A.: Ela engloba por...

L. G.: Não sei se é por analogia, tenho a impressão de que quando ele fala não é em termos de analogia. De forma alguma.

B. A.: De forma alguma. O problema que nos propõem os Yanomami... é esse...

L. G.: Mas eles talvez saibam muito mais sobre a nossa imagem do que nós.

B. A.: “Temos algo que se chama *urupẽ*, e sabemos que no seu mundo é isso, o jornal, a fotografia, a pintura, o desenho...”.

L. G.: “Isso que vocês chamam imagem”.

B. A.: “...para nós, isso que vocês fazem e chamam ‘imagem’ tem a ver com *urupẽ*.” Portanto, veremos no mundo deles o que é *urupẽ*, para que isso seja, ao mesmo tempo, uma imagem no nosso sentido e depois esse conglomerado de coisas que eles põem dentro disso e que nos deixam, sobretudo, perplexos. Portanto, temos de juntar os dois e inventar um super conceito que englobe os dois lados da imagem.

L. G.: Mas não é uma síntese.

B. A.: Não é uma síntese, mas é algo que permite pensar que ambos são pensáveis em um registro comum, como eles nos propõem.

L. G.: Seria possível que fosse uma dimensão que nós perdemos e da qual...

B. A.: Não sei.

L. G.: ...eles sabem muito mais do que nós, e veem a relação, enquanto nós não...

B. A.: Não sei. Em todo caso, o interesse na relação com eles é essa experimentação.

L. G.: Eu estou colocando como questão.

B. A.: Eu também. Que sentido há em nos interrogarmos acerca disso, de jogar com os Yanomami...

L. G.: Mas é enorme!

B. A.: Os Yanomami nos propõem um jogo. Se quisermos jogar com eles e ganhar algo, fazer uma experimentação, o que eles nos dizem é: “o que vocês chamam ‘imagem’, nós chamamos de *urupé*”; e depois colocamos tudo isso dentro...”: o campo semântico de *urupé* é algo que mistura “lebres, sapos, maçãs e coelhos, ao menos para nós”. Eles nos dizem que essas duas coisas têm relação, logo parecem pensáveis em um mesmo registro. Eles nos propõem uma experimentação na qual nós buscaríamos rever nossa categoria de imagem para fazer o mesmo que eles: englobar as lebres, os sapos, os pumas etc., e nossa imagem. Então, o que é pensável e que engloba torna possível o pensamento, em um mesmo registro, da fotografia até aquilo que os xamãs experimentam em seus corpos com essas multiplicidades, essas luminosidades etc. O interesse da antropologia, da etnologia é esse: jogar com eles em experimentos, jogar com os mal-entendidos... Minhas questões partem daí, pois eles me dizem: “isso, isso também é *urupé*”. Eu, como etnógrafo, digo um pouco ingenuamente: “é uma imagem”, mas aí está colocado o desafio de sair do papel do etnógrafo; poderíamos nos contentar em dizer “é uma imagem”, sabemos muito bem. “Mas ora, se vocês me colocam o desafio, eu proponho esse jogo...”.

D. L.: Se vocês me procuram, vocês me encontram...

B. A.: Podemos ir mais longe. Tenho todo interesse pela bricolagem nas fronteiras fora da etnografia. Se eu puder dormir tranquilo chamando isso de imagens, ninguém vai me aborrecer até o fim dos meus dias! “Já que vocês me colocaram o desafio, joguemos então a adivinhação”.

D. L.: Então não vamos te aborrecer muito... Mas isso coloca uma dificuldade ocidental, que volta ao início, bem ao início da conversa, quando começamos a debater..., o que os Yanomami chamam imagem... Enfim, ali onde há imagens, para nós não há...

B. A.: Não há mais, sem dúvida houve, pois é evidente...

D. L.: Não há mais, ou então falamos de imaginação. Para nós, a única imagem que não é real e que tem, no entanto, um estatuto, é a imagem da imaginação ou do imaginário.

B. A.: São também as alucinações, que são mais próximas...

D. L.: Mas são imagens inferiorizadas, as alucinações. Seria melhor

evitarmos falar de alucinações, pois isso vai permitir reclassificar as imagens Yanomami como alucinações, e isso é ainda pior do que dizer imagem...

L. G.: Toda a questão é: se há uma relação com as alucinações, antes de mais nada é preciso esvaziar todos os aspectos negativos das alucinações, para nos perguntarmos o que é a imagem alucinada.

B. A.: Sim, eu não disse ingenuamente, eu disse por ser essa uma das categorias que, no caso de classificarmos essas experiências de imagem mental... –, que efetivamente abandonamos em um canto sob a forma de uma categoria subalterna, inferior...

D. L.: Seja a teoria da imaginação, seja a percepção alterada.

B. A.: Pois, de todo modo, na história da humanidade, a experiência que pudemos ter das imagens foi muito mais para o que fazem os Yanomamis do que para outras coisas.

L. G.: Sim, você dizia que é a imagem da imaginação ou a imagem alucinada.

D. L.: Seja a percepção, a percepção alterada, as duas faces da *imagerie* mental, diríamos. E depois, essa coisa nova, que data de quinze anos, e que é uma espécie de externalização do cérebro, pois é isso que se passa. Buscamos externalizar o cérebro; sabemos como se externalizam os serviços de uma empresa, e de todo modo é essa a ideia: o computador é essa espécie de...

B. A.: Portanto, minha história dos Yanomami, podemos dizer também: é uma imagem mental. O que é uma imagem mental?

D. L.: Mas não é uma imagem mental.

B. A.: Não, mas o modo mais habitual e conveniente de descrever é: “são imagens mentais”. Mas o que são imagens mentais?

D. L.: São imagens subjetivas..., nós caímos..., reencontramos todos os colegas dos quais buscamos fugir desde... Todos os maus espíritos...

L. G.: Os maus espíritos!

D. L.: Sem espelhos, sem nada, de frente.

B. A.: Portanto, nessa infeliz expressão estão experiências corporais tais quais aquelas que nos mostram os Yanomami..., aquilo que chamamos imagens mentais são essas coisas que atravessam seus corpos. Como descrever isso sem recorrer ao vocabulário habitual? O desafio está aí.

D. L.: Haveria uma distinção a se fazer (é uma questão...) entre a imagem como um estado do corpo em dado momento – como variação

intensiva do corpo –, e as visões que o atravessam do país dos espíritos ou do peito do céu... de descidas, como essas luminosas ou de reflexão ilimitada sobre os pequenos espelhos? Haveria uma distinção entre o estado do corpo, em dado momento, num certo nível de intensidade e as visões que, diferentemente, divagam. Seriam duas “imagens” diferentes no vocabulário deles?

B. A. São dois estados da imagem. Há uma espécie de magma perspectivo induzido pelo uso de alucinógenos no qual é preciso ver algo; e esse é o objeto da iniciação. Eles só veem, como dizem, através da aprendizagem do canto. Ou seja, aprende-se a colocar o simbólico em volta disso tudo; o que escapa são esses momentos dos devires animais, são puramente onomatopeicos, movimentos corporais. Portanto, é um pouco a sobra da tentativa de domesticação¹⁰ pelo simbólico de todo esse magma induzido no cérebro, o que escapa a esse controle, que se torna, de tempos em tempos, um pouco paroxístico, que sai do simbólico e é puramente intensivo, como você dizia. Então, há uma noção de imagem..., as visões são descrições de visões que não existem fora dessas descrições..., a não ser que elas sejam diretamente perceptíveis como um efeito dos corpos. Bom, na verdade essas imagens, quando eles contam, não existem fora de seu discurso...

D. L.: Não era essa a minha questão.

B. A.: O único momento em que elas existem é quando tomam corpo, tomam os corpos.

L. G.: Mas isso nós vemos muito claramente, hoje foi tão claro, se eu puder dizer “claro” para algo que é tão obscuro...

D. L.: Tão impactante...

B. A.: Pois é, quando eles fazem a coreografia de base descrevendo o que fazem, o que são etc., pouco importando detalhes, é porque o fluxo produzido pela química, que desestabilizou completamente o cérebro, é totalmente controlado, contido pelo simbólico; e o resto, que é a imagem no estado puro, é o momento dessa...

L. G.: Tomada de corpo.

B. A.: ...tomada de corpo, na qual o simbólico sai de cena, e não fica senão o onomatopeico, o efeito corporal...

¹⁰ Em francês, *harnachement*, se refere mais especificamente à colocação da sela nos equinos. [N do T]

L. G.: Talvez a expressão “tomada de forma” não seja boa, mas talvez “tomada de corpo” seja uma boa expressão para caracterizar esse momento, pois falamos justamente de corte, mas o que corta aí? Não seria justamente essa tomada de corpo? O momento da tomada de corpo é fora da linguagem, além ou aquém da linguagem, não sei, mas é justamente o momento em que se vê o que não se vê, pois não se está em um estado...

D. L.: É uma incorporação.

B. A.: No meta-discurso sobre a teoria do xamanismo, a fase de danças, de gritos etc., é denominada como imagens, chamar as imagens, fazê-las descer, fazê-las dançar; e a outra parte é mais o *ně aipẽ+*, o devir outro. É um pouco esse o modo como eles próprios veem. *Ně aipẽ+* é, verdadeiramente, mudar de identidade, de registro; de fato, a tradução literal é “ter valor de outro”: *ně* (valor), *ai* (outro), *pẽ* (estado) e o sinal + é verbalização; portanto, um estado que tem valor de outro.

L. G.: De fato, é bastante preciso.

D. L.: Voltando aos desenhos, há uma questão que não pode ser considerada apenas à luz do atual e do virtual. É algo que me parece muito importante, e que Bruce mencionou rapidamente: é a imagem, ... é o fato de que se trata de algo impossível... do ponto de vista da coexistência de perspectivas incompatíveis em termos de representação. E essas incompatibilidades que estão, no entanto, no menor desenho, parecem-me algo ao menos tão rico, senão mais, do que a questão atual-virtual ou todo-parte, potência etc. Pois essa coexistência de perspectivas como que “ajusta” – já que os faz coexistirem –, “arranja” os planos uns nos outros: o plano perceptivo com o plano cosmológico e com o plano intensivo e com o plano... não representativo, mas figurativo, ou seja, da visão mais precisamente, nos estados xamânicos. Se há algo que a arte ocidental jamais soube fazer, apesar de toda sua audácia, é esse tipo de coisa. Muito mais do que a ideia de que há uma potência em tudo etc... pois sempre podemos supor que um artista é capaz de ter uma potência bem superior àquilo que ele mostra. Interessa, antes de tudo, esse encaixe no limite da topologia (pois são espaços incompatíveis) que é, me parece, o mais espantoso, o mais inovador e aquele que está mais em ruptura com a arte ocidental, comparado ao que dizíamos sobre o atual e o virtual etc. – que são conceitos genéticos ou geradores de toda realidade, e não distinguem a originalidade, a potência inovadora da “imagem” dos Yanomami. Eu vi muito poucos desenhos, mas aqueles

que vi me fazem pensar que... sem pretender reduzir –, que um dos aspectos mais originais, mais inovadores e mais em ruptura deve ser buscado desse lado, muito mais do que, parece-me, do lado das potências. Mas vejo bem porque nós falamos de potência, de atual e de virtual etc. Foi para colocar em relação com isso que acabamos de falar agora...

L. G.: Com a imagem. Com o estatuto da imagem. Por sinal, depois de ter tido a conversa com Francis Alÿs, pensei que isso poderia ser pensado sob esse registro, pois tínhamos ali uma imagem que fora dada, diríamos, por um xamã... que saía de seu corpo, se pudermos dizer dessa forma, pois, de toda maneira, é sua mão que desenha, mas ela não tem o sentido da composição nem... E seu pensamento tampouco tem o sentido da composição segundo a arte da representação ocidental, etc.; é uma imagem que pousa sobre o papel, mas é uma imagem da qual podemos dizer que pertence ao xamã, por assim dizer, inteiramente. Ela lhe pertence, porque é um desenho que sai dele e se concretiza diante de nossos olhos.

B. A.: Um traço sináptico que desce em sua mão.

L. G.: Sim, portanto temos diante de nós uma imagem. Uma imagem, cujo estatuto...

D. L.: Penso que não temos “uma imagem”...

L. G.: Espere. Uma imagem, cujo estatuto, segundo nossa discussão, é justamente muitíssimo complexo, muitíssimo mais complexo do que podemos supor à luz da ideia de desenho. E por que ela é muito mais complexa? Pois aí temos uma espécie de concretização de tudo isso de que estamos falando, que se torna expressão... A imagem que vemos na *performance* é também expressão, mas penso que a natureza é diferente... não sei se a natureza é diferente, na verdade. Não sei como pensar a relação entre a imagem que vemos aqui e a imagem que vem dele, e que ele deita sobre o papel.

B. A.: Mas, na verdade, o ponto comum é um pouco a multiplicidade de perspectivas. No corpo..., esses efeitos de corpos, que chamamos provisoriamente imagem são, ao mesmo tempo, pontos de vista de cada um dos espíritos a cada vez, que, nesse momento, são mobilizados nesse corpo; ele vê através da subjetividade dessa entidade que o habita nesse momento; e, portanto, os desenhos são construídos em um processo, sem dúvida, análogo. Espontaneamente...

L. G.: Portanto, podemos considerar que os desenhos são também tomadas de corpo?

B. A.: Não, enfim, em todo caso são um aglomerado espontâneo multi-perspectivista. E tudo, a territorialidade..., toda a territorialidade Yanomami é um encaixe de pontos de vista; na verdade, não há terra, há um ponto de vista sobre trajetórias, em todos os sentidos, na cosmologia, na territorialidade etc. Portanto, os desenhos têm espontaneamente essa propriedade que é comum a todas as elaborações mentais: juntar sempre grande quantidade de perspectivas. É por isso que todas as coisas que são representadas são vistas, ao mesmo tempo, de cima, de lado, em outro tempo, no presente..., e tudo está imbricado, encaixado em uma multiplicidade de perspectivas espaciais e temporais...

D. L.: Isso é realmente a topologia. Então, significa que nunca há uma imagem....

D. L.: Há sempre várias imagens. Nunca uma imagem.

L. G.: Várias imagens...

D. L.: Deveria chamar multi-imagem, na verdade. Multi-imagem.

Transcrição e tradução para o português das gravações feitas originalmente em francês: **Rodolfo Scachetti**

Stella Senra é ensaísta, com publicações em livros e revistas especializadas. No cruzamento da estética e da política, escreveu sobre cinema, incursionando ainda pelos campos da fotografia e do vídeo. Na última década tem focalizado as transformações no estatuto da imagem e da palavra em virtude da incorporação desses campos pelas artes plásticas. É doutora em Ciências da Informação pela Universidade Paris II e autora de *O último jornalista – Imagens de Cinema*. Foi professora da PUC-SP.

Entre o espetáculo e a política: singularidades indígenas¹

Barbara Glowczewski

Em solidariedade aos nativos americanos do Quebec falantes de francês que se definem como *autochtones* (autóctones, “do lugar que habitam”), a UNESCO passou a adotar o uso dessa tradução da palavra *indígena* ao invés do vocábulo francês *indigène* em todas as suas publicações. O uso desta última é considerado politicamente incorreto devido ao seu uso anterior, do período colonial. Entretanto, algumas organizações não governamentais (ONGs), cujo objetivo é defender os direitos dos povos indígenas, preferem a expressão “*peuples indigènes*” (“povos indígenas”), para enfatizar seu estatuto singular. A reapropriação militante francesa do termo “*indigène*” surgiu em um contexto diferente, com o movimento dos *Indigènes de la République* (“Povos Indígenas da República”), organizado em reação a uma lei francesa aprovada em 2005 que exigia o ensino, nas escolas, de supostos “benefícios da colonização”.² Os protestos de historiadores e antropólogos

1 Este artigo é uma tradução adaptada de “Between Spectacle and Politics: Indigenous Singularities”, prefácio escrito por Barbara Glowczewski para o livro *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?*, organizado por Barbara Glowczewski e Rosita Henry. The Bardwell Press, Oxford, UK, 2011. © Barbara Glowczewski & Rosita Henry/The Bardwell Press.

Publicado em *Cadernos de Subjetividade*, n.13, São Paulo, 2011, p. 120-142.

2 Esse movimento incluiu povos descendentes de habitantes de colônias ou territórios da África francófona (Argélia, Tunísia, Senegal, etc.). Muitos outros cidadãos franceses vêm de outras partes do globo: países colonizados pela França que são agora independentes (como o Vietnã/ex-Indochina, Haiti, Madagascar, Vanuatu/ex-Novas Hébridas), ou que ainda estão sob o controle da França com uma população mista que inclui descendentes de escravos africanos (Martinica, Guadalupe, Reunião, Maiote), e povos indígenas: Kanaks, da Nova Caledônia, Mao’hi, da Polinésia Francesa, ou os índios Karib, Tupi-Guarani e Arawak, da Guiana Francesa.

franceses, bem como inúmeras petições, convenceram o então presidente, Jacques Chirac, a revogar esse artigo da nova lei, logo depois dos “tumultos” ocorridos nos subúrbios de Paris e de outras cidades francesas; os atores desses distúrbios civis eram, em sua maioria, jovens franceses cujos pais e avós tinham participado do processo de imigração da África colonial e pós-colonial para a França.³

Nas Nações Unidas, a expressão “povos indígenas” (do francês *peuples autochtones*) tende apenas a designar os povos colonizados que se identificam e são identificados assim devido a sua economia, baseada em atividades de subsistência como a caça, a coleta, a horticultura e o pastoreio, a uma visão muitas vezes holística e sagrada da terra, e por serem considerados minoria em suas próprias terras. Esses critérios parecem corresponder a milhares de grupos linguísticos espalhados pelo planeta, e que representam pelo menos 6% da população global. O pedido para que recebam o estatuto de povos soberanos já vem sendo discutido na ONU há mais de trinta anos e, enquanto isso, seus modos de vida, quer seja na Amazônia, na Sibéria, na Mongólia ou no deserto de Kalahari, são ameaçados pela violência de Estado, ou pela engenharia florestal e pelas empresas de mineração. Na África, o reconhecimento do estatuto de “povos indígenas” relaciona-se aos povos tuaregues, berberes, bosquímanos, pigmeus, fulas e massais, mas exclui os grupos étnicos que praticam a agricultura ou que foram historicamente deslocados, ou seja, a maioria do continente. Na América do Norte, na Austrália e na Nova Zelândia, muitos povos indígenas vivem hoje em cidades ou reservas antigas que se tornaram comunidades autogeridas. Em uma mesma família, a realização social de alguns – através da arte, da educação, do esporte, da ação social ou da política – contrapõe-se ao

Só muito recentemente é que alguns ativistas provenientes destes últimos grupos decidiram reivindicar sua indigeneidade (*autochtonie*). Para os franceses, se a palavra “indígena” (*indigène*) era usada para referência a qualquer população colonizada, o termo autóctone (*autochtone*) é ainda mais ambíguo; é normalmente entendido no sentido filosófico do grego antigo, como o estatuto de qualquer habitante de um país. Comumente usado por africanistas para todas as populações africanas, pode também ser usado por qualquer francês que exija a herança de um lugar, especialmente nas regiões onde as leis da República proibiram que as línguas locais fossem faladas nas escolas (Bretanha, Occitânia e País Basco).

3 Mucchielli, L. Goaziou, V. L. *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*. Paris: La Découverte, 2007.

desespero e à angústia suicida de outros. Ainda assim, esses que conseguem geralmente exigem sua indianidade e o direito ao reconhecimento cultural e legal de sua diferença como os primeiros australianos; eles lutam politicamente para trazer à luz a especificidade dos problemas que afetam as comunidades de onde vêm.⁴ Alguns grupos exploram diversas estratégias discursivas sobre a sua relação com a natureza e aceitam, por exemplo, o papel de guardiães ecológicos a fim de tentar recuperar um modelo público e economicamente justo de governo.⁵

Os povos indígenas também têm a intenção de controlar as representações de suas culturas produzidas por antropólogos, por museus e pela mídia. O Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (*The Working Group on Indigenous Populations* – WGIP), que vem se reunindo desde 1982 na ONU, em Genebra, para definir modelos universais para os direitos humanos, foi fundamental para trazer à tona a questão dos direitos de propriedade intelectual sobre o conhecimento indígena e suas práticas, assim como a questão do estatuto e do destino dos produtos da pesquisa antropológica. Os aborígenes australianos se uniram às delegações de povos nativos americanos dos Estados Unidos e do Canadá, dos maoris da Nova Zelândia, e dos lapões da Finlândia e da Suécia, fazendo oposição à perfuração de petróleo na comunidade de Noonkanbah, localizada no extremo noroeste do continente, em 1980. Nessa época, eu estava fazendo pesquisa de campo na região para a minha tese de doutorado. Assim, tive a oportunidade de testemunhar a incrível solidariedade intertribal demonstrada por eles. Houve protestos em toda a Austrália, com o apoio de sindicatos, de movimentos ecológicos e de partidos políticos que se opõem às mi-

4 cf. Ostenfeld, S., Queux, S., Reichard, L. Breadline and Sitdown Money: The Aboriginal and Islander Peoples, Employment and Industrial Relations. In: Kelly, D. (ed.). *Crossing Borders: Employment, Work, Markets and Social Justice Across Time, Discipline and Place, Proceedings of the 15th A1RAANZ Conference 2001*. Vol. 1, refereed papers, 2001

5 Veja as edições do jornal francês *Ethnies* produzidas por Survival International France e ainda Kolig, E & Mueckler, H (eds). *Politics of Indigeneity in the South Pacific*. Hamburg: LIT-Verlag, 2002; Starn, O & De la Cadena, M. (eds). *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg Publishers, 2007; Bosa, B & Wittersheim, E. *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales Amériques, Pacifique*. Paris: Karthala, 2009 e finalmente Gagné, N.; Thibault, M. & Salaún, M. (eds). *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2009.

neradoras multinacionais. Os grupos aborígenes viajaram centenas de quilômetros para dar seu apoio ao povo de Noonkanbah: os Warlpiris, da comunidade de Lajamanu, localizada nos limites do deserto de Tanami, trouxeram sua cerimônia do fogo usada para resolver disputas. Os que resistiam em Noonkanbah ofereceram-lhes, em troca, um menino para ser iniciado. Alianças que já existiam tradicionalmente foram, portanto, reatualizadas por estarem ancoradas na política de Estado. Tal processo não é apenas o resultado de uma resposta à colonização, mas mostra também que o ritual entre os aborígenes – e provavelmente em todos os lugares, sempre esteve ligado a uma forma de se retrabalhar o passado em relação ao presente. Devido à recusa de alguns colegas na França e na Austrália de reconhecer o dinamismo das sociedades que são moduladas por mitos e rituais, o fantasma da existência de povos erroneamente definidos como “sem história” (Wolf, 1982) continua a assombrar nossas disciplinas.

Este livro⁶ se propõe a enfrentar o “mal-estar da civilização” nascido da história de nossos conceitos: a agência⁷ indígena “perturba”, porque problematiza um paradigma dominante, que trata os povos indígenas predominantemente como meras vítimas da história. Este livro é intitulado *O Desafio dos Povos Indígenas (The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?)* como uma tentativa de demonstrar o contrário. Partimos da noção de que uma certa corrente ocidental das ciências sociais se sente politicamente desconfortável com a ideia de que as pessoas podem se afirmar como agentes de seus próprios destinos. O retorno do neo-evolucionismo tem levado um clima de cinismo e depreciação às iniciativas de empoderamento e de reconstrução de identidades de qualquer grupo socialmente desfavorecido, marginalizado ou dissidente, especialmente os migrantes, os refugiados, os imigrantes ilegais, as minorias culturais ou religiosas, e também os po-

6 *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?*, organizado por Barbara Glowczewski e Rosita Henry. [N da T].

7 A noção de agência vai ser abordada pela própria autora do texto. O termo é utilizado por algumas tendências contemporâneas das ciências sociais na análise das atividades individuais e coletivas, das práticas e dos movimentos sociais e dos sistemas sociais, adquirindo contornos variados segundo a corrente privilegiada. A autora usa esse termo para se referir ao “processo de se conceder a alguém o poder que é reconhecido por outros”. [N da T].

vos que se tornaram minorias em seus próprios territórios por causa de sua incorporação a Estados coloniais, como aconteceu à maioria dos primeiros habitantes de qualquer terra. A esses atores oprimidos pela história, vítimas tanto de discriminação social como de discriminação estrutural, muitas vezes se tem negado o reconhecimento agência como um modo de autossuficiência existencial em termos de suas ações e suas interações com o ambiente físico, econômico e político. A dificuldade de se traduzir para o francês, com uma palavra apenas, o processo de se conceder a alguém o poder que é reconhecido por outros (agência; “agency” em inglês) já indica como é complexo pensar em qualquer língua aquilo que não estamos acostumados a dizer.⁸ Investigar o impacto cultural e cognitivo da linguagem é parte importante do trabalho de desconstrução de uma estrutura de pensamento que é limitante, tendenciosa e excludente.

O nosso desafio antropológico aqui é produzir um relativismo dinâmico que constantemente associe as singularidades locais e que as refrate em uma diversidade de *performances* criativas que possam nos mover globalmente. O desafio é conceber que em nossas muitas expressões diferentes de ser e estar no mundo podemos gerar um tecido social complexo, com redes horizontais que fundam ou fazem divergir as singularizações, ao invés de destruí-las verticalmente em nome da dominação econômica, da violência, da guerra e da lei da vingança. A antropologia tenta mostrar a relevância de uma certa relatividade nas visões de mundo que são disseminadas através de palavras, símbolos e imagens, mas também através de outras expressões humanas que não se reduzem a elas. É uma busca de ferramentas para inventar conexões cognitivas ou afetivas que nos permitirão fazer todas as expressões

8 A tradução franco-canadense de “agência”, *agencéité*, não é usada regularmente em francês e está sujeita a má interpretação devido ao vocábulo *agentivité*, usado na Teoria de Rede de Atores (*Actor Network Theory*), quando agência se reduz a ação sistemática sem a noção de empoderamento (*empowerment*). cf. Bruno, L. On recalling ANT. In: Law, J. & Hassard, J. (eds). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. Para saber mais sobre a discussão de “agência” cf. Ortner, S. B. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press, 2006 e Otto, T. & Pedersen, P. (eds). *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*. Aarhus: Aarhus University Press, 2005.

ressoarem umas nas outras, para que possam operar juntas. Em cada língua, a escolha de alguns termos usados para definir as identidades e caracterizar o impacto social dos atores relevantes é um desafio, porque o contexto de recepção e difusão dessas palavras implica diferentes formas de percepção e de representação. Defender um relativismo contextual generalizado pode impedir toda a comunicação ou produzir estigmas quando as palavras coloquiais de alguns se tornam causa de dor para outros. Por outro lado, fingir haver uma linguagem comum que possa ser substituída por outras sempre abre uma lacuna, com risco de más interpretações naquilo que é sutil e complexo, ou de redução a uma compreensão simplista. Para além de palavras e imagens, observamos aqui o que as *performances* rituais, artísticas ou políticas são capazes de transmitir, não apenas através de símbolos e ícones, mas também através da percepção direta, intuitiva e sensório-motora: é o que, de acordo com Francisco Varela, neurofisiologistas e outros especialistas do movimento e da percepção, definem como uma “complexidade enativa” característica das interações humanas com interfaces multimodais.

O Paradigma dos Indígenas Australianos

Muitas pessoas, incluindo jornalistas e intelectuais franceses, com frequência dizem erroneamente “*aRborigène*” em francês, em vez de *aborigène*, do latim “origem”. Trata-se, provavelmente, de um efeito inconsciente do estereótipo que associa aqueles que vivem da caça e da coleta a uma população que teria vivido “em árvores” (do francês *aRbres*), ancestrais dos povos da Idade da Pedra, ou até mesmo de macacos, que não são nativos na Austrália. Curioso notar que até o *Musée de l’Homme* (Museu da Humanidade), de Paris, reforçou esse erro ortográfico em um painel de informações da década de 1930, que ficou exposto até 1985, quando fui convidada para reorganizar a seção de exposição aborígene. Os aborígenes australianos incluem povos de mais de 250 línguas diferentes e 600 dialetos. A descrição de seus modos de vida, de seus rituais e de suas crenças levou a teorias sobre a religião, sobre os mitos e sobre o tabu do incesto, que estão na base da antropologia e da sociologia através dos escritos de Durkheim e Mauss, da psicanálise de Freud, e também do estruturalismo de Lévi-Strauss. As descobertas arqueológicas de restos humanos na Austrália datam de pelo menos 60 mil anos e indicam que os povos aborígenes estão entre as mais antigas sociedades do mundo. Por causa de sua cultura

material baseada na pedra, pela ausência de ferro, vilas, terrenos cultivados ou pastoreio, os povos aborígenes são muitas vezes erroneamente identificados como sobreviventes da Pré-História. Desde o período da colonização britânica, há 220 anos, os aborígenes têm sido vítimas de genocídio físico, social e psíquico que ainda afeta seus descendentes, não apenas pelo legado dessa história traumática, mas também devido a uma sequência de políticas governamentais, incluídas as mudanças ocorridas em 2006. Os sobreviventes do massacre colonial buscaram, através de suas práticas na década de 1970, uma utopia social alternativa apoiada por muitos intelectuais e alguns políticos. Entretanto, essa vida alternativa em comunidades autogeridas foi colocada em xeque por meio de cortes drásticos de orçamento pelo governo, que aboliu a ATSIC (*The Aboriginal and Torres Strait Islander Commission: Comissão de Aborígenes e de Ilhéus do Estreito de Torres*) e seus quinze conselhos regionais eleitos, depois de apenas doze anos de existência. Os resultados positivos de três décadas anteriores foram desprezados, apesar de ter-se assistido a uma criatividade que colocou a história da arte contemporânea de ponta-cabeça. Em uma campanha na mídia em pleno andamento desde 2006, o governo australiano vem denunciando os particularismos culturais aborígenes, sob o pretexto do fracasso global dos sistemas “coletivistas”.⁹ Aprovou-se legislação que permite o direito a propriedade privada em terras comunais, enfraquecendo leis anteriores que favoreciam a restituição coletiva das terras de acordo com títulos tradicionais, primeiro com a Lei de Direitos à Terra/Território do Norte (*Land Rights Act*, NT/1976), em seguida com a Lei de Títulos Nativos de Propriedade (*Native Title Act*/1993), e a delegação de poderes de gestão dos orçamentos públicos a organizações aborígenes. A economia de comunidade não é considerada rentável. Isto apesar do fato de que a arte aborígine (produzida nas comunidades) tenha se tornado um símbolo da identidade australiana e venha sendo exibida no exterior para promover o turismo e outras indústrias: algumas obras de

9 Sobre declaração do Ministro de Assuntos Aborígenes, Mal Brough, veja Glowczewski, B. *Guerriers pour la Paix. La condition politique des Aborigènes vue de Palm Island*. Montpellier: Indigène Éditions, 2008 e Behrendt, L.; Cunneen, C. & Libesman, T. *Indigenous Legal Relations in Australia*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

arte aborígene têm alcançado preços astronômicos no mercado internacional de arte contemporânea. O Museu de Quai Branly, em Paris, por exemplo, comissionou dois curadores e oito artistas aborígenes para instalar sua arte no interior de seu prédio administrativo.¹⁰ O reconhecimento da arte pressupõe a morte das sociedades que a produzem? Não se trata aqui de arte primitiva, mas de arte contemporânea, inspirada pelo pensamento ritual, mítico e espiritual e pela experiência colonial.¹¹

As dezenas de comunidades aborígenes ameaçadas de destruição no deserto ou em outras regiões do norte são as mesmas que, desde o final dos anos de 1970, forneceram as centenas de pintores que se tornaram mundialmente famosos por terem iniciado tendências estilísticas locais, chamadas, por alguns críticos de arte, de “escolas estéticas”. Na tradição do povo do deserto, todos os homens e as mulheres têm de saber pintar desenhos que identifiquem os seus próprios seres espirituais, os Sonhos (*Dreamings*) de seus antepassados totêmicos – animais, plantas, chuva ou fogo. Esses sonhos ligam cada pessoa e fazem dela um irmão ou irmã daquela espécie de quem recebem o nome, e também as ligam à terra que esses ancestrais marcaram em suas jornadas. O objetivo é pintar no corpo dos homens e mulheres de seu grupo as etapas das viagens desses ancestrais, que são como mapas mnemônicos do surgimento de diferentes lugares nomeados através de marcações geográficas das ações ancestrais: poços, colinas, rochas. A arte, nesse sentido, é parte integrante de uma relação com o mundo ancorada nos lugares; a primeira geração de artistas aborígenes pintou telas para usá-las como uma ferramenta política, a fim de transmitir essa mensagem espiritual e existencial. Atualmente, as galerias particulares

10 cf Henry, R. Performing Tradition. The Poetic Politics of Indigenous Cultural Festivals. In: Ward, G. K & Muckle, A (eds). *The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition*. AIATSIS Indigenous Studies Conference, September 2001. Disponível em: <http://www.aiatsis.gov.au/research/docs/Indigenous_studies_conf_2001.pdf>; Price, S. *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: Chicago University Press, 2007; Morvan, A. *Histoire, mémoire et rituel dans l'art kija contemporain du Kimberley Oriental (Nord-Ouest Australie)*. Unpublished PhD thesis, EHESS & Melbourne University, 2010 e, finalmente, Le Roux, G. *Création, réception et circulation internationale des arts aborigènes. Ethnographie impliquée et multi-située avec des artistes de la côte est d'Australie*. Unpublished PhD thesis, EHESS Paris & University of Queensland, 2010.

11 Este aspecto é discutido pela autora na primeira parte do livro. [N da T]

alugam quartos de hotel na cidade para os artistas e até os encorajam para que comprem casas por ali, a fim de fazer com que deixem suas comunidades longínquas e passem a viver perto das galerias. Ao lado dos recursos minerais, a arte é uma das principais fontes de renda para as comunidades aborígenes no centro e no norte da Austrália, por isso, o êxodo de artistas, que muitas vezes alimentam famílias de vinte a trinta pessoas, pode significar o êxodo progressivo de toda a população. Recentemente, esse êxodo se mostrou uma realidade com o anúncio da decisão do governo australiano de interromper o financiamento descentralizado. Uma das intenções desse programa é, primeiramente, suprimir muitas das pequenas comunidades (postos), que surgiram com o movimento de retorno à terra natal nas décadas de 1980 e 1990, e depois esvaziar todos os antigos municípios das reservas para os quais os grupos foram levados à força. Esses assentamentos têm sido autogeridos por seus próprios conselhos aborígenes desde os anos 1970. Porém, os trinta anos da chamada autodeterminação (*self-determination*) significaram, na verdade, a entrega dos orçamentos para os conselhos comunitários e as organizações indígenas, sem que lhes fosse realmente permitido escolher o tipo de desenvolvimento que quisessem. Essa gestão foi muitas vezes desastrosa; subjugada pela lentidão burocrática, pela corrupção de funcionários (aborígenes ou não), e pela pressão de interesses externos. Com a extinção da ATSIC e dos conselhos regionais eleitos que administravam o seu orçamento, as comunidades ficaram sob o comando direto do governo, que tentou, em 2005, negociar “acordos de responsabilidade compartilhada” (SRAs: *Shared Responsibility Agreements*) com cada comunidade. Cento e sessenta, das 400 comunidades existentes em 2006, assinaram esses acordos, que foram resumidos em declarações do tipo “sem escola, sem piscina”: esses pais tiveram que se comprometer a enviar as crianças para a escola – caso contrário, a comunidade não teria uma piscina; outros tiveram que prometer dar banhos nas crianças diariamente, em troca de um posto de gasolina. Tendo em vista que bandos de crianças cheiram gasolina, centenas delas destroem-se diante de pais esbulhados e, muitas vezes, enfurecidos pelo álcool, tais acordos parecem totalmente inadequados, especialmente se considerarmos o fato de que algumas famílias aborígenes – com exemplar determinação – têm tentado desesperadamente desenvolver formas inovadoras de terapia social e coletiva (por exemplo, acampamentos, oficinas, grupos de justiça, reuniões, rituais de cura

sincrética), enquanto sucessivos governos parecem nem ter ouvido falar deles, preferindo impor suas próprias respostas institucionais.

Com a falta de oportunidades de comércio e trabalho, comunidades do interior da Austrália amontoam-se em casas desocupadas, cercadas por quilômetros de lixo produzido por nossa sociedade de consumo, e parecem subúrbios urbanos erguidos no meio do nada. Não é de surpreender que o governo se faça de avestruz e tente camuflar o problema, fingindo deslocar a população para a chamada “civilização” das cidades. As cidades, no entanto, já têm suas favelas periféricas com campos de andarilhos aborígenes que chegam para afogar-se no álcool, pois são incapazes de tomar seu destino em suas próprias mãos.

Um relatório governamental de 2006 anunciou que não era recomendável o ensino das línguas aborígenes, pois isso impediria a assimilação das crianças na nação australiana. Tal discurso faz ecoar os piores anos da colonização – quando a sedentarização foi forçada em missões, reservas ou internatos, em que se proibia o uso de línguas indígenas –, um período que o povo aborígene pensava ter terminado com o referendo de 1967 que incluiu todos eles no censo da Austrália. Muitas vezes, exatamente nas comunidades onde a educação era bilíngue – cerca de trinta línguas foram adaptadas para o currículo escolar – é que o tecido social parecia manter-se forte o suficiente para dar esperança àqueles que diariamente tinham que enfrentar o racismo e a humilhação por causa de sua condição de aborígenes. A educação bilíngue pode ter esse efeito redentor desde que a língua aborígene seja ensinada por um falante dessa língua e não por professores que, com sotaques ruins, simplesmente gaguejem transcrições palavra por palavra, seguindo a estrutura do inglês. Os “anciãos” devem ser reconhecidos como especialistas em sua própria cultura. Ainda que muitos não saibam ler e escrever, eles são especialistas em seus próprios idiomas e podem ajudar os jovens alfabetizadores aborígenes na escola. Juntos, eles podem transmitir o orgulho por sua cultura, ao mesmo tempo em que restauram a sutileza dos conceitos e a sintaxe de suas línguas, que transmitem uma percepção complexa do espaço, do tempo e da rede de conexões entre as pessoas e o seu ambiente. As línguas mortas como o grego ou latim antigo continuarão sendo ensinadas justamente para captar o que não pode ser traduzido: as estruturas lógicas de diferentes sistemas de pensamento. Por que não conseguimos aceitar que as línguas indígenas possam envolver um enriquecimento cognitivo semelhante? Esse

efeito intelectual é vital e estruturador não só para o povo aborígene em si, mas também para a humanidade em geral; na verdade, cada língua revela a genialidade humana, através de seus conceitos específicos que podem ultrapassar, portanto, os limites das restrições cognitivas de outras línguas. Entender um novo idioma é abrir-se para o mundo, não apenas em espírito, mas fisicamente; é como aprender uma dança que nos ajuda a nos movimentarmos no espaço.

O sucesso da arte aborígene é um exemplo dessa abertura que toca pessoas de todo o mundo. É também uma grande fonte de esperança para todos os povos aborígenes do continente, especialmente para aquelas crianças (uma a cada cinco) que, entre os anos de 1905 e 1970, foram separadas à força de seus pais a fim de crescerem “protegidas” de sua cultura rotulada de “selvagem” ou “bárbara”. O reconhecimento do trauma dessas “gerações roubadas” e das muitas iniciativas que incentivam o orgulho pela cultura e a “autoestima” têm levado cada vez mais aborígenes que cresceram nas cidades a procurar as suas raízes, ainda que muitas gerações de mistura tenham dado-lhes a aparência de ter uma pele “branca”. Uma nova elite surgiu, com pintores, músicos, cineastas, advogados, ativistas de todo o tipo, criando associações e organizações que pressionam o governo constantemente com suas proposições, sejam estas locais, regionais ou nacionais. Privado da possibilidade de ter representantes eleitos, o povo aborígene tem continuado seu ativismo através de vários outros meios – por exemplo, marchas e comícios, mas também com intervenções na área da saúde, da justiça ou da educação. Organizam festivais locais e regionais, para os quais convidam políticos e pessoas importantes do país para pensar com eles sobre seu futuro.¹² Todos esses encontros locais, nacionais ou interna-

12 cf. Préaud, M. *Country, Law and Culture: Anthropology of Indigenous Networks from the Kimberley (Northwestern Australia)*. PhD dissertation, EHESS/JCU, 2009; Healy, J. L. *The Spirit of Emancipation and the Struggle with Modernity The Spirit of Emancipation and the Struggle with Modernity: Land, Art, Ritual and a Digital Knowledge Documentation Project in a Yolngu Community, Galiwin'ku, Northern Territory of Australia*. PhD dissertation, Melbourne and Paris, The University of Melbourne, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008 e, finalmente, Glowczewski, B. *Ritual and Political Networks Among Aborigines in Northern Australia. Ancestral Pathways Across the Seas*. In: Dougoud, R. C. & Müller, B. (eds). *Dream Traces. Australian Aboriginal Bark Paintings*. Exhibition Catalogue. Gollion: Infolio Editions/Geneva: Musée d'Ethnographie, Col. Sources et témoignages, n. 10, 2010.

cionais são plataformas de ação política onde a vida é reinventada e a resistência se enraíza na mobilização criativa.

Criar Rituais na Tentativa de Digerir Conflitos Históricos

Tive a sorte de assistir a uma cerimônia secreta no deserto central da Austrália no ano de 1979 –, parte do que chamei um “culto à carga”, proibido por missionários por ser, supostamente, magia negra contra os colonizadores europeus (Glowczewski, 1983). Essa cerimônia, sonhada na costa oeste como uma mensagem espiritual e política dos antepassados, vinha sendo transmitida de grupo para grupo há cinquenta anos, sendo que cada um deles trazia novos elementos rituais, danças e canções, em resposta a acontecimentos recentes relacionados à mensagem. O sonho fora provocado pelo naufrágio, ocorrido em 1912, no Oceano Índico, de um navio que nunca foi encontrado, assim como os corpos de muitos aborígenes que ele transportava. O sonhador viu os espíritos dos aborígenes que tinham viajado nesse barco costa acima ou abaixo: homens, mulheres e crianças que haviam sido deportados como prisioneiros, como leprosos ou como crianças de descendência mista. Tanto na versão observada por mim no deserto, em 1979, como na versão lembrada por alguns anciãos que a tinham visto encenada na costa oeste, em Bidyadanga, na década de 1920, ou mais tarde, em Broome, certos eventos traumáticos foram reenatuados¹³ por homens e mulheres que tinham sido iniciados em uma nova lei no sentido aborígene, isto é, em regras de comportamento social legitimadas pelos ancestrais espirituais. Essa nova lei, definida como “dois caminhos” (*two way*), leva em consideração a interação com o poder do Estado corporificado por homens brancos e tem o objetivo de reconhecer um novo papel social para os “homens do meio” (*middle men*): no culto eles representam uma nova geração de homens e mulheres divididos entre a lei tradicional e a lei dos colonos ingleses que tinham invadido suas terras e impedira-os de continuar seu modo de vida baseado em uma economia nômade

13 A autora utiliza o termo inglês *reenacted*. Manteve-se a tradução literal por tratar-se de formulação proposta por Francisco Varela e já consagrada em publicações brasileiras. De acordo com o autor enatuar é “fazer emergir o sentido” a partir de uma rede de relações. [N da T]

de subsistência e em uma distinção simbólica dos papéis de gênero. A expressão kriel – “homens do meio” – é também usada em referência a condutores de camelos do Paquistão chamados de “afegãos” e a trabalhadores contratados, pescadores (indonésios, malaios e outros), muitas vezes muçulmanos, assim como em referência a seus filhos cujas mães eram aborígenes. As uniões mistas eram proibidas por lei, até a década de 1970, exceto com permissão especial da administração colonial. As filhas e os filhos de pais asiáticos ou europeus, ainda bebês, em sua maioria, foram rastreados pela polícia, retirados de suas famílias aborígenes e criados em instituições para se tornarem empregadas domésticas ou trabalhadores rurais para os assentados. O culto secreto foi compartilhado por dezenas de grupos (línguas) em mensagem performática cuja encenação mudava de acordo com o ritmo dos vários eventos históricos – por exemplo, durante a Segunda Guerra Mundial, incluiu-se uma canção sobre o bombardeio japonês da cidade de Broome com uma dança sobre uma peça de avião. Isso mostra de que maneira um rito aborígene pode vir a reorganizar a identidade como uma constelação de relações intersubjetivas, não só entre pessoas, mas também com todos os elementos do ambiente natural, social e técnico. Perto do final dos anos de 1970, quando os grupos do deserto receberam o culto secreto dos grupos de Kimberley¹⁴ como parte de um ciclo de troca cerimonial, a expressão “homens do meio” passou a incluir todas as pessoas não-indígenas que estavam trabalhando para o reconhecimento de direitos indígenas, isto é, advogados de direito à terra, antropólogos, agentes culturais e representantes políticos. Chamo esse culto de “histórico”: ainda secreto na década de 1980, serviu como uma forma de resistência, permitindo que as pessoas pudessem retrabalhar suas próprias memórias, a fim de obter recursos de uma maneira que estivesse em harmonia com o espírito dos antepassados.¹⁵ Dez anos depois, o apoio de ativistas não-aborígenes a aborígenes permitiu o estabelecimento da Comissão

14 A autora designa uma região, ao norte da Austrália ocidental, onde se localizam as comunidades aborígenes de Broome e Bydyadanga. [N da T]

15 cf. Glowczewski, B. Culture Cult. The Ritual Circulation of Inalienable Objects and Appropriation of Cultural Knowledge (North-West Australia). In: Ballini, M. J. and Juillerat, B. (eds). *People and Things – Social Mediation in Oceania*. Durham: Carolina Academic Press, 2002.

Real da Geração Roubada (*The Stolen Generation Royal Commission*).

Realizar eventos no presente, com referência aos antepassados, coloca os performers e seus ancestrais em uma nova configuração reticular que reafirma a agência social de todos os atores envolvidos e mostra como a memória ancestral é compartilhada. A fixação de um universo social dinâmico em referências ritualizadas é exemplo de um processo de atualização que ressoa com o tipo de agenciamentos definido por Félix Guattari, que propõe uma matriz que articula múltiplas intersubjetividades.¹⁶ A atualização em ritos de alianças políticas também ilustra as teorias performativas do ritual e a definição de cognição de Varela como “enação”: “ação efetiva: história do acoplamento estrutural que faz emergir um mundo”.¹⁷ O ritual é uma ferramenta para enação e produção de intersubjetividades, não só através da *performance*, mas também através da interpretação e da transposição dos sonhos que, entre os povos aborígenes, gera novas danças e canções. Quando os povos indígenas perdem seus rituais, eles perdem uma ferramenta de compreensão do mundo, algo sem o qual eles podem desestabilizar-se: os missionários compreendiam isso muito bem quando proibiam os aborígenes e outros povos indígenas de continuar suas vidas de rituais e obrigavam-nos a destruir os seus objetos sagrados. Contudo, a enação específica dos rituais também pode surgir em outras *performances*, especialmente as artísticas. Rosita Henry¹⁸ mostrou, por exemplo, como – quando as danças são elaboradas para espetáculos culturais no Centro

16 cf. Guattari, F. e Glowczewski, B. Les Warlpiri. Espaces de rêves 1 (1983) e Espaces de rêves 2 (1985). *Chimères*, vol. 1, 1987. Disponível em: <http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/01chi02.pdf> Guattari, F. *Chaosmosis: Na Ethico-Aesthetic Paradigm*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1985 e, ainda, Glowczewski, B. Guattari and Anthropology: Existential territories among Indigenous Australians. In: Alliez, E. & Goffey, A. (eds). *The Guattari Effect*. London/New York: Continuum Books, 2011. Original em francês disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-2008-3-page-84.htm>>

17 cf. Varela, F. J. Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas. In: Varela, F. J and Dupuy, J. -P. (eds). *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. vol. 130. Boston Studies in the Philosophy of Science, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 256.

18 cf. Henry, R. Dancing into Being: The Tjapukai Aboriginal Cultural Park and the Laura Dance Festival, *The Politics of Dance*, special issue 12, *The Australian Journal of Anthropology*, n. 11, 2000.

Cultural Tjapukai, em Cairns – os jovens aborígenes, que não cresceram em contextos rituais tradicionais, explicam a facilidade com que adotaram gestos, posturas e movimentos corporais que são “reconhecidos” pelos anciãos como um estilo tradicional. Segundo os jovens *performers*, essa linguagem corporal dinâmica emergiu deles no processo da dança, estimulada pela música tradicional: escondida como um negativo (fotográfico) que se revela no papel, nesse caso, através do corpo em movimento.

É essencial, para os antropólogos, pensar em como a memória atualiza-se. Ela surge com imagens ativas do passado que produzem elementos que incluem os acontecimentos presentes, nutrindo os indivíduos, suas relações sociais e suas relações com o mundo. Essa é uma das chaves para compreender como as construções de identidade podem promover a alteridade, ao invés de lhe fazerem oposição; para que isso aconteça, suas transmissões para a próxima geração exigem um equilíbrio existencial que permita que as pessoas venham a superar a angústia da perda de construções de identidade anteriores. A questão não é encontrar o que se perdeu, mas viver nos espaços vazios e, ao mesmo tempo, aprender a criar novas relações. À sua maneira, as sociedades tradicionais aborígenes já haviam dominado esse ato de luto: eles eram proibidos de dizer o nome dos mortos e das coisas que evocavam seus nomes, até mesmo de ir a lugares que os finados costumavam frequentar. O fato de que, como caçadores-coletores, não construíam aldeias ajudou-os a manter a flexibilidade de movimento. Eles foram capazes de lidar com rupturas de memória (produzidas pelos tabus relacionados aos nomes dos falecidos) através de uma linguagem constantemente enriquecida com sinônimos, metáforas e, também, com substitutos não discursivos usados para designar os vestígios deixados pela ausência dos mortos. O abandono das casas, devido à recusa de viver onde uma pessoa faleceu, exaspera os administradores. No entanto, com essa atitude comum, insiste-se que a terra é habitada por espíritos com os quais é preciso lidar constantemente a fim de se viver em paz. Caso contrário, fica-se condenado a ser assombrado pela violência, pela morte e pela loucura.

Nos meus primeiros textos sobre os aborígenes destaquei meu encanto pela sua capacidade de combinar múltiplas identidades – devires totêmicos, papéis de parentesco, androgenia simbólica, etc. – e de brincar com a intersubjetividade não só entre os seres humanos, mas

também com todos os elementos de seu ambiente, que são entendidos como atuantes em interação com os humanos. Todos estes elementos são animados não no sentido de serem habitados por uma alma, mas movidos em relações dinâmicas que se transformam, sempre alterando um pouco os elementos em interação, sejam eles humanos, animais, plantas, minerais, objetos ou ideias. O conceito aborígine de Sonho (*Dreaming*) pode ser entendido não como sonho em oposição à realidade, mas como o virtual em uma relação dinâmica com o atual. Nesse sentido, sonho, memória, história e passado, todos pertencem ao virtual, que é uma dimensão sempre presente uma vez que virtualiza suas potencialidades no ambiente: por exemplo, diz-se que as crianças, bem como os jovens de todas as espécies, ou os ventos e a chuva “esperam” para se manifestar: todos já estão virtualmente ali, mas precisam ser atualizados por meio de uma *performance*. Já escrevi sobre essa autorreferência:

Pintada com o seu totem ou outro, a pessoa abandona o registro de sua identidade social para entrar em uma alteridade cosmológica que vai fundi-la ao Sonho [*Dreaming*], o espaço-tempo como lei que inclui todos os seres totêmicos [...]. Os heróis míticos aborígenes, como nomes totêmicos, são conceitos que os homens, por um lado, desdobram em histórias e, por outro, geram um ao outro em um processo de retroalimentação que constantemente vai modificá-los para que eles reflitam e integrem o factual.¹⁹

A questão antropológica que me guiou todos esses anos é: o que é a interpretação? Essa questão envolve tanto a noção de *mise en scène* e de atuação, como no teatro, quanto a noção de hermenêutica, que é a busca pelo significado. Compartilhar com o povo aborígine o ritual e o mito corporificados na vida cotidiana me fez descobrir que,

19 cf Glowczewski, B. Rêver n'est pas rêver. Autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d'Australie. *Les Cahiers du CREA*, Epistemologie et anthropologie. Autoréférence, identité et altérité, n.16, 1993.

longe de serem histórias da criação inalteráveis e gestos rituais repetitivos, as práticas míticas e rituais podem ser testemunhos reais de um processo criativo de reatualização, ou de “diferença na repetição”, como nos coloca Deleuze:

É que o conceito, creio eu, comporta duas outras dimensões, as do percepto e do afecto. É isso que me interessa, e não as imagens. Os perceptos não são percepções, são pacotes de sensações e de relações que sobrevivem àqueles que os vivenciam. Os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro).²⁰

Nos anos de 1980 – para grande desgosto de alguns antropólogos – enfatizei os jogos de *role-playing* para explicar a organização ritual, bem como as de parentesco, que estavam em jogo na gestão da terra, nas disputas de assentamento, e nas alianças de casamento:

É como se o conservadorismo aborígene fosse expresso nos seguintes termos: vamos conservar se preservarmos o outro e seu/sua diferença, pela identificação parcial com ele/ela. Isso se aplica à terra, aos animais e outras espécies, ao outro sexo ou a outras gerações, outros grupos ou tribos [...] Vimos que há uma diferença/uma distância entre a visão de mundo e a organização social, mas ambos têm elementos conservadores e dinâmicos [...] dinamismo envolve uma prática/pensamento de transformação como adaptação; o conservadorismo refere-se a uma prática/pensamento de preservação das diferenças institucionalizadas através de identificações

20 No texto em inglês a autora refere a página 17 do texto “Signes et événements — de Deleuze (*Magazine Littéraire*, Paris, 1998) cujo trecho citado é traduzido por ela. Aqui utilizamos a citação em português que se encontra em Deleuze, G. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 171. [N da T]

simbólicas. Os povos aborígenes não têm deuses, fazem-se outros através de um processo complexo de transferências simbólicas.²¹

Graças ao povo aborígene, eu pude experimentar uma forma de memória associativa que funciona como uma rede viva: suas diferentes conexões são ativadas a cada *performance* ritual, quando homens e mulheres pintam seus corpos, cantam e interpretam, através da dança, uma complexidade de sentidos. Esses sentidos são atualizados em alianças passadas e presentes, mas também em uma emoção estética e espiritual que parece impulsionar todos os participantes para um futuro como o surgimento de uma “possibilidade”, que é ao mesmo tempo interna e externa, a expressão da intersubjetividade de todos: uma exibição de identidades com múltiplas polaridades, tensões e atrações, conjunções e disjunções de alteridades, resultando em uma rede dinâmica e aberta.

Se centenas de diferentes grupos australianos se reproduziram e até mesmo se segmentaram em novas singularidades durante milhares de anos, não foi porque cada um deles se isolou, mas porque, ao contrário, todos estavam conectados em complexas redes de intercâmbio, circulação de objetos do cotidiano, armas, ferramentas, argila, tabaco, e também músicas e rituais. Produções tangíveis e intangíveis circularam em todo este imenso continente por milhares de quilômetros. Essa circulação não só produziu alianças contemporâneas, como também atualizou alianças ancestrais memorizadas em mitos totêmicos que conectam lugares por todo o continente. A troca de objetos tradicionais e rituais foi dificultada pela sedentarização imposta aos aborígenes, mas

21 Glowczewski, B. Le Rêve et la terre. Autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d’Australie. *Les Cahiers du CREA*, Epistemologie et anthropologie. Autoréférence, identité et altérité, n.16, 1993, p. 150 e 153. Veja, também, da mesma autora, os seguintes artigos: A Topological Approach to Australian Cosmology and Social Organization. *Mankind*, vol. 19, n. 3, 1989; The Paradigm of Indigenous Australians: Anthropological Phantasms, Artistic Creations, and Political Resistance. In: Le Roux, G. & Strivay, L. (eds). *The Revenge of Genres: Australian Contemporary Art*. Exhibition Catalogue French/English, Paris: Éditions Aïnu, 2007 e Micropolitics in the Desert Politics and the Law in Australian Aboriginal Communities. (Interview by Erin Manning and Brian Massumi 27 Nov. 2008) *Inflexions*, n. 3, *Micropolitics: Exploring Ethico-Aesthetics*, online journal, 2009. Disponível em: <http://www.senselab.ca/inflexions/volume_4/n3_glowczewski.html>

continuou até a década de 1980, quando o intercâmbio tornou-se menos material e mais político. Na verdade, o movimento das pinturas feitas para venda foi uma maneira de transpor esses caminhos de alianças. Alguns artistas até dizem que as viagens de suas pinturas e dos artistas, em exposições realizadas em grandes capitais do mundo, são uma forma de espalhar seus caminhos de Sonho (*Dreaming*) por todo o planeta. A resistência cultural aborígine – demonstrada pelo sucesso global de suas pinturas – nos oferece um modelo que tentamos delinear em nosso livro, ao compararmos várias situações australianas às experiências corporificadas de outros povos indígenas cujas singularidades existenciais, que não podem ser reduzidas a identidades fixas, expressam um gênio criativo semelhante: tais singularidades buscam ancoragem em uma relação ancestral multimodal de conexão espiritual com a Terra.

Interpretação e Reapropriação: de Exótico a Inalienável

As melhorias tecnológicas das ferramentas audiovisuais – a mídia, a Internet, e a crescente circulação pública de imagens para uso privado –, desafiam a antropologia a responder às questões de produção e de distribuição de todos esses registros, quer sua acessibilidade seja deliberada ou não. A “captura” neutra da realidade com tais ferramentas é questionável; o meio utilizado, na verdade, revela mais o olhar daquele que observa e produz as imagens. Os antropólogos que documentam suas pesquisas por escrito, através do som ou de imagens, têm de se posicionar em relação ao que estão registrando. Temos, assim, que pensar sobre como o fazemos e para quem, em termos de conteúdo, formato e meios escolhidos para devolver os resultados de nossa pesquisa e sua interpretação, tanto para as pessoas que registramos, quanto para os especialistas e para um público maior. Confrontado com questões éticas e tecnológicas, o pesquisador precisa analisar uma infinidade de imagens para contextualizar suas próprias imagens e sua escrita. Para lidar com essa proliferação, é preciso constantemente mudar de lugar, navegar em redes cujos vínculos são muitas relações intersubjetivas: nesse espaço é preciso reaprender a posicionar-se de maneira reflexiva para adotar muitos pontos de vista, como se fossem mudanças de iluminação durante um show. O espetáculo, nesse caso, é a sociedade enquadrada espacial e temporalmente, que é a especificidade local de uma situação cultural que, no entanto, só existe à luz do global. Mas essa luz global não deve ser a luz branca de um projetor que elimina todas

as características, a ponto de deixar os atores e os espectadores cegos. Essas luzes, de fato, cegam-nos com frequência. Portanto, precisamos urgentemente encontrar uma maneira de acender a luz adequada para cada atmosfera e usar todos os diferentes truques de iluminação que permitam uma mudança de ângulo para realçar as pessoas, os lugares e, acima de tudo, as emoções estéticas produzidas nas *performances*.

As *performances* que nos interessam aqui foram primeiramente executadas por povos indígenas. Cada *performance* precisa ser “considerada” como é, já sob holofotes e sempre ameaçando resultar em uma apresentação sem sutileza, profundidade, sombras e impacto. Hoje, anuncia-se novamente que os povos indígenas estão fadados a desaparecer.²² Somos constantemente convidados para sermos espectadores de sua agonia final. Nossos olhos, no entanto, se afastam, porque um palco é espaço de atuação, não de morte de verdade. A arte da *performance* é a da simulação. Sabe nos fazer chorar, mas isso não é o mesmo que participar da dor ritualizada dos funerais. Minha tese é que todas as imagens envolvem alguma forma de encenação ou de construção. No caso de imagens que apresentam os povos indígenas, sua encenação carrega séculos de moralismos e de certezas científicas ocidentais e coloniais. Essas certezas seguramente têm sido desconstruídas por uma geração de antropólogos e de outros pensadores; no entanto, as imagens continuam a produzir seus efeitos perversos, que os novos discursos revisionistas voltam a legitimar.

A mídia está sempre buscando capturar imagens de exotismo ou de alteridade “notável”. A alteridade ou é um excesso de sucesso – indígenas se tornam estrelas por uma ou mais temporadas, ou um excesso de tristeza, incluindo as vítimas de catástrofes, guerras ou misérias, cuja estigmatização também ocorre a partir do momento em que eles mesmos se colocam nessa posição. Diante de tais imagens, a antropologia tem a tarefa de analisar os estereótipos e os novos códigos que fazem parte da construção das identidades produzindo tolerância, mas produzindo também novos preconceitos e discriminações. Outra fonte de produção de imagens vem dos próprios atores indígenas: eles representam a si mesmos no cotidiano através das ações individuais ou

22 cf. McGregor, R. *Imagined Destinies. Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory, 1880– 1939*. Melbourne: Melbourne University Press, 1997.

coletivas que praticam. Entretanto, eles também se mostram capazes de controlar suas próprias imagens: exibindo as suas pinturas, em turnê com sua música, filmando ou escrevendo suas histórias e suas vidas presentes, e imaginando seu futuro.

As *performances* ao vivo e as criações artísticas são parte integrante da transmissão da cultura tradicional entre os povos indígenas. O crescente interesse internacional por essas formas estéticas foi ampliado pelas recentes adaptações para novas mídias e para os contextos de *performances* em festivais, teatros, galerias e museus.²³ A demanda do público por informações sobre este fenômeno cultural é muito forte na Europa, algo agravado por questões pós-coloniais relativas aos povos indígenas, mas também por uma tendência em voga que busca encontrar raízes europeias pré-cristãs. O público europeu raramente tem conhecimento ou recursos culturais suficientes para conseguir avaliar o significado e a “autenticidade” dessas *performances* e dessas produções. Redes locais e globais que atualmente promovem a arte, a literatura e os filmes de povos indígenas nos ajudam a entender as novas dinâmicas em jogo, que organizam não apenas as identidades culturais, mas também o que se diz sobre a soberania e sobre outras perspectivas existenciais. Obviamente, é graças à pesquisa de campo que aprendemos a colocar em perspectiva os escritos do passado. Não se pode deduzir do presente que tudo o que foi escrito no passado estava errado. No entanto, como em um inquérito policial, pode-se tentar desvendar o impacto de alguns fatos, já observados nos textos antigos, e interpretá-los de maneira diferente daqueles que os reportaram a nós, e que estavam necessariamente presos a paradigmas, ou até mesmo a preconceitos de seu tempo, especialmente em relação à situação das mulheres e dos nativos “não civilizados”.

As Nações Unidas dão testemunho do fluxo de delegações indígenas provenientes de diferentes países – mais recentemente da Áfri-

23 cf. Glowczewski, B. *Yapa: Aboriginal Painters from Balgo and Lajamanu*. English/French Art Catalogue, Paris: Baudoin Lebon, 1991; Dussart, F. *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement: Kinship, Gender and the Currency of Knowledge*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 2000 e, ainda, Poirier, S. *A world of relationships. Itineraries, Dreams, and Events in the Australian Desert*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

ca Subsaariana, da Índia ou da Sibéria –, que enriqueceram o conteúdo e, acima de tudo, a formulação dos artigos do projeto de declaração dos seus direitos, em sua maior parte desenvolvida originalmente por nativos americanos, maori, sami e indígenas australianos. No dia 13 de setembro de 2007, logo após este livro ser publicado pela primeira vez em francês, a Assembleia Geral da ONU adotou a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, com 143 votos a favor, onze abstenções e quatro votos negativos, dos EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia que têm, desde então, reconsiderado a sua posição. Na Conferência das Nações Tribais na Casa Branca, no dia 16 de dezembro de 2010, o presidente dos EUA, Barak Obama, em seu longo discurso endereçado aos primeiros americanos, anunciou que depois de uma revisão de nove meses “os Estados Unidos dariam seu apoio à declaração”.²⁴ O Canadá assinou a declaração no dia 13 de novembro desse mesmo ano. O governo da Nova Zelândia anunciou o seu apoio em 07 de julho e a Austrália em 03 de abril de 2009. Em 2008, tanto o Canadá quanto a Austrália organizaram cerimônias nacionais para fazer um histórico pedido de desculpas oficial às crianças indígenas que foram separadas à força de pais.²⁵ O então recém-eleito primeiro-ministro trabalhista australiano, Kevin Rudd, declarou a sua convicção de que “as injustiças do passado” nunca mais devem voltar se repetir, e prometeu “um futuro em que todos os australianos, quaisquer que sejam suas origens, são realmente parceiros iguais, com igualdade de oportunidades e com participação igual na elaboração do próximo capítulo da história deste grande país, a Austrália”. Ele não impediu, contudo, a intervenção de emergência no Território do Norte, que havia sido implementada pelo seu antecessor

24 Mais informações sobre o discurso do presidente americano encontram-se disponíveis em: <<http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2010/12/16/remarks-president-white-house-tribal-nations-conference>>

25 Vídeos e transcrições de retratações: Primeiro Ministro Stephen Harper, 11 de junho de 2008 – Retratação pelas Escolas Residenciais Indígenas (*Indian Residential Schools Statement of Apology* disponível em: <<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/apo/pmsh-eng.asp>>; Primeiro Ministro Kevin Rudd, 13 de fevereiro de 2008 – Retratação às Gerações Perdidas (*Apology to the Stolen Generations*) disponível em: <<http://australia.gov.au/about-australia/our-country/our-people/apology-to-australians-indigenous-peoples>> Veja ainda Christen, K. *Aboriginal Business. Alliances in a Remote Australian Town*. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, Global Indigenous Politics Series, 2008.

liberal em junho de 2007, através da suspensão da Lei de Discriminação Racial (*The Racial Discrimination Act*), de 1975. Sessenta e três comunidades aborígenes tiveram suas terras confiscadas por cinco anos, e os programas de autogestão foram suspensos pelo Governo Federal. A educação bilíngue também foi interrompida, e o ensino de línguas indígenas faladas em casa ficou reduzido à meia aula por semana. Essa intervenção tem contrariado muitos povos aborígenes e tem sido criticada por alguns antropólogos e políticos, tanto em relação às condições de sua imposição quanto aos seus péssimos resultados depois de quatro anos. Toda a questão, porém, ainda divide alguns líderes aborígenes que estão lutando para encontrar soluções para a má administração e para o desespero daqueles que, nesses lugares, têm que lidar com a violência, a saúde precária e a discriminação.²⁶ Em março de 2009, depois de uma denúncia feita por um coletivo de comunidades aborígenes, a ONU escreveu uma carta endereçada a Kevin Rudd, expressando sua preocupação com a suspensão da Lei da Discriminação Racial. Em agosto de 2009, o relator especial da ONU, James Anaya, ressaltou a necessidade de se restabelecer a proteção da Lei de Discriminação Racial, mas também de se encorajar a parceria com organizações aborígenes australianas.²⁷ Desde então, a Comissão de Direitos Humanos Australiana, produziu um Manual da Comunidade para a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, pedindo à comunidade que fizesse lobby em todos os níveis de governo para implementar as recomendações da ONU feitas pelo Relator Especial das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas.²⁸

26 A este respeito cf. Altman, J. & Hinckson, M. *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal Australia*. Sydney: University of New South Wales Press, 2010 e Langton, M. The End of 'Big Men' Politics. *Griffith REVIEW* Edition 22: Money-SexPower, 2008. Disponível em: <<http://griffithreview.com/edition-22-moneysex-power/the-end-of-big-men-politics>> No Koori Mail (Jornal de Koori) de 11 de fevereiro de 2011 lê-se: "O oficial de justiça social dos aborígenes e do Estraito de Torres, Mick Gooda, atacou o Ministério do Trabalho (*Federal Labour*) por sua nova intervenção no Território do Norte, dizendo que elementos-chave ainda continuam discriminatórios. Em seus primeiros relatórios de justiça social e de títulos nativos, divulgados na quinta-feira, o Sr. Gooda critica principalmente a aquisição compulsória, particular, de arrendamentos de terras aborígenes em 64 comunidades."

27 cf. <<http://unsr.jamesanaya.org/list/country-reports>>

28 cf. <http://www.hreoc.gov.au/declaration_indigenous/index.html>

O Artigo 31 da Declaração (p. 33, dos 46 artigos) ressalta o direito indígena de “manter, controlar, proteger e desenvolver a propriedade intelectual sobre seu patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais e suas manifestações culturais tradicionais”.²⁹ O princípio dos direitos autorais foi estendido a todos os pintores do mundo quanto à reprodução de sua arte seja em livros ou outros usos; baseados nisso, os artistas aborígenes conseguiram deter a fabricação de um tapete por uma empresa da Indonésia, que tinha copiado uma pintura aborígene em casca de árvore sem pedir a permissão do autor.³⁰ A grande questão são os direitos de autor sobre desenhos que existiam antes da comercialização dos meios recentemente introduzidos como telas (ou carros, fachadas, pisos ou tetos de edifícios, e assim por diante); eles foram perpetuados mentalmente com desenhos e instalações que nunca foram copiados, mas apenas lembrados. Na verdade, a pintura em corpos, areia, ou em tábuas nos rituais, assim como a confecção de máscaras destruídas no final de rituais em outras culturas, permite entender a pintura como uma *performance* ativa cuja força espiritual reside precisamente na destruição do padrão e das formas, que são produzidos como parte integrante da produção do ritual em si. Apesar da ausência de mídias permanentes – ou talvez porque os povos aborígenes rejeitaram-nas – os desenhos passaram de ritual a ritual, de geração a geração, memorizados como mapas mentais que criptografavam muitos outros aspectos do conhecimento que, mesmo não transcritos, foram transmitidos: sobre as estações do ano, os animais, as plantas, e todas as conexões perceptíveis com o meio ambiente, como aquelas entre os

29 No dia 14 de dezembro de 2007, o Alto Comissariado de Direitos Humanos dos Povos Indígenas, cujo primeiro encontro ocorreu em Genebra, entre os dias 29 de setembro e 3 de outubro de 2008, substituiu o antigo Conselho Mundial dos Povos Indígenas (WCIP: *World Council of Indigenous Peoples*). Outra entidade ligada à ONU, a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (WIPO: *World Intellectual Property Organization*), concentra-se, como o nome sugere, nas questões de propriedade intelectual. Disponível em: <http://www.wipo.int/about-wipo/en/what_is_wipo.html> A convenção da UNESCO de 2003 sobre o Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo 125o país em 2010, estabelece outros direitos para a proteção do conhecimento indígena.

30 cf. Janke, T & Frankels, M. *Our Culture, Our Future. Report on Australian Indigenous Cultural and Intellectual Property Rights*. Prepared for ATSIC, 1998. Disponível em: <<http://www.frankellawyers.com.au/media/report/culture.pdf>>

ritmos sonoros e as formas visuais.

De acordo com a lei de direitos autorais vigente, padronizada através de acordos internacionais, os direitos são concedidos àqueles que primeiro registrarem o material em um suporte (gravação, fotografia, transcrição de matéria publicada). Os povos indígenas afirmam, no entanto, que o conteúdo do conhecimento ancestral, assim como as criações iniciadas quando dormindo ou acordados, pertence a eles e não pode ser apropriado por outros, porque tais conhecimentos e criações são, no seu ponto de vista, culturalmente inalienáveis. Por isso, vêm pedindo há décadas que as emissoras públicas não distribuam certas histórias, canções, desenhos ou objetos sagrados considerados por eles como segredo.³¹ Os recursos gerados pela comercialização é frequentemente uma fonte de riqueza para aqueles que compram os direitos autorais, não para aqueles que são os criadores ou seus descendentes. Ainda que possa parecer contraditório, algumas pessoas têm proposto a livre circulação, como uma forma de garantir que os autores venham a se reapropriar dos benefícios decorrentes de suas produções. É um desafio interessante pensar que a lógica da inalienabilidade na circulação de desenhos pintados, cantados ou dançados, aproxime-se mais de um universo audiovisual muito diferente trazido pelas novas tecnologias: na verdade, os designers de software livre entendem que ficam mais protegidos através da circulação livre de suas criações –

31 Veja os protocolos culturais para fazer um CD-ROM em Glowczewski, B. *Dream Trackers. Yapa Art and Knowledge of the Australian Desert* CD-ROM, developed (in Warlpiri/ English and French) with 50 Warlpiri artists and traditional custodians from the Warnayaka Art Centre, Lajamanu), Paris: UNESCO Publishing, 2000 e ainda *Returning Indigenous Knowledge in Central Australia: this CD-ROM Brings Everybody to the Mind*. In: Ward, G. K. & Muckle, A. (eds). *The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition*. AIATSIS Indigenous Studies Conference, September 2001, Canberra, AIATSIS, 2005. Da mesma autora, sobre este assunto, ver os artigos *Lines and Criss-crossings: Hyperlinks in Australian Indigenous Narratives*. In: Cohen, H. & Salazar, J. (eds). *Media International Australia incorporating Culture and Policy*, n. 116, 2005. Disponível em: <<http://hal.inria.fr/docs/00/17/79/51/PDF/03-GlowczewskiMIA.pdf>> e *The Paradigm of Indigenous Australians: Anthropological Phantasms, Artistic Creations, and Political Resistance*. In: Le Roux, G. & Strivay, L. (eds). *The Revenge of Genres: Australian Contemporary Art*. Exhibition Catalogue, French/English, Paris: Éditions Aïnu, 2007.

distribuídas com *copyleft*³² ou licenças *creative commons* – e não com direitos autorais que anulam a inalienabilidade dos seus direitos em benefício de grandes corporações. Será que o patrimônio indígena, que durante séculos circulou de pessoa a pessoa em trocas complexas de dom e contra-dom, vai ter reconhecimento equivalente ao concedido aos designers de software, que têm respeitadas as suas criações e recebem benefícios por elas? Hoje em dia não funciona bem o sistema de reconhecimento dos trabalhos criativos dos indígenas, já que seus principais beneficiários são os museus e os colecionadores.

As contribuições reunidas neste livro – *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?* – mostram que as redes locais e globais, que atualmente promovem a diversidade cultural, o lugar de populações indígenas e suas produções históricas e contemporâneas, ajudam-nos a compreender as novas dinâmicas sociais. Estas parecem funcionar como redes autorreferenciais, isto é, surgem em pontos de cristalização das crises sociais e políticas. Esses pontos funcionam como caixas-pretas que são, ao mesmo tempo, produzidas por e disparadoras do surgimento, da formação e da afirmação não apenas de identidades culturais, mas também de visões de um mundo existencial que aspiram a uma forma soberana de controle, especialmente das imagens produzidas e publicamente enunciadas sobre essas alteridades. Não se trata de uma oposição dual entre Nós e Eles, mas de uma constante negociação entre múltiplas singularidades; uma reavaliação ética e crítica em que a interpretação do pesquisador é desafiada por uma multiplicidade de fatores que interagem em termos de atrações, tensões e rupturas.

O controle e a definição dos selos de autenticidade para produções e serviços rotulados como “indígenas” são, por exemplo, determinados pelas incertezas de um mercado internacional que está se tornando a principal forma de sobrevivência para muitos grupos indígenas que enfrentam a concorrência de todos os outros atores e produtores

32 O termo *copyleft* brinca com a palavra *copyright* (direito autoral, em inglês; ou literalmente, “direito de cópia”). Uma obra com licença *copyleft* exige que seu uso e que as obras dela derivadas passem também adiante a liberdade de cópia e de modificação. As licenças *creative commons*, por sua vez, garantem a distribuição e uso de obras desde que se respeitem alguns direitos básicos (uso não comercial, por exemplo). [N da T].

dessa economia de consumo e serviços em expansão: galerias, museus, jornalistas, acadêmicos, agentes de viagens, além de representantes do governo, lobistas, associações, ONGs, companhias de mineração multinacionais e outras empresas, especialmente na área legal. É imprescindível que a interpretação antropológica das identidades sociais e culturais leve em consideração todas essas interações em nível local e global. Entre os fatores a serem avaliados estão os desejos, muitas vezes conflitantes, das pessoas com quem o pesquisador trabalha, assim como os propósitos das instituições que o/a empregam e de todas as organizações – indígenas, nacionais, internacionais ou não-governamentais – envolvidas no campo. Outros fatores são as alianças e os conflitos entre o grupo estudado e os outros grupos, as tendências intelectuais e acadêmicas específicas desse ou daquele grupo, locais ou importadas, e acima de tudo a pressão global de corporações e da mídia, que medem as identidades culturais em termos de um mercado de autenticidade, como uma fonte de rendimento econômico. Dada essa configuração social contemporânea, o tema de uma monografia etnográfica não pode mais ser pensado em termos de cultura ou sociedade homogênea. Ao contrário, como antropólogos, nosso desafio é investigar espaços de heterogeneidade e de fluxos numerosos, onde os habitantes constroem-se em constelações de múltiplas identidades. Essas identidades podem ser determinadas por vínculos de sangue, educação, condições de vida ou cultura, porém, para muitos, são também recompostas por diferentes compromissos econômicos e políticos. Erkki afirma que “os pós-estruturalistas entenderam as identidades como instáveis, múltiplas, flutuantes e fragmentadas, e isso quer dizer que excluíram do conceito de identidade a ideia de permanência e de semelhança”.³³ Lembrando Brubaker e Cooper: “Essa semelhança deverá manifestar-se em solidariedade, em disposição compartilhada e consciência.”³⁴

Eu já havia problematizado, em outra ocasião, o debate essencialista que se propagava na antropologia e nos estudos culturais na dé-

33 Kupiainen, J.; Sevanen, E & Stotesburv, J. A. (eds). *Cultural Identity in Transition: Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. New Delhi: Atlantic, 2004, p. 18.

34 Brubaker, R & Cooper, F. *Beyond Identity. Theory and Society*, vol. 29, n. 1, 2000, p. 7.

cada de 1990.³⁵ Ainda hoje continuo aceitando um aspecto essencialista na forma como as pessoas se autodefinem, desde que se entenda isso como algo flutuante e disseminado dentro de uma rede de conexões que caracteriza a ontologia indígena em questão: para mim, como antropóloga, a “desconstrução” da realidade, a fim de entendê-la, não pode envolver a rejeição dos sistemas de interpretação daqueles que estudamos. É muito fácil, e até mesmo arrogante, rotulá-los como sistemas de crenças “irracionais”; são, ao contrário, ferramentas usadas para a percepção e a compreensão do mundo cuja eficiência simbólica se mede pela forma como se articulam com outros sistemas, especialmente as práticas sociais.

Uma das vocações das ciências sociais é tentar posicionar esses sistemas de interpretação em redes dinâmicas que possam ser comparadas. A maneira como as diferentes afirmações são conectadas gera *insights* sobre a fluidez e o processo constante de recomposição das identidades.

Se tem sido difícil falar sobre essas questões nos últimos vinte anos, provavelmente é porque estamos apegados a um velho paradigma: o nacionalismo. Sempre que se fala sobre identidade, pensa-se em fronteiras culturais. Uma lição que se aprende com os povos indígenas é que o encontro entre o mundo das diásporas e das tecnologias contemporâneas com as antigas formas de funcionamento, produtoras de muitas línguas e estilos de vida, pode ser mediado por correntes subjacentes que tradicionalmente ligava as pessoas. Graças a esses fluxos, a diversidade cultural pôde florescer e exatamente como a biodiversidade do meio ambiente preserva-se de acordo com suas conexões dinâmicas e ecológicas. Esses modelos ancestrais encontram hoje um momento histórico no cenário tecno-étnico que chamamos de globalização, como se isso implicasse assimilação. No entanto, ainda que o rolo compressor do monstro técnico autorregulado use meios cada vez mais violentos para desestabilizar-nos tanto física quanto psiquicamente, estamos também interligados e somos constituídos por fluxos reticulares que

35 cf. Glowczewski, B. In Australia it's 'Aboriginal' with a Capital 'A'. Political Aboriginality and New Singularities. In: Tcherkezoff, S. & Douaire-Marsaudon, F. (eds). *The Changing South Pacific*. Canberra: Pandanus Books/The Australian National University, 2005.

constantemente reinventam singularidades de resistência nesse amálgama.³⁶ Alguns pensadores – como Deleuze e Guattari – perceberam que o aceleração dessa revolução em termos de movimentos baseados na redefinição de identidades (“*identitaires*”) e de nações (“*nationalitaires*”) não produz necessariamente a xenofobia e o nacionalismo: eles teorizaram a construção de redes abertas (redes sociais como rizomas), a que chegaram não só através de suas análises do capitalismo e da descolonização, mas também se interrogando sistematicamente acerca do processo de pensamento. Mostraram ainda que essa intuição cognitiva já era compartilhada por pensadores mais antigos, como Vico, Whitehead e Tarde. Os povos indígenas também nos ensinam a questionar esses processos de subjetivação. Povos exilados ou migrantes, que atravessam o mundo em busca de um território existencial, exploram novas formas de reancoragem. Na procura por aquilo que ainda desajeitadamente chamamos “identidade”, a busca é uma maneira de aceitar a nossa própria multiplicidade, enquanto reconhecemos, ao mesmo tempo, a singularidade de cada agenciamento de subjetividades.

O objetivo do nosso trabalho é acompanhar as situações em que múltiplas identidades tentam emergir, não como um espelho reflexivo da alteridade (a oposição divisionista entre Nós e Eles, Eu e Outro), mas como uma condição para a constituição de lugares que funcionem como encruzilhadas, levando a um novo espaço.

Tradução do original em inglês de Davina Marques.

Barbara Glowczewski é Diretora de Pesquisa no Laboratório de Antropologia Social do *Collège de France* (CNRS/ EHESS/ Collège de France). É autora de diversos livros, artigos e produções audiovisuais que discutem rituais, mitos, gênero, pensamento reticular e mudança social, entre eles *Les Rêveurs du désert – aborigènes d’Australie, les Warlpiri*. Tem também trabalhado com exposições de arte aborígene.

36 cf. Castells, M. *The Power of Identity*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1997 e *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 2000 e, ainda, Appadurai, A. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

A personalidade potencial trans-subjetividade na sociedade de controle¹

Brian Holmes

O pensamento envolve as coisas – entre elas existe a atmosfera, com Oxigênio, Nitrogênio, Gás Carbônico, Enxofre, Chumbo, Alumínio, mas também partículas de pensamento. Estas partículas desprendem-se de nossos corpos-cérebros em fluxos além de nosso controle, aderindo aos objetos ou a outros pensamentos. Possuem campos gravitacionais e magnéticos potentes, que distorcem e alteram imagens – todas as imagens das coisas. O pensamento é, portanto, essencialmente carregado de potencialidade plástica.

Ricardo Basbaum²

Coreografar-se: qual o sentido de tal palavra? Pode-se facilmente imaginar as improvisações de um dançarino, torcendo-se, deslizando, simulando, rodopiando, traçando um padrão intrincado do *eu* no espaço. E pode-se imaginar, também, o gradual tomar posse deste padrão, a obra como o repetir ou retrair, que pode, então, ser identificada, situada dentro dos parâmetros mais vastos de um estilo, autorizada por uma assinatura. Mas o que acontece se eu der à palavra *coreografia*

1 Publicado em *Cadernos de Subjetividade*, n. 13, São Paulo, 2011, p. 194-205.

2 Basbaum, R. O que é NBP? Manifesto, 1990.

o sentido mais alargado de uma interação de grupo, uma orquestração de corpos no seu movimento através do espaço? E se eu conceber a ação do *eu* como uma reflexividade mais complexa, exercida por uma pluralidade de atores uns sobre os outros? Que tipo de *eu* poderia participar na criação de uma coreografia que é tanto minha como de uma articulação mais vasta? Qual seria o estilo de uma obra assim? Como seria esta obra esboçada, retraçada, identificada? O que aconteceria à distinção sujeito-objeto, entre eu e você? E como viria a intencionalidade – a projeção de ação possível num tempo futuro e espaço não-familiar – a operar sob tais condições?

O Dispositivo



Ricardo Basbaum

obs, 2004

ferro, grade de ferro

dimensões variáveis

vista de instalação na Gentil Carioca, Rio de Janeiro.

Foto de Wilton Montenegro

Estas questões lhe atravessam (você), se impingem em mim (eu), dentro do âmbito ou transbordamento de certos ambientes físicos/discursivos cuja constituição está assinada – mas aparentemente não autorizada – por Ricardo Basbaum. Numa série de propostas³, elas tomam a forma de instalações para galerias especializadas ou museus onde sua passagem é modulada pela presença do que parecem ser cercas de ferro em miniatura, compostas de grades de arame que chegam até mais ou menos a altura do tornozelo, e que delimitam sem, no entanto, dividir o volume. A estrutura tipo cerca serve de obstáculo (“obs.”), lhe obrigando a empreender a mais simples das coreografias: dobrar o seu joelho, levantar o seu pé um tanto mais alto do que o normal e pisar por cima de um obstáculo demasiado baixo para ser uma barreira, quase demasiado baixo para ser notado. A minha visita à galeria é compassada pelo ritmo destes movimentos quase insignificantes.

Entretanto, sua atenção se volta sobre palavras que foram escritas na parede: *escutar, olhar para, corpo voltado para, sorrir para, falar a, desejos expressos, fazer contato corporal, fazer perguntas pessoais, exhibir-se etc.*⁴ Estas palavras descrevem ações que me relacionam com outros. Assim, o espaço físico do movimento, pontuado por obstáculos (e nisto, remanescente de certas propostas minimalistas de Robert Morris nas suas colaborações com a Judson Dance Theater), é redobrado e repercutido por indicadores discursivos que indicam as possibilidades interativas de um ambiente compartilhado – como se persuadissem a percepção a tornar-se afeto através de uma consciência linguística do outro.

Ao mesmo tempo, se torna possível, a partir de certas posições no espaço, ver imagens tanto da minha atividade como das suas – transmitidas ao vivo desde um número não intrusivo de micro-câmeras,

3 A descrição que segue é baseada numa instalação na galeria A Gentil Carioca no Rio de Janeiro, Novembro de 2004.

4 Basbaum recolhe esta lista de termos descritivos do trabalho do psicólogo comportamental Kurt Lewin que, por sua vez, usa estes termos no contexto do “campo” relacional do encontro de uma criança com um estranho. cf. Lewin, K. *A Dynamic Theory of Personality*. New York: McGraw Hill, 1935, especialmente o capítulo VIII – “Survey of experimental investigations”, p. 261–64. O texto se encontra disponível em: <<http://gestalttheory.net/archive/lewinin1935.html>>

conectadas a um sequencial, que apresentam o ciclo de pontos de vista itinerantes. Isto é o que o artista chama “sistema-cinema”: o circuito fechado televisionado em tempo real que alarga a minha percepção do espaço ao mesmo tempo em que registra imagens, gerando material para propostas futuras e outros conjuntos de referências – desta vez tecnológicos – para a compreensão do ambiente que você está, temporariamente, habitando.

Os elementos listados acima constituem um dispositivo espacial que acopla movimentos coibidos a um alargamento da percepção, gestos vigiados a uma sensibilidade estendida e a uma reflexão intensificada. Todos estes elementos convidam-*me* a, conscientemente, refazer minha postura físico-discursiva-afetiva. E este dispositivo, por sua vez, é o ponto de partida para uma experiência na qual “eu” e “você” somos simultaneamente objetificados e postos em relação através das mudanças de identidade e posição efetivadas pelas regras do jogo.

O jogo-experiência é uma série de *workshops* coreográficos, que eu proporia chamar auto-coreografias, que começam no museu e se movimentam para fora, em direção ao espaço urbano. Os participantes vestem camisas vermelhas e amarelas com os pronomes “eu” e “você” inscritos. Mas estes pronomes estão descolados do habitual referenciamento, da habitual relação sujeito-objeto, e estão redistribuídos num espaço de relações em movimento. Cada pessoa é, assim, confrontada com a relatividade de posições identitárias – por exemplo, quando amontoados de “eus” animados espiralam em torno de uma consciência de si próprio designada “você”. O artista, vestindo também uma camisa “eu” ou “você”, ocupa um pretense limiar, dirigindo e informando a atividade de fora, participando e se submetendo a transformações por dentro; mas o colapso desta distinção dentro-fora é, no entanto, a regra subjacente das auto-coreografias. Estas coreografias se desdobram sob o nome de “superpronome”: uma espécie de *shifter*⁵ compósito que pode ser escrito como *vocêeu* ou *euvocê*.⁶ 5

5 Em relação à tradução portuguesa do termo, dêitico (em francês *embrayeur*), optamos por manter a versão inglesa. [N do T]

6 Para documentação sobre um *workshop* “superpronome”, ver o catálogo da exposição “reprojetando+sistema-cinema+superpronome”, que ocorreu entre 19



eu-você: coreografias, jogos e exercícios, 2000

dinâmica de grupo performativa

atividades em Diamantina, Minas Gerais

Foto de Ricardo Basbaum

As coreografias “superpronome” estão livremente baseadas numa série de diagramas generativos, padrões que não são tanto retracados como estendidos, alterados e finalmente dissolvidos num processo de experimentação. Apresentados nas paredes da galeria, estes diagramas são em si extensões, alterações, dissoluções de diagramas e jogos anteriores, todos regressando a uma forma mais básica: a do retângulo com os cantos chanfrados e um círculo no centro. Esta forma a-significante é o logo⁷ imediatamente reconhecível e memorizável de todo o processo permutacional que Ricardo Basbaum tem proposto, há mais de uma década, de maneiras diferentes que estão em constante mudança. O logo também existe como o acrônimo NBP, que, por sua

de agosto e 10 de outubro de 2003, na Galeria Cândido Portinari da UERJ.

⁷ Optamos pela solução mais próxima da expressão inglesa original. Em português, *logo* pode se referir a logotipo ou logomarca. Como a concordância pode se referir a ambos, optamos por manter a concordância no masculino. [N do T]

vez, se desdobra como “Novas Bases para a Personalidade”. É um programa construtivo para um território existencial em expansão. Precisamente, o território que *você* estamos neste momento a explorar.

Canalizando Fluxos

Um dos problemas tradicionais da arte de vanguarda tem sido a moldura-enquadramento.⁸ A moldura-enquadramento é o que define e limita a atividade especializada de transformação que a nossa cultura designa como “artística”. É considerado necessário superar, minar, transgredir ou explodir uma fronteira material, conceitual, moral ou política que possa, dentro de uma definição de arte particular, limitar a atividade do artista, separando-a do mundo-da-vida. Quando as experiências coreográficas do “superpronome” se desencadeiam no espaço urbano, pode parecer como se um enquadramento normativo tivesse sido superado, conquistado um novo fora, numa vitória histórica sobre o limite espaço-temporal do cubo branco (tal como se o próprio cubo, o vazio de Yves Klein e do espaço fenomenológico do minimalismo, tivessem sido uma vitória histórica sobre as fronteiras da pintura modernista). Este progresso dialético na conquista do espaço seria, todavia, um entendimento empobrecido do que está em jogo nas transformações *eu-você*. O conter e limitar da moldura-enquadramento, que Ricardo Basbaum nos convida a explorar e a transformar num território de experiência, é não menos presente no espaço urbano do que o é numa galeria. É a malha ubíqua da sociedade de controle, envolvendo e permeando os fluxos do mundo-da-vida; e é esta sociedade que não oferece um limite tangível do que pode ser explodido, transgredido, minado ou superado. Os problemas de moldura-enquadramento da arte contemporânea diferem, fundamentalmente, daqueles concebidos pelas vanguardas do século XX.

A sociedade de controle foi definida pela primeira vez em

⁸ No original, o termo utilizado (e que aqui traduzimos como moldura-enquadramento) é *frame*. Dado que o termo conjuga ambos os sentidos, de moldura e de enquadramento, decidimos, nos casos em nos pareceu claro que o uso do termo *frame* incluía ambos os sentidos, não abdicar de nenhum. Sublinhamos, também, que em outros lugares do texto traduzimos o termo *framework* diretamente por enquadramento. [N do T]

1990, num texto conhecido de Gilles Deleuze.⁹ Deleuze antecipou o fim do regime disciplinar que tinha sido exercido sobre os corpos nos espaços fechados da escola, da caserna, do hospital, do asilo e da usina, e a sua substituição por procedimentos ubíquos de rastreamento computadorizado e coleta de informação, administrados pelas voláteis hierarquias das corporações. Além disso, ele associou estes processos miniaturizados móveis de vigilância com o seu aparente oposto: a energia voluntária pessoal evocada e canalizada pelas funções psicológicas do marketing. Tanto a fuga das populações, anteriormente subordinadas a moldes disciplinares, como o correspondente abandono dos limites genéricos de enquadramentos simbólicos de poder social, seriam combinados com o acionamento de sistemas que modulam o fluxo de experiência “como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira, cujas malhas mudassem de um ponto a outro”.¹⁰ A sociedade de controle pode ser concebida como a aplicação pontual, mas ainda assim quase-inescapável, de estímulos coercivos ou sedutores que servem para canalizar a expressão de um indivíduo ao nível molecular, antes mesmo que qualquer postura ética possa ser assumida, que qualquer decisão intencional possa ser tomada. O que tradicionalmente a filosofia concebeu como o sujeito da vontade, como a integridade da pessoa una (ética tradicional), é reduzido à “cifra de uma matéria dividual a ser controlada”.¹¹

Se limites autoritários sobre o comportamento eram substituídos pelo flutuar elástico de ambientes continuamente monitorizados, o gesto vanguardista de romper o enquadramento já não podia produzir um efeito liberador. O que se exigiria é uma contra-flutuação que se desloca para além de dinâmicas normativas. Como Basbaum escreveu em 1992: “Já há muito tempo desfez-se a ilusão de que seja possível a construção de modelos que não incorporem, em sua estrutura, a capacidade e a necessidade de movimentos contínuos, como a própria condição de existência e perpetuação desses modelos – que se tornam, desse

9 Deleuze, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações: 1972–1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 219–26.

10 Ibidem, p.221.

11 Ibidem, p.225.

modo, verdadeiras construções estratégicas, sistemas que conjugam ação e pensamento.”¹² Está em jogo, aqui, uma estratégia de resistência.

No mesmo texto, Basbaum indicou quatro características da prática artística em face aos novos procedimentos de controle:

1. um ambiente maquínico autopoietico ou em auto-renovação, cuja autonomia se desenvolve em descompasso com o seu entorno;
2. uma intervenção, que consiste não na ruptura de demarcações genéricas ou disciplinares, mas em deliberadamente localizar o confronto com formas culturais difusas e totalizantes;
3. o estatuto impessoal do artista, que através da propagação de uma “mitologia individual” se torna vetor para a teatralização do ambiente vivido;
4. uma nova recepção do trabalho artístico, onde o espectador que participa ativamente adota uma posição ético-estética-criativa;

O que é surpreendente é o grau de coerência que estas quatro pressuposições fundamentais têm conservado, tantos anos depois. Hoje, os dispositivos de Basbaum se referem com uma precisão cada vez mais acentuada à problemática do controle: primeiro, ilustrativamente, através de miniaturizadas malhas de arame, estruturas tipo cerca de contenção, colocadas a um nível infra-coercivo, abaixo de qualquer confrontação direta com a vontade do visitante; e depois, funcionalmente, através de circuitos fechados de câmeras de vigilância, com o seu monitorar pontual, mas contínuo, do deslocamento do visitante pelo espaço. Os dispositivos, contudo, não simplesmente imitam ou reproduzem um aparato de controle e suas modulações de fluxos existenciais; eles fornecem a base ou enquadramento para um ambiente autopoietico de interação e cooperação tecno-humana, que estimula, intensifica e, finalmente, dissipa os mesmos processos de perceber, conceber e sentir que os procedimentos de controle tipicamente procurariam canalizar para comportamentos pre-determinados. O artista demarca os parâmetros iniciais deste ambiente, mas não pode ser considerado o seu autor: ao invés, ele condiciona o seu desenvolvimento de maneira discreta e impessoal, já não através da produção de uma mitologia tea-

12 Basbaum, R. Quatro características da arte nas sociedades de controle. Manuscrito de um ensaio apresentado no curso de mestrado em Comunicação e Cultura, ECO-UFRJ, 1992. Publicado em Basbaum, R. *Além da pureza visual*. Porto Alegre: Zouk, 2007, p. 97-106.

tralizante, mas ao introduzir diagramas modificáveis em processos organizacionais e regras revogáveis em jogos auto-reflexivos. O resultado não é uma obra tangível nem um modelo abstrato mas uma condição dinâmica de variação que é irrepetível, estritamente local e intensiva, consistindo de relações singulares e gerando qualidades afetivas que só podem ser parcialmente capturadas em imagens, formas, diagramas ou palavras.

Certamente, estas intensidades irreduzivelmente singulares – e que surgem como formas gráficas a-significantes nos numerosos mapas relacionais que Basbaum esboça de situações heterogêneas – talvez possam ser consideradas como uma “nova base para a personalidade”. Processos qualitativos que dissipam a circularidade de *loops de feedback* e fazem com que seja impossível qualquer modelização do comportamento: aqui se encontram as características iniciais de uma resistência artística à sociedade de controle.

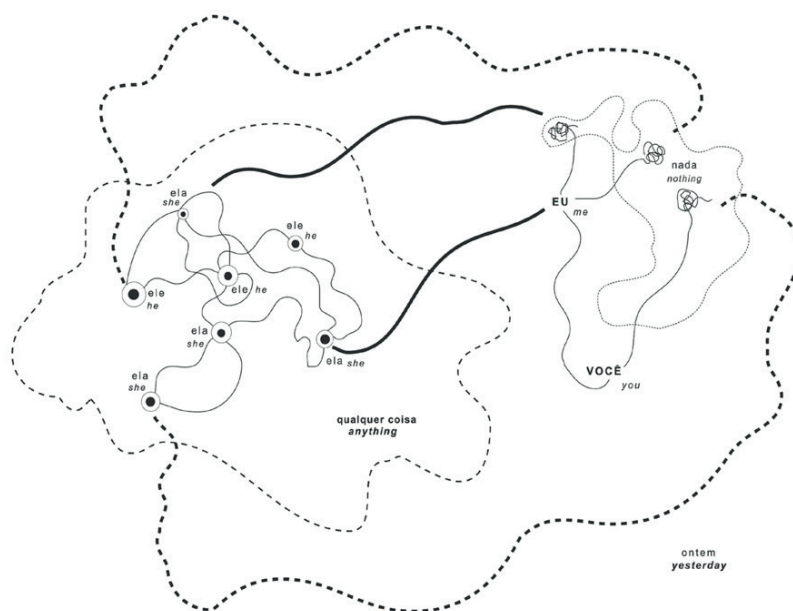


diagrama (série eu-você), 2000

dimensões variáveis

coleção particular

Perduram, no entanto, duas perguntas importantes em relação ao programa teórico esboçado em 1992. Primeiro, que tipo de “confrontação” é obtido com as formas difusas e ubíquas da cultura contemporânea? E segundo, o que pode agora ser dito da “posição ético-estético-criativa” – isto é, da posição do espectador?

Para um Diagrama do Enxame

No seu texto de 1990, Deleuze comentou que “estamos no início de alguma coisa”. Considere os recentes desenvolvimentos da sociedade de controle. Pouco depois do 11 de Setembro, grandes empresas americanas de coleta de dados como a Seisint, ChoicePoint e a Axiometric foram abordadas pelos serviços de inteligência federais que tinham o propósito de integrar fontes públicas e privadas de informação sobre o movimento de pessoas pelo EUA.¹³ Disto surgiu uma máquina que, inevitavelmente, era conhecida por “the Matrix”: uma rede de base de dados e de protocolos de busca interligados, capazes não só de localizar pessoas a partir de resquícios de informação – “cor de cabelo, um dígito ou outro de uma placa do carro, talvez os dados sobre um vôo para um certo país estrangeiro”¹⁴ –, mas também de reunir os perfis de hábitos, mapas relacionais de amigos e conhecidos, quadros antecipatórios de possíveis comportamentos futuros. Felizmente, o programa Matrix foi interrompido pelo congresso estadunidense, como também foi seu antecessor imediato, um programa mais amplo chamado “*Total Information Awareness*”, que tinha sido concebido para vigilância a um nível global. Mas não existem muitas dúvidas que tais técnicas estão em uso pelas agências de inteligência, e não somente pelas agências dos Estados Unidos.

O efeito de tal integração público-privado é duplo. Por um lado, burocracias Orwellianas imensas (tais com a européia “Schengen

13 cf. A reportagem de rádio “No Place to Hide” (2005) de John Biewen e Robert O’Harrow Jr., uma produção conjunta da American RadioWorks e do Center for Documentary Studies, Duke University. Disponível em: <<http://americanradioworks.publicradio.org/features/noplacetohide>>. Mais informação sobre o MATRIX encontram-se disponíveis em: <<http://www.aclu.org/Privacy/Privacy.cfm?ID=14240&c=130>> (American Civil Liberties Union).

14 Idem.

Information System”) têm um acesso crescentemente contínuo a informações sobre movimentos pessoais, registros civis, hábitos de consumo, estatísticas vitais e dados íntimos de milhões de cidadãos que usam caixas eletrônicos, celulares, redes de computadores, sistemas nacionais de emissão de bilhetes, serviços nacionais de saúde etc. Por outro lado, as empresas privadas que têm desenvolvido estes sistemas de vigilância, adquiriram uma capacidade vastamente ampliada de modelar e prever estatisticamente o comportamento das populações, moldando não só as sedutoras figuras da propaganda (que é adaptada com crescente precisão a pulsões e gostos individuais), mas também a forma construída e o conteúdo imaginário de ambientes culturais-informacionais (espaços públicos, interfaces de computador, áreas comerciais/de diversão, sistemas de transportes). O próprio ambiente urbano, como se tratasse de uma imensa TV montada em três dimensões, pode ser continuamente reprogramado de modo a canalizar os comportamentos do cidadão-consumidor. O que resulta deste duplo desenvolvimento da sociedade de controle é o sistema totalizante de identificação/incitamento, torneando ideologias desajustadas e demonstrações de força que eram típicas de sociedades autoritárias precedentes. Acompanhando esta tendência, está a consciência difusa que afirma que se estamos todos a ser observados, então o oportunismo desregrado – ou a oportunidade de estar no controle do novo sistema – é o desenlace mais vantajoso para *mim*. O resultado é um individualismo maleável e continuamente disponível, uma inclinação para encontrar uma vantagem pessoal através de uma constante adaptação a regras que mudam arbitrariamente. A patologia de dominação/submissão que tenho analisado como a “personalidade flexível” está agora inteiramente instalada nas sociedades ocidentais.¹⁵

O papel da tecnologia no novo regime comportamental tem levado recentes explorações da subjetividade a insistir na forma *rede*. O próprio Basbaum tem cuidadosamente seguido o extenso circuito de experimentações artísticas com a Internet, colaborando, entre outros, com Jordan Crandall que, desde meados dos anos 90, tem produzido um dos mais consistentemente argutos conjuntos de obra dedicados a

15 Holmes, B. The Flexible Personality: For a New Cultural Critique. *Hieroglyphs of the Future*. Zagreb: Arkzin/WHW, 2002. Texto disponível em: <<http://brianholmes.wordpress.com>>

processos de subjetivação na interface entre homem e máquina.¹⁶ Mas, onde o artista norte-americano tem utilizado estudos culturais e crítica filosófica como ferramentas, primeiramente procurando trazer à luz do conhecimento formas normativas desta relação, o brasileiro tem tentando desenvolver o seu outro não-dialético: padrões dinâmicos de relações auto-organizadoras, que não demarcam as trajetórias de corpos identificáveis e estabelecem os perfis de desejos previsíveis, mas que tentam redistribuir os ritmos de intensidades e dispersões coletivas geradas através do entrelaçamento da experiência perceptiva, do discurso intelectual e da troca afetiva. A evolução na direção daquilo que chamaria *trans-subjetividade* está no cerne do projeto NBP, que funciona como “aquele campo de significado que considera impossível desenvol-

Ricardo Basbaum
*Você gostaria de participar de
uma experiência artística?*,
trabalho em progresso desde 1994
objeto de ferro pintado
125 x 80 x 18cm
participação Casa das Artes
da Mangueira,
Rio de Janeiro, Brasil, 2006



¹⁶ Sobre o trabalho de Jordan Crandall ver o extenso documentário disponível em: <http://www.jordancrandall.com>

ver um sujeito singular sem a presença intensiva do outro.”¹⁷ Em face do novo regime de identificação/incitamento, o princípio de confronto de NBP pode, então, ser descrito como uma “heterogênese coletiva.”

A trans-subjetividade tem sido desenvolvida desde o início, como, por exemplo, na proposta de 1994, *Você gostaria de participar de uma experiência artística?* Durante um mês, a cada vez, participantes recebem emprestado um grande objeto de ferro pintado correspondente ao diagrama NBP, e criam e documentam o que poderia muito bem ser chamado “*usage-works*” (obras-uso), cuja autoria é dividida, duplicada, multiplicada ao ponto de já não poder ser atribuída com precisão. Na forma de *cápsulas*, inicialmente apresentadas no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro em 2000, a trans-subjetividade pode também ser experimentada num museu: quatro espaços receptivos feitos com malha de arame, cada um concebido para duas pessoas em posição deitada, com espaços pessoais que podem ser estritamente divididos e parcialmente comunicantes, ou inteiramente abertos uns para os outros, dependendo da configuração dos objetos – e, sobretudo, do que você fará com eles.¹⁸ Este tipo de proposta é altamente referencial: as variações da contenção e do acoplamento individual podem facilmente evocar o trabalho de Foucault; o diagrama relacional apresentado na parede pode aparecer como o prolongamento do projeto de mapeamento da complexidade de Guattari em *Cartographies schizoanalytiques*. Mas o mesmo vocabulário pode, também, ser desenvolvido intuitivamente, usando terminologia popular, no espaço de uma experiência do dia-a-dia. A instalação *Transatravessamento*, apresentada na Bienal de São Paulo em 2002, consistia de três estruturas feitas de malha de arame: um módulo de entrada, uma sala de visualização sistema-cinema e uma área de futebol em forma de L, equipada com múltiplas bolas, regras incertas e um diagrama relacional em grande escala. A cacofonia de bo-

17 Basbaum, R. Differences between Us and Them. In: Shaw, B. & Woollam, G. (eds.). *Us and Them—Static Pamphlet Anthology 2003—04*. Liverpool: Static Gallery, 2005.

Beneficiamos, tanto nesta citação como nas duas que se seguem (13,14) e que se referem a este texto originalmente escrito em inglês por Ricardo Basbaum, da tradução para o português (não-publicada até à data) de Jorge Menna Barreto. [N do T]

18 As *Cápsulas* estão agora incluídas na coleção da Tate Modern, Grã-Bretanha.



transatravessamento, 2002

ferro, telas de arame galvanizado, chapas de ferro, pintura epóxi, vinil adesivo, grama artificial, tapete, almofadas, DVD, monitor, câmeras de circuito fechado, monitores 12" 1209 x 909 x 240 cm

Instalação apresentada na 25a Bienal de São Paulo (foto Ricardo Basbaum).

las rebatidas, fintas e brincadeiras gravadas em vídeo, níveis culturais que entrecruzavam os conflitos de opinião sobre o decoro adequado dentro do museu, ofereceram oportunidades expandidas para processos de auto-reflexão dentro de um enquadramento institucional concreto e previsível.

Este princípio de variações em espiral em torno de um enquadramento estrutural é explicitamente apresentado numa proposta como *Nós Nós* (2002), um “manifesto afirmativo e altamente inclusivo” que associa o pronome *nós* com o seu homônimo, o substantivo *nós* (latim *nodus*). O que este *nós* sugere é a forma enredada de um vínculo social que se expande através de redistribuições escalares de formas relacionais, ao invés de fazê-lo através da simples agregação de identidades. Cada pessoa é um nó singular numa rede, mas também um nó num enredo humano; e cada grupo, por sua vez, se torna *nós-nós* de um enredo e circuito mais alargados. Como Basbaum observa: “se o

grupo é concebido como um circuito, cada nó não é um só indivíduo, mas um outro grupo em si – a estrutura fractal é evidente”.¹⁹ A trans-subjetividade adquire uma tal estrutura fractal, constituindo relações não através de análises coercivas de um indivíduo em elementos individuais (o procedimento típico de uma sociedade de controle), mas sim através da dispersão e reconfiguração de partículas pré-individuais de significação e afectos – em escalas que variam entre o micro e o macro. “O interessante é assumir que as técnicas de sobrevivência dependem completamente do processo de ligar sucessivamente mais e mais nós,”²⁰ continua o artista. O espectador torna-se assim tanto a substância como o vetor de um processo auto-organizador, uma coreografia de rede. Os nós do poder, no entanto, não foram aqui esquecidos.

Não é um acidente que a proposta *Nós Nós* também se refira ao “coletivo formigueiro”, um grupo de artistas brasileiros e agentes culturais dedicados à mídia táctica. O desejo de transformar o campo de cultura cotidiana num espaço político talvez seja a resposta mais ampla para a investida feita pela sociedade de controle. No final dos anos 80 e princípio dos 90, não só no Brasil, mas em todo o mundo, uma geração de artistas buscou os potenciais conceituais e afetivos de novas práticas coletivas, capazes de dobrar sobre si as estruturas de poder altamente individualizantes da sociedade de controle, dando lugar a territórios trans-subjetivos de resistência. Este caminho tem envolvido inúmeras experiências em torno da dissolução da clássica relação sujeito-objeto, ou mais precisamente, da multiplicação de processos auto-reflexivos através de nós organizados fractalmente em um campo relacional expandido – as partículas *euvocê*. As experiências não são nem conclusivas nem exclusivas. Mesmo assim, é claro que nos anos recentes elas têm contribuído para um novo tipo de formação social, uma nova intencionalidade crescentemente capaz de auto-organização através de processos trans-individuais que não podem ser facilmente identificados ou alvejados, e que têm encontrado um princípio constitutivo de dispersão. Aqui está a coreografia de um *eu* múltiplo, um território contemporâneo de existência.

19 Idem.

20 Idem.

Quando, de uma paisagem atravessada por milhares de projetos e aventuras singulares, localmente intensivas e que se entrecruzam incessantemente, olho para cima, por vezes vejo uma nova figura suspensa no ar, a figura multitudinária, diáfana, evanescente, continuamente se juntando e se dispersando ao vento. Você tem me ajudado a ver os seus movimentos, a sentir o seu potencial. Talvez pudéssemos chamá-lo diagrama do enxame.

Tradução: Filipe Ferreira²¹

Revisão: Ricardo Basbaum

Brian Holmes é um crítico cultural que vive em Chicago. Fala inglês, francês, espanhol e bocados de outras línguas, e desenvolve parcerias pelo mundo afora. Recentemente decidiu que, para um pesquisador autônomo, o maior desafio é o da subversão da universidade existente – pelo lado de fora.

21 O tradutor gostaria de agradecer ao próprio Ricardo Basbaum a sua imprescindível ajuda na tradução deste texto para o português.

Somos todos transtornados: Sujeições e servidões na sociedade de controle¹

Leandro Siqueira

Deleuze e Guattari oferecem dois conceitos chaves para problematizarmos a produção, o gerenciamento e o governo das subjetividades nas sociedades de controle: a sujeição social e a servidão maquínica. Estes dois conceitos implicam, por sua vez, dois regimes de investimento, dois funcionamentos. A relevância de nos atermos a estes dois regimes de investimento sobre a subjetividade, reside no fato de que sua análise potencializa “lutas contra o assujeitamento”.² Tais lutas configuram, portanto, uma terceira dimensão de batalhas em que, segundo Foucault, nos dias atuais, as resistências prevalecem contra a dominação e a exploração.³

Ao problematizar os assujeitamentos, Foucault chamou atenção para a produção de sujeitos, indivíduos e subjetividades, tomando-os como efeitos das relações de poder das sociedades disciplinares. Em conversação com a obra de Deleuze e Guattari, verificamos que Foucault dedicou-se apenas à análise de um dos lados da moeda, o lado

1 Publicado em *Cadernos de Subjetividade*, n. 13, São Paulo, 2011, p. 219-229. Texto apresentado no Grupo de Trabalho “Ecopolítica: governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle”, do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em agosto de 2011.

2 Por assujeitamentos, aponta Guilherme Castelo Branco, Foucault faz referência ao “modo de realização do controle da subjetividade pela constituição mesma da individualidade, ou seja, da construção de uma subjetividade dobrada sobre si e cindida dos outros”. cf. Branco, G. C. Considerações sobre ética e política. In: *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau Editora. 2000, p. 326.

3 Foucault, M. Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et écrits*, tome II. Paris, Gallimard, 2001, p. 1044-1046.

da sujeição social. Agora que as sociedades de controle se precipitam, e se combinam com as sociedades disciplinares, torna-se urgente investigar como as sujeições sociais se redimensionam e, mais precisamente, como elas se combinam às servidões maquínicas, a que se referem os autores, para expandir o investimento do capitalismo sobre subjetividades.

Para explorar os assujeitamentos nas sociedades de controle, analiso como a psiquiatria, em sua contemporânea atualização biológica, captura por meio de fluxos computo-informacionais comportamentos e condutas, sentimentos e emoções, vontades e desejos, recodificando-os em uma gramática dos transtornos mentais, sendo que estes, por sua vez, forjam, gerenciam e governam (in)divíduos, portadores de subjetividades que se constituem tendo por referência saberes e bancos de dados psiquiátricos. Isto significa dizer que além dos clássicos mecanismos de controle da subjetividade, que investem em *individações*, ou seja, subjetivar o sujeito, como ocorre nas sujeições sociais, vemos emergir dispositivos de produção de subjetividades que operam no sentido contrário: promovem *dividuações* do indivíduo, fragmentam e decompõem o sujeito em dados e informações.

Esta análise de como nas sociedades de controle ocorrem dividuações e individuações, a partir dos saberes e práticas psiquiátricas, tem por referência analítica as duas modalidades de captura das subjetividades que Deleuze e Guattari, no livro *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, afirmam coexistir no capitalismo da axiomática geral dos fluxos descodificados, por eles denominado de “empresa mundial de subjetivação”, e aqui compreendido como sociedades de controle: a sujeição social e a servidão maquínica. Enquanto na sujeição social as relações de poder produzem homens sujeitados às máquinas, instrumentos, saberes (os sujeitos, os indivíduos), estabelecendo, portanto, uma relação que separa homem e máquina para que o primeiro seja sujeitado à segunda; na servidão maquínica os homens são tomados como peças, partes, fragmentos de uma máquina, compondo-se entre si e com outras coisas (animais, ferramentas, máquinas etc.).

Para os autores, estes dois regimes correspondem a diferentes agenciamentos. A sujeição social foi reforçada pelo Estado Moderno e suas máquinas motrizes. Apesar de existir desde a escravidão antiga e a servidão feudal, foi levada à sua expressão mais radical com a emergência do trabalhador assalariado. A servidão maquínica também não

é nova e remete aos grandes impérios arcaicos, sendo solapada pela sujeição dos Estados Modernos. Porém, no capitalismo atual, a utilização de máquinas cibernéticas e informáticas recompõem um sistema de servidão generalizada, sistema homens-máquina, no qual “a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso ou de ação”.⁴ De forma diferente daquela que existiu antes, dizem os autores, as capturas das subjetividades no capitalismo de fluxos comportariam tanto sujeição social como servidão maquínica “como duas partes simultâneas que não param de se reforçar e de se nutrir uma à outra”.⁵

Também inspirado na leitura de *Mil Platôs* e de *A Revolução Molecular*, de Felix Guattari, Maurizio Lazzarato reafirma serem a sujeição social e a servidão maquínica duas modalidades diferentes de produção de subjetividades no capitalismo. Para Lazzarato, “a sujeição social mobiliza semióticas significantes, em especial a linguagem, que se dirige à consciência e às representações com vistas a constituir um sujeito individuado (o ‘capital humano’), enquanto a servidão maquínica funciona a partir de semióticas assignificantes (os índices de bolsas de valores, a moeda, as equações, os diagramas, a linguagem de computador, etc.) que não passam pela consciência e pelas representações e não têm como referente o sujeito”.⁶

No texto “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”, Deleuze enumera alguns deslocamentos decorrentes da passagem e do acoplamento das sociedades disciplinares às sociedades de controle para a produção de subjetividades. Ele aponta não estarmos mais diante do par “massa-indivíduo”, como nas sociedades disciplinares, mas que “os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis e as massas, tornaram-se amostras, dados, mercados, ou ‘bancos’”.⁷

4 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v.5. Coordenação da tradução Ana L. de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1997, p.158.

5 Idem.

6 Lazzarato, M. *Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas de Subjetividade, 2010, p. 175.

7 Deleuze, G. *Post-scriptum sobre a sociedade de controle*. In: _____. *Conversações – (1972-1990)*. Tradução de Peter P. Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 221.

Diante destas observações, e por analogia à ideia de indivíduo, podemos pensar que um dos investimentos políticos das sociedades de controle no campo da subjetivação opera não só produzindo o indivíduo (o sujeito), mas também o “divíduo” (dividual, aquele que pode ser dividido), ou seja, subjetividades fragmentadas, divididas, como sugere o aportuguesamento da palavra em latim *dividuum* (divisível) em contraposição ao vocábulo, também em latim, *indivduum* (indivisível), que está na proveniência semântica do termo indivíduo. Em *Anarquismos e sociedade de controle*, Edson Passetti, ao problematizar a emergência do divíduo, aponta esta nova economia de poder que investe no dividual para conter resistências: “Na sociedade de controle o indivíduo não é mais tomado como sujeito a ser domesticado, contido ou expandido em sua autonomia. Ele agora é dimensionado como divíduo, múltiplo, fragmentado, flexibilizado, parte de programas, arte de hologramas, parte de corpo humano e parte de tecnologia. É humano e robô, cópia de si, futuro clone”.⁸

Com base na análise genealógica dos transtornos mentais que envolvem as compulsões, tais como o Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC), a Compulsão por Sexo, o Jogo Patológico, entre outros, procurei mostrar como a psiquiatria biológica⁹ funciona como uma máquina que opera sucessivas *individações* e *dividações* para forjar subjetividades transtornadas a partir das categorias listadas em manuais de classificação e diagnóstico de transtornos mentais. Na dissertação de mestrado *O (in)divíduo compulsivo: uma genealogia na fronteira entre a disciplina e o controle*¹⁰, acompanhei o pensamento de Foucault no

⁸ Passetti, E. *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 256 e 257.

⁹ Identificada com uma especialidade da medicina, a psiquiatria biológica ancora-se em conhecimentos trazidos pelos avanços das neurociências, da biologia molecular, da psicofarmacologia e da genética, que concebem os transtornos mentais como produto de disfunções em neurotransmissores e circuitos cerebrais, passíveis de serem ajustados farmacologicamente. A psiquiatria biológica conseguiu reatualizar o pensamento organogênico ao promover uma biologização do mental, esvaziando assim a concepção construída pela psiquiatria psicodinâmica que, por sua vez, atribuía grande peso às causas psico e sócio-gênicas da doença mental.

¹⁰ Siqueira, L. A. de P. *O (in)divíduo compulsivo: uma genealogia na fronteira entre a disciplina e o controle*. 294 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Progra-

que diz respeito à sujeição ser um dispositivo de governo da subjetividade que, a partir das relações de saber e poder psiquiátricos, produz o indivíduo louco no registro da doença mental, e propus pensar a servidão maquínica como uma modalidade de controle da subjetividade que opera produzindo *dividuos* transtornados em fluxos de saúde mental. Apesar de aqui separarmos os dois regimes para melhor analisá-los e procurarmos aproximá-los de diferentes economias de poder, é preciso reforçar que eles são indissociáveis, funcionam simultaneamente e nutrem-se reciprocamente. Eles estão entre a disciplina e o controle, entre dispositivos de poder já conhecidos e aqueles que, por enquanto, podemos apenas procurar os rastros.

Sujeição e constituição do indivíduo doente mental

Os primeiros manicômios surgem no século XVIII, como efeitos do grande enclausuramento ocorrido na Europa. No interior deles, a psiquiatria deu realidade à loucura medicalizada, inscrevendo-a simultaneamente sob o registro da doença a ser curada e do perigo a ser prevenido. Assim, como assinala Foucault, a psiquiatria se institucionalizou mais como ramo da higiene pública, responsável pela proteção social, do que como especialidade médica.¹¹

De início, a psiquiatria estabeleceu uma relação meramente formal com a medicina. Os alienistas adotaram os mesmos critérios utilizados por médicos ao criarem nosografias, classificações, sintomatologias e taxonomias para as alienações mentais. É apenas no século XIX, quando os saberes psiquiátricos importaram para si conteúdos da neurologia, que a chamada psiquiatria clássica consegue criar uma comunicação com o conteúdo próprio à medicina, procurando primeiramente relacionar aspectos anatômicos e, mais tarde, hipóteses sobre o funcionamento do órgão cérebro, às chamadas doenças mentais.

A psiquiatria sempre perseguiu a doença mental. E quando esta foi descoberta, fugiu dos psiquiatras. O historiador Edward Shorter aponta que, por volta de 1880, o estudo microscópico e a dissecação de

ma de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

¹¹ Foucault, M. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

cérebros de mortos viraram “uma mania” dos psiquiatras-neurologistas que buscavam encontrar deformações, marcas ou lesões orgânicas que causariam as chamadas “patologias mentais”, ou seja, eles queriam identificar marcadores orgânicos que confirmassem o diagnóstico da doença mental.¹² Poucas contribuições reais resultaram destes esforços da psiquiatria clássica. O que foi possível ser identificado no cérebro – a exemplo do Mal de Alzheimer, descoberto por Alois Alzheimer, em 1909 – deixou de fazer parte do campo psiquiátrico para se tornar matéria da neurologia. Devido à dificuldade para obter evidências objetivas que confirmassem o diagnóstico da doença mental, contrariando o procedimento comum a outras áreas da medicina, a psiquiatria sempre foi criticada por sua falta de “cientificidade”, o que começou a mudar somente a partir dos anos 1980.

As dúvidas sobre o “caráter” médico e científico da psiquiatria não impediram que ela construísse verdades sobre a doença mental e desenvolvesse dispositivos de sujeição social. Em *O Poder Psiquiátrico*, Foucault retoma alienistas como Pinel, Esquirol, Leuret e Falret, para mostrar a relação estabelecida no interior do manicômio na qual o psiquiatra exercia uma força coativa para que o “real” se apoderasse da loucura, dissipando-a, já que para os saberes psiquiátricos de então a loucura não passava de uma falsa crença, uma ilusão, um erro a ser corrigido. A forma de impor o “real” sobre o louco foi chamada por Pinel de Tratamento Moral que, como recupera Foucault, consistia na “arte de subjugar e de domar [...] o alienado, pondo-o na estreita dependência de um homem que, por suas qualidades físicas e morais, seja capaz de exercer sobre ele um império irresistível e de mudar a corrente viciosa de suas ideias”.¹³

A produção da verdade da loucura e sua inseparável sujeição dos corpos nos espaços disciplinares do manicômio exigiram a regular utilização de instrumentos coercitivos, punitivos e ameaçadores. O Tratamento Moral estava fundado em práticas que recorriam ao uso da força física, de instrumentos ortopédicos (camisa-de-força, a coleira com

12 Shorter, E. *Uma história da psiquiatria: da era do manicômio à idade do Prozac*. Tradução F. Andersen. Lisboa: Climepsi, 2001.

13 Pinel, 1800 *apud* Foucault, M. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France* (1973- 1974). Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 12.

pontas de ferro, banhos frios), em cenas de flagrante enfrentamento, para corrigir comportamentos e adestrar corpos. No entanto, pondera Foucault, não se tratava de uma violência pensada enquanto descon-trole da força, mas de uma forma de violência que é calculada, medida e instrumentalizada, seguindo a lógica da punição infinitesimal, para subjugar os corpos à vontade do médico.

O reforço da realidade, imposto pelo Tratamento Moral, não existiria sem o manicômio. É por meio do dispositivo asilar que os erros seriam corrigidos e a loucura, curada. Nele, o louco internalizaria o mecanismo da ordem e da obediência e aprenderia a enunciar verdades biográficas. É por meio da confissão, considerada, um dos momentos mais fecundos da terapêutica, que o louco deveria se identificar a um certo “*corpus* biográfico estabelecido do exterior por todo o sistema da família, do emprego, do registro civil, da observação médica”.¹⁴ Foucault afirma que a cura exige do indivíduo sujeição ao poder psiquiátrico, sendo que sujeitar-se significa aceitar a realidade imposta pelo psiquiatra e não recusar a direção sobre sua vida e, ainda mais, identificar que um trecho de sua biografia foi escrita no interior da instituição asilar. Ou seja, o indivíduo deve aceitar que é louco e, somente após esta “constatação”, a cura poderia ser alcançada. Para Foucault, a “cura” implica na produção de um novo indivíduo, e os saberes psiquiátricos sobre a loucura conformam sua existência. Como afirma o autor: “Pode-se dizer, numa palavra, que o poder disciplinar, e é sem dúvida sua propriedade fundamental, fabrica corpos sujeitados, vincula exatamente a função-sujeito ao corpo. Ele fabrica, distribui corpos sujeitados; ele é individualizante [unicamente no sentido de que] o indivíduo [não é] senão o corpo sujeitado”.¹⁵

Pelas análises de Foucault podemos observar como as sociedades disciplinares faziam funcionar, no manicômio, dispositivos de sujeição social, cujo efeito é a própria constituição do sujeito, do indivíduo, neste caso, o doente mental.

O dispositivo de sujeição social operado pelo manicômio nunca esteve imune às resistências. Foucault saúda as históricas do final do

14 Foucault, M. op. cit., p. 129.

15 Ibidem, p. 69.

século XIX como as primeiras militantes antipsiquiátricas ao afirmar que, por meio de suas simulações, resistiam à subjetivação do asilo que fazia de todos ali confinados dementes. Mas é notadamente nos anos 1960 que esta resistência toma forma de movimentos coletivos. A Antipsiquiatria colocou em questão o saber psiquiátrico sobre a doença mental e agiu de forma decisiva para esvaziar os manicômios ao lutar contra a instituição manicomial. Em contrapartida, a psiquiatria investiu em novos dispositivos para reafirmar sua função de proteger a sociedade dos “perigos” decorrentes da loucura.

Transtornos e dispositivos de servidão

O mundo dos transtornos que observamos hoje é muito diferente do mundo dos manicômios e da doença mental. Uma série de mutações reconfiguraram os saberes e as práticas psiquiátricas ao longo da segunda metade do século XX, preparando a psiquiatria para funcionar nas sociedades de controle. Movimentos antipsiquiátricos e o desenvolvimento da farmacologia propiciaram o esvaziamento dos manicômios, que foram crescentemente substituídos por ambulatorios, estabelecimentos extra-hospitalares ou de prestação de cuidados localizados nas comunidades. Para além da doença mental, a psiquiatria incluiu sob seu escopo diversos mal-estares, sofrimentos psíquicos e descontentamentos com a vida cotidiana, tratados, até então, exclusivamente pela psicanálise e pela psicologia. Os saberes psiquiátricos investiram cada vez mais na promoção da saúde mental para toda a sociedade, sem se limitarem ao público que tradicionalmente esteve sob o foco de sua atenção, os loucos.

Por meio do conceito de transtorno mental, consolidado na terceira edição do *Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais* (DSM III), da Associação Psiquiátrica Americana (APA), de 1980, a psiquiatria biológica conseguiu construir um programa capaz de relacionar psicopatologias que até então dispunham somente de explicações psicológicas e psicanalíticas para sua compreensão (como as depressões, a neurose Obsessivo-compulsiva, as síndromes de Pânico e o Estresse Pós-traumático) com fundamentos biológicos que, primeiramente, concerniam apenas ao funcionamento de neurotransmissores cerebrais e, em um futuro muito próximo, também dirão respeito aos genes humanos.

Diferentemente da doença mental, o transtorno prescinde de

uma marca ou lesão orgânica para ter seu diagnóstico confirmado. Por mais estranho que pareça, ele é diagnosticado e recebe sua confirmação diagnóstica a partir dos próprios sinais e sintomas que comporiam as síndromes, ao serem observados e, ao mesmo tempo, verificados em disfunções comportamentais (condutas fora dos padrões aceitáveis e previsíveis); em disfunções psicológicas (sentimentos, emoções e pensamentos desconfortáveis ou incontroláveis); ou em disfunções biológicas (principalmente desregulações dos fluxos de neurotransmissores — serotonina, noradrenalina, dopamina, acetilcolina etc. — de determinados circuitos cerebrais), que estariam na causa de sofrimentos subjetivos e prejuízos associados.¹⁶ Desta forma, a psiquiatria aboliu a necessidade de encontrar comprovações orgânicas para atestar a doença mental, fazendo do transtorno em si a desordem, a disfunção, a alteração.

Os saberes psiquiátricos, acompanhando os deslocamentos observados na medicina durante o último século, ao investirem sobre os transtornos, deixaram de se ater no nível *molar* dos órgãos, membros, tecidos do corpo, como ocorria no século XIX, para voltarem-se para o *molecular*, investigando e agindo sobre mecanismos bioquímicos e variações genéticas, que podem ser observados e manipulados apenas com a mediação de novas tecnologias de computação e imagem.¹⁷

Baseio os apontamentos que apresento na etnografia que realizei em minha pesquisa de mestrado que resultou na dissertação *O (in)divíduo compulsivo: uma genealogia na fronteira entre a disciplina e o controle*, defendida em 2009. A partir deles procuro descrever como, no caso dos portadores de TOC, a psiquiatria biológica utiliza dispositivos de sujeição social e servidão maquínica para governar subjetividades nas sociedades de controle. Neste trabalho de campo fui pesquisador e também pesquisado ao aceitar integrar um protocolo de pesquisas sobre os Transtornos do Espectro Obsessivo-Compulsivo, realizado pelo Projeto Transtornos do Espectro Obsessivo-Compulsivo (Protoc)¹⁸, do

16 American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: (DSM)*. 3rd ed. Washington, D. C.: American Psychiatric Association, 1980.

17 Rose, N. *The Politics of Live Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the twenty-first century*. Princeton University Press, Princeton, 2007, p. 12.

18 O Protoc é um dos centros de pesquisa mais importantes e avançados da Améri-

Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas de São Paulo.

O Protoc dedica-se prioritariamente à pesquisa, mas presta assistência e atendimento à pacientes que se incluam nos critérios de seus estudos. Desde 2006, o Protoc desenvolve o Projeto Temático “Caracterização Fenotípica, Genética e Neurobiológica do Transtorno Obsessivo-Compulsivo e suas Implicações para o Tratamento”¹⁹, que visa investigar as condições genéticas e ambientais que influenciam o aparecimento do TOC, as manifestações heterogêneas de seus sintomas, os fatores preditivos de resposta aos tratamentos e alternativas para os casos resistentes e refratários. De acordo com o resumo disponível no site da Fapesp²⁰, o projeto previa estudar 240 pacientes que receberiam avaliações e tratamentos, acompanhados sistematicamente pelo período de dois anos.

O referido projeto temático consiste na realização de atividades com dois diferentes grupos. Oferece tratamento gratuito para pacientes com TOC, que devem participar voluntariamente dos estudos realizados pelo projeto, e seleciona voluntários saudáveis para, também, participarem destas pesquisas. Para receber assistência do Protoc, os pacientes portadores de Transtorno Obsessivo-Compulsivo ou de Síndrome de Tourette e os voluntários devem preencher os critérios estabelecidos pelo projeto e aceitarem participar das pesquisas em andamento. Os selecionados passaram por uma série de cinco testes ou exames. O primeiro tratou-se de uma entrevista para o preenchimento da apostila de primeiro atendimento²¹, seguido de avaliação neuropsi-

ca Latina no estudo dos Transtornos do Espectro Obsessivo-Compulsivo. Fundado em 1994, entre seus objetivos se destacam o desenvolvimento de protocolos de pesquisa e o apoio à criação de associações de portadores de TOC e de Síndrome de Tourette no Brasil.

19 O projeto recebe financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e sua execução envolve a formação de uma rede de pesquisa incluindo as três maiores universidades públicas paulistas (USP, UNESP e UNIFESP) e parcerias com as Universidade de Harvard, Yale e a Universidade da Califórnia.

20 Disponível em: <<http://www.bv.fapesp.br/pt/projetos-tematicos/1610/caracterizacao-fenotipi-ca-genetica-imunologica-neurobiologic/>>

21 Elaborada pelo Protoc e aplicada por psicólogos, a apostila contém 17 entrevistas semiestruturadas e escalas de avaliação, cujo tempo para total preenchimento pode durar de 4 a 6 horas. Na primeira parte, a apostila colhe informações sobre o histórico pessoal (desde a gestação), familiar, escolar, profissional, médico, psico-

cológica, exame de neuroimagem com SPECT e com ressonância magnética e, por fim, coleta de sangue e “patch” (adesivo colado ao corpo) para exame genético. Tive acesso a todas estas informações por ter sido convidado a participar do protocolo de pesquisas como integrante do grupo controle de voluntários saudáveis submetidos aos mesmos testes, exames e procedimentos que os portadores de TOC.

Além da participação em protocolos de pesquisa, o Protocolo incentiva que os portadores de TOC integrem os grupos de apoio e autoajuda, mobilizados pela ASTOC (Associação Brasileira de Síndrome de Tourette, Tiques e Transtorno Obsessivo Compulsivo) para que nestes agrupamentos organizados conheçam mais sobre o transtorno que portam, suas características, as limitações que ele impõe para a vida, compartilhem experiências com outras pessoas que sofrem do mesmo problema, participem de seminários e se informem sobre os recursos mais modernos e eficazes para o seu tratamento. Nos Estados Unidos, por exemplo, a atuação destes grupos não se resume à promoção de encontros e campanhas de educação do público. Neste país, as “minorias transtornadas” participam do debate público e possuem escritórios especializados no acompanhamento de políticas públicas de saúde com o objetivo de “educar legisladores e o público sobre o impacto das legislações, ações regulatórias e políticas governamentais de saúde e bem-estar para portadores de transtornos”.²²

Ao confrontarmos o atual agenciamento promovido pela psiquiatria biológica com o agenciamento manicomial observamos diver-

terapêutico e psiquiátrico e faz a classificação do entrevistado segundo o critério desenvolvido pela Associação Brasileira de Institutos de Pesquisa de Mercado. Em seguida, a apostila traz uma série de escalas sobre transtornos psiquiátricos que procuram investigar a presença e mensurar o grau de manifestações do TOC (Escala Dimensional para Avaliação de Presença e Gravidade de Sintomas Obsessivo-Compulsivos - DY-BOCS, a Escala de Fenômenos Sensoriais USP-SPS, Escala de Tiques, Escala de Avaliação de Crenças de Brown, entre outras); da Depressão (Inventário de Depressão de Beck), de Ansiedade (Inventário de Ansiedade de Beck), de Transtorno de Hiperatividade e Déficit de Atenção (K-SADS adaptada para adultos), de Transtorno de Ansiedade de Separação; de Transtornos do Impulso, um questionário sobre qualidade de vida (Questionário de Qualidade de Vida SF-36 e Escala de Qualidade de Vida - EAS) e histórico de trauma.

22 Site da National Tourette Syndrome Association disponível em: <<http://www.tsa-usa.org>> 226 Cadernos de Subjetividade

sos deslocamentos. O primeiro deles é que os tratamentos não necessitam do confinamento e, para serem realizados, exigem o consentimento do paciente, que para ter acompanhamento psiquiátrico e psicológico é obrigado a participar do protocolo de pesquisas. Nas sociedades de controle, legiões de transtornados circulam pelas ruas, ao ar livre. São assistidos por formas “desinternadas” de tratamento que vão desde sessões de terapia, consultas clínicas até protocolos de pesquisa. Outra mudança importante a ser observada é que se antes a loucura era imputada por algo externo (o psiquiatra, o juiz), hoje os transtornos são buscados no *Google*, encontrados em revistas, jornais, programas televisivos. Eles são antes de tudo, autodiagnosticados pelo próprio “paciente”, que já chega ao consultório psiquiátrico demandando tratamentos, com sua *reescrita biográfica* completamente pronta, e completamente identificado aos diagnósticos. No lugar do confinamento há um regime de adesão a identidades e protocolos. Do ponto de vistas das estratégias, o manicômio foi substituído por sessões de terapia, por consultas com o psiquiatra, terapias com psicofármacos, frequência em grupos de apoio, participação em projetos de pesquisa, inclusão em entidades que agregam portadores de transtornos mentais, pela informação do que são os transtornos mentais, pela difusão de campanhas etc.

Todas estas atividades, que ocupam a vida dos portadores, investem na produção de identidades via sujeição social, que se dão no processo de subjetivação em que o indivíduo é constituído como transtornado. Como afirmam Deleuze e Guattari: “[...] há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeitado à máquina...”²³ É no contato com o psiquiatra ou o psicólogo, ou com o grupo de apoio, que será reforçada sua identificação pessoal com uma subjetividade transtornada, a qual foi diagnosticada pelo psiquiatra e referendada pelas mais novas “descobertas científicas”. Nesse processo de identificação, o indivíduo tem sua subjetividade forjada a partir dos saberes que tornaram o transtorno um objeto da ciência médica. No DSM, cada trans-

23 Deleuze, G. e Guattari, F., op. cit., p. 156.

torno aparece como uma “senha”, um “código”, utilizado pela psiquiatria para ter acesso a subjetividades pré-definidas por seu conjunto de saberes. Ao diagnosticar uma pessoa com um dos transtornos presentes no DSM, o psiquiatra atribui a ela formas padronizadas de sentir, de se comportar, de se relacionar, de pesar e agir, o que faz do diagnóstico uma subjetividade *prêt-à-porter*. Sem a sujeição a estes saberes psiquiátricos, o transtornado não existiria. As terapias cognitivo-comportamentais, as consultas psiquiátricas e os grupos de autoajuda mobilizam investimentos sobre a subjetividade que passam pela linguagem, pela memória, pelo jogo de forças assimétricos da relação médico/paciente, ou mesmo pela relação paciente/paciente, dirigidos à constituição de um sujeito, de um indivíduo sujeito.

Lazzarato chama atenção para a sujeição social como sendo um dispositivo de controle sobre a subjetividade, que incide sobre os efeitos de desterritorializações, para recompor algo que foi desterritorializado²⁴. Só que neste caso o que a psiquiatria biológica estaria desterritorializando? Acredito que sejam desterritorializações do próprio indivíduo, do sujeito, decomposto, fragmentado por experiências científicas e tornado dividido, dado, amostra nas sociedades de controle. Os dispositivos que constituem os transtornados, além das estratégias de sujeição social, passam necessariamente pela decomposição dos indivíduos por meio de saberes, tecnologias e máquinas computo-informacionais, para serem geridos como dados.

A psiquiatria biológica utiliza tecnologias como os psicofármacos, substâncias radioativas, e máquinas como o computador, a Tomografia Computadorizada, a Ressonância Magnética, entre outras, para *dividir* os indivíduos. Ela primeiramente fragmenta o indivíduo em cifras de transtornos que, por sua vez, abrem universos de dados, quocientes, imagens cerebrais, quantidades de serotonina, testes psicológicos, inventários de personalidade, questionários sobre histórico familiar, condutas adestradas em sessões de terapia, escalas de avaliação, amostras de DNA, amostras de sangue etc.

A partir dos bancos de dados compostos por estas informações, os indivíduos desaparecem. São absorvidos por fluxos compu-

24 Lazzarato, Maurizio. op. cit., p.176.

to-informacionais utilizados para sofisticar o governo das subjetividades e da vida. São os próprios dados e informações, retirados tanto de portadores de transtornos quanto de “normais”, que subsidiarão a psiquiatria biológica na construção de seu programa de controle de disfunções comportamentais, psicológicas e biológicas, para compor com maior detalhamento e sofisticação as subjetividades *prêt-à-porter*. Os fluxos computo-informacionais retornam para recompor o indivíduo, estabelecendo normalizações já no nível molecular, como o controle de neurotransmissores cerebrais para a indução de estados de bem-estar (gerenciamento da ansiedade, impulsos, sofrimento etc.).

Nas sociedades de controle, acoplados aos dispositivos de sujeição social, podemos evidenciar o funcionamento de um segundo regime que reforça e amplia os investimentos sobre as subjetividades: a servidão maquínica. Como afirmam Deleuze e Guattari: “Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior”.²⁵ No caso da psiquiatria biológica, o indivíduo é *dividuado* para, em vez de sujeito, ser submetido à máquina biológica como mais uma peça, um dado, um componente, uma informação a ser gerenciada, sem que o fato de ser humano o diferencie das outras peças constituintes desta grande máquina.

Na servidão maquínica, os indivíduos são submetidos pela máquina biológica, fragmentados e integrados às engrenagens constituintes desta, juntamente com antidepressivos, terapias, códigos, regimes para o bem-estar mental, aparelhos de tomografia computadorizada, imagens do cérebro, profissionais da saúde mental, dietas de qualidade de vida, sob a coordenação de uma “ciência do mental”. Ela opera por dividações, que decompõem os indivíduos, tornando-os elementos a serem modulados por pesquisas, protocolos, programas, campanhas, políticas. Decomposta em dados, a vida pode ser mais bem modulada, programada e governada, com menos riscos para que as metas pré-estabelecidas de saúde mental e qualidade de vida sejam segura e controladamente atingidas.

25 Ibidem, p.156.

Os assujeitamentos operados pela psiquiatria biológica procedem combinando sujeição e servidão, sendo os dois regimes mutuamente reforçados e retroalimentados, assim como o descrevem Deleuze e Guattari. Sujeições e servidões, quando conjugadas, como observamos na atual prática da psiquiatria biológica, recompõem um regime de servidão generalizada, no qual o humano é duplamente gerenciado, tendo sua subjetividade sobreinvestida pelo capital. No capitalismo neoliberal, o transtornado é o infinitamente endividado. É o empresário e o cliente, o insumo e o produto da empresa mundial de subjetivação em que se constituiu o capitalismo desde o século XX.

Os contemporâneos investimentos sobre a produção, o gerenciamento e o governo das subjetividades nas sociedades de controle colocam um grande problema da perspectiva das resistências contra os assujeitamentos. Vemos, na prática da psiquiatria biológica, que as dividações funcionam como estratégia para a própria recomposição do indivíduo, a partir da manipulação e do gerenciamento do que há de molecular, principalmente no nível biológico, nos processos de constituição das subjetividades. Portanto, “as lutas contra os assujeitamentos” demandam estratégias e táticas de resistências para “recusar o que somos”²⁶ e, também, o que poderíamos ser segundo os fluxos computo-informacionais, que no capitalismo contemporâneo governam a vida decomposta em bancos de informações. Arrisco colocar o problema na forma de uma pergunta: “Como não sermos fragmentados, não sermos dividualizados, mas nos autodesfazermos simultaneamente enquanto indivíduo e divíduo; e fazer deste ato algo que nos projete para fora dos visíveis confinamentos e dos invisíveis controles computo-informacionais?”.

Leandro Siqueira é cientista político e jornalista, formado pela USP e PUC-SP. É doutorando no Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol), do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, bem como pesquisador no Projeto Temático FAPESP “Ecopolítica: governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle”.

26 Foucault, M. *op.cit.*, 2001.

Constelações¹

Jean Oury e Danielle Sivadon: Conversações em La Borde (2004)

Danielle Sivadon (S.): Você parte de um tipo de paradoxo que não é exatamente um paradoxo: “para que haja limites, é necessário o aberto e não o fechado”. Foi a partir daí que você falou da peça de Beckett, *Quad*, que você viu no *Jeu de Paume*, como exemplo desse dispositivo. Você tinha encadeado com os grupos, os “*groupiques*”, as constelações, os anjos da guarda, os *packings*...

Jean Oury (O.): Podemos retomar este paradoxo mais detidamente. Entretanto, é obvio que não é um paradoxo. Para que possamos nos reconhecer, para que possamos ter uma delimitação... bom, é meio grandiloquente... Não se pode opor o fechado ao aberto. Não é uma oposição, são dois mundos diferentes. Somos um pouco traídos pelas palavras. Acreditamos que “fechado” é o contrário de “aberto”. Isso não faz sentido. Eu falava “limite” e colocava “delimitação”, é uma fantasia meio sutil, dizendo para mim mesmo que o “de” é um prefixo de negação... Delimitação quer dizer que, para que possamos ser delimitados, para que possamos nos reconhecer, é necessária quase uma lógica negativa face ao que serão os *entornos*, o que só pode ser possível se somos delimitados. É preciso delimitar algo que não existe – isso é Beckett. A delimitação é justamente poder se definir por meio de um questionamento negativo do que ainda não existe. É somente depois de se definir que se tem uma superfície bem delimitada, com um entorno, um exterior e um interior, sabendo que essa é uma história lógica antiga. O problema da esquizofrenia é uma falha de delimitação, que cha-

1 Publicado em *Cadernos de Subjetividade*, n. 14, São Paulo, 2012, p. 7-22.

mei de uma “função forclusiva”. Na esquizofrenia ela é inexistente, não funciona. “Forclusivo” quer dizer “poder se delimitar em relação ao meio”. Somente a partir desse momento se pode dizer existencialmente que o aberto existe. “O aberto” não é o contrário do “fechado”.

É um pouco parecido quando falamos de “liberdade de circulação”, que as pessoas traduzem então como “caminhar”. Não é verdade, as pessoas caminham o tempo todo, mas isso não serve para nada. Liberdade de circulação para quê? Andar sim, mas interiormente... “O homenzinho que anda na minha cabeça”, é Prévert quem diz isso. Uma liberdade de circulação interna que permite que naquele momento [a frase é interrompida]... É o mesmo paradoxo dizer que os catatônicos são imóveis. Não é verdade. Não há nada de mais agitado interiormente do que um catatônico. É uma besteira isso. Uma visão que passa longe... Não chega nem a ser um paradoxo, é uma evidência. Por exemplo, penso sempre em uma reflexão de Maldiney, em *Regard, parole, espace*, eu acho, no fim da *Critique de l’immédiateté chez Hegel*, em que ele fala de Hölderlin, que era, apesar de tudo, esquizofrênico. Ele escreveu mais ou menos em 1800. Hölderlin descreve algo e depois... *Offene*, o Aberto. Pronto, estava aí. Os esquizofrênicos estão aí. Vão muito mais longe que nós mesmos em direção a esse limite que não podem atravessar. Nós nem pensamos nesse limite, porque o atravessamos o tempo todo.

S.: Penso em Tosquelles, que definia o clube como o lugar onde os nômades podem se encontrar. “É necessária uma liberdade de passeio”... Com seu sotaque [catalão], ele dizia que o papel do clube era precisamente esse, o de poder escapar da neurose de caráter dos chefes de pavilhões e ir ao clube para falar, para contar histórias...

O.: ... e de contar sua viagem...

S.: Um tipo de visão como a de Saint-Alban em um grande deserto.

O.: O clube pode ser definido desse modo como um lugar onde nos contamos, mesmo sem dizer nada. Contam-se suas próprias viagens, tanto seus itinerários geográficos como suas viagens interiores. É um lugar de encontro e de reunião. Essa palavra “reunião” [*rassemblement*] talvez seja interessante. Para que haja reunião é preciso o aberto. Caso

contrário não é verdade, é simplesmente um aglomerado. Em um pavilhão de agitados, fechado, não há história. É preciso que haja um clube. O trágico é que o clube é transformado em pavilhão fechado, com normas, com chefe, com cantina, o que não serve para nada. Nesse ponto se torna interessante o que diz Tosquelles sobre lutar contra a organização. Transformar a sala comum em aberto. Aí percebemos que é preciso ter – eu não gosto da palavra estrutura, mas é algo assim – lugares de recentramento, de estratégias internas, policentradas, policêntricas...

S.: Imóveis.

O.: Imóveis. Policêntricas... um dos centros pode muito bem desaparecer e é substituído na hora por... Polifônico, como diz Tosquelles. Polifônico, policentrado, multi-referência... Podemos até *lacanizar*, neste caso, falando de “fantasma”. “Phan”, a luz... o ser de luz. Um “phan-ser”, um “phan-être”, *fenêtre* (janela) é o ser de luz. O fantasma participa, há uma janela em direção a alguma coisa. Muitas vezes desenhamos uma janela que não está aberta, mas pode-se ver através dela. Frequentemente vemos, como os surrealistas, uma paisagem na janela desenhada de antemão. Mas em todo caso ela está lá. E é além que se encontra o real, é lá que ele está. O fantasma é uma janela que desemboca no real. Pode-se dizer que ela é a própria imagem, complexa, do aberto. Ou seja, para que possa haver o aberto é preciso ter um fantasma constituído. É o que diz Pankow. *Enxerto de transferência* para que lentamente apareçam pedaços de fantasmas; não para criar raízes, mas para tocar a terra. Nesse momento, os pés..., a importância dos pés, de “tomar pé”, como dizemos. O fantasma é o poder tomar pé num espaço delimitado que prova que o aberto existe, pela janela fechada, o que é o cúmulo. Mas se a janela é fraturada, paradoxalmente suprime-se o aberto e a delimitação. É a psicose.

S.: O que talvez explique também porque os psicóticos não gostam muito que limpemos suas janelas.

O.: Ah, sim. É verdade. Mas claro que é também uma justificativa para que as pessoas não façam faxina! Vê-se isso claramente no filme *La*

*moindre des choses*², uma janela completamente imunda. “Não é para mexer nela porque senão ele vai ver o vazio e pular pela janela”, dizem. É verdade. Claro, não podemos generalizar. Felizmente existem limpadores de vidro, mas isso é verdade. Isso nos remete à janela, ao fantasma. Aliás, gostamos de desenhar com os dedos. Desenhamos todo o tempo, é o aberto, é toda essa ideia que está em jogo. Com o Félix [Guattari] dizíamos isso: “Para poder estar aqui é preciso poder estar em outro lugar”. Se não podemos estar em outro lugar, não estamos aqui. Mas nem por isso é preciso estar o tempo todo em outro lugar, é o que dizia a Félix. Ele não estava aqui o bastante, ele estava o tempo todo em outra parte. Há uma dialética nisso, não existe um sem o outro.

S.: Você falava dos pés. Lembro-me de que para Tosquelles eles eram muito importantes. Ele sempre nos repreendia, dizendo: “Vocês pensam com a cabeça quando é preciso pensar com os pés”. Os andarilhos do mundo são os pés. Isso se liga com o que você dizia sobre o fantasma e a delimitação. A função do pé.

O.: O andar... Os pés... “Os pés não são burros”, diz Prévert. Pode-se dizer, retomando Schotte e Szondi³, que os pés são o *vetor C*, o vetor contato, antes mesmo que possa haver o *objetal*. O vetor contato com uma extraordinária riqueza. Ele diz que isso corresponde, em grego, à *basis*, é a base. A base é o andar. Ou como diz Dolto: “ir-e-vir”, “ir vindo”. É o vetor C. Se não há a base, não há nada, tudo está perdido.

S.: É o tônus.

2 Philibert, N. *La moindre des choses* [Coisas mínimas]. Documentário. França. [105 m] 1996. Disponível na Cinemateca da Embaixada da França no Brasil.

3 Léopold Szondi foi um médico e pensador húngaro contemporâneo de Freud que elaborou um teste a partir de fotos de rostos de pessoas atingidas por diversas patologias psiquiátricas. Se suas pesquisas iniciais tratavam sobretudo da relação entre o psiquismo e a genética (ele elabora o conceito de inconsciente familiar), coube ao professor e psiquiatra belga Jacques Schotte (amigo próximo de Jean Oury) prolongar seu pensamento. Schotte inventou a “patoanálise”, introduzindo a psicanálise e a fenomenologia alemã na análise do “destino pulsional” através do teste de Szondi, desenvolvendo a dinâmica metapsicológica, chamada por Tosquelles de “a dança pulsional”. O pensamento de Szondi e de Schotte marcou a clínica de La Borde.

O.: Antes mesmo do tônus. Se retomarmos a descrição de Szondi, feita por Jacques Schotte, teríamos a tríade, o vetor C, a “base”: os pés, o andar, o ir-e-vir. Ele coloca depois, junto, no vetor sexual e no vetor paroxístico, o “fundamento”. Não se senta sobre os seus pés, mas sobre o seu fundamento. Depois, o vetor SCH é a “origem”. Na realidade, é a diferença entre a base e o fundamento. A base é muitas vezes negligenciada na psiquiatria francesa e em outros lugares. Antes de serem educados pelos laboratórios, eles confundiam com frequência depressão e melancolia. E o fazem ainda hoje, com essa monstruosidade de “depressão neurótica” que não quer dizer nada. A depressão verdadeira é bastante complexa, mas muito mais simples que a melancolia. A depressão (o *fator d*) com toda a riqueza que isso representa e é a base. E isso dá para ver de cara, faz parte do diagnóstico, que é uma palavra nobre. Fazemos isso o tempo todo, não é um rótulo. O diagnóstico é a habilidade de localizar corretamente a base, o fundamento, a origem... Há uma correlação entre tudo isso... Se não houver o aberto, se ele é mal delimitado, se não houver emergência, a base não funciona, não anda. Se dissermos isso, os tecnocratas nos mandam um professor de ginástica para fazer as pessoas andarem. “Então andem!” Até parece... É aí que entram as constelações...

S.: Exatamente. Você falou sobre suscitar a conversação a propósito das constelações e eu pensei que isso vai inteiramente ao encontro do que você disse sobre o andar, o aberto, a delimitação.

O.: Parece-me que as pessoas vivem sob um mito desenvolvido sei lá por quem... a economia produtiva: um mito da pessoa. Uma pessoa. É difícil dizer isso. Houve discussões, eu me lembro – pessoa, personagem, personalidade... Isso é Tosquelles. Quando ele fala de “pessoa”⁴ não a delimita. Ao mesmo tempo é uma velha tradição de Saint-Alban, com Bonnafé, o personagem do psiquiatra, o papel do personagem que não é a pessoa. A pessoa, em uma primeira aproximação, não se susten-

4 Quando Oury fala de *personne*, ele deixa transparecer uma sutileza da língua francesa: *une per-sonne*, em francês, quer dizer “uma pessoa”, mas *personne* também significa “ninguém”.

ta sozinha. É como se nós introduzíssemos um fechamento. É por essa razão que Tosquelles corrige isso frequentemente, quando diz, de um jeito banal, que a pessoa é a integração de uma quantidade de coisas. É um aberto. Sabe-se bem que o modo mais corriqueiro para definir alguém é “diga-me com quem andas e te direi quem és”. É Szondi ou a constelação, no fundo é a mesma coisa. Para poder conhecer alguém – sobretudo um esquizofrênico, que não se deve olhar de frente senão recebemos uns tapas – o melhor jeito é saber quais são as suas relações. Suas relações, eu digo quase sempre, parece um pouco pretensioso, mas poderia obedecer à lógica dos “subconjuntos vagos”. Parece-me ter lido dessa maneira o coeficiente *kappa*, o “coeficiente de pertencimento”, em um tipo de fractal. Por exemplo, em um grupo há pessoas que estão ali, mas, se olharmos de perto, um décimo delas está muito longe, pensando em quando será o fim, o que se vai fazer depois..., outras pessoas não estão ali de jeito nenhum. Outras estão – “oh!” – e estão 100%. O coeficiente *kappa* vai de um décimo a cem. Em contraposição, se alguém aponta: “você veio ao grupo”, “sim, eu vim”, “você ficou”, “duas horas”, “ok”, “como todo mundo”, é uma idiotice, pois não dá para julgar isso. Ora, a pessoa é todo um sistema de *kappa* 1, *kappa* 2, *kappa* 3. Estes pertencem a outras pessoas que nem sequer sabem.

S.: Você acha que os psicóticos tem uma noção do coeficiente *kappa*?

O.: Eu tenho certeza de que têm mais do que os outros até. Eles são bastante sensíveis. Cito sempre, já é uma estereotipia minha... Há alguns meses, Philippe – você sabe quem é – bastante psicótico, esquizofrênico... ele está um pouco melhor agora... Um dia, não faz muito tempo, na primavera, Ginette, que não estava mal, mas estava deprimida... em uma segunda, às seis horas, ela desapareceu, e todo mundo começou a procurá-la, todo mundo mesmo! Tanto os doentes como os outros... E não a encontrávamos. Deu sete, oito horas... Então, passo pelo piso principal do castelo no momento do jantar; não digo nada, só queria ver se ela estava lá. Aí, um sujeito que nunca diz nada se aproximou de mim e disse: “Não se preocupe, ela está no quarto dela.” Extraordinário. Nada mal, não é, a coisa de ter antenas?... Mas as antenas, quando as tocamos, devem doer. Não se deve tocá-las. Como eles têm antenas evitam os lugares onde se tocam nelas. Nunca vêm na reunião de acolhimento, nem nos grupos; não é possível quando se tem antenas assim...

Em compensação, são as antenas que fazem com que as cons-

telações funcionem. Podemos reagrupar cinco, seis, dez pessoas em torno de cada um. Vê-se bem que, tocando os participantes, tocamos a pessoa. Mesmo se não chegamos a fazer uma constelação, basta fazer uma “reunião dossiê” sobre alguém, sem nada mais, para mudá-lo...

S.: É essencial transmitir isso para a psiquiatria que está por vir, como você dizia ontem. Vamos ver, mas as constelações são essenciais.

O.: Mas com a homogeneização as antenas são queimadas, tanto as dos esquizofrênicos como as dos outros. É por isso que releio Michel de Certeau, é surpreendente. Ele fala precisamente sobre isso tudo. A crítica... Bem antes que estas existam..., as avaliações, que horror, é um crime. A homogeneização queima tudo o que pode permitir as antenas, embora elas sejam necessárias para nos fazer sair um pouco...

S.: Algo que poderia, perfeitamente, ser aplicado ao setor⁵, à política do setor, como se dizia. Cuidar das constelações, fazer com que antenas cresçam nos profissionais da saúde. É o que fazemos aqui, tentamos fazer com que antenas cresçam em nós.

O.: Só que eu tenho pavor da palavra “profissional da saúde” [*soignant*]. É uma bobagem. É ser cúmplice do funcionário. Sabe-se bem que para conhecer alguém é preciso estar na sua paisagem, na sua paisagem concreta. É preciso falar com as pessoas que rodeiam esse alguém. E nessas horas, frequentemente, são os outros doentes, por assim dizer, que têm muito mais informações. Por exemplo, ultimamente aconteceu de Françoise, que está aqui desde 91, ter muitas alucinações... Eu não

⁵ A política de psiquiatria de setor faz alusão à política psiquiátrica instaurada na França a partir dos anos 1960, que tentava aproximar o usuário da cidade através de novas estruturas de cuidado extra-hospitalar, evitando que o paciente vivesse cronicamente entre os muros do hospital. A setorização dos cuidados psiquiátricos consiste em propor cuidados na área geográfica próxima do domicílio do paciente. Um setor compreendia uma zona geográfica de setenta mil habitantes. Assim, o endereço da pessoa a associaria ao setor no qual ela receberia os cuidados, segundo as modalidades do serviço público. Alguns médicos “desalienistas”, tais como Lucien Bonnafé, exerceram um papel importante nesse processo de ruptura com a estrutura asilar.

a conhecia... Só assim de vista... É um caso complicado. Ela é uma das vítimas de Bourguiba, judeus tunisianos que foram expulsos nos anos 50. Conheço outros, aliás. Pois bem, foi sua vizinha de quarto, Françoise também, completamente esquizofrênica, quem me disse: “Você não sabe, ela chegou aqui em 1991, ela tem uma filha de 27 anos, ela esteve em Túnis, seu pai morreu nesse ano...”. Fantástico. Um dossiê completo. Porque elas conversavam e nós não sabíamos. Este é um material precioso que é completamente esmagado pelas estruturas atuais.

Pode-se imaginar: “Como? Você confia no que conta uma louca a respeito de alguma coisa? O que isso quer dizer? E onde fica o segredo? etc.” Todas essas histórias desde o 9–Termidor⁶.

É difícil a “constelação–constelações”! É preciso tomar cuidado, pois se dissermos: “Ah, é preciso fazer constelações”, aí todo mundo começa a fazer, mas isso seria o pior. Se deixarmos, haverá constelações que se formarão assim: todos os jovens juntos, todos os toxicômanos juntos, todos os velhos juntos, todos os beltranos...

S.: Ah, não, isso não são constelações!

O.: Horrível! Por isso é preciso tomar cuidado. Pode-se acabar dizendo: “Somos parecidos, vamos juntar-nos”..., “Oh! a mesma faixa etária”... De novo Tosquelles e a heterogeneidade. Concretamente, uma constelação pede todo um processo, não é natural. Não há nada de natural. O natural leva a isso: à guerra dos sexos, à guerra dos toxicômanos, à guerra dos velhos..., isso é natural, podem dizer. É, portanto, uma construção... Cito sempre um caso-chave de constelação, o de um paciente que estava num estado mais que limite, esquizofrênico, perverso, não dava para saber direito, já faz bastante tempo... A partir da reflexão de Racamier sobre Stanton e Schwartz, pensamos: “Vamos reunir as pessoas, conversar... as pessoas daqui, tanto os médicos quanto os enfermeiros, os monitores, as faxineiras, os cozinheiros, todo mundo..., perguntando se achavam que o tipo em questão era simpático”... Questões meio simplórias, Kurt Lewinianas, “simpatia-antipatia”. “Quem aqui gostaria de

⁶ O 9–Termidor é equivalente ao dia 27 de julho, décimo primeiro mês do calendário da França revolucionária. Nesse dia, em 1794, a Convenção decreta a prisão de Robespierre.

passar quinze dias de férias com ele?” O sujeito fedia. E foi aí que Fernando, uma faxineira que tinha acabado de começar a trabalhar, disse: “Sim, por que não?” Outros disseram que era impossível, era nojento... Durante duas ou três horas ficamos conversando assim... Já no dia seguinte, ele estava mudado. Estava bem. Era uma figura curiosa, ele colocava queijo embaixo do braço, nunca queria tomar banho, ficava bêbado, desmontava motores...

S.: Ele desmontava motores?

O.: Sim, motores de carros 2CV [Citroën, populares]. Ele desparafusava coisas. Era meio obsceno.

S.: Bom, ele não ficava catatônico todos os dias!

O.: Terrível! Era uma pessoa que já tinha passado por vários hospitais. No dia seguinte... Tosquelles me disse: “Você vai mexer na contratransferência institucional”... Eu não entendi o que ele queria dizer. Contratransferência, por que não? Mais tarde eu disse: “Mover as articulações das palavras, os prosdiorismos”. O que se passa na passagem de uma palavra para outra, o tom, entre as linhas... Quando as pessoas cruzaram pela manhã com o tipo em questão, ele já tinha outro ar, um cílio que mexia ou sei lá o quê. E é isso que conta. Como eu dizia, importa é o que não se vê. Coisinhas pequenas. Mexemos com elas. Mas para fazê-lo é necessário um questionamento total da instituição.

Imagine: “Façam constelações!” E o médico-chefe reúne os enfermeiros: “Hoje faremos uma constelação, falaremos de tal pessoa”. Alguém pensa: “Se eu disser alguma besteira, vou perder um ponto”... “Sim senhor...” Ah! Uma constelação não funciona assim! Ela necessita de um questionamento permanente e inacabado da hierarquia, das relações de superego. Vemos bem as dificuldades para se ousar falar. As pessoas não falam. Tudo bem, talvez eu não as deixe falar muito, mas mesmo assim!

S.: Para que Fernando tenha dito isso – o que não é tão óbvio assim – havia uma espécie de desejo inconsciente, que ela desconhecia e que a impulsionou para dizer isso. O fato de haver um acolhimento particular fazia com que se pudesse dizer qualquer coisa nesse grupo...

O.: Sim, e não por piedade, mas por simpatia.

S.: Para que ela, chegando para trabalhar muito jovem em um lugar assim, sem conhecer ninguém, possa dizer “sim, eu sairia sem problema, por uns quinze dias, com esse paciente”, era preciso haver uma liberdade de pensar, de falar, era preciso que a hierarquia já fosse bem trabalhada. Essas condições para o surgimento do desejo inconsciente – talvez ela tenha falado antes mesmo de saber o que estava dizendo – são o longo trabalho institucional do qual você fala. Uma longa “laboragem”.

O.: O desejo inconsciente... algo assim... que pode apesar de tudo se manifestar, contanto que se possa falar. Simplesmente.

S.: Uma leveza na possibilidade da fala que não obriga a nada.

O.: Não compromete em nada.

S.: Depois, bom, no fim das contas ela se compromete bastante.

O.: Acima de tudo que ela possa dizer e que faça parte de um grupo. Lembro-me de que há uns vinte anos atrás, com um educador que trabalha em um grande hospital, houve aqui em La Borde uma aproximação com o pessoal da manutenção, os trabalhadores desse hospital, que vieram passar um ou dois dias, no final de março, não lembro mais em qual ocasião. Eles me escreveram no outono dizendo que gostariam de vir em grupo para falar um pouco. O verdadeiro problema era que eles, o pessoal da manutenção, os operários, os que consertam coisas, e que no fundo o fazem quase sempre com os doentes, não têm nenhuma noção e, embora coisas complicadas lhes aconteçam, não têm o direito de participar das reuniões dos enfermeiros, porque não está previsto no estatuto deles. Valeria a pena falar a respeito, sobretudo porque naquela época houve uma mudança de diretor, de médico. O hospital tinha até tido boas intenções, que mal duraram dois meses antes que virasse um horror. Houve até um caderno de queixas feito pelos próprios doentes e endereçado ao novo médico-chefe, que recém tinha chegado no mês de agosto. Nesse caderno, eles diziam: “Gostaríamos de batatas que fossem batatas de verdade, gostaríamos de trocar os lençóis mais de uma vez por mês, gostaríamos que os banheiros fossem fechados”...

Era isso o caderno de queixas. O médico-chefe, bem idealista, afirmou: “Vou levar isso em conta”. Foi aí que os operários da manutenção, dada a atmosfera, disseram: “Seria bom se conversássemos, pois nós temos contato com os doentes mas não conhecemos nada, absolutamente nada deles”. Não tomei as devidas precauções e fui até lá com um amigo, mas, chegando diante das portas do hospital, fomos impedidos de entrar. Isso porque, como não gosto de escrever, não tinha solicitado ao médico-chefe a permissão. Então, a gente se instalou em um galpão e lá ficamos a tarde inteira falando com os operários sobre os doentes, da fenomenologia concreta. Em novembro, os cadernos de queixa já tinham sido jogados no lixo. Pode-se dizer que agora é a mesma coisa, ou até pior. Não há grupos possíveis se eles são cada vez mais compartimentados, isolados. E mesmo aqui vemos isso aparecer: “Você não sabe nada, nem um diploma você tem”.

Ou ainda as histórias terríveis contadas por Delion sobre fazer *packs*⁷ com crianças autistas em Allonnes, onde existem constelações: pode-se escolher, existe uma afinidade entre um agente de limpeza e higiene hospitalar (ASH), um médico etc. Tinha começado bem, mas, em quinze dias, veio um procedimento sindical dos enfermeiros declarando: “É escandaloso vocês colocarem uma agente de limpeza nisso, ela não é diplomada”. Eles se queixaram para o diretor. É interessante. Em um clima assim as constelações não são verdadeiras, é uma hipocrisia..., a coisa é quebrada de cara. Em uma constelação não se escolhem os diplomas, não se escolhe entre um professor titular ou um jardineiro. Nas constelações é possível ter gatos ou cachorros, porque não, e ainda há os espaços, os lugares.

⁷ O *Pack* ou *Packing* é uma técnica de envelopamento do corpo. Cada membro é envolvido por toalhas úmidas e o corpo é integralmente embrulhado com um lençol úmido. Em seguida, coloca-se um ou dois cobertores secos e utiliza-se o tempo de reaquecimento para favorecer o trabalho psicoterápico. O *pack*, indicado em certas psicoses graves e autismo, visa proporcionar a sensação de delimitação, de re-união e reconhecimento dos limites do corpo. É um método de tratamento praticado atualmente em La Borde, em certos casos. Ao longo do ano de 2011 e no início de 2012, a França enfrentou todo um questionamento jurídico e duras críticas por parte das famílias de autistas a respeito dessa prática, associada sobretudo ao trabalho do médico psiquiatra Pierre Delion, amigo de Jean Oury, em Lille. A esse respeito conferir o texto de Pierre Delion disponível em: <<http://www.cemea.asso.fr/spip.php?article2942>>

S.: Quase sempre, quando você fala de constelação fala sobretudo de pessoas, mas eu tenho a impressão que, veiculado pelas pessoas – na extremidade das pessoas existem as antenas –, há lugares, minerais, árvores, o espaço...

O.: São essas coisas que contam. Em uma constelação há tipos assim, que estão sempre em um canto, sentados em uma janela. Tudo isso deve aparecer, mas para tanto não se deve ser chateado pela hierarquia, como se diz. Nada fácil.

Os *packs* funcionam bem, mas pedem muita precaução, tempo. Funcionam ainda melhor quando existe uma equipe de *packs*.

S.: E quando há reuniões.

O.: Sim. Fizemos *pack* com um paciente porque chegamos no limite. Ninguém mais aqui o aguentava. Todas as manhãs ele rodeava os quartos, queria coisas. Além disso, ele grita. É uma figura que esteve nas celas, nos hospitais. Mas todo mundo, mesmo os doentes, diziam não aguentar mais o sujeito... Verdade..., mas ele é gentil, faz umas trocas, rouba. Entra no meu consultório, abre coisas. Trocamos cigarros... Mas a coisa se tornou assustadora. Ele mostrava o pinto, era muito chato.

Com todo mundo e com a família dele, que é ótima, a gente se organizou para que ele viesse oito dias e fosse embora logo depois. Aí, veio a ideia de fazer sessões de *pack* com ele. Ah! Ele ficou todo contente. Disse à mãe, ao ir embora com ela por quinze dias: “Você vai me fazer *packs* agora, vai ficar perto de mim.” Mas não, o *pack* é algo mais sutil do que isso (risos)! Pode-se dizer que os *packs* são uma forma peculiar de constelação: quem, com quem?

Há duas pessoas que fazem o *pack*, uma que toma nota... Para que ele funcione é preciso que elas falem a respeito em outro lugar também, senão a coisa desanda.

S.: Lembro-me de ter feito bastante com a Teresa. Era sempre no quarto mais bonito do castelo, com uma vista para o parque, toda uma atmosfera, sabe. Havia grupos de *pack*, uma reunião com aqueles que faziam com outras pessoas. Eu achava que tinha um ritual, era sempre na mesma hora, após o café da manhã, um tipo de espaço-tempo completamente privilegiado.

O.: Para isso é preciso tempo, é preciso um número suficiente de pessoas. Não dá pra ter muitos dos que só fazem 35 horas por semana! Sem brincadeira, é preciso estar disponível. A coisa precisa ser heterogênea. Por exemplo, houve um momento em que a gente dizia que os cozinheiros, um dia por semana, não precisariam ficar na cozinha.

S.: Eu me lembro disso.

O: Há um dentre eles que faz *packs*. O que é muito importante. Sem, para tanto, fazer uma massa folheada, mas enfim... (risos). Não é a mesma coisa, um *pack*! Tem um outro que continua a ir ao cinema nas quintas à noite com um grupo. Outro participava do jardim, um dia sem cozinha... O que é muito importante para misturar... heterogeneidade... Ele faz parte de um grupo. Para poder fazer isso, aí vem de novo a questão da hierarquia, dos estatutos: quem é aquele que cuida e quem é aquele que recebe os cuidados? O que é um absurdo, uma idiotice...

S.: Na minha lembrança é extremamente importante que cada um de nós “tenha o direito” de pedir uma constelação, uma reunião, qualquer que seja o pretexto. É uma lei de La Borde, que parece pouca coisa, mas que libera na cabeça um espaço. É muito importante. Uma grande liberdade.

O.: Com certeza. O grupo X está em relação com a “grade” [*grille*]⁸, com a organização do tempo de trabalho. Que trabalhadora fazer um organograma do “emprego do tempo”. Em um dado momento foi até perigoso ser um “gradeador” [um *grilleur*], como dizemos. Havia uns tipos

⁸ A *grille* (grade) é uma instância institucional em La Borde que permite que o tempo de trabalho e a inserção do pessoal sejam organizados e negociados coletivamente. Ela é um instrumento de análise institucional que agencia as afetações individuais e o desejo em relação às tarefas gerais a cumprir. Para evitar a existência de um chefe de recursos humanos, que ditaria o horário e a função de cada membro do pessoal, a *grille* é formada por uma pequena equipe de quatro ou cinco profissionais da clínica que se revezam entre várias atividades. Para saber mais sobre a *grille*, consultar o texto de Félix Guattari disponível em: <www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/34chi01.pdf>

explosivos, bem nervosos, que diziam: “Se você não me der folga tal dia ou se você me colocar em tal lugar...” Houve alguém que teve a cara quebrada fisicamente por um “gradeado” [*grille*!]! Não é agradável ser “gradeador”. Para que a *grade* funcione bem, propus uma outra reunião, que chamei de maneira pretensiosa de o “terceiro regulador”, a partir de Sartre e da *Critica da razão dialética*. Era para repensar a *grade*, mas ela foi invadida por conversadores. Quando há alguém que realmente não vem trabalhar, que não faz nada, que é uma dor de cabeça, que finge, ou você o coloca para fora, digamos, tradicionalmente falando, ou então você faz um grupo X. No grupo X é a pessoa mesma quem escolhe três ou quatro outras, que estejam dispostas a aceitar ser escolhidas, para em seguida se encontrarem como ela quiser, uma, duas, três vezes: “Por que você não vem trabalhar? Por que você é bobo? Por que você finge?... Se acalme.... Por que você enche a cara?... Por que?”... E então eles conversam... Não é necessariamente eficaz de imediato.

S.: Eles não falam obrigatoriamente da coisa pela qual eles se reuniram. Eles se falam.

O.: E nessa hora, uma abertura se faz, é um “enxerto de aberto”. Quando a pessoa se fecha na sua própria idiotice, entra o *enxerto de aberto*. E isso não é a *grade* que pode resolver, senão parece coisa administrativa. É isso um grupo X, quase uma constelação às avessas. Pode-se dizer que é a pessoa quem a designa.

S.: Havia outra constelação às avessas da qual você falou, mas que eu mesma não cheguei a conhecer, a história dos anjos da guarda. Isso me interessou muito, pois parece bastante paradoxal em relação ao aberto.

O.: É fantástico! Os “anjos da guarda” foi algo que nasceu há um ano e meio... Havia um outro tipo, ainda bem pior do que aquele de quem falei há pouco. Alguém bastante inteligente, mas psicopata-perverso e que tinha histiocitose – uma doença em que as células monstruosas de Langerhans⁹ invadiram seus ossos produzindo tumores vazios junta-

⁹ Conhecida como Histiocitose de Células de Langerhans (HCL) é uma doença

mente com um estrabismo, que foi operado, e uma diátese insípida que o impelia a beber. Além de uma mãe que o superprotegia, era o pequeno Jesus. Aos quatorze anos era completamente perverso, poli-toxicômano. Ele bebia o tempo todo, qualquer coisa, até mesmo a água dos vasos de flores. Tudo o que tinha. Um horror. Ele foi hospitalizado várias vezes. Bom, aí um dia ele chega aqui. Havia sido hospitalizado à força, pois era de uma violência espantosa. O médico-chefe de Clermont Ferrand foi quem o enviou: “Acima de tudo, que ele nunca mais reveja sua mãe e seu pai”. Ele chegou aqui e dissemos que tentaríamos por quinze dias. Acabou durando um ano e meio. Todo mundo aqui, obviamente, dizia: “É preciso mandá-lo embora, ele é horrível”. De fato ele só aprontava, enchia a cara... Ia até os vizinhos para assustar as mulheres às onze da noite. Voltava acompanhado por policiais, era bem malandro. A coisa tomou tamanha proporção que de noite a gente se perguntava onde ele estava... Finalmente ele disse: “Eu preciso de alguém ao meu lado o tempo inteiro”. Bom, foi aí que fizemos não uma constelação, mas uma corrida de revezamento para estar com ele durante 24 horas. Ele dizia: “24 horas sobre 24, mesmo à noite”. Foi aí que um grupo de doentes e funcionários se engajou. Ele chegou até a dirigir as manobras: “Coloquem-me em tal quarto, fechem a porta, fechem a janela. E que tenha alguém aqui”. Isso durou oito dias. Foi milagroso. Dez dias depois ele partiu em férias, durante três semanas, para a casa dos pais, e já faz um ano e meio que tem dado certo. Ele me escreveu dizendo: “Os anjos da guarda funcionaram, eu até passei num concurso de eletrônica, faço pequenos filmes, uma exposição”... Ultimamente, achei que a coisa ia voltar a desandar, ele me telefonou dizendo: “aohhh”, eu mesmo disse “oohh” (risos). Ele não voltou. Foi extraordinário! Desde o mês de junho do outro ano. A técnica dos anjos da guarda é uma outra variação. Colocam-se, em torno da pessoa, anjos da guarda que salvam. Ele precisava disso, de um *anaclitus*¹⁰, nem sei como dizer, frenético...

espectral, que se manifesta sob uma variedade de formas clínicas, envolvendo todos os tipos de macrófagos e demais células dendríticas, características do sistema imunológico, que se acumulam e se infiltram nos tecidos atacando-os.

10 Conforme definição de Schotte, *anaclitus* designa o “espaço transicional que se abre a partir do contra-vestimento do espaço materno vivido como envelope matricial, no geral, correlativo ao desejo de escapar do domínio materno e do mundo

S.: A gente vê bem o limite.

O.: No limite.

S.: O aberto por outro lado é enganoso. Afinal, ele ainda continua sob controle, mas isso lhe deu limites.

O.: Mas nada impede que agora ele não esteja mais sob o controle de nada. Ele até parou de tomar a maioria dos medicamentos.

S.: É importante compreender que existem passagens como essa que é preciso transpor vigorosamente.

O.: Os anjos da guarda são muito importantes. Vê-se bem a constelação a partir daí: vemos os *packs*, o grupo X, os anjos da guarda e podem-se imaginar ainda várias outras coisas. Ao redor do aberto, dos limites. Trabalhamos o nível dos *phantasmas*, se podemos, realmente, atribuir uma palavra. Ver as pessoas e falar nutre o *phantasma* e libera o desejo lá onde se encontra bloqueado. Mas para isso é preciso estar tranquilo. Não é pelas avaliações, que horror! Discuti recentemente com os enfermeiros de Ajaccio e de Marselha, é terrível. Obrigação de jaleco branco e obrigação de ter um crachá com seu nome. Porque – você entende – nos é dito que se não os tivéssemos os doentes ficariam confusos. É horrível. Sem falar da cumplicidade do médico ou dos poderes da enfermagem. As pessoas estão lá de pijama, em celas, tem até cachorros...

S.: O quê?

O.: Isso mesmo. Eles contrataram inclusive cães policiais. O alarme pode ser disparado. Os doentes estão com medo. Em princípio era para evitar que as pessoas fugissem. Mas eles têm uma função interna. Os enfermeiros não comem com os psicólogos, que não comem com os

da mãe... a satisfação que decorre desse contra-investimento é chamada tipicamente anaclítica”.

médicos, não se deve misturar. E não estou exagerando. Agora é assim em todo lugar. Em um meio desses, o que quer dizer uma constelação? Poderia-se dizer: “Vista-se, coloque os sapatos, tire esse pijama.”

S.: Talvez exista ainda um pouco de potencial terapêutico entre os doentes?

O.: Não mais. Não existem atividades. Umas coisinhas talvez, desenhinho... É terrível. (*Me dê cinco minutos, tenho que dar uma injeção e já volto.*)

S.: Parece-me que há algo que apareceu no céu das constelações, é a reunião *Peachum*.

O.: Esse recém-nascido já é bem antigo. Tem uma história e tanto. Cinco ou seis anos atrás havia o desejo persistente de criar um pequeno grupo para falar sobre o que fazemos, onde andávamos. Tem um pouco de história. Estranhamente, eles o chamaram de “reunião dos novos contratados” (risos). Rapidamente perguntaríamos: até quando um novato é novato? Não se sabe, é besteira. Com Marie-Ange, que já faleceu, eu tinha começado um pequeno grupo: “Eis La Borde etc., a história do Loir-et-Cher, da psicoterapia institucional, etc...” Ao mesmo tempo era interessante porque a gente tinha um bom material, havia uma gravação, uma fita cassete de discussões entre Félix e Beauvais.

Beauvais era um velho que morreu e que tinha assistido, antes dos anos 1960, ao começo da marcenaria daqui, era engraçado. Foi muito bom. Após quatro semanas não havia mais reunião. Então, dissemos que era preciso abrir um pouco. Vieram somente estagiários que permaneceram um mês. Eu disse que não era possível, não íamos recommençar a cada vez. Faremos um CD! (risos). A coisa se esgotou, enchi o saco; aí dissemos que ela seria aberta a todo mundo, aos doentes, aos moradores (*pensionnaires*), como se diz aqui. A reunião foi retomada e mudou de lugar. Primeiro era na *rotonde* (rotatória), depois fomos para a *serre* (estufa). Mas unicamente com os moradores; dos funcionários vinha apenas quem queria, eu não ligava. Naquele momento, eu a chamava, em *off*, de “Peachum”. É da *Ópera dos Três Vinténs*. Em todo caso, Peachum está no filme da *Ópera dos Três Vinténs*, um tipo que nos subterrâneos de Londres organiza todos os mendigos para vesti-los,

torná-los cegos e coletar dinheiro. Eu disse em *off*, “Peachum”, mas souberam. Enfim, depois a coisa começou a ficar meio apagada, eu não fiz nada e essa reunião me encheu o saco. Porque mesmo na Peachum da época os moradores às vezes vinham, às vezes não, e continuou assim por muitos meses. Ultimamente, nos últimos três ou quatro meses – por aqui vira e mexe as coisas desabam, o que não é engraçado – houve uma degenerescência completa, em particular do *rez-de-chaussée* (térreo)¹¹. Já faz 25 anos que falamos do *rez-de-chaussée*. Eu anuncio que vou reunir os doentes e aí vem quem quer. Então, no lugar de dez, comparecem quarenta. Era fantástico. Cada oito dias, até duas vezes por semana. Eu ainda digo Peachum, embora atualmente falemos mais de renovar o *rez-de-chaussée*, da distribuição de tarefas, de como inventar coisas..., e tem um grupo, com uma moça ótima, que lança o jornal *Les nouvelles labordiennes*, que é notável, todo mundo escreve nele. E está ligado a isso também: se não há ao mesmo tempo a imprensa, vamos de novo separar o *rez-de-chaussée* do resto. O fato de que os vagabundos tomem o poder sempre cria conflitos de todo tipo. No começo, a equipe do *rez-de-chaussée*, onde ocorre a reunião, nem sempre vinha. No entanto, era importante organizar um grupo de três pacientes, de manhã e de tarde, no piso central, para acolher as pessoas do hospital-dia, para animá-las e conduzi-las aos ateliês... Seria preciso fazer uma lista enorme, que demandaria bastante tempo, a coisa está em processo, acontece aos poucos... Há um monitor, frequentemente ativo demais, que quis organizá-la e acabou virando o bode expiatório. Isso disparou todo um sistema de conflito. Foi preciso que eu encontrasse sozinho o pequeno grupo de monitores do *rez-de-chaussée*, sem o bode expiatório..., depois disso a coisa se harmonizou e está se ajeitando. É bem difícil porque existe uma massa de pessoas bastante a-pragmáticas apesar de tudo, não dá para esquecer que temos uma população bastante sensível aqui. E mesmo esses... Há quinze dias eu disse: “Peachum funciona!” Aí chegou um tipo, o Jean-Claude, que nunca vai a lugar nenhum, ele nunca vai a uma reunião – é ele quem carrega os sacos de lixo a noite

11 O *rez-de-chaussée* (literalmente piso térreo ou principal) é em La Borde o nome do espaço térreo do Castelo no qual se encontram a cozinha, as salas de jantar, a grande sala das reuniões. É principalmente um lugar de passagem, de encontros, de reuniões etc.

e disse: “Quando eu não carregar mais os sacos de lixo, vou matar alguém” – pois bem, ele me chama, bate no vidro da janela do meu consultório, ele não sabe ajustar muito bem a distância... Finalmente, ele veio para a Peachum todo bem vestido, sentou-se ao meu lado na mesa fazendo sinais como se estivesse de acordo. Bom, foi a primeira vez que isso aconteceu. Para mim foi um grande sucesso.

S.: Tem-se a impressão de que as pessoas vêm até aqui, no seu consultório, para falar com você do que acontece lá fora.

O.: É verdade, tem um pouco disso. Ao mesmo tempo é bastante importante que se mantenha uma relação constante com a imprensa local, o jornal semanal, a *folha do dia*, um monte de coisas assim. É banal, mas é difícil dar conta disso tudo.

S.: Talvez tenha, antes de tudo, o que chamamos de “a função do clube”, reunir as pessoas...

O.: Refazer o clube, o tempo todo. Por exemplo, o bar. Eu tinha feito um seminário inteiro em Sainte-Anne, em outubro de 1995, sobre o bar. Eu dizia: “O bar é no *rez-de-chaussée*”, pois eles achavam que o bar era o bar...

Agora, existe uma regra que chamamos de “regra dos três”: se não há três pessoas para fazer o bar, ele é fechado. Alguém que conta o dinheiro, alguém que fica no balcão e, além disso, há as mesas... para mudar..., ao mesmo tempo tem o *ponto de leitura*..., isso graças à Peachum. São coisas bem pé no chão. E engloba simultaneamente toda a questão do hospital-dia e a sua relação com o BCM, o escritório de coordenação médica. Faz anos que digo que o *rez-de-chaussée* deve ser o lugar de acolhimento no qual as pessoas do hospital-dia devem se apresentar, vir dizer, quando chegam, que elas estão lá. Mas por enquanto não há ainda nada disso, eles vão encher o saco do BCM, pedir o carro etc. São elementos concretos, mas só existem se há uma inscrição, é a mesma coisa para a central telefônica, ou a *chauffe*¹² etc.

12 Em La Borde, chama-se *chauffe* o ateliê responsável por assegurar o transporte entre a clínica e a cidade de Blois, e também ao próprio traslado. Um pequeno

É pela inscrição que se pode ter um começo de análise concreta. Se não há inscrição, não há análise. O *rez-de-chaussée* é um lugar de inscrição, é nele que há o maior número de passagens. A *salle des collones* (sala das colunas) devia ser uma plataforma face ao exterior, face ao BCM, aos ateliês e aos jornais. Na quarta-feira eu faço a reunião Peachum das 11h00 ao meio dia, isso movimenta as coisas, pois ao mesmo tempo, no *petit salon* (pequeno salão), há o que se chama de “loja”, que atrai bastante gente, duas vezes por semana. Simultaneamente ainda há o *tabaco* das 10h30 ao meio dia. Peachum tem concorrentes! Eles dizem: “Fechamos o tabaco entre as 11h00 e meio dia”, então ao meio dia todos vão sair correndo... Assim, durante a Peachum ouvimos a loja e, felizmente, não estaremos isolados. Faz parte da análise concreta e surte efeitos.

S.: O paradoxal é que quando você fala de lugar de inscrição, você situa o *rez-de-chaussée* como lugar de acolhimento, o que remete à distinção que você faz entre acolhimento e admissão. No acolhimento é que as coisas são inscritas, enquanto que a admissão, as inscrições administrativas, não são elas que inscrevem...

O.: Elas escrevem. A inscrição – seria bom ouvir Michel Balat falando a respeito – é a *função escriba*. A triadicidade, a lógica triádica de Peirce, com o *usement* [devaneio] contínuo; mesmo quando se dorme se pensa, isso pensa sozinho, não há descontinuidade...

A função *escriba* permite saber que “se devaneia” [*ça muse*]. O escriba nunca sabe o que ele inscreve. Se ele sabe o que ele inscreve não é mais inscrever. Em compensação, se não há escriba, não há “devaneio” [*usement*], nem nada. É pela descontinuidade que se pode ter “acesso a”. A escrita só vem quando já há a inscrição. Isso pode se autonomizar. Para uma análise geral, é o que se chama “o interpretante”, uma função que vai intervir sobre o que acontece entre o escriba e

grupo de moradores motoristas organizam suas “grades” (*grille*) para assegurar as seis *chauffes* regulares (às vezes existem algumas *chauffes* excepcionais) que fazem a lotação. Ela permite que os pacientes do hospital-dia, assim como os estagiários e familiares, cheguem e partam de La Borde. O bar, o ponto de leitura, a reunião Peachum, a central telefônica, a loja, são exemplos de vários ateliês que compõem a vida cotidiana da clínica.

o “devaneador” [*museur*]. Em geral, em um estabelecimento onde não existem todas essas articulações, a função *escriba* desmorona. Não há muita coisa que se inscreva. É sempre estereotipado, fora da inscrição. Quando não há inscrição, não há nada. Ou seja, o que acontece? Mesmo se há uma multiplicidade de atividades, às vezes nada acontece porque não há nada que se inscreva. Mas é preciso principalmente não haver um “inscritor” (risos). Existe esse lado de Torrubia que dizia: “É preciso um pequeno grupo analisador.” O que é uma degenerescência, é o centralismo burocrático. Pronto, se existe um pequeno grupo de analisadores, é o fim da picada! Vamos começar a ter *apparatchniks* [burocratas]!

Em compensação, que haja uma *função*! Uma função pode ser tudo que quisermos; até mesmo os pássaros, em dado momento. No instante em que eu falava um pássaro começou a cantar mais forte. Olha só! Talvez devamos colocar isso nos parâmetros, não sei. Enquanto que, se se tem analisadores diplomados, é mesmo o fim da picada! Lutamos contra isso o tempo todo, é isso o “prático-inerte” para entreter a dialética.

O conjunto dessas coisas é o suporte que permite estar atento, sem que seja de propósito. Sobre tudo não se deve estar atento de propósito, é uma idiotice! A coisa tem que vir como ela vem..., e funciona! É o que chamo de *convência*. Um japonês que veio uma vez me disse que aqui havia *ki*. Tellenbach fala disso em *La mélancolie*. Na melancolia, o *ki* cai. O *ki* é uma certa leveza. Quando eu falo com uma esquizofrênica que é notavelmente inteligente, autista, de origem alemã, no hospital-dia agora, e que tem todo um sistema de influência que a chateia, ela diz: “Quando eu venho pra La Borde, tudo bem”. Quando ela transpõe isso, é ainda melhor... Ela fala com dificuldade. Então eu posso lhe dizer: “aqui tem *ki*.” O que é o *ki*? Ah, ele deve corresponder um pouquinho – ainda que mais sutil – à *Stimmung*. No sentido de Heidegger. Ele sacou bem isso. No sentido geral de *atmosfera*. É a mesma palavra em alemão, *Geschmack*. Ela ficou toda contente. Agora, a gente se diz: “e então, tem *ki* aí”?

Transcrição, tradução do francês e notas de Joris De Bisschop e Clara Novaes a partir de CD de áudio (72m) realizado por Olivier Appril e Jean Dubuquoit.

Jean Oury é psiquiatra, fundador e diretor da clínica de La Borde, na França. Implantou e teorizou amplamente a psicoterapia institucional. É autor de vários livros sobre a clínica e a instituição, entre eles *O Coletivo* e *Esquizofrenia e criação*.

Danielle Sivadon é psiquiatra e psicanalista francesa. Trabalhou por anos na Clínica de La Borde com Jean Oury e Félix Guattari. Foi editora ativa da revista de esquizoanálise *Chimères*, e escreveu, junto com Jean-Claude Polack, *A íntima utopia*, publicado pela n-1 Edições.

Olivier Appril é jornalista, autor de documentários radiofônicos e de poesia experimental, e psicanalista. É diretor do filme *Jean Oury, le séminaire de La Borde*, e autor entre outros de *La position du psychiatre*.

O ouvido ubíquo: escutar de outro modo¹

Pascale Criton

Como a escuta se agencia? Qual é esta paisagem plural, ao mesmo tempo interna e externa, que constituímos a cada instante na nossa relação com os sinais sonoros? A meio caminho entre música e percepção do tempo, entre materialidades, corpo e sensorialidade, gostaria de evocar os territórios de uma percepção ampliada. O farei enquanto musicista, com a minha experiência da composição musical, que, no entanto, cruza inúmeros domínios, da filosofia àquilo tudo de que a música pode se alimentar.

Escuta, uma produção – uma elaboração

Sempre me interessou a experiência da escuta, como realidade física mas também em sua dimensão psíquica, como encenação de representações e de sensações, ao mesmo tempo reais e em relação com a ficção. Considero a escuta uma produção – como uma elaboração, um processo subjetivo. Aliás, escrever música já não é ter uma certa escuta das relações entre os sinais sonoros? Não é já uma disposição curiosa e elaborativa que repousa em uma atenção informal, e até mesmo sem que se saiba? Da escuta cotidiana, imediata, a uma prática experimental da escuta, ela pode provir de conhecimentos diversos e também da informação, até mesmo codificada. Sem dúvida tais escutas não são excludentes, elas se entrecruzam e interagem. Aliás, o termo escuta é amplo demais, muito geral: preciso então delimitar certas modalidades. De antemão, observarei, sem nenhuma intenção tipológica, algumas tendências ou aspectos particulares que a mim parece preferível distinguir.

¹ Conferência apresentada no dia 6 de setembro de 2011, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a convite de Peter Pál Pelbart e Denise Sant'Anna. Publicada em *Cadernos de Subjetividade*, n. 14, São Paulo, 2012, p. 23-31.

Na ordem de uma prática imediata de escuta, não elaborada *a priori*, distinguiria, por exemplo, uma “escuta objetivada” – que não se confunda com uma escuta “objetiva”! Falo da escuta que opera um *zoom*, um foco no interior de um conjunto de sinais, ação muito diferente de uma “escuta flutuante”, que mantém junto uma série de variáveis, uma nebulosa heterogênea na qual se dão associações livres, móveis, incertas, inconstantes. Entre um “tempo flutuante” e um “tempo objetivado” já fica claro que o campo da escuta se apreende, que o ponto de observação se desloca, que a prática da escuta é ativa e o quanto a dimensão que se queria informativa, “realista”, se elabora necessariamente por uma separação, uma franja na qual opera a *copla* emissor-escutador. Isto já suscita a questão de um ponto de observação relativo e de um processo subjetivo de escuta: onde e como se posiciona a própria escuta?

E do ponto de vista daquilo que, por assim dizer, se dá a ouvir, o que se passa? Por hábito, evocamos o sinal sonoro como que se referindo a algo de conhecido, um instrumento, uma voz, ruídos. Identificamos os sons concretos da vida real porque lembram algo localizável: o som dos sinos, o ruído do trem. No entanto, uma multidão de variáveis entra em ação para constituir o som que chega a mim como sendo o *deste trem*, conforme seja lento ou rápido, escutado do interior ou do exterior. Cada sinal sonoro é um evento específico, produto de circunstâncias e de determinações que se desdobram em um espaço e um tempo particulares. Os sinais sonoros são indissociáveis das condições que os provocam: forças, tensões, energias, materiais, estruturas, bem como o meio físico em que estes sons são emitidos e se propagam: exterior, interior, segundo superfícies mais ou menos densas, lisas ou porosas, nas quais eles são refletidos ou absorvidos. O conjunto de tais fatores constitui uma cadeia de determinações espaciais e temporais que concorrem para a especificidade de uma informação sonora. O som é uma realidade essencialmente heterogênea, uma multiplicidade feita de contingências e determinações, de grandezas, de dimensões que crescem e decrescem de acordo com o evento que está sendo produzido. A *multiplicidade acústica*, tal como eu gostaria de propor aqui, integra o conjunto dos fatores que modelam o som, na mais aberta acepção de tudo o que é audível – antes mesmo da música.

Estas qualidades e dimensões físicas no seio das quais os sinais sonoros se propagam, natural ou artificialmente, estão em inte-

ração constante com as operações de escuta processuais e subjetivas. O ouvido mais ou menos prevenido se desloca e se posiciona, pratica ativamente certas operações tais como extrair, associar, dissociar, constituir planos, navegar de um plano ou de um ponto a outro, escavar a nebulosa ruidosa por estratos ou se infiltrar na profundidade de seus planos, apreciar sua simultaneidade, provocá-la, entrecortá-la, enfim toda uma mobilidade da escuta que eu chamaria de ubiquidade do ouvido, “o ouvido ubíquo”². Pois como diria Deleuze, o ouvido *impensável*, aquele que nos interessa para a composição musical, ou a intensidade de uma escuta “emergente”, se constrói com a elaboração de nossas relações com os signos, em um processo preciso que os torna audíveis. E paradoxalmente o ouvido experimenta uma espacialidade muito diferente daquela do olho (mesmo se o olho está sempre a confirmar o que se ouve). A espacialidade auditiva não provém de um plano frontal, ela é um espaço pluridimensional capaz de associar simultaneamente o mais próximo e o mais distante, o fora e o dentro, o acima e o abaixo: a natureza propagativa e dinâmica do som nos permite desconstruir – deslocar – o espaço, recompô-lo, e projetar-se na imbricação de um “espaço membrana” de densidades múltiplas, reversíveis, extensíveis, percorríveis do interior ao exterior.

Da observação ao esboço temporal

A escuta deste tempo, fugaz, múltiplo, este da observação das coisas enquanto se dão, é talvez aquilo que assombre a música. A natureza do som leva-nos para dentro de uma territorialidade sensorial passageira, que implica outros modos de relação com o espaço e o tempo, e oculta outras maneiras de sermos afetados. O som é propagação, transmissão. Energia não delimitada em um espaço que se espalha e se instala de modo efêmero nas coisas, nos objetos, nas formas que o envolvem, o acolhem e o absorvem. O som passa e se ralenta nas densidades mais ou menos propícias da materialidade do mundo. Acelerado na água, correndo ao longo da corda tensionada, reverberado pelas superfícies lisas e densas, ressonante nas madeiras e nos metais, captado nas caixas fechadas, revoluto nos poços e tubos, retido nas fibras. O

2 A ubiquidade se diz daquilo que pode estar simultaneamente em diversos pontos.

som é uma energia interdependente, uma pura composição móvel com a qual entramos em modalidades temporais de *simultaneidade*, acopladas e recíprocas. Pois o som está sempre ligado a uma pluralidade encaixada de emissores-captadores-receptores-filtros. Será que o som existe em si mesmo? Ele não passa de condição de produção e processo de subjetivação, *acontecimento* apreendido segundo um ponto de escuta forçosamente parcial, local, por um dispositivo que é ele mesmo necessariamente um filtro, o aparelho auditivo, o aparelho de transmissão, o aparelho de difusão.

A observação das coisas enquanto se fazem desdobra-se em uma atividade sensorial e uma cena semiótica complexa, que associa o corpo, o olho, a pele, os ossos, o movimento, a impulsão cinestésica e as velocidades abstratas de projeção. A música vai mais rápido que as palavras, assombra o *local* sensível dos acontecimentos mudos, sem voz, testemunho íntimo das relações silenciosas, dos acontecimentos fugazes, nem sempre compreensíveis – o desenrolar do tempo, as diferenças de luzes –, dos acontecimentos que passam sem que nos apercebamos, em parte imaginados, tal como os microdramas que a infância observa em seus jogos: um combate de insetos, as velocidades da aranha ao tecer sua teia, o andar inquieto e furtivo de um lagarto, uma frágil embarcação de papel que seguimos soprando e que pende perigosamente em uma pequena poça d'água. Talvez exista aí um exercício de observação, algo a meio caminho entre o devaneio e a análise, a antecipação, a constatação e a memorização, uma frequência atenta de todo tipo de pequenos (ou grandes) acontecimentos que preparariam, de algum modo, para o exercício de uma cena temporal: incorporar as durações, “contrair” os movimentos, associar as sensações, detectar os dinamismos, as velocidades, as intensidades, decifrar a inflexão das vozes, seu agrupamento e sua separação, apreender as formas e as forças em seu martelar, em seu escoamento, seu desenrolar.

A observação dinâmica é uma cena inesgotável de pequenas (ou grandes) histórias, de cenários retomados mil vezes com inúmeras variações, uma cena na qual a imaginação vem tomar parte agenciando variáveis, atribuindo preferências de continuidade, de ruptura e de reencadeamento. Da observação ao esboço temporal é possível manejar as distâncias, as grandezas, os dinamismos com uma necessária atividade associativa, conectando, afastando, tecendo o fio do tempo. Ou seja, tudo o que seria da ordem desta função territorializante-des-

territorializante, que Deleuze e Guattari atribuem ao *ritornelo* e ao seu devir música, e que parte de uma ligação intensiva (apercepção territorializante) e vai em direção à sua transformação, sua virtualidade mutante. Tudo ao modo das cenas que se refazem (em *loop*) ora em sentido direto ora em sentido inverso (inversão), que se desenrolam sobre um percurso (desenvolvimento), que voltam por fragmentos (motivos), que se desdobram (espelho), que se distribuem em jogos mais ou menos simétricos (desencaixes, quebras), cujas escalas são modificadas (transposição), traços que se caracterizam (figuras), que se autonomizam (ornamentos), que se encadeiam (linhas melódicas, rítmicas), frequências que se associam (timbres, harmonias), complexos que se transformam (morfologias), estados que se superpõem (texturas), velocidades que se modulam (*tempi*)...

Com certeza dirão que isto (entre outras coisas) não é ainda a música. Não, de fato não é, mas é de certo modo aquilo que, sob a música, a liga ao mundo. São suas raízes pré-musicais (os jogos de forças, tensões, pulsões que estão sob a música), o que já requer um mínimo de forma. A música lhes dá voz. Ela elabora um teatro particular – mental, móvel, *imaterial* e, no entanto, bem *atual*, uma cena para acontecimentos, signos e figuras temporais *em vias de serem vividas*, escutadas: formas do tempo.

Nesta relação simultaneamente íntima e aberta, impessoal, elaborar a escuta é um modo de voltar-se para a *acontecimentalidade* temporal em todas aquelas modalidades que se podem tornar audíveis³. E sem dúvida, a vontade de entrar neste jogo de signos com o espírito de um agrimensor, prestes a contar compassos, a produzir, a traçar um esboço temporal, já constitui um lugar compartilhável e um prazer de músico.

Do sonoro ao musical: construir uma cena de escuta

Podemos provocar, de modo legítimo, uma cena de escuta, ter a intenção estratégica de criar um cinema para os ouvidos, desfazer, religar. Como a *multiplicidade acústica* pode ser apreendida (declinada)

3 Criton, P. Dynamismes et expressivité. *Filigrane. Musique, esthétique, sciences, société*. "Nouvelles sensibilités", número organizado por Jean-Marc Chouvel, n. 4, nov. 2006. Versão online disponível em: <<http://revues.mshparisnord.org/filigrane/index.php?id=370>>

enquanto campo de configuração para experiências de escuta e relações sonoras não preestabelecidas? As invenções técnicas revolucionaram nossa representação do espaço e do tempo; do telefone à gravação sonora, da difusão em alto-falantes à sua transmissão telemática. Dora-vante, sabemos que o som não está sistematicamente associado à sua fonte e que as simultaneidades reais, partilháveis, não respondem mais necessariamente à unidade de tempo e de lugar. Tais simultaneidades os excedem e se conectam para além da presença concreta e imediata do evento. Trata-se, nesta zona indiscernível de comunicações heterogêneas, latentes, de passar a uma escuta “emergente”. Este ponto de vista pluridimensional e móvel supõe um campo paradigmático no qual as categorias do sonoro, do musical, do ruído, da harmonia, do ritmo, da melodia, do material acústico, do audível, do inaudível etc. são redefinidas. E, sem dúvida, teremos necessidade de uma escuta “analítica”, ativa e discernente. Mas esses diferentes níveis de escutas que evoquei, aliás, não exaustivos – escuta “objetivada”, “flutuante”, “emergente”, “analítica” –, não são exclusivos...

São tendências que se cruzam e trabalham juntas na aquisição cultural da escuta, tanto quanto no que se daria em um projeto musical aberto sobre a multiplicidade acústica. As revoluções das técnicas eletrônicas e da informática musical deram acesso à totalidade das relações de frequências, e a digitalização do som renovou sobretudo a concepção do sonoro e de sua representação. Graças a uma descrição bem mais precisa das componentes do som e de sua distribuição, torna-se possível situar-se no nível da organização do sonoro. Ou seja, pode-se dizer que o dispositivo sonoro, agora, é parte integrante da escritura musical: do estado inicial das condições de emissão do som aos regimes de energia que o sustentam (instrumentos acústicos, mecânicos, elétricos, eletrônicos), de sua projeção – da difusão, propagação, até sua recepção no espaço acústico. Neste espaço, apreendido segundo uma infinidade de pontos, o compositor elabora sua relação com o sonoro a partir de um plano que não é mais dado segundo regras hierárquicas preestabelecidas. Tal pensamento crítico – e inventivo – das relações sonoras torna-se um pressuposto necessário para a composição, uma “escritura das variáveis”.

No campo das determinações sonoras, a música se coloca no nível acontecimental do som: compor, decompor, recompor as relações sonoras até que se modelem novas concreções e comportamentos tem-

porais que não dizem mais respeito aos objetos identificáveis da percepção. Configurações de variáveis, mistos, hibridações, os artefatos de escritura se valem da variabilidade das frequências e das componentes acústicas. É possível remontar às condições da experiência de escuta, à organização do som, da sua fatura, de seu espaço de relação – em vista a construir uma cena de escuta. É possível colocar-se no nível dos micro-acontecimentos, aquém da identidade da nota musical. Esta “molecularização” do som abre-se para variações ínfimas, para técnicas instrumentais específicas e para uma nova expressividade. Com *Objectiles* para quatro violões⁴, por exemplo, tomei por base as qualidades de comportamento acústico próprias das cordas, aquelas oriundas das variações do modo de tocar raspado-glissado. Essa técnica instrumental específica permite a coexistência de duas linhas divergentes: ouve-se simultaneamente a frequência da raspagem (excitação) e seu percurso no próprio meio excitado, segundo uma curva invertida⁵. É necessário um dispositivo de microfonação para amplificar e chamar a atenção para tais relações acústicas, ora muito tênues, e fazer aparecer a resposta “complementar” da corda – uma espécie de sombra do som, aqui essencialmente presente no nível da escritura. Trata-se de criar (configurar) uma *experiência de audição* no limite da percepção e de tocar no nível do grão sonoro, de sua plasticidade e mobilidade⁶. Neste contexto, toda a atenção está voltada para as condições de modelagem do som, do gesto à sua codificação (*script*). Esse princípio permitiu-me trabalhar sobre os graus de “elasticidade” de um material atravessado por velocidades, dinamismos divergentes, coexistentes: uma superfície múltipla,

4 *Objectiles* (2002) para quatro violões (encomenda de *Alla breve* Radio-France, Edições Jobert).

5 Para ilustrar esta realidade, consideremos, por exemplo, um dedo apoiado sobre o braço de um contrabaixo. Conforme a posição do dedo da mão esquerda no braço do instrumento, o comprimento da corda se encontra alongado ou encurtado e produz assim sons de alturas mais ou menos graves ou agudas. No entanto, a parte restante da corda, a parte “morta”, situada do outro lado do dedo, emite uma frequência própria, de pouca amplitude, que varia igualmente segundo a posição do ponto de contato. A presença desta componente acústica “complementar” – sempre descartada por ser considerada incômoda – de fato desdobra a realidade sonora.

6 Os diferentes movimentos de *Objectiles* são: I – Affleurant, II – Ondulant, III – Flexible, IV – Plastique, V – Tactile.

comunicante, sem localização estável, propícia a matérias múltiplas e mutáveis.

Espaço múltiplo / escuta móvel

Coloquemos agora a questão da diferença, não aquela voltada ao molecular e às pequenas unidades contíguas, mas aquela voltada para o outro lado da cadeia de propagação do som, para as escalas heterogêneas imbricadas. Como habitar um espaço de modo plural? Como construir a cena auditiva de um espaço múltiplo e simultâneo? O ponto de escuta (ponto de observação) é uma variável que pode ser espacializada segundo proposições diversas a ponto de se “autonomizar”. Esta ideia remonta à infância e à expectativa de entrar e atravessar as coisas, os corpos, os materiais (o homem invisível, a ubiquidade etc.)... Como estender, por exemplo, a experiência da escuta para uma representação plural de um lugar ou de uma arquitetura? Quais experiências de distância, de volumes e de materiais, a música pode colocar em jogo para sensibilizar novas formas de escuta e de concerto?

Gostaria de falar aqui de uma experiência que se deu em uma vila construída por Le Corbusier nos anos 1930, a Villa Savoye⁷. Esta construção, destinada à vida de uma família, apresenta uma configuração fechada em um volume unificado; os cômodos, numerosos e de diversos tamanhos, exibem, cada um, características diferentes, são ladrilhados ou assoalhados, mobiliados com alvenaria ou não. Neste edifício sem móveis ou pintura, nada vem “colorir” os espaços antes de tudo reverberantes. Escolhi diferenciar a escuta em cada cômodo e constituir uma coleção de escutas qualitativas. Ao invés de um sistema de difusão sonora homogênea, equipei cada cômodo com um sistema de difusão particular, conservando o caráter alveolar do conjunto. Atentei para que os níveis sonoros se equilibrassem de um cômodo para outro e pudessem assim formar um “todo comunicante”, componível e recomponível segundo os cenários de difusão. Conservei também os espaços “vazios”: os corredores, as saídas, a escada central, todos foram reservados como “caixas de ressonância” permitindo efeitos de fronteira no centro da vila. Tratava-se, para mim, de uma experiência de escuta em

⁷ A Villa Savoye, chamada “As horas claras”, foi construída por Le Corbusier em Poissy (Yvelines, França) entre 1928 e 1931.

um espaço múltiplo que se dá em uma fragmentação do espaço global, a possibilidade de uma escuta móvel graças a uma concepção múltipla da difusão, audível em pontos diversos⁸. Tomei por base um diagrama de tensões percorrendo o prédio por seus eixos direcionais (alto-baixo, fora-dentro, próximo-distante) e por suas relações contínuas (contiguidade, extensão, transições). Esta rede de relações permitiu jogar com diferentes configurações espaciais sobre cenários acionáveis que permitiram reconfigurar o espaço, realocar as fontes sonoras, esculpir o acontecimento em tempo real. Tratava-se, neste espaço múltiplo, desconstruído, de tirar partido das potencialidades acústicas, de criar uma dramaturgia espacial própria para o lugar. Privilegiei, assim, as situações paradoxais, jogando com a ilusão, a surpresa, o aparecimento e desaparecimento das fontes reais ou dos seus duplos em um espaço fictício. Neste espaço de relação contraditório e no entanto presente, vivido no instante, o ouvinte busca fazer-se uma ideia, ou simplesmente mudar seu ponto de escuta. Tomado entre a realidade e o paradoxo, ao modo das ficções de Borges em que camadas de tempo diferentes se sobrepõem, o ouvinte deverá construir (tecer) sua própria escuta, na qual disputam a questão do ponto de vista e do ponto de escuta. Com isto, a espacialidade não se limita à questão da difusão espacial, ao movimento espacial de um ente físico identificável, mas se compreende na reciprocidade das condições espaciais e da projeção sonora, em um entrelaçamento móvel do olhar e do ouvir⁹.

O que chamo então de concerto *fora de cena* não é mais o da escuta em um sentido tradicional do termo, nem o da atividade controlada, estática. Um passeio tanto sonoro quanto visual, experiência dinâmica das configurações, das posições de uma escuta em movimento, engaja a subjetividade nas emoções estéticas que se sobrepõem e se justapõem. O acontecimento musical advém junto à transfiguração

8 O dispositivo sonoro foi realizado em parceria com Hugues Genevois (responsável científico da Équipe Lutherie – Acoustique – Musique, LAM, Paris) e põe em jogo tecnologias inovadoras no domínio da captação e difusão sonora.

9 Criton, P. Mobilité et hétérotopies sonores. *Filigrane. Musique, esthétique, sciences, société*. “Musique et lieu”, número organizado por Jean-Marc Chouvel, n. 12, 2010. Versão online disponível em: <<http://revues.mshparisnord.org/filigrane/index.php?id=307>>

do lugar no qual ele se dá – *heterotopia* ligada à deambulação deliberadamente aberta às conexões do olhar e do ouvir, lançada às múltiplas solicitações que a assaltam por todos os lados. Este “teatro dos sons” é um espaço projetivo no qual o ouvido ubíquo – um ouvido impossível – se desloca, sonha e joga com espaços, distâncias e dimensões.

Escuta sólida: escutar de outro modo

Foi experimentando as possibilidades de uma tal escuta, em relação com o espaço acústico de uma arquitetura e de seus materiais, que desenvolvi novas técnicas de captação e difusão e que, também, empreguei sistemas de propagação sonora nos próprios materiais. Criei então – em colaboração com laboratórios de pesquisa em acústica¹⁰ – dispositivos que permitem escutar pelo toque, pelas transmissões ósseas. Diferentemente do alto falante, que põe o ar em movimento, tais dispositivos transmitem a informação sonora *via* o próprio material. Produzimos assim “mesas sonoras” e “estações de escuta” em que os estados vibratórios se propagam pelo sólido. Pode-se então ouvir os sons com o corpo. A escuta através da condução óssea é impressionante: as estações de escuta, por exemplo, são feitas de modo a permitir que uma informação sonora muito precisa – a voz, o ruído, a música – seja recebida pelo simples contato da testa ou do queixo. O som, transmitido à região craniana ou ao esqueleto, se manifesta por uma sensação de escuta “interna” ao corpo. De certo modo, já conhecemos esta sensação quando ouvimos nossa própria voz, propagada pelo conduto auditivo e pelas cavidades ósseas da cabeça e do tórax. Esta sensação é aqui fortemente ampliada e a configuração corpo/espço habitual é colocada em questão. Esta escuta levanta diversas questões relativas à representação psicofísica do espaço ligado ao som, pois as referências de distância e de proximidade, bem como as fronteiras entre dentro/fora, si/outro, não são mais fisicamente pertinentes.

Trabalhos de estúdio me permitiram medir o quanto é grande a surpresa para todo mundo e como tais dispositivos sensibilizam novas sensações e representações para cada pessoa, qualquer que seja a idade

¹⁰ LAM (Équipe Lutherie – Acoustique – Musique, Institut Jean Le Rond d’Alembert, UPMC, Paris), e LAUM (Laboratoire d’Acoustique de l’Université du Maine, CNRS, École Nationale Supérieure d’Ingénieurs du Mans, Le Mans).

e as aptidões. Pude particularmente explorar mais tais jogos com jovens surdos e notar o modo como tais dispositivos provocam, para aqueles surdos de nascença, tanto uma alegria ativa, com verdadeiro prazer da processualidade propagativa, quanto uma escuta meditativa, os olhos fechados, acompanhados de movimentos corporais. É grande a surpresa com a descoberta de matérias expressivas desconhecidas, percepções vibratórias “sólidas” associadas à visão: *tatear* uma voz, um farfalhar de papel. Não se trata de reencontrar a audição, mas de associá-la a diferentes modalidades sensoriais. De fato, esta recepção provém sobretudo de competências hápticas e intermodais do “tatear”, no entanto suficientes aqui para estabelecer um jogo e uma reciprocidade. E foi sobre essa base que tivemos por projeto a realização de “histórias sensíveis” com os jovens do Instituto Nacional dos Jovens Surdos¹¹.

Do lado dos ouvintes, a escuta “sólida” acentua a continuidade dentro/fora não como lugar totalizado ou único, mas como meio comunicante no qual a representação do próximo e do longínquo, em relação com um si “dentro”, se encontra de algum modo incorporada e não distinta. Este deslocamento provoca uma experiência de simultaneidade que confunde de algum modo a escuta habitual (convencionada) de um dado de escuta exterior ao sujeito. Este ponto de escuta transitivo desvela uma nova posição no espaço “membrana”, uma outra possibilidade de circulação. A característica desta escuta revela, sem dúvida, uma maior continuidade, susceptível de favorecer emergências de si ligadas às experiências de descentramento, de deslocamento do ponto de escuta e de “translocalização”. Pois a escuta pela via óssea interroga a incorporação das representações espaciais ligadas aos sinais sonoros e provavelmente seu escoramento precoce. Geneviève Haag¹²,

11 *Histoires sensibles* é um projeto de criação artística e pedagógica que realizarei com as classes do INJS (Paris) no período escolar de 2012–2013, como parte do programa da Agence Nationale de la Recherche.

12 Haag é psiquiatra infantil e psicanalista, autora de “L’enfant autiste et l’objet sonore pré-natal” publicado em Castarede, M. F.; Konopczynski, G. (eds). *Au commencement était la voix*. Paris, Toulouse: ERES, 2005 e do artigo “Réflexions de psychothérapeutes de formation psychanalytique s’occupant de sujets avec autisme” publicado pela *Revue française de psychosomatique*. “La folie protège-t-elle de la maladie?”, n. 27, 2005; e pela revista *Le Carnet PSY*, Boulogne, n. 97, 2005, esta última disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-le-carnet-psy-2005-2-page-28.htm>>

psiquiatra infantil, especialista em desenvolvimento da criança autista, retoma a hipótese de Suzanne Maiello¹³ e reforça a possibilidade de formação de representações do espaço e da alteridade ligadas à transmissão sonora óssea desde o estado pré-natal (os tímpanos só se abrem por volta dos últimos três meses de gestação). Esta hipótese é retomada e desenvolvida em certas abordagens do autismo que elaboram análises clínicas e práticas terapêuticas atentas ao sentimento de continuidade e descontinuidade vibratória¹⁴.

A título pessoal formulo aqui a hipótese de que a escuta sólida oferece uma experiência que relativiza a fronteira entre um corpo continente – comunicante ou não, receptivo ou fechado, susceptível de ser invadido – e um corpo-membrana disposto à modulação coextensiva dos fluxos interiores-exteriores. Longe das representações enclausuradas e estanques, pareceria que a polimodalidade implicada nesta escuta, por uma mobilização mais direta do corpo, contém subjetivações transientes ainda pouco reconhecidas. Ouvir com os dedos, as costas ou o queixo, ver com os pés, tatear ruídos com as articulações, como valorizar esta mobilidade transiente? Da complementariedade das atitudes sensoriais à recepção – em nós mesmos, uns com os outros e em nossas relações com o mundo – daquilo que habitualmente é separado e ignorado: aquela parte que em nós é cega, surda, afásica... Sem dúvida a intermodalidade sensorial encoraja a perspectiva de experiências subjetivas inéditas, não menos do que os usos, as práticas mistas e a concepção de suportes materiais que as tornarão possíveis.

Para concluir, ter-se-á notado, no curso desta viagem ao país do “ouvido ubí-quo”, que o deslocamento do ponto de escuta nos oferece numerosas experiências de simultaneidade e descentramento.

13 Maiello, S. Trames sonores et rythmiques primordiales: réminiscences auditives dans le travail psychanalytique. *Bulletin du Gerpen*, Le Plessis Tréville, v. 39, p. 2-24, 1998; e L'Oracolo, Un'esplorazione allé radici della memoria auditiva, *Analysis. Rivista Internazionale di psicoterapia clinica*, Roma, Anno 2, n. 3, p. 245-268, 1991 (trad. francesa: L'objet sonore. L'origine prénatale de la mémoire auditive: une hypothèse. *Journal de la psychanalyse de l'Enfant*. Les corps, Paris, n. 20, p. 40-66, 1991).

14 Lheureux-Davidse, C. Jouer avec les mouvements, les vibrations et les rythmes dans l'émergence de la voix. *Champ psychosomatique*. “La Voix”, Paris, n. 48, p. 185-203, 2007, e *L'autisme infantile ou le bruit de la rencontre*. Contribution à une clinique des processus thérapeutiques. Paris: L'Harmattan, 2003.

Tradução de Silvio Ferraz

Pascale Criton é musicóloga e compositora francesa de música contemporânea. É conhecida por explorar escalas microtonais e seus efeitos sobre a percepção. Compôs, entre outros, *Territoires imperceptibles* e *La Ritournelle et le galop*. Foi aluna, amiga e consultora de Gilles Deleuze.

Os sintomas são pássaros que batem o bico na vidraça¹

Anne Sauvagnargues

Os lapsos, os atos falhos, os sintomas, são como pássaros, que vêm bater seus bicos no vidro da janela. Não se trata de “interpretá-los”. Trata-se, isto sim, de situar sua trajetória para ver se eles têm condições de servir de indicadores de novos universos de referência, os quais podem adquirir uma consistência suficiente para provocar uma virada na situação².

Com esta bela fórmula, Guattari propõe uma nova teoria do trabalho do inconsciente e do sintoma, que doravante não mais caberá rebater sobre a interioridade pessoal de um sujeito, nem fixar numa ordem simbólica, mas considerar, à maneira de Deligny, como o ponto que emerge de um traçado – trajetória dinâmica que surge a partir do impacto do bico no vidro, sua linha de errância, corrente de ar e onda de choque.

Todos os elementos deste dispositivo condensam de modo muito forte e, como sempre, muito concreto, na obra de Guattari, a maneira em que ele pensa arrancar a psicanálise das derivas que ele considera reacionárias, por meio do método cartográfico da esquizoanálise. Esta fórmula, contagiosa em sua clareza pedagógica e em sua potência

1 Publicado em *Cadernos de Subjetividade*, n.14, São Paulo, p. 32-43.

2 Guattari, F.; Rolnik, S. *Micropolitiques*. Tradução Renaud Barbaras. Paris: Les Ém-pêcheurs de Penser en Rond, 2007, p. 323 [*Micropolítica: cartografias do desejo*. 7. edição revisitada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 269].

poética, contém uma crítica radical das formas personalistas e familistas da cura centrada na normalização do paciente, a partir de, pelo menos, três proposições. Em primeiro lugar, o sintoma muda de natureza exatamente como ocorre na clínica, em que ele vale como revelador do estado psíquico do paciente. Pensado como ruptura, como crise que “toma” consistência no momento presente da análise, o sintoma se inscreve em uma concepção crítica com relação às práticas psicanalíticas que o compreendem como representante de um trabalho pulsional dado, que ele, o sintoma, produziria uma imagem fantasmática ou se estruturaria simbolicamente. São estas duas variantes da interpretação, imaginária ou simbólica, que Guattari recusa.

Em segundo lugar, para explicar esta concepção do trabalho do inconsciente e a maneira pela qual os processos primários surgem na consciência, Guattari faz precisamente uso de uma imagem. Não se trata de uma metáfora, do transporte de um sentido próprio a um sentido figurado que demandaria ser retraduzido em uma língua formal mais adequada, como se Guattari fosse incapaz de propor uma formulação clínica científica. A imagem teórica muda necessariamente de estatuto – assim como o sintoma clínico –, não podendo mais ser compreendida como um conteúdo manifesto ao qual seria preciso restituir o conteúdo latente. Não se trata nem de uma figura alegórica, onde a imagem concreta mascara um sentido próprio e reivindica que se restabeleça seu conteúdo formal, nem de uma estrutura simbólica significativa: é este duplo modelo de interpretação que toda a empreitada de Guattari contesta ao propor uma experimentação que reivindica um paradigma mais estético do que científico. O sintoma torna-se um acontecimento e ganha sentido em um agenciamento concreto, que o orienta em direção a uma experimentação do porvir e não na direção única de uma interpretação do passado. Dito isso, podemos então conservar o vocabulário da metáfora, como o faz Guattari algumas vezes, sob a condição de compreendê-la como uma metamorfose, um deslocamento que produz, ao mesmo tempo, uma reconfiguração prospectiva do sentido produzido pelo sintoma. Mas, com esta transformação do estatuto da interpretação, uma nova prática da clínica é iniciada, e isso por razões políticas.

Ora, são as relações entre clínica e política que Guattari busca reformular, transformando a psicanálise em uma esquizoanálise para livrá-la de um enrijecimento que faz dela um componente da ordem social. Eis o terceiro aspecto desta fórmula de Guattari. Tais relações

indicam sua confiança militante em uma prática terapêutica analítica, como mostra suficientemente seu engajamento em La Borde. No entanto, parece-lhe urgente retomar a análise do inconsciente e a prática do cuidado sob novas bases, através de uma crítica a um só tempo clínica e política, da psicanálise; e é isto que mostra, de fato, o uso que ele faz de uma imagem poética para transformar a teoria do sintoma.

Sintomas

O pássaro que bate na vidraça acena sua presença atrás do vidro – plano de separação, mas também superfície de aparição entre o analisando e o analista, membrana de contato e espelho falso. Como qualquer outro signo, um sintoma se individua por efeito de enigma: ele se atualiza, apresenta-se através de uma ruptura que é a-significante, pois não tem nenhuma significação determinada anteriormente, além de não remeter a um conteúdo latente que viria manifestar. A análise não consiste, pois, em substancializar estes pássaros, em nomeá-los, capturá-los ou abri-los em dois para ver o que eles contêm, à maneira dos adivinhos que liam o futuro em suas entranhas. O pássaro cumpre aqui o papel de um figurante qualquer do sintoma e não tem em si qualquer significação. Então, é preciso não focar a análise nele, já que este só ganha sentido em função de seu plano de atualização, exatamente como uma palavra composta de elementos a-significantes só se atualiza no sistema de signos de uma língua determinada. Por meio desta fórmula, Guattari se separa igualmente de uma posição lacaniana, a qual ligaria o sintoma a um sistema simbólico estruturando o inconsciente “como uma linguagem”.

Para Guattari, o inconsciente não é estruturado como uma linguagem, pois não saberíamos imprimir-lhe o modelo de uma formalização linguística unitária, que, a bem dizer, não convém nem mesmo para a própria linguagem. Guattari não concebe a língua como um sistema fechado, voltado apenas sobre si mesmo, mas como uma semiótica sempre em interação com outras semióticas não-linguísticas, sejam elas sociais, políticas, biológicas ou materiais: “as línguas fogem por toda parte e a formalização científica, mesmo a mais esotérica, não é

exceção a essa regra.”³ Este ideal de ordem e de formalização sistemática exaustiva não é operatório teoricamente, já que desconhece a plurivocidade de seu objeto, tanto em relação à língua como em relação ao inconsciente. Ele responde, na verdade, a uma pragmática do saber, a um empreendimento micropolítico de dominação e de repressão que nunca pode ser totalmente atingido, nem mesmo na Universidade ou em qualquer outra Escola – freudiana ou lacaniana –, mas que é sempre ativo, desde que seja escolhido como modelo único de teorização e que se feche a teoria sobre universais abstratos, separando-os de seus agenciamentos pragmáticos. Portanto, Guattari não contesta a existência de uma teoria do inconsciente, mas a tentativa de dominação de uma teoria com relação a outras tentativas de formalização, e, sobretudo, a sua abstração idealizante, que recusa abrir a estrutura sobre seu meio histórico concreto. “A estrutura do significante nunca é completamente redutível a uma pura lógica matemática. Liga-se sempre às diversas máquinas sociais repressivas.”⁴

Guattari o explica desde o início d’*O Inconsciente Maquínico*, obra inteiramente dedicada a emancipar a prática do inconsciente da tutela dos formalismos linguísticos, ou dos matemas topológicos, o inconsciente não deve ser considerado como “um inconsciente de especialistas do inconsciente”, “um minicinema interior, especializado em pornô infantil ou na projeção de planos fixos arquetípicos”, em outras palavras “não um inconsciente cristalizado no passado, petrificado em um discurso institucionalizado, mas, ao contrário, voltado para o futuro”⁵. É um inconsciente “maquínico” e não estrutural, povoado, sem dúvida, de imagens e palavras, mas povoado também de mecanismos de reprodução destas imagens e destas palavras. Ele não é, portanto, representativo ou expressivo, mas sim produtivo.

Como o inconsciente é produção, Guattari recomenda que “a

3 Guattari, F. *L’inconscient machinique*. Essais de schizoanalyses. Paris: Recherches, coll. “Encre”, 1979, p. 10 [O inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise. Tradução Constança M. Cesar e Lucy M. Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1988].

4 Guattari, F. *La Révolution Moléculaire*. Paris: Recherches, coll. “Encre”, 1977, p. 231 [O divã do pobre. *Psicanálise e Cinema*. Coletânea do n. 23 da revista *Communications, Comunicação*/2. Lisboa: Relógio d’Água, 1984].

5 Guattari, F. *L’inconscient machinique*, op. cit., p.7–8 [p. 9–10].

inventividade das curas (...) nos distancie dos paradigmas cientificistas para nos aproximar de um paradigma ético-estético”⁶, orientado mais às práxis atuais que às regressões do passado. Isto implica renunciar ao dualismo consciente/inconsciente das tópicas freudianas, bem como a todas as oposições binárias correlativas, da triangulação edipiana ao complexo de castração. A esquizoanálise que propõe Guattari não é mais centrada, como a *psic*-análise, na análise de uma *psique* dada, como se o inconsciente fosse um dado apenas individual que pudesse ser conhecido em si. Ele concebe a subjetividade, assim como o inconsciente e a linguagem, sob um modo coletivo e impessoal, de maneira que o inconsciente implica múltiplos estratos heterogêneos de subjetivações, cuja consistência e extensão variam, e que não se pode reduzir a uma instância de determinação dominante segundo uma causalidade unívoca. Tal concepção “esquizo” do inconsciente e da análise não consiste nem em mimetizar o esquizo nem em valorizar o louco, mas em observar que o familialismo edipiano, válido somente para as neuroses, não pode ser tomado como uma codificação universalmente explicativa.

O esquizo contra Édipo

Esta concepção esquizoanalítica do inconsciente implica na crítica do complexo de Édipo: ele não deve mais ser tomado como uma propriedade natural do inconsciente, da mesma maneira que a libido não é uma sexualidade privada, individual, codificada unicamente pela família. É preciso abri-lo sobre o conjunto do campo social e é isso que está implicado na expressão “máquina desejante”. Desse modo, o complexo de Édipo deixa de ter o estatuto de uma estruturação inconsciente do desejo individual, e aparece como uma produção social determinada, como a forma que ele toma quando as máquinas desejantes que o agenciam são moldadas pelo processo de normalização social, típico da Europa burguesa do fim do século XIX e início do século XX. Sua operacionalidade limita-se a este campo de exercício e não pode, sem que haja condições para isso, exportar-se para culturas diferentes. Sobretudo, sua eficácia no interior deste campo é um produto da repres-

6 Guattari, F. *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992, p. 20 [*Chaosmose: um novo paradigma estético*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 18].

são social, de maneira alguma uma formação do inconsciente. Isto não quer dizer que não possamos localizar aqui ou ali sintomas que tomam a forma do complexo de Édipo, mas não se trata de um invariante da natureza humana, nem de um universal agindo em todas as culturas. A triangulação edipiana não é pois a natureza a-histórica do inconsciente descoberta pela análise, ela é exatamente o molde sócio-histórico no qual a interpretação jugula as sínteses inconscientes, e, se a interpretação psicanalítica pode operar este esmagamento das produções delirantes sobre os personagens familiares, é porque ela substitui a sociedade no processo de normalização social.

Guattari e Deleuze lembram que *O anti-Édipo* marca “uma ruptura que se faz por si só” em relação às concepções clínicas clássicas a partir destas duas proposições: “o inconsciente não é um teatro, mas uma fábrica, uma máquina de produzir”; não um inconsciente representativo ou expressivo de uma libido individual, “o inconsciente não delira sobre papai-mamãe”, mas sempre sobre “um campo social”⁷.

Guattari repete, desde 1965, que o inconsciente não trabalha sobre dados exclusivamente familiares, mas é ativo sobre o conjunto do campo social⁸: o complexo de castração não pode ser reduzido a uma tópica individual, e o complexo de Édipo exige que se leve em conta sua situação social, sua “engrenagem” de significantes sociais. Trata-se de uma crítica marxiana da psicanálise, pois Guattari aplica ao inconsciente freudiano a crítica do fetichismo da mercadoria que se encontra na obra de Marx: as formas que o inconsciente toma são determinadas por um processo social, em nada imaginário, no qual a forma social do trabalho do inconsciente é tomada erroneamente por uma qualidade que ele possuiria por natureza. Por não compreender sua operação real, pensa-se o inconsciente como representativo ou expressivo. A análise marxiana do fetichismo da mercadoria é aplicada ao trabalho do inconsciente: é Marx quem substitui em sua análise do processo da mercadoria a noção de metáfora expressiva pela de metamorfose real. A

7 Deleuze, G. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1991, p. 197 [*Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 180].

8 Guattari, F. La transversalité. *Psychothérapie institutionnelle*, n. 1, 1965, p. 92 [A transversalidade. In: Guattari, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 88-105].

forma-mercadoria apresenta-se misteriosa, tanto que não identificamos as relações de dominação do trabalho social concreto que ali se cristalizam, exatamente como o familialismo edipiano transcreve complexos reais de dominação social como figuras do imaginário⁹.

O modo como Freud interpreta os sintomas, em termos de figuras parentais privadas, é apenas uma indicação suplementar para suspeitar que a análise não passe de uma instituição de normalização social, que surge, em dado momento, no desenvolvimento da sociedade burguesa que ela acompanha e reforça. O segundo momento desta crítica da psicanálise se apoia sobre a crítica da psiquiatria que se encontra na obra *História da Loucura*. Foucault mostrou que a psiquiatria, como disciplina normativa, ao falar em nome da razão, da autoridade e do direito, contribuiu em sua dupla relação com os asilos e com os tribunais para o desenvolvimento da burguesia e se inseriu em um processo social determinado. O desenvolvimento da psiquiatria participou do desenvolvimento da família burguesa e de sua polícia social, destinando à loucura um lugar à margem da justiça, além de atrelar a perícia médica ao desenvolvimento do direito penal. A psicanálise se inscreve no prolongamento deste movimento e termina de ligar a loucura ou a perturbação psíquica à instituição da família burguesa, pensando-a como “o incessante atentado contra o Pai”, chefe da família exercendo sua tutela sobre as mulheres e os menores submetidos à sua autoridade¹⁰. Por esse motivo, consideram Guattari e Deleuze em *O anti-Édipo*, a psicanálise não participa de “um empreendimento de efetiva liberação”, mas “participa na obra mais geral de repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o jugo do papai-mamãe, e a não dar um fim a este problema”¹¹.

Daí a crítica mais forte à psicanálise, segundo estas duas pro-

9 Marx, K. *Le capital*, livre I, chap. 1, s. 4 [*O capital*. Tradução Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, Livro I, vol. I, seção 4].

10 Deleuze, G.; Guattari, F. *L’Anti-OEdipe*. Capitalisme et schizophrénie. Paris: Minuit, 1972, p. 58-59. As citações foram extraídas de Foucault, M. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Plon: 1961, p. 588-589 e da reedição da Galimard, coll. “Tel” p. 510 [*O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 71].

11 Deleuze, G.; Guattari, F. *L’Anti-OEdipe*, op. cit., p. 59 [p. 71].

posições que definem o ponto de partida de *O anti-Édipo*: o inconsciente não é representação, mas produção; ele não codifica as estruturas da família privada e imaginária, mas a atualidade da história social, real e coletiva. A clínica se abre para a política: esta era, desde o início, a proposta da psicanálise institucional conduzida em La Borde.

O complexo de castração, do qual depende o complexo de Édipo, só pode achar uma solução satisfatória quando a sociedade lhe confia um papel inconsciente de regulação e de repressão social, e quando a psicanálise se apresenta como órgão inconsciente de seu ideal normativo de adaptação social. Deleuze e Guattari resumem assim a crítica do Édipo: “familiar ou analítico, Édipo é fundamentalmente um aparelho de repressão das máquinas desejantes, e de modo algum uma formação do próprio inconsciente.”¹²

Passamos então do teatro à fábrica: o inconsciente não se expressa no palco de uma cena fantasmática, onde os atores de um drama burguês (papai–mamãe) representam diante de um público composto pelo analisando mistificado e o terapeuta esclarecido. O trabalho primário do inconsciente não se limita a este espaço fictício, delimitado pelas luzes da ribalta, surgindo como em sonho sob a forma de fantasmas imaginários ou de sintomas reais, em que a representação libera sua mensagem simbólica, cuidadosamente mantida à distância pelo dispositivo do palco, a sala, o jogo dos atores – sem levar em conta naturalmente o caráter real, e não ficcional, do teatro como dispositivo social. O inconsciente deve ser pensado segundo o enquadre real de uma fábrica de produção social onde o desejo é usinado, formatado, passando da matéria prima (o fluxo hilético) ao produto de consumo. Não funciona conforme o regime da representação imaginária, mas como uma produção real; não é expressivo, mas produtivo em todo o conjunto do campo social, e não somente nos personagens da família. A destruição das pseudoformas expressivas do inconsciente desqualifica o regime da interpretação na cura se se separa os enunciados de seus agenciamentos coletivos de enunciação, que concernem em primeiro lugar à cura, mas também a outros agenciamentos que se exercem simultaneamente. Ligar o inconsciente ao real político é pois considerá-lo como

12 Deleuze, G. *Pourparlers*, op. cit., p. 29 [p. 27-28].

uma máquina produtiva e não como uma representação teatral¹³.

De sua parte, igualmente, Lacan criticava a universalidade do complexo de Édipo e dava primazia às psicoses, preconizando um retorno a Freud, hostil ao fato de o foco da análise operar sobre um *eu*, o qual se tentaria adaptar melhor. Lacan propugna um retorno a Freud fazendo o trabalho do processo primário do inconsciente tender a uma operação estrutural de tipo linguística, para despsi-cologizar o sintoma. Ele articula o inconsciente freudiano com os resultados da linguística para liberar o plano simbólico de toda intencionalidade individual: “Fica claro, de todo modo, que o sintoma se resolve inteiramente numa análise de linguagem, porque ele próprio é estruturado como uma linguagem, por ser uma linguagem cuja fala deve ser liberada”¹⁴. Lacan não se detém como Freud no deslocamento e na condensação, mas se apoia na análise estrutural do sentido, resultante da correspondência entre significados e significantes, inspirado por Saussure e Lévi-Strauss. Ele retoma esta concepção do simbólico, mas pensa a articulação das linhas flutuantes de significados e significantes relativos como a introdução simbólica de um Significante maior, grande Outro ou Nome-do-Pai, que introduz violentamente o sujeito na ordem simbólica e o estrutura como um resto. A partir daí já não podemos apreender o processo significante da linguagem fora da imposição de uma ordem simbólica inconsciente, significante maior, falo ou Nome-do-Pai. É este processo que separa e cria, mediante seu ato de corte, a ordem das significações, inclusive linguísticas.

Lacan puxa Freud em direção à preponderância da função paterna, com sua concepção do Significante, responsável pela diferença dos sexos e portador do falo – um falo não anatômico, mas significante, ferrolho simbólico da diferença dos sexos, tanto para os homens quanto para as mulheres. Ele opera um recentramento da teoria freudiana sobre a questão do pai¹⁵ e transpõe a segunda tópica de Freud – Supereu, Eu,

13 Deleuze, G.; Guattari, F. *L'Anti-OEdipe*, op. cit., p. 196 [p. 221].

14 Lacan, J. *Fonction et champ de la parole et du langage* (1953). In: _____. *Écrits*. Paris: 1966, reeditado em dois volumes pela Seuil, coll. “Points”, 1971, tomo 1, p. 147 [Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise. In: _____. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 133].

15 Lacan, J. *Le Séminaire 1955-1956*. Paris: Éditions du Seuil, 1983, tomo III, Les

Isso –, anatômica demais para seu gosto, sobre a grade estrutural do simbólico (supereu), do imaginário (eu) e do real (isso). As instâncias parentais de identificação tornam-se tensores significantes, cujos lugares lógicos e topológicos convergem em direção ao primado do Significante, ou seja, girando em torno da questão do pai. Ai está a grande herança freudiana que, segundo Lacan, os sucessores encobriram, pois se centraram na relação de objeto, quando não transformaram a análise em um exercício de adaptação do eu. Para Lacan, trata-se de evitar a relação de objeto que privilegia a posição imaginária do fantasma e se centra na relação mãe-filho. Só a função fálica o permite, porque nos introduz na ordem simbólica. Ora, esta análise da função paterna e seu desdobramento do significante, combinada com a transcendência absoluta do significante maior, se tornam possíveis pela psicose, e implicam, ao mesmo tempo, a relatividade do complexo de Édipo, que é apenas aplicável à neurose. Para Lacan, é “em um outro registro”, não o de Édipo, “que é preciso abordar o que se passa na psicose”¹⁶.

Não saberíamos dizer melhor que o complexo de Édipo afeta a estruturação imaginária significativa do neurótico e não concerne à estruturação psicótica: neste ponto, Guattari é sucessor de Lacan e não de Freud. Temos então duas consequências que Guattari tira daí com muita força. Primeiro, a primazia do significante segundo Lacan resulta na relatividade do complexo de Édipo, que só é funcional a título de estrutura significativa para um sujeito já articulado pela triangulação e submetido à ordem simbólica, e não para um sujeito psicótico. Édipo não é operatório para as psicoses. Isso já assinala uma historicidade do complexo de Édipo que Guattari faz repercutir sobre o significante enquanto tal. Guattari tira claramente do ensinamento de Lacan a necessidade de uma crítica do complexo de Édipo¹⁷, e opta, ele também, pela psicose como objeto teórico capaz de esclarecer as sínteses inconscientes: “Sob certos aspectos, Freud sabia perfeitamente que seu verdadeiro material clínico, sua base clínica lhe vinha da psicose, via Bleuler e Jung. E isso

psychoses, p. 360 [O *Seminário*. Livro III, As Psicoses. Tradução Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988].

16 Lacan, J. *Séminaire 1955-1956*, op. cit. p. 304 [p. 304].

17 Ibidem, p. 360. Ver ainda *L'Anti-OEdipe*, op. cit., p. 62 e 206 [p. 359. Veja também Deleuze, G.; Guattari, F. *O anti-Édipo*, op. cit., p. 75 e 231-32].

não cessará: tudo o que surgir de novo na psicanálise, de Melanie Klein a Lacan, virá da psicose”¹⁸. Mas se ele retém de Lacan a urgência de criticar Édipo, ele lhe dá uma versão radicalmente diferente.

Esquizofrenia e política

Lacan reduz Édipo a uma etapa enganosa da topologia simbólica da constituição do sujeito; Guattari o entende como um agenciamento sociopolítico de codificação do desejo. Para Lacan, igualmente, à diferença dos freudomarxistas como Marcuse ou Reich, não existe nenhum espontaneísmo do desejo, nenhum desejo anterior a sua codificação social. Mas sobre esta codificação os dois autores diferem. A escolha de uma clínica orientada para a paranoia, em Lacan, e de uma clínica orientada para a despersonalização esquizofrênica, em Guattari, já o mostrava. Deleuze, com sua crítica da falta, sua análise das relações plurais entre desejo e lei na obra *Sacher-Masoch*, sua crítica da função paterna, encoraja Guattari em sua urgência de sair da posição lacaniana. Mas Guattari não se contenta em criticar a concepção da lei como invariante transcendente e o desejo como falta: ele entende a lei como estrutura de dominação social positiva, perspectiva esta que faltava completamente a Lacan.

É então com Marx e sua crítica política da lei e do direito, como instituições sociais, que é preciso retomar a crítica do significante e da ordem simbólica lacaniana. Não se trata mais de interpretar, mas de experimentar, segundo a bela fórmula de Deleuze e Guattari em *Kafka: por uma literatura menor*:

Acreditamos apenas em uma política de Kafka, que não é nem imaginária nem simbólica. Acreditamos apenas em uma ou mais *máquinas* de Kafka, que não são nem estrutura nem fantasma. Acreditamos apenas em uma *experimentação* de Kafka, sem interpretação nem significância, mas somente protocolos de experiência¹⁹.

Esta fórmula, tantas vezes citada e analisada no contexto lite-

18 Deleuze, G. *Pourparlers*, op. cit., p. 27 [p. 26].

19 Deleuze, G., Guattari, F. *Kafka*. Pour une littérature mineure. Paris: Minuit, p. 14 [*Kafka*. Por uma literatura menor. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 13 e Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka*. Por uma literatura menor. Tradução Cintia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica (no prelo)].

rário de uma crítica da interpretação, deve ser simultaneamente conduzida à sua dimensão clínica e política. Ela explica como uma referência ao paradigma estético pode se revelar mais operatória do que o paradigma científico para expor a complexidade do inconsciente. Nem a psicoterapia, em que a análise é exclusivamente centrada na cena familiar, no complexo de castração e no complexo de Édipo, nem a estrutura simbólica com seu despotismo do significante e seu formalismo lógico-científico, podem ser ali suficientes. Mais ainda, as formalizações abstratas das metalinguagens desempenham sempre de maneira pragmática o papel de uma garantia dos agenciamentos de poder e, em primeiro lugar, do estatuto “[social] de seus notáveis e de seus escribas”²⁰. A esquizoanálise, por sua vez, coloca em primeiro lugar a crítica contra si mesma: os cuidadores [terapeutas] estão necessariamente inscritos em uma estrutura de institucionalização do cuidado, o que Guattari não contesta de modo algum, estando ele mesmo em La Borde – uma estrutura certamente alternativa –, no entanto ele recomenda, a cada um, uma maior vigilância com relação aos mecanismos de reprodução da dominação que operam nas instituições e em seus agentes.

Sob outro aspecto, aliás, a referência a Kafka é decisiva, pois a crítica da interpretação significativa enquanto imaginária não implica somente uma contestação do estatuto edipiano da literatura – Kafka e Proust figuravam como os dois grandes edipianos²¹, tão facilmente reduzidos a uma relação neurótica com a lei – e uma recusa de toda “edipianização” da literatura ou da arte. Ela implica, sobretudo, a confrontação direta com a posição transcendente da lei lacaniana, e o termo esquizoanálise envolve uma crítica do significante maior, que passa pela valorização da esquizofrenia.

O delírio psicótico se faz assim histórico-mundial e não fantasia privada, como Guattari o afirma desde *Psicanálise e Transversalidade*: “o sujeito se encontra desmembrado pelos quatro cantos do universo histórico, (...) ele alucina a história.”²² Dito de outro modo, o

20 Guattari, F. *L'inconscient machinique*, op. cit., p. 12 [p. 13].

21 Deleuze, G.; Guattari, F. *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 473 e *Kafka*, op. cit., p. 14 [respectivamente p. 518 e p. 15].

22 Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité*. Paris: François Maspero, 1972, préface,

delírio não versa sobre o Nome-do-Pai, mas sobre todos os nomes da história²³; e o pai é colocado nesta posição despótica tão-só naquele determinado agenciamento em que se inscreve o simbólico. É por isso que Guattari, escrevendo *O anti-Édipo* com Deleuze, articula a análise da esquizofrenia àquela do capitalismo.

Isto explica a distribuição do conceito de esquizofrenia segundo os dois limites do processo molecular do desejo e do desmoronamento psicótico do doente internado, proveniente do molar, do modo de subjetivação capitalista. Do ponto de vista molecular, a esquizofrenia em *O anti-Édipo* designa o processo em geral, o nome indeterminado do fluxo que as máquinas desejantes formam, qualificando positivamente sua valência ativa; enquanto o artificial “esquizado” é designado em seu lugar de indivíduo sofredor, inadaptado social, apenas do ponto de vista molar dos fenômenos de grupo, na medida em que sucumbe às afecções reativas da codificação capitalista. Artaud, o Esquizado, aparece assim como um experimentador do social: ele “fura o muro do Significante”, mas a posição anômala, extrema e arriscada que ele ocupa diante da codificação social lhe permite denunciar a fabricação do interno psiquiátrico, assim como a edipianização da literatura ou dos sujeitos em geral.

Guattari não opõe de maneira binária o fluxo revolucionário do processo desejante ao fascismo dos investimentos reacionários, mas insiste na carga de crítica social da psicose, e no risco permanente que ela comporta de voltar-se para a interrupção do processo. “A esquizo-

p. I–XI [Deleuze, G. Três problemas de grupo. In: Guattari, F. *Psicanálise e Transversalidade*. Ensaios de análise-institucional. Tradução Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves. Aparecida: Ideias e Letras Editora, 1972, prefácio, p. 7-9]. Esta referência encontra-se também no texto “Trois problèmes de groupe” [1972]. In: Deleuze, G. *L’île Deserte et autres texts: Textes et entretiens 1953-1974*. Org. David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002, p. 273 [Três problemas de grupo. Tradução Cíntia V. da Silva. In: Deleuze, G. *A Ilha Deserta e outros textos*. Org. David Lapoujade. Organização e revisão técnica da ed. bras. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 251].

23 Trata-se de uma resposta ao livro de Laplanche, J. *Hölderlin et la question du père*. Paris: PUF, 1961, e ao artigo de Foucault, M. Le ‘non’ du père. *Critique*, n. 178, mars 1962 [*Hölderlin e a questão do pai*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Zahar, 1991 e O ‘não’ do pai. In: Foucault, M. *Problematização do Sujeito*: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Ditos e Escritos I. Organização Manoel B. da Motta. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999, p. 169-183].

frenia é ao mesmo tempo o muro, a abertura no muro e os fracassos desta abertura”²⁴. Ela indica como as máquinas desejan-tes se dobram, ou não, aos modos de codificação inconscientes e aos modos de sub-je-tivação social. Por esse motivo, assinala o processo de codificação das máquinas desejan-tes (o muro), a abertura com suas eventuais novas codificações, mas também seus possíveis fracassos na direção de um recolhimento catatônico. Ela leva em conta a codificação social lá onde ela rateia. Como o sintoma, a arte mas também as diferentes práticas sociais têm esta faculdade de perfurar, linha de fuga que não consiste apenas em escapar de um agenciamento dado, mas em construir uma alternativa: esta linha, todavia, nem sempre tem êxito, e se transforma, por vezes, em uma linha ainda mais desfavorável que o muro inicial. Toda a dificuldade da valorização da esquizofrenia aponta para seu duplo estatuto: ela surge como uma alternativa à edipianização – codifi-cação de adaptação social –; e indica uma produção social alternativa do desejo, mesmo que continue a ser o nome de uma perturbação psíquica, que Guattari trata em *La Borde*.

Clínica

Assim, o sintoma, os atos falhos, os lapsos, etc., e toda ma-nifestação do inconsciente, não devem mais ser compreendidos como uma linguagem, nem tomados como um significante simbólico, nem analisados como um fantasma individual. Guattari amplia a atualização pontual do sintoma, que inclui, doravante, a partir desta crítica, a traje-tória, o choque do bico, a resolução – e não se limita mais ao pássaro. Dilatado em sua dimensão temporal, o sintoma deixa de ser reconduzi-do exclusivamente ao passado e se determina como crise, um algo = x, que só poderemos tomar em função da onda de choque que ele provoca a partir de seu choque inicial, *kairos*, instante decisivo de atualização, que provoca ou não uma reviravolta da situação. Portanto, o sintoma não deve ser traduzido conforme uma modelização reducionista da psi-canálise como mapa do passado, mas usado para experimentar devires, cartografias de um porvir possível. A esquizoanálise não leva em conta apenas o bico de contato ou o pássaro indeterminado e, necessariamen-

24 Deleuze, G.; Guattari, F. *L'Anti-OEdipe*, op. cit., p. 161-2 [p. 184].

te, incognoscível, mas suas trajetórias, o conjunto do dispositivo. As trajetórias não são dadas, elas mesmas, como um traçado, mas como um programa “para enxergar”, lúdico e condicional – se é para enxergar, ele é sem garantias –, sob a condição de que possam “servir de indicadores de novos universos de referência, que poderiam adquirir uma consistência suficiente para provocar uma virada na situação.”²⁵ Fazendo-se experimentação, o trabalho analítico volta-se inteiramente para o lado da prática e se define como uma prática clínica, aventureira e prospectiva, não como uma ciência exata dedutiva e definida. Todos os componentes da análise são assim transformados.

Primeira consequência decisiva: o sintoma ganha uma significação, que permanece da ordem da experimentação. É uma significação que surgirá quando formos capazes de observar os tipos de mudanças pragmáticas produzidas na situação. Portanto, não se trata de uma significação dada, mas de um efeito de sentido, programático já que ele está por vir, e pragmático, ou seja, engrenado com seu agenciamento coletivo. O fato de ignorarmos de onde sai o pássaro ou em qual direção ele se precipita não é uma ameaça para o processo da análise, pois o caso clínico está sempre em processo de cura. Considerar o sintoma como uma essência dada, cujo conteúdo poderíamos exaustivamente restituir, reconduzindo-o a sua suposta origem traumática e temporal (a “origem do fantasma”) ou estrutural e significante, remete aos dois modos da interpretação que Guattari contesta: o imaginário e o estrutural.

Trata-se menos ainda de projetá-lo em direção a um ponto de resolução em um futuro suposto (a cura) que o orientaria teleologicamente. Ele não tem causa nem fim. Pouco importa que o sintoma, fragmento cinético, não nos diga de onde vem, nem para onde se dirige, pois seu papel operatório não é ligado aos termos estáticos de seu projeto, partida e chegada, segundo uma concepção obsoleta do movimento que o reduz a suas estações de repouso. Ele é trajetória, devir. O sintoma é sempre plural e como tal ele é agenciamento, fragmento cinético, ponto de vista que se abre sobre uma reconfiguração do território: ele é uma encruzilhada.

Segunda consequência também decisiva: nenhum sintoma,

25 Guattari, F.; Rolnik, S. *Micropolitiques*, op. cit., p. 323 [p. 269].

sonho, lapso ou outra formação do inconsciente tem sentido fora do agenciamento do cuidado [tratamento] ou de qualquer outro contexto de aparição. Sua atualização estabelece sempre uma relação, remete à cartografia externa de sua atualização real, à situação na qual ele surge e ganha sentido, batendo contra a vidraça da escuta flutuante, distraída do analista. Já que se trata de uma tomada de sentido pragmática, que se efetua no agenciamento definido e que depende de seu meio pré-individual, poder-se-ia dizer que um mesmo sintoma ganhará sentidos diferentes em diferentes agenciamentos, mas, na verdade, não existe o “mesmo” sintoma, já que o sintoma não tem por si só existência fora deste choque, desta crise, deste efeito enigmático de aparição na janela. Longe de ser redutível a uma cápsula significativa indiferente ao seu contexto de enunciação, o sintoma ganha sentido em função de sua capacidade de reconfiguração, de produção de pontos retroativos, ou de vetores de transformação capazes de mudar a situação. Ele nos confronta com “uma multiplicidade de cartografias”, tanto as do analista quanto aquelas do analisando, mas também com aquelas de sua família, dos diferentes espaços que ele atravessa, e isto sem que uma formalização *a priori* destes espaços seja possível, nem mesmo desejável. A partir da ruptura a-significante disparadora (choque do bico), ele surge como cruzamento de linhas retrospectivas e prospectivas: é ele quem cria seu tempo, seu antes e seu depois.

A análise não é mais interpretação transferencial de sintomas em função de um conteúdo latente preexistente, mas invenção de novos focos catalíticos suscetíveis de fazer bifurcar a existência²⁶.

Tradução de Adriana Barin de Azevedo

Revisão Técnica de Damian Kraus

Anne Sauvegnargues é filósofa e professora na École Normale Supérieure em Lyon. É autora, entre outros, de *Deleuze et l'art* e *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, além de colaboradora ativa da revista *Chimères*.

26 Guattari, F. *Chaosmose*, op. cit., p. 35 [p. 30].

Da transferência ao paradigma estético: Uma conversa com Félix Guattari¹

Bracha Lichtenberg Ettinger

Apresentação

Entre 1986 e 1988, traduzi para o hebraico alguns textos de Jacques Lacan. Acompanhei essas traduções com uma série de artigos sobre o desenvolvimento de sua teoria e as mudanças que ela inspirou em associações psicanalíticas na França, no início da década de 1950. Levando adiante essa série de artigos, entrevistei vários psicanalistas sobre o estado da psicanálise na França “pós Lacan”, entre eles Félix Guattari. Eu estava particularmente interessada em aprender algo sobre o que restou da transferência que os analistas desenvolveram em relação a Lacan, no contexto específico e extraordinário da cena parisiense, que, para mim, parecia ser caracterizada por um tipo peculiar de suscetibilidade, e até de violência (mais ou menos controlada). Isso me levou a pensar sobre o conceito de transferência em geral, e o que sobrou dela. A revista israelense de psicoterapia, na qual minha série de artigos e traduções apareceu em 1989-90*, julgou que não cabia publicar esta entrevista com Guattari, realizada na sua casa, em Paris, em 20 de junho de 1989. Por conseguinte, eu o submeti à revista da Associação Lacaniana de Israel, que também recusou a publicação. Então, em 1990, imprimi o texto em hebraico no meu ateliê, em sete fotocópias assinadas, sob o título “Analistas vivem em temor perpétuo”. Em 1994, reimprimi dez cópias do texto em hebraico e em francês sob o título “Le transfert, ou ce qu’il en reste” (Transferência, ou o que dela resta).

Bracha L. Ettinger

1 Publicada em *Cadernos de Subjetividade*, n. 14, São Paulo, 2012, p. 44-50.

Bracha Lichtenberg Ettinger (B.L.S.): Enquanto estudava as transcrições dos seminários de Jacques Lacan, encontrei uma passagem onde você diz algo mais ou menos assim: “Quando Lacan abandonou a Associação Psicanalítica Internacional e fundou a Escola Freudiana, rompendo assim com uma longa tradição do movimento psicanalítico, quando ele disse ‘eu fundo, como sempre, sozinho’, ele cometeu um ato que pesa sobre cada um de nós, exigindo-nos uma espécie de retorno, esquivando-se de certa maneira de suas responsabilidades. De forma similar, quando ele rebatizou algo que chegou até nós a partir do ‘objeto-parcial’ como ‘pequeno objeto a’, seu ato de denominação, sua suposição da paternidade sobre a reclassificação de uma noção, colocou-nos a todos em uma posição transferencial em relação à psicanálise pós Freud que ele mesmo pôs em prática. Como poderemos falar, depois desse ato? Seu efeito inibidor é tal, que a maioria de nós, certamente eu mesma, encontrou dificuldade em saber como proceder analiticamente em campos específicos que não exatamente lacanianos, ou que não seguem de perto o caminho aberto por ele. Temos dificuldade em falar sobre o que é nosso envolvimento na psicanálise. Ou melhor, nosso problema é que não queremos falar disso senão naquela forma assinalada por Lacan.”

Diante disso, Jeffrey Melman retrucou: “É difícil para mim me referir a isso. Eu não vejo o menor problema, não sinto a menor sombra.” Ao que você respondeu: “Tem sido assim há anos.”

Tive a impressão de que desde aquela época a ideia de uma situação de transferência duradoura preocupava-o, e de que você já estava maduro para uma ruptura. Desde então, passou muita água debaixo da ponte. Não quero trazer você de volta a Maio de 1968, quero apenas perguntar: você ainda é, hoje, de alguma forma, um analista “lacaniano”? Transferência: o que restou dela?

Félix Guattari (F.G.): Já não me defino mais como lacaniano. Você está certa, passou muita água debaixo da ponte – a corrente de toda uma vida. Hoje, eu me situo em um lugar muito diferente. Que o discurso seja lacaniano, junguiano ou adleriano, pouco importa. Tudo funciona. Tudo é aceitável. Chamo tudo isso de “*discursos de referência que produzem subjetividade*”. O que importa para mim é esclarecer os critérios que permitam ir além da oposição entre os diferentes tipos de discurso.

Não acredito na existência de uma subjetividade que não

produza um texto narrativo. No entanto, não é o conteúdo do texto que é decisivo. O que é decisivo é a sua repetição. Há também a repetição do romance familiar, por exemplo, a repetição da fantasia. Eu não faço distinção entre o discurso lacaniano e sua prática, sua dimensão social. O inconsciente, tal como Lacan o formula ou de acordo com qualquer outra definição, é somente um *modelo de produção de subjetividade* que cria a si mesmo em e para um certo contexto, e é medido por sua *função existencial*. Para mim, as instâncias individuais, coletivas e institucionais trabalham conjuntamente na produção da subjetividade.

B.L.E.: No contexto da oscilação entre as teorias da pulsão e as teorias das relações de objeto, como você enxerga estados emocionais que são genericamente interpretados como momentos em um processo transferencial? Mais especificamente, o que acontece em uma situação de transferência negativa? Você tem sido muito sensível aos efeitos negativos da transferência e às inibições que eles provocam.

F.G.: Em meu trabalho não foco a transferência. Meu papel consiste em ajudar o paciente a desenvolver meios de expressão e processos de subjetivação que não existiriam sem o processo analítico. Frequentemente, a transferência nada mais é que a oposição à análise, que os lacanianos tendem a usar de maneira manipulativa.

Os sentimentos do paciente resultam desse processo. Para mim eles são indícios do que está acontecendo no curso do próprio processo analítico, e não da libido primária. A clínica La Borde [onde Guattari trabalhou por toda sua vida profissional] oferece caminhos diferentes em direção à subjetivação. Isso não encoraja a criação de uma situação clássica de transferência. Então, para retomar nossa questão, “o que resta da transferência?”: há mecanismos transferenciais que concernem partes do corpo assim como máquinas não-pessoais. Mas os mecanismos transferenciais também dizem respeito à comunidade dos cuidadores, bem como a dos pacientes. Os mecanismos da transferência concernem a toda uma gama de atividades através das quais os pacientes se expressam, as quais nós como cuidadores tornamos possíveis e até encorajamos, e que contribuem para a produção de diversos focos de subjetivação.

Em relação ao que se chama de “transferência negativa”, quando se produz um fenômeno de resistência, em minha opinião

pode-se interromper a análise a qualquer momento se não estiver funcionando. Não concordo com o mito de que tudo deveria continuar normalmente no caso de uma transferência negativa, mito que ajuda os analistas a se consolarem. Visto tratar-se da produção de novos focos de expressão e não da revelação de conteúdos preexistentes, eu concebo a minha participação ativa, bem como a de outros atores e elementos comunitários, como *catalíticos*. Ou meu trabalho é efetivo, e sou um bom catalisador, ou não, e eu não o sou, e nesse caso o processo precisa ser interrompido.

B.L.E.: Sim, mas quando o analista opera no “campo”, ele está assumindo riscos imprevisíveis. Alguma coisa diretamente conectada à sua presença ativa, ao fato de que ele não se apaga no entorno, pode claramente não funcionar com certos pacientes.

F.G.: Em todo o caso, mesmo em um enquadramento terapêutico diferente, uma análise que não está funcionando depois de seis meses deve ser interrompida. Este é um processo patogênico.

B.L.E.: Sua crítica à transferência o leva a várias direções. Primeiramente, você decompõe a transferência em inúmeras partículas conectadas com instâncias individuais, sociais, maquínicas e até cósmicas. Em seguida, você as dispersa entre diversas fontes. Você até transfere a localização de sua origem para o presente, preferindo isso a concebê-la como uma volta ao passado, de modo que talvez não reste grande coisa do conceito tal como o conhecíamos desde Freud. Mas tentemos simplificar e isolar abstratamente a relação terapeuta/paciente. De um lado você quer abster-se da transferência “lacaniana”, que você qualifica como manipuladora, e de outro você rejeita totalmente a transferência negativa, ou qualquer transferência que seja interminável. Na prática, quando você se depara com um paciente específico, o que você faz?

F.G.: Na clínica de La Borde, eu intervenho muito na prática, de muitas formas, me implico no nível social das atividades dos pacientes. Por isso é muito difícil falar de transferência isolada. O “face a face” ocorre no interior de um sistema institucional complexo. Levei certo tempo para me despojar do superego analítico coletivo. Os analistas vivem em um temor perpétuo. Eles se perdem na distância entre o discurso prático

e o teórico, e não ousam tomar iniciativas.

B.L.E.: O fato de você se implicar significa que os pacientes não são os únicos que precisam ser “produtivos”, e que você também precisa se renovar e criar. Nas relações de transferência, que eu denomino de *matrixiais*, posso ver a mudança que se opera em mim, enquanto analista, como um sinal de progresso no tratamento, que acontece na borda matrixial do espaço relacional existente entre eu e o paciente, mesmo que ele esteja temporariamente mal. Pode existir, portanto, uma situação temporária na qual o paciente não progride, e até se vire contra mim, e apesar de tudo acontece uma mudança e um desenvolvimento produtivo. Isso se dá porque as mudanças que cada participante atravessa nas suas relações matrixiais de *metamorfose*, tanto um em relação ao outro como nos seus espaços-borda comuns, não são necessariamente sincrônicas.

F.G.: Mas então você não considera o processo bloqueado, nem o toma como expressão de uma pulsão libidinal *individual* projetada sobre você. E, se você mesma avança, não interpreta o que está acontecendo como “resistência”, e não usa esse tipo de interpretação para justificar uma situação congelada e hostil duradoura, nem responsabiliza outra pessoa por essa situação, não é mesmo? Dado que você assume a produção e o crescimento de um estrato subjetivo comum do encontro, a partir de um estrato pré-natal/feminino partilhável, que o seu modelo teoriza como escapando da falocracia edipiana, o próprio conceito de transferência não teria que se transformar de acordo com isso?

B.L.E.: Isso é verdade, passando do estrato fálico ao estrato matrixial cada silêncio e perturbação são diferentemente criativos – como na pintura. Torna-se evidente, através dos processos de criação da pintura, que ela não é um objeto. Perturbação como criação, interrupção de transmissão...

F.G.: E o silêncio. Nós vemos isso em sua pintura: que o objeto-parcial maquínico participa de uma acumulação das intensidades na criação de subjetividade. Ainda mais porque você não amontoa objetos para uma “instalação”. Ao invés disso, tudo se emaranha na pintura, *intensidades* são acumuladas para além de qualquer intencionalidade. Não é que o

objeto-parcial humano seja perturbado por um objeto-parcial maquínico que supostamente o acoessa. Melhor, a interferência ou a perturbação, elas mesmas, se tornam um “ritornelo”, como o silêncio. Em sua pintura, quando o objeto parcial histórico irrompe no processo que trata do indivíduo humano, ou quando o objeto-parcial corpóreo irrompe durante o processo que concerne ao objeto-parcial animal, essas emergências ao mesmo tempo perturbam e produzem a experiência estética, tornando-se ritornelo.

Embora eu não confunda arte e terapia, a esquizoanálise antiedipiana opera com uma complexidade que a análise freudiana não leva em conta. E por isso a esquizoanálise conduz a uma análise estética diferente. Pois ela não se limita ao individual e nem mesmo ao humano. A reflexão sobre a transferência deve levar em conta elementos etológicos, elementos incorporais, o devir-animal e o devir-planta, máquinas não-humanas, máquinas da subjetivação cultural como a mídia de massa, máquinas da ecologia e do ambiente. Isso porque a fantasia inconsciente lida com máquinas de toda sorte, não somente com aquelas que surgem do passado. A transferência, nesse sentido, tem a ver com *a complexidade processual* e com as possibilidades que não cessam de se desenvolver. A ênfase não está no passado. No curso de seu trabalho o analista se revela, reinventa-se e assume riscos. No lugar de interpretar a transferência, ele se apoia na produção do que se revelará como um novo *foco polifônico* da subjetivação, algo que não havíamos imaginado de início, de antemão.

O analista se volta para o fluxo do presente e para o futuro, enfatizando territórios existenciais e não o significante linguístico simbólico. Então, para retornar à sua questão, o analista que se implica pode fracassar, mas a “transferência negativa” e a “resistência”, ambas baseadas na análise de estruturas preexistentes, servem simplesmente para proteger a honra do analista.

B.L.E.: As abordagens teóricas dominantes na França, desenvolvidas a partir do estruturalismo, giram em torno do significante linguístico, desconsiderando as ressonâncias não-discursivas e os percursos emocionais ligados a elas. O que elas desconsideram é aquilo que você denomina *intensidades não-verbais*, que traçam territórios existenciais e vias “páticas”?

F.G.: Sim. O significante linguístico não engloba todos os componentes que se conjugam na produção da subjetividade. Mas quero insistir, de uma maneira mais geral, a respeito da análise, *na passagem de um paradigma científico para um paradigma estético*. Em minha opinião, os jovens que hoje tentam aplicar os conceitos lacanianos na prática são simplesmente loucos. É um absurdo, isso é impossível. Em contrapartida, alguém como Françoise Dolto soube trabalhar sem se atolar na teoria terapêutica, ela era formidável.

B.L.E.: O que você acha das divisões entre os analistas na França, da multiplicação dos grupos, dos terapeutas e dos pacientes? É um modelo muito particular que cria uma situação nova, cuja influência se faz sentir no exterior.

F.G.: Já nos tempos da Escola Freudiana, eu havia dito que era necessário fazer das divisões um princípio anual. Na Escola Freudiana cada um tinha seu próprio território. Havia enormes diferenças e aberturas. Mas no fim de sua vida, Lacan, velho e doente, não era mais dono de seus atos e pensamentos. Jacques-Alain Miller, que se ocupou de seus escritos, quis todo o poder para si, quis dominar tudo. Neste tipo de situação, as divisões são um meio para reencontrar a diferença e a abertura. Mas, além disso, penso que devemos aspirar a uma abertura ainda maior, para além do modelo de diversos agrupamentos pequenos. A análise precisa ir para fora, tornar-se um processo que coloca em questão todas as estruturas sociais, a família, a escola, a comunidade. Se a análise é realmente um processo de produção de subjetividade, então eu gostaria que um dia todas as professoras e os mestres fossem analistas.

B.L.E.: Nesse caso, qual seria o sentido específico da análise?

F.G.: O seu sentido residiria em sua *direção processual*, na abertura processual, no ritornelo, entendido não como uma significação, nem como uma repetição eterna e petrificada, nem como uma fixação, mas no sentido existencial da autoafirmação.

B.L.E.: Na sua abordagem teórica, a análise deveria levar em conta linhas de virtualidade que levam essa direção de criação para o futuro?

F.G.: É isso. O ritornelo mantém juntos os componentes parciais sem abolir sua heterogeneidade. Entre esses componentes estão as linhas de virtualidade, que nascem a partir do próprio acontecimento e se revelam no momento mesmo em que se criam, como se sempre já tivessem estado ali, com o tempo, ele mesmo, concebido como um foco de temporalização e mutação. O ritornelo confere assim um novo sentido à interpretação terapêutica.

Tradução de Ana Goldenstein Carvalhaes, Paula P. S. N. Francisquetti e Simone Mina *A série de artigos e traduções, aos quais Bracha Lichtenberg Ettinger se refere na apresentação, foi publicada sob o título “Introduction to the Study of the Writings of Jacques Lacan, and to the Question ‘Who is the Analyst?’” em *Sihot – Dialogue: Israeli Review of Psychotherapy*, v. 3, n. 2, 1989, p. 194–207; v. 3, n. 3, 1989, p. 85–93; v. 4, n. 1, 1989, p. 44–53; v. 4, n. 2, 1990, p. 136–8; v. 4, n. 3, 1990, p. 212–6.

Félix Guattari foi psicanalista, teórico e militante francês. Trabalhou e viveu na clínica de La Borde, onde morreu em 1992. Escreveu *Cartographies Schizoanalytiques* e *Caosmose*, e juntamente com Gilles Deleuze, *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, entre muitos outros.

Bracha Lichtenberg Ettinger é psicanalista e artista israelense, com formação em filosofia da arte. É conhecida sobretudo por sua teorização do “matricial”. Escreveu, entre outros, *The Matrixial Borderspace* e *Copoiesis*, que será publicado pela n–1 Edições.



Jangada¹, isso se vê, essa porta, essa “bancada” que propõe um FAZER ali onde as mãos e o resto se encontram, nas antípodas do exprimir-Se.

E trata-se de lavar a louça, corvéia sempiterna, balé das mãos, um fazer não mais idiota que um outro qualquer, obra se esse “estabelecido” fosse um teclado de órgão, gestos tomados na rotina do reiterado e livres para rodopiar em malabarismos de uma destreza espantosa.

Usei a imagem da jangada para evocar o que está em jogo nessa tentativa, nem que seja para dar a ver que ela deve evitar ser sobrecarregada, sob pena de afundar ou de virar, caso a jangada esteja mal carregada, a carga mal distribuída [...] Uma jangada, sabem como é feita: há troncos de madeira ligados entre si de maneira bastante frouxa, de modo que quando se abatem as montanhas de água, a água passa através dos troncos afastados. Dito de outro modo: não retemos as questões. Nossa liberdade relativa vem dessa estrutura rudimentar, e os que a conceberam assim – quero dizer, a jangada – fizeram o melhor que puderam, mesmo que não estivessem em condições de construir uma embarcação. Quando as questões se abatem, não cerramos fileiras – não juntamos os troncos – para constituir uma plataforma concertada. Justo o contrário. Só mantemos do projeto aquilo que nos liga. Vocês veem a importância primordial dos liames e dos modos de amarração, e da distância mesma que os troncos podem ter entre eles. É preciso que o liame seja suficientemente frouxo e que ele não se solte.

Fernand Deligny

Fernand Deligny foi escritor, cineasta, pedagogo, sobretudo um obstinado e solitário experimentador de modos de existência coletiva, que ele chamava de “tentativas”, ou “jangadas”. Dedicou parte de sua vida à construção de um lugar de vida para crianças autistas, na França. Sua obra, constituída de textos, fotos, mapas e desenhos, foi reunida por Sandra Alvarez de Toledo em *Oeuvres (L'Arachnéen)*.

1 Publicado em *Cadernos de Subjetividade*, n. 15, São Paulo, 2013, p. 89-90.

Este livro foi composto em Times New Roman
e Avenir sobre papel Pólen bold 90g/m para
o miolo e papel Kraft para a capa e impresso
na Gráfica Nossa Impressão