

Julio Cesar Silveira Gomes Pinto

Desrazão e loucura na atualidade.

Algumas possibilidades a partir do conceito de Pensamento do Fora

Doutorado em Psicologia

Orientador: Prof.a Dr.a Sívia Helena Tedesco

Niterói

2013

Julio Cesar Silveira Gomes Pinto

Desrazão e loucura na atualidade.

Algumas possibilidades a partir do conceito de Pensamento do Fora

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof.a Dr.a Sívía Helena Tedesco

Niterói

2013

P659 Pinto, Julio Cesar Silveira Gomes.

Desrazão e loucura na atualidade. Algumas possibilidades a partir do conceito de Pensamento do Fora / Julio Cesar Silveira Gomes Pinto. – 2013.

183 f.

Orientador: Sílvia Helena Tedesco.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013.

Bibliografia: f. 178-183.

1. Loucura. 2. Saúde mental. 3. Reforma psiquiátrica. I. Tedesco, Sílvia Helena. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 616.89

Julio Cesar Silveira Gomes Pinto

Desrazão e loucura na atualidade

Algumas possibilidades a partir do conceito de Pensamento do Fora

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Data de aprovação: 19 de junho de 2013

Banca examinadora:

Professor Doutor Emerson Elias Merhy, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Professor Doutor Auterives Maciel Júnior, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Professor Doutor Túlio Batista Franco, Universidade Federal Fluminense.

Professor Doutor Eduardo Henrique Passos Pereira, Universidade Federal Fluminense.

Professora Doutora Sílvia Helena Tedesco (orientadora), Universidade Federal Fluminense.

*Dedico esta tese a Carla Boy de Siqueira e à memória de meu avô,
Alberto José da Rosa Silveira.*

Agradecimentos

À professora Sílvia Helena Tedesco, orientadora da tese.

Aos professores componentes da banca.

Aos professores, alunos e funcionários do Programa de Pós Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

Aos usuários e Equipe do CAPS.

A Bárbara Vianna Gomes, Manuela Nunes de Freitas, Regina Ribeiro Rangel, Sabrina Proença Azevedo Rangel e Sherly Azevedo Barreto, cocordenadoras do “grupo crises”.

Aos meus amigos e amigas: Domitila Bercht, Edilberto da Veiga Castilho, Ingrid Stigger, Gerson Dudus, Julio Cesar da Silva Pereira, Jurema Avellar Mendes, Márcia Pacheco, Maria Emília Moreira Berenger, Maurício Schneider, Regina Caldas, Roberto Serapião, Rubens Weller, Tátia Rangel.

A Isabela Fonseca Prince.

A Marinete Cordeiro Moreira.

A Flávia Bueno.

Aos três bandos: Grupo de Literatura, Grupo TAZ e turma do rock-and-roll.

Resumo

Esta tese utiliza o conceito de Pensamento do Fora para estudar as flutuações e potencialidades, ao longo da história, de produções do pensar que não estão sob a prevalência da Razão e seus destinos como desrazão, loucura e doença mental.

O foco da tese é a pesquisa a respeito de como, na atualidade, no campo da saúde mental, encontra-se a transcrição e captura da desrazão/Pensamento do Fora em loucura/doença mental e quais os meios que temos para provocar alterações que tomem os rumos da resistência e da criação.

Fazemos alusão a algumas formas que tomam o Pensamento do Fora na história e na atualidade: na arte, nas alterações produzidas por drogas e em rituais religiosos. Levantamos, também, a questão: quais os sentidos atuais da experiência do Fora e quais os processos de suas capturas? E, principalmente, quais caminhos devemos construir enquanto ações de resistência e criação advindas da experiência do Fora? Tentamos perceber alterações atuais nos processos de captura da desrazão, dentro dos marcos da Reforma Psiquiátrica, que incluem a passagem do predomínio da internação/regime disciplinar para o controle a céu aberto.

O texto desenvolve-se a partir da conceituação de pensamento-representação, Pensamento do Fora e experiência trágica do pensamento. Percorremos a conceituação do Pensamento do Fora em Blanchot, Foucault e Deleuze, para chegarmos às relações entre êxtases, desrazão e loucura e suas relações com o pensamento-criação.

Utilizamos o método da Cartografia para incidir no campo da Saúde Mental, com dupla intenção: a) instalar um dispositivo que, ao mesmo tempo, seja uma prática de cuidado que saia da lógica da captura - uma prática de resistência - e pesquise como estão acontecendo as capturas da desrazão transcrita em doença mental e b) incrementar o diálogo sobre a psicose entre os trabalhadores numa unidade de saúde mental como meio de pesquisar como lidam com a desrazão/loucura, estimulando novos rumos. Em ambos buscamos meios coletivos para sair dos mecanismos de captura e criar.

Pretendemos contribuir para a discussão do Pensamento do Fora no meio acadêmico e no campo da Saúde Mental, visando ao questionamento das políticas públicas e da clínica e a possíveis mudanças nestas áreas.

Palavras-chave: Pensamento do Fora; Loucura; Desrazão; Êxtases; Saúde Mental; Reforma Psiquiátrica.

Résumé

Cette thèse utilise le concept de la Pensée du Dehors pour étudier les fluctuations et les potentialités, tout au long de l'histoire, des productions du penser qui ne sont pas sous l'égide de la Raison et de leurs destins comme celui de la déraison, de la folie et de la maladie mentale.

Le focus de la thèse est la recherche concernant la façon, à l'actualité, dans le champ de la santé mentale, à travers laquelle on trouve la transcription et la capture de la déraison/pensée du dehors dans la folie/maladie mentale et quels sont les moyens que nous avons pour provoquer des altérations qui se tournent vers la résistance et la création.

On fait allusion à quelques formes qui en prennent la Pensée du Dehors dans l'histoire et dans l'actualité: dans l'art, dans les altérations produites par des drogues et dans des rituels religieux.

On aborde aussi la question: quels sont les sens actuels de l'expérience du Dehors et quels sont les processus de leurs captures? Et, principalement, quels chemins on doit construire en tant qu'actions de résistance et de création issues de l'expérience du Dehors? On essaie d'apercevoir les changements actuels dans les processus de capture de la déraison, dans les cadres de la Réforme Psychiatrique, qui comprennent le passage de la prédominance de l'enfermement/régime disciplinaire pour le contrôle à l'air libre.

Le texte se développe à partir de la conceptualisation de pensée-représentation, Pensée du Dehors et expérience tragique de la pensée. On parcourt la conceptualisation de la Pensée du Dehors chez Blanchot, Foucault et Deleuze, pour arriver aux rapports entre extase, déraison et folie et leurs relations avec la pensée-crédation.

On utilise la méthode de la Cartographie pour influencer le champ de la Santé Mentale, avec une double intention: a) installer un dispositif qui, à la fois, est une pratique de soin qui sort de la logique de la capture – une pratique de résistance – et qui est en quête de savoir comment se passent les captures de la déraison transcrite dans la maladie mentale et b) épanouir le dialogue sur la psychose entre les employés d'une unité de santé mentale comme outil de recherche pour savoir comment ils traitent la déraison/foile, en créant de nouvelles voies. Pour tous les deux axes nous cherchons des moyens collectifs pour quitter les mécanismes de capture et créer.

Nous envisageons de contribuer pour la discussion de la Pensée du Dehors au milieu académique et dans le champ de la santé mentale, en procurant des questionnements des politiques publiques et de la clinique et les changements possibles dans ces domaines.

Mots-clé: Pensée du Dehors; Déraison; Folie; Extases; Santé Mentale; Réforme Psychiatrique.

Abstract

This thesis employs the concept of the Thought of the Outside to study the fluctuations and potentialities, throughout the history, of productions of the thought that are not under the prevalence of Reason and its destinations as unreason, madness and mental disorder.

The focus of this thesis is the research about how, nowadays, in the area of mental health; the transcription and the capture of unreason/Thought of the Outside in madness/mental disorder come to light, and what means are available to bring about changes toward resistance and creation.

We allude to some ways that take the Thought of the Outside in history and in the contemporary time: in art, in the alterations produced by drugs and in religious rituals. We raise the questions: what are the present senses of experience of the Outside and what are the capture processes? And mainly, what path should we build as resistance and creation actions coming from the experience of the Outside? We try to observe present alterations in the capture processes of unreason, within the frameworks of the Psychiatric reformation, including the passage from the predominance of admission / disciplinary regime to the control in open sky.

The text is developed from the concept of thought-representation, Thought of the Outside and the tragic experience of thought. We have been through the conceptualization of the Thought of the Outside in Blanchot, Foucault and Deleuze, to arrive at the relations between ecstasies, unreason and madness and their relationships with the thought creation.

We have used the cartography methodology to enter in the field of mental health with doubled aim: a) to install a device that should, at the same time, be a practice of care that leaves the logic of capture – a practice of resistance – and research how the captures of unreason transcribed in mental disorder are happening; b) increase dialogue about psychosis among workers in a mental health facility as a means of researching how they deal with unreason / madness, stimulating new directions. In both aims we have looked for group means to leave the mechanisms of capture and creation.

We intend to contribute to the discussion of the Thought of the Outside in the academics area and in the mental health field seeking the questionings of clinical and public policies and also possible changes in these areas

Keywords: Thought of the Outside; Unreason; Madness; Ecstasies; Mental Health; Psychiatric Reformation.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1: Cartografia I	21
1.1 Uma narrativa cartográfica	
1.2 Cartografia: uma definição	
1.3 O problema e o método	
Capítulo 2: Da Representação ao Fora	28
(Uma história: a filosofia da representação. A Representação e a nova imagem do pensamento).	
Capítulo 3: Uma Cartografia: experimentações para que algo aconteça	36
Capítulo 4: A Morte de Deus e o pensamento	43
4.1 Digressão a respeito de algumas manifestações da desrazão na atualidade	
Capítulo 5: O Trágico e o pensamento	54
5.1 O Fora, o Trágico e os tranSES	
Capítulo 6: O conceito de Pensamento do Fora	65
6.1 O Fora em Blanchot	
6.1.1 O Fora e a exclusão	
6.2 O Fora em Foucault	
6.3 O Fora e o tranSE	
6.4 O Fora em Deleuze	
6.4.1 A Subjetivação	
6.5 A Loucura e o Fora	
6.5.1 Desrazão, Loucura e pensamento	
6.5.2 O Fora e a Experiência Limite	
Capítulo 7: Cartografia II	120
7.1 O Cuidado em Saúde Coletiva	
7.2 O Cuidado de si	
7.3 Uma Cartografia	
7.4 Realização dos grupos	

7.5 O grupo se abre para mais efeitos externos

7.6 Considerações e desdobramentos

Conclusões170

Referências Bibliográficas178

Introdução

A história das relações que se estabeleceram entre as experiências da desrazão e as reações a estas experiências nos leva a formular algumas questões: de que modo as experiências da desrazão insistem em aparecer na atualidade? Quais são, hoje, as reações ao fenômeno da desrazão? Como o campo social, hoje, concebe e aborda as apresentações da desrazão? Qual o preço que pagamos ao abafar as experiências da desrazão? Estes questionamentos, que supõem não a existência da experiência pura da desrazão, mas sim modos historicamente determinados de apresentação desta experiência, nos levam ao objeto desta tese – uma prática de intervenção que inclua o cuidado e a produção de conhecimento. Para a aproximação deste objeto é necessário o exercício de pensar algumas questões: quais são, onde e como se manifestam, na atualidade, as experiências do Fora? Onde e como estas experiências estão sendo vividas ainda sob as capturas e onde e como estão produzindo resistência, diferença, criação? Quais as nossas possibilidades de uma aproximação ética com aqueles que experimentam o Fora de modo disruptivo ou que, nesta experiência, coloquem-se em risco demasiado? Como são as relações do campo da Saúde Mental, na atualidade, com a desrazão? Para quais jogos de força apontam estas relações no campo da Saúde Mental? Estas questões situam-se no âmbito do que Foucault se propôs quando coloca a possibilidade de “... pensar a própria historicidade das formas de experiência”. (FOUCAULT, 2001a, p. 1598) ¹.

Quando falamos de resistência, em termos foucaultianos, estamos valorizando o seu aspecto de “luta” (CASTRO, 2009). De acordo com Edgardo Castro,

Foucault distingue três tipos de luta: 1) contra as formas de dominação étnica, social ou religiosa, 2) contra as formas de exploração que separam os indivíduos do que eles produzem, 3) contra as formas de sujeição que vinculam o sujeito consigo mesmo e, deste modo, asseguram sua sujeição aos outros (CASTRO, 2009, p. 288).

Muitas vezes, quando utilizamos o trabalho de Foucault para investigar o poder e as possibilidades de luta no campo social e no da Saúde, por exemplo, estamos mais predominantemente dentro do primeiro item da lista acima, isto é, uma luta contra uma dominação que se vale dos mecanismos do Estado para se impor. Este texto pretende ir além desta de estratégia de luta sem excluí-la,

¹ As traduções do francês e do espanhol são minhas.

reconhecendo sua importância e a imbricação dos três tipos citados por Castro, para incluir o que foi definido no item três: como o poder molda o pensamento, quais as lutas que aí se travam e quais os meios que temos, hoje, para conseguir o pensar criativo. Enfim, como sair de um impasse semelhante ao que Foucault teria percebido, ou caído nele, “... impasse no qual o próprio poder nos coloca...” (DELEUZE, 1991, p. 103), isto é, uma análise do poder que não permite chance de ação longe do poder? Esta decisão decorre de uma interrogação: serão nossas análises do poder na área de Saúde, para manter o exemplo e para avaliar o que fizemos em trabalho anterior (PINTO, 2007), meras ações de convivência com um Estado que nos absorve, distrai, paga e dilui? Teríamos melhor chance com uma análise que conduza a lutas que provoquem mutações nas formas de viver, de sentir e de relação com os outros, ao voltarmos nossa atenção para as possibilidades do pensamento? Mas, mesmo no campo do pensamento, é lá ainda que as resistências deverão ser desenvolvidas diante de um poder que, para controlar a vida investe na conformação do próprio pensamento.

Trata-se, então, de observar e vivenciar, na atualidade, as formas e as incidências tanto da imagem dogmática do pensamento quanto das possibilidades do pensamento criação.

Para isso, optamos por uma *narrativa cartográfica*, na qual percorreremos, através da experimentação, tanto no que vivenciamos na história quanto na atualidade, o que percebemos como os cenários nos quais se dão as manifestações das capturas e das resistências.

Concebemos que esta pesquisa, situada no campo da Cartografia, tentará disparar ou perceberá processos e que estes processos poderão ou não ser acompanhados. O que nos interessa é experimentar processos que nos indiquem as relações da desrazão com o contexto social amplo e, especificamente, com o campo da Saúde Mental. Esta forma de pesquisar está em consonância com o tema do estudo, o pensamento do Fora, já que se trata de experimentar a abertura do pensamento às forças que podem ativá-lo de modo inusitado. Neste sentido,

...o pensamento é chamado menos a representar do que a acompanhar o engendramento daquilo que pensa. Eis, então, o sentido da cartografia: acompanhamento de percursos, implicação em processos de produção, conexão de redes ou rizomas. (PASSOS, KASTRUP & ESCÓSSIA, 2009, p. 10).

Compreendemos *desrazão* como uma das denominações que, ao longo da história, designou o que neste texto conceituaremos como *experiência do Fora*, a respeito da qual dizemos que é a própria experiência do pensamento.

Devemos estar atentos, também, para o fato de o termo “desrazão” ter ficado marcado como oposição à razão, o que não acontece com o conceito de *experiência do Fora*. Tomaremos a desrazão, ou experiência do Fora, como a suspensão temporária do predomínio da razão, o que facilita o aparecimento de produções que na vigência estrita da razão são obstruídas ou dificultadas. Pensar supõe a relativização temporária do predomínio da razão, para que novas conexões surjam e, com isso, a criação seja possível. Desta forma, o que ainda não foi pensado aparece no jogo das forças do inusitado. Este modo de conceber o pensamento e o exercício do pensar costuma produzir receio e espanto, por sempre ameaçar com o novo, com o que ainda não está estabelecido, e as reações correspondentes a estes sentimentos: tentativas de controle, isolamento, contenção, exclusão. A razão, na tradição ocidental, permanece como a garantia da continuidade e da semelhança, fornecedoras de certa forma de tranquilidade. Esta tranquilidade vinha da certeza de continuidade entre as concepções de mundo e da vida, sem lacunas, sem falhas e da semelhança, isto é, de uma ideia de mundo e de vida na qual a identidade era, e ainda é, a garantia de expurgo dos abalos. Como base para esta argumentação, estudaremos o conceito de representação e a nova imagem do pensamento. Serão, também, estudadas as relações entre desrazão, loucura e pensamento.

Uma das intenções/curiosidades que levaram ao estudo que se segue deve-se à necessidade de tentar perceber como e por que as experiências do Fora flutuam ao longo do tempo e de que modo se apresentam hoje. Ao lado disso, observar, experimentar e refletir sobre como seria possível, hoje, lançarmo-nos às experiências do Fora de modo criativo, com a advertência de que se trata da aventura para a qual é necessária uma mistura sem fórmula de ousadia e prudência.

Acrescentamos os conceitos de Morte de Deus e de Trágico a este contexto, com a intenção de formarmos uma fundamentação para a tentativa de explicitação do que seria o pensamento criação. Pensaremos a respeito do que é pensar. O conceito de pensamento do Fora, ou experiência do Fora, fornece a possibilidade de investigarmos o que se passa, na atualidade, com estas formas de pensamento que, se não são predominantes, são insistentemente tentadas, não apenas nas artes, mas no cotidiano, ainda que muitas vezes de modo não reconhecido ou não perceptível. O objetivo deste exercício de conceituação e de investigação é, também, apreender as relações atuais entre desrazão e loucura e como podemos nos situar de modo ético nesta relação. Para este fim contaremos com o conceito de Cuidado de si/práticas de si.

Para que fique mais nítida, então, a diferença entre a imagem dogmática do pensamento e a imagem do pensamento-criação, recorreremos ao conceito de Trágico. Desta forma evidencia-se, ao mesmo tempo, a potência que se quer para o pensamento e os caminhos por onde podem se perder a sua

afirmação e a sua força. Examinaremos o conceito de trágico enquanto uma possibilidade de fornecer potência ao pensamento do Fora.

Serão feitas especulações a respeito de algumas formas de apresentação da Experiência do Fora na atualidade.

Escrever uma tese também é uma imersão no jogo de forças que conduzem ou à repetição do mesmo ou ao pensamento-criação. O que deve ser avaliado é: que forças animam esta escrita? Esta tese contém o intempestivo ou repete o conhecido, burocraticamente, para a tranquilidade geral? E para pensar o novo, o intempestivo, no assunto proposto nesta tese, o que é necessário? A leitura, a discussão com colegas e professores, a orientação, a observação do mundo e o viver nele, a experiência no campo da Saúde Mental pública e no consultório, mas também, e talvez principalmente, o acompanhamento próximo dos fenômenos a serem pensados: as experiências do Fora. Uma abertura para a surpresa do que pode advir destas experiências.

Escrever uma tese de doutorado, um trabalho acadêmico. Escrever: lançar-se ao desconhecido, às forças do inusitado, ou repetir fórmulas que garantem a aceitação? Acomodar-se aos caminhos prescritos ou percorrer os desconhecidos? Qual a vontade que se manifesta em permanecer no estabelecido pelos rituais acadêmicos? E qual vontade se mostra em lançarmo-nos ao atraente e assustador, absorvente e desnorteador? Quais os perigos, dos dois lados? Portanto, para a realização da tese, o exercício consta de utilizar o conhecimento estabelecido sem que isto seja um obstáculo ao pensamento. Aí sim existem possibilidades de exercer o pensamento a respeito do pensamento. Trata-se, sob outro aspecto, do desafio do exercício de uma crítica de si mesmo, que leva ao questionamento e à experiência de tentar suportar a experiência do Fora em nós mesmos.

Para chegar à introdução:

O garoto aprendeu a não acreditar no que lhe diziam quando descobriu que papai Noel não existe. A raiva por ter sido enganado fez com que se determinasse, daquele fato em diante, a duvidar de tudo e a conferir tudo que lhe falavam. Desta forma, não acreditou, aos nove anos, quando disseram que o Alemão, um homem grande, que sempre fugia do Hospício, era perigoso. O Hospício tinha fama. Ficava a uma hora a pé de onde o garoto morava e esse Alemão sempre passava por ali, porque fugia, andando lentamente, parando a cada poucos passos para olhar para trás. Resolveu observá-lo, esperando oportunidades criadas a cada nova fuga, e para isso não tinha pressa: vivia solto na rua e o tempo era largo.

Um dia, lá vinha ele. Andando e parando, andando e parando. Parando e olhando para trás. Olhando muito para trás. Logo o garoto atinou, pelo que percebia no olhar do homem, que ele via

coisas que ninguém mais estava vendo. Aquele olhar, aquela forma de olhar, vidrado, parado, mas numa mistura de espanto com resignação, devia estar vendo alguma coisa que só ele mesmo via. Mas, como saber se é perigoso ou não? Seguindo o homem, que estava sempre vestido com aquele uniforme azul dos malucos, o garoto percebeu logo que ele não fazia mal a ninguém. Se fosse mesmo perigoso, por que não atacava as pessoas pelas quais passava? Resolveu tirar a prova passando perto dele. Primeiro passou correndo (nunca se sabe...), de longe; depois mais perto e depois devagar e mais perto e cada vez mais devagar. O cara não fazia nada. Nem parecia que notava a presença de uma criança. Bem, concluiu, mais uma mentira, e desta vez, de todos, já que todo mundo falava que o Alemão era perigoso, violento e que ninguém deveria se aproximar dele.

Uma das poucas tarefas que o garoto tinha, em casa, era comprar o pão do lanche da tarde, que saía às quatro horas, numa das duas padarias do bairro. Gostava disso. Um dia, entrou na padaria e o pão ainda não tinha saído, faltava pouco. Por causa da demora havia três ou quatro camadas de mulheres esperando, com as fichas compradas nas mãos, entre o balcão e ele. Comprou a ficha e esperou, ali em baixo, apenas um pouco acima da cintura das mulheres, já que ainda não tinha crescido o bastante. Nisso, entra o Alemão. O garoto só viu, logo de início, porque estava distraído, olhando para fora; as mulheres olhavam para dentro da padaria. O homem vai indo em direção ao balcão, começando a passar por entre as filas de mulheres. Foi de uma vez só que todas o viram e também de uma só vez que todas correram, gritando, por pouco não derrubando o menino, que permaneceu parado, olhando tudo com espanto. Mas, por que isso?, o que ele está fazendo de mal? Só entrou e está andando. O homem olhou sem espanto, com um olhar mortiço, para as mulheres correndo. Não ficou nenhuma, só o salão vazio da padaria, os vendedores e o garoto. O homem, então, lentamente se aproximou mais do balcão, estendeu a mão e pediu me dá um pão. O rapaz da padaria procurou esses pães doces que ficam debaixo de um filó, dentro de um tabuleiro, em cima do balcão, e estendeu um para o homem, que disse obrigado. Saiu tão lentamente quanto entrou. As mulheres, aos poucos, voltaram apavoradas, falando ao mesmo tempo do risco que todos tínhamos corrido. Que risco? Assim como não conseguia ver o que o homem parece que via, com aquele olhar esgazeado, também não conseguia entender este tal risco que as mulheres garantiam que passamos. Achou que deveria haver algum engano no que elas pensavam.

Uma tarde, quando voltava de uma brincadeira em outra rua, passou pelo Alemão, que estava sentado num degrau no portão de uma casa um pouco antes da dele. Ao chegar ao seu portão, percebeu algo diferente. A mãe e a avó falavam de modo um pouco assustado com uma mulher, que também aparentava medo, na qual reconheceu uma vizinha, exatamente a dona da casa onde o Alemão estava sentado no degrau. A conversa era animadíssima, dessas que elas iam contar à noite, como grande novidade, para os parentes e amigos. A mulher não podia entrar em casa

porque o homem estava lá sentado, em frente ao único portão. Ouviu tudo e pensou que a solução podia ser fácil. Não disse nada, deu meia volta e foi em direção ao Alemão. Aonde você vai?, ainda ouviu a mãe esganiçar. Fez, já de costas, um gesto de deixa pra lá, com a mão. Aproximou-se do homem, parou à sua frente e disse a mulher quer entrar em casa, você pode sentar em outro lugar? Rapidamente percebeu, no mesmo instante, aquele olhar distante que havia visto, na padaria, no rosto do Alemão, e o susto pelo qual as três mulheres estavam passando, ali adiante. O homem olhou para o garoto, lento e pacífico, se levantou e calmamente tomou o seu rumo habitual, contrário ao caminho do Hospício, sem nada dizer.

O garoto encaminhou-se para entrar em casa, mas a coisa estava séria. As três esbravejaram, dizendo que ele não devia ter feito isso. A mãe, possessa, ameaçava com todos os castigos. Preferiu entrar em casa pulando o baixo muro da frente, sem passar pelo portão, porque ali, sim, havia perigo.

No meio da década de 70 existia um ensino bastante tradicional, para os estudantes de psiquiatria, no Hospital de Jurujuba, de estrutura asilar, então campo de trabalho da cadeira de Psiquiatria da Universidade Federal Fluminense. Ao mesmo tempo em que assistíamos ao enaltecimento oficial do hospício, líamos Freud, Basaglia, Foucault, Laing, Cooper, Bleger, Lourau, Pichón-Rivière, Goffman. Então, desde esse momento, no qual o ensino oficial era o mais fechado e conservador possível (medicalizante, apoiador das internações psiquiátricas), as referências comuns de um grande grupo de estudantes e recém formados foram a psicanálise, a análise institucional, a antipsiquiatria, o trabalho com grupos e Foucault. Para alguns ocorreu, também, o encontro com a obra de Deleuze e Guattari. Vivenciávamos o ambiente de ditadura no campo político mais amplo, seu correspondente na psiquiatria, de ensino rejeitador de questionamentos e a situação institucional de fechamento, de ausência de diálogo. Compartilhamos, então, do movimento pela conquista de posições nas instituições de assistência e de representação de categoria profissional. Na segunda metade da década de 70 participamos de reuniões em Niterói, Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte e Salvador, que faziam parte da efervescência inicial do movimento que resultou na Reforma Psiquiátrica Brasileira.

Participamos de duas tentativas interessantes de transformação institucional, uma no Manicômio Judiciário de Niterói (1981 a 1983) e outra no mesmo Jurujuba (1983 a 1985). Nas duas desenvolvemos trabalhos com grupos (PINTO, 1998 a) e de análise institucional, em tentativas de abrir a discussão em todos os níveis dentro do hospício, o que fazia parte da prática de tentar transformar o quadro da saúde mental de dentro do hospício para fora. Franco Basaglia, uma das

fontes de inspiração desta prática, esteve no Manicômio Judiciário de Niterói, para uma palestra e debate, na época deste trabalho de transformação do hospício.

O trabalho, infelizmente muito pouco registrado, no Manicômio Judiciário de Niterói, então denominado “Hospital de Psiquiatria Penitenciária Henrique Roxo”, foi levado, mesmo dentro de uma situação política estadual desfavorável, isto é, antes da volta das eleições para os governos estaduais, até o ponto de a unidade ser dirigida por um Colegiado com representações eleitas nos setores do hospital. Existiam também diversos grupos e uma Assembleia de internos. Teve como resultado um aumento muito considerável do número de altas e melhorias das condições de vida no hospício. Os internos diziam que, antes deste trabalho ser implantado, dali só se saía morto. Paradoxalmente, o trabalho perdeu sustentação quando da eleição direta para governador.

Ao trabalhar num centro de albergamento de população de rua, nos arredores de Niterói, da Fundação Leão XIII, nesta mesma época, percebemos que ali estavam criadas as condições de tratamento dos ditos psicóticos, num ambiente mais livre, inclusive sem muros, já que o local era aberto. Esta experiência (PINTO, 1998 b) serviu de contraponto às críticas em relação às possibilidades de abordagens terapêuticas dos psicóticos sem internação.

Ocorreu a articulação de uma proposta, de parte de um grupo amplo de profissionais de saúde mental, para tentar uma transformação institucional no Hospital Psiquiátrico de Jurujuba, em 1983, após as eleições para Governador do Estado. Fazia parte do ideário e da prática da Reforma Psiquiátrica, que dava seus primeiros passos numa situação de poder, neste caso a Secretaria de Estado de Saúde do Estado do Rio de Janeiro. Nossa intenção era desconstruir o hospício de dentro para fora, sob as influências de Basaglia, Laing, Cooper, Maxwell Jones, Alfredo Moffatt. Tivemos, nesta ocasião, a ajuda importante de Marco Aurélio Fernandez Velloso, professor de filosofia e analista institucional.

Ao ver surgir o Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS), em 1991, o Programa Médico de Família, em Niterói, também em 1991 e o Programa Saúde da Família (PSF), em 1994, ficamos atentos para esta área, na medida em que poderia ser uma forma de levarmos as ações de saúde mental até a comunidade. Esta era uma ideia aproveitada dos autores da antipsiquiatria, da psiquiatria de setor francesa, da Declaração de Alma-Ata, de raros trabalhos brasileiros e da Declaração de Caracas. (PINTO, 2007). Tratava-se de abordar os problemas de saúde mental onde poderiam ter sua discussão ampliada para as famílias e para a comunidade. Disparar o questionamento dos sintomas enquanto índices do mal estar comum e trabalhar a saúde mental sem atrair para uma unidade de saúde aqueles que pedem tratamento e a quem se quer tratar, mantendo a abordagem no nível da comunidade. Mas, na história da Reforma Psiquiátrica no Brasil, a ênfase foi

dada aos Centros de Atenção Psicossocial, com sua regulamentação tendo sido estabelecida por portarias de 1991 e 1992. As propostas de estímulo às ações de Saúde Mental na Atenção Básica desenvolveram-se muito pouco e os trabalhos realizados ficaram até hoje sem o apoio de um efetivo financiamento federal.

Pudemos praticar, inicialmente, a inserção da Saúde Mental na Atenção Básica numa experiência do Internato Rural da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, na região serrana de Resende, de 1991 a 1994 (PINTO, 1998, c & d). Estudantes do último ano de medicina, de início, e posteriormente, também de enfermagem e de nutrição, confrontados com os problemas de saúde mental nas comunidades e com formações que os induzia à medicalização, puderam ter de perto, dentro das casas, na vivência nos bairros e nas áreas rurais, uma compreensão do que estava acontecendo em termos coletivos e das possibilidades de intervenção para a mudança. Também puderam desenvolver trabalhos com grupos nas comunidades em que atuavam, o que lhes proporcionou maior compreensão do coletivo e a população teve um espaço para se manifestar e se organizar. Portanto, estávamos mudando as práticas em saúde mental, como parte de uma possível transformação geral da sociedade, dentro da linha geral da Reforma Psiquiátrica.

Dedicamo-nos, desde o início da nossa atuação na saúde mental, à capacitação em serviço, o que nos levou, já em 2005, a fazer a formação em facilitador e em tutor em Educação Permanente, pela FIOCRUZ. Tratava-se de uma proposta, à qual aderiram muitos profissionais de saúde, que iria de fato proporcionar um campo para a abertura do debate nas unidades de saúde. Mais uma vez, porém, uma proposta que conduziria ao debate, à participação e à transformação foi progressivamente perdendo sustentação no Ministério da Saúde.

Naquele fim de tarde de sexta feira, uma das Agentes Comunitárias de Saúde (ACS) trouxe informações a respeito de uma pessoa que está em tratamento psiquiátrico no ambulatório de saúde mental e que mora com a mãe já idosa. Eram as primeiras informações que tivemos dessa pessoa: faz tratamento, estava muito agitada e a mãe pediu para uma vizinha ver o que a ACS poderia fazer. A ACS ainda nada sabia da paciente, já que estávamos na fase de conhecer aos poucos a realidade do bairro. Decidimos ir lá, então: a ACS e dois profissionais de nível superior, da Saúde Mental. Era uma casa muito simples, mas com o jardim cuidado. Pobreza, sim, mas sem os traços da miséria. Lá dentro, o básico para viver. A paciente andava de um lado para o outro sem sossego e a mãe estava assustada. Agredir, ela não agride, mas fica assim andando sem pouso. Está assim desde hoje pela manhã. Não sei se foi depois que falei para ela que não temos mais o que comer, ou se foi a doença dela que piorou. Os remédios, está tomando, sempre tomou, o médico dá a receita de dois em dois meses. Não, a comida não dá mais pra quase nada. Acabou. O

meu filho que vem aqui não veio até hoje, neste fim de mês. Não sei o que fazer. Só tem arroz e farinha. Achamos que a paciente reagia a esta situação de falta de comida, que não estava em surto, mas que se continuasse com aquele estresse poderia ter sua ansiedade aumentada a ponto de romper. Estávamos numa circunstância limite e muito ilustrativa: não há instâncias institucionais para as quais apelar, não há a quem “encaminhar” o caso, não há recursos a não ser nós mesmos e as redes que pudermos ativar. Temos apenas, oficialmente, as redes frias, isto é, aquelas burocráticas do tipo ‘procura segunda feira tal lugar para ver se consegue uma cesta básica’, mas podemos ativar as redes quentes. As constituídas por relações vivas. Então, vamos experimentar puxar os fios, atizar os encontros. Perguntamos o que a mãe gostaria que fosse feito e ela não consegue atinar em algo. Está paralisada pelo sofrimento. A filha, que permanece meio alheia, também não tem ideia nenhuma. Mas ambas aceitam a sugestão de procurar na vizinhança alguém que possa ajudar. A ACS traz a vizinha da frente, que chama outra de mais adiante, conhecedora da família. A primeira vizinha, ao compreender a situação, volta em casa e traz seis ovos. A outra, pega bananas e laranjas. Chega outra e se prontifica a ir, no dia seguinte, procurar o irmão da paciente, que mora longe e dá trabalho chegar lá a pé. Esta última diz que, mais tarde, ainda hoje, vai trazer feijão e um pedaço de frango. As três vizinhas combinam de visitar mãe e filha, durante o fim de semana, para ver como as coisas estão. Observando toda a movimentação e ouvindo as conversas, da qual a mãe participava, a paciente foi aos poucos se acalmando e, quando falou foi para dizer ainda bem que agora tem o que comer. Sentamos todos na sala e conversamos um pouco mais, com detalhes lançados pelas vizinhas, sobre o bairro e as ajudas que uns prestam aos outros, sobre as casas nas quais não há pessoas que tenham um trabalho fixo, sobre a dificuldade de sobreviver sem um ganho garantido. A ACS combina de passar na casa no sábado e no domingo e voltar na segunda feira, para continuar a agir. Tudo será discutido em reunião de equipe, para traçar as estratégias da sequência desta intervenção.

Após o mestrado, com uma dissertação no campo da Saúde Coletiva/Saúde Mental que contém análises das relações de poder e de propostas de mudanças através dos equipamentos do Estado, pretendi ampliar o foco da análise. Não mais estudar e atuar nas lutas apenas neste campo das práticas da Saúde, mas sim observar como o poder se utiliza dos controles diretamente em relação ao pensamento.

Desejei, então, dirigir a atenção para os embates que acontecem entre pensar/obedecer e pensar/criar. O que tentei foi, então, me concentrar nas experiências do Fora na atualidade, para tentar apreender como o poder atua no sentido de capturar o pensamento e como este pode escapar das capturas e criar. Deveria, então, observar historicamente como se deu o exercício do pensamento, para chegar até os nossos dias. E, nestes, tentar perceber tanto os mecanismos de

captura que o poder opera, conduzindo o pensamento para seus desígnios, como os meios através das quais o pensamento tenta criar.

Precisamos, então, procurar recursos metodológicos e teóricos que nos levem à compreensão de uma história do pensamento e a como investigar, no campo da Saúde Mental, no que já vivemos e na realidade atual, as capturas do pensamento-criação e as resistências a estas capturas. Temos, então, que perceber, de um lado, os modos como o poder tenta fazer obstáculo ao novo e induzir às repetições e, de outro, tentar provocar acontecimentos que escapem ao controle e produzam mutação nas formas estabelecidas de pensar.

A pesquisa-intervenção em uma unidade de saúde do campo da Saúde Mental, ao investigar como na atualidade ocorre o controle, buscando meios para a resistência e a criação tem a intenção de, ao incidir nos modos através dos quais a loucura é controlada, tentar provocar mudanças num campo em que aparentemente pouco se move. Com esta decisão estaremos atuando exatamente onde o Fora encontra-se muito controlado: no mundo da loucura. Tentar dar movimento ao aparentemente imóvel, procurar a potencialidade num campo aparentemente estéril. Abrir as possibilidades para as surpresas.

Capítulo 1 - Cartografia I

1.1 - Uma narrativa cartográfica.

Para uma aproximação em relação ao plano empírico no qual se dá o embate entre apresentações da desrazão e as respostas dadas a elas, optamos por uma *narrativa cartográfica*. Adotamos esta denominação para designar um modo de narrar os acontecimentos no qual os objetivos gerais do que compreendemos como cartografia estão presentes, mas sem a necessidade de estarem todos atrelados a um grupo, organização ou instituição, nem de terem necessariamente uma continuidade. Não localizo nem identifico tanto as fontes pessoais quanto os locais que terei ou tive como referências para as narrativas. São minhas impressões e vivências. As narrativas foram feitas a respeito de situações presentes e passadas. As ações que desenvolvi, em uma unidade de saúde mental, após o início da escrita desta tese e que estão aqui descritas, fazem parte do meu exercício profissional comum, do dia a dia.

1.2 - Cartografia: uma definição

Podemos definir cartografia como um método de pesquisa-intervenção que se coloca de modo a acompanhar os processos em andamento e aqueles que dispara com a sua presença e ação. Para isso, adota a atitude de transformar para conhecer, a mesma do movimento institucionalista. (PASSOS e BARROS, 2009).

Temos por objeto da tese uma pesquisa a respeito das formas que, na atualidade, tomam as experiências do Fora/desrazão, com ênfase no campo da saúde mental, formas estas que são índices de como acontece o pensamento. De acordo com Passos e Barros (2009), o objeto pode sofrer alterações durante uma cartografia:

A diretriz cartográfica se faz por pistas que orientam o percurso da pesquisa sempre considerando os efeitos do processo do pesquisar sobre o objeto da pesquisa, o pesquisador e seus resultados (PASSOS e BARROS, 2009, p. 17).

De fato, não existem, na cartografia, nem possibilidade nem intenção de neutralidade, pelo contrário, como afirmam Passos e Barros: “A análise aqui se faz sem distanciamento, já que está mergulhada na experiência coletiva em que tudo e todos estão implicados” (PASSOS e BARROS, 2009, p. 19).

Toda clínica traz em si uma dimensão política e toda pesquisa-intervenção busca desentranhar e fazer aparecer as relações entre pesquisa, intervenção, clínica e política (PASSOS e BARROS,

2009). Esta pesquisa convoca ao questionamento do que fazemos na clínica com os usuários do SUS, na área da Saúde Mental, quais as determinações e constrangimentos que levam às limitações que aceitamos e quais as possibilidades de mudança, como um dos meios de investigar os modos como o Fora aparece, ou não, no momento. Desta forma, o pesquisador se coloca na posição de observador e experimentador, na medida do possível e do que minha coragem e disposição permitem, das diversas manifestações da desrazão.

O método cartográfico diferencia-se dos métodos tradicionais de pesquisa por pretender modificar para conhecer ao invés de adotar o caminho do conhecer como uma forma prévia às intenções de modificar. Neste sentido, as narrativas que já estão colocadas acima e as que se seguirão têm como característica, talvez não todas, o fato de serem ações que representam tentativas de influir no rumo dos acontecimentos, ao mesmo tempo em que são ações de observação e de provocação do pensamento.

As narrativas cartográficas aqui apresentadas têm uma preponderância no campo da Saúde Mental, mais especificamente, um CAPS.

Quando desenvolvo esta tese com as narrativas cartográficas aponto os acontecimentos que busquei, e os que me envolveram, de modo a tentar expor as forças em jogo a cada momento. (ROLNIK, 2007). Suely Rolnik, no prefácio, escrito em 2006, para seu livro de 1989, “Cartografia sentimental, transformações contemporâneas do desejo” (a tese, de 1988, que deu origem ao livro teve o título de “Cartografia Sentimental da América - A produção do desejo na era da cultura industrial”), descreve algo que se assemelha às nossas investigações a respeito da desrazão-pensamento do Fora e algumas conseqüências para a cartografia. Rolnik afirma que “... cada um de nossos órgãos dos sentidos é portador de uma dupla capacidade, uma cortical e outra subcortical” (ROLNIK, 2007, p. 12). O que a autora chama de capacidade cortical “... cria as condições para que nos situemos no mapa de representações vigentes e nele possamos nos mover” (ROLNIK, 2007, p. 12). Trata-se, então, do que chamamos aqui de razão. A outra capacidade, que podemos associar com o pensamento do Fora, com a desrazão, com esta forma de pensar sem estar de posse do que ocorre ao pensamento, “... nos permite apreender a alteridade em sua condição de campo de forças vivas que nos afetam e se fazem presentes em nosso corpo sob a forma de sensações.” (ROLNIK, 2007, p. 12). A esta propriedade, a esta capacidade, a autora denominou “corpo vibrátil” (ROLNIK, 2007, p. 12), o instrumento privilegiado de ação do pesquisador na cartografia: lançar-se no fluxo dos acontecimentos ou provocá-los, para que o corpo vibre, para que o pensamento aconteça lá onde não o esperamos. Segundo Rolnik, “Entre a vibratibilidade do corpo e sua capacidade de percepção há uma relação paradoxal. É a tensão deste paradoxo que mobiliza e impulsiona a potência de

criação, na medida em que nos coloca em crise...” (ROLNIK, 2007, p. 13). Mais adiante veremos, em Nietzsche, que a concepção do trágico e sua tentativa de supor uma sinergia entre os aspectos dionisíacos e apolíneos podem ser assemelhadas a esta formulação de Rolnik. Pensar seria lançarmo-nos ao trágico, ao provocar a capacidade sensorial de que nos fala Rolnik. Cartografar seria, então, ativar o pensamento ao mesmo tempo em que acionamos acontecimentos ou nos ligamos a eles.

Cartografar conduz a colocar “... em questão o pressuposto de que conhecer é representar ou reconhecer a realidade” (PASSOS, KASTRUP & ESCÓSSIA, 2009, p. 13). Trata-se, ao invés do pressuposto citado, de um trabalho de investigação que é ao mesmo tempo intervenção na realidade e na produção de subjetividade. O pesquisador provoca abalos por onde passa e, então, precisa ter a ética como integrante das suas ações. As ações atuais que desenvolvi, no decorrer desta tese, foram realizadas dentro de minhas atividades cotidianas de psiquiatra e discutidas em Equipe. Não foram, então, ações pensadas apenas para a tese. Poderiam constar de minhas atividades comuns, bem ao estilo do que já fazia antes. Numa situação dessas, a análise da implicação toma uma importância aguda. Podemos definir análise da implicação como a análise das

...forças inconscientes (o inconsciente institucional) que se atravessam constituindo valores, interesses, expectativas, compromissos, desejos, crenças, isto é, as formas que se instituem como dada realidade. A análise é, então, o trabalho de quebra dessas formas instituídas para dar expressão ao processo de institucionalização (Passos e Barros, 2009, p. 19 e 10).

Eduardo Passos e Regina Benevides afirmam que “No processo de produção de conhecimento há que se colocar em análise os atravessamentos que compõem um ‘campo’ de pesquisa” (Passos e Barros, 2009, p. 20). Portanto, devemos estar atentos para os diversos atravessamentos que comparecem na proposta e nas ações desenvolvidas durante esta tese. Observar e viver estes atravessamentos de início assemelha-se a tentar pegar neblina nas mãos. Temos a percepção de que há algo no ar, mas este algo é muitas vezes impalpável e nos escapa. Ou percebemos mais tarde do que gostaríamos ou nos negamos a sentir e a ver. É no exercício desta tarefa que vamos aos poucos conseguindo algumas hipóteses. A análise das implicações preferencialmente deve ser realizada como uma tarefa grupal, para que outros modos de ver a situação estejam presentes. Vejamos inicialmente alguns detalhes do campo:

- Existe a necessidade de que a tese seja elaborada de acordo com algumas normas universitárias. Úteis, na sua maioria, talvez, mas até onde podemos ousar questioná-las e quebrá-las?

- Refiro-me, preferencialmente, no que diz respeito às narrativas, ao campo da Saúde Mental, no qual tenho uma inserção há já trinta e sete anos. Quais as forças, no momento, me levam a propor uma narrativa cartográfica sem o estrito compromisso com mudanças institucionais imediatas e palpáveis, como sempre vim fazendo? Como esta decisão é recebida na universidade e junto aos meus colegas de trabalho? O quanto de verdade pode ser ouvido e o quanto de verdade consigo ver e enunciar a este respeito?
- Como meus companheiros de lutas na Saúde Mental vêem esta posição atual, mesmo que provisória?
- Que tipo de diálogo se mantém com a orientadora da tese e com os membros da banca?
- Como reagirão os usuários da Saúde Mental à provocação que será feita?

Cresce em importância, então, um dos detalhes para a realização do método cartográfico:

Intervir, então, é fazer este mergulho no plano implicacional em que as posições de quem conhece e do que é conhecido, de quem analisa e do que é analisado se dissolvem na dinâmica de propagação das forças instituintes característica dos processos de institucionalização (Passos e Barros, 2009, p. 23).

Por outro lado, devemos ter em conta, como dado básico para a compreensão do nosso momento e para situar onde estamos, a falta de investimento financeiro no SUS e a conseqüente diminuição do financiamento e dos avanços que a área de Saúde Mental experimentou durante muitos anos. Este quadro conduz à estagnação e retrocesso, no qual atender, atender e atender é quase a única opção do dia a dia. Esvaziar filas. As atividades coletivas existem, fazem parte da resistência de muitos profissionais, mas não é o que predomina. Tentamos criar, no trabalho de campo, uma atividade coletiva que estimule a autonomia. Mas, como fica a realidade do dia a dia com as práticas coletivas tendo os limites que tem hoje?

1.3 - O problema e o método.

Temos, então, um problema: como a desrazão apresenta-se, na atualidade; quais as formas com que está sendo capturada e quais os meios que o poder utiliza para isso; quais as possibilidades de resistência e criação a partir de vivências de desrazão. Como este embate se dá no Campo da Saúde Mental?

Para uma tarefa que envolve explorar as possibilidades coletivas do pensamento, tomamos a cartografia como um método porque exatamente pretende provocar abalos na situação vivida, com o

duplo objetivo de tentar algum desvio no correr das coisas até então, no sentido de obter mudanças, fora do controle, e atirar o pensamento, também longe dos planejamentos e supostos modelos.

Temos, também, vivências, experiências, experimentações, inquietações, possibilidades, obstáculos. Pretendemos, ao mesmo tempo, praticar novas formas de inserção profissional num CAPS, que pudessem provocar algum movimento, por um lado e, de outro lado, pensar a respeito e tentar experimentar outras situações nas quais a desrazão estaria sendo capturada ou sendo meio de criação. Observar, por exemplo, se os espetáculos coletivos – de música, de esportes - estão servindo para a criação ou para a manutenção do estabelecido ou para as duas coisas ao mesmo tempo.

Tivemos, portanto, a intenção de procurar saber, através destas novas formas de inserção no CAPS, como está se dando ali a captura e se algo acontece como resistência, em relação à desrazão. Ao mesmo tempo, pretendemos pensar outras manifestações da desrazão, em algumas formas nas quais ela aparece hoje.

Como dissemos acima, este texto desenvolve-se na forma de uma narrativa cartográfica, na qual o que será exposto são as vivências provocadas pela cartografia, não significando com isso que haja reprodução de falas de pessoas que participaram de uma forma ou outra.

Existiu uma intenção importante, ao iniciar a cartografia no CAPS, de que as ações empreendidas pudessem significar uma colaboração para o pensamento do coletivo ali reunido e que tivessem a função de disparar movimentos úteis para este coletivo. E isso foi feito sem lideranças e sim como um acompanhamento ativo para tentamos disparar algum movimento que colabore com a resistência e com a criação.

Tomamos **coletivo** como o conceitua Liliana da Escóssia, isto é, dentro de uma “filosofia da relação”, ou seja: “... um conceito de coletivo cuja definição não se dá por oposição ao indivíduo, pois não se confunde nem com um social totalizado nem com a interação entre seres já individuados” (ESCÓSSIA, 2009, p. 690). Neste sentido Liliana da Escóssia, citando Deleuze, Lourau e Simondon aponta para a diferença e para a convivência entre o plano das formas e o plano das forças - o plano das formas correspondendo ao instituído e o das forças ao instituinte. De acordo com Escóssia, Simondon “... denomina este plano, instituinte das forças, de transindividual e afirma que ele é da ordem do coletivo, entendido como espaço-tempo entre o individual e o social, espaço dos interstícios” (ESCÓSSIA, 2009, p. 690). Segundo Simondon, de acordo com Escóssia, os seres vivos, por serem inacabados (veremos mais adiante esta mesma concepção com o conceito de neotenia), permanecem com a possibilidade de mudança sempre passível de ser ativada,

permanecendo numa constante potencialidade de transformação, isto é, com o processo de individuação pronto para ser a cada vez acionado. O que Simondon chama de processo de individuação acontece, então, “... a partir do cruzamento dos dois planos - das formas e das forças” (ESCÓSSIA, 2009, p. 690). Este cruzamento compõe o que Simondon chama de *coletivo transindividual*, que “... é, portanto, o plano instituinte e molecular do coletivo” (ESCÓSSIA, 2009, p. 690). Para o conjunto das nossas intenções, nesta tese, o seguinte questionamento de Escóssia deve estar sempre presente, pois nos chama atenção tanto para a pertinência ética e política da prática de pesquisa que escolhemos como para as práticas clínicas e institucionais que adotamos no dia a dia:

Sendo assim, algumas questões se colocam: toda e qualquer prática dita coletiva, no âmbito da Saúde Pública, tem tido a potência de ativar esse plano pré-individual e molecular do coletivo, permitindo o movimento de criação e transformação das formas? Ou será que determinadas práticas têm obstruído o acesso a esse plano de criação, trabalhando a favor da permanência e cristalização de determinadas formas instituídas? (ESCÓSSIA, 2009, p. 690).

Ativa-se, então, um duplo movimento no CAPS: junto à equipe, uma proposta de estudarmos, sob a forma de um Grupo de Estudos, durante a reunião de equipe, o assunto “psicose”. Junto aos usuários, um grupo, que teve como tema disparador uma pergunta, a qual passou a ser o objetivo do grupo trabalhar: “Como vocês gostariam de ser tratados em caso de crise?”. Dois movimentos coletivos. Imagina-se que, com o decorrer dos acontecimentos, estes dois fluxos disparados poderiam se juntar. As intenções, ao lado de estimular a reflexão e possíveis desdobramentos práticos, foram perceber de que forma este coletivo lida com a desrazão, quais as marcas históricas que aparecem, como estão submetidos à captura e como encontram meios de sair dela e criar. Dentro da concepção da cartografia, tratamos de praticar a desestabilização das relações, de modo que, então, as forças em jogo se explicitem. A desestabilização provocada no pesquisador é um instrumento privilegiado de pesquisa, consoante com o tema da tese: o pensamento do Fora.

Trata-se, também, quanto à atividade junto aos usuários, de instaurar uma nova forma de cuidado. Há uma inversão da forma dominante de agir em saúde, na qual já está claro de antemão, para o profissional, o que ele deve fazer e quais ações deve praticar, para realizar o seu trabalho de assistência ou outro qualquer. Aqui ocorre o inverso: pergunta-se aos usuários como eles gostariam de ser tratados. E isso não é feito prometendo que suas reivindicações serão levadas “para cima”, na hierarquia das cadeias de mando locais ou qualquer coisa parecida. Nós, no grupo, nos dedicamos a pensar o assunto e ver, juntos, o que podemos fazer a respeito.

Estes momentos grupais, junto aos usuários e com a equipe, têm também a função de estimular o pensamento do pesquisador a respeito do tema, produzir uma ativação do pensamento a partir da desestabilização provocada pelo processo grupal.

As formas em que a desrazão pode estar aparecendo, hoje, fora do aparelho médico-psicológico-social, chamam a minha atenção. Nesta tese, não será objetivo central investigá-las, mas servirão de estímulo ao pensamento pensar as formas atuais através das quais a desrazão, o pensamento do Fora, as experiências do Fora, se manifestam. Dentre as que chamam a atenção - mas nem todas serão alvo de desenvolvimento aqui - estão as experiências com drogas e os problemas que isto envolve, as manifestações de religiosidade que se valem dos tranSES (estimulados ou não por drogas), as experiências com modos não convencionais de viver a atividade sexual-afetiva e os espetáculos públicos de música.

Neste ponto devemos convocar uma compreensão a respeito de alguns termos que já estamos utilizando. A intenção é procurar apreender como se deu a luta entre as formas do pensamento dogmático e do pensamento-criação e de que modo, na atualidade, este combate está presente. Tentar traçar alguns caminhos através dos quais o pensamento-criação, assemelhado à perda da razão, tornou-se tão perigoso. Perceber como a exclusão da desrazão inscreve-se na história do pensamento e como os fatos criaram a figura da loucura.

Capítulo 2 - Da Representação ao Fora.

(Uma história: a Filosofia da Representação. A Representação e a nova imagem do pensamento).

“A representação é o lugar da ilusão transcendental” (DELEUZE, 1988, p. 420).

Para a compreensão do que chamamos aqui desrazão/pensamento do Fora/experiência do Fora necessitamos, antes, investigar como se fixou a imagem predominante do pensamento, no mundo ocidental, numa crítica ao modelo de pensamento que ainda predomina nas nossas sociedades contemporâneas. Para isso, percorreremos brevemente a história do pensamento com o conceito de representação. Vamos articular os conceitos de morte de deus e de trágico com o de pensamento do Fora.

O que terá acontecido ao pensamento humano, para que tenha se fixado tanto em certezas? O medo da dúvida, da percepção da não permanência, da mudança, da diferença radical nos levou, na história, a estabelecer, de várias formas, certezas e pontos de apoio aparentemente imutáveis. Predomina, até hoje, o tipo de pensamento que se fundamenta em referências tidas como sólidas, não questionáveis, seguras, tranquilizadoras. Na maior parte do tempo, este predomínio produz seus efeitos de forma sutil, mas não sem eficiência. Em certos momentos ou lugares, este predomínio se cristaliza em violências que se abatem sobre os nomeáveis como portadores do perigo. O perigo é pensar sem tomar como orientação o que está estabelecido. O perigo é o pensamento-criação.

Apesar de suas dificuldades com o darwinismo, Nietzsche dá uma interpretação evolucionista para o que teria acontecido aos humanos, para que esses subjugassem o pensamento sem certezas. Teriam sido produzidos erros intelectuais que “... se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles se deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole” (NIETZSCHE, 2001, p. 137).

Compreendemos que o homem das cavernas, nosso semelhante, precisava operar rapidamente com reconhecimentos que eram questão de vida e morte. É ou não é comestível, eis um amigo ou um inimigo, isto faz bem ou faz mal, correr ou atacar: decisões que não aceitam dúvidas mais prolongadas nem questionamentos que adiam. Com isso, teríamos “evoluído” com base em

... equivocados artigos de fé [...]: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si (NIETZSCHE, 2001, p. 137).

Supomos que a reconhecimento, isto é, aquela faculdade que se baseia em reconhecer o que já estava conhecido, estabelecido, é necessária para a manutenção da vida. O problema, a lástima, foi toda uma civilização se firmar com base neste tipo de operação como se isso fosse “o” pensamento, todo o pensamento, o pensamento correto, com a exclusão da mudança, da diferença, do instável, do devir.

Podemos apontar que esta questão vem do embate entre os pré-socráticos, na medida em que, para Parmênides,

...o ser é imóvel, pois, se se movesse, mudaria e tornar-se-ia aquilo que não é; ora, aquilo que não é não existe. O ser é indivisível ou contínuo, pois, caso de dividisse, suas partes seriam outras, distintas dele, logo não seriam seres. Finalmente, o ser é pleno, não admitindo intervalos vazios no seu interior (MACIEL Jr., 2003, p. 91).

De modo diferente, para Heráclito “... a eternidade é o próprio devir, isto é, mudança contínua e incessante de tudo. Consequentemente, a permanência e a eternidade em repouso não passam de ilusões” (MACIEL Jr., 2003, p. 59).

Para pensar de forma segura seria preciso, sempre, ter uma referência anterior. Seria preciso fazer uma operação de **representação**². Ligar o que se pensa ao que já foi pensado corretamente. Identificar o pensado agora a algo pensado antes: reconhecer. Um conceito deve se referir a outro, seguramente, e a outro, e a outro. Neste modo de supor o mundo é necessário existir um conceito básico, que garanta todos os outros. Chega-se aos deuses, ou a um só Deus, como garantia de que todo o edifício não corra o risco de ruir. Esta forma de conceber o pensar defende uma suposta segurança, numa tentativa de esconjurar os perigos que nunca deixaram de rondar: a ruptura, a descontinuidade, a diferença, a criação. (SCHÖPKE, 2004).

Se os perigos espreitam, necessário foi que o estabelecido tenha se armado para garantir o afastamento do que passou a cair nas categorias do mal, do ameaçador, do desestabilizador.

Podemos nos perguntar, num método nietzschiano, para fazer saltar dos esconderijos as intenções e as forças aqui em jogo: qual a vontade que se mostra na representação? O que quer a representação? O animal humano saiu das cavernas assustado. Temeroso do ambiente e de seus semelhantes, supôs

2 De acordo com Regina Schöpke, 2004, p. 39: “... o termo 'representação' é um vocábulo de origem medieval que indica a *imagem* ou a *ideia* (ou ambas as coisas) de um objeto de conhecimento qualquer”.

um elemento de sossego nas formas da recongnição. Com o desenvolvimento do regime de propriedade privada e com o poder cada vez mais centralizado e a trabalhar por si mesmo, para sua manutenção, chegamos à forma Estado. O monoteísmo, o Estado e a propriedade, então, aparecem como garantia das certezas, da manutenção da ordem estabelecida e como máquinas de exclusão de alcance global. Vontade de estabilidade, vontade de inércia, vontade de imobilidade: aqui chegamos à vontade que aparece na representação. Unem-se razão, estado, propriedade e monoteísmo zelando pela não-mudança.

Ficou, então, estabelecida uma forma correta de pensar à imagem da razão. O pensar criativo ameaça a estabilidade de todo o conjunto social, que tem suas estacas nas certezas proporcionadas pela ilusão da imobilidade. A Terra é plana e imóvel, a Terra é o centro do universo, o Homem é o centro da criação, a razão é o centro das atividades do Homem. A própria idéia de *centro*, que aparece de várias formas, nos informa a respeito desta necessidade de segurança.

Num Centro de Atenção Psicossocial uma usuária começa a dançar. Dança fazendo círculos, alegre, rindo, sem parar. Ao mesmo tempo entoa uma melodia sem acompanhamento de letra, apenas sons que embalam a dança, os rodopios. Isto não se insere no programa para aquele dia: ela saiu da atividade que estava sendo desenvolvida e foi dançar. Alguns usuários procuram técnicos da casa, para pedir providências: a usuária está “pegando santo” e isso não é bom. Estes usuários são de tendências religiosas que não suportam as manifestações das seitas de ascendências africanas ou espiritualistas. Logo, é preciso enquadrar o que está acontecendo em alguma manifestação a ser eliminada. O perigo está à solta, duplamente: a dança não é a atividade programada e lembra as religiões afro; algo saiu do estabelecido. Os técnicos tentam mediar, mas é difícil, a pressão é grande. Acalmam-se os mantenedores da ordem com a combinação de que o psiquiatra da usuária vai ser comunicado do fato, para avaliar se alguma medicação a mais seria necessária.

Nota-se, na cena descrita acima, a cultura da exclusão presente num CAPS, mesmo que seus profissionais não compartilhem com esta postura. Os fenômenos de exclusão ocorrem espontaneamente, denotando que faz parte da nossa cultura, da nossa forma de agir. Teremos oportunidade, neste texto, de observar como chegamos a que as experiências do cotidiano estejam impregnadas de formas de exclusão. Exclusão apoiada pelo saber.

Deleuze chama de *imagem dogmática do pensamento* esta que estamos descrevendo, o pensamento-representação, a que tenta nos convencer de que o modo correto do pensamento tem como inimigos o corpo, as paixões e os interesses sensíveis. (DELEUZE, 1962). Nesta concepção dogmática do pensamento, o verdadeiro torna-se um “universal abstrato”, sem que as forças que constituem o pensamento sejam consideradas. O pensamento é tido como uma função em si mesma, não dependente da vida, das relações, dos encontros, dos acontecimentos: estamos ainda no mundo das

ideias platônicas. Platão estabeleceu a ordenação para o correto pensar ao eliminar a possibilidade de existência dos simulacros, com isso “... condenando todo e qualquer estado de diferença livre, de distribuição nômade – tudo aquilo que recusava, por sua existência, a noção de um modelo prévio...” (SCHÖPKE, 2004, p. 22). Esta imagem do pensamento é adequada à manutenção da ordem, às tentativas de estabilização dos valores a serem protegidos. Desta forma, Deleuze diz que “... de Kant a Hegel, viu-se o filósofo permanecer, no fim de contas, um personagem muito civil e piedoso, gostando de confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do Estado” (DELEUZE, 1962, p. 157).

O pensamento³ ficou, então, ao longo de vários séculos, submetido às forças da representação, mas as rupturas também sempre fizeram jorrar a criação por diversos furos neste sistema que se presume eterno.

Deleuze distingue três características básicas para esta imagem dogmática do pensamento: 1- o pensador quer e ama o verdadeiro; o pensamento possui o verdadeiro (inatismo das ideias); “pensar é o exercício natural de uma faculdade (...) natureza reta do pensamento, bom senso universalmente partilhado” (DELEUZE, 1962, p. 156). 2- o pensamento seria desviado do verdadeiro por forças estranhas a ele: o corpo, as paixões, interesses sensíveis. “O erro seria o único efeito, no pensamento enquanto tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento” (DELEUZE, 1962, p. 156). 3- haveria um método para o bem pensar. “O método é um artifício, mas pelo qual nos reunimos à natureza do pensamento, aderimos a esta natureza e conjuramos o efeito das coisas estranhas que o alteram e nos distraem” (DELEUZE, 1962, p. 156). Regina Schöpke identifica os dois primeiros itens à filosofia de Platão e Aristóteles e o terceiro a Descartes.

A imagem dogmática do pensamento estabeleceu-se como uma moral com base no senso comum a ser conservado. As forças que atuaram no sentido de plasmar este tipo de imagem do pensamento são aquelas que dela vivem e as que sustentam e se aproveitam da moral: “O fato é que a ordem estabelecida e os valores em curso encontram aí constantemente o seu melhor apoio” (DELEUZE, 1962, p. 157).

Percebemos que os requisitos descritos para um bem pensar levam ao ideal ascético (NIETZSCHE, 1998), ou seja, a uma mortificação do corpo em nome de uma racionalidade excelsa, pura, isenta de erros vindos “de baixo”. Os grandes mantenedores desta ordem do pensamento, ao longo da história, tem sido o Estado, a Religião e a Moral. Numa interligação estreita, estas instâncias

3 Adotaremos, ao longo deste texto, a distinção estabelecida entre pensamento e razão, apontada por Regina Schöpke, que segue Deleuze: “... pensamento como ato libertador e criador” e razão como “... o reconhecimento apaziguador da recogitação” (SCHÖPKE, 2004, p. 196).

promovem a sua própria continuidade, antes de tudo. Ou, como diz Deleuze: “Eis o que se esconde sob a imagem dogmática do pensamento: o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho dos poderes estabelecidos que se exprimem idealmente no verdadeiro tal como ele é em si” (DELEUZE, 1962, p. 157).

Portanto, o pensar-criação significa perigo. Perigo para o pensamento dogmático, ameaçado pela ruptura vinda da criação. Perigo para quem ousa produzir pensamento-criação, devido ao que pode acontecer a si quando de uma ruptura com o que foi transmitido e perigo em relação às forças de captura e exclusão mobilizadas pelas instâncias ameaçadas. Nietzsche aponta alguns deste perigos, ao mostrar que

...por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo’. Todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida (NIETZSCHE, 1998, p. 139).

Perigo para a vida na medida em que adia, questiona, não aceita o aparente, quer criar. Para Darwin, o animal adaptado, portanto o que tem mais possibilidades de viver e de reproduzir, é aquele que lê com mais rapidez e mais corretamente o que, no ambiente, representa perigo ou proteção, alimento ou veneno. Não demorar em dúvidas, não questionar, decidir com presteza teria sido um dos fatores que levou ao desenvolvimento do Homem. Teria a adaptação darwiniana colaborado para a estagnação do pensamento? Apenas foi possível chegar aqui, enquanto espécie, com a reconhecimento⁴ imperando? Pode ser que estes tenham sido os caminhos possíveis, e que foram percorridos – desenvolver e fazer predominar o pensamento-reconhecimento – mas também permaneceu, ainda que se mostrasse apenas em pontos fugazes, o pensamento-criação. A opção ficou sendo entre manter a “vida orgânica” (SCHÖPKE, 2004, p. 34) em segurança, através do pensamento-reconhecimento e pensar-criar, no campo do risco. O que Heráclito, Espinosa, Nietzsche, Artaud, Deleuze, Foucault (e muitos outros) fizeram foi apontar para o caminho do alegre e por vezes tenebroso risco criativo.

É interessante observar que, para alguns antropólogos, e também para Freud, a consciência teria surgido em consequência de uma glaciação, como uma forma de sobrevivência num ambiente que se tornou inóspito. Apesar de os termos consciência e razão não serem correlatos, é interessante observar, neste ponto, o que dizem Freud e Nietzsche a respeito da origem do que eles chamam de consciência. Que a restrição ambiental tenha forçado o primata a desenvolver a consciência para sobreviver foi o que afirmou Freud. Isto coincide com o que Nietzsche aponta como a natureza

4 Quando dizemos “reconhecimento”, estamos nos referindo a “razão”.

reativa da consciência (SCHÖPKE, 2004). Especulando a respeito da origem e da necessidade da consciência, Nietzsche diz que poderíamos perfeitamente “... pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente 'agir' em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos 'entrar na consciência' (como se diz figuradamente)” (NIETZSCHE, 2001, p. 248). Dito isso, vem a pergunta: “*Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua?*” (NIETZSCHE, 2001, p. 248. Grifos do original). A resposta que Nietzsche dá a esta questão, que está numa encruzilhada da evolução humana, assemelha-se ao que dizem alguns antropólogos e Freud:

...parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* (...). Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação (...) posso apresentar a conjectura de que *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação...* (NIETZSCHE, 2001, p. 248. Grifos do original).

Mais adiante, neste mesmo escrito, Nietzsche mostra a sua concepção das relações entre o pensamento e a consciência, de uma forma que nos será útil ao longo desta tese, ao investigarmos as relações entre pensamento e razão. Nietzsche aponta para uma nova forma de supor o pensar:

...o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não da razão, mas apenas do tomar-conhecimento-de-si da razão*) andam lado a lado (NIETZSCHE, 2001, p. 249. Grifos do original).

Terá sido isso que Fernando Pessoa intuiu em “O Meu Olhar”?:

Creio no mundo como um malmequer

Porque o vejo. Mas não penso nele

Porque pensar é não compreender...

O Mundo não se fez para pensarmos nele

(Pensar é estar doente dos olhos)

Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos... (CAEIRO)

De fato, Regina Schöpke mostra como Deleuze percebe que “... somente com Nietzsche uma nova imagem do pensamento teria sido realmente erigida, libertando definitivamente o pensamento dessa tarefa menor de conhecer e ‘reconhecer’ as coisas” (SCHÖPKE, 2004, p. 196).

A crítica nietzschiana da representação, da supremacia da razão e do conhecimento conduz a uma afirmação do pensamento enquanto potencializador da vida e da vida como potencializadora do pensamento, ao contrário do que ficou descrito acima: ao longo da história humana, a vida permaneceu preferencialmente sendo mantida (a vida orgânica, a sobrevivência) em detrimento do pensar criativo. Diz Deleuze, falando da filosofia de Nietzsche, que “Pensar significaria o seguinte: *descobrir, inventar novas possibilidades de vida*” (DELEUZE, 1962, p. 152. Grifos do original).

Deleuze exercita o método nietzschiano quando diz: “A verdade de um pensamento deve ser interpretada e avaliada a partir das forças ou do poder que a determinam a pensar, e a pensar isto em vez daquilo” (DELEUZE, 1962, p. 156). As forças da ruptura com a representação, as forças da criação, do voo sobre o abismo, do gosto pelo perigo criativo teriam, finalmente, aparecido através do fenômeno Nietzsche, do acontecimento Nietzsche.

Deleuze quer enunciar o que chama de “uma nova imagem do pensamento”, inspirado em Nietzsche, e para isso dá como ponto de partida que “... o verdadeiro não é o elemento do pensamento” (DELEUZE, 1962, p. 157). O que deve contar, realmente, para a avaliação do pensamento, é de que forças provêm, que forças estão provocando-o, em nome de que e de quem está sendo exercido. Deste modo, altera-se a oposição tradicional verdadeiro/falso e entra-se numa avaliação: “Trata-se de saber a que *região* pertencem tais erros e tais verdades, qual é o seu tipo, *quem* as formula e as concebe” (DELEUZE, 1962, p. 159. Grifos do original). O que se pensa e o que se diz do pensamento deve ser avaliado em relação às forças e aos interesses em jogo. As forças fazem pensar e também supor o que é o pensamento.

Nietzsche propõe que o pensamento seja avaliado por seu sentido e valor, e isto inclui toda uma avaliação da cultura e da civilização. Em termos coletivos não se pensa de modo criativo, ainda, ou o pensamento-criação acontece de modo muito raro ou escasso. Na “... nova imagem do pensamento”, para Nietzsche,

Pensar não é o exercício natural de uma faculdade. O pensamento nunca pensa só e por si mesmo; do mesmo modo nunca é simplesmente inquietado por forças que lhe seriam estranhas. Pensar depende de forças que se apoderam do pensamento (DELEUZE, 1962, p. 162).

Que forças estão se apoderando do meu pensamento, neste momento? Forças de reprodução mecânica de valores estabelecidos? Forças de ruptura com estes valores? Como provocar o intempestivo, agora, nesta experiência de escrita? Pretendo que esta experiência do pensamento seja provocada utilizando uma mistura que resulta de textos já conhecidos com outros a conhecer e mais outros que ainda nem sei que existem, com a experiência de campo, com a experiência diária na lida com a loucura e com as atuais instituições que dela se encarregam, com as notícias do mundo, com a discussão com pessoas que estão lendo o que escrevo e mais o que surgirá, de surpresa. Deleuze diz que, para Nietzsche, o pensamento, para ser exercido, necessita de uma violência que o provoque: “... é necessário um poder que *o force a pensar*, o lance num devir-ativo” (DELEUZE, 1962, p. 163. Grifos do original). O pensamento não acontece de “boa vontade”, como uma atividade natural. De atividade natural, apenas a reconhecimento, a sobrevivência, a manutenção. É preciso provocar em si esta violência, lançar-se a ela.

Um aspecto do método desta tese será lançar-me ao encontro de situações, ou provocá-las, que façam pensar, pelo inusitado, pelo estranhamento, pela novidade, pelo desafio. Deleuze tem uma frase que define bem esta intenção: “Temos as verdades que merecemos consoante o lugar em que temos a nossa existência, a hora em que velamos, o elemento que frequentamos” (DELEUZE, 1962, p. 165). E Deleuze questiona mesmo o termo “método”:

Não pensamos enquanto não formos forçados a ir até onde estão verdades que dão que pensar, até onde se exercem as forças que fazem do pensamento qualquer coisa de ativo e de afirmativo. Não um método, mas uma *paideia*, uma formação, uma cultura (DELEUZE, 1962, p. 166. Grifos do original).

Capítulo 3 - Uma Cartografia: experimentações para que algo aconteça.

Partimos, para a cartografia no CAPS, com algumas questões: como são as relações da Equipe com a loucura? Que forças atuam, e em que sentido, nesta relação? Estamos fornecendo espaço para que a desrazão apareça ou a sua transcrição em loucura está sendo mantida? Qual o grau de sufocamento ou de expressão podemos perceber, em relação às produções da desrazão? As forças em jogo se tornarão mais claras a partir das provocações que serão feitas? Alguma linha de fuga será disparada com as provocações? Como poderiam variar as posições dos atores em cena e quais pensamentos ocorreriam, com a colocação em questão do que todos ali entendemos como “psicose” e seu tratamento? E como reagiriam os envolvidos com a instalação de um grupo com usuários que tivesse como tarefa refletir a respeito da pergunta: “Como vocês gostariam de ser tratados em caso de crise?”. Quais formas de cuidado podem ser criadas a partir desta pergunta? Que efeito provocaria no coletivo este tipo de grupo? Quais as reações do pesquisador a esta prática da cartografia e às respostas do coletivo às duas ações grupais instaladas?

Foi proposto, então, para a realização da cartografia: na equipe, um grupo de estudos a respeito da psicose e, com os usuários, um grupo que terá como tarefa refletir a respeito da pergunta: “Como vocês gostariam de ser tratados em caso de crise?”.

Se toda clínica traz em si uma dimensão política e toda pesquisa-intervenção busca desentranhar e fazer aparecer as relações entre pesquisa, intervenção, clínica e política (PASSOS e BARROS, 2009), esta pesquisa convoca ao questionamento do que fazemos na clínica com os usuários, quais as determinações e constrangimentos que levam às limitações que aceitamos e quais as possibilidades de mudança. O pano de fundo, ou de frente, destas questões é: como anda o pensamento entre nós, na atualidade?

As duas partes da cartografia são realizadas adotando práticas grupais. Vemos estas práticas grupais como a criação de um campo no qual “... o grupo perde sua característica identitária, passando a devir outro modo de produção de subjetividade, onde a transversalidade rompe com as barreiras dentro e fora...” (BARROS, 2009, p. 281). Desta forma, a condução dos grupos com a equipe e com os usuários tem como característica permitir a livre circulação das falas, para proporcionar o aparecimento do que não nos é habitual. O grupo é visto como um dispositivo, conforme Deleuze (DELEUZE, 1990) define este termo ao tomar o que Foucault trabalhou em sua obra. O grupo proporciona um campo no qual múltiplas vias podem surgir e de serem seguidas. Ao dizer que um dispositivo “... é uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear” (DELEUZE, 1990, p. 1), entendemos que Deleuze deixa pistas para que estejamos atentos, num grupo, para um conjunto amplo de determinações, afetos, restos de história, evidências de dados a respeito da produção de

subjetividade que predominou e também o aparecimento do novo. Fazer funcionar o dispositivo-grupo implica em perceber as “... linhas de força” (DELEUZE, 1990, p.1) de que são compostos e tomar estas linhas como móveis, como passíveis de mutação:

Desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que Foucault chama de ‘trabalho em terreno’. É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal. (DELEUZE, 1990. p. 1)

Quando Deleuze diz que “As diferentes linhas de um dispositivo repartem-se em dois grupos: linhas de estratificação ou de sedimentação, linhas de atualização ou de criatividade” (DELEUZE, 1990, p. 8), entendemos que esta afirmação, vista na situação de condução de um trabalho com um grupo, indica-nos o caminho de uma dupla atenção: para o aparecimento de indicadores de algo que foi incorporado nas subjetividades ali constituídas através dos processos de subjetivação, em geral de produção de submetimento, e linhas que tendem a romper com estes constrangimentos. Podemos, também, compreender o dispositivo “... como aquilo que faz funcionar um método” (ESCÓSSIA, 2009, p. 692). Estas determinações, estas sedimentações paralisantes, estas linhas de possibilidade de mutação aparecem no pesquisador enquanto instrumento de pesquisa e de ativação do pensamento.

Optamos por propor, para a equipe do CAPS, o estudo com este termo, “psicose”, devido a esta ser uma das denominações dominantes, ora em vigor e de longa data, da experiência da desrazão. A provocação consta de, além de proporcionar a troca de informações a respeito do que é um dos objetos de trabalho da Equipe, a loucura, colocar em discussão as diversas linhas de abordagem dentre os profissionais do CAPS e estimular o aparecimento de alterações que possam nos informar a respeito de como estamos lidando com as manifestações da desrazão. Esperamos, também, que esta provocação traga ganhos em relação à abordagem dos usuários, o que seria fundamental. E que aconteçam coisas inusitadas para o pesquisador.

A receptividade da Equipe às propostas do grupo de estudos a respeito de psicose e do grupo com os usuários foi excelente, sendo aprovadas em Reunião de Equipe. Sugerimos estudar o que se chama de Psicose a partir de textos que fossem trazidos pelos membros da Equipe, de acordo com os seus interesses teóricos e que pudessem, no modo de ver do membro da Equipe que sugere o texto e com o acordo da Equipe, colaborar para a discussão. Esta forma de funcionamento proposta já continha uma provocação: a de convocar a multiplicidade de modos de ver a psicose, a partir das

diversas linhas de estudo dos participantes da Equipe. A proposta foi aceita, também, com alguma estranheza: surgiram sugestões para o estudo de uma linha teórica apenas, ou para que déssemos o rumo do estudo. Mas estas propostas não ofereceram muito obstáculo e a sugestão inicial foi aceita.

Para o início dos trabalhos do Grupo de Estudos combinamos que a frequência seria mensal, com duração de uma hora, dentro da Reunião de Equipe, que é semanal. Combinamos que eu ficaria com o tema que pode ser chamado de “Antipsiquiatria inglesa”, quando fosse a oportunidade das minhas apresentações. Como este tema é bastante ligado aos estudos sobre famílias de psicóticos, foi combinado que, no primeiro encontro do Grupo de Estudos, haveria uma dupla apresentação: um texto sobre família e psicose, do ponto de vista psicanalítico, trazido por uma pessoa da equipe e um resumo que eu faria do livro “Psiquiatria e antipsiquiatria”, de David Cooper. Nesta primeira reunião, a pessoa encarregada de fazer a apresentação comenta um texto que fala sobre o delírio do ponto de vista psicanalítico, ressaltando a importância de ouvir o delírio, inclusive de tentar ouvir o catatônico e o autista para proporcionar a expressão do delírio. Abolir o delírio levaria a uma “depressão vazia”, segundo o autor. A partir do texto, a Equipe reflete a respeito da nossa reação aos delírios dos usuários, isto é, como o delírio mexe conosco e como agimos em relação a ele. Discute-se efetivamente a respeito da loucura, de um modo que não tínhamos ainda presenciado. Ouço uma afirmação de que determinada usuária fica aliviada quando alguém a ouve; são citados outros usuários para mostrar esta mesma reação. A tendência dos presentes à reunião é discutir, a partir do texto, as situações do cotidiano. Não houve nenhum trecho da apresentação que não fosse relacionado, pelos debatedores, com a prática diária. É lembrado que, em recente Conferência Municipal de Saúde, um palestrante falou dos prejuízos para o SUS em decorrência de os profissionais de saúde não ouvirem os usuários. Surpreendo-me, em meio à tarefa de ter que intervir várias vezes para coordenar a discussão, que ia quente, e fico admirado e feliz: é esta a mesma equipe que não questiona a loucura, que parece não tomar como problema o que estamos fazendo aqui? Parece-me que não, que caí em outro lugar. Mas é aqui mesmo. Toda esta força de interrogações e de opiniões está guardada, está adormecida, à espera de algo. E de algo muito simples. Sinto alívio ao ouvir a respeito da falta de tempo para o profissional escutar as pessoas atendidas. Parece que um segredo se abre. Além disso, a reação que temos à diferença mostrada pelo delírio e o cansaço de ouvir sempre a mesma coisa é lembrado como o que experimentamos como fatores que influem na dificuldade de ouvi-lo. É citado que as necessárias paciência e tolerância para ouvir o delírio não coincidem com a falta de tempo que temos, no SUS, para trabalhar como deveríamos. É lembrado o exemplo de uma usuária que ocupava o papel de “a chata” e que mudou seu comportamento ao ser ouvida. Os presentes chegam a dar a nós mesmos como exemplo de como nos ouvimos, ou não nos ouvimos, entre nós. Momento raro. Não houve,

praticamente, questões a respeito do texto em si, mas sim articulações entre o texto e a realidade diária, o que mostra que a necessidade de discuti-la está sendo pouco praticada e que desperta grande interesse quando acontece.

A seguir apresentei um resumo do livro “Psiquiatria e Antipsiquiatria”, de David Cooper (COOPER, 1974), tentando ver as semelhanças com o que a psicóloga relatou do texto que trouxe.

A discussão recomeça, após o meu resumo, de modo novamente animado, passando do tempo estabelecido. Isto significa que a discussão a respeito dos assuntos do dia a dia, nesta Reunião de Equipe, foi postergada em nome da reflexão a respeito de algumas teorias e, principalmente, sobre como estamos lidando com a loucura, como os usuários e com nós mesmos.

Avalio como muito boa a experiência desta primeira reunião, num intenso momento de reflexão a respeito da loucura e de como reagimos diante dela. Tínhamos uma grande curiosidade a respeito de quais seriam os efeitos deste momento para o dia a dia do CAPS e para o pesquisador. Salvo uma discussão informal a respeito da loucura que peguei já em andamento, rápida, dessas que entabulamos em pé, em rodinhas, antes de entrarmos no trabalho propriamente dito, nada mais ouvi ou soube. A minha animação a respeito de que algo pudesse acontecer no CAPS, a partir desta primeira reunião de estudo e com ter visto a discussão informal se arrefeceu no decorrer dos dias em que nada mais percebi a este respeito. Mas a ativação ocorrida no pesquisador manifestou-se no fervilhar de ideias para estudar e para continuar agindo nos grupos. O questionamento do pesquisador a respeito do seu trabalho diário incomoda e procura expressão no coletivo.

A apresentação de um texto sobre a Loucura e o Antiédipo, trazido por um membro da equipe, ficou para dois meses após a apresentação descrita acima, pois houve mudança na frequência das sessões do Grupo de Estudos (de mensal passou para bimensal), sugerida e aprovada numa das reuniões de equipe. Outro membro da equipe anuncia que prepara uma apresentação a respeito de loucura e mitologia, com base em Jung. O tema da antipsiquiatria fica como uma opção para os meses em que não houver outra colaboração.

Esta mudança na frequência das sessões do Grupo de Estudos foi uma indicação do que viria mais tarde: diversos motivos foram surgindo, para determinar o adiamento das apresentações do Grupo de Estudos. Decidi não intervir ativamente nesta situação, deixando as coisas acontecerem sem que eu as conduzisse ou tentasse influenciar o seu rumo. Achei que, assim, perceberia melhor as reações da Equipe ao Grupo de Estudos. Caso interviesse, suponho que perderia a observação do que a equipe faz do assunto. Em um ano, três sessões foram realizadas. Se fosse mantida a frequência inicialmente combinada teriam acontecido doze. Ocorre uma situação paradoxal, pois a Equipe

participa vivamente das sessões e mostra, explicitamente, que gosta das discussões e das apresentações, mas diversos motivos surgiram para dar ensejo aos adiamentos. Geralmente estes motivos estão ligados a situações urgentes no cotidiano do CAPS, que tomam toda a pauta da reunião. Logo, o que é retirado da pauta, mesmo nela constando de início, é o Grupo de Estudos. A constatação é que ocorre uma oposição entre grande participação nas sessões e adiamento continuado das mesmas. Será que o motivo para este padrão é a atração e o incômodo provocados pelo tema “loucura”? Estaremos atados numa situação na qual o conjunto institucional faz um acordo mudo de não tocar em temas que possam gerar mais angústia ainda do que aquela despertada pelo trabalho no CAPS e no SUS? Estaremos numa situação em que é mais angustiante questionar o que fazemos do que seguir adiante, mesmo frustrados com a não expansão da potencialidade que temos? Neste ponto o pesquisador precisa conviver com a intensidade da mobilização provocada por estas questões que já são quase constatações, o que atira seu estudo, mas que indica a necessidade de esperar pelos acontecimentos. Esperar na intensidade é o exercício, estando atento e pronto para aproveitar as oportunidades que surgem no campo.

Na segunda sessão do grupo de estudos foi apresentado, por um membro da equipe, o texto “Três questões sobre a psicose, uma leitura de O Anti-Édipo”, de Laura Belluzzo de Campos Silva (SILVA, 2005). Foram abordados os seguintes temas: as práticas disciplinares, a psicanálise a serviço do controle, o desejo como produção e não como representação. Discutiu-se a insuficiência da psicanálise para dar conta da psicose no CAPS, com a concordância dos que adotam esta linha teórica. Quem apresentou o tema afirma a sua recusa em tomar o diagnóstico como orientação para as intervenções. Abriu-se uma discussão a respeito de Édipo e Cultura e a pessoa que havia apresentado o texto na sessão anterior e a que apresentou nesta sessão mostram vontade de aprofundar a discussão a respeito do conceito de Desejo, em outro momento.

No intervalo entre esta sessão e a seguinte, não se percebe, na Equipe, efeitos evidentes das discussões anteriores. A vida segue seu ritmo habitual no CAPS: acolhimento, consultas, terapias, oficinas, promoção de direitos, participações em eventos na cidade, crises, ambulâncias, algumas internações, cada vez mais pessoas chegando para tratamento, a maioria das famílias ausentes das abordagens, reuniões de equipe, democracia nas decisões, assembleias de usuários, forte ligação com a associação dos amigos da saúde mental, articulações com os recursos institucionais e não institucionais da cidade e mais coisas.

Quase três meses depois, estando presentes dezoito pessoas, deu-se a apresentação sobre Loucura e Mitologia, sob a responsabilidade de dois profissionais. Após breve notícia a respeito da história de Carl Gustav Jung, os apresentadores conceituam Inconsciente Coletivo, Herança Ancestral e

Arquétipo. Este é definido como uma possibilidade instintiva com representação somática. Foi dito que Jung via sentido nos sintomas, que podem ter explicação a partir dos arquétipos: na psicose, os conteúdos do inconsciente coletivo aparecem de forma abrupta, levando-nos à conclusão de que não devemos subestimar os delírios, mas sim tentar compreendê-los através de meios expressivos. É lembrado o trabalho pioneiro, no Brasil, de Nise da Silveira e o acervo do Museu do Inconsciente. Ocorre uma projeção em Power Point, na qual são mostradas as drásticas consequências, tanto individuais como coletivas, quando é dificultada a expressão dos arquétipos. São feitas críticas à concepção pecaminosa dos instintos e noto fisionomias de espanto no semblante de várias pessoas que assistem. Foi ressaltada a importância da arte para a abordagem à psicose e o Ditirambo é mostrado como o verdadeiro Teatro. Ocorre uma enxurrada de participações dos membros da equipe, com muitas opiniões. Foi necessária a minha intervenção como coordenador da reunião, devido ao grande número de pessoas que queriam falar. Ao que parece, um dos detalhes mais mobilizadores do que foi apresentado foi a questão a respeito do que pode e como pode ser desregrado.

Semanas e meses se passaram e as novas sessões de discussão não eram marcadas. Levantada a questão, sem insistência, obtinha como resposta a justificativa das urgências dos assuntos cotidianos. Reforça-se, então, a hipótese: o assunto “psicose”, ou “loucura”, desafia e mobiliza tanto que é desagradável tê-lo como constante entre nós. Ficamos mesmo mais descansados, menos estressados, se não tocamos nele. O pesquisador percebe que é muito mais tranquilo estudar este tema do que tentar desentranhá-lo, na realidade dos fatos, onde ele se esconde, quais as artimanhas do poder para controlá-lo e que estamos repetindo. Porém, desta forma cresce a vontade de intervir mais determinadamente e o lamento por não ser possível algo rápido. Será que foi por esta tentativa de tranquilização que decidi não mais insistir em marcar as sessões do estudo com a equipe? Não sei. Todos gostaram muito do estudo, mas parece que nos deixamos sufocar pelas múltiplas tarefas e utilizamos isso para não questionar o que fazemos, para não investigar como concebemos e como abordamos o nosso objeto de trabalho: a loucura. Vamos controlando em nós esta vontade de investigar, na prática, a loucura, com o argumento de que temos muito mais o que fazer: assim é menos trabalhoso. Parece haver uma percepção de que causaria mais incômodos questionar tudo isso do que aceitar o que vai por aí, a mesmice, as repetições, as sobrecargas de um trabalho controlador. Decido largar este fio, deixá-lo adormecer. Quem sabe depois possamos fazê-lo acordar ou acorde por si mesmo.

Quais, porém, seriam as relações disto que está ocorrendo nesta unidade de Saúde Mental, e temos notícia de que a situação retratada é generalizada, com a história do pensamento? Podemos fazer avançar a nossa hipótese e supor que o acesso ao Fora se mantém, hoje, obliterado de forma

diferente do que acontecia quando predominavam os hospícios, mas ainda assim obliterado. Ao que parece, presenciamos, na nossa realidade do campo da Saúde Mental, mesmo depois dos avanços promovidos pela Reforma Psiquiátrica, o predomínio do pensamento dogmático, do pensamento representação e do controle de qualquer disrupção que o pensamento criação possa provocar.

Depois de vermos algo a respeito do pensamento-representação, vamos retomar nosso estudo procurando outros ares, algo que possa nos informar a respeito de rupturas, alterações na forma de nos conceber, de supor como pensamos e como podemos ousar pensar e agir.

Capítulo 4 – A Morte de Deus e o pensamento

E assim, como dizíamos acima, ia caminhando a humanidade: o pensar criativo é perigoso, os sentidos, além de enganosos, também são o caminho do perigo, aceitar e se conformar é o que se deve fazer. Da rejeição simples ao fogo concreto, as medidas de proteção do estabelecido eram eficazes. Mas o mundo jamais ficou isento dos desafiadores das certezas, daqueles que produzem novidades muitas vezes sem nem bem saber como e por quê. Contra eles foi exercida a vigilância sutil, mas também a produção ativa de corpos dóceis, que atendessem às necessidades do estabelecido. Quando, mais adiante na história, a contenção e o cerco já não forem suficientes, entrarão em cena a incitação aos modos de viver adequados ao poder (DELEUZE, 1992 b). Se as advertências não bastassem ou se o medo dos que julgavam que tem muito a perder com a diferença e a mudança fosse grande, a violência explícita nunca deixou de comparecer. Tudo em nome da ordem, do estabelecido: as cruzadas, a inquisição, as masmorras, a grande internação, as invasões de continentes inteiros seguidas de mortandades de nativos em números que chegam a dezenas de milhões.

Mas a vida segue. Descobertas no campo da ciência, produções artísticas, textos, cada vez mais pessoas tendo acesso à escrita, resistências de insolentes que teimavam em afirmar suas descobertas, mesmo sob o risco de morte: estes e vários outros acontecimentos conduziram a mudanças culturais que alteraram a concepção do Homem sobre a natureza, sobre Deus, sobre a vida. É o tempo da morte de Deus.

De acordo com Pierre Héber-Suffrin,

A morte de Deus é, (...) esse fato, que Nietzsche constata: na civilização do século XIX, depois do século dos filósofos, que pregavam as 'Luzes' contra o obscurantismo e a tolerância contra o fanatismo, depois da Revolução Francesa, que retirou o poder político ao soberano de direito divino, até o século da ciência positiva, da eficiência industrial e das revoluções políticas, o lugar de Deus fez-se cada vez menor e, pouco a pouco, Deus desapareceu. (...) Pode-se interpretar a morte de Deus como o DESAPARECIMENTO DA NOÇÃO DE 'ALÉM' DO CAMPO DA NOSSA CULTURA ... (HÉBER-SUFFRIN, 1994, p. 47 e 48. Grifos do original).

O Iluminismo retira de Deus e dos seus representantes na Terra o privilégio da determinação do que acontece aos homens e provoca explosões de questionamentos políticos, de criação artística, científica e de mudanças de comportamento. Pensar mais afastado de modelos tornou-se possível e atraente. Deus, autoridade e tradição são retirados do centro. Mas a atração pelo centro não saiu do horizonte humano e, a partir de então, este centro é ocupado pela razão, pela ciência e pela ideia de progresso. Há algo nesta atração pelo centro que parece produzir a calma das certezas. Desde a

Terra fixa, no centro do universo, até a Razão fixa no centro do humano percorre-se o caminho de uma tranquilidade que a solidez, mesmo ilusória, produz. Esta grande mudança, a morte de Deus, provoca alterações nas possibilidades de pensar, mas gerou novos centros e novas tradições. Numa retomada do modelo anterior, com Deus, a razão tornou-se um novo padrão inquisidor. Os modelos a serem seguidos para pensar não morreram com a morte de Deus, mas mudaram de roupagem, de apresentação. Ao menos passaram a ser passíveis de discussão e questionamento. Vislumbrando a necessidade de ir muito mais adiante, Nietzsche aponta:

Novas Lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, 2001, p. 135).

Devemos estar atentos para reconhecer estas sombras na própria ciência, na filosofia, na psiquiatria, na psicologia, na psicanálise, na tradição universitária, enfim, em todos os saberes que recolocam o centro e o além de modo disfarçado. Não mais o além colocado como vida após a morte, mas sim como metas a serem alcançadas se determinados rituais forem seguidos, obediências praticadas, deferências exercitadas. Adiamentos como regra de conduta: o melhor sempre virá depois.

Podemos associar Representação e Deus, na medida em que estes dois conceitos supõem uma origem a ser reverenciada, tomada como fonte de orientação e centro de referência. Ligadas a esta tentativa de estabilidade articulam-se as noções de finalidade, eternidade e transcendência. A constatação de Nietzsche “Deus está morto” (NIETZSCHE, 2001, p. 135) abre, para o pensamento humano, a perspectiva da modernidade, segundo Machado (2005) e Almeida (2009). Não fortuitamente, Nietzsche coloca na boca de um louco uma fala a respeito das consequências de que “Deus está morto”, mostrando, assim, após esta constatação histórica, todos os medos e as possibilidades que se seguem ao acontecimento “Morte de Deus”:

Nós o *matamos*, vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar a linha do horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? (NIETZSCHE, 2001, p. 148. Grifo do original).

Não, a linha do horizonte não desapareceu, a sol continuou o seu caminho habitual, a Terra não

entrou em outra deriva no universo a não ser naquela na qual já estava. O chão continuava firme aos pés do desarrazoado-Nietzsche; não caímos indefinidamente no vazio. Mas algo mudou. As imagens que Nietzsche coloca na expressão do louco dão conta do pavor que, à primeira vista, toma conta dos indivíduos ou dos coletivos que dispensam o centro, a referência primeira, a finalidade. Mas, passado (ou não) o período do medo, abrem-se as portas para a modernidade e, com ela, outras formas de literatura, de comportamento e de pensamento.

Note-se que Nietzsche, depois de advertir para o medo que o espantoso acontecimento traz consigo, mostra também seu lado afirmativo:

Talvez soframos demais as *primeiras consequências* desse evento – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... (...) enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto 'mar aberto' (NIETZSCHE, 2001, p. 234. Grifos do original).

Roberto Machado situa o acontecimento “Morte de Deus” “... entre o final do século XVIII e o início do século XIX” (MACHADO, 2005, p. 67), ressaltando as suas consequências para a literatura e, portanto, para o pensamento. Devemos, então, marcar a importância da Morte de Deus e a entrada na modernidade para o exercício de uma nova imagem do pensamento. Iniciando a aventura de ter a possibilidade de não mais se referir às instâncias transcendentais e da tradição, o homem vê-se confrontado com outros limites, que não Deus, na sua experiência com o pensamento. Libertação e perdição. Alívio e solidão. Criação de obras de arte, obras do pensamento, ao lado do aprofundamento do niilismo (a sombra de Deus).

Utilizamos, para assinalar o que pode ter acontecido, após a Morte de Deus e o ingresso na modernidade, algo das análises de Roberto Machado, acima, e de Leonardo Pinto de Almeida, ambos baseados em Foucault. O homem, confrontado com a Morte de Deus e com a sua própria finitude, com a própria morte, pode lançar-se na aventura de pensar sem retaguardas de sustentação e de obediência. Pode, então, realmente pensar. Os autores citados analisam a Morte de Deus e as suas consequências para a literatura, mas transpomos, aqui, suas conclusões, para o nosso tema, que é associado à literatura: o pensamento. A atração pelo pensamento sem parâmetros passa a ser mais possível, passa a ter mais frequentadores. Segundo Almeida, a definição de literatura, para Foucault seria “... uma escrita produzida por um encontro radical com o vazio da morte no seio da linguagem” (ALMEIDA, 2009, p. 17). Podemos procurar uma definição de pensamento de forma

semelhante. Referindo-se a Blanchot, Almeida diz que “O conceito de fora poderia ser associado a este vazio da linguagem para o qual o sujeito é atraído no movimento da criação” (ALMEIDA, 2009, p. 18). A experiência do Fora, portanto, pode expressar mais a sua potencialidade na modernidade. Porém, lembremo-nos das sombras. Se o pensar pôde se desenvolver, também a modernidade armou suas ciladas para o pensamento, novamente fechando-o em certezas e obrigações:

O homem moderno usa vários subterfúgios para obliterar a vivência radical da finitude. Ele inventa inúmeros mecanismos que tentam tomar o lugar de fundamento – antes ocupados pela Verdade Divina – visando, assim, sobrepujar a ausência dos deuses e, por conseguinte, negar a liberdade que esta ausência determinaria (ALMEIDA, 2009, p. 27).

Alguns deste subterfúgios citados por Almeida são a ciência, o Estado e a autoria. A cada momento, então, coexistem a possibilidade de experimentar o pensamento-criação e a atração em sentido contrário, de seguir normas, não arriscar, procurar refúgios de aparente tranquilidade.

Para Almeida (e também para Machado), resumindo Foucault em “Prefácio à transgressão”, saímos do “... *Reino do limite do ilimitado* (...) uma experiência derivada de uma exterioridade (...), de elementos transcendententes”, para uma situação na qual o divino, tendo começado a sua retirada, deixa de ditar as regras que devem ser seguidas para pensar. Então, “... a experiência é abandonada ao vazio da morte que habita a linguagem. Ela própria traceja agora seu limite e, por isso, o reino representado pela experiência moderna é o do *ilimitado do Limite*” (ALMEIDA, 2009, p. 37. Grifos do original). Experiência da literatura, pensamento enquanto experimentação e experiência do Fora: possibilidades nas quais convivem criação, recuos, capturas, exposição ao sol e abrigos nas sombras.

Leonardo Almeida resume as tentativas, através da literatura, de, a partir do século XVII, romper as barreiras impostas pelas determinações religiosas e dos poderes seculares, anunciando o que viria. Exemplifica com os escritos libertinos, que atentavam contra a moral e as instituições. Havia algo a ser atacado, ou alguns alvos: a moral vigente, as instituições que impediam a livre circulação das vontades. Esta é, porém, uma fase ainda muito marcada pelas sombras, quando ainda era necessário “ir contra”. Pensar contra ainda mantém a referência no que se é contra. Ainda são forças reativas que estão em jogo. A criação toma outros impulsos, ativos, quando chegamos ao ponto em que não se elege, na realidade imediata, algo a ser combatido, algo que precisaria ser atacado, derrubado à força. Seja este algo as instituições terrenas ou deuses. Transgredir passa a ser forçar o limite do pensamento, da experiência. Desta forma, “A transgressão é uma profanação sem objeto. (...) se não há mais o fundamento divino a ser profanado, resta à transgressão um caráter afirmativo”

(ALMEIDA, 2009, p. 43). Aqui, o limite não é mais transcendente, mas intrínseco à própria experiência. O que há a fazer é examinar quais os efeitos destas mudanças para o pensamento, quando forçar o limite é explorar as possibilidades onde elas ainda não estão dadas. Almeida refere-se ao texto de Foucault “La pensée du dehors”, de 1966, para assinalar que foi através do Marquês de Sade e de Friedrich Hölderlin que o pensamento do Fora mostrou-se na modernidade:

Esta experiência de uma forte intensidade (...) seria o pensamento do fora, que emergiu com a experiência moderna, contrapondo-se às experiências de interiorização das leis da história e do mundo, através do pensamento reflexivo e da supremacia da razão (ALMEIDA, 2009, p. 44).

Leonardo Almeida, num trecho de seu livro, escreve algo que podemos transpor para os modos de escrever uma tese. Esta tese. Se “... *escrever sobre* estaria do lado de uma dimensão de memória, de significação e de representação de coisas” (ALMEIDA, 2009, p. 48. Grifos do original), pretendemos escapar desta forma de elaborar o texto: apenas referências ao que já foi escrito, ao estabelecido, conceituações. Podemos entender como uma provocação de método o que Leonardo diz a seguir: “O *escrever com* seria um ato, como vimos, sem memória, sem tradição, em que a escrita conecta as forças atuantes no campo experiencial” (ALMEIDA, 2009, p. 48. Grifos do original). Isto se assemelha com a nossa proposta de escrever impulsionado pelas experiências do Fora.

4.1 - Digressão a respeito de algumas manifestações da desrazão na atualidade.

Estamos, na área da Saúde Mental, num período no qual se realiza uma transição de modos de controle, passando do regime disciplinar para o de controle a céu aberto (DELEUZE, 1992). Para este controle ser realizado, não é possível deixar espaço para que a desrazão apareça como fonte de criação e a reversão de sua transcrição em loucura/doença mental deve permanecer ativa. Se já não estamos mais em pleno regime disciplinar, quando os hospícios eram os instrumentos predominantes, corremos o risco, ou já estamos nesta realidade, de que os atuais equipamentos de Saúde Mental realizem a nova modalidade de controle. (OLIVEIRA & PASSOS, 2009). Existem trabalhos sendo realizados que se utilizam da arte como meio de abordagem da loucura, fornecendo espaço para as manifestações da desrazão, mas a realidade da maior parte das unidades de saúde mental não é esta. Onde, então, poderíamos procurar as ebulições da desrazão? Para que setores da sociedade devemos nos voltar para buscar, talvez, instigação para pensar, ao mesmo tempo em que observamos se a desrazão, nestes setores, permanece capturada ou produzindo criação?

Acima fizemos uma pequena lista da qual constam situações que poderiam ser investigadas, exploradas, vistas mais de perto, numa procura a respeito de quais os destinos que a desrazão estaria tomando, em cada uma destas ocorrências: sendo capturada ou servindo de base para a criação? Não cabe, neste texto, a investigação aprofundada destas situações, mas sim tomá-las como exemplo e meio para a reflexão a respeito do que acontece, na atualidade, com as experiências com o Fora e suas relações com o campo da saúde mental. Não entraremos no campo da experiência do Fora na arte, por aí ser mais evidente a sua presença e por ser mais estudado.

Deparamo-nos, então, por exemplo, com fenômenos religiosos que incitam ao êxtase como meio de contato com o divino e como caminho para curas. Qualquer ritual religioso conduz a algum grau de saída de si, de comunhão com o todo, de experiência da transcendência, de experiência mística. Mircea Eliade se refere a isto ao dizer que “... são possíveis experiências místicas particularmente coerentes em qualquer grau de civilização ou de situação religiosa.” (ELIADE, 2002, p. 9). Estamos, então, fazendo uma ligação entre êxtase e experiências do Fora, com a intenção de trazer mais material para a compreensão de como estas estão acontecendo na atualidade. Algumas manifestações religiosas utilizam ativamente o êxtase propriamente dito, aquele no qual os praticantes abandonam de forma significativa as suas funções de orientação, lucidez, atenção, chegando mesmo a fenômenos como visões e produção de ideias não corriqueiras para aqueles que se lançam nestas práticas. Estas práticas não são nada recentes, já que existem há milênios (ELIADE, 2002). Mas, trazendo em si as tradições e atualizadas pelas necessidades do momento, tomam diversas formas, como as religiões de origens africanas, as evangélicas neopentecostais e aquelas que se utilizam de alucinógenos em seus rituais.

A ida a um templo do Santo Daime logo nos informa que estamos diante de um sincretismo muito acentuado. Convivem, num mesmo ambiente, imagens de santos católicos, a cruz de Cristo, a estrela de David, imagens de religiões afro e os alucinógenos. Tanto seus frequentadores assíduos ou não quanto os seus dirigentes (há uma hierarquia) tem profundo respeito por tudo o que se refere àquela religião. Os templos são circulares, alguns em forma de polígono, geralmente no campo. Existe um mastro central que apoia o telhado. As saídas laterais são grandes espaços de comunicação com o exterior. No chão existem lajotas, colocadas em círculos concêntricos. Estas lajotas delimitam o espaço dentro do qual o praticante dança durante o ritual. O círculo tem uma quebra na sua regularidade com um pequeno balcão, onde é servido o chá alucinógeno (ayhauasca). Durante o ritual, todo ele marcado por cânticos, os praticantes se dividem em homens de um lado e mulheres de outro, e dançam com movimentos laterais, dentro do limite das lajotas, formando um efeito de vai e vem, para um lado e para o outro, incessante. Em determinado momento, cada praticante sai de seu lugar, vai até o balcão, toma o chá e volta para seu lugar. A atividade

alucinógena se inicia e cada um tem a sua experiência. As pessoas que passam mal, geralmente os iniciantes, abandonam o círculo, saem pelas laterais e são amparadas por ajudantes com experiência que estão ali para isso. Depois de algum tempo o praticante é reconduzido ao seu lugar no círculo. As experiências com as visões que o alucinógeno proporciona são intensas e transformadoras, segundo aqueles que as utilizam. Toda a situação do ritual, incluindo os ajudantes que ficam ao redor do templo, conduz a não deixar que o praticante fique sozinho com sua experiência, que poderia, neste caso, ser aterrorizante, perigosa e sem bons frutos. O ritual, os ajudantes, o conhecimento acumulado pelos oficiantes e pelos participantes mais antigos fornece um contorno, um suporte, para aqueles que fazem a experiência com o alucinógeno.

De acordo com Rafael dos Santos, “... os principais alcalóides presentes na ayhauasca são as beta-carbolinas harmina, tetrahydroharmina (THH) e harmalina e a triptamina alucinógena de ação ultrarápida N, N-dimetiltriptamina (DMT)” (SANTOS, 2006, p. 7). Estas substâncias tem semelhança estrutural com o neurotransmissor serotonina.

Alcançar um estado no qual se abandona o corriqueiro domínio da razão e retornar deste estado com algo que possa expandir as possibilidades de quem faz a experiência sempre foi o objetivo de algumas práticas rituais. Como vimos acima, a experiência de escrever, de fazer literatura, também pode ser vista como um sair de si, para ter como efeito a criação. Então, podemos compreender as experiências com o êxtase provocado em rituais religiosos, no caso com o uso de alucinógenos, como um exemplo de uma prática de experiência com o Fora. Mas, as questões que nos animam são: estariam estas experiências sendo capturadas pelo poder ou são caminhos para a criação? Quais os ensinamentos que poderíamos obter, destas práticas, para informar nossos passos no campo da saúde mental, principalmente quanto à abordagem do que chamamos “as psicoses”?

Rafael Costa em sua dissertação de mestrado “Ayhauasca, uma experiência estética” (COSTA, 2009), diz que “Os xamãs da Amazônia conhecem a chave para ir até esse universo fantástico das visões e dos êxtases e fazer a viagem de volta. O mesmo não aconteceu na década de 60, quando muitos não voltaram de suas experiências” (COSTA, 2009, p. 13). Ir e voltar do êxtase: algo que deveríamos aprender para as nossas abordagens no campo da saúde mental, quando este se incumbe de tratar da loucura-psicose. Ir e voltar do êxtase, utilizando a prudência, evitar as forças de captura e potencializar a criação é frequentar o Fora e voltar para a realização da obra.

A experiência com a ayhauasca tem muitas semelhanças com o que apontam pesquisas que envolvem a psilocibina. Numa delas, desenvolvida por Griffiths e colegas, os pesquisadores apontam que a psilocibina, quando utilizada em situações protegidas, provoca experiências semelhantes às dos êxtases místicos espontâneos. (GRIFFITHS et ali, 2006). A experiência levou as

pessoas que tomaram a psilocibina, durante a pesquisa, a obterem mudanças positivas nas suas vidas, mudanças estas que foram constatadas também por familiares e amigos. Os participantes relataram aumento das atitudes positivas diante da vida, melhorias no humor e efeitos positivos na vida social e no comportamento. Algumas das mudanças relatadas são o aumento do altruísmo e da atitude positiva diante da vida e de si mesmo. Os autores chamam a atenção para a perspectiva que esta pesquisa com a psilocibina traz para a compreensão de seus mecanismos de ação farmacológica no cérebro. (GRIFFITHS et ali, 2006). Trata-se, então, do que já se chamou de “psicose experimental”. Nosso interesse está na possibilidade que esta experiência traz de mostrar que é possível reunir ou criar condições para que a relativização do predomínio do que chamamos de razão possa se efetivar em situação protegida, com resultados positivos para quem faz a experiência.

De acordo com Rafael Costa, com o uso da ayhauasca “A experiência da transformação ou da metamorfose advém da capacidade do ser humano de sair de certos parâmetros de consciência em que a unidade está fixada no Eu” (COSTA, 2009, p. 29). Esta é a base para as experiências com o alucinógeno, que tem por função lançar o praticante neste estado de relativa atenuação da razão, com a conseqüente produção de imagens e sensações que conduzem à transformação. Esta é a experiência buscada no Santo Daime. Quais são os seus destinos? A incitação às experiências com o Fora, com a perda do sentimento do si mesmo, tanto pode ser um caminho para a criação quanto para a captura pelo poder, para suas necessidades. Como isso se dá no Santo Daime? Os caminhos que levam às capturas são aqueles que tratam de homogeneizar o resultado de experiências que poderiam ter destinos singulares, mas com efeitos coletivos, transformando-as em idiossincrasias à disposição para a negação do novo e dos efeitos coletivos. Um exemplo de captura é o diagnóstico psiquiátrico, que tenta transformar experiências singulares, com conotações coletivas, em doença individual, fechando num só sentido uma multiplicidade de vivências. Um dado que pode ser-nos útil para avaliar se a experiência com o Fora está tendo como destino a criação ou a captura pode ser aquele que nos informa se a experiência conduz à multiplicidade de saídas, ou à anulação das diferenças, a uma padronização do que é vivido, às identidades fixadas. Captura também são aquelas situações nas quais o Fora absorve de tal modo que o caminho de volta fica muito dificultado ou impossível.

Rafael Costa chama a atenção para uma característica do pajé que se utiliza da ayhauasca: ele sabe ir ao mundo das visões e voltar para narrar o que viu e as outras perspectivas de mundo que passou a ter (COSTA, 2009, p. 62). Ele sabe não ficar preso no Fora, diríamos, e também sabe ajudar alguém a ter esta experiência. Esta é uma prática de cuidado. Costa analisa a experiência com a ayhauasca utilizando o conceito de cuidado de si, assim como ele aparece em Michel Foucault. Retomaremos mais adiante este conceito, mas neste ponto deixamos registrado o que, a respeito dele,

diz Edgardo Castro: “Entre as técnicas do cuidado de si mesmo, encontramos: os ritos de purificação, as técnicas e concentração da alma, as técnicas de retiro (*anachóresis*), os exercícios de resistência” (CASTRO, 2009, p. 93. Grifo do original). A questão levantada pelo texto de Rafael Costa, quanto à prática do Santo Daime, é semelhante à nossa, que é, porém, mais geral: as práticas do xamanismo, nas quais se inclui o Santo Daime, são práticas de assujeitamento, isto é, normalização, ou de liberdade?

Após fazer a importante ressalva, de que “A prática com a ayhauasca se insere também em relações de poder, com o xamã mais velho ou com as instituições religiosas” (COSTA, 2009, p. 86), Rafael Costa afirma que a experiência com a ayhauasca, no âmbito do Santo Daime, é de libertação, na medida em que, ao lado de não ser fornecido um sentido único às experiências e suas consequências, é incentivada a procura por um sentido, na qual o praticante “... está livre para realizar o aprendizado à sua maneira” (COSTA, 2009, p. 87). Isto é, as consequências da experiência com a ayhauasca não seriam fornecidas por fontes externas, mas deixadas a cargo do praticante. As condições para a realização da experiência, isto sim, são fornecidas pelos mais experientes. Para relativizar esta conclusão de Costa, de que o praticante fica livre para dar sentido próprio à sua experiência, vejamos o que diz Eliade, a respeito de um povo citado em suas pesquisas: “... a tradição religiosa da tribo em questão – intervém afinal para reconduzir e submeter aos seus cânones as experiências extáticas...” (ELIADE, 2002, p. 9).

Ainda neste campo da experiência mística, do êxtase, vemos em Mircea Eliade algo que atira a comparação que podemos fazer entre as práticas terapêuticas oficiais atuais e os destinos proporcionados por outras culturas ou épocas a algo que hoje oficialmente seria chamado de loucura/doença mental. Desta forma, Eliade afirma que o início da carreira de xamã se dá com uma mudança de comportamento na qual “... o candidato começa a ter visões, canta durante o sono, gosta de perambular solitário, etc. Após este período de incubação, ele se liga a um velho xamã, para ser instruído.” (ELIADE, 2002, p. 29). A respeito da sequência dos acontecimentos, Eliade aponta que “A instrução desempenha papel importante, mas só intervém após a primeira experiência extática” (ELIADE, 2002, p. 31). Desta forma, trata-se mesmo de colocar aquele que espontaneamente entra em êxtase numa posição social altamente valorizada para o seu povo, como no caso dos oráculos gregos. Fornecendo mais detalhes a respeito daquele que irá desempenhar a função de xamã, Eliade diz que “... ele fica distraído e sonhador, gosta de solidão, tem visões proféticas e, ocasionalmente, ataques que o deixam inconsciente” (ELIADE, 2002, p. 32). Ou então “... caracterizavam-se por mudanças súbitas de humor, pela passagem rápida da irritação ao estado normal, da melancolia à agitação” (ELIADE, 2002, p. 33). Eliade cita autores que não são partidários da afirmação de que passar a ser xamã seja um destino utilizado para “... conter a

anormalidade ou [...] explorar a predisposição psicopatológica hereditária” (ELIADE, apud Nadel, 2002, p. 45). Porém, mais adiante afirma: “As doenças, os sonhos e os êxtases mais ou menos patogênicos são, como vimos, meios de acesso à condição de xamã” (ELIADE, 2002, p. 49). Temos aqui três eventos - doenças, sonhos e êxtases. De acordo com a forma de cuidado empregada, com o lugar, a época ou a cultura, pode-se chegar a mutações subjetivas singularmente interessantes, a partir destes eventos, com repercussões no coletivo. Ou estes acontecimentos podem ter o destino do controle.

A experiência do Fora inclui, de modo mais ou menos acentuado, vivências de dissolução, de despedaçamento e de morte. Eliade ressalta a importância deste fato, ao estudar os fenômenos ligados ao xamanismo e ao êxtase, ao apontar que no “Sonho, doença ou cerimônia de iniciação, o elemento central é sempre o mesmo: morte e ressurreição simbólicas do neófito” (ELIADE, 2002, p. 49). Ocorre, em relação ao candidato a xamã, por parte dos mais experientes do povo, os que já são xamãs, uma apreciação especial das vivências de morte e desmembramento e mesmo uma indução a elas, de modo ritual e também, em certos casos, através de substâncias químicas. Os povos que adotam o xamanismo, uma prática do êxtase, tem na vivência de morte um importante mecanismo que aguça a percepção dos praticantes em relação ao que acontece ao povo e forma-os nas práticas de cura. Na nossa civilização, a morte e a loucura permanecem negadas, controladas, num mecanismo que leva ao empobrecimento subjetivo. Vimos, desta forma, a prática do êxtase como instrumento potencial para uma possível mutação de si e para a compreensão do coletivo (criação), mesmo dentro de todo o contexto cultural que o circunscreve.

De outro lado, o êxtase religioso também é utilizado como instrumento de captura, com a sua incitação em religiões que o conduzem para caminhos absolutamente controlados pelos líderes como, por exemplo, nos rituais neopentecostais.

Idêntica valorização da vivência de morte e desmembramento encontramos em David Cooper, que aponta a importância da sua compreensão para a abordagem das pessoas que fazem as suas experiências de psicose. Cooper também aponta para as vizinhanças entre as vivências de psicose e de criação. Desta forma, ele diz: “É importante observar que os sonhos nos quais se experimenta o próprio desmembramento em muitos casos precedem à prostração psicótica ou um período criador do desenvolvimento espiritual...” (COOPER, 1974, p. 91). A diferença de destino entre estas duas possibilidades estaria na forma de acompanhamento dedicada à pessoa que passa pela experiência. Assim, “Com uma orientação correta, a experiência psicótica pode conduzir a um estado humano mais avançado; não obstante, com muita frequência a interferência psiquiátrica a converte em um estado de detenção e estultização da pessoa” (COOPER, 1974, p. 91). Cooper utiliza-se dos

exemplos do xamanismo para chegar a estas conclusões, interpretando o surto, então, como uma necessidade de renovação diante de um entorno que não lhe deixa outra saída. Cooper aponta, também, para algo mais suave que o surto psicótico, mas que seria uma necessidade de muitas pessoas. Cooper chama isso de “... mortes parciais temporárias seguidas por fases de renovação” (COOPER, 1974, p. 92), que podem ser conseguidas das seguintes formas:

...loucuras momentâneas, recuperando-se antes que sobrevenha a invalidação [...] ácido lisérgico, dietilamida, mescalina, maconha, embebedando-se, escutando música, vendo um quadro, situações que desmoronam a ordem interior preestabelecida e promovem ou provocam um esforço autônomo tendente à reunificação. Toda experiência estética consiste neste tipo de aventura (COOPER, 1974, p. 91).

Capítulo 5 - O Trágico e o pensamento.

“E agora imaginemos como nesse mundo construído sobre a aparência e o comedimento, e artificialmente represado, irrompeu o tom extático do festejo dionisíaco...” (NIETZSCHE, 1992, p. 41).

“... somente a partir do espírito da música é que compreendemos a alegria pelo aniquilamento do indivíduo” (NIETZSCHE, 1992, p 101).

Êxtase e aniquilamento permaneceram em oposição ao predomínio de uma razão que se fez de objetivo último e de mais elevado grau de evolução que o Homem poderia atingir. Com isso, a atividade do pensamento dominante tratou de excluir ou manter controladas as manifestações que não condiziam com a imagem dogmática do pensamento. Como vimos acima, a utilização dos êxtases e das vivências de aniquilamento persistem, mesmo de modo marginal, em rituais na atualidade, mantendo ligações históricas com suas origens milenares, e também em outras atividades. Temos, então, agora, que avançar no estabelecimento das diferenças entre as formas de supor o que é pensar e criar.

Vamos conceituar o Trágico seguindo o que Nietzsche se propõe ao investigar no “Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo”, escrito em 1870 e 71.

A argumentação de Nietzsche a respeito do Trágico inicia-se com a demonstração de que, para os gregos, a oposição entre os deuses Apolo e Dionísio ocupava o lugar no qual, para o filósofo, estão conceitos que retratam possibilidades humanas. A oposição temporária entre estes deuses, ou “impulsos”, tomou a forma de uma conciliação na tragédia ática. Está presente em Apolo, característica humana tornada deus, a medida, a figura, a individuação, o autoconhecimento, o enaltecimento da forma. Reconhecemos, assim, o primado da razão. Por outro lado, o deus Dionísio indica a força que rompe a individuação e que faz aparecer, com terror, o “... delicioso êxtase...” (NIETZSCHE, 1992, p. 30). Surgindo através de artifícios como as bebidas, ou com seu aparecimento espontâneo, chega-se aos “... transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo autoesquecimento.” (NIETZSCHE, 1992, p. 30). Entre os opostos complementares, apolíneo e dionisíaco, há uma oscilação que tem como característica “... a luta (...) incessante e onde intervêm periódicas reconciliações” (NIETZSCHE, 1992, p. 27). O ideal apolíneo, “desde a idade do Bronze” (NIETZSCHE, 1992, p. 42), foi tomado pelo homem grego (Idade do Bronze na região grega: de cerca de 3.300 a. C. a 700 a. C.) como sua mais alta aspiração, mas o dionisíaco rondava, seja nas festas rituais, seja com a percepção de que, a respeito da sociedade grega, “... toda a sua existência, com toda beleza e comedimento, repousava sobre um

encoberto substrato de sofrimento e conhecimento, que lhe era de novo revelado através daquele elemento dionisíaco” (NIETZSCHE, 1992, p. 41).

Apolo afirma-se como a personificação do primado da razão, da retidão, do medo da irrupção dos sentidos. O afastamento de Dionísio é interpretado por Nietzsche como a evitação do sentido desmesurado da existência. A consequência da não colaboração destas duas tendências humanas é o empobrecimento da vida, pois se perde potência tanto na vigilância para que os elementos negados não apareçam quanto pela amputação de uma parte fundamental da existência. Temos, então, por um lado, em Apolo, a aridez e a segurança que tranquiliza, mas limita. De outro, a perdição dionisíaca, que faz perceber, exaltar, mas pode dilacerar.

Subjugado, negado, vigiado, Dionísio só podia aparecer nas explosões das orgias e das festas, no desregramento completo. O sinergismo criativo entre as características apolíneas e dionisíacas permaneceu cerceado durante longo tempo na cultura grega. O medo apolíneo levou Nietzsche a dizer que: “... só em uma incessante resistência contra o caráter titânico-barbaresco do dionisíaco podia perdurar uma arte tão desafiadoramente austera, circundada de baluartes, uma educação tão belicosa e áspera, um Estado de natureza tão cruel e brutal.” (NIETZSCHE, 1992, p. 42). Note-se que, neste pequeno trecho, existe uma crítica à função da arte, uma crítica ao ensino e uma crítica ao Estado. Nada mais atual, quando pensamos na arte imperante (ou pseudo-arte, o que se passa por arte), no sistema de ensino e no tipo de Estado que nos assolam. A arte, o ensino e o Estado atuais, nas suas funções de tentar suprimir o pensamento, atuam no sentido de impedir o aparecimento dos aspectos dionisíacos da cultura. Entretanto eles aparecem, mesmo assim. Mas, como?

Quando foi possível, para o homem grego, permitir que sua cultura integrasse o componente dionisíaco, isto se deu através do teatro, da tragédia.

O texto de Nietzsche nos interessa sobremaneira quando afirma: “... o efeito imediato da tragédia dionisíaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza.” (NIETZSCHE, 1992, p. 55). A arte, quando se acresce dos elementos dionisíacos, tem como efeito uma certa relativização da razão, com o aparecimento da vivência de perda dos limites. Durante e depois deste estado potencializa-se o pensamento-criação e, na oscilação entre esta condição e aquela na qual predomina a razão, o pensamento pode experimentar a sua potência. Evitando-se o elemento dionisíaco, permanecendo o predomínio apolíneo, com sua segurança formal, exclui-se, ao mesmo tempo, o risco e a potência do pensamento. Portanto, o pensamento não trágico, aquele que privilegia os ideais, o mundo elevado, a retidão, a ascese, produz certezas, tranquilização e

estagnação do impulso criativo.

Na tragédia dionisíaca foi possível uma reconciliação, tornando-a potencializadora do homem grego. A aliança entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia dionisíaca acaba tomando esta designação - tragédia dionisíaca - pela preponderância dos aspectos dionisíacos. Apolo passa a trabalhar para que o efeito dionisíaco de intensifique e torne-se mais assimilável pelo espectador. “Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral”. (NIETZSCHE, 1992, p. 130).

Mas, nem tudo é conciliação entre os aspectos apolíneos e dionisíacos. A atração pelo desregramento é grande e o apelo do êxtase, domínio súbito de Dionísio, sempre cativou os humanos.

No seguinte trecho, Nietzsche adiciona elementos para esclarecer o que ocorre no êxtase dionisíaco:

O êxtase dionisíaco, com a sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento *letárgico* no qual imerge toda vivência pessoal do passado. Assim se separam um do outro, através desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca. Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é fruto de tais estados (NIETZSCHE, 1992, p. 56. Grifo do original).

O interesse deste texto, para nós, neste ponto, é mostrar a provocação de uma experiência do pensamento através do êxtase dionisíaco, ativado por intermédio da arte trágica. Em outra parte do texto que está sendo citado, Nietzsche utiliza e grifa a palavra *sobrever*, para designar a sensação, provocada pela visão trágica, de conseguir apreender “... o conjunto do mundo cultural à sua volta...” (NIETZSCHE, 1992, p. 58). Estamos, então, observando as relações entre os conceitos de trágico e de pensamento-criação. Mas, podemos ressaltar ainda mais alguns detalhes do texto de Nietzsche: existe a realidade cotidiana, na qual precisamos viver e outra dionisíaca, que é alcançada com alguns artifícios. Esta última provoca espanto, prazer, horror, letargia, uma percepção não usual das coisas, um júbilo. Saber provocar em si a vivência dionisíaca e retornar para o trabalho apolíneo é a arte que pode ser buscada para si. Voluntariamente utilizar-se de meios para alcançar este estado dionisíaco, em relativa segurança, é muitas vezes tentado e conseguido. Há os que, com os meios artificiais, principalmente as drogas, vão e ficam nelas, cessando a criação. Mas há também aqueles que são tomados involuntariamente por vivências de perda da razão. Para uns e para outros é possível fornecer o acompanhamento que permita que a experiência conduza à criação

e à criação de si.

Mas, ao retornar da realidade dionisíaca, não se quer muito entrar em contato com a outra realidade, diz Nietzsche; tem-se náusea. Percebemos que o filósofo descreve o que acontece numa experiência dionisíaca a um homem já niilista-ascético. A disposição ascética, aqui, então, é fruto ou origem desta negação da realidade? Porque, para Nietzsche, em todo o conjunto do “Nascimento da Tragédia”, o trágico associa-se de modo inseparável à afirmação. Afirmação é aprovar a vida mesmo quando ela não é compreendida, ao contrário da posição, sobretudo, de Sócrates, para quem a ciência (a razão) tem a função de “... fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada...” (NIETZSCHE, 1992, p. 93).

Alguns dos perigos, portanto, de certos usos dos estados de êxtase são a recusa de voltar dele ou não querer lidar com a realidade. Capturas. Algumas linhas de fuga suicidárias começam assim. Como poderia ser diferente, isto é, uma afirmação da realidade com base no que foi vivenciado no êxtase dionisíaco? Afirmar a realidade como um mundo a ser vivenciado, aproveitado, saboreado e modificado. Afinal, grande parte do que existe na realidade é criação de quem a vivencia... Nietzsche diz que “O conhecimento mata a atuação, para atuar é preciso estar velado pela ilusão.” (NIETZSCHE, 1992, p. 56). Esta afirmação mostra o niilismo ainda existente em Nietzsche, na época em que escreveu “O Nascimento da Tragédia”, o que pode ter colaborado para a idéia da náusea como única possibilidade quando se volta da experiência dionisíaca. Pois, se o conhecimento impede a ação, isto nos levaria a uma situação em que os néscios atuariam e os que possuem conhecimento estariam relegados, por si mesmos, à contemplação enfastiada. Ou terá sido Nietzsche mais uma vez profético e estamos mesmo nesta situação?

Nietzsche diz que o conhecimento era tido pelos antigos como uma profanação da natureza, ligando este fato aos mitos da expulsão de Adão e Eva do paraíso e ao de Prometeu. Portanto, aquele que ousa pensar, conhecer e querer mudar a natureza sofrerá as consequências. Pensar, isto é, criar, usar o pensamento para fazer surgir o novo, sem seguir o estabelecido, passa a ter a marca de uma transgressão: “... a necessidade de sacrilégio imposta ao individuo que aspira ao titânico” (NIETZSCHE, 1992, p 68). O sofrimento decorrente do conhecimento, então, seria mítico e este mito vem sendo adubado pelas forças que tratam de impedir o pensamento. Como tornar alegre o conhecimento? Ou, antes, como afirmar a tensão do pensar-criação e da busca do conhecimento, como um caminho para tirar alegria destas atividades? A afirmação do trágico inclui a afirmação da tensão e da alegria de pensar. A afirmação e a aprovação são características tanto do pensamento-criação como do pensamento trágico. Afirmar e aprovar o que existe sem que sejam estabelecidas condições e sem que qualquer finalidade seja exigida. A recusa da finalidade traz uma gratuidade

para todas as coisas, o que é negado pelo pensamento que procura fins e objetivos. Vemos em Deleuze que “Dionísio afirma tudo aquilo que aparece, ‘mesmo o mais amargo sofrimento’, e aparece em tudo que é afirmado. A afirmação múltipla ou pluralista, eis a essência do trágico” (DELEUZE, 1962, p. 28).

Para Nietzsche, foi Sócrates e a tradição que se seguiu a ele que tornaram todas as coisas alvo de desconfiança, salvo se fossem inteligíveis. A exigência de inteligibilidade aliada à acusação de falta de veracidade do mundo, pois verdadeiro apenas seria o mundo das idéias, sedimentou o caminho para o racionalismo negador da vida. Nietzsche explicita com as seguintes máximas o pensamento socrático: “Tudo deve ser inteligível para ser belo” e “Só o sabedor é virtuoso” (NIETZSCHE, 1992, p. 81). O verdadeiro vem da estabilidade, do que já tem marcas de certeza no passado, no invariável. Neste mesmo sentido, Nietzsche mostra que Platão odiava os poetas, criticava-os, e afastava-os, porque “... o poeta não é capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência residir mais nele”. (NIETZSCHE, 1992, p. 83). Para Sócrates e Platão, um dos motivos para não confiar nas artes trágicas e condená-las é que elas “... não representam o útil, mas apenas o agradável” (NIETZSCHE, 1992, p. 87). Dito de modo mais direto, o agradável sem explicação racional não é útil. Foi desta maneira, então, com Sócrates/Platão, que a tragédia antiga, dionisíaca, foi subjugada. Não é preciso procurar muito para perceber que estamos cercados desta forma de pensar. Mas a força dos instintos, a pressão por expansão e por expressão não se aniquilam.

Num trecho muito esclarecedor Nietzsche mostra a inversão operada por Sócrates. Trata-se de uma crítica a Sócrates possível de ser estendida ao acontecido a toda a cultura ocidental, desde então. Nietzsche diz:

Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum!*. (NIETZSCHE, 1992, p. 86. Grifo do original).

Pensem esta crítica em termos coletivos, retirando o acento da pessoa Sócrates. Tomemos Sócrates como emergente do coletivo do qual surgiu e, daí por diante, os coletivos tendo por norma a desconfiança em relação ao instinto e a valorização extrema da razão. Se Nietzsche diz que esta posição de Sócrates era uma verdadeira monstruosidade, que dizer das massas formadas nesta concepção de homem? Massas monstruosas.

Nietzsche mostra Sócrates como o extremo oposto do místico. De um lado, a extrema valorização do racional e de outro a valorização máxima da sabedoria instintiva. Esta divisão vai empobrecer e despoticizar o pensamento durante séculos.

O tipo que Nietzsche reconhece em Sócrates é o homem teórico. Este homem teórico é o que tem “... aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo” (NIETZSCHE, 1992, p. 92). Esta é a justificativa do mito de que a ciência tudo pode e tudo consegue. Só seria justificado o que é compreensível. Se a razão não alcança algo, este algo é rebaixado a não ter justificativa para existir. Aqui temos a negação da vida: queda no otimismo ou pessimismo (vamos ou não vamos conseguir a compreensão das causalidades...), rebaixamento da potência do pensamento, recusa do Trágico.

Um aspecto interessante da perspectiva do pensamento trágico é oferecer a sua crítica ao otimismo e ao pessimismo, aos quais ele se opõe. A atitude trágica afirma o que existe, o que é dado, o que há. O pensamento não trágico nega o que existe em nome de um ideal que poderá existir ou poderia existir, caindo em uma das duas posições: no otimismo, quando espera que, por exemplo, a ciência dê conta de tudo explicar e de tudo fornecer ao homem; no pessimismo, quando cai na lamentação a respeito de como é infeliz o humano, com suas falhas, seus sofrimentos, suas incompletudes, suas lacunas na compreensão do mundo. Otimismo e pessimismo são elementos paralisadores do pensamento-criação na medida em que retira a força do pensamento ao esperar ou lamentar. Clément Rosset aponta a oposição entre o pessimismo e o Trágico da seguinte forma:

Constatação, resignação, sublimação mais ou menos compensatória, são aqui as palavras da sabedoria pessimista. A intenção trágica - a intenção propriamente terrorista, tal como se a encontra em Lucrecio, Montaigne, Pascal ou Nietzsche - difere sobre todos estes pontos. Ela verifica-se incapaz de erigir uma constatação (salvo a da impossibilidade de constatação: constatação única da filosofia trágica, que não é sem importância); e não busca nem uma sabedoria ao abrigo da ilusão, nem uma felicidade ao abrigo do otimismo. Busca uma coisa inteiramente outra: loucura controlada e júbilo. (ROSSET, 1989, p. 23).

Note-se que Clément Rosset, ao se referir a uma “loucura controlada” não o faz com o mesmo sentido que damos a este termo, com Foucault, que é o de tornar impossíveis as manifestações disruptoras da loucura. O que Rosset afirma é a possibilidade de uma vivência trágica da loucura, uma utilização produtiva da nossa loucura. Podemos utilizar o que Rosset aponta, com este termo

“loucura controlada”, para o que assinalamos com a possibilidade de, com o estabelecimento de formas de cuidado em relação a quem faz a experiência do Fora, esta resulte em produção.

O problema do pensamento não trágico é querer livrar-se do sofrimento através do domínio da razão, que deve tudo compreender para tudo justificar, com a consequência de termos a ciência com a pretensão de dominar a natureza. Esta operação faz um efeito imediato de alívio, mas à custa de um empobrecimento da força da vida, da afirmação do diverso, da alegria do inusitado, da criação, da ousadia. É importante compreender esta supressão do trágico em nome do racional, pois esta vem sendo a luta entre uma concepção trágica dos acontecimentos, que enaltece o que há, haja o que houver, e um modo de ver o mundo como se este devesse sempre obedecer à razão, o que supõe a possibilidade de excluir os sofrimentos e as incertezas através do conhecimento teórico. Neste embate podemos vislumbrar a luta entre o pensamento dogmático e o pensamento-criação e as diferentes posturas em relação a aqueles que se aventuram, voluntariamente ou não, nas experiências de desrazão.

Nietzsche preocupa-se, no seu livro, em especificar como, através da tragédia, o sentimento estético induz, no espectador, alterações na forma de perceber o mundo e de pensar, acontecendo dele “... mergulhar até os mais delicados mistérios das emoções inconscientes” (NIETZSCHE, 1992, p. 130). No trecho a seguir está descrita uma espécie de reconciliação possível entre os aspectos apolíneos e dionisíacos existente na tragédia, fenômeno que é transmissível ao espectador. Podemos reconhecer, nele, a razão posta a serviço do pensamento-criação:

De onde haveremos de derivar este milagroso autodesdobramento, esta quebra do agulhão apolíneo, se não da magia dionisíaca, que, excitando aparentemente ao máximo as emoções apolíneas é capaz, não obstante, de obrigar essa superabundância da força apolínea a ficar a seu serviço. O mito trágico só deve ser entendido como uma afiguração da sabedoria dionisíaca através de meios artísticos apolíneos (NIETZSCHE, 1992, p. 131).

Comentando “O Nascimento da Tragédia”, em seu “Ecce Homo”, Nietzsche concede-se um momento de esperança e diz:

Uma esperança tremenda faz-se ouvir desta obra. Afinal, falta-me qualquer motivo para renunciar à esperança por um futuro dionisíaco da música. Lancemos um olhar um século adiante, suponhamos que meu atentado contra dois milênios de antinatureza e violação do homem tenha êxito (NIETZSCHE, 1995, p. 64).

A segurança buscada no sufocamento do pensamento trágico, no sufocamento do sentido trágico da vida leva, num primeiro momento, a uma calmaria. Mas, depois, a vida torna-se menor, acanha-se. A segurança torna-se prisão e niilismo. Séculos de niilismo. Nietzsche previu o aprofundamento do niilismo. Vivemos agora um rico momento, no qual notamos um aumento tanto do niilismo quanto das possibilidades de afirmar a manutenção e a beleza da vida. Ao mesmo tempo em que existe a perspectiva de destruição do meio ambiente, causada pela noção de que o homem pode fazer uso da Terra como se fosse dele, a reação a isso, os diversos movimentos descentralizados, com novas formas de luta e os movimentos impulsionados pelas redes de internet podem expor mais claramente o niilismo e fazer avançar as forças da vida. Ao mesmo tempo em que se desenvolve cada vez mais a exploração do trabalho, o Capital depende como nunca da inteligência do trabalhador e fica de modo inédito em suas mãos. Ao mesmo tempo em que se incrementam os controles pelos poderes estabelecidos, a multidão descobre novos modos de organização e de ocupação dos espaços políticos, através de ações que rompem com a tradição que propunha a tomada do poder do Estado. Movimentos colocam-se em andamento sem que exista um programa predeterminado e apostam no trágico, isto é, no aparecimento do novo ainda desconhecido já com o movimento em marcha.

A alternativa às tentativas de obter segurança no racionalismo extremo é a aprovação do devir, do estar lançado na vida sem apoios nas transcendências. Nietzsche fala do “... eterno prazer do vir a ser.” (NIETZSCHE, 1992, p. 64). Ter prazer no vir a ser pode se constituir numa forma de indução ao pensamento-criação, visto que é tirar prazer de não ter chão, em não ter ponto fixo de ancoragem, em não ter certezas, em não repetir dogmas, mas ter prazer em sentir-se à deriva. O vir a ser pode se constituir numa agradável vertigem.

Em resumo, temos que a morte da tragédia, perpetrada pelo socratismo, significa o emparedamento do pensamento-criação e o enaltecimento do pensamento como repetição do que se deve pensar, numa provisória e conturbada vitória da racionalidade a todo custo. Por outro lado, vemos que “Trágico é afirmação. Afirmação do Acaso. Gratuidade. Inocência. Afirmação do Devir. Trágico é sentir-se lançado no fluxo dos desejos, aprovar isto e alegrar-se”. (PINTO, 1998 e, p. 201).

O que nos chama a atenção, também, no texto do jovem Nietzsche, o “Nascimento da Tragédia”, é que, para ele, o afastamento forçado do elemento dionisíaco faz com que este apareça de forma brutal. Nasce uma vontade de êxtase sem fim em alguns pontos da sociedade que, no seu conjunto, nega o dionisíaco.

Não quero dizer que a consideração trágica do mundo tenha sido destruída, em toda parte ou por completo, pelo acossante espírito não-dionisíaco: sabemos apenas que precisou fugir da arte para refugiar-se, por assim dizer, no mundo ífero, numa degeneração em culto secreto (NIETZSCHE, 1992, p. 107).

Se não se apresentava na arte, a visão trágica do mundo não estava mais à vista da sociedade mais ampla, mas recolhida aos desvãos, tentando um abrigo para evitar a extinção, mas sujeita aos controles e às exclusões. Vemos, aqui, o que Maffesoli (MAFFESOLI, 2005) fala da “sombra de Dionísio”: o recuo do trágico e do dionisíaco para as fronteiras da exclusão e seu aparecimento de modo violento, transfigurado, terrível. Se não há possibilidade de o pensamento-criação e os aspectos dionisíacos aparecerem às claras, eles o fazem no submundo, sob as mais variadas formas e podem envolver, aí sim, linhas suicidárias.

5.1 - O fora, o trágico e os transe

Georges Lapassade, no seu estudo “Essai sur la transe” (LAPASSADE, 1976), também, como o faz Maffesoli, se dedica a perceber as mudanças históricas pelas quais passou e passa um estado que chama de transe. Este termo, transe, no texto de Lapassade, pode ser associado ao nosso Pensamento do Fora, ou êxtase, ou desrazão. Ou, como diz este autor da Análise Institucional, usando um termo mais geral, um “estado alterado de consciência”. São estados nos quais a corriqueira razão não mais prevalece, provocados através de práticas que diversos grupos humanos, sejam os ditos primitivos ou os atuais, utilizam individualmente ou em grupo. Lapassade diz que um de nossos erros é supor que o transe é algo que aparece como exceção, ou apenas longe de nós. Ao invés disso, propõe que os “estados alterados de consciência” são provocados ainda na sociedade industrial, dando como exemplo o uso de drogas, a dança, a audição de música pop. Indica, também, como grupos que trabalham com o transe coletivo, na atualidade, as seitas religiosas, entre elas as do Brasil (candomblé, umbanda) e o que estava surgindo na época em que escreveu o livro, 1976: os grupos de encontro, de potencial humano e de bioenergia. De modo semelhante ao que estamos propondo, Lapassade se interroga, a respeito do estado de transe: “Esta ‘região mal conhecida (...) entre a mentira e a verdade’ não é a definição do ato literário, de sua verdade e de sua impostura ao mesmo tempo? Não é o lugar de toda criação?” (LAPASSADE, 1976, p. 210). Portanto, os “estados alterados de consciência” seriam mais corriqueiros do que supomos agora, nós que nos industrializamos e queremos ter a nossa razão como a suprema realização do humano. Lapassade conclui o trecho que estamos citando com importantes pistas para a nossa pesquisa: “A consciência estilhaçada é também a consciência poética à procura de sua

linguagem. É o estilhaçamento das formas na criação, nesta região na qual o criador faz a experiência de uma outra consciência” (LAPASSADE, 1976, p. 210). No mesmo sentido, e que nos traz a possibilidade de abordar as experiências do Fora com mais amplitude, Lapassade diz a respeito do transe: “... admitindo que ele é o estado ‘normal’ e não um mistério, procuraremos a seguir porque ele foi reprimido” (LAPASSADE, 1976, p. 214).

Nietzsche tem outras frases que apontam para as oscilações do dionisíaco ao longo da história, como por exemplo: “... de tempo em tempo a maré alta do dionisíaco...” (NIETZSCHE, 1992, p. 68). Se o dionisíaco é matéria prima da experiência trágica, que compõe o pensamento-criação, este, portanto, teria também sua oscilação ao longo da história, com o que aparece dele sendo resultante das combinações entre as capturas e as resistências de cada momento. Podemos também supor que haveria, ao longo da oscilação histórica dos incrementos e retrações do dionisíaco, uma espécie de comunicação entre as possibilidades e formas de aparecimento das exacerbações tanto do dionisíaco como do trágico, da desrazão, da loucura e do pensamento criação. Desta forma, através do tempo, algumas destas manifestações quase desapareceriam, por exemplo, devido ao que a época reserva de capturas, ao passo que o mesmo desejo do dionisíaco estaria surgindo sob outro aspecto nesta mesma época.

Especulando a respeito do que estaria por vir, neste sentido das oscilações do elemento trágico-dionisíaco, Nietzsche fala de uma

...luta eterna entre a *consideração teórica e a consideração trágica do mundo*; e, só depois de conduzido a seu limite o espírito da ciência e de aniquilada a sua pretensão de validade universal mediante a comprovação desses limites, dever-se-ia nutrir esperança de um renascimento da tragédia (NIETZSCHE, 1992, p. 104. Grifos do original).

Como se daria esta condução ao limite do espírito da ciência? Podemos estar vendo isso acontecer com a ciência posta a serviço da destruição do planeta. Este é um limite que já estamos alcançando, aonde nos trouxe o pensamento otimista, dogmático e utilitarista. Mas devemos situar o problema de outro modo, já que Nietzsche coloca-o de modo drástico, com uma só saída que viria naturalmente com o tempo. Assistimos, hoje, tanto à destruição racionalista das relações - sendo o modelo médico um exemplo de consequências terríveis - e do mundo quanto, ao mesmo tempo, à criação trágica se afirmando e multiplicando. Exemplo disso está no desenvolvimento econômico à custa da integridade do planeta e da saúde das populações ao lado da criação e articulação de uma

quantidade, qualidade e diversidade de movimentos de um modo até agora inédito.

O prazer conseguido com a perda da sensação de estarmos de posse de nossa razão chama a nossa atenção e nos faz pensar quais suas relações com a loucura. Observamos que é um dado humano a necessidade de deixar a razão de lado de tempos em tempos. Não é sem importância e fortuitamente que os meios de dispensar a razão, nem que seja por breves instantes, atraem tanto e são tão diversificados. E, mesmo que seja por fugidios momentos, produz prazer desfazermo-nos deste fardo que pode ser mais ou menos pesado, dependendo da situação de cada um ou da época em que se vive. A atração pela perda momentânea da estrita razão, entrando numa outra forma de funcionamento do pensamento, associa-se à criação e à transformação e também à loucura. Alguns meios de dispensar a razão são: sono e sonho, orgasmo, religião (êxtases místicos e êxtases provocados pelo sofrimento), drogas, música/ritmo, jejum, meditação, respiração holotrófica, desrazão espontânea, desmaios ou estados mentais espontâneos de perda da razão (dissociações), dança, grandes espetáculos de massa, estudo, leituras, conversas. Frequentemente os humanos misturam, em uma mesma experiência, dois ou mais destes meios.

Capítulo 6 - O conceito de Pensamento do Fora

6.1 – O Fora em Blanchot.

Maurice Blanchot formulou o conceito de pensamento do Fora, ou experiência do Fora, ao investigar o que pode acontecer quando nos dispomos a criar. Blanchot investigou, no livro “O Espaço Literário” (BLANCHOT, 1992), parte das obras e algo das vidas de Rilke, Kafka, Mallarmé e Hölderlin, tentando perceber o estado que alcança aquele que se propõe à obra literária. Trata-se de um estado que se apodera de quem faz esta tentativa, mais do que um estado voluntário a respeito do qual se teria o pleno domínio. Blanchot, desta forma, definiu, partindo da análise da criação da obra literária, um espaço, uma experiência, uma forma de pensar: o espaço literário enquanto uma experiência do pensamento.

A tentativa de escrever, criando uma obra, levaria aquele que empreende esta tarefa a aproximar-se deste estado que o atrai cada vez mais e que o situa numa condição de apagamento de si. Esta experiência, chamada então experiência do Fora, exerce uma atração vertiginosa - a atração pelo apagamento de si/criação - que é acalmada temporariamente pela própria criação, que a seguir mais uma vez excita a atração por criar/apagar-se. Isto é, atração para novamente experimentar ir ao Fora. O ir e vir a este estado faz surgir o pensamento-criação. Quem se propõe à criação, então, se vê diante das atrações desmesuradas do Fora, o que é potencialmente aprisionador. Devemos ter atenção para este fato: as experiências do Fora tendem a atrair de tal modo aqueles que a elas se dispõem a ponto de haver uma tendência a sempre repeti-las, às vezes tornando as suas vidas completamente dedicadas a isso. Quando falamos, aqui, em aprisionamento não nos referimos a paralisação da criação, a uma captura no Fora, mas de uma dedicação intensa, absorvente. (BLANCHOT, 1992).

Podemos perceber o alcance do questionamento trazido pelo conceito de pensamento do Fora ao relembramos o que ele quebra: a noção de sujeito, tal como foi desenvolvida pela filosofia que predominou no ocidente. Para esta filosofia, o sujeito seria o agente privilegiado da representação, a sede do cogito. Ao não tomar a literatura como um instrumento que se destina a fazer referência a coisas já existentes, mas a criar mundos, o conceito de pensamento do Fora dissolve o compromisso com o tipo de pensamento dogmático, do qual o sujeito da tradição filosófica era o depositário. Duplo golpe, portanto, que atinge a representação e o sujeito. Tatiana Levy mostra esta passagem do seguinte modo:

Como prática plástica, histórica e ética, o Fora põe à prova tudo aquilo que se acredita verdade universal e eterna. Com essa prática, com essa nova forma do pensamento, Blanchot, Foucault, Deleuze terminaram por provocar um derrumbe de noções filosóficas fundamentais. A dialética, o princípio do terceiro excluído e, principalmente, o sujeito cartesiano – o ‘eu penso’ – já não são as certezas eternas da filosofia (LEVY, 2003, p. 38).

Temos, então, a crítica trazida pela prática do pensamento do Fora, a atração que esta prática exerce sobre quem a experimenta ou entra em contato com ela e os mecanismos de captura prontos a enquadrá-la, dissolvê-la, utilizá-la para suas intenções.

Se, de um lado, a própria experiência do Fora pode absorver de modo calcinante, devido à sua intensidade (ou à intensidade do prazer que proporciona), de outro os mecanismos de captura e aniquilamento permanecem ativos, prontos para entrar em ação e isolar aqueles que ousam criar sem se precaver. Permanece uma questão: porque algumas pessoas, ao dedicarem-se à criação, são cada vez mais atraídas por este estado criativo, a ponto de serem absorvidas e “enlouquecerem”? Terá sido isso o que aconteceu com Van Gogh, Nietzsche, Nerval, Artaud, Maupassant? Quais as relações entre o estado de absorção na criação, na experiência do Fora, a ponto de enlouquecer, e os constrangimentos colocados pelo ambiente a quem faz esta experiência? A obra seria, entretanto, ao mesmo tempo atraente de modo fulgurante e o descanso da fulguração. Para isto, então, é necessário lembrar que sem a ousadia de lançar-se na torrente desconhecida não há criação e que sem a prudência de, em momentos, desacelerar a experiência e construir a obra, corre-se o risco de prisão na própria experiência. Prisão que pode ser aquela que o próprio Fora tem a potencialidade de proporcionar ou a prisão das capturas sempre atuantes. É necessário distingui-las.

Blanchot percebe em Kafka, bem como em Artaud, que o “... centro de gravidade da exigência de escrever” está no “... estado de dissolução de si mesmo” (BLANCHOT, 1992, p. 56). Apagamento de si e dissolução de si mesmo são descrições de estados nos quais a representação não mais predomina. Não vigora mais a tradição que tentava fazer da escrita uma reprodução da realidade, mas passa-se à criação liberada deste compromisso. Nesta situação, nesta condição, nesta experiência, a visão do trágico é facilitada, pois a proximidade com a aniquilação proporciona este sentimento estético, o trágico. Lembremos Nietzsche e Rosset: a visão do horror, da dissolução, pode nos levar a um estado no qual percebemos com mais clareza o conjunto no qual estamos inseridos: esta era uma função da tragédia grega. A visão do trágico provocada pela experiência do Fora pode ter um exemplo quando Blanchot diz que “A arte é antes de tudo a consciência da desgraça, não sua compensação” (BLANCHOT, 1992, p. 68), o que se completa com: “... a salvação terrestre exige ser realizada, não interrogada nem figurada” (BLANCHOT, 1992, p. 68).

Recordemos, também, que uma das vivências mais importantes das experiências com alucinógenos, em rituais religiosos, é a percepção da morte, da aniquilação. As transformações que os adeptos destas seitas relatam tem estreita relação com a visão da morte. Do mesmo modo a loucura também tem a sua íntima ligação com a vivência de morte. Como dissemos, os tratamentos dispensados às psicoses em geral não levam em conta esta potencialidade de transformação que uma crise pode ter, de tanto que estão impregnados do conceito de doença e da urgência em fazer retornar as pessoas em crise a uma suposta normalidade.

Tatiana Levy, ao mostrar como a linguagem literária leva à experiência do Fora, indica de que forma se dá, através deste processo de criação, a ruptura com a representação:

A linguagem da ficção – seu elemento real – coloca o leitor em contato com a irrealidade da obra, com esse mundo imaginário que toda narrativa evoca. E é por isso que a palavra literária, ao invés de *representar* o mundo, *apresenta* o que Blanchot denomina ‘o outro de todos os mundos’ (LEVY, 2003, p. 20. Grifos do original).

Romper com a representação para criar, criar para romper com a representação. Não mais objetos a serem reverenciados e representados, mas mundos a serem inventados. Furtar-se à representação, usar as palavras para criar objetos, eis a função da literatura aqui destacada: “A linguagem da ficção tende justamente a criar um objeto, e não a representá-lo” (LEVY, 2003, p. 21).

Esta mudança histórica, mas que se repete a cada momento quando nós, que fomos formados na tradição do sujeito cartesiano, nos aventuramos ao pensamento, provoca o aparecimento de outras posições subjetivas, mais arriscadas e mais criativas. Trata-se de uma alteração que leva a uma crise subjetiva: “A experiência do Fora coloca em crise toda a subjetividade. Pensar não é a expressão de um sujeito pensante já constituído, mas uma relação com o Fora, com o acaso” (Levy, 2003, p. 114). Tratamos aqui da dissolução do eu provocada pela experiência do Fora, isto é, uma ruptura com a identidade do si, articulada à ruptura com a representação.

A experiência do Fora inclui certa dose de angústia, maior ou menor, que é característica daqueles que a ela se lançam (ou são a ela lançados). Esta angústia, como exemplifica Blanchot nos autores que examinou, está ligada a uma expectativa de salvação. Salvar-se através da escrita, salvar-se através da arte. Isto parece ainda um enaltecimento do sofrimento, como se talvez todos os autores estudados por Blanchot tivessem pretendido sair do sofrimento cristão, pois a morte de Deus estava colocada, mas recaindo novamente nele: a angústia da salvação. Se conseguimos supor que já

estamos salvos, já que não há a perspectiva de salvação na transcendência (não há nenhum além nos esperando), que já estamos salvos na medida em que não há salvação a ser alcançada, esta angústia pode se esvaziar. Trata-se de chegar ao trágico, então. Por isso, talvez, Blanchot associe consciência da desgraça com salvação terrestre. Compreendemos salvação terrestre como afirmação da vida. *Amor fati*.

Unindo os temas do trágico e do incessante, proporcionados pelo Fora, Blanchot diz que:

Kafka (...) sentiu profundamente que escrever é entregar-se ao incessante, e por angústia, angústia da impaciência, preocupação escrupulosa da exigência de escrever, se privou quase sempre deste salto que permite a conclusão, esta confiança despreocupada e feliz pela qual (momentaneamente) se põe termo ao interminável (BLANCHOT, 1992, p. 74).

Ou seja, Kafka teria tentado a salvação pela escrita, por isso não descansava. Salvação da angústia, da convivência humana idiotizante, salvação da morte. Não se permitiu parar, viver o trágico e experimentar a leveza da despreocupação, mesmo que momentânea. Não se permitiu a ida ao Fora ligada à afirmação do trágico, que envolve a arte da paciência, de acordo com o que depreendemos de Blanchot. Mas tornou-se Kafka.

Resumindo: o Fora atrai, faz criar; pode absorver de modo irreversível, numa perdição sem volta; quem faz a experiência costuma querer repeti-la (atração pelo incessante); são necessários momentos de leveza, de parada, num caminho tão atraente, sem o que se corre o risco do aprisionamento no Fora.

Será útil examinarmos com mais detalhes o que Blanchot diz a respeito dos cuidados com a experiência do Fora. Desta forma, deixamos algo mais assinalado a respeito dos perigos desta experiência e dos mecanismos de que as capturas se valem, para paralisar a criação:

Quanto mais se está perdido no fora, na estranheza e na insegurança desta perda, mais há que apelar para o espírito do rigor da exatidão, estar presente na ausência pela multiplicidade de imagens, por sua aparência determinada, modesta (liberada de fascinação) e por sua coerência energeticamente sustentada. Quem pertence à realidade não necessita tantos detalhes que, como sabemos, não correspondem de nenhum modo à forma de uma visão real. Mas quem pertence à profundidade do ilimitado e do distante, à desgraça da desmedida, sim, este está condenado ao excesso da medida e à busca de uma continuidade sem defeitos, sem lacuna, sem mistura. E condenado é a palavra justa, porque se a paciência, a exatidão, o frio

domínio, são qualidades indispensáveis para evitar perder-se quando já nada que se possa reter subiste, paciência, exatidão, frio domínio, são também os defeitos que, dividindo as dificuldades e estendendo-as indefinidamente, talvez retardem o naufrágio, mas retardam seguramente a liberação, transformam incessantemente o infinito em indefinido, assim como a medida é a que impede que na obra se cumpra o ilimitado (BLANCHOT, 1992, p. 74).

A medida proporciona a continuidade da lucidez, mas impede a criação mais livre e mais mutante. Exagerar na medida (Apolo!) retira a possibilidade da visão do trágico, da afirmação da vida. Exagerar na desmedida pode levar ao aprisionamento no Fora e à ausência de obra. E, glória da aventura, não há medida antecipada, não há precaução prévia que garanta nada. Sem risco não há criação e a garantia completa leva à completa manutenção no mesmo. Mas, por que o sentido apenas de condenação que Blanchot dá a quem está lançado à tarefa de criar? Porque fala apenas em desgraça e não, também, em graça, ao se referir à desmedida? Excesso de cuidados?

Neste ponto, lembramos do afastamento que costumamos manter, nos serviços de Saúde Mental, em relação à loucura, aos loucos, à experiência da loucura, enfim. Por mais que tenhamos conseguido diminuir a importância da Internação Psiquiátrica e “tratar” dos loucos fora dos Hospícios, continuamos a manter grande distância da experiência da loucura, na figura dos loucos de quem tratamos. Ou, como expressou Foucault: “No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco” (FOUCAULT, p. 153). Através das indicações a respeito da prudência no contato com o Fora, descrita por Blanchot, podemos compreender esta distância como, ainda, o medo provocado pelo contato com alguém que faz a experiência do Fora. Não se trata, aqui, de prudência, mas de negação à experiência.

Um tema constante para Blanchot, em “O espaço literário”, é o da morte. A experiência do Fora seria uma experiência de aproximação com a morte na medida em que permanecer sem referências, sem ponto de ancoragem, com a sensação de dissolução, sem a percepção tranquilizadora de ser um sujeito consciente, induziria à vivência de vizinhança com a morte. Blanchot valoriza uma disponibilidade que leva a que “... só se pode escrever quando se é dono de si frente à morte e quando se estabelece com ela relações de soberania” (BLANCHOT, 1992, p. 82). Podemos estender esta afirmação, além do que se refere ao escrever, para o ato de criar.

O tema da morte interessa à nossa investigação a respeito das possibilidades de criação, na atualidade. Também pode ser útil para um mapeamento das capturas em vigor, bem como para nos aproximar de uma compreensão a respeito do afastamento que mantemos da loucura e dos loucos.

Vejam, então, o que temos até aqui. A experiência da escrita, da arte, supõe o encontro com a morte, enquanto vivência de dissolução. A loucura, como fechamento no Fora, antecipa a morte numa vida tornada estéril, ausência de obra. Em certos aspectos, algumas religiões instituídas podem tratar de evitar a realidade da morte como fim da vida, o que antecipa o fim, tornando a vida acabada: estar morto para a vida como meio de não pressentir a morte. Iludir a existência da morte conduz a uma vida reduzida em intensidade de criação. Tanto as capturas como as linhas de fuga de criação dependem da relação mantida com a morte. Uma das estratégias da captura seria prender na ilusão da não finitude, numa fuga à vivência do Trágico. É necessário estarmos atentos a este ponto: as relações do Fora com a morte e a importância disso para as alternativas entre captura e criação. A atração pelo Fora inclui uma atração pela morte e tanto os caminhos de afirmação da vida como os das linhas de fuga suicidárias iniciam-se por esta atração. Numa mostra da ligação estreita entre querer a morte e querer a vida, Blanchot cita Rilke, que diz: “... o desejo de ter sua própria morte se faz cada vez mais raro. Um tempo mais e se fará tão raro como uma vida pessoal” (BLANCHOT, 1992, p. 114).

A morte permaneceu através da história como o horror do qual devemos nos afastar e até mesmo evitar a sua lembrança. Desta forma, a vivência de morte que a aproximação com a experiência do Fora proporciona tornou-se maldita e evitada, porém, ao mesmo tempo, procurada. A tentativa de criar ainda está ligada a uma espécie de maldição, com toda sua carga de castigo. Blanchot afirma que “... é justo dizer que a experiência do artista é uma experiência extática e, portanto, uma experiência da morte” (BLANCHOT, 1992, p. 145). Então, como todo êxtase, na civilização ocidental a morte estará sob as forças de atração e repulsão.

Blanchot dedica grande parte de seu texto, em “O Espaço Literário”, a fazer uma espécie de elogio a uma outra forma de uso da razão. Podemos depreender que a razão não seria mais apenas coercitiva, vigilante das representações, mas auxiliar da experiência do Fora, numa formulação semelhante à que Nietzsche postulou para as funções apolíneas enquanto suporte da experiência dionisíaca. Também neste aspecto Blanchot sugere que a criação dá-se com o movimento de ida e volta ao Fora, de perda e de recuperação das funções organizadoras da razão: operação de riscos inevitáveis, mas sem a qual não há criação.

Blanchot anuncia, numa nota colocada logo após o índice do livro, mas antes do início do texto, que o centro atrator e fugidio de seu livro é o item “O Olhar de Orfeu”. Atração e fugacidade são temas do próprio mito de Orfeu. O detalhe que interessa a Blanchot, neste mito grego, é aquele no qual Orfeu, precisando retirar a sua amada Eurídice do mundo dos mortos, após lá ter conseguido chegar através da sua arte musical, tem que cumprir o que foi determinado por Hades, o rei dos mortos:

que, no caminho de saída, jamais olhe para trás, para Eurídice. Já na luz do dia, Orfeu não resiste e olha para o caminho as suas costas e vê Eurídice, então, pela última vez, já que em seguida ao seu olhar ela se esfuma e é perdida para sempre. Blanchot assinala que a tarefa de realizar a obra não é apenas aproximar-se cada vez mais deste ponto que atrai (que chama de “a noite”, como outra designação do Fora), mas aproximar-se dele e conduzir sua experiência ao dia, à razão, podemos dizer. Num trecho no qual podemos perceber o enaltecimento do que seria a conciliação Apolo/Dionísio, para Nietzsche, Blanchot diz:

No entanto, a obra de Orfeu não consiste em assegurar o acesso a este ‘ponto’, descendo para a profundidade. Sua *obra* é levá-lo até o dia e dar-lhe, no dia, forma, figura e realidade. Orfeu pode tudo, salvo olhar de frente este ‘ponto’, salvo olhar o centro da noite na noite. (BLANCHOT, 1992, p. 161. Grifo do original).

Mas Orfeu olhou. Olhando, cedeu à atração e perdeu sua amada. Perdeu sua obra de tão fascinado por ela. A interpretação de Blanchot é:

O mito grego diz: não se pode fazer obra se se busca a experiência desmesurada da profundidade por si mesma, experiência que os gregos reconhecem necessária à obra, experiência na qual a obra se submete à prova de sua desmedida. A profundidade não se entrega de frente, só se revela dissimulando-se na obra. (BLANCHOT, 1992, p. 161).

O que Blanchot diz neste trecho é que manter a prudência seria bom para a obra, mas é próprio de quem está tomado pela obra tentar transgredir os limites. Orfeu não se satisfaz com a obra, nem com a Eurídice diurna, queria a Eurídice da *outra* noite. Persistir na paciência de trazer ao dia o fruto da noite é a necessidade da obra, mas impacientar-se e querer mais da noite é a atração que a obra provoca. Esta pode ser uma outra forma de falar da luta entre os componentes apolíneos e dionisíacos:

Só isso foi buscar nos Infernos. Toda a glória de sua obra, todo o poder de sua arte e o desejo mesmo de uma vida feliz sob a bela claridade do dia são sacrificados a esta única preocupação: olhar na noite o que dissimula a noite, a *outra* noite, a dissimulação que aparece. (BLANCHOT, 1992, p. 162. Grifo do original).

Então, o impulso artístico já traz consigo um duplo movimento: para a obra, na medida em que quer construir aquilo a que se propôs à luz do dia, e para a ausência de obra, na medida em que a vontade de perder-se no Fora faz parte do próprio impulso artístico inicial. Sem vontade de perder-se no Fora não há obra, mas perdendo-se no Fora não há obra. Portanto, trata-se de permanecer no fio da navalha.

Em um texto a respeito do movimento de criação em Artaud, Blanchot esclarece algo mais a respeito da experiência do pensamento. Artaud expos, em cartas ao editor Jacques Rivière, com toda a angústia que lhe era própria, que ao realizar um poema sente seu pensamento desmoronar. O editor sugere que Artaud escreva a respeito desta sensação e a partir daí abre-se a possibilidade de uma mudança, na qual, para Blanchot, Artaud não mais escreve “... contra o vazio e para escapar dele. Escreve agora expondo-se a ele, tentando exprimi-lo e tirar dele uma expressão” (BLANCHOT, 2005, p. 54). Então, ao que parece, a provocação do editor levou Artaud a ir mais além no Fora. Ou a ter esta experiência de modo mais determinado, apreendê-la como foco especial de sua atenção. Tentar compreender esta experiência de Artaud serviu de base para Blanchot dizer que

...o fato de pensar só pode ser perturbador; que aquilo que existe para ser pensado é, no pensamento, o que dele se afasta, e nele se exaure inesgotavelmente; que sofrer e pensar estão ligados de maneira secreta. (...) Será que sofrer é, finalmente, pensar? (BLANCHOT, 2005, p. 162).

Pensar pode ser sofrer porque neste ato percebe-se que o pensamento verdadeiro sempre foge a cada passo que damos na sua direção. Criação a cada passo e evasão do pensamento a cada passo. Mas, a última frase de Blanchot nos faz questionar: sofrer não é pensar. Sofrimentos banais não produzem pensamento nenhum. Pensar pode fazer sofrer, mas será um fato característico da nossa cultura que o pensamento criativo provoque a sensação de sofrimento? Ou é necessário que seja assim em qualquer cultura? De que cultura estamos falando quando percebemos que pensar/criar provoca sofrimento? Que forças estão em jogo aí? O pensar-criação sempre questionará a cultura, qualquer que seja ela? Tatiana Levy (LEVY, 2003) e Auterives Maciel (MACIEL Jr., 2001) afirmam que sim, que o pensamento do Fora desestrutura qualquer referência porque “... nos afasta do princípio de realidade que é o que estabelece nosso vínculo imediato com a realidade exterior” e porque “... rompe com todas as nossas referências cognitivas” (LEVY, 2003, p. 118). Estes seriam motivos para as diversas formas de exclusão que recaem sobre as experiências do Fora.

Podemos continuar a observar, em Blanchot, no texto “O esquecimento, a desrazão” (BLANCHOT, 2007), a discussão que este autor traz para a questão da cultura nas suas possibilidades de mudança na relação com as produções que são passíveis de exclusão. Blanchot convida-nos a ler a “História da Loucura”, de Michel Foucault, do ponto de vista da história dos limites que uma cultura coloca às produções do pensamento, com a conseqüente determinação do que comporá o seu Fora. Ao mesmo tempo, a convocação de Blanchot inclui algo que nos parece um programa de intervenção:

A partir disso – no espaço que se estabelece entre loucura e desrazão – devemos perguntar-nos se é verdade que a literatura e a arte poderiam acolher essas experiências-limite e, assim, preparar, para além da cultura, uma relação com aquilo que rejeita a cultura: fala dos confins, exterior de escrita. (BLANCHOT, 2007, p. 174).

Podemos, a partir deste trecho de Blanchot, perceber uma perspectiva de um caminho ético possível para um cuidado com aquele que vive a experiência do Fora, com as conseqüências que esta experiência traz para o coletivo, para a cultura. Desta forma aparece uma possibilidade de uma prática de cuidado no sentido de configurações de acompanhamento da produção da desrazão. Acompanhar quem está forçando os próprios limites e os limites do que a cultura definiu como não ultrapassáveis.

Blanchot relembra a “História da Loucura”, obra na qual Foucault mostra como a exclusão - a ação de uma cultura em delimitar o que deve ser rejeitado – precisou achar no que ela definiu como loucura o que teria que substituir a lepra como o mal a ser banido. Blanchot afirma que “Pode-se dizer então que é a obrigação de excluir – a exclusão como 'estrutura' necessária – que descobre, chama e consagra os seres que se deve excluir” (BLANCHOT, 2007, p. 175). E é a morte que Blanchot aponta como o insuportável para a cultura, e que deve recair sob a exclusão. Era a morte na lepra e continuou a ser a morte na loucura o espanto a ser evitado. E hoje, nos tempos em que a loucura está relativamente controlada, ainda é a morte que é apontada como a ameaça, desta vez, ao que parece, trazida pelas drogas. Neste sentido, pode ser que estejamos em uma nova onda de Grande Internação, com o drogado sendo forçado a representar o papel que já foi do leproso e do louco: o excluído da vez, da época, do tempo. O drogado aponta para a morte tanto na sua busca muitas vezes desesperada pelo êxtase quanto pela sua indignância, mostrando nas ruas que algo de mortal acontece na sociedade. Ativados os mecanismos da exclusão, o que poderíamos aprender a respeito deste alerta é iludido e tudo se transforma em práticas de salvação.

Um fato que corrobora a evidência de uma nova onda de internações, no momento em que vivemos, é a atual forma oficial de lidar com os usuários de drogas, principalmente o crack. Atento para este fato, o movimento da luta antimanicomial está dando atenção especial aos acontecimentos, como indica o documento da Frente Estadual da Luta Antimanicomial de São Paulo, que convoca para as manifestações do Dia Nacional da Luta Antimanicomial de 2012. O texto diz, num de seus itens, depois de apontar para o desinvestimento no SUS:

Compactuando da lógica excludente, o governo Federal aprovou o financiamento das comunidades terapêuticas que lucram com a internação – sem preocuparem-se de fato com os usuários que muitas vezes são forçados e levados para internação, não revendo as relações sociais e a omissão do Estado nas políticas sociais que provocam na população dor e sofrimento e abandona a muitos em condições de alta vulnerabilidade (<http://antimanicomials.wordpress.com/>, 2012).

Aquele que, por buscar o prazer da dissolução e da perda momentânea da razão, por lembrar a proximidade constante da morte, praticar o desafio dos limites e expor as mazelas que não se quer ver, configurou-se no portador do mal, no momento. A aproximação da morte, o fascínio em vivenciar a perda dos limites, a necessidade de devanear atizou os alarmes e os experimentadores de drogas caíram sob a exclusão numa época em que leprosos e loucos já não ameaçam tanto. Esta exclusão que não cessa, ao longo dos séculos, mas apenas muda de alvo, de estratégias, de agentes, de discurso, de práticas, tem efeitos políticos precisos: ilude-se a morte, o sentido do Trágico e, com isso, as possibilidades de maior criação coletiva, de questionamento constante, de mudança. Ilude-se, com a acusação de que o mal que nos atinge é a droga, a situação social injusta, por um lado, e atordoante, por outro, em que vivemos e que atinge a muitos de um modo que mistura prazer e desespero.

Se a morte é percebida como realidade, como inelutável, não podemos adiar as articulações para os encontros criativos, para a produção conjunta do novo, da mudança, da invenção de possibilidades. Para que a produção coletiva aconteça é necessário que haja dissolução das identidades, o que é uma mudança subjetiva na qual há uma ruptura das individualidades em nome da articulação da produção num espaço coletivo. Há um morrer individual em nome da vida coletiva. Se, no entanto, as individualidades são reforçadas no sentido de apontar nelas a sede dos problemas e das soluções, faz-se isso em detrimento do coletivo e das mudanças coletivas que poderiam surgir das vivências do trágico e da morte. Investir na criação coletiva é a consequência do reconhecimento de que toda criação já é coletiva, mesmo que se ignore isso. A criação é coletiva porque podemos dizer que o Fora é o coletivo das forças, a mistura do vivido por muitos, do experimentado por outros.

Afinal, quem fala neste texto que escrevo? Trata-se de uma pretensão investida em identidades imaginárias supor a autoria. A criação é uma expressão singular de um conjunto quase infinito de tendências, formações, influências, medos, conveniências, coragens, vontades, todos estes fatores atravessados pela história. Útil é, então, para a criação, não negar o fato da sua potência vinda do coletivo e ousar lançar para o coletivo a produção singular, colhendo de volta aquilo que outras singularidades produzirem, num apagamento de si que conduz à potencialização da criação coletiva.

Michel Foucault, em aula do Curso de 1973, no Collège de France, especifica com detalhes o modo de funcionamento do poder disciplinar, no qual acontece a emergência do indivíduo, ponto de chegada das técnicas de controle que visam à individualização dos corpos, para torná-los efetivamente dóceis. Foucault, numa inversão do que habitualmente é a compreensão tradicional, diz que

...o que podemos chamar de indivíduo não é aquilo a que se prende o poder político; o que se deve chamar de indivíduo é o efeito produzido, o resultado dessa vinculação, pelas técnicas que lhes indiquei, do poder político à singularidade somática (FOUCAULT, 2006, p. 69).

O poder disciplinar, então, tem como uma de suas funções básicas produzir indivíduos que se supõem isolados, completamente diferenciados dos outros à sua volta. Ao estudar o texto citado, de Foucault, com um pequeno grupo de pessoas aconteceu uma intervenção, de uma das participantes, no sentido de apontar para o uso pesado de álcool por mulheres - era este o alvo de sua observação - que ousam romper com seu tempo e criar, notadamente na área da música. Depois de alguns comentários e já sob o efeito desta observação e de alguma divagação do grupo sobre ela, a leitura prossegue. Lembrei-me, então, do que já havia escrito acima, a respeito da atração que o Fora produz, ao ativar a criação, e as consequentes vivências de aniquilação e morte, numa dissolução da identidade - dissolução provisória da sensação de ser um indivíduo.

Após lermos o trecho: "... é na medida em que a singularidade somática se tornou, pelos mecanismos disciplinares, portadora da função-sujeito que o indivíduo apareceu no interior de um sistema político" (FOUCAULT, 2006, p. 70), pergunto: "E como seria uma situação na qual a função-sujeito não fosse fixada no corpo?" Depois de uma intensa e rápida conversa a respeito do isolamento em que a ilusão do indivíduo nos coloca, dos atritos surgidos com base na defesa de nossa individualidade, nas desavenças entre os que se supõem indivíduos, interrogo, já em tom de afirmação: "Seria uma função-sujeito colocada no coletivo?". A função-sujeito no Rizoma. O que se deu neste pequeno exemplo de estudo coletivo foi o apagamento momentâneo das

individualidades, com o aparecimento da criação coletiva. A leitura do texto teve a função de provocar uma questão numa das participantes: o que acontece para que muitas mulheres que ousam mudar, criar, romper modelos, enfrentar críticas façam um uso preocupante do álcool? A questão foi compartilhada, fazendo aparecer em cada um uma desestabilização que pôde levar à criação. Comunico o que o texto e os comentários fizeram aparecer em mim e escrevo este texto. Distribuo-o entre os participantes e espero. Surgem mais comentários. “Quem” criou este presente texto, a não ser aquele coletivo que ali se formou de modo efêmero? Ao voltar ao problema do uso imoderado de álcool por aqueles que se lançam na criação, podemos supor que seria bom um coletivo para se apoiarem durante o processo de criação, com suas angústias características.

Podemos tomar o problema da criação coletiva, conseqüente à crítica ao modelo individualizante, através do conceito de transversalidade, como o fizeram Passos e Eirado (PASSOS & EIRADO, 2009). Este conceito, criado por Felix Guattari, nos convida a ações que façam aumentar o grau de percepção que o coletivo tem a respeito de si mesmo, das forças que o tomam, da situação na qual está situado, das suas possibilidades de criação e de mudança. Isto é, proporcionar ao coletivo o aumento do nível de transversalidade. Guattari diz que “A transversalidade é o lugar do sujeito inconsciente do grupo, o além das leis objetivas que o fundamentam, o suporte do desejo do grupo” (GUATTARI, 1981, p. 101). Para estimular a ampliação do coeficiente de transversalidade lançamos ao coletivo o que percebemos, sentimos, pensamos, esperando o efeito a ser produzido. O que retorna constitui-se na surpresa, no ainda não pensado, aquilo que nos afeta e nos desloca. Passos e Eirado dizem que

O plano da transversalidade expressa uma dimensão da realidade que não se define nos limites estritos de uma identidade, de uma individualidade, de uma forma (esse saber, o meu saber, o saber que o outro tem e que pode me transmitir), mas experimenta o cruzamento das várias forças que vão se produzindo a partir dos encontros entre os diferentes nós de uma rede de enunciação da qual emerge, com seu efeito, um mundo que pode ser compartilhado pelos sujeitos (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 115).

Ativar o aumento do grau de transversalidade, então, dito de outro modo, é investir em fazer aparecer as forças, isto é, tornar a sua existência mais clara. Com esta maior percepção pode se dar, também, a produção de novas forças. Neste ponto podemos ligar esta noção de produção coletiva, compreendida através do conceito de transversalidade, com o Fora. Lançar-se ao coletivo é provocar o aparecimento das forças ainda não ativadas, forças do Fora, que farão surgir o pensamento coletivo, a criação, sempre coletiva.

Em tempos de uma nova onda de internacionalização o caminho tomado é o inverso, isto é, os mecanismos de exclusão se excitam e o diagnóstico psiquiátrico – desta vez “transtornos mentais e comportamentais devidos ao uso de substâncias psicoativas”, Código Internacional de Doenças 10 – tem aqui, mais uma vez, a função de impedir o aumento do grau de transversalidade, que poderia proporcionar que todos pudéssemos perceber cada vez mais que papéis o uso de drogas está representando em cada momento e lugar. Uma forma de uso de drogas, existente no momento – uso destrutivo, abandono do autocuidado, deixar-se ficar nas ruas, roubos para obter a droga – poderia servir de indicação de que algo de muito desesperador acontece na sociedade. Seguir os caminhos deste desespero seria abrir a possibilidade de, junto ao ato de cuidado, tentar alcançar as forças que estão em jogo e que levam ao desespero. Desta forma, seguimos Passos e Eirado, quando dizem:

Analisar é abrir as formas da realidade, aumentando seu *quantum* de transversalidade, sintonizando seu plano genético, colocando lado a lado, em uma relação de contiguidade, a forma do fenômeno e as linhas de sua composição, fazendo ver que as linhas penetram as formas e que as formas são apenas arranjos de linhas de força (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 115. Grifo do original).

6.1.1 - O Fora e a exclusão

Retomando o tema da produção do indivíduo pelo poder, destaquemos que, para que a exclusão seja praticada, é necessário afirmar a noção de indivíduo, com a consequente prática de alijamento dos indivíduos “doentes”, a serem isolados do conjunto pretensamente saudável. Como dizem Passos e Eirado: “... para excluir algo é preciso primeiro reconhecê-lo, apontá-lo e depois negá-lo” (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 117). Diríamos, também, criá-lo.

A exclusão pode ter alvos diversos, de acordo com as necessidades do momento, mas a época da Grande Internacionalização da loucura determinou uma barreira marcante entre o que ficou estabelecido como o que seria o bem pensar e as experiências a serem evitadas e, conforme a gravidade do caso, banidas. Estendendo a compreensão a respeito do que é excluído Blanchot diz que:

...o que se constitui em silêncio, na reclusão do Grande Confinamento, por um movimento que responde ao banimento pronunciado por Descartes, é o próprio mundo da Desrazão, de que a loucura é apenas uma parte, esse mundo ao qual o Classicismo acrescenta as proibições sexuais, os interditos religiosos, todos os excessos do pensamento e do coração. (BLANCHOT, 2007, p. 176).

Portanto, a desrazão inclui muito mais elementos além da loucura, sendo esta apenas a que mais representou o mal a ser evitado. A operação levada a efeito por Descartes colocou como exigência, para quem aspirasse a ser considerado Homem, que não criasse para si a possibilidade da desrazão. A ameaça de Descartes é que aquele que fizesse a experiência da desrazão teria como consequência “... precipitar-se para fora da possibilidade humana, escolher não ser homem” (BLANCHOT, 2007, p. 176). Com isso, o fantasma de Descartes obstrui, até hoje, a passagem para o Fora e permanece ali, guardião, ameaçando quem ousar a experiência com o rebaixamento à não-humanidade. Esta ameaça e esta vigilância nos colocam desafios: sair das práticas excludentes, tentar acessar o silêncio de quem caiu sob a exclusão e frequentar a desrazão sem ser capturado pelas forças da exclusão nem pelas forças da sideração.

Quando utilizamos o termo “exclusão”, praticamente de uso comum e corrente, devemos estar atentos para o que há de histórico nos seus significados. Utilizamos este conceito levando em conta o destino que tomou tudo que não fosse conforme a razão, assim como ela foi entronizada pelos discursos e pelas práticas. De acordo com Frederic Gros (GROS, 1997), após a experiência trágica da desrazão, até o século XVI, passando pela experiência clássica, chega-se à experiência moral, na qual a desrazão, já concebida apenas como loucura, tem o destino da internação como prática social de exclusão por excelência. Teria ocorrido, então, a “... separação definitiva da razão e da desrazão” (GROS, 1997, p. 53). Ao lado do que Gros chama de “práticas sociais negativas (internar, eliminar, suprimir)...” (GROS, 1997, p. 53), a exclusão trata de “.. afirmar o não-ser da loucura” (GROS, 1997, p. 53). Fica, desta forma, balizada uma divisão que, ao excluir a loucura e outras formas da desrazão, afirma a razão e lhe fornece os argumentos para o controle. Para Gros, com referência em Foucault, é característico dos mecanismos de exclusão a

...designação de um grupo social determinado como ‘inumano’; designação desta parcela de população identificada a um espaço rigorosamente separado; assegura-se, ao grupo exilado, uma salvação superior e, para o grupo exilante, uma segurança completa (GROS, 1997, p. 53).

Este fenômeno ocorreu com a lepra, com as doenças venéreas, com o grande conjunto da desrazão, com a loucura e agora, ao que nos parece, está ocorrendo em relação às drogas e a aqueles que as utilizam. Note-se que para Foucault, segundo Gros, a exclusão não é apenas um afastamento de um contingente temido e rejeitado, mas ela cria, produz o que deve ser excluído, isto é, ao designar o grupo a ser excluído define ativamente o que não pode ser admitido. E, podemos nos permitir esta conclusão, o que não deve ou não pode ser pensado.

A atual onda de internações segue feroz: estão sendo preparadas armas de imobilização, como aquelas que dão choques paralisantes e spray de pimenta, para o recolhimento compulsório nas ruas. Afirma-se a internação compulsória como solução para o problema do crack. Organizam-se verdadeiras caçadas nas ruas. Novas casas de internação estão sendo construídas. Dissemina-se esta prática nos municípios. Em reação a esta postura, diversas entidades representativas se manifestaram denunciando a prática estatal que já está em andamento.

Numa tentativa de compreender as mudanças nas formas de captura, Blanchot retoma a história do desencarceramento promovido por Pinel, que se seguiu a que

Sob a forma da filantropia, o positivismo (que, aliás, continua ligado às formas da moral burguesa) parece dominar a loucura mais definitivamente do que todos os mecanismos precedentes de correção, graças à coação de um determinismo mais extenuante. (BLANCHOT, 2007, p. 178).

Com isso, Blanchot chama a atenção para a prática de “... reduzir a loucura ao silêncio”, num “... constante movimento das culturas ocidentais preocupadas em manter uma linha divisória” (BLANCHOT, 2007, p. 178). Esta linha divisória é a que separa a razão do Fora. A análise das culturas ocidentais mostra que esta linha divisória muda de alvo ao longo da história. Antes, a loucura, depois, a lepra; possivelmente, agora, as drogas: uma sequência a ser estudada para que seja compreendido como funciona, nos dias de hoje, a exclusão e quais as possibilidades para a experiência da desrazão ao abrigo das capturas.

Já que é preciso ter as experiências da desrazão/Fora evitando as capturas da cultura, é preciso também, como Blanchot em vários momentos adverte, observar como seria possível não soçobrar na atração imobilizadora ao tentar estas vivências. Torna-se necessária outra função para a razão, é o que aponta Blanchot, outro modo de pôr em relação o Fora e a razão.

6.2 - O Fora em Foucault

Michel Foucault, em artigo escrito em 1966 (“La pensée du dehors”, traduzido como “O pensamento do exterior” (FOUCAULT, 2001) ou “O pensamento do fora”), numa publicação sobre Maurice Blanchot, desenvolve alguns temas que podem esclarecer pontos de nosso interesse. Foucault mostra como a literatura, assim como ele a compreende, isto é, não a tentativa de juntar palavras para descrever a realidade, mas a criação de um espaço próprio, inverte a tendência de supor a atividade artística como uma interiorização e faz surgir a experiência do Fora. Deste modo,

quebra-se a importância da representação e “... o discurso literário se desenvolve a partir dele mesmo...” (FOUCAULT, 2001, p. 221). Foucault esclarece que o termo “Pensamento do Fora” aponta para uma ruptura em relação “... à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber...” (FOUCAULT, 2001, p. 222). Foucault nos diz que a expressão “eu falo” produz um abalo em relação ao tradicional “eu penso”. Se o “eu penso” “... conduzia de fato à certeza indubitável do Eu e de sua existência” (FOUCAULT, 2001, p. 221), o “eu falo”, por outro lado, “... recua, dispersa, apaga essa existência e dela só deixa aparecer o lugar vazio” (FOUCAULT, 2001, p. 221). Foucault ressalta a quebra da noção tão cara de interioridade, atingida através do pensamento do pensamento, para afirmar que “... a fala da fala nos leva à literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior onde desaparece o sujeito que fala” (FOUCAULT, 2001, p. 221).

Com a representação destronada, ela que é uma das garantias da segurança das identidades, aparece, através da experiência literária, “... a incompatibilidade talvez irremediável entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade” (FOUCAULT, 2001, p. 221). A experiência de perda da identidade e da noção de sujeito, a perda do domínio da razão, é o que proporciona a literatura, o espaço literário. Por promover perdas de algo tão caro à civilização, estas experiências surgiram numa relação com os limites do suportável pela cultura. Notemos as semelhanças entre a experiência a que a literatura conduz e a desrazão. Desta forma, poderemos compreender melhor o desafio que os eventos da desrazão coloca à cultura e a seus representantes momentâneos.

Foucault dedica-se, no seu texto a respeito o pensamento do Fora, a “... tentar encontrar sua progressão, buscar de onde ele nos vem e em que direção ele vai” (FOUCAULT, 2001, p. 222). Também indaga a respeito de que “formas” e “categorias” teve e tem este pensamento. Especula a respeito de que o pensamento do Fora teria surgido com o pensamento místico, permanecendo por séculos não evidente, para supor que “... a primeira brecha por onde o pensamento do exterior se revelou para nós está, paradoxalmente, no monólogo repetitivo de Sade” (FOUCAULT, 2001, p. 222). Podemos compreender que o pensamento do Fora seja o modo de pensar que nos toma na maior parte do tempo, mesmo que não reconheçamos isso. Mas, esta forma de supor o pensamento teria sido sufocada pela prevalência da representação. Então, Foucault refere-se ao surgimento do pensamento do Fora como acontecimento histórico, isto é, ao seu reaparecimento, que se deu na arte e no modo de conceber o mundo. Por isso a sua intenção de apontar para caminhos que nos levem a pensar as tramas através das quais ele nos chega, permanece, se altera, precisa se esconder e reaparece.

Foucault (FOUCAULT, 2001) indaga exatamente a respeito de um dos temas que nos interessa

nesta tese: as flutuações da experiência do Fora através da história e *como*, hoje, elas se dão ou não se dão. Se, neste ponto, Foucault oferece a hipótese de que o pensamento do Fora teria nascido com o pensamento místico, podemos imaginar que, tendo as sociedades relegado o pensamento do Fora para suas margens, como algo a ser evitado em nome da ordem, o misticismo tenha sido um dos caminhos privilegiados encontrados para fazer escoar esta necessidade do humano.

Posteriormente, num momento em que a interiorização se fazia presente de modo coercitivo, violento, mas no qual a morte de Deus já se anunciava, Sade aparece como o acontecimento que enuncia a iminente erupção do desejo e a falácia dos costumes vigentes. E isto acontece “... na mesma época em que na poesia de Hölderlin se manifestava a ausência cintilante dos deuses...” (FOUCAULT, 2001, p. 222).

Temos, então, uma hipótese de sequência histórica: pensamento do Fora interdito pelo poder, refúgio no misticismo e reaparecimento na literatura com Sade (1740-1814) e Hölderlin (1770-1843). Depois disso, a experiência do Fora teria permanecido “... flutuante, estranha, como exterior à nossa interioridade...” (FOUCAULT, 2001, p. 223), para reaparecer já na “... segunda metade do século XIX e no próprio âmago da linguagem, que se tornou, embora nossa cultura busque sempre nela se refletir como se ela detivesse o segredo de sua interioridade, o próprio brilho do exterior...” (FOUCAULT, 2001, p. 223). Foucault, já não mais se referindo apenas ao século XIX, mas partindo dele, aponta que o pensamento do Fora reaparece através de Nietzsche (1844-1900), Mallarmé (1842-1896), Artaud (1896-1948), Bataille (1897-1962) e Klossowski (1905-2001).

Foucault ressalta o caminho para o apagamento da linguagem reflexiva levada a efeito pelo pensamento do Fora, linguagem aquela que sempre leva à valorização da razão, “A partir do momento, efetivamente, em que o discurso para de seguir a tendência de um pensamento que se interioriza e, dirigindo-se ao próprio ser da linguagem, devolve o pensamento para o exterior...” (FOUCAULT, 2001, p. 226).

Um detalhe de nosso maior interesse, no texto de Foucault é aquele em que procura definir o termo “atração”, de Blanchot. Esta expressão pode nos informar a respeito da necessidade de repetir a experiência de ir ao Fora, para quem provou das sensações que isto envolve, conforme vimos acima, ao tratarmos do Fora em Blanchot. Atração seria sentir-se lançado no Fora e querer repetir esta experiência, talvez devido ao próprio enigma do ato de criação. Foucault diz que

A atração é, para Blanchot, o que é certamente o desejo para Sade, a força para

Nietzsche, a materialidade do pensamento para Artaud, a transgressão para Bataille: a pura e a mais desnudada experiência do exterior (FOUCAULT, 2001, p. 227).

O que a atração absorve é a interioridade, a pretensa interioridade e as suas correlatas: a identidade, a razão, o si mesmo. E este Fora não é um estado alcançável, mas uma perspectiva, uma miragem que faz cada vez mais avançar/produzir, sem que nunca se chegue a um porto, pois a miragem recua a cada vez que se anda em direção a ela. Mantém-se a atração, desta forma, ao lado de produzir-se a dissolução que é correspondente a uma aniquilação. Aniquilar-se para produzir, então. Foucault interroga: “Será que é nesse dilaceramento e nesse liame que reside em segredo o princípio da atração?” (FOUCAULT, 2001, p. 237). Destacamos no termo *atração* a abertura da possibilidade da reflexão a respeito da extrema necessidade de repetir a experiência do Fora, que se manifesta naqueles que passam por ela.

6.3 - O Fora e o transe

Conforme citamos acima, Maffesoli, no seu livro “A sombra de Dioniso”, mostra como as experiências orgiásticas variam as suas formas de apresentação ao longo do tempo, com a cultura e com os regimes políticos e sociais. Há momentos em que aparecem mais ou menos claramente e outros, de grande proibição, em que apenas mantém-se nos desvãos do submundo. Esta atividade orgiástica seria o correspondente, no campo sexual, das experiências do Fora. Um autor que se dedicou a investigar as oscilações do transe, também um correlato das experiências do Fora, através da história, foi Georges Lapassade. Em seu livro “Essai sur la transe”, de 1976, Lapassade mostra de que modo as experiências do transe variam com as épocas e como, através das épocas, ocorre o condicionamento de sua forma pelo regime político-econômico. (LAPASSADE, 1976). Nosso interesse nestes detalhes que apontam para as variações históricas das formas de apresentação das experiências do Fora, nos estudos de Foucault (FOUCAULT, 2001), Maffesoli (MAFFESOLI, 2005) e de Lapassade (LAPASSADE, 1976) é que eles fornecem algumas indicações para que pensemos como a experiência com o Fora acontece na atualidade. Quais suas formas de apresentação, onde está produzindo, criando e onde está capturada, desviada de sua função de criação e posta a serviço da manutenção da ordem instituída. Seguimos esta linha de raciocínio para tentar perceber como ocorre, na atualidade, uma das capturas da experiência do Fora, a loucura. Lembremo-nos de que a produção de critérios para definir o louco, o drogado e outros a serem excluídos serve de norma para balizar a “normalidade”.

Inicialmente Lapassade tenta definir o que seja o transe, no que podemos dizer que se trata de um

estado, espontâneo ou provocado, no qual a pessoa tomada por esta condição entra em algo que se pode chamar de estado alterado de consciência, no qual é capaz, de acordo com a cultura na qual está inserido, de praticar curas e estabelecer uma mediação entre o seu povo e os deuses (LAPASSADE, 1976). De acordo com o dicionário Aurélio, transe vem do latim *transire*, que significa ir além, transpassar, morrer. Esta definição lembra-nos a proximidade do “ir além” das experiências do Fora com a sensação de morrer correspondente. Lapassade desenvolve seu raciocínio dizendo que “O transe é uma conduta do corpo. Ao mesmo tempo, como todas as condutas, ele é, desde a origem, modelado pela cultura” (LAPASSADE, 1976, p. 15)

Para Lapassade, até chegar aos dias de hoje o transe apresentou-se através de certas figuras, que o autor se dedica a descrever, sendo a primeira delas a do xamã, que é uma “... experiência de uma consciência que se rompe em direção à região do sagrado” (LAPASSADE, 1976, p. 16). A segunda figura, destacada por Lapassade, é a do transe sob os regimes despóticos. No período ou nas regiões do xamanismo, este se exerce de modo dual, isto é, do xamã para o povo ou do xamã para a pessoa a ser curada. O transe sob os regimes despóticos se coletiviza, passa a ser de massa e, para isso, é “... necessária a intervenção ativa de um poder organizador. Este poder deve capturar o transe, tomá-lo ao seu encargo, se organizar para dele se servir – para fazê-lo servir à manutenção da ordem estabelecida” (LAPASSADE, 1976, p. 16). Para Lapassade, o transe coletivo - ao qual já nos referimos acima a respeito dos rituais religiosos - manipulado pelo despotismo, indica a existência de um poder total. Com o declínio do despotismo oriental o que surge, de acordo com Lapassade é o transe profético. Outro aspecto que o transe toma, neste momento de declínio do despotismo oriental, é o catártico, do culto a Dioniso, no qual se manifestam os interesses particulares e a função terapêutica individual. A pouca liberdade existente, maior que a de antes, mas ainda pequena, transforma o transe numa prática em busca da rebelião. Então, o culto a Dioniso torna-se uma atividade que enaltecia o desregramento e a loucura, em confronto com as religiões oficiais. Neste momento histórico, que Lapassade situa no terceiro século depois de Cristo, passaram a existir duas religiões, a dos senhores e a dos escravos, sendo esta a dionisíaca, reprimida pelo poder. De rituais manipulados pelo poder, na fase anterior, o transe coletivo passa a ser uma expressão de resistência, diríamos hoje, ou “... um modo de expressão das classes populares, uma contracultura, uma contrainstituição perseguida pelo Estado, em nome da religião oficial e da unidade” (LAPASSADE, 1976, p. 16). Vemos, então, mais algumas especulações a respeito de como as experiências com o Fora variam de acordo com as épocas e de que modo o poder tenta manipulá-las para sua manutenção. Lapassade, citando “O Erotismo”, de Geoges Bataille, afirma que a este transe catártico se seguiu o transe satânico, quando, na idade média cristã, Dioniso passa a aparecer sob a forma do Diabo.

Mais adiante, no que Lapassade chama de “capitalismo nascente”, século XVII, aparece “... uma forma mista de transe: a forma histórico-diabólica que se observa nas possessas de Loudun” (LAPASSADE, 1976, p. 18). Depois deste tipo que se revela nas freiras endemoninhadas de Loudun, episódio analisado minuciosamente por Aldous Huxley em “Os demônios de Loudun” (HUXLEY, 1987), Lapassade diz que é a vez do transe histórico, que tem a sua última forma na própria histeria, cujo modo de expressão é o divã freudiano. Aqui já temos a captura desta manifestação do Fora através da medicina e do conceito de doença mental, do mesmo modo como vemos na loucura. A histeria seria mais uma forma histórica do transe se manifestar, com a sua abordagem agora sendo feita pela medicina, isto é, pela psiquiatria que dava seus primeiros passos seguindo as trilhas deixadas pelos exorcistas: “A histeria, no modo de produção capitalista, tomou o lugar do transe diabólico” (LAPASSADE, 1976, p. 19). Lapassade ainda avança, na sua análise, até os dias mais atuais, nos quais teria aparecido uma nova modalidade de transe provocado: o transe bio-energético. Situando esta forma de transe no campo da contracultura, mas também na configuração da descarga freudiana, segundo Lapassade uma herança do exorcismo, este autor aponta para o aparecimento, na atualidade, de tentativas de “... redescobrir as vias de um transe libertador de um inconsciente que não é um reservatório de fantasmas, mas de desejos e projetos” (LAPASSADE, 1976, p. 19).

O que Lapassade chama de “consciência estilhaçada” ou “estados alterados de consciência” (LAPASSADE, 1976, p. 20) é o correspondente ao nosso conceito de Experiência do Fora e, segundo o autor que estamos citando, permanece relegado ao esquecimento na nossa sociedade. Não vemos apenas como esquecimento, mas como interdição em algumas áreas e excitação e captura em outras, a despeito de criação em alguns setores. Lapassade nomeia os que tentam romper os obstáculos e insistem em experimentar esta consciência estilhaçada: “... os marginais, os drogados, os poetas, os pintores...” (LAPASSADE, 1976, p. 20). Lapassade ressalta o papel da poesia na utilização do transe e, citando Hoffman, diz que os poetas tentam, utilizando-se do transe como um meio, alcançar “... uma outra realidade” (LAPASSADE, 1976, p. 21). Numa espécie de resumo desta abordagem histórica do transe, Lapassade volta a apontar a possibilidade dele significar uma revolta contra a opressão e faz uma afirmação que é preciosa para nossas intenções nesta tese: “... o êxtase toma uma dimensão social e coletiva: ele torna-se um analisador das sociedades” (LAPASSADE, 1976, p. 22). Tomando o termo “analisador”, caro à Análise Institucional, como acontecimentos, espontâneos ou provocados, que tem a capacidade de servir de meio para a percepção do que acontece no conjunto social em questão, numa forma de analisar as forças e as possíveis linhas de fuga presentes, o transe coletivo, no trecho acima chamado de êxtase, serviria de meio privilegiado para uma análise do que acontece no coletivo. Lapassade também se

propõe a especular a respeito das possibilidades de um

...transe livre, - liberado de sua escravidão histórica e cultural. Este transe não seria uma consequência passiva da neotenia humana, mas o agente ativo de seu prolongamento. Contribuindo para a juvenilização da espécie humana, ele seria um dos meios de realizar no futuro um tipo de homem de acordo com nosso inacabamento. (LAPASSADE, 1976, p. 20).

Não que possamos nos desfazer das determinações históricas e culturais, mas sim nos propormos a produzir um caminho para que não sejam escravizadoras.

Lapassade, neste trecho, fala em neotenia, sem que antes tenha se referido a este termo. Neotenia é um conceito da biologia e da evolução das espécies que significa a persistência, na vida adulta, de características do embrião ou de etapas filogenéticas (MARX e SILVA, 2003). Tratar-se-ia, para a espécie humana, de um importante mecanismo evolutivo que produz, ao lado de um nascimento ainda com muita imaturidade, um avanço nas capacidades do novo ser. A neotenia, provocando o que Lapassade refere como inacabamento, traz vantagens para a espécie, já que obriga a um maior período de aprendizagem, além colaborar para uma maior e mais prolongada necessidade de presença do grupo na criação dos filhotes. Isto contribui para um incremento na organização do bando e favorece a maior importância relativa da cultura em relação às determinações genéticas. O aspecto que Lapassade ressalta, como podemos inferir, refere-se ao transe como uma característica que teria algo de sua determinação na permanência de estados de consciência fetais ou ancestrais. Esta característica seria útil, desde que utilizada de modo libertador, para alcançarmos, numa nova etapa, o que o autor chama de “um tipo de homem”.

Um estádio lotado, que lembra o Coliseu nos tempos dos gladiadores, desta vez exagerado, aguarda a banda meio hard rock meio heavy metal. As imagens do telão, antes do show, são um misto de erotismo e violência urbana, sempre destacando um termômetro de ambiente que mostra a temperatura aumentado cada vez mais, ou um velocímetro aproximando-se da velocidade máxima. A banda entra em meio a uma explosão na tela que se prolonga por outra real, com muita fumaça, muito estrondo. A este estrondo segue-se, sem intervalo, o da música, em níveis ensurdecedores, como gostam os adeptos. Ao entrar, a banda dispara um movimento conjunto, efusivo, que se evidencia mais na plateia que está no gramado, num nível pouco abaixo do palco. Trata-se de uma quantidade de pessoas, umas quarenta mil, fora as que estão nas arquibancadas, jovens em sua grande maioria, que cabe espremida em uma área menor do que a de um campo de futebol. Não há

espaço para mais ninguém e a massa é compacta. Pula um, pulam todos. Movem-se em ondas, como algas no mar ou andorinhas no céu; apenas aqui não há espaço entre cada pessoa e quem está ao lado, à frente ou atrás. Movem-se ao ritmo da música e da vibração de ver de perto seus ídolos. Mas são ídolos diferentes: são ídolos que cada vez tornam-se mais ídolos ao criticar as idolatrias, ao misturar os símbolos consagrados, como na primeira parte da letra da música que abre o espetáculo:

One hot angel, one cool devil
Your mind on the fantasy
Living on the ecstasy
Give it all, give it
Give it what you got

Come on, give it all a lot
Pick it up move it
Give it to the spot
Your mind on fantasy
Living on ecstasy

Runaway train
(Running right off the track)
Runaway train
(Running right off the track)
Runaway train
(Running right off the track)
Yeah a runaway train
(Running right off the track)

Um anjo quente, um diabo frio
Sua mente fantasia
Vivendo no êxtase
Dê tudo, dê sim
Dê o que tiver

Venha, dê tudo mesmo
solte-se, mova-se
Dê agora mesmo
Sua mente fantasia
Vivendo no êxtase

trem desgovernado

(saindo dos trilhos)

trem desgovernado

(saindo dos trilhos)

trem desgovernado

(saindo dos trilhos)

Sim, um trem desgovernado

(saindo dos trilhos)

(AC/DC, 2011, tradução de Gerson Dudus).

O convite, a incitação, é para experimentar viver em êxtase, que bem pode vir do contato com um misto de anjo quente/diabo legal, fresquinho, calmo. Seria esta a composição da plateia? Anjos transformados em diabos legais, interessantes, e diabos angelicais? Que tentam, ao menos temporariamente, experimentar o êxtase e viver fora dos trilhos? A música fala diretamente à sensibilidade dos adeptos desta seita de admiradores fiéis – nota-se isso pela vibração, pelo acompanhamento em coro, pelas fisionomias que demonstram um prazer de uma intensidade extática. A massa oscila compacta: grandes grupos de pessoas saem do chão ao mesmo tempo, formando um mosaico de grupos que, juntos, acompanham o ritmo pulando. Todos virados em direção ao palco, todos ligados nos ídolos que lhes fala de romper com convenções. Detalhe importante: a plateia é composta de homens, na sua imensa maioria. Podemos supor que a necessidade de êxtase estaria mais premente neste setor da população. E não podemos deixar de lembrar, com um arrepio, das massas fascistas. Um adereço muito usado na plateia é o chifre de diabo. Diabo e inferno são temas constantes nas músicas da banda. Os chifres são iluminados, de plástico, acendem por dentro. Um desafio ao tabu de não se falar no demo? Sim, agora não apenas falar, mas elogiar. Uma tentativa de proximidade amistosa e lúdica com algo na alma ou no psiquismo que ficou para o ocidente como a parte que não deve ser frequentada. O fato é que espetáculos como este se repetem em todas as cidades de qualquer turnê desta e de outras bandas de rock and roll que tenham apelo semelhante.

Vamos aproveitar o desafio de Lapassade para ensaiar a tomada deste transe como um analisador da sociedade. Como disse este autor, o transe coletivo surgiu em sociedades nas quais o poder era ditatorial, total, mas, em outros momentos, significou também revolta e resistência contra o poder. Qual seria o caso, hoje, destes espetáculos de rock? Parece-nos que podemos estar diante e imersos numa transição, ou numa conciliação provisória entre o desregramento e a manutenção da ordem.

Os aspectos catárticos destes espetáculos assemelham-se aos dos cultos religiosos, agora assistidos por aqueles a quem as religiões oficiais já não apelam como fizeram em relação a seus pais ou avós. Estes espetáculos rompem com o monopólio do êxtase mantido pelas religiões. Mas estariam retomando a função apenas de catarse daqueles? Os espetáculos têm efeitos de alívio e de incitação ao protesto, ao mesmo tempo, daí a possibilidade de serem uma transição entre uma obediência que já não é mais possível e uma transformação ainda pouco vislumbrada e praticada. Esta massa que celebra e ri do diabo, num desafio ao que ainda está estabelecido a respeito, brinca e se diverte com este personagem que Lapassade aponta como tendo ligações com Dioniso, o deus do desregramento, da embriaguez e da dança, seria a mesma massa que obedece ao sistema de ensino e cumpre seus rituais idiotizantes? Será a mesma massa que, nos dias seguintes a este alívio das opressões deste sistema que detestam, voltam para seus trabalhos e seus estudos entediados? O capitalismo, que dizem odiar, é mantido e reforçado com os milhões de dólares envolvidos nestes shows. O protesto existe. Pode ter seus efeitos de atizar a dissidência. Mas a catarse ajuda a manter a ordem. Para que lado vamos, nesta transição? Esta situação descrita exemplifica bem o que diz Dufour: “Assim, o neotênico não para de cair sob o domínio de novos mestres que ele inventa... para sua libertação” (DUFOUR, 2005, p. 108).

Quais mudanças estariam acontecendo nas formas dos transe, na nossa sociedade? Ao que parece, estes shows apontam para uma transição. Lapassade chama a atenção para estas mudanças da seguinte forma: “O importante, portanto, é não apenas o transe, mas a sua transformação” (LAPASSADE, 1976, p. 49). Observar as transformações do transe seria uma forma privilegiada de, tomando este fato como analisador, perceber o que acontece na sociedade.

6.4 - O Fora em Deleuze.

Deleuze, no seu livro dedicado a Foucault (DELEUZE, 1991), relembra que este, criando uma nova forma de ver a história, mostrou que em cada época existem modos de ver e de dizer. Isto é, nos é dado a ver e dizer apenas algumas coisas, e não outras, em cada época histórica. Fazer história seria, então, para Foucault, tentar perceber, em cada época, o visível e o dizível que, na sua articulação, constituem o saber. “Maneira de dizer e forma de ver, discursividade e evidências, cada estrato é feito de uma combinação das duas e, de um estrato a outro, há variação de ambas e de sua combinação” (DELEUZE, 1991, p. 58). Os estratos são as formações históricas.

Mas, e a história do presente? Precisamos observar o fato de que Foucault sempre teve sua atenção voltada para o presente, para o que haveria de possível em termos de transformação da realidade (não pelos meios instituídos, porém). Esta era a sua intenção ao estudar a história: “O que Foucault

espera da história é esta determinação dos visíveis e dos enunciáveis em cada época, que ultrapassa os comportamentos e as mentalidades, as ideias, tornando-as possíveis” (DELEUZE, 1991, p. 58). Portanto, investigar a experiência do Fora com instrumentos foucaultianos seria procurar perceber, na nossa época, o que é dito e o que é visto e tentar alcançar o que não seria possível ver e dizer. O pensamento do Fora enunciaria o não-enunciável ao ver o que não poderia ser visto e ao dizer o indizível, daí sua força disruptiva e a cautela que o poder mantém diante dele. A operação a ser tentada é, então, ao mesmo tempo, perceber o jogo do dizível e do visível, na atualidade, realizando isso através do pensamento do Fora. Se o ver e o dizer são produzidos pelas condições de visibilidade e dizibilidade do momento, que constroem, que são correlatas de um regime de produção de subjetividade, então algum abalo nesta produção de subjetividade torna-se necessário para a tarefa de tentar ver e dizer de outro modo. Neste sentido, Deleuze diz que, para Foucault, “Pensar é chegar ao não-estratificado” (DELEUZE, 1991, p. 93). Entende-se este não-estratificado como o que não foi codificado pelo saber.

O show de rock descrito acima provoca algum abalo na produção de subjetividade a ponto de possibilitar um ver e um dizer fora do controle do poder?

Encontramos em Nietzsche e em Deleuze outra maneira de expressar o que seria o pensamento, mostrando como este, para ser verdadeiramente pensamento deve estar lançado ao acaso: “Na verdade, trata-se de lances de dados, porque pensar é emitir um lance de dados” (DELEUZE, 1991, p. 94): esta concepção, que vem de Nietzsche, mostra dois momentos contidos no ato de pensar, dois momentos do lance de dados: no primeiro está a determinação (quero jogar!) e no segundo o acaso, no qual não se sabe o resultado, do qual vem a surpresa. Esta é uma espécie de fórmula para o pensamento em Nietzsche, um meio de aceder ao pensamento que tenta sair dos condicionamentos do já estratificado.

Um exemplo de tentativa de perceber o jogo do dizível e do visível na atualidade: ao que nos parece, estando o pensamento do Fora restrito na sua possibilidade de produzir seus efeitos, nos dias em que vivemos, grande parte da necessidade de ter esta experiência pode estar sendo carregada para o uso de drogas. Supomos comutações que se dariam entre as diferentes apresentações da experiência do Fora, ao longo da história, do mesmo modo que Michel Maffesoli faz em relação às flutuações do que ele chama de “orgiasmo”, isto é, a tendência humana de estabelecer ligações sexuais múltiplas. Segundo o autor, esta tendência seria uma “estrutura antropológica” (MAFFESOLI, 2005, p. 91). Sendo assim, por mais que tentativas de abafá-la sejam realizadas, este impulso continua a exercer sua pressão, aparecendo, através do tempo, de uma forma ou de outra. Há tempos (ou lugares) em que aparece de forma degradada, violenta, mutiladora. Outros, em que

ressurge de modo mais afetuoso. Mas não deixa de aparecer. Lembremos, também, que a orgia pode ser uma das apresentações da experiência do Fora. Lapassade faz o mesmo tipo de análise com o transe, que seria uma tendência humana muito primitiva e constante e que está sempre em transformação, com as formas de apresentação mudando com as épocas. (LAPASSADE, 1976).

Então, vivemos numa época em que o Fora estaria quase que absolutamente controlado (HARDT, 2000). Consequência da passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle e dos caminhos do capitalismo, este controle sobre o Fora tentaria garantir a não mudança ou apenas as mudanças oportunas para o poder. Se supusermos o aparecimento de experiências do Fora de diversas maneiras, já que, sendo a disposição dos humanos de terem esta experiência uma “constante antropológica”, que nunca desapareceu na história, o modo atual de consumo de drogas pode ser uma das maneiras de a necessidade de ter experiências do Fora aparecer.

Haveria um estímulo ao uso de drogas pelo fato de os caminhos para o pensamento do Fora estarem barrados (por exemplo, um sistema educacional que tenta impedir o pensamento, com seu currículo que consta, na sua maioria, de inutilidades a serem intensivamente memorizadas, em detrimento do pensamento criativo). O uso de drogas encontra, no campo social, as práticas discursivas (o que é dito) que o criminalizam e patologizam, ao mesmo tempo em que nas práticas não discursivas (o visível) ocorre o que seria uma nova grande onda de internações. E esta onda de internações está, em grande parte, da mesma forma que a primeira, no século XVIII, a cargo da religião. Mais uma vez, assim como aconteceu com a desrazão/loucura, a necessidade da experiência do Fora vai sendo encaminhada para a captura religiosa. Mas, muito além do uso de drogas, as experimentações com o Fora são múltiplas e delas podem surgir novidades.

Deleuze nos deixa pistas para pensar como estaria a nossa relação com o Fora, hoje, ao dizer que o que chamamos “homem” é uma composição fugaz, que experimentará seu ultrapassamento segundo as forças com que entre em contato. São as forças, forças do Fora, que, de acordo com a sua mistura, podem alterar a forma homem. Deste modo, na “... idade clássica, todas as forças do homem são referidas a uma força de ‘representação’ que pretende extrair o que nele há de positivo, ou de elevável ao infinito: de tal forma que o conjunto das forças compõem Deus, não o homem...” (DELEUZE, 1991, p. 94). Deleuze assinala que Foucault, em “As palavras e as coisas”, mostrou o aparecimento de novas forças, nomeadas como a vida, o trabalho e a linguagem, que provocaram na composição homem uma inédita relação com a finitude, no que já é, então, o século XIX, com a morte de Deus: “Em suma, a relação das forças componentes com o lado de fora não deixa de provocar variações na forma composta, sob outras relações, ao sabor das novas composições” (DELEUZE, 1991, p. 95). Estas reflexões de Deleuze abrem-nos a perspectiva de pensar com quais

forças do Fora este que já não é mais o homem do século XIX está entrando em contato. Que composições estão surgindo? Composições capturadas e/ou composições de mutação subjetiva no sentido da transformação? Já em 1991 Deleuze especulava:

...as forças do homem já entraram em relação com outras forças, as da informação, que compõem com elas uma coisa diferente do homem, sistemas indivisíveis 'homem-máquina', com as máquinas de terceira geração? Uma união com o silício, mais do que com o carbono? (DELEUZE, 1991, p. 96).

Este é um ponto interessante para especificarmos o que Deleuze nos diz a respeito da forma homem e suas transformações. Na época clássica, "... as forças do homem entram em relação com forças de elevação ao infinito" (DELEUZE, 1991, p. 133), tendo como resultado a forma-Deus, mais do que a forma-Homem. Isto constitui o que Deleuze chama de "... o mundo da representação infinita" (DELEUZE, 1991, p. 134). Para Deleuze, Foucault demonstra que as forças com as quais o homem entrou em contato, no século XIX, são "... forças de fora, que são forças de finitude. Essas forças são a Vida, o Trabalho e a Linguagem: tripla raiz da finitude, que vai provocar o nascimento da biologia, da economia política e da linguística" (DELEUZE, 1991, p. 135). O produto deste encontro, no século XIX, é a forma-Homem e não mais a forma-Deus. Mas a forma-Homem já contém a morte do Homem, na medida em que, ao entrar em contato com as forças da finitude, o Homem já não mais encontra o que o garante e o define nesta forma.

Para nossa argumentação, o problema da morte do Homem interessa na medida em que esta acontece a partir da relação entre as forças do Homem com as forças do Fora. Devemos, então, estender o nosso olhar para a questão: quais as forças do Fora com que este homem de hoje, que não é mais o do século XIX, está entrando em contato, agora? É o que resume Deleuze: "... que nova forma poderia advir que não seja mais nem Deus nem o Homem?" (DELEUZE, 1991, p. 140). Que novas composições estão já surgindo ou que já estão por aí para serem vistas? Com que forças devemos entrar em contato? Que experiências provocar em nós? E que novas composições estão sendo evitadas pelo poder? Deleuze coloca a questão da seguinte forma:

Quais seriam as forças em jogo, com as quais as forças do homem entrariam então em relação? Não seria mais a elevação ao infinito, nem a finitude, mas um finito-ilimitado, se dermos esse nome a toda situação de força em que um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações (DELEUZE, 1991, p. 141).

Surgiria deste encontro com as forças do silício, da genética e da literatura moderna (as novas forças do Fora) o que Deleuze retoma de Nietzsche, o super-homem, que numa outra tradução seria o além-homem: “... o composto formal das forças do homem com essas novas forças” (DELEUZE, 1991, p. 141). As experimentações com o Fora, na atualidade, portanto, tem o sentido de lançar os dados com uma intenção no presente, mas que podem estar abrindo caminho para novas formas do Homem.

Com esta argumentação, podemos fazer referência a como o pensamento do Fora constitui-se num pensamento de resistência. (DELEUZE, 1991). Temos o diagrama das forças, forças cuja característica é afetarem-se mutuamente. Para Foucault, o diagrama não esgota nem constrange definitivamente o que a força pode. As forças podem, no Fora, a cada momento, entrar em relação com outras forças, resistindo, criando, possibilitando a mudança. Portanto, mesmo com a relativa restrição do diagrama, que tende a estabilizar as forças, estas continuam, ao entrarem numa nova composição, a resistir e a promover a mutação. Deleuze chega, então, à seguinte conclusão: “... as relações de poder se conservam por inteiro no diagrama, enquanto as resistências estão necessariamente numa relação direta com o lado de fora, de onde os diagramas vieram” (DELEUZE, 1991, p. 96). Pensar, portanto, é estabelecer novas conexões com as forças do Fora, que a partir daí entrarão numa composição inédita e singular, promovendo a mudança. Mudança esta que poderá incluir outra forma para o que já foi a forma Homem.

Podemos continuar indagando a respeito do que seja resistência hoje. O poder estruturou-se como biopoder, imiscuindo-se na moldagem da vida, incitando modos de viver, de desejar, de morrer e de pensar. (FOUCAULT, 1977). Na passagem da estratégia de poder chamado de soberania, para a do biopoder, Foucault destaca que, na soberania o poder faz morrer e deixa viver, enquanto no biopoder faz viver e deixa morrer (FOUCAULT, 1977). Estratégias de poder disciplinar e de controle são as facetas do biopoder produtoras de modos de vida adaptados às necessidades do poder. Mas estas estratégias não são infalíveis e deixam ou produzem brechas por onde resistir. Delineia-se, então, o confronto entre o pensamento-obediência e o pensamento-resistência/criação como um dos palcos nos quais, na contemporaneidade, vemos instalar-se, não sem muita aflição, uma das fronteiras na qual se trava a luta entre conservar e mudar.

Retomando o que dissemos acima a respeito dos três aspectos da resistência em Foucault, destacamos que, nesta tese, nos referimos preferencialmente ao modo que especifica as formas de o poder tentar determinar o pensamento, que lutas aí se instalam e como podemos fazer para ousar o

pensar criativo.

Deleuze, em seu livro sobre Foucault, faz um questionamento semelhante ao que estamos propondo aqui: precisamos mesmo ter como referência o poder? Como sair desta referência, na qual o poder ocupa o centro das atenções? Deleuze cita “A vida dos homens infames”, de Foucault, onde este diz: “Aqui estamos, como sempre incapazes de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado... Sempre a mesma escolha, ao lado do poder, do que ele diz ou faz dizer...” (DELEUZE, 1991, p. 101). Deleuze procura em Foucault algo que possa ser não uma “verdade de poder”, mas “... uma verdade decorrente das linhas transversais de resistência e não das linhas integrais de poder...” (DELEUZE, 1991, p. 102). É possível pesquisar e agir apenas nas linhas transversais de resistência, sem ter como referência ou como intenção as verdades do poder? Como instalar dispositivos de pesquisa que tenham este postulado como base? Quais dispositivos se prestam a esta intenção e a esta prática?

Como um caminho para sair do impasse colocado pelo poder e pelas análises que nele ficam presas, Deleuze propõe:

Só haveria saída se o lado de fora fosse tomado num movimento que o arrancasse ao vazio, lugar de um movimento que o desvia da morte. Seria como um novo eixo, distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder. Eixo no qual se conquista uma serenidade? Uma verdadeira afirmação da vida? (DELEUZE, 1991, p. 103).

Aqui, novamente, a mistura de afirmação, risco e prudência.

6.4.1 - A subjetivação

Esta tese pretendeu tomar um caminho que procura a luta nas dobras da subjetividade, na dobra ou na desdobra do Fora, propondo a aproximação com a experiência do Fora como uma estratégia de criação.

Torna-se importante, neste ponto, ver como Deleuze mostra a concepção de Foucault a respeito da operação de subjetivação como uma dobra do Fora. Não haveria, nesta forma de admitir a subjetividade, a longamente acalentada interioridade, mas sim “... um dentro que seria apenas a prega do fora...” (DELEUZE, 1991, p. 104). Nas palavras de Peter Pélbart, que se refere a Foucault,

“... os gregos teriam inventado o sujeito dobrando o Fora, curvando a força sem que ela cessasse de ser força” (PÉLBART, 1989, p. 135), no que se constitui a Dobra. Desta forma:

A subjetividade pode então ser definida como uma modalidade de inflexão das forças do Fora, através da qual cria-se um interior. Interior que encerra dentro de si nada mais que o Fora, com suas partículas desaceleradas segundo um ritmo próprio e uma velocidade específica (PÉLBART, 1989, p. 135).

Por isso, as manifestações da loucura não seriam uma idiosincrasia da pretensa pessoa do louco, mas a enunciação do Fora. Como o Fora se apresenta como um conjunto de forças – tanto históricas como atuais, tanto presentes nos processos de subjetivação atualizados como nas formas históricas de onde elas provêm – a sua enunciação traz sempre a marca do coletivo. Daí a recusa a ouvir o delírio: ele fala de todos nós. Daí o movimento já tão antigo e de difícil modificação, de isolamento de quem enuncia aspectos do Fora: eles apontam o que é incômodo perceber.

Podemos aproximar, então, delírio e arte enquanto potências do questionamento do estabelecido, potências que apontam e instigam o coletivo às mudanças.

Neste ponto ficam mais claras as semelhanças e a vizinhança entre pensar e enlouquecer. Pensar seria um enlouquecimento prudente, mas esta prática do pensamento necessita sempre colocar a prudência em risco.

Deleuze entra na questão dos desafios que se pode colocar para si, ao arriscar-se a “... desfazer o forro, desmanchar as dobras” (DELEUZE, 1991, p. 106). A este respeito, numa entrevista em “Conversações”, ocorre o seguinte diálogo:

Se essa linha é ‘terrível’, como torná-la vivível? Já é esse o tema de A dobra: uma necessidade de dobrá-la?

Como se salvar, como se conservar enquanto se enfrenta a linha? É então que aparece um tema freqüente em Foucault: é preciso conseguir dobrar a linha, para constituir uma zona vivível onde seja possível alojar-se, enfrentar, apoiar-se, respirar – em suma, pensar. Curvar a linha para conseguir viver sobre ela, com ela: questão de vida ou morte (DELEUZE, 1992, p.138).

De novo, a questão da ousadia e da prudência na experiência com o Fora. A dobra aparece como uma operação que faz desacelerar as forças do Fora, numa ação que Foucault localiza como sendo o processo de subjetivação. Acompanhar e facilitar o processo da dobra é uma ação de cuidado. O estudo de como a atualidade conduz, incita, proíbe, vigia, controla, estimula as experiências do Fora

pode nos levar a diagnosticar os atuais processos de subjetivação. E, quem sabe, tentar influir neles. Fazer isto levando sempre em consideração a determinação histórica das relações existentes entre a subjetividade e o Fora (PÉLBART, 1989). Que forças estão em jogo, hoje, que podem ser acessadas para nos lançar na criação? De quais capturas escapar? Estão aí, produzindo mudança, a arte, a internet, as redes sociais, os movimentos que afirmam direitos ou inventam devires. As redes de redes de movimentos, os “Occupy”, gerando conhecimento, agregação e alteração nas formas de luta. E estão aí também as capturas: a internet como sedução de um falso pertencimento, falsa proximidade e de um combate que se esgota na tela, o uso destrutivo de drogas, a vigilância já quase total das nossas ações por um sistema do qual desconhecemos os operadores, mas que nos conhece as finanças, as despesas, as compras, as velocidades, os locais.

Deleuze resume as idéias de Foucault a respeito da subjetivação, dizendo que este afirma que

O que os gregos fizeram [...] Foi vergar o lado de fora, em exercícios práticos. Os gregos são o primeiro forro [...]. Mas, o que ocorre, então, é *uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si* (DELEUZE, 1991, p. 108. Grifo do original).

Este trabalho em si, esta relação consigo é “... uma nova dimensão irreduzível às relações de poder e às relações de saber...” (DELEUZE, 1991, p. 109). Esta relação consigo “... entrará nas relações de poder, nas relações de saber. Ela se reintegrará nesses sistemas dos quais começa a derivar” (DELEUZE, 1991, p. 110). Não redutível às relações de poder e de saber, mas não dissociada delas “... a relação consigo é, inclusive, uma das origens desses pontos de resistência...” (DELEUZE, 1991, p. 111).

É interessante estabelecer uma ligação entre essa relação consigo e o conceito de *cuidado* com que trabalhamos em Saúde Coletiva, assinalando possibilidades para uma relação ética com quem faz a experiência do Fora. O cuidado do outro seria uma forma de proporcionar uma nova dobra do Fora, num acompanhamento de processos, para aqueles que se desdobraram de modo por demais arriscado, de modo excessivo ou não prudente, ao alcance dos mecanismos de captura. Ou estabelecer este cuidado também em relação a quem dele precisa, ou que quer fazer a sua experiência com o Fora, sem que esta ação de cuidado se situe numa conduta terapêutica limitadora ou em diagnósticos que reduzem a experiência a problemas. Proporcionar a experiência do cuidado seria uma forma de, então, exercitar a possibilidade de dar plasticidade às idas ao Fora, para que estas sejam criativas e não mortíferas.

Tanto Deleuze quanto Foucault tinham a atenção voltada para as possibilidades das ações no tempo presente. Procurar o que pode ser visto e dito, hoje, numa atitude intempestiva. Provocar o ver e o dizer além do que pode ser dito ou visto, desafiando os limites. Desta forma, diz Deleuze:

A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose (DELEUZE, 1991, p. 113).

Tomamos este trecho como uma orientação para a pesquisa de campo: procurar nele tanto as sujeições dos dois tipos, caracterizando-as nas suas apresentações, como as resistências e as possibilidades de mudança. Em sentido semelhante, em outro trecho, diz Deleuze: “Que posso fazer, a que poder visar e que resistências opor? Que posso ser, de que dobras me cercar ou como me produzir como sujeito?” (DELEUZE, 1991, p. 122).

Levando esta argumentação para a questão de - o que é pensar? - (já vimos que pensar é lançar os dados), Deleuze mostra que “Pensar é se alojar no estrato no presente que serve de limite: o que é que posso ver e o que posso dizer hoje?” (DELEUZE, 1991, p. 127). Se o passado acomoda-se, enquanto forças desaceleradas, num hipotético dentro, o futuro permanece no Fora, já que aí estão as forças em movimento. Então, para provocar possibilidades de um ver e de um dizer mutantes seria necessário instalar-se nos limites do Fora para daí ativar, em si e nos outros, algo que possa provocar variação em relação ao estabelecido. Nas palavras de Deleuze, isto se resume assim:

O pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, ‘pensar de outra forma’ (futuro). É o que Blanchot chamava ‘a paixão do lado de fora’, uma força que só tende em direção ao lado de fora porque o próprio fora tornou-se a ‘intimidade’, a ‘intrusão’. (DELEUZE, 1991, p. 127).

As citações que Deleuze faz, neste trecho, são de “O Uso dos Prazeres”, de Foucault e de “A Conversa Infinita”, de Blanchot.

Propor-se à experiência do Fora seria, então, lançar-se ao encontro das forças que podem alterar o que foi depositado nos processos de subjetivação. Porque “... não há apenas singularidades presas em relações de forças, mas singularidades de resistência, capazes de modificar essas relações, de

invertê-las, de mudar o diagrama instável” (DELEUZE, 1991, p. 130).

Para unir e diferenciar as concepções a respeito do Fora em Blanchot, Foucault e Deleuze, utilizamos o que diz Tatiana Levy: “Em Blanchot, o Fora está relacionado a uma discussão em torno da realidade do espaço literário” [...] “...o Fora está ligado em Foucault sobretudo à despersonalização do sujeito” e “... Deleuze mostra como o Fora é o espaço do encontro das forças, apontando, assim, para aquilo que parece central em seu pensamento: o conceito de plano de imanência” (LEVY, 2003, p. 67).

6.5 - A Loucura e o Fora.

“Em nossa época, a experiência da loucura se faz na calma de um saber que, por conhecê-la demasiado, a esquece” (FOUCAULT, 2002, p. 159).

Para prosseguir a nossa investigação a respeito dos destinos das experiências do Fora na atualidade e de como poderíamos nos aproximar destas experiências de uma forma ética, precisamos, agora, averiguar algo da história de algumas manifestações humanas não aceitas com tranquilidade como um componente cultural admissível.

Vamos, então, especificar como se deram as transformações culturais em relação à desrazão e averiguar quais implicações que delas observamos, para os nossos dias.

Pretendemos traçar um esboço da história da concepção humana, ocidental, das relações entre razão e desrazão, com o objetivo de precisar os caminhos que trouxeram à nossa atualidade, na qual existe enorme restrição às experiências criativas da desrazão, ao lado, num aparente paradoxo, de sua exacerbação e captura pelo poder.

Podemos ler, em Giorgio Colli, que a cultura grega estabeleceu como fonte de sabedoria o que surgia como produção de membros da comunidade que tinham experiências de “... abstração da razão” (COLLI, 2010, p. 13). Esta teria sido, segundo este autor, a primeira concepção humana do que seria a fonte da sabedoria. Aquela cultura percebia que o que acontecia naquele coletivo era mais bem percebido, enunciado e transmitido por aqueles que podiam dispensar a razão, quando entravam num estado no qual a sua sensibilidade conseguia intuir o que aos demais estava vedado. Desta forma, “Em todo o território helênico houve santuários destinados à adivinhação, que permaneceu um elemento decisivo na vida pública e política dos Gregos” (COLLI, 2010, p. 11). O deus fala através do oráculo emitindo palavras que contém a sabedoria, mas que precisam ser decifradas. Ritual místico, atividade coletiva de decifração, tentativa de apreensão do que acontecia

no mundo, esta era uma importante atividade à qual se dedicavam os gregos, numa valorização do êxtase que era alcançado “... mediante um total despojamento das condições do indivíduo, porquanto nele o sujeito cognoscente se não distingue do objeto do conhecimento” (COLLI, 2010, p. 12). Este estado de êxtase era tido como o instrumento para o conhecimento.

A respeito de etapa posterior da história grega, Peter Pélbart assinala que Platão tinha uma atitude de aceitação de algumas formas do que seria a desrazão. Podemos, para efeitos de nossa argumentação, dizer que Platão tinha uma relação de proximidade com algumas formas de desrazão. Quando Peter diz que Platão “... concebia certas modalidades de loucura como legítimas e vizinhas da razão grega, numa relação que nossa história mistifica e oblitera...” (PÉLBART, 1989, p. 25), entendemos que a cultura grega, neste momento, assimilava como dado positivo algumas manifestações de desrazão. Ao lado disso já havia, também, na cultura grega, uma tentativa de diferenciar a loucura humana, quem sabe produto de algum mal do corpo, das loucuras “úteis”, ou divinas. Platão, segundo Peter, valorizava a “profecia ritual”, isto é, uma atividade na qual “... o discurso oracular da pitonisa em transe diz a palavra do deus e do destino”. (PÉLBART, 1989, p. 25). Peter esclarece que a origem das palavras “divinatório” e “delirante” é a mesma, porque “... eram a mesma e única coisa” (PÉLBART, 1989, p. 25).

Notemos que as diversas formas históricas de compreender e abordar as manifestações da desrazão não se extinguem, antes se misturam e mudam de predominância. Assim, vemos que hoje existem diversas manifestações culturalmente aceitas de transe como, por exemplo, as consultas fornecidas por sensitivos de diversas denominações, nas quais são realizadas curas, e sincretismos religiosos que adotam transes induzidos por drogas e/ou por danças e música. Neste mesmo sentido vemos os três monoteísmos erguidos com base em produções que poderiam ser tomadas, de modo redutor, o que não é nossa intenção, como atividades delirantes patológicas. Valorizadas em algumas épocas, as manifestações de comunicação com as divindades passaram a ser tidas, em casos de aparecimento atual, como manifestação de doença mental, mas continuam reconhecidas positivamente tanto nas tradições religiosas, como nos seus escritos sagrados ou em algumas de suas manifestações atuais. Cada época produz, nomeia e reserva lugares para as atividades da desrazão que lhes são próprias, e não nos autorizamos a supor uma progressão no conhecimento que leve ao que a ciência oficial, hoje, reconhece e sustenta.

Outro tipo de produto da desrazão, valorizada por Platão, eram as festas dionisíacas, rituais de exaltação do desregramento e do elogio do excesso. O que mais nos interessa, no relato de Peter Pélbart a este respeito, é o enaltecimento, nesta época da cultura grega, do desregramento enquanto um meio para se chegar ao conhecimento e a uma visão do todo, ou do trágico, conforme dissemos

no capítulo 5, “O Trágico e o pensamento”. A cultura grega supunha, nesta época, como já vimos, que o conhecimento e a sabedoria vinham do oráculo, que era uma manifestação da desrazão. A sabedoria viria, então, do delírio. Peter aproxima estas manifestações da desrazão de outras semelhantes, que nos são mais próximas: “A palavra oracular não se enuncia na serenidade reverente, mas na exaltação mística, no transe extático próprio aos xamãs nas planícies no Norte e da Ásia Central” (PÉLBART, 1989, p. 28). Lembremos dos nossos videntes, curandeiros, rezadores, que mostram que a valorização da atividade da desrazão não está perdida, mas relegada a alguns desvãos da sociedade. Portanto, o que é importante reter desta argumentação de Peter, que se baseia em Platão, é que, para os gregos desta época,

Enquanto se está no bom senso, não se pode ter revelação divina; é preciso, para tanto, o sono ou a loucura. Por outro lado, o sentido das palavras proferidas nos momentos de desrazão não poderá ser descoberto senão pelo homem de bom-senso. Da desrazão à razão há passagem e vai-e-vem, não exclusão (PÉLBART, 1989, p. 32).

Consequente a esta valorização da desrazão, a cultura grega produziu uma forma de cuidado com aqueles que estavam tendo sua experiência desarrazoada. Destas experiências restam apenas alguns poucos correspondentes nos dias atuais, tendo em vista que se trata de uma forma de abordagem que foi sufocada pelo modelo médico. Segundo esta etapa da cultura grega, a loucura deveria ser tratada pela sua exacerbação através da dança e da música. Desta forma, a cura seria a reconciliação do louco com os deuses que estavam se manifestando de modo inadequado naquele indivíduo. (PÉLBART, 1989). Esta cura era realizada nos casos tidos como sendo de uma loucura não útil.

Assinalemos que esta forma de abordar a loucura pela sua exacerbação e inserida na cultura, sem exclusão, nunca, de fato, deixou de ser exercida. É deste modo que algumas tribos indígenas brasileiras ainda hoje tratam aqueles que são considerados portadores de alguma manifestação que para nós pareceria loucura. O pajé fornece alucinógenos para a pessoa a ser curada e fica com ele na floresta até que o efeito da bebida alucinógena acabe, o que acontece em cerca de vinte e quatro horas. Ao retornarem, o pajé insere aquele que está sendo tratado nas atividades da tribo. Também é pela exacerbação do pretense mal que algumas denominações evangélicas e alguns rituais afro tentam tratar o que concebem como males do espírito. Tentar tratar a loucura com a sua exacerbação também foi preconizado por Ronald Laing (LAING, 1973) e David Cooper (COOPER, 1980). Da proposta deles constava a compreensão a respeito da loucura como um caminho iniciado pela pessoa, um caminho para o conhecimento, e que, como tal, não deveria ser interrompido, mas sim

acompanhado. A exacerbação, neste caso, seria uma ajuda para um processo já em andamento. Advertiam que as maneiras de tentar barrar a experiência levaria ao que conhecemos como cronificação, estado no qual teria havido uma interrupção na “viagem”, com a consequente paralisação da criatividade e espontaneidade. Também existiram tentativas de tratar a loucura com alucinógenos dinamizados pela homeopatia. Outro aspecto importante neste tipo de cuidado em relação à desrazão é o que aponta para a formação de cuidadores a partir da experiência de ser cuidado numa experiência de desrazão. Os gregos tinham esta compreensão e é a isto que Jung referia-se como o cuidador ferido. De acordo com Peter Pélbart, as formas de abordagem da loucura com a sua exacerbação foram desprezadas e combatidas por Hipócrates, o “pai da medicina”.

Percebemos, também, o quanto de enaltecimento do Trágico existe nestas formas de aproximação com a loucura. Com a prática da exacerbação da loucura, o que se pretende é alcançar a compreensão dionisíaca da vida.

Note-se que, aos poucos, no presente texto, o termo desrazão foi sendo substituído por loucura. Este é um hábito que revela o quanto as experiências da desrazão, múltiplas, são unificadas por uma operação que já começa a ser de exclusão. Devemos manter a visão da mutiplicidade na concepção das diversas formas de desrazão, ao invés de supor uma unidade, que é o que fez a psiquiatria. Os gregos conseguiram manter a mutiplicidade na compreensão e na abordagem da desrazão em parte devido a uma atitude diferente da nossa: “Uma desrazão não contraditória à razão é algo que nosso pensamento não está acostumado a conceber” (PÉLBART, 1989, p. 42) Seguindo esta forma de ver a desrazão, Peter nos convida a “... pensar a dimensão do insensato numa relação outra, com o sujeito e a razão, que não a da contradição” (PÉLBART, 1989, p. 43).

Devemos, porém, relativizar a posição favorável de Platão em relação à desrazão. De fato, o que nos parece é que Platão deixou pistas tanto para este elogio da desrazão quanto para o seu controle. Roudinesco, ao comentar um trabalho de Derrida, a respeito d’ “A História da Loucura”, de Foucault, diz: “... o degredo contra a loucura não começava com o Cogito, mas com a vitória de Sócrates sobre os pré-socráticos” (ROUDINESCO, 1994, p. 30). De fato, Sócrates teria feito Platão abandonar a poesia, por ser esta, no seu modo de ver, uma arte inútil, como condição para ser seu discípulo. Sabemos da desconfiança de Sócrates e de Platão em relação aos sentidos, fonte de enganos para eles, e o enaltecimento da ideia acima de tudo. Deleuze mostra como Sócrates banuiu as possibilidades de atividades que não estivessem sob o domínio do mundo das ideias e exemplifica esta tendência no seguinte trecho: “... a verdadeira oposição não é a oposição totalmente dialética entre Dionísio e Apolo, mas aquela outra, mais profunda, entre Dionísio e Sócrates. Não é Apolo que se opõe ao trágico ou através de quem o trágico morre, é Sócrates”

(DELEUZE, 1962, p. 23). Fiquemos, então, com a constatação de que a cultura e a filosofia grega, na época a que estamos nos referindo, trataram a desrazão com uma atitude múltipla, não a enquadrando em reduções que se pudessem pretender definitivas, ao contrário do que viria depois na civilização ocidental.

Michel Foucault mostrou, na sua “História da Loucura” (FOUCAULT, 2009), uma sequência de eventos que esclarecem a história do cerco à desrazão. Depreende-se deste livro que existe um mecanismo coletivo de eleição de alvos a serem excluídos, enquanto portadores de algum mal em relação ao qual se supõe que todo cuidado é pouco. Estes alvos são constituídos por determinados grupamentos humanos, ou conjuntos mais ou menos claros de pessoas, que passam a ser eleitas como a encarnação do perigo do momento. Durante a Idade Média este perigo estava representado pela lepra e a exclusão de seus portadores produziu estruturas de internamento que seriam herdadas quando da exclusão da loucura. Sendo a lepra o alvo da exclusão, o louco podia viver solto, apesar de já portar sua condição de perigo a ser evitado ao mesmo tempo em que provocava atração. Foucault demonstra que a exclusão tem um caráter moral e que, na sequência, esta exclusão passou pelas doenças venéreas, num longo período no qual um melhor alvo parece que estava ainda sendo procurado, numa espécie de flutuação nos jogos políticos da escolha, até que se fixou na loucura. Para nossos propósitos, devemos ter sempre atenção para a sequência dos alvos da exclusão, com o objetivo de procurar na atualidade quais são estes alvos, quais as práticas de exclusão que ainda dominam e para a construção de resistências em nossas práticas de cuidado e nas nossas práticas de políticas de saúde.

O tema da morte domina a Idade Média e “O fim do homem, o fim dos tempos assume o rosto das pestes e das guerras” (FOUCAULT, 2009, p. 15). Mas, no fim da Idade Média, este perigo da morte, da finitude, localiza-se na loucura, com seu caráter de experiência trágica: a loucura mostra o que pode e o que não pode o homem, seus limites, sua perdição, seu fim. O medo da ligação entre loucura/desrazão e morte, que vem até hoje, tem aí, também, suas raízes. Ameaça, portanto, que tem que ser acautelada. Surge a Nau dos Insensatos, embarcação na qual se colocam os loucos para vagar nos rios e nos mares. Numa interpretação desta prática, que é útil para pensar o que dela nos chega até hoje, Foucault diz que, em relação ao louco, tenta-se “... torná-lo prisioneiro da sua própria partida” (FOUCAULT, 2009, p. 15). Isto é, pensamos: se, na sua experiência de desrazão este humano sai dos caminhos habituais de pensamento e ação, se esta saída nos coloca a todos em xeque, nos nossos pensamentos e ações, já que não se situa precisamente, já que seu pensamento ameaça a certeza dos nossos, já que suas ações - sem trabalho, sem o sacrifício diário da labuta - nos fazem duvidar de como ocupamos o nosso tempo, já que sua miséria nos aponta para a ilusão de segurança e de certezas em que vivemos, coloquemo-lo numa transição correspondente à sua

oscilação de pensamentos e ações: uma barca, a água, o sorvedouro, o desconhecido. Ir, para talvez não voltar:

...se ele não pode e não deve ter outra prisão que o próprio limiar, seguram-no no lugar de passagem. Ele é colocado no interior do exterior e inversamente. Postura altamente simbólica e que permanecerá sem dúvida a sua até nossos dias, se admitirmos que aquilo que outrora foi a fortaleza visível da ordem tornou-se agora castelo de nossa consciência (FOUCAULT, 2009, p. 12).

Estas constatações nos levam a pensar no que dizíamos acima a respeito da interrupção da experiência da desrazão como uma forma de impedir a “ida e a volta” criativa nesta experiência, com a conseqüente cronificação que será atribuída a uma característica própria da futura doença mental.

Nossas práticas, mesmo sem Hospícios, deixaram de ser aprisionamentos na passagem? O corriqueiro em termos de atendimento de crises em Saúde Mental - e dessas crises grande parte são primeiros episódios do que a ciência oficial chama de “surto psicótico” - é ainda de identificação do problema a ser abordado apenas na figura da pessoa daquele que a partir daí é empurrado para a carreira de “doente mental”. O isolamento ainda é o predominante, nas emergências e nas internações psiquiátricas, mesmo nos tratamentos em vigor após a Reforma Psiquiátrica. A família e a comunidade comparecem muito mais nas intenções dos formuladores das políticas do que nas práticas do dia a dia. Salvo algumas tentativas de abordagem nas casas, nas comunidades, sem localização em unidades de saúde, e das práticas de alguns CAPS, a psicose entre nós, no serviço público e também na maior parte dos serviços particulares, é tratada ao estilo da psiquiatria medicamentosa, o que caracteriza um tipo moderno de aprisionamento na passagem, numa forma de impedir que o sentido do surto apareça para a família e para a comunidade.

Misto de atração e de pavor, a loucura e o louco, no fim da Idade Média “... tornaram-se personagens maiores em sua ambigüidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens” (FOUCAULT, 2009, p. 14). Note-se que a loucura já não é mais a fonte de sabedoria dos gregos, mas ainda não é ainda a doença mental contemporânea. Permanece numa espécie de limbo, à espera de sua exclusão pela razão. Neste fim da Idade Média, então, a loucura assume o lugar da morte no imaginário das maiores aflições: “A substituição do tema da morte pelo da loucura não marca uma ruptura, mas sim uma virada no interior da mesma inquietude. Trata-se do vazio da existência...” (FOUCAULT, 2009, p. 16). Podemos perceber que a loucura, nesta época, já não mais tem o caráter de oráculo, que a comunidade ouvia e seguia, mas

mantém ainda uma aura de portadora de algum saber: “O que anuncia esse saber dos loucos? Sem dúvida, uma vez que é saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo” (FOUCAULT, 2009, p. 21). Curioso perceber que existe uma corrente na desrazão que nunca deixou de ser louvada como conhecimento. Ao lado da corrente da exclusão – desrazão, loucura, doença mental – uma outra percorre os tempos e não se apaga: desrazão, experiências místicas, literatura, experiências visionárias com drogas e etc.

Exemplo da convivência destas duas correntes é o que diz Foucault a respeito da posição da loucura, agora na Renascença: “Privilégio absoluto da loucura: ela reina sobre tudo o que há de mau no homem. Mas não reina também, indiretamente, sobre todo o bem que ele possa fazer?” (FOUCAULT, 2009, p. 23). Foucault referia-se à curiosidade dos cientistas, à ambição dos políticos, à avarizia que acumula riquezas, detalhes que podem ser considerados sintomas da loucura, mas que convivem bem na sociedade nestes personagens não tidos como loucos. Foucault aponta para uma importante virada a respeito do estatuto da loucura na Renascença: o louco não enuncia mais uma verdade do mundo, mas uma verdade de si mesmo. E uma verdade que depõe contra ele, que o situa como portador de um mal: “Ela desemboca, portanto, num universo inteiramente moral. O Mal não é o castigo ou o fim dos tempos, mas apenas erro e defeito” (FOUCAULT, 2009, p. 25).

Até aqui temos: de revelação divina nos gregos, a loucura passou a castigo na Idade Média, a anúncio de fim do mundo no fim da Idade Média e a erro e defeito na Renascença (com alguma persistência de um misterioso bem). Anuncia-se, então, a passagem da experiência trágica, cósmica, da loucura, para uma experiência crítica. Foucault nos diz que a grande divisão de atitude em relação à loucura se deu entre a experiência trágica e a experiência crítica, cuja transição teria se dado durante a Renascença. Adverte, porém, que estas duas experiências não se anularam, mas conviveram, apesar de cada vez mais se afastarem. (FOUCAULT, 2009).

O jovem de dezenove anos, no século XXI, auxiliar de pedreiro, não quer mais ir para o trabalho. Recusa-se a levantar pela manhã e passa os dias olhando o céu, sem nada dizer. O pai, pedreiro e mestre do filho na profissão, desespera-se entre a desconfiança de que o filho possa estar usando drogas e a certeza de que trata-se apenas de vagabundagem. A insistência da família para que o filho vá trabalhar oscila entre pedidos chorosos da mãe, brincadeiras dos irmãos e alguma violência do pai. Depois de alguns dias nesta situação, nos quais o rapaz permaneceu quase sem proferir uma palavra, ele começa a dizer que recebeu uma mensagem do céu dizendo que o trabalho é inútil e que a partir de agora viveria apenas de beber água e comer pão – apenas dois por dia. A princípio, a família não acredita nas intenções do rapaz e ainda ri disso de mensagem do céu. A tentativa de

levá-lo a uma igreja para uma sessão de cura não deu certo: no meio da prática ele se revolta e sai correndo pela porta e, pela primeira vez, tornou-se agitado, depois de, desde o início dizer que queria apenas ficar sozinho e em silêncio. A família não sabe o que fazer. A mãe comparece ao posto de saúde mais próximo, relata o que está acontecendo e lhe é dito para procurar o Pronto-socorro. Ela faz isso, acompanhada do marido. Lá, em entrevista com um profissional de saúde mental, fica decidido, por indicação deste e da equipe local, que o caso é para resgate de ambulância por tratar-se, provavelmente, de um surto psicótico agudo. Assim é feito e, como o rapaz poderia reagir como fez na igreja e agredir alguém, é levado o reforço de dois soldados do corpo de bombeiros. Para surpresa de todos, o rapaz apenas diz: vocês são injustos comigo. Deixa-se levar ao Pronto-socorro, onde é tratado com medicação antipsicótica injetável, após rápida entrevista com o plantonista. A família é orientada para deixar um de seus membros no local, acompanhando o já dito “paciente”. Este acompanhamento não tem como função alguma abordagem familiar do problema, mas responde à falta de condições de segurança do local, onde as fugas são possíveis. O jovem passa os três próximos dias medicado, sedado, e é dado alta com encaminhamento para um CAPS. Até aqui nenhuma abordagem compreensiva foi realizada, tendo os atendimentos diários pela psiquiatria um caráter meramente diagnosticador e medicamentoso. Os outros profissionais de saúde mental são coadjuvantes desta abordagem. É feita uma suposição diagnóstica de esquizofrenia. Esta é uma história que se repete a cada momento tanto no serviço público quanto na área particular ou dos convênios/seguros de saúde. Não foi feita uma internação psiquiátrica; a situação “foi resolvida” na emergência e será tratada ambulatorialmente, mas nada da vivência do rapaz e da família apareceu. Pelo contrario, as vivências, as histórias, a experiência do trágico, enfim, nada disso foi evidenciado. Foram sufocadas, nesta abordagem que hoje passa por moderna e útil, os acontecimentos nesta família: qual a relação deles com o trabalho, quais os afetos que reinam nesta dupla pai/mestre-filho/aprendiz? Como cada membro da família está envolvido nos afetos deste jovem? Quais as expectativas deste jovem em relação ao trabalho e para onde aponta a sua vontade de alimentar-se apenas de pão e água? Será que estes e outros temas serão abordados num CAPS abarrotado de usuários e também centrado no usuário, como em geral ocorre? Um acontecimento que poderia apontar para o trágico na família, com linhas de derivação para o que acontece no coletivo foi transformado em um diagnóstico de uma doença praticamente incurável.

Podemos ver em Blanchot um esclarecimento a respeito da transcrição da desrazão em loucura quando este afirma: “Confinar o exterior, isto é, constituí-lo como *interioridade* de espera ou de exceção, tal é a exigência que conduz a sociedade, ou a razão momentânea, a fazer existir a loucura, isto é, a torná-la *possível*” (BLANCHOT, 2007, p. 175. Grifos do original). Portanto, a Loucura se constitui numa primeira redução que determinadas culturas operaram, como medida de controle, de

exclusão, de proteção em relação aos perigos que vislumbraram no que seria a desrazão.

A experiência crítica da loucura, aquela que a tem como um atributo exclusivo, negativo, do louco, terá que se esforçar sempre para ocultar a experiência trágica, que se mantém atuante mesmo que controlada, mesmo na marginalidade. Algo incessante pressiona por aparecer, e o faz apesar de todo um mundo cultural que se toma como vencedor. Segundo Foucault, foi na literatura de Sade (1740-1814) e na pintura de Goya (1746-1828) que a experiência trágica da loucura reapareceu, o que fará mais claramente com Nietzsche (1844-1900), Van Gogh (1853-1890) e Artaud (1896-1948). Foucault refere-se a Artaud como aquele que enunciou que “... nossa cultura havia perdido seu berço trágico desde o dia em que expulsou para fora de si a grande loucura solar do mundo...” (FOUCAULT, 2009, p. 29). Este fato, a negação do trágico na subjugação da desrazão/loucura, indica uma lacuna na cultura, uma cicatriz que a cada momento ameaça se romper e mostrar as vísceras que sempre estiveram abaixo, marca de uma expulsão que a muito custo se mantém. Custo não só para as vidas excluídas, desperdiçadas, mortificadas, assassinadas, mas para toda a cultura, que se vê mutilada de um aspecto seu inelutável e que cobra, mais cedo ou mais tarde, de uma forma ou de outra, o seu lugar.

Foucault começa o capítulo “A Grande Internação”, da “História da Loucura”, com o seguinte trecho: “A loucura, cujas vozes a Renascença acaba de libertar, cuja violência porém ela já dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era clássica através de um estranho golpe de força” (FOUCAULT, 2009, p. 45). Vejamos algo a respeito deste golpe.

Pinel (1745-1826) e Hegel (1770-1831) confluem, segundo Peter Pélbart, para consolidar a anexação da loucura pela Razão. A operação se deu a partir de Pinel que, ao elaborar todo um programa da internação dos recém-libertados loucos (libertados dos grilhões de ferro, apenas), postulou que para eles haveria a possibilidade de cura, desde que seguissem o regime da internação e dele se beneficiassem. A internação atuaria no que restava de razão no louco, um ser dividido pela luta entre a totalidade de uma razão que vacila e particularidades que se rebelam. Esta compreensão da loucura “... designada por Hegel como alienação mental – não será definida por ele como *ausência* de razão, nem seu *oposto*, mas simplesmente como uma relação *interior* à razão” (PÉLBART, 1989, p. 47. Grifos do original). A loucura deixa, então, de pertencer à exterioridade radical, ao Fora, à alteridade, ao mundo, para ser tida como um fenômeno afeito à própria razão: “Assistiu-se, assim, a um processo maciço de metabolização da alteridade, que significou o fim de um fora simbólico e sua transformação num fora concreto e enclausurado – por exemplo, o confinamento efetivo dos loucos” (PÉLBART, 1989, p. 54). Nota-se, na sequência histórica, um cerco progressivo ao que estamos chamando de desrazão/experiência do Fora. Teria havido uma

necessidade crescente de dominação desta atividade disruptora, ameaçadora por trazer, por vezes, o pensamento criador, que tende a não respeitar as regularidades estimadas pelo poder. De Platão a Hegel, nos mostra Peter, a loucura deixou de ser ouvida em sua singularidade; deixou também de ser admissível fazer a experiência da desrazão e voltar à razão como uma prática da qual pudesse resultar a criação. Falha da razão, a loucura passa a ser tida como doença mental: algo que terá a possibilidade de cura no embate de sua experiência desregrada com a razão que deve predominar. E os instrumentos da razão são o Hospício e o médico.

É importante assinalar, mais uma vez, pois tem grande significado para a nossa investigação, que tanto em Peter (PÉLBART, 1989) como em Foucault (FOUCAULT, 2009) está demonstrada a sequência, ao longo da história, da mudança radical na compreensão da desrazão: esta passou a ser dita loucura e depois doença mental. Se nos gregos na Idade Média e na Renascença à loucura eram atribuídas mensagens a respeito do mundo, daí o seu aspecto trágico, da Renascença em diante a loucura vai falar a respeito do homem que a porta: “Encaminha-se assim, lentamente, para o que será no século XIX: a verdade do homem visto sob o ângulo de seus afetos e seus desejos” (PÉLBART, 1989, p. 59). Trata-se, e este aspecto é muito importante, de mais um passo, desta vez muito marcante, de um processo de fechamento da cultura em relação ao Fora. A desrazão não se faz mais presente como indicação do que vai pelo mundo, enquanto comunicação do que pode ser percebido nas forças do Fora, nas intensidades do Fora que foram provisoriamente desaceleradas na subjetivação, mas torna-se índice apenas dos erros, afetos e desejos de um indivíduo. Fecha-se, ou enclausura-se, como diz Peter Pélbart, o Fora num indivíduo, transformando suas manifestações em indicativos de doença mental: para que todos durmam tranquilos, para que a paz da domesticação seja preservada, é preciso que as forças do Fora não se manifestem. Caso ameacem fazê-lo, tem-se os corretivos e a produção de corpos dóceis: a ordem do hospício, a supressão pelos eletrochoques e pelas lobotomias, a calma através dos medicamentos, a explicação com os diagnósticos e as terapias. Dificultar ou impedir que as falas ou as ações produzidas pela desrazão enunciem o que vai pelo mundo tenta tornar o poder imune às suas influências ameaçadoras, já que “Todo delírio tem um conteúdo histórico-mundial, político, racial; arrasta e mistura raças, culturas, continentes, reinos...” (DELEUZE & GUATTARI, 1976, p. 118).

As ações de um jovem que se recusa a trabalhar, a falar e a comer não devem ser lançadas para o mundo familiar e coletivo, sob risco de o trágico invadir estas instâncias e provocar rupturas num mundo que se quer organizado e à prova de surpresas que possam provocar a sua transformação. A ciência oficial, a soldo da permanência do mesmo, entra na cena conduzindo o acontecimento de implicações coletivas para o caminho da doença individual.

Relembremos, entretando, Maffesoli: quando um componente humano é subjugado, isso não quer dizer que desapareça, mas que continua a existir nos submundos e a surgir de modos desesperados, cada vez mais terríveis, até que outras condições mais favoráveis se apresentem: “Não tardará muito, porém, para que a desrazão reapareça, liberta do seu mutismo, eclodindo como desejo e discurso, ao mesmo tempo, na figura maior do Marquês de Sade” (PELBART, 1989, p. 60). Peter observa que Foucault esteve atento para o “... destino da desrazão nesse mesmo tempo” (PELBART, 1989, p. 61), isto é, para o sentido que estava tomando a desrazão enquanto a loucura foi sendo cada vez mais produzida e controlada enquanto doença mental. Mais uma vez assinalamos que não tomamos a desrazão enquanto uma essência, mas como um termo que envolve, sem intenções de redução, uma multiplicidade de produções. Seria útil manter esta forma de abordar a desrazão, numa luta constante para não cairmos na sua idealização e essencialização. O que há são experiências múltiplas, incertas, oscilantes, em diferentes graus, entre fugidias ou fixas, assustadoras ou beatíficas, algumas das quais, através da história, recaíram sob denominações que as controlaram: loucura e doença mental. “Loucura” seria já uma designação redutora que surgiu como uma subjugação da desrazão, tomando-a como um mau funcionamento, um mal em si, um erro, uma falta, um desvio. “Doença mental” ou “alienação mental” são os nomes que se abateram sobre a loucura, durante o período da ascensão da medicina e do surgimento da psiquiatria, com o terreno para tal operação tendo sido preparado pela operação de exclusão anterior, isto é, a nomeação de “loucura” que incidiu sobre a desrazão.

Um pequeno balanço, até aqui: neste texto assumimos a sinonímia entre Experiência do Fora e Desrazão. As experiências com o Fora podem tomar diversas formas, algumas mais agudas e chamativas, como os êxtases e os transe, também quase sinônimos, cujos exemplos são as experiências místicas ou com drogas, com sexo, dentre outras. Nas suas formas menos dramáticas, mas também intensas, encontramos os estados de “sair de si”, que temos exemplificado com a criação artística.

Foucault retirou o termo “Folie et déraison” do subtítulo de seu livro “A História da Loucura” e, ao mesmo tempo, abandonou o prefácio à primeira edição, no qual aborda em algumas partes a oposição razão/desrazão e não razão/loucura. Mesmo assim, e com o instigante estímulo deste abandono, permanecem neste prefácio pistas que podemos seguir para avançarmos na compreensão desta história do afastamento da desrazão enquanto conhecimento do mundo. Lemos neste texto rejeitado que “Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo da história” (FOUCAULT, 2002, p. 154). Portanto, questionar a atualidade a respeito de como aparecem, hoje, as experiências

do Fora e interrogarmo-nos sobre meios éticos de aproximação destas experiências significa investigar como se deu a divisão razão/desrazão; significa também tentar perceber em nome de que exercício de poder e de que modo foram e são banidos os conteúdos que falam do mundo nestas experiências; significa também experimentar formas de aproximação ética com as experiências da desrazão, sejam elas tentativas terapêuticas ou não e tentar perceber, numa estratégia para possível resistência, quais os mecanismos em vigor, ativos, que mantêm a divisão razão/desrazão e quais as práticas que enfrentam ou contornam estes mecanismos.

Pretendemos dar sequência, ao questionarmos a atualidade, ao que Peter diz a respeito do trabalho de Foucault: “Com efeito, ao longo da arqueologia da percepção sobre a loucura, e nos seus interstícios, lêem-se os recuos, silêncios, contorções e fulgurações da desrazão” (PÉLBART, 1989, p. 64). Esta compreensão coincide com o que temos citado de Maffesoli e Lapassade. Claro está, portanto, que o nosso interesse é, também, na história da desrazão que aparece sob a “História da Loucura”, visto que nela está contida uma história das possibilidades das manifestações do Fora. Mesmo que através da loucura sejam percebidas as manifestações do Fora, naquela já existe, de modo mais determinado, a marca da exclusão. A desrazão, por outro lado, pode mais facilmente ser associada ao Fora, à multiplicidade de experiências, ao desconhecido.

Repetimos a nossa concordância com as advertências de Peter a respeito do cuidado que devemos ter para não tornar a desrazão uma essência, como se fosse algo homogêneo que estaria por trás da loucura. Como dissemos acima, conceber a desrazão enquanto uma multiplicidade de experiências é o mais prudente e produtivo. Mas, chama-nos a atenção que a História da Desrazão seja mais difícil de ser pesquisada do que a História da Loucura ou a História da Doença Mental. Aquela nos escapa, são muitos os caminhos e diversas as experiências. A desrazão se mostra, na sua pluralidade, em muitos campos, como na arte, nas diversas manifestações místicas, nas drogas. Ao dizer que, em Foucault, na “História da Loucura”, existem “... dois vetores, o *vetor-loucura* e o *vetor desrazão*” (PÉLBART, 1989, p. 68. Grifos do original), Peter nos estimula a procurar, na atualidade, por onde andam estes vetores. Como se imbricam, como se afastam, quais práticas os isola, quais podem distingui-los. Produzir ações na contramão da transcrição da desrazão em loucura e desta em doença mental. Estaríamos, ao fazer isso, nos situando numa tentativa de perceber como podemos nos colocar numa sequência, nos dias de hoje, de uma história na qual estes vetores estiveram juntos no Renascimento, depois a desrazão foi emudecida na idade clássica e estiveram em oposição no século XIX, de acordo com Pélbart.

É importante observar o que diz Pélbart, citando Bataille, a respeito de uma das formas atuais da captura do Fora. No texto citado, aparece que o tempo do trabalho opõe-se ao tempo do sagrado, sendo este uma apresentação do êxtase. Desta forma,

Bataille entenderá esta polaridade como a de uma incompatibilidade radical: o trabalho implica a exclusão do sexo e da morte (isto é, na sua interdição), pois a violência que eles invocam e suscitam, o dispêndio que é sua marca, a desordem que geram representam perturbações inaceitáveis para a ordem profana e cumulativa (PÉLBART, 1989, p. 84).

Nos dias de hoje podemos perceber que o modo como o trabalho está organizado no mundo é um fator preponderante para que o acesso ao Fora mantenha-se obliterado ou capturado e suas manifestações encaminhadas para os benefícios do Capital. O trabalho tende a tomar todo o tempo do trabalhador, até mesmo o seu tempo que era livre. Com isso, as manifestações dos êxtases, em geral, ou são obliteradas ou manipuladas a favor do Capital.

O trabalho incessante e as tarefas infinitas ajudam a obstruir o gargalo entre a zona de subjetivação e o Fora, de modo que nada escape da produção seriada ou que a criação seja toda canalizada para os interesses da ordem - da qual fazemos parte. Assim, novas forças do Fora, que ao serem acionadas e postas em contato com a subjetividade teriam a potencialidade de promover mudanças, ficam isoladas. A força isolada daquilo que pode, segundo Nietzsche. Não se trata, aqui, de uma repressão ao Fora, mas de uma incitação, uma produção de formas de viver, na qual ocorre um enclausuramento do Fora em modalidades de redes nas quais este produzirá com suas potencialidades de mudança controladas. Mas, nestas situações a pressão para sair do sufocamento aumenta e os sintomas aparentemente individuais são criados em massa: depressões, medos, necessidade de êxtases. Capturar estes sintomas, ou incorporá-los novamente a serviço do poder é tarefa urgente: remédios psicoativos, êxtases capturados pelo Capital ou pelas religiões organizadas, uso destrutivo de drogas, espetáculos de massa com conotação de controle, sexo como performance obrigatória.

Movimentos contrários a estas capturas teriam como prática básica aquela na qual “... seria preciso desobstruir ao máximo o gargalo da zona de subjetivação em direção ao Fora” (PÉLBART, 1989, p. 137), daí a vizinhança, tantas vezes já assinalada, entre criar e enlouquecer. Então, o mesmo modelo que serve para fazer-nos compreender a criação como o movimento que provoca novas dobras de subjetivação, deflagrada pela exposição às forças do Fora, serve para mostrar o enlouquecimento

que seria, de acordo com o esquema que aparece no “Foucault” (DELEUZE, 1991) e ao qual Pélbart refere-se, “... o colapso da invaginação” (PÉLBART, 1989, p. 138). Desta forma, as forças anteriormente desaceleradas na subjetividade ganham a velocidade extrema que a ida ao Fora sem proteção provoca, deixando quem assim procede ao sabor das significações e capturas do momento histórico.

Damos continuidade, neste ponto, à especulação a respeito das aproximações entre pensar e enlouquecer, como uma base para a percepção do atual lugar da loucura na sociedade e de qual o espaço disponível para a invenção no pensamento. Enfim, como estão se dando as relações entre estes dois modos de viver o Fora. O contato com a desrazão nos convocaria ao pensamento, ao questionamento do que achamos que somos, à descoberta de mundos nos quais não penetramos corriqueiramente. Talvez por isso a relutância no contato com o louco e o atual controle exercido sobre a loucura, mesmo sem os hospícios. Peter afirma que “Para Foucault, segundo Deleuze, Saber é Ver e Falar, mas Pensar é sempre instalar-se no interstício entre os dois, na sua disjunção (ao passo que enlouquecer [...] decorrerá justamente do colapso dessa zona intermediária)” (PÉLBART, 1989, p. 163).

Então, pensar ou enlouquecer seria uma questão de medida ou de modo de exposição ao Fora: determinadas intensidades de abertura às forças do Fora provocam uma mudança na qualidade da experiência, no caso da loucura, ou numa forma de abertura que mantém o retorno à desaceleração, no caso do pensamento. Por isso, como dissemos acima, a proximidade com a loucura nos induz ao pensamento, nos desloca de nossas posições acomodadas e seguras, nos retira do reino da razão soberana. Veja-se, como exemplo, a importância que o surrealismo dava para a loucura.

Com a loucura controlada, nestes nossos tratamentos dos loucos sem necessidade de questionar o que sejam as suas loucuras, temos assim alguma garantia de que não seremos induzidos a pensar. Bartleby, (MELVILLE, 2005) quando se recusa, num só gesto, a trabalhar, a conversar, a compartilhar, a se comunicar, a se mover, a falar provoca reações, em quem o cerca, muito inquietadoras. Provoca o pensamento no seu interlocutor-narrador, transformando-o no atormentado que, até então, vangloriava-se de não ser. Apenas a eliminação, na morte de Bartleby, trouxe alguma quietude ao narrador. Para Sílvia Tedesco (TEDESCO, 2005) Bartleby promove a desestabilização da fala, com a conseqüente “...força disruptora de sentido...” (TEDESCO, p. 148, 2005), através da repetição da sua fórmula que nem significa obediência nem desobediência, mas uma provocação: “eu preferiria não”, ou, em outra tradução, “frefiro não fazer”. A desestabilização decorrente desta postura (um estilo, segundo Tedesco) induz no narrador tamanha mudança que este

se vê subitamente semelhante a Bartleby. O afastamento e posterior morte de Bartleby fazem o andamento da vida retornar ao “normal”.

Mas o que ameaça não é só a desestabilização provocada pelo pensamento, mas o que a loucura traz em si de fechamento: “O ponto em que a Desrazão vira Loucura é o mesmo em que o absolutamente Fora torna-se o absolutamente Dentro do Fora” (PÉLBART, 1989, p. 170). Prisão no Fora – a *clausura do fora*, como diz Peter Pélbart - que tem as consequências de isolamento social, as capturas as mais variadas - hospícios, encarceramentos domésticos, remédios - e também o encarceramento em si, mesmo sem que as forças de captura prevaleçam. Há os que transitam entre o fechamento no Fora e a criação decorrente da volta à subjetivação, ao espaço desacelerado, nem que seja por momentos: Nietzsche, Artaud, Nerval, Hölderlin, Van Gogh, Poe. Mas, o medo que está associado à experiência do Fora também vem da possibilidade de retenção neste limiar tanto atraente quanto aprisionador.

Para entendimento das relações entre as apresentações da desrazão/loucura, hoje, e a nossa sociedade, recorreremos aos apêndices do livro citado de Peter Pélbart. No primeiro apêndice, o autor refere-se ao trabalho de Georges Devereux, etno-psiquiatra, no qual existem estudos a respeito das relações citadas. A esquizofrenia, denominação atual portadora da marca da exclusão da desrazão convertida em doença mental, seria o nosso “modelo de inconduta” predominante. Sob este termo, Peter refere que Devereux descrevia um conjunto de comportamentos que a cultura coloca disponíveis para que os indivíduos possam viver a sua desordem, loucura, desrazão, ou outro nome que se queira dar a isto que aparece como uma diferença sancionada, mas não completamente tolerada. Tolerada apenas caso se expresse dentro dos padrões definidos exatamente pelo “modelo de inconduta”. Para Devereux, a esquizofrenia seguiria um destes modelos de inconduta e seria uma exacerbação dos traços mais característicos da nossa sociedade: “... incapacidade para amar [...] fragmentação das relações humanas [...] despersonalização [...] puerilização do comportamento” (PÉLBART, 1989, p. 199). Para Devereux, citado por Peter, a esquizofrenia seria a “... sintomatologia dominante, assim como a histeria o era na virada do século” (PÉLBART, 1989, p. 200). Compreendemos que, com outro século já tendo sido virado, se a esquizofrenia pode ser a forma mais gritante de modelo de inconduta, não é a predominante. Temos, neste lugar de destaque, a chamada “epidemia de depressão”, modo de nomear as tristezas, e os medos, estes apelidados de “doença do pânico”. Se, como diz Peter, “A loucura seria ao mesmo tempo *cópia* e *desvio* em relação à sociedade que lhe dá origem [...], cópia ao nível da *estrutura* da doença, e desvio ao nível do *comportamento* do doente”, (PÉLBART, 1989, p. 201. Grifos do original), as legiões de pessoas que procuram, hoje, os ambulatórios e consultórios estariam copiando os medos e as tristezas da

atualidade da nossa sociedade. Característicos também, desta nossa etapa, é a forma predominante de oferta e de procura de solução: remédios para poder continuar a vida e enfrentar o mundo sem questioná-lo. Mas, o que nos ocupa agora é a loucura e é interessante pensar na loucura atual como um decalque da sociedade em volta. Se levamos em conta que, de acordo com o que está assentado na Análise Institucional, como diz Bleger, “... as instituições tendem a adotar a mesma estrutura dos problemas que têm que enfrentar” (BLEGER, 1984), temos o fechamento do círculo que constrange de forma muito estreita as manifestações da desrazão: a desrazão teria a esquizofrenia como modelo de inconduta para se manifestar e, quando o fizesse, seria abordada de modo a que as consequências familiares e sociais do que é enunciado não se façam sentir, em locais que repetem a dinâmica da esquizofrenia: incapacidade para amar, fragmentação das relações humanas, despersonalização, puerilização do comportamento.

Ao citar diversos autores importantes da antropologia e da sociologia, Peter aproxima-se de uma questão inerente a toda a discussão nesta tese: a definição do que é normal e do que é patológico. Vemos que, ao longo da história, as correntes que predominaram concebem um defeito essencial na pessoa que portaria uma patologia definida. Esta forma de pensar teria sido seguida por antropólogos e sociólogos que se propuseram a estudar as culturas e seus desviantes. De acordo com Peter, “A tendência dos estudiosos que fizeram do desvio e do afastamento a própria natureza da doença será duramente criticada por Foucault” (PÉLBART, 1989, p. 205), que propõe que esta tendência seria uma forma de a sociedade se proteger das suas verdades. Este tema nos traz questões importantes, ao pesquisar meios de aproximação com a desrazão: temos que, ao mesmo tempo em que nos aproximamos das experiências do Fora, lidar com as possíveis respostas controladoras da sociedade em relação a esta aproximação. Será tão importante esta tarefa como a inicial, de aproximação com um indivíduo ou vários que tem as suas experiências de desrazão. O que guardamos destes apontamentos sobre antropologia e sociologia, feitos por Peter, é o desafio de não incorrer no engano de, mais uma vez, pretender alcançar a solução para as aflições teóricas na nosografia e na patologização da experiências com o Fora.

Recorremos ao segundo apêndice do livro de Peter que estamos citando para perceber como a tradição da medicina ocidental levou à nosografia psiquiátrica, muito atual, dominante, na qual uma preocupação é agrupar sintomas em diagnósticos, como se a verdade do que acontece com a pessoa fosse alcançada no ato de reconhecimento de algo (o mal) existente em si mesmo, uma essência que caberia ao psiquiatra perceber. Ao contrário, Foucault, segundo Peter, adota a abordagem histórica das noções de psicopatologia, doença mental, loucura:

Pois a patologia mental não é um dado da natureza, mas um produto histórico. Não se trata de buscar nas condições sociais e culturais os elementos que concorrem para a irrupção efetiva de tal ou qual doença mental, mas, num recuo epistemológico, verificar sob que condições se constitui historicamente uma entidade reconhecida e designada como doença mental. Para Foucault, não existe fato patológico em si, no sentido de um referente real equivalente à noção que o nomeia. Existem condições históricas que possibilitam, a um só tempo, o fato psicológico e sua interpretação (PÉLBART, 1989, p. 214).

Desta forma, compreendemos como as “epidemias” de tristeza e de medo da atualidade (forçando a noção de epidemia da epidemiologia) apontam para as condições históricas que as determinam. Estas mesmas condições históricas promovem a interpretação destes tipos de sofrimento, ao nomear estas reações de depressão e de pânico (doenças), tidas como consequentes, primariamente, a alterações nos neurotransmissores cerebrais. Também indicam os seus tratamentos: remédios e/ou terapias de condicionamento. Esta é a herança que recebemos do que Peter chama de “A Captura Psiquiátrica”, título do último dos apêndices do livro “Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura”.

Recebemos, então, a herança de uma psiquiatria nascente que precisava fundamentar-se como ramo reconhecido e prestigioso da medicina e, para isso “... tinha que transformar a loucura em enfermidade segundo os moldes do discurso médico vigente” (PÉLBART, 1989, p. 218). Se a tarefa da psiquiatria era firmar-se como parte da ciência médica, cabia-lhe afinar um discurso a respeito da loucura que justificasse o Hospital e a Internação, que recebia da História. Se, na época, não era necessário, segundo os mais eminentes psiquiatras, ter uma teoria a respeito da loucura, para aplicar-lhe os tratamentos, também hoje não é necessário mais do que propaganda intensiva para incutir nas subjetividades de profissionais, clientes e população em geral, que a resposta científica para os males das tristezas e dos medos são preferencialmente os remédios. Também não necessita comprovação a divulgação maciça de que a suposta esquizofrenia é uma doença genética. Cabe à ciência oficial psiquiátrica exercer a sua função herdada: trabalhar como ajudante no encobrimento dos problemas coletivos, individualizando-os em doenças particulares. Exerce também, esta herança viva, a função de nomear o mal do momento, o que está sendo alvo das internações, já que a internação para a loucura não é mais prevalente: a droga e os drogados. Miséria, falta de perspectivas de vida, criação em ambientes violentos devido ao desemprego, escolas que insistem em manter-se no regime disciplinar, este circuito realimentador é desconhecido quando aponta-se que o problema das ruas é a “dependência química” e seu tratamento a internação. Salvar as legiões que se drogam significa conseguir vagas de internação, ou no Sistema Único de Saúde, raras em relação à demanda, ou na nova e florescente indústria religiosa de internação. Há um retorno à época na qual as internações eram realizadas por religiosos (FOUCAULT, 2009) e o tratamento

conduzido através da moral e do trabalho. Não é fortuito que os tratamentos nestes locais atuais de internação tenham sua definição irônica como “capinar e orar”. Lendo o “Relatório da 4ª. Inspeção Nacional de Direitos Humanos: locais de internação para usuários de drogas”, do Conselho Federal de Psicologia e dos Conselhos Regionais de Psicologia, temos mais evidências desta nova grande onda de internações. Desta forma, o texto, escrito após visitas a clínicas de internação para usuários de drogas em todo o país, descreve características destes locais em tudo semelhantes aos hospícios:

...interceptação e violação de correspondência, violência física, castigos, torturas, exposição a situações de humilhação, imposição de credo, exigência de exames clínicos, como o anti-HIV – exigência esta inconstitucional – intimidações, desrespeito à orientação sexual, revista vexatória de familiares, violação de privacidade, entre outras... (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2011, p. 190).

Como conclusão, o citado Relatório afirma: “E, como ocorreu na história da institucionalização da loucura, uma questão social – o consumo de drogas – vem sendo tratada como questão de polícia. O sentido do encarceramento fundamenta-se nesta percepção”. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2011, p. 190).

6.5.1 - Desrazão, loucura e pensamento

Para um melhor esclarecimento das relações entre desrazão, loucura e pensamento, na atualidade, tomamos o artigo de Peter Pál Pébart, “Literatura e Loucura”.

Peter postula que a paixão pelo Fora, ou seja, Blanchot, teria sido o ponto de interseção entre Deleuze e Foucault. Esta paixão pelo Fora, característica dos três autores, teria modificado “... a relação do pensamento com os seus confins, chame-se ele de fora, desrazão, loucura ou fluxo esquizo” (PÉLBART, 2005, p. 288), provocando na filosofia “um sopro desarrazoado”. Desta forma, Peter chama a atenção para o fato de que pensar é aproximar-se dos limites do pensamento, o que pode ser entendido como correr os riscos de pensar o que não se pensa.

Peter constrói em seu texto uma especulação a respeito das relações entre filosofia e loucura, entre pensamento e desrazão, com intenções mais além de motivações clínicas, históricas, estéticas ou filosóficas, mas sim políticas. Note-se que, se a intenção é política, abrange também as outras citadas. Quando Peter diz que pretendeu investigar “... a relação entre pensamento e loucura por razões que eu chamaria de políticas” (PÉLBART, 2005, p. 289), isto refere-se a que é necessário

questionar quais as possibilidades do pensar, hoje, numa época em que as relações com o Fora estão por demais controladas. Se a loucura já não mais representa ameaça, estando domesticada pelos remédios e pelas práticas extra-hospitalares, quais os caminhos que devemos percorrer para que a experiência da desrazão fecunde o pensamento? Ou, dizendo um pouco mais: se a atualidade se fecha em relação à desrazão, controlando a loucura preventivamente, para que através dela não venha o escândalo, onde ela, a desrazão, está aparecendo? Quais as suas formas de expressão, agora? E, se pensar é experimentar o Fora, a desrazão, quais caminhos podemos tomar para esta experiência, num mundo hostil à criação ou que estimula a criação apenas dentro de caminhos predeterminados? Este questionamento é feito, de outra forma, por Peter, no seguinte trecho: “O que sobrou da exterioridade da loucura? Como avaliar se a exterioridade de que dispomos é capaz ainda de ancorar nossa resistência ao intolerável e favorecer a criação de novos possíveis?” (PÉLBART, 2005, p. 289).

Peter resume a história da exclusão da loucura enquanto momento afirmador da Razão lembrando, como o fez Foucault, de uma etapa histórica na qual “... razão e desrazão se falam ainda” (PÉLBART, 2005, p. 290). Fato sempre retomado por Foucault, Deleuze e Blanchot, o banimento da experiência trágica da loucura é visto na sua função de afirmar a Razão através desta se contrapor ao que não mais poderia ser uma desrazão que pudesse a qualquer momento ou em qualquer um se manifestar. Algo de específico na desrazão, neste golpe sendo isolada como loucura, teria de ser designado: uma essência, uma espécie de erro fundamental, algo a ser banido em nome da tranqüilidade de uma sociedade que quer permanecer a salvo dos perigos dos questionamentos: “... a loucura enquanto fato social, objeto de exclusão, de internamento e de intervenção” (PÉLBART, 2005, p. 291). Considerando a hipótese de que estamos numa etapa da civilização na qual a desrazão foi aparentemente quase banida, Peter lança um desafio: “Como fazer para que a desrazão, na sua alteridade irreduzível, na sua ‘estrutura trágica’, interrogue o nascimento da própria racionalidade psiquiátrica que a reduziu ao silêncio ao convertê-la em loucura?” (PÉLBART, 2005, p. 291).

Aqui encontramos semelhança com o que propomos com a Cartografia, nesta tese: cartografar como a desrazão está, ou não, provocando o questionamento das práticas e do pensamento num CAPS. Há, no texto de Pélbart, um desafio clínico e político. Podemos entender o desafio de tentar encontrar meios clínicos que tenham esta ação política de expor a racionalidade psiquiátrica. Tomemos, entretanto, este desafio na sua extensão natural, na sua radicalização: como fazer para que a desrazão interrogue também os limites do pensamento na atualidade? A racionalidade psiquiátrica mantém-se como um dos vigilantes da fronteira entre o que é e o que não é permitido

pensar. Com seu arsenal farmacológico, a psiquiatria dominante se contrapõe às possibilidades de, através do que seria um acompanhamento ético da experiência da desrazão, proporcionar um questionamento que abrangeria a produção da subjetividade, as relações familiares, as fantasias coletivas, a história. Desta forma, a psiquiatria moderna, biológica e farmacológica, mesmo sem necessidade de Hospícios, está cumprindo seu papel de herdeira da exclusão, num papel de polícia para o que seriam os perigos do questionamento da Razão: “Não é o louco que é filho das bruxas, mas o psiquiatra que é o descendente do inquisidor” (FOUCAULT, 2001 a, p. 75).

Peter diz que Foucault acreditou que tanto a literatura quanto a loucura seriam meios para a exterioridade. Literatura e loucura teriam este papel de ameaçar a cultura, de colocá-la em questão e em guarda. Mas, teria já passado este tempo em que escrever fazia este efeito? A loucura, também, teria perdido seu aspecto questionador, tornando-se, as duas, literatura e loucura, interiorizadas pela sociedade atual? A operação que teria se dado constitui-se em tornar interior o que era exterior, numa domesticação do Fora, num apaziguamento que visa ao controle. Peter se pergunta se Foucault “... não teria, através do caso ‘literatura’ e ‘loucura’, esboçado um diagnóstico da própria exterioridade em nossa cultura” (PÉLBART, 2005, p. 293). Mas, o que está sendo posto, mesmo que como hipótese, por Peter, é que o poder que a literatura teve, no século XIX, de fazer reaparecer a desrazão teria se diluído agora.

6.5.2 - O Fora e a Experiência Limite

Para buscar uma saída que não fosse apenas de enfrentamento com esta realidade, isto é, de luta frontal contra o poder, mas de criação, Peter aponta para o que se chama, em Foucault, de experiência limite. Esta experiência limite seria “... a demolição e a fabricação de si”; não mais uma “... experimentação da exterioridade de uma cultura”, mas “... uma experiência pessoal e teórica, pela qual seria possível *pensar diferentemente*” (PÉLBART, 2005, p. 294. Grifo do original). Operação sobre si na qual “O fora ganha uma surpreendente imanência subjetiva” (PÉLBART, 2005, p. 294). Segundo Peter, Deleuze esclarecerá este “... estatuto imanente dessa exterioridade ressurgida no seio do sujeito num mundo já sem exterior” (PÉLBART, 2005, p. 294).

Para apresentar o que Deleuze produziu a respeito deste nosso tema, Peter cunha uma frase interessante: “A expressão pensamento do fora, em Deleuze, soa como uma tautologia” (PÉLBART, 2005, p. 294). Isto, porque, para Deleuze, a loucura é

...como que vizinha do pensamento, como se essa vizinhança lhe fosse intrínseca,

como se pensar fosse, necessariamente, atingir essa região vulcânica em que precisamente se realiza aquilo que a loucura revela de modo frustrado, excessivamente ‘edipiano’ – a saber, o colapso do sujeito, do objeto, do Eu, do mundo, de Deus, em favor de uma nomadização generalizada da qual a figura psicossocial do esquizofrênico seria, apenas, uma interrupção caricata, cristalizada e institucionalizada (PÉLBART, 2005, p. 294).

Deleuze nos indica onde, neste mundo que quase controlou todo acesso à exterioridade, podemos fazer a experiência com o Fora: nas dobras da subjetividade, ou seja, nas novas dobras que pudermos inventar. Para Deleuze, “... pensar vem sempre do fora, se dirige a um fora, pertence ao fora, é relação absoluta com o fora...” (PÉLBART, 2005, p. 294). Então, se a subjetividade constitui-se das dobras do Fora, exercitar novas dobras seria uma forma de possibilitar a experiência com o Fora.

Num interessante complemento do que estudamos nos itens nos quais percorremos as diversas formulações para a conceituação do Fora, Peter mostra que Deleuze dá ao Fora

...uma caracterização mais acentuadamente nietzschiana: menos referida à literatura do que quis Blanchot [...] menos referida ao ser da linguagem do que quis Foucault num primeiro momento, é como se Deleuze ressaltasse sua dimensão estratégica. (PÉLBART, 2005, p. 295).

Peter aponta as consequências desta postulação de Deleuze: “1- O desafio do pensamento é liberar as forças que vêm de fora; 2- o fora é sempre abertura de um futuro...; 3- o pensamento do fora é um pensamento da resistência (a um estado de coisas); 4- a força do fora é a Vida” (PÉLBART, 2005, p. 295).

Peter diz que, se numa sociedade o acesso ao fora está barrado de tal modo que apenas na loucura se pode fazer esta experiência, então “poetas, artistas e contestadores” seriam obrigados a enlouquecer, ou a imitar a loucura. Já em outros momentos, com o acesso ao fora mais liberado, a experiência do fora pode se dar nos “... espaços xamânicos, proféticos, místicos, políticos, etc.” (PÉLBART, 2005, p. 295). Com a desrazão tendo sido subjugada na loucura, que foi por sua vez capturada sob a forma de doença mental, a loucura “... vai deixando de ser um dos modos privilegiados de exposição ao fora”. (PÉLBART, 2005, p. 295). Então,

A partir de um certo momento, Foucault não se pergunta mais para onde migrou essa exterioridade, depois dela ter deserdado o espaço asilar, bem como o literário, já que essa exterioridade ela mesma foi inteiramente abolida. Mas será que ele a considerava realmente abolida? (PÉLBART, 2005, p. 295 e 296).

Se a loucura não ameaça mais isto é um sinal de que ela não é, agora, um espaço no qual se pode ter uma experiência com o Fora (ou um espaço no qual a tendência coletiva à experiência da desrazão possa escoar, numa compreensão semelhante à de Maffesoli). Contribuíram para isso o aparecimento de medicações psiquiátricas efetivas, a partir da década de 50 do século XX, e as Reformas Psiquiátricas, que conseguiram retirar os loucos dos hospícios para tratá-los nas comunidades, sem que esta prática fizesse parte de uma correspondente transformação da sociedade no sentido da abertura de maiores possibilidades para que a loucura pudesse permitir o acesso às experiências do Fora. Pelo contrário, a sequência de eventos da segunda metade do século XX, época das ações das Reformas Psiquiátricas, levou, em geral, salvo exceções ativas e criativas – grupos de teatro, expressão através das artes plásticas, ações de saúde mental em comunidades, A Clínica de La Borde, experiências com música, experiências com dança, o Teatro do Oprimido e diversas práticas pontuais de grupos de técnicos em saúde mental que continuam nesta luta - ao fechamento dos caminhos para as experiências com o Fora. O que nos faz insistir nas questões: 1- “para onde migrou esta exterioridade?” e 2- como as práticas em Saúde Mental estão lidando com a loucura enquanto fenômeno que instiga ao pensamento do Fora? Estão permeáveis ou não ao questionamento que a loucura coloca? De que meios se valem tanto para proporcionar o pensamento do Fora quanto para barrá-lo? Como as pessoas que se utilizam dos Serviços de Saúde Mental, os usuários, percebem como estão sendo tratados? O que querem como abordagem para o que trazem? O que contêm e o que revela este querer?

Numa passagem muito instigadora de seu texto, a respeito do que Foucault previu, (“... num futuro próximo a loucura deixará de existir como um exterior”. PÉLBART, 2005, p. 296), Peter nos diz que Deleuze e Guattari, no *Antiédipo*, tomam esta possibilidade como positiva:

...a partir de então, sugerem eles, o exterior não mais precisará estar confinado e poderá, por fim, espalhar-se por toda parte. Eles lêem a abolição das fronteiras binárias como um ganho de exterioridade, e não como sua perda: o exterior não será abocanhado, mas liberado de sua clausura, retomando a ambição primeira de Foucault, de um diálogo razão/desrazão aquém da fronteira consagrada (PÉLBART, 2005, p. 296).

Esta interpretação de Deleuze e Guattari torna a nossa situação, na atualidade, muito mais promissora e desde já frutífera, bastando, talvez, ter a possibilidade de ver o que estaria acontecendo agora. Neste sentido e nesta forma de Deleuze e Guattari entenderem os fatos, os acontecimentos que levaram a que a loucura não mais seja a ameaça de antes precipitarem, também, para a abertura de outras formas de manifestação das experiências do Fora. Sejam elas no campo da criação ou capturadas, o que mais importa é a sua diversificação, que conduz a uma maior possibilidade de criação, multiplicidade e espalhamento das experiências.

Certa análise pessimista do poder, que o supõe abarcando tudo e ativando sem cessar o controle, não conseguiria perceber que as experiências estão se dando, talvez não mais nas margens nem em bolsões, mas sobre outras formas: “Já em Deleuze, uma concepção mais imanente do Fora o desatreia desde logo dos bolsões de exterioridade demasiado visíveis ou localizáveis, da temática dos limites e das fronteiras...” (PÉLBART, 2005, p. 296). Quais formas? Quais experiências de produção de subjetividade estariam em condições de realizar novas dobras no Fora? E as possibilidades de outras experiências, com potencial de mutação, como as redes através da internet? Redes que provocam manifestações súbitas, com comunicação instantânea pelos meios eletrônicos. E esta minha atividade, aqui e agora, de ao mesmo tempo escrever e procurar na internet fontes, datas, biografias, referências e estímulos para esta escrita? Esta rede é uma das manifestações do Fora, na criação da inteligência coletiva. O fato é que, hoje, ao começar a escrever, não tinha a menor idéia de que chegaria onde estou agora: considerar a rede internet como uma forma de acesso ao Fora, e a inteligência coletiva como um de seus produtos. O artigo de Peter termina com o conceito de rizoma, de Deleuze e Guattari. E a internet é um rizoma.

Peter fala de um certo deslizamento na forma de conceber a loucura e o Fora, com a chegada de Deleuze e Guattari ao conceito de rizoma. Percebemos que este conceito ajuda a pensar o Fora na atualidade, na sequência do que está colocado por Peter:

...poderíamos conceber o rizoma como uma radiografia do pensamento do fora na sua lógica mais íntima, isto é, a mais voltada para o exterior, desvinculado agora de uma ontologia da linguagem, da obsessão com os limites, da promessa de uma margem redentora... (PÉLBART, 2005, p. 298).

Capítulo 7 - Cartografia II

“É possível que a produção da verdade da loucura possa se efetuar em formas que não sejam as da relação de conhecimento? Problema fictício, dirão, pergunta que só tem seu lugar numa utopia. De fato, ela se coloca concretamente todos os dias a propósito do papel do médico, do sujeito depositário do estatuto do conhecimento, no trabalho de despsiquiatrização.” (FOUCAULT, 1979, p. 128).

Para aproximarmos-nos das ações da Cartografia, discutiremos aqui, inicialmente, o conceito de cuidado de si/práticas de si enquanto ferramentas para, junto ao conceito de Experiência do Fora/Pensamento do Fora, transformar e pensar as práticas de cuidado num CAPS como um meio de ajudar a perceber de que modo a atualidade lida com algumas experiências do Fora. Esta intenção desdobra-se de modo que, ao mesmo tempo em que investigamos o que está acontecendo com as práticas de cuidado, com possíveis consequências práticas para estas práticas, tentamos compreender como estão sendo abordadas as experiências do Fora transcritas em loucura.

7.1 - O cuidado em saúde coletiva

Alves & Guljor, para elaborar o conceito de cuidado em saúde mental, partem da crítica do tratamento moral, realizador das bases do alienismo, que os autores resumem em três pontos: “... classificação do espaço institucional, arranjo nosográfico da doença mental e a relação de poder entre médico e paciente” (ALVES & GULJOR, 2004, p. 221). O tratamento moral, então, tinha algumas características: “... isolamento do mundo externo; a organização do espaço asilar e manutenção de sua disciplina; e a submissão à autoridade” (ALVES & GULJOR, 2004, p. 221).

Para compor o conceito de cuidado, os autores pretendem negar estas características do alienismo, que nos assola como uma herança transmitida por meios pouco visíveis mas de resultados muito claros, ainda: o estigma de pessoas diagnosticadas pela psiquiatria e a centralização da atenção no dito “paciente”. Então, a primeira das chamadas “premissas” que os autores afirmam, para articular o conceito de cuidado é a da “... liberdade em negação ao isolamento” (ALVES & GULJOR, 2004, p. 227). A pessoa a ser tratada não mais deve ser afastada de seu ambiente social e familiar. Temos que estar atentos, nos dias de hoje, em relação a como se dá este afastamento, mesmo sem as internações psiquiátricas. A segunda premissa indica um questionamento do conceito de doença mental enquanto foco das atenções, que passam a ser dirigidas para o conjunto da vida da pessoa

que precisa de tratamento: “Deste modo, o cuidado abarca o conjunto de fatores que envolvem seu ‘andar a vida’” (ALVES & GULJOR, 2004, p. 227).

A terceira premissa do cuidado, estendendo a crítica às formas de abordagem em saúde mental que tem suas bases no diagnóstico e nas condutas que eles indicariam, aponta para o conceito de *risco social*, que permite abordar as crises como um processo complexo e que considera toda a rede de relações na qual a pessoa a ser atendida se insere.

Madel Luz (LUZ, 2004), na sua análise da crise atual do setor saúde, indica que o modelo biomédico mostra-se incapaz de dar conta da complexidade dos problemas que chegam para atendimento, já que estes problemas são decorrentes de um conjunto de fatores que envolve “... a precarização do emprego e das relações de trabalho; a quebra de certos direitos sociais [...]; a queda de valores importantes em termos de solidariedade social (familiares, religiosos, corporativos, de classe” (LUZ, 2004, p. 13). Segundo Madel, então, o setor saúde está representando um papel de recurso ao qual as pessoas submetidas aos fatores citados acima recorrem para tentar reaver algum sentido para as suas vidas e que “... o importante neste momento é perguntarmos que funções culturais estão sendo exercidas atualmente pela *saúde* enquanto setor social, isto é, pelo universo do cuidado e das práticas terapêuticas” (LUZ, 2004, p. 18, grifo do original). Respondendo à sua questão, Luz nos indica que o setor saúde é chamado a exercer funções que antes estavam distribuídas amplamente na sociedade como, por exemplo, “... funções culturais ligadas ao registro simbólico do viver e do morrer coletivos” e “... está possivelmente no lugar das relações de *empatia* entre os sujeitos, subtraída da sociedade pelos valores individualistas...” (LUZ, 2004, p. 19, grifo do original).

As questões e afirmações destes autores que trabalham com a saúde coletiva nos permitem articular o que propõem com o que ocorre nas abordagens a pessoas que estão tendo sua experiência de desrazão/loucura. Freitas afirma, de acordo com Foucault, que “... a ética pode ser pensada sempre relacionada às circunstâncias incomuns da vida de uma pessoa ou sociedade” (FREITAS, 2008, p. 9). As chamadas crises psicóticas oferecem uma oportunidade muito interessante para a compreensão da ética que comparece, na atualidade, na abordagem destas circunstâncias de fato incomuns. Com que ética estamos nos conduzindo: vemos as crises como acontecimentos incomuns, potencialmente produtoras de mudança ou as transformamos em fatos corriqueiros que rotinas de atendimento tentam resolver?

7.2 - O cuidado de si

Para emprendermos a tarefa de conceituar o Cuidado de si, entendemos que seja necessário observar em que momento da obra de Foucault ele se situa. Para isso, vejamos o que este autor diz no item “Modificações”, da “História da Sexualidade 2, O uso dos prazeres” (FOUCAULT, 1984).

Tomando este texto podemos, inicialmente, correlacionar a conceituação de experiência da sexualidade, desenvolvida por Foucault, e de experiência do Fora. Foucault define “experiência”, ao falar da sexualidade, como “...a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 1984, p. 10). Compreendemos, com esta definição que, quando falamos em experiência do Fora, estamos sempre tratando de algo inserido no saber, de certa forma moldado pelo saber (não há experiência pura, lembremos); e que os tipos de normatividade indicam e balizam o possível, o aceitável, o rejeitado; as formas de subjetividade plasmas, então, o que, em determinada cultura e época formam a base e será próprio para as manifestações da experiência com o Fora.

Foucault diz que precisou forjar novos instrumentos de pesquisa e de análise, para “... o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais...” (FOUCAULT, 1984, p. 10), depois de ter estabelecido as suas pesquisas a respeito do saber e do poder. Para este fim, decidiu “... analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar...” (FOUCAULT, 1984, p. 11). Foucault então empreendeu, após o estudo do saber e do poder, a compreensão da subjetividade, isto é, “... pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo...” (FOUCAULT, 1984, p. 11). Em resumo, para supor como se formou um indivíduo que tem a si mesmo como um sujeito de uma sexualidade, Foucault precisou “... distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo” (FOUCAULT, 1984, p. 11). Isto é, quais foram e como foram os processos de produção de subjetividade que imperaram na formação cultural ocidental. São estes processos de produção de subjetividade que também tentam incitar, enquadrar, dirigir, controlar as experiências com o Fora, já que cada formação de subjetividade terá seus condicionantes e suas instigações para as suas experiências com o Fora.

Foucault refere-se aos deslocamentos teóricos que precisou fazer para “... interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber” e “... para analisar o que frequentemente se descreve como manifestações do ‘poder’...” (FOUCAULT, 1984, p. 11). Depois disso, Foucault necessitou do que ele chama de “um terceiro deslocamento” (FOUCAULT, 1984, p. 11), no qual se propõe a “... analisar o que é designado como ‘o sujeito’; convinha pesquisar quais são as formas e

as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1984, p. 11). Foucault, então, se propôs inicialmente a especificar os “jogos de verdade” entranhados no saber e nas relações de poder, para depois “... estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito...” (FOUCAULT, 1984, p. 11). Nesta constituição de si mesmo como sujeito encontraremos o que cada cultura determinará como experiências possíveis, aceitáveis, desejáveis, impedidas, estimuladas, ritualizadas. Enfim, para as intenções do nosso tema, quais os jogos de verdade envolvidos na concepção do que é pensar. O que é desejado, permitido e obstruído em relação ao pensamento. O que Foucault propõe é

...uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si mesmo como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune como criminoso? (FOUCAULT, 1984, p. 12).

Seguimos, dentro do nosso interesse, questionando: através de quais jogos de verdade o homem concebe as experiências com o Fora e se permite ou se inibe a lançar-se a elas? Note-se que as modalidades de cuidado estão em grande parte condicionadas por estes jogos de verdade, pois eles constituirão as práticas com que serão nomeadas e abordadas as pessoas tidas como necessitadas dos cuidados e estabelecerão que tipo de cuidado será fornecido, por quem e aonde.

Para prosseguir numa aproximação ao conceito de cuidado de si/técnicas de si, veremos que no texto “As técnicas de si” (FOUCAULT, 1982), Foucault oferece a seguinte questão: “... como certos tipos de saberes sobre o si são advindos do preço a pagar por causa de determinadas formas de proibição?” (FOUCAULT, 1982, p. 1). Desta forma, o saber que informa o cuidado pode estar recobrando e sustentando formas de proibição. Podemos dizer, então, que as interdições em relação às experiências do Fora produzem, como uma de suas consequências, saberes a respeito (psiquiatria, psicologia, direito) que têm como algumas de suas funções justificar e manter as interdições. Enfim, para pensarmos as experiências do Fora e os cuidados que suscita, hoje, temos que observar em que jogos de verdades elas estão enredadas.

Foucault supõe os saberes e a ciência como jogos de verdade “... que são colocados como técnicas específicas dos quais os homens se utilizam para compreenderem aquilo que são” (FOUCAULT, 1982, p. 2). Foucault divide estas técnicas em: técnicas de produção, técnicas de sistemas de signos,

técnicas de poder e técnicas de si. Foucault define as técnicas de si, dentro da qual está o cuidado de si, como aquelas que

...permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender a um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 1982, p. 2).

Nossa intenção, neste ponto, é utilizar o conceito de Técnicas de Si e de Cuidado de Si para perceber de que modo o campo da Saúde Mental, hoje, proporciona vivências criativas a partir da desrazão ou as controla e de que forma. Trata-se de algo semelhante ao que aparece em Foucault, no texto que está sendo citado: “Por exemplo, estudei a loucura não em função dos critérios das ciências formais, mas a fim de mostrar qual tipo de gestão dos indivíduos no interior e no exterior dos manicômios esse estranho discurso tornou possível” (FOUCAULT, 1982, p. 2). Devemos, também, pensar quais as ações que podemos instalar para, ao mesmo tempo em que pesquisamos, tentar operar algum desvio na forma atual de abordar a desrazão.

Foucault, neste texto “As Técnicas de Si”, de 1982, mostra como historicamente o preceito grego “*epimeleisthai sautou*”, isto é, “... ‘tomar conta de si’, ter ‘cuidado consigo’, ‘preocupar-se, cuidar-se de si’ (FOUCAULT, 1982, p. 3) foi sufocado por outro preceito, o “*gnôthi seauton*”, isto é, o “conhece-te a ti mesmo”. Foucault especula a respeito desta mudança e do domínio do “conhece a si mesmo” e supõe que tenha sido, dentre outros fatores, por que

Inclinamo-nos, em princípio, a considerar o cuidado de si como qualquer coisa de imoral, como um meio de escapar a todas as regras possíveis. Herdamos isso da moral cristã, que faz da renúncia de si a condição da salvação. Paradoxalmente, conhecer-se a si mesmo constituiu um meio de renunciar a si mesmo (FOUCAULT, 1982, p. 4).

Impor o “conhece-te a ti mesmo”, numa crise psicótica, seria uma forma, hoje, de supor como um conhecimento acabado que as vivências que surgem significam uma doença a ser controlada e o que a pessoa enuncia, na sua fala, comportamento e gestos, tem significado apenas para si e não para a sua família, para sua comunidade, para o mundo. Na mudança desta forma de relação com a desrazão/loucura estaria o desafio de Foucault de tentar uma abordagem da loucura sem o estabelecimento de uma relação de conhecimento. (FOUCAULT, 1979).

Outro motivo fornecido por Foucault para o cuidado de si ter sido subjugado pelo conhecimento de si é “... porque nossa moral, uma moral do ascetismo, não parou de dizer que o si é a instância que se pode rejeitar” (FOUCAULT, 1982, p. 5). Compreendendo-se o si como a dobra do Fora, ao rejeitar-se o si estamos operando um controle do Fora, deixando de lado as suas potencialidades de mudança e transformação. Foucault dá como mais um ensejo da perda de prevalência do cuidado de si o fato de que “... na filosofia teórica que vai de Descartes a Husserl, o conhecimento de si (o sujeito pensante) ganhou uma importância tanto maior enquanto ponto de referência da teoria do conhecimento” (FOUCAULT, 1982, p. 5). O conhecimento, portanto, para a filosofia que ainda predomina, tem sua base num sujeito cuja suprema realização é a razão, como vimos anteriormente. Rejeitar este “si”, que é a dobra do Fora, é sufocar este Fora, exilando-o ao fazer da razão o único instrumento de conhecimento.

Numa de suas últimas entrevistas, Foucault reafirma as suas intenções, na sua obra, de definir “... o conjunto dos processos pelos quais o sujeito existe com seus diferentes problemas e obstáculos, e através de formas que estão longe de estarem concluídas” (FOUCAULT, 2004, p. 262). Trata-se, portanto, da investigação dos processos de subjetivação, empreendida por Foucault, na qual este chega à formulação seguinte: “Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (FOUCAULT, 2004, p. 262). Faz parte, também, das práticas de subjetivação, tentar moldar a forma como nos relacionamos com o Fora. Cada época histórica fornece as possibilidades e impossibilidades, dentro destes processos de subjetivação, que podem ser alvo de tentativas de mudança, em relação às experiências com o Fora. As práticas de cuidado, do mesmo modo, apontam para os processos de subjetivação em curso, que são dominantes, mas não monolíticos; isto é, são passíveis de serem questionados e alterados. Podemos dizer que as práticas de cuidado estão inseridas no que Foucault chama de “jogos de verdade”. (FOUCAULT, 2004, p. 264).

Em outra de suas últimas entrevistas, Foucault diz que as práticas de si

...tiveram, nas civilizações grega e romana, uma importância e, sobretudo, uma autonomia muito maiores do que tiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico (FOUCAULT, 2004, p. 265).

A questão que nos anima, em relação ao que podemos buscar nas práticas de cuidado com o Fora, é como instaurá-las de modo que sua ética seja aquela de uma prática de liberdade, termo que

Foucault utiliza, na entrevista citada acima, em relação à sexualidade. Da mesma forma que Foucault se refere à sexualidade, isto é, domínio no qual não existiria “... uma natureza ou uma essência humana que, após certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos e por mecanismos de repressão” (FOUCAULT, 2004, p. 265), também quando às experiências com o Fora não supomos que “... basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo” (FOUCAULT, 2004, p. 265). O que contemplamos é a possibilidade de práticas de cuidado que, como postura ético-política, possibilite a abertura para o desconhecido. E esta postura requer um trabalho de mudança na subjetividade de quem cuida, já que deverá estar aberto para os questionamentos que aparecem na fala e na conduta de quem faz uma experiência com o Fora.

Foucault nos instiga, com a sua investigação a respeito das práticas de si/cuidado de si, a observarmos a nossa posição em relação às nossas práticas, que mostram o tipo de processo de subjetivação a que fomos submetidos e que estamos atendendo, repetindo, ou não. Foucault afirma que “O cuidado de si constituiu, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética” (FOUCAULT, 2004, p. 267). Esta ligação que Foucault faz entre a liberdade individual e a liberdade cívica acontece devido ao fato de que, através do cuidado de si a pessoa capacita-se a ter uma conduta adequada com os outros e com a cidade. Neste sentido, Foucault responde afirmativamente à pergunta, na entrevista que citamos: “Trata-se, então, de um cuidado de si que, pensando em si mesmo, pensa no outro?” (FOUCAULT, 2004, p. 273). Chega-se, então, ao cuidado dos outros, que, para Foucault, é uma das funções do filósofo: aquele que cuida do cuidado dos outros. (FOUCAULT, 2004). Através da história, porém, o cuidado de si passou a ter a conotação de renúncia de si, constituindo-se este fenômeno numa etapa importante na formação da subjetividade no ocidente. Foucault diz que a partir de certo ponto na história aconteceu de “... o amor por si se tornar suspeito” (FOUCAULT, 2004, p. 272). Uma das consequências foi que “Neste novo contexto, o cuidado de si assumirá inicialmente a forma de renúncia de si mesmo” (FOUCAULT, 2004, p. 272). Cuidar dos outros quando se tem a própria subjetividade marcada pela renúncia, e quando este fato não é questionado em si, conduz a práticas de renúncia, necessariamente. Se a produção de subjetividade dominante conduz a uma formação que mantém com o Fora relações de exclusão ou de controle, o que pode ser entendido como uma espécie de renúncia de si, as relações de cuidado neste contexto receberão as marcas desta exclusão: controle e renúncia. Vivemos, ainda, marcados pela operação que afirmou a razão na subjugação da desrazão/loucura. As consequências desta forma de produção de subjetividade concorrem para

produzir as nossas práticas em Saúde Mental. E é em relação a estas consequências que articulamos as nossas resistências.

O cuidado dos outros atende aos interesses do poder e, na história da saúde pública, podemos ver como esta surgiu para atender à manutenção do poder. Com o desenvolvimento e predominância da renúncia de si, este fato teria conduzido à indução da renúncia nos outros como forma de cuidado.

Compreendemos que a Experiência do Fora pode ser utilizada como uma forma do cuidado de si, constituindo-se numa prática. Provocar em si a Experiência com o Fora, ou deixar-se tomar por ela, pode ser um meio de cuidado de si na medida em que entrar em contato com as forças do Fora, ao suspender parcial e temporariamente as limitações da razão, mobiliza os afetos, potencializa o pensamento, aumenta o grau de transversalidade que se alcança e promove um acréscimo de possibilidades de agir no mundo. A experiência promove, então, novas dobras no Fora, acrescentando outros fatores de subjetivação antes não existentes ou virtualmente presentes. Esta atividade de cuidado de si, através da exposição ao Fora pode ser mais bem aproveitada se for alvo de cuidado, se for acompanhada. O trabalho grupal, neste sentido, tem uma posição fundamental como suporte da experiência do Fora e, portanto, como agente de um cuidado de si que promova o acréscimo de força, de transversalização, de potência de agir. O grupo está numa posição ímpar para esta forma de cuidado devido aos múltiplos vínculos que contém e que promove, às possibilidades de contorno e de acolhimento que traz em si, à capacidade de tornar coletiva uma experiência, à formação de redes de suporte, ao acesso ao que há de comum e de diferente na sua composição.

7.3 - Uma Cartografia

“Intervir (...) é fazer esse mergulho no plano implicacional em que as posições de quem conhece e do que é conhecido, de quem analisa e do que é analisado se dissolvem na dinâmica de propagação das forças instituintes características dos processos de institucionalização.” (PASSOS e BARROS, 2009, p. 25).

A prática com a loucura e seu estudo necessitavam de mais alguns passos no caminho do pesquisador. O conceito de pensamento do Fora abriu a possibilidade de pesquisar novos horizontes. A necessidade de provocar em si uma desestabilização que ativasse o pensamento e de intervir no campo da saúde mental conduz à cartografia. A prática de estudar e compor textos foram ativados no pesquisador pelo confronto com a realidade da intervenção no campo, com a

cartografia. O turbilhão de sensações em si, provocadas pelas situações que provocou na Equipe, com o Grupo de Estudos, convoca-o a pesquisar mais e a tentar novas formas de intervir. Desestabilizar para conhecer. Transformar para pensar.

O que fazemos, como cartografia, nas situações grupais nas quais lançamos uma provocação que tende a desestabilizar o que está aparentemente assentado, é procurar as vias de acesso aos processos de institucionalização, até então encobertos ou inaparentes. Fazer aparecer as forças adormecidas, ou seja, como dizem Passos e Barros: “... a direção de que se trata neste método é aquela que busca aceder aos processos, ao que se passa entre os estados ou formas instituídas, ao que está cheio de energia potencial” (PASSOS e BARROS, 2009, p. 20).

Contra-pondo-se ao tipo de pesquisas que considera o campo pesquisado como fixo, como um conjunto de objetos a serem observados, medidos e tabulados, a cartografia, conforme propõem Escóssia e Tedesco, age na direção de ativar ou mesmo construir um “... plano coletivo de forças” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009). Para a compreensão deste termo – plano coletivo de forças – é necessário dizer que se toma, aqui, o “... coletivo a partir de relações estabelecidas entre dois planos – o plano das formas e o plano das forças – que produzem a realidade” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009, p. 94). O plano das formas é aquele já instituído, formalizado, fixado, que outros tipos de pesquisa supõem como a realidade toda. No entanto, para o exercício da cartografia, tomamos os objetos do mundo como “... resultantes de composições do plano das formas com o plano movente das forças ou coletivo de forças” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009, p. 94). Então, o termo *coletivo*, nesta argumentação, faz referência às forças instituintes, que podem se mover, criar o novo, desestabilizar: “Temos, então, um coletivo transindividual, entendido como espaço-tempo entre o individual e o social, espaço dos interstícios, plano de criação das formas individuais e sociais, origem de toda mudança” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009, p. 95). Para a nossa pesquisa, afirmamos que para ter acesso ao Fora é necessário desestabilizar o campo. Esta desestabilização pode ser promovida com as ações da pesquisa, com a cartografia, que tenta perceber e ativar as forças instituintes. Ao mesmo tempo ocorre, no pesquisador, desestabilização das certezas temporárias, do estabelecido, do assentado. As autoras citadas esclarecem que este “... plano instituinte e molecular do coletivo” é “... um plano imanente e concreto de práticas e de relações ético-políticas” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009, p. 98). Ao especificar de que modo a cartografia promove a desestabilização do campo e o conseqüente “... acesso ao plano instituinte das forças, ou, ao plano coletivo transindividual” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009, p. 104), as autoras citadas recorrem aos conceitos de transdução e de transversalização:

A função transdução efetiva-se por meio de ações e movimentos que se propagam, gradativamente, de um domínio para outro e em várias direções produzindo atrações, contágios, encontros e transformações. A função transversalização diz respeito à ampliação e intensificação da capacidade de comunicação entre sujeitos e grupos (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009, p. 104).

As propostas levadas à prática no CAPS pretenderam agir da forma descrita acima, isto é, desestabilizar o campo em busca das forças que o constituem e, a partir deste movimento, perceber como o coletivo lida com o Fora. No mesmo movimento, provocar o pensamento no pesquisador através do que surge nos grupos enquanto forças até então ainda não percebidas ou ativadas.

Alguns meses depois de ter começado, com a equipe do CAPS, a proposta do grupo de estudos a respeito da psicose, tiveram início as reuniões com os usuários a respeito da pergunta: “Como vocês gostariam de ser tratados em caso de crise?”. Uma perspectiva desta intervenção de duas vias era a de que em algum momento elas iriam se encontrar. Como e se iriam se encontrar não sabíamos: não devemos conduzir o processo e sim deixar que as forças em jogo façam o seu papel.

Adiei a apresentação, à equipe, do que havia pensado a respeito do que havia se passado durante o estudo proposto, a respeito da psicose. Teria havido um duplo movimento na equipe: por um lado, um grande interesse no assunto, demonstrado nas sessões de discussão, que foram longas, sempre passando do tempo combinado e muito animadas. Por outro lado, a negação em fornecer espaço nas reuniões seguintes, sob a alegação de que a agenda estava cheia, poderia estar apontando para como a realidade, cruel, torna-se um meio de justificar o afastamento do tema – a psicose – que é um dos principais objetos do trabalho. Urgente é resolver os problemas do SUS, urgente é discutir casos desesperados, nos quais pouco podemos intervir. Parar e pensar no que fazemos não é urgente nem, quem sabe, necessário. Estaria armada, desta forma, a cilada para que o controle do Fora se dê de modo modernizado.

Distribuímos dois exemplares de “Bartleby, o escrivão”, de Melville (MELVILLE, 2008), sugerindo que lessem, para uma dia discutirmos. Preferimos fazer, deste modo, mais uma provocação, ao invés de colocar em discussão a nossa versão do que estaria acontecendo com a equipe em relação ao estudo e à abordagem da loucura. Achamos que assim poderia ser mais produtivo. Ao invés de uma interpretação dos fatos, apresentamos mais um estímulo para o debate que pudesse suscitar alterações. Passaram-se uns dois meses, desde que emprestamos os livros, até que vários membros da equipe solicitaram a realização da discussão. Neste intervalo, ouvimos particularmente alguns comentários a respeito do que tinham lido no livro.

De acordo com o que aconteceu durante a reunião na qual discutimos “Bartleby”, a opção mostrou-se interessante. Todos gostaram muito do livro, que despertou a curiosidade. Trata-se da história de um empregado num escritório de advocacia que passa a repetir, ao invés de trabalhar, a frase “prefiro não fazer” (ou “preferiria não”, em outra tradução possível) o que provoca alterações em todos ao redor. (Os problemas da tradução desta frase foram abordados em: DELEUZE, 1997). Logo no início da discussão surge a questão: de que Bartleby se ausenta? Do trabalho, conclui-se. E é imediatamente colocado o problema do nosso trabalho no CAPS. É dito que Bartleby teve uma coragem que não temos: recusar-se ao trabalho repetitivo, entediante, que não interessa para si, que só tem valor para quem está comandando. É dito que trabalhamos no CAPS de modo que não queremos, não concordamos, mas mesmo assim comparecemos, “como carneirinhos domesticados”. Foi assinalado que Bartleby resiste ao ordenamento que encontrou e que a relativa permissividade do advogado é decorrência do tipo de resistência que Bartleby praticou, de difícil resposta, porque aparentemente passiva. É ressaltada a força desta aparente passividade. Foram lembrados alguns casos parecidos com este tipo de negação como resistência, como as Mães da Praça e Maio e o movimento Occupy Wall Street. E Wall Street está no subtítulo de Bartleby, o escriturário! É levantada a semelhança entre o texto de Melville e Kafka com os mitos de Prometeu e Sísifo. Um dia o Sísifo-Bartleby recusou-se a continuar carregando a pedra até o alto da montanha, para que ela caísse de novo e de novo e de novo. E nós, até quando carregaremos nossas pedras? Até quando vamos repetir, no dia a dia, ações em que não acreditamos e vemos como inúteis? Como resumo da discussão, isto é, como seu momento mais forte e mais emotivo para todos, destaco o elogio que foi feito da recusa de Bartleby e a constatação da nossa pouca coragem em fazer o mesmo em relação às nossas tarefas de trabalho de que não gostamos. Regina Benevides de Barros, na sua tese de doutorado, aponta para algo semelhante ao que tentamos fazer, ao levar este texto de Melville para a equipe, ao invés de colocar em discussão, logo, as minhas conclusões provisórias sobre o grupo de estudos. Diz a autora: “Experimentar é pontuar as cadeias discursivas em ruptura de sentido, é perguntar sobre que tipo de linhas (sedentárias, nômades, de fuga) estão compondo aquele território existencial, é repensar as modelizações subjetivas em curso, avaliando-as a partir de sua eficácia estético-existencial”. (BARROS, 1994, p. 214). A experimentação, aqui, foi provocar a equipe com um texto capaz de instigar o questionamento de posições existenciais sedentárias. E provocar o pesquisador com o que surgir da provocação. Pelo que aconteceu na discussão, o questionamento deu bom resultado. Outra coisa é levar as conclusões da discussão à prática... Esta é a questão da equipe e também a que se agita ainda mais no pesquisador.

Chegado o momento de procurar meios para a realização dos grupos junto aos usuários, estabelecemos, inicialmente, parcerias na Equipe, com os objetivos de ampliar a discussão que está

sendo proposta (Experiência do Fora/desrazão/psicose/cuidado) e de ter aliados na realização dos grupos que servirão de meios para a Cartografia. A proposta que nos pareceu mais interessante foi a de realizar a discussão durante um tempo determinado, dentro de um Grupo Terapêutico já existente, que é conduzido por duas psicólogas. Este grupo realiza-se uma vez por semana, durante cerca de duas horas e meia. Combinamos, e foi colocado em discussão pelas psicólogas com os usuários, que estaríamos no grupo durante quarenta e cinco minutos, de duas em duas semanas, para conversar com eles sobre crises. A proposta foi aprovada pelos usuários e discutida na reunião de equipe do CAPS, tendo sido, também nesta instância, referendada. Para a sessão inicial, combinamos que caberia a mim enunciar o tema proposto e coordenar a discussão, com as psicólogas ficando com o papel, se necessário, de estimular as falas e ajudar na coordenação. Com este objetivo, para iniciar o diálogo, foi feita a pergunta ao grupo: “Como vocês gostariam de ser cuidados durante uma crise?” O conteúdo das sessões e o modo de conduzi-las passou por avaliações regulares neste grupo de coordenador e co-coordenadoras. Note-se que vários dos usuários já tiveram crises, algumas abordadas por mim e que alguns deles são meus pacientes. Foram incorporadas, ao grupo de coordenação, estagiárias de psicologia. As psicólogas, após várias reuniões, se retiraram, por motivos de licença médica e necessidade de trabalho no mesmo horário. O grupo terapêutico que realizavam passou para outro horário e o já então chamado “Grupo de Crises” manteve-se autônomo.

Um dos objetivos desta cartografia é perceber, a partir das falas de usuários do CAPS, quais as forças em jogo quando do aparecimento das crises (nomeadas de surtos psicóticos) desses usuários e o que os usuários supõem a respeito de suas crises. Ao mesmo tempo, estabelecer uma prática de cuidado que não se baseie em uma relação de conhecimento, mas inverter esta relação e procurar ouvir e levar em conta o conhecimento dos usuários. Também é objetivo estimular a Equipe do CAPS a desenvolver a reflexão a respeito das crises ditas psicóticas e suas abordagens. A partir destes objetivos iniciais, devemos estar abertos a outros que possam surgir.

Pretendemos abrir a escrita ao inesperado das falas dos usuários, que são resultantes das forças em jogo nas relações entre captura e resistência, experimentado ao longo de suas vidas, no que se refere às experiências do Fora/desrazão transcritas em loucura. Um dos focos da cartografia será ressaltar como as suas duas partes se relacionam, isto é, o que notamos do que acontece na articulação destas duas faces que aparecem na imersão no campo: o grupo de estudos na equipe e as reuniões com os usuários.

A realização destas discussões sobre crise junto aos usuários proporcionou a expectativa de ter como efeito o estímulo à atitude crítica, do conjunto equipe/usuários, a respeito das abordagens às

crises. Para os usuários seria uma oportunidade de pensar a respeito de um momento de suas vidas que geralmente fica esquecido ou não falado. Além disso, paira sempre a possibilidade de repetição das crises, com os medos que acompanham esta perspectiva. Discutir como gostariam de ser cuidados durante as crises, já em si uma prática de cuidado, poderia produzir redes de apoio a serem mobilizadas quando necessário. Para a Equipe, a pesquisa poderia trazer a possibilidade de melhor articulação de cuidados durante episódios de crises dos usuários.

Esta cartografia é uma forma de abrir a pesquisa para o campo no qual esta poderá encontrar o inusitado, a surpresa, as forças em jogo, e assim o pensamento. Tentaremos realizar a aliança e a transversalização entre os elementos teóricos da pesquisa, a metodologia da cartografia, as experiências dos profissionais de saúde e as dos usuários.

A atitude que está contida na cartografia faz parte do que Menezes, citando Foucault, chama de *diagnóstico do presente* (MENEZES, 2005). Trata-se de desentranhar as forças em jogo do emaranhado de modos de desconhecimento, para, ao mesmo tempo, examiná-las, aprender com o que aparece, diagnosticar o presente e fazer algo funcionar: criação e resistência. Vemos isto, nas palavras de Menezes, da seguinte forma:

A pergunta pela atualidade traduz *per se* uma postura crítica em relação à experimentação do atual que se coloca de forma simultânea à estruturação de um diagnóstico do presente, relativo à análise da configuração histórica das relações de poder; e ao núcleo de problematização do sujeito moderno, referido à questão da autonomia do mesmo no quadro daquelas últimas. (MENEZES, 2005, p. 25. Grifo do original).

A cartografia pretende, além de fazer aparecer as forças em jogo no campo, identificar

...os diferentes modos de subjetivação, situados no plano da experimentação do indivíduo histórico, no âmbito do entrelaçamento institucional, ético e político que articula o diagnóstico do momento e o quadro que o envolve. (MENEZES, 2005).

No mesmo sentido, podemos situar a prática que propomos, a cartografia, na perspectiva apontada por Foucault no texto “O que é a crítica. [Crítica e Aufklärung]”. Nele, Foucault define, de modo inicial, a atitude crítica como “... uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também” (FOUCAULT, 1978, p.1). Foucault propõe, no texto citado, que “... a partir do século XV e desde antes da Reforma, pode-se dizer que houve uma

verdadeira explosão da arte de governar os homens” (FOUCAULT, 1978, p.2). As necessidades de governar os homens produziram estudos e práticas que foram acompanhadas, segundo Foucault, por uma atitude contrária, isto é, “... como não ser governado?” (FOUCAULT, 1978, p.2). É a esta atitude que Foucault chama de crítica. Ou, como diz Foucault, a questão seria “... como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não desta forma, não para isso, não para eles” (FOUCAULT, 1978, p.3. Grifo do original).

Temos, então, um campo no qual estamos imersos e no qual decidimos por uma prática, a cartografia, que pode provocar abalos. Se quisermos especificar o campo no qual experimentamos, este pode ser nomeado de várias formas, todas elas indicando uma realidade intrincada: CAPS, Reforma Psiquiátrica, SUS, sociedade brasileira, sociedade ocidental. Incidir neste campo faz-nos perceber como se relacionam estas instâncias, em que ponto encontram-se aí as forças em jogo e para que modos de subjetivação apontam. A atitude crítica exercida sob a forma de cartografia provoca o pensamento no conjunto atingido pelas ações desenvolvidas. Acompanhar os caminhos desta provocação e do pensamento dela resultante é tarefa da cartografia.

Importa para nós incidir no campo de modo a provocar mudanças nas formas de conceber a atuar nas crises e, ao mesmo tempo, fazer aparecer o que está estabelecido nas relações das forças em jogo e ativar o pensamento. Foucault cria um termo, do qual diz não gostar, *acontecimentalização*, para designar uma atitude correlata a esta que definimos para a cartografia:

O que eu entenderia por procedimento de acontecimentalização [...] seria isso: de início, tomar conjuntos de elementos onde se pode perceber em primeira aproximação, portanto, de modo absolutamente empírico e provisório, *conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento*. Mecanismos de coerção diversos, talvez mesmo conjuntos legislativos, regulamentos, dispositivos materiais, fenômenos de autoridade etc.; conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, e que se reterá em função dos efeitos de poder de que são portadores enquanto válidos, como fazendo parte de um sistema de conhecimento (FOUCAULT, 1978, p.13. Grifo meu).

Colocar em evidência como os conhecimentos a respeito do que sejam crises, no campo da medicina, da psiquiatria e da psicologia, estão imbricados e sustentam os mecanismos de coerção. Produzir pensamento e ativar as forças de mudança no mesmo momento, no mesmo ato.

O diagnóstico da realidade se diferencia e questiona o diagnóstico psiquiátrico, na medida em que abre para a ação, para a mudança. Castro nos diz que “Diagnosticar a realidade consiste em estabelecer o que constitui nosso presente, os acontecimentos que repetimos (por exemplo, a

separação razão/loucura)” (CASTRO, 2009, p. 107). Repetimos utilizando o conhecimento, que sustenta os mecanismos de coerção. Articulando os termos diagnóstico do presente e crítica, Castro torna mais clara a tarefa da cartografia:

Mas a atualidade não é somente o presente no sentido de repetição. Diagnosticar a atualidade consiste também em marcar as diferenças. Não se trata de compreender o presente a partir do passado (como uma época do mundo) nem do futuro (como anúncio ou promessa), mas em sua diferença, a partir de si mesmo. O conceito de crítica permite vincular o presente-repetição e o presente-diferença (CASTRO, 2009, p. 107).

A cartografia abre a possibilidade para que no presente aconteçam as surpresas da diferença.

Pretendemos percorrer, juntamente com os usuários do CAPS, os caminhos através dos quais a desrazão é nomeada de crise psicótica, de doença mental, numa operação de encobrimento e exclusão. Estaremos atentos para o que, nas falas dos usuários, revela-se como discurso institucional, familiar, médico, psicológico, enfim, como captura, e o que tenta escapar destes determinantes e pode constituir-se como resistência/criação. Será dispensada atenção para possíveis instaurações de novos modos de cuidado. Ao interrogar a respeito de como os usuários do CAPS gostariam de ser cuidados nessas crises (muitos deles já passaram por crises e foram internados), estaremos abrindo a possibilidade de perceber um conjunto de elementos de captura e de resistência que, ao mesmo tempo em que tornam-se partes da cartografia, são também práticas de cuidado.

7.4 - Realização dos grupos

“Talvez Foucault continue tendo razão: hoje em dia, ao lado das lutas tradicionais contra a dominação (de um povo sobre outro, por exemplo) e contra a exploração (de uma classe sobre outra, por exemplo), é a luta contra as formas de assujeitamento, isto é, de submissão da subjetividade, que prevalecem. Talvez a explosividade desse momento tenha a ver com a extraordinária superposição dessas três dimensões.” (PÉLBART, 2003, p. 26).

“O que é contrapoder, nesse contexto sem exterioridade, e na lógica imanente do poder atual? E à luz disso, como redefinir a resistência hoje?” (PÉLBART, 2003, p. 136).

“Só haveria saída se o lado de fora fosse tomado num movimento que o arrancasse ao vazio, lugar de um movimento que o desvia da morte. Seria como um novo eixo, distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder. Eixo no qual se conquista uma serenidade? Uma verdadeira afirmação da vida?” (DELEUZE, 1991, p. 103).

Lembremo-nos de que não há “observação” ou “coleta de dados” a respeito do que os usuários pensam a respeito de como gostariam de ser tratados durante uma crise, mas sim uma indução a que reflitam sobre isso e um acompanhamento do que surge. O que eles dirão poderá induzir no pesquisador-cartógrafo, na equipe, em outros usuários, pensamentos e ações que ainda não haviam tido. Ao mesmo tempo, a atenção volta-se para as “... pontas do processo em curso”. (KASTRUP, 2009, p. 33). Kastrup diz que, na cartografia, “... há um tipo de funcionamento da atenção que foi em parte descrito por S. Freud [...] com o conceito de atenção flutuante e por H. Bergson [...] com o conceito de reconhecimento atento” (KASTRUP, 2009, p. 32). Desta forma, a atenção não está voltada para “... preparar a representação das formas de objetos” (KASTRUP, 2009, p. 33), mas se exerce procurando perceber e ativar “... signos e forças circulantes...” (KASTRUP, 2009, p. 33). Este uso da atenção na cartografia tem semelhança com o que utilizamos na coordenação de grupos, quando a proposta é abrir a fala do grupo para o inesperado. Assinale-se a importância do papel dos observadores na condução destes grupos. Existe uma pessoa com o papel de coordenar o grupo, que tem a fala inicial, que faz mais marcações ao longo da realização do grupo, mas os observadores são da maior importância. Estes – que se pode chamar também, no caso, de coordenadores – ajudam a perceber melhor o que está acontecendo, inclusive no acompanhamento diário das repercussões das reuniões de grupo, e interferem tanto no momento do grupo quanto nas reuniões de avaliação, que acontecem logo após a realização das sessões ou em outro momento. Os observadores/coordenadores colaboram com o tipo de atenção que está sendo descrito.

Primeira reunião, em 10 de setembro de 2010:

Presentes 17 usuários, duas psicólogas e uma estagiária de psicologia, uma das psicólogas relembra para todos o que faremos no grupo com a minha presença. Enuncio o tema, explicando que faz parte de um estudo que estou fazendo e que esperamos que as conversas ajudem na forma como as pessoas são cuidadas nas crises. “Como vocês gostariam de ser tratados durante uma crise?”

Os usuários entram imediatamente no assunto e oscilam entre denúncias de maus tratos em internações e em Prontos-socorros, depoimentos a respeito do que sentiram em crises e relatos de fugas. As falas são muitas e ocorrem afirmações de que as crises devem ser tratadas sem internação em hospitais psiquiátricos, mas houve quem dissesse que a internação é um sossego quanto ao isolamento que sentem em relação ao mundo. Mais especificamente, o mundo é a família.

O tópico em que mais insistiram, nesta primeira reunião, foi a respeito da importância da família durante a crise: a necessidade, que não veem atendida, de que as famílias sejam orientadas durante as crises. Este foi o ponto mais citado e debatido. Correlato a isto, ressaltam a importância que seria ter um aposento, um quarto, só para a pessoa que está em crise e a família. Relatam como ficam

mais confusos com a presença de outras pessoas em crise no mesmo ambiente. Dizem que o pessoal de enfermagem do sexo feminino é muito mais gentil no trato das situações, nos Prontos-socorros, que os homens. Elogiam os soldados do Corpo de Bombeiros e alguns profissionais da enfermagem. Apesar de verem necessidade de, às vezes, pessoas em crise serem amarradas, para evitar maiores problemas, a violência com que isso é feito é muito criticada: querem explicação para o ato, gentileza e liberação tão logo se acalmem. A importância de mudar a medicação, se ocorrer uma crise, e as conversas com os psicólogos são citados como pontos importantes. Algumas situações de crise que aconteceram no CAPS são apontadas, com críticas a respeito da forma como foram abordadas.

Um momento muito interessante da reunião ocorreu quando vários usuários se referiram a como são bem tratados na padaria que fica em frente ao Pronto-socorro no qual é prestado atendimento para pessoas que estão passando por crises. Dizem que, quando podem, vão até lá e recebem coisas para comer, de graça. A padaria aparece como um oásis em meio às dificuldades. Às vezes conseguem sair escondidos da enfermaria, vão até a padaria, recebem alguma coisa para comer e não fogem, voltam para onde estavam. Com isso, além de elogiarem um detalhe que parece simples, mas que é muito importante, a ajuda que recebem na padaria, falam da importância que tem a comida para quem está em crise. Dizem que comer coisas gostosas ajuda a melhorar e a aliviar a situação de estarem numa enfermaria de Pronto-socorro, longe de casa, dos amigos, da família.

Afirmam necessitar de tolerância durante as crises. Este ponto foi muito debatido, voltando também em sessões seguintes. Falam da não compreensão da família e da sociedade, que se repete nos locais de atendimento, a respeito do que uma pessoa sente quando está em crise. A decorrência desta não compreensão é a falta de tolerância, que se manifesta com a recusa a ouvir, com o uso excessivo de medicação e com o preconceito.

Percebemos que os usuários participaram muito animadamente da discussão, mostrando que o tema os empolga. Como a participação era intensa, deixamos que a fala aparentemente tumultuada corresse solta. Supomos, assim, que a livre circulação da fala pudesse fazer o grupo chegar a pontos comuns, a apontar e penetrar em experiências que os une. Parece-nos que foi o que aconteceu. Vemos que eles falaram de detalhes importantes e que, num resumo, estabeleceram as condições, ou itens, para serem tratados nas crises.

Tudo muito simples e objetivo. Um verdadeiro ensinamento, um programa de atendimento às crises e um roteiro para qualquer CAPS III ou Emergência que queira cuidar dos usuários.

Pretendemos estar atentos para o que vai surgir, no dia a dia do CAPS, nas falas e atitudes de todos

os envolvidos, como resultado da realização dos grupos. Haverá alguma alteração na forma como encaram as crises no dia a dia? Como estes grupos afetarão o conjunto usuários/Equipe?

Na semana seguinte fizemos uma reunião com as psicólogas e a estagiária, para uma avaliação da primeira sessão e entrego a elas o relato que fiz do grupo. Elas dizem que gostaram muito do grupo e que sentiram que os usuários deram muita importância ao tema. Exemplo desta importância é o assunto ter aparecido na primeira Assembleia do CAPS após o grupo. Nesta Assembleia, um dos presentes ao grupo falou que "... começamos uma coisa muito importante, que foi a discussão, com o Dr. Julio, a respeito de como queremos ser tratados quando temos crises". Pareceu-nos significativo que, ao falar desta forma, o usuário tenha provocado uma manifestação de alguns outros, que acenaram para nós com o polegar para cima e dizendo "Foi bom mesmo!".

Uma das psicólogas disse que a discussão no grupo foi um momento inédito no CAPS: técnicos ouvindo o que os usuários tem a dizer a respeito de suas crises. Afirma mesmo que percebe que este assunto - crise/internação - necessidade de conter a crise - o que fazer - é uma espécie de tabu no CAPS. Não se fala nisso, apesar de o assunto estar sempre presente e sua hipótese é de que existiria algo como uma culpa na Equipe quando esta precisa enviar alguém para a internação, e ficarmos todos tristes quando mandamos internar, como se fosse uma traição. Acha que a discussão do tema teve mais valor ainda devido ao fato de ter sido um médico-psiquiatra a conduzi-lo: um psiquiatra ouvindo o que eles sentem a respeito de um assunto tão importante para eles e não apenas querendo saber de sintomas para passar remédios.

Decidimos começar a próxima reunião com a pergunta: "O que vocês acharam da reunião anterior?" e seguir com a exploração de cada item que já apareceu.

Durante a realização da reunião percebemos algo interessante: a atenção que quase todos davam à conversa e a importância que estavam demonstrando, o que era um bom início. As coordenadoras também tiveram esta mesma sensação. Tivemos a impressão de que estávamos com uma preciosidade nas mãos. Chama a atenção a clareza com que falaram e como sabem muita coisa a respeito do que é necessário para viverem bem as suas crises. Surge a vontade de estar mais próximo deles, para podermos, juntos, mudar a realidade dos atendimentos às crises. Percebemos, também, como necessitamos nos aproximar cada vez mais da realidade em que vivem os usuários.

Ficamos, por outro lado, bastante contentes ao ver surgirem as bases de algo que seria uma estrutura para o cuidado durante as crises. Estrutura essa que poderia ser sediada no CAPS, num Pronto-socorro ou nas casas. Resumindo: um quarto só para si; a família ao lado com orientação

profissional; comida boa; atenção; compreensão sem julgamento; remédios, incluindo injeções; amarrar sem violência, quando necessário; profissionais para ouvir.

Há algo abafado nos CAPS e na rede de atendimento em Saúde Mental: o atendimento às crises. Repetimos o habitual, que resulta em sufocar as manifestações do Fora. Este abafamento corresponde ao controle a céu aberto (DELEUZE, 1992), que opera a mudança na forma de exclusão, antes operada pela disciplina – hospícios. Com apenas uma sessão do grupo ocorrem possibilidades de respiração em meio a este sufocamento.

Imaginamos o que poderá acontecer quando um componente deste grupo tiver uma crise.

Para as próximas sessões vamos retomar e enunciar o tema e tentar entrar em cada um dos itens citados. Tentar abrir cada item que os usuários citaram. Entrar na trama que integra cada detalhe apontado, sejam propostas, relatos ou depoimentos a respeito do que viveram. Expor as forças em jogo no campo ao mesmo tempo em que uma prática de cuidado é exercida. Note-se que esta posição e esta prática estão na contramão das práticas habituais de cuidado em saúde, que tratam de, ao contrário, solidificar e tornar inaparentes as forças em jogo, retirando do usuário a possibilidade de se manifestar a respeito destas mesmas forças e das próprias práticas de cuidado.

Uma das psicólogas, na reunião de avaliação descrita acima, perguntou-nos o que, então, é a cartografia. Dissemos que é o que já está começando a funcionar: os itens citados se desdobram em outros, indicam diversos caminhos; as pessoas percebem o ineditismo da discussão e isto repercute nelas e no seu dia a dia; os usuários falam do tema na Assembleia, proporcionando que muitos mais fiquem sabendo do que está acontecendo; membros da equipe se sentem tocados; toda esta trama de acontecimentos, de caminhos, de novas ligações, tudo isso é a cartografia em funcionamento. Toda uma rede que é percebida ou que se forma. Todo um conjunto de novas conexões que são ativadas.

Cartografar é perceber ou fazer aparecer as multiplicidades: “As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 17).

Por outro lado, apesar de vermos a grande participação na reunião e a clara manifestação crítica em relação ao que lhes acontece nas crises, as opiniões situam-se dentro do modelo médico, isto é, tentam melhorar o modelo médico que está entranhado na população. Modelo médico este que tem como uma de suas funções sufocar as manifestações do Fora. Depois de três décadas de Reforma Psiquiátrica, estes usuários ainda estão quase que totalmente inseridos no modelo médico e as mudanças que propõem são para que o modelo médico ao menos funcione adequadamente. Temos,

numa estreita ligação com esta crítica, que estar atentos, nestes grupos, para a necessidade de ouvir as manifestações delirantes e as que são aparentemente incoerentes com as propostas da reunião, e ver o que fazer com elas. Mesmo com esta atenção, ouvimos apenas duas manifestações do que se pode chamar de atividade delirante. Ouvimos e passou. Será que fizemos ouvidos moucos? A nossa intenção inicial do grupo seria muito racional e, com isso, estaríamos deixando passar justamente a fala do desregramento, da dilaceração?

Segunda sessão, em 24 de setembro de 2010.

Presentes 14 usuários. Mesma composição da equipe de coordenação da reunião. Alguns usuários que estavam na sessão anterior não vieram e compareceram dois novos, já usuários do CAPS. Um dos presentes está num episódio de euforia, mas mantido razoavelmente. Está visivelmente mais medicado do que o comum para ele.

Quando me sentei, as psicólogas não estavam presentes, ainda, nem todos os usuários. Então, na conversa informal que se estabeleceu, um usuário disse que hoje haveria uma reunião especial, pois o doutor Julio estava presente. Outro usuário diz que eu sou uma pessoa especial. Faço cara de “nada disso” e outro me pergunta se eu me sinto uma pessoa especial. Digo que não. Outros dizem que sou especial, já que é só eu aparecer e conversar um pouco que qualquer um fica calmo. Outros confirmam isso. É interessante observar esta imagem que tenho ali, pois ela pode operar tanto para favorecer, de certa forma, a possibilidade de funcionamento desta reunião, como para obstruir a palavra dos usuários e, conseqüentemente, manter um tipo de atendimento psiquiátrico tradicional - diagnóstico e prescrição - que não é questionado, por mais que eu mesmo provoque este questionamento.

A conversa estava neste ponto quando chegam as psicólogas e damos início formal à reunião. Retomamos o tema, enunciando-o de novo e fazemos um resumo do que aconteceu na reunião anterior, listando os itens que citaram como forma de serem tratados numa crise. Sugiro, então, que peguemos cada um destes itens, para conversar sobre eles com detalhes. Logo sugerem “amarrar” e “injeção”, mas prevalece amarrar, se bem que é ligado à injeção.

A discussão começa com vários usuários opinando que é preciso amarrar e poucos dizendo que isso não é necessário. Apontam a necessidade de amarrar a pessoa em crise em caso de agressividade, no que muitos concordam e poucos discordam. Estes, dizem que basta medicação. Mesmo quem opina que amarrar é necessário diz que quando estava amarrado rezava para o médico chegar e mandar desamarrar.

Pergunto se acham que é preciso amarrar em outras situações que não sejam de agressividade; dizem que não. Ocorre um relato a respeito de uma contenção realizada por ocasião de uma crise de uma usuária que, estando no Pronto-socorro, ofendia o pai. A contenção física foi, no modo de ver da usuária, uma atitude que resultou útil para ela, porque teria ajudado para que se acalmasse: caso não tivesse sido amarrada, poderia machucar alguém. Na sequência do relato, discorre a respeito de como mudou sua relação com o Pronto-socorro: agora vai lá para visitar, para conversar com os funcionários que conheceu nas diversas situações em que lá esteve, falando amistosamente mesmo com quem não a tratou bem: dizem que está mudada, que não vai mais para lá em crise.

O debate ocorre entre aqueles que acham que é necessário amarrar, às vezes, a pessoa em crise, e os que, já tendo passado por situações semelhantes, traumáticas, condenam a prática. Os primeiros perguntam como controlar, então, quem está agitado demais, sem amarrar. Neste momento acontece um longo depoimento do usuário que está moderadamente eufórico, dizendo de sua experiência de crise com internação e de um movimento que fez para melhorar a comida, dentro do Hospital Psiquiátrico no qual estava. O relato é cheio de imagens, como num roteiro de cinema, em que se sucedem cenas de chamada à ordem, pela enfermagem, desobediência, correrias, contenção, quarto forte, princípio de incêndio provocado por ele, para tentar uma fuga, permanência de roupas molhadas como castigo, fuga efetivada, retorno conduzido pela família e injeções fortíssimas com a intenção de paralisar. Ele sabe a fórmula da injeção que chama de “entorta” e relata uma morte de uma pessoa amarrada, nesta ocasião. Pergunto, então, se era necessário amarrar. Sim, é a resposta, o erro seria o quarto forte, onde ninguém vê nada do que acontece, o que reforça a posição de que amarrar é preciso e pode ser feito, mas com critério.

Acontece um relato de uma crise num pós-parto, com depressão, no qual pela primeira vez aparece a expressão “aprender a obedecer”, desta vez sem maiores discussões, como uma atitude que se deve ter para sair da crise. Ocorreu, na situação citada, a contenção que agora, passados os anos, é vista como tendo sido útil, pois ajudou a aprender a obedecer.

Perguntados a respeito de qual o sentimento ocorre na hora de ficar amarrado, as respostas incluem os termos agonia, horrível, abusos, agressão, necessidade. Há uma predominância do fator *aprender a obedecer* para a justificativa de amarrar. Houve um momento em que resumiram que amarrar é para evitar agressão a outras pessoas e também para evitar que quem está em crise se machuque. Mas, o mais forte que apareceu foi o aspecto de aprender a obedecer e a respeitar, principalmente a enfermagem.

Quando ponho a questão de modo inverso, isto é, investigando quais seriam as relações entre estar

em crise e não obedecer, temos como resposta que quem está em crise fica em delírio. Ou a sequência de falas foi tão intensa, ou teria havido algum outro motivo, mas esta fala sobre delírio não foi explorada. A reunião já estava na hora de acabar e virou uma espécie de enxurrada de declarações, desabaços, perguntas, que iam desde vontade de ficar bom, de se livrar dos remédios, de não precisar mais vir ao CAPS a sobre o que é ficar curado, afinal. As respostas deles a esta última questão vão desde a necessidade de tomar constantemente a medicação até a cura se dando apenas pela vontade de Deus. Ocorrem declarações de que só Deus ou só remédio não conseguem resolver os problemas.

Foi difícil encerrar esta reunião, com vários usuários falando ao mesmo tempo. Ocorreram palmas ao fim da reunião. Penso que talvez seja bom um dia não ter tempo de relógio para limitar o fim da reunião. Esta vontade aponta para uma impossível abolição das regras, e das limitações do tempo, mas também para a necessidade de termos outra relação com as restrições institucionais a que constantemente cedemos.

Em relação ao fator *aprender a obedecer para sair da crise*, vemos que Foucault, ao detalhar as mudanças nos métodos de tratamento da loucura, ao longo da idade clássica, mostra que, ao contrário de seus antecessores, que em parte acreditavam que o louco deveria alcançar a lucidez através dos tratamentos, Pinel “... aparece para dizer que o despertar para a verdade não tem mais sentido na cura, mas apenas a obediência e a cega submissão”. (FOUCAULT, 2009, p. 328). Por estar tão arraigada assim, como vemos nesta sessão do grupo, e em outras mais adiante, a ideia de que a saída da crise é a obediência, podemos supor que isto se deve às marcas que as práticas antigas e atuais em Saúde Mental deixaram nestas pessoas. Práticas estas repetidoras daquelas que Pinel preconizava: o tratamento moral, o convencimento pela força, a ascendência do médico (agora, uma equipe multidisciplinar), a indução à desistência das ideias e dos comportamentos extravagantes, para uma aceitação do que está sendo imposto. Vemos, também, esta definição da função do hospício como instrumento de submissão em Gros: “O asilo psiquiátrico do século XIX se apresenta como um campo de forças, onde se trata de controlar o louco” (GROS, 1977, p. 84).

Enfim, a obediência, como diz Foucault:

Assim se estabelece a tão curiosa função do hospital psiquiátrico do século XIX: lugar de diagnóstico e de classificação, retângulo botânico, onde as espécies de doenças são repartidas em pátios, cuja disposição faz pensar numa grande horta; mas também espaço fechado para um afrontamento; lugar de uma luta; campo institucional, onde se trata de vitória e de submissão. (FOUCAULT, 1977 b, p. 49).

Percebemos nestas reuniões como é intenso o controle das manifestações do Fora/desrazão neste nosso tempo. Parece que nada de questionador do coletivo escapa aos controles no modelo médico, no que diz respeito à loucura/doença mental. Daí à circulação do aparecimento das Experiências do Fora para outras formas: drogas, espetáculos, religiões.

Confirmamos, através destas reuniões, que um novo tipo controle está sendo exercido mesmo já na terceira década de Reforma Psiquiátrica. Os relatos de abordagem a crises que os usuários não reconhecem como sendo práticas de cuidado referem-se aos tempos atuais. Esta constatação coloca em xeque as nossas funções e ações na situação que está criada. Ações e funções como profissionais, pesquisadores e cidadãos.

Reunião de 5/11/2010

Retomo o tema, enunciando-o.

Como numa sequência em relação ao questionamento que fizemos a respeito de se estamos ou não fornecendo espaço para que a fala da crise, a fala do delírio apareça no grupo, um usuário começa esta sessão com seu relato de uma crise. Falou o quanto quis, com todos prestando muita atenção: mostrou como brigou com o chefe, como teria perdido a coordenação motora, como via policiais em todas as pessoas da rua. Foi para uma Igreja Evangélica, sendo alvo de orações durante sete dias. Mas diz que seu problema não era o capeta e que foi martirizado.

Durante toda a realização destes grupos, o padrão que agora é mostrado se repetiu sempre: depoimentos emocionados a respeito das vivências pelas quais passaram e que lhes deixaram marcas doloridas. O compartilhamento destas vivências teve um caráter de cuidado e de pertencimento a um grupo que se compreende e que tem objetivos próprios: viver melhor e tratar-se melhor.

Ocorre o relato de uma pessoa que antes de frequentar este CAPS não se cuidava, não tomava banho, andava pelas estradas, ia indo a esmo, arriscando-se aos mais variados maus tratos e acidentes. Diz que fazia isso quando estava em crise. Perguntada como queria ser tratada, nesta situação, aparecem, mais uma vez, alguns dos itens relatados acima: alguém para ajudar a fazer as coisas, mandando almoçar, dormir.

Parece que, até este ponto, vemos que a resistência que os usuários praticam é a da defesa das mínimas condições de vida, da manutenção da vida numa corda bamba, que oscila entre as más

condições em casa e as más condições nos locais de atendimento das crises. Não existe, espontaneamente, nenhum questionamento, por parte dos usuários, a respeito do que a crise e seu conteúdo têm a ver com as suas vidas, as vidas das famílias e a vida da sociedade em volta. Podemos associar este fato, o fechamento dos serviços de saúde mental para o que as crises apontam no suposto indivíduo e seu entorno familiar e social, com o pouco espaço fornecido pela equipe do CAPS ao estudo da psicose. Detectamos, desta forma, que existem poderosas forças em jogo neste campo que induzem, ainda nesta segunda década do século XXI, ao fechamento às experiências com o Fora.

A luta pelo fornecimento de sentido às crises está, em grande parte, sendo travada pelas religiões. Com a área de saúde mantendo seu papel de captura e de controle, ao obliterar a possibilidade de aparecimento de um sentido coletivo para as crises, este papel é desempenhado pelas religiões ora em disputa de espaço. Os relatos que vemos nos grupos dão conta de uma crescente importância das Igrejas Evangélicas neste fornecimento de sentido às experiências de crise, ao atribuírem ao Diabo a responsabilidade por elas. Sendo assim, nas Igrejas mais fundamentalistas, o tratamento dado às situações de crise são semelhantes a aquelas descritas por Aldous Huxley (HUXLEY, 1987) em “Os Demônios de Loudun”, isto é, são práticas assemelhadas aos exorcismos. Com isso, ocorre uma modalidade de captura na qual o sentido da crise, que poderia apontar para o aqui e agora da vida comum, é lançado para o Diabo. Com isso, as Igrejas são sentidas por alguns usuários do CAPS como um espaço de cuidado. Esta atribuição da crise às artimanhas demoníacas está trazendo, por outro lado, problemas para pessoas que fazem tratamento na saúde mental, pois reforça o estigma, que tem grande papel na exclusão destas pessoas da vida comunitária. Para tentar lidar com esta situação do estigma, foi citada nesta sessão uma atividade que será realizada num bairro, uma apresentação do Teatro do Oprimido, para discussão da atitude de exclusão que a comunidade mantém em relação a uma das participantes. Vemos, com este exemplo, um fenômeno curioso que percebemos na área de saúde mental: a luta pelos direitos dos usuários – número de internações psiquiátricas em queda constante, direito a benefícios sociais, Ministério Público com atuação quanto a estes direitos, luta contra o estigma da “doença mental” – continua em franco desenvolvimento, resultando em importantes conquistas. Porém, a abordagem da psicose, na grande maioria dos locais de tratamento (públicos e privados) está entregue ao modelo médico medicamentoso. Fornecer direitos sem deixar aparecer as consequências da experiência como o Fora: estes seriam alguns importantes aspectos da nova e moderna face do controle. Lutar contra o estigma, conseguir tirar o louco da situação de exclusão, mas sem as consequências radicais decorrentes de ouvir a sua fala. Acabar com os hospícios, mas garantir que famílias e comunidades

não precisarão entrar em contato com as forças do Fora, postas em jogo numa possível e temível aproximação com a produção louca.

Reunião de 3/12/2010.

Continua, a partir das falas dos usuários, aquilo que aparece às vezes como oposição e às vezes como complementação: remédio e/ou conversa. Se ocorrem elogios aos remédios e à internação em Pronto-socorro, estes são fatores também criticados, principalmente quando se referem ao seu uso isolado da conversa. Ouvimos dizerem que o remédio atua na matéria e a conversa no espírito e que sem esta última o tratamento não funciona ou demora a ter efeito. Ocorre um enaltecimento da necessidade de explicação para cada ato que for praticado no atendimento às crises, o que, segundo os relatos, não costuma acontecer. É preciso saber o que aconteceu com a pessoa para estar em crise, saber se se aborreceu, o que está incomodando.

Um padrão nesta sequência de sessões foi a alternância entre os relatos de como foram tratados nas crises (pouca explicação, pouca compreensão, maus tratos, isolamento, más condições do ambiente, medicação em excesso) e alternativas a esta forma de abordagem: como gostariam de ser tratados se tiverem outra crise. Quando perguntamos o que poderia ser diferente em relação a serem amarrados imediatamente ao chegar ao Pronto-socorro, de acordo com os relatos do que acontece em vários lugares, aparece a vontade de serem ouvidos, de perceberem compreensão nas pessoas que atendem as crises.

Vemos, neste ponto, um exemplo de como as práticas definem o objeto. Temos uma pessoa que no seu desespero apresenta-se agitada, falando coisas aparentemente incompreensíveis, às vezes ameaçando agredir. Amarrar sem explicação e medicar para fazer cessar esta produção sintomática define o conjunto de sintomas como loucura/doença mental. Isolada da família, num lugar inóspito, rodeada de outras pessoas em idênticas condições, esta pessoa é conduzida para a sua demarcação como louca: não se deve prestar atenção nela, a não ser para fazer parar seu comportamento e sua fala diferente. Cria-se, desta forma, o objeto doença mental a partir de práticas. E estas práticas requerem saberes que a suportem. Mas o acontecimento desrazão resiste às práticas, perdura e insiste. O que fazemos nestes grupos é tentar abrir a possibilidade de expressão para esta insistência, para este perseverar daquilo que não tem encontrado escuta e cuidado. Mesmo tendo sofrido toda a carga histórica da herança do regime disciplinar e estarem enfrentando o controle a céu aberto, surgem dos usuários apelos para que os ouçam, ao menos.

Ouvimos, também, a relativização da oposição entre sanidade e loucura, com citação de ditados

populares que dizem que todo mundo é doido e todo mundo é normal. Portanto, a paciência com alguém em crise seria a paciência com o que também somos, enfim. Porém, esta relativização das barreiras entre loucos e não loucos não prosperou nos grupos, apenas foi esboçada em alguns momentos. A alternativa “é” ou “não é” manteve-se predominante.

Quando tentamos destacar cada item dos que foram citados na primeira sessão, para explorá-los e buscar maior participação em cada um deles, aconteceu de sempre o debate circular entre modos de serem abordados no Pronto-socorro ou nos hospitais psiquiátricos, família, remédio, conversas com os profissionais. Preferimos não insistir para que o assunto ficasse apenas num item, respeitando o fluxo seguido pelo grupo. Frequentemente são citadas, como mostra da importância do contato humano nas crises, conversas que tiveram com pessoas, nas unidades de saúde (Pronto-socorro e CAPS), que não são profissionais de nível superior e que foram muito importantes para eles. São pessoas que trabalham na recepção, na limpeza, na cozinha. Estes funcionários, não tendo passado pelas formações no modelo médico permanecem mais próximos da vida, do trágico, do chão, da afetividade. Neles talvez o objeto “doença mental” seja menos rígido.

Vemos aqui um exemplo do que Escóssia e Kastrup trazem de Paul Veyne, no que este autor mostra que “Há um primado da relação e da prática substituindo o primado do sujeito e dos objetos” (ESCÓSSIA & KASTRUP, 2005, p. 298). Segundo Escóssia e Kastrup, Veyne nos indicou que é a relação que cria o objeto e não ao contrário, como se, por exemplo, as crises fossem objetos acabados que as práticas psiquiátrica, psicológica, de enfermagem e etc. já sabem de antemão como abordar. O fato de os usuários relatarem a situação de serem amarrados, quando estão em crise, como prática rotineira mostra a criação do objeto “doente mental” por essa prática naturalizada e exercida mesmo antes do que os usuários recomendam: o diálogo. O tipo de abordagem criticada pelos usuários é uma prática que não leva em consideração o que de fato pode estar acontecendo com a pessoa em crise, prática esta que tem por função, antes de tudo, formar o objeto que supõe que preexiste: a doença mental. O diálogo, a paciência e a tolerância sugeridos pelos usuários poderiam contribuir para o encontro com o Fora, que está sendo, por outro lado, constantemente barrado pelas práticas atuais de atendimento de crises. Ao que parece, os usuários percebem que há algo que necessita ser expresso através do diálogo e da paciência, que recomendam. Mas o conteúdo deste “algo” permanece no campo do mistério, como alguma coisa a ser evitada.

Ocorre uma troca de experiências a respeito de como deve ser procurado um membro da família que seja mais receptivo, para ajudar em caso de início de crise. Neste momento o grupo trabalhou o assunto de outra forma: a importância de perceber que se está entrando em crise, para procurar alguém de confiança e expor o que está acontecendo. Na sequência do grupo, na interpretação de

um dos participantes a psicóloga teria perguntado o que devem fazer para não ficarem fora de si. Não tendo sido este o enfoque da psicóloga, e isto foi logo assinalado, notamos claramente como os usuários estão influenciados pela forma dominante de controle, que tenta evitar ou excluir qualquer manifestação de crise. Quando algo de positivo é falado em relação à crise, como quando dizem que na crise a memória fica mais viva, o assunto não progride, mesmo estimulados a continuar a expor esta experiência. Estamos, aqui, no mundo descrito por Foucault, o mundo das divisões rígidas entre razão e loucura, entre seres razoáveis e seres loucos, separados de modo seguro:

...há, de um lado, o homem de razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento senão através da universalidade abstrata da doença; há, do outro lado, o homem de loucura que não se comunica com o outro senão pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade (FOUCAULT, 2002, p. 153).

Talvez com mais trabalho com o grupo, mais confiança, a positividade das experiências possam aparecer. Este detalhe aponta para a possibilidade do que seria uma continuidade deste trabalho de grupo depois de encerrada a fase da cartografia voltada para a escrita de uma tese.

O que praticamos neste grupo é uma tentativa possível de reversão do modelo médico, que parte do princípio de que o “paciente” nada sabe de seus problemas e que a autoridade profissional é a instância determinante do tipo de cuidado a ser oferecido. Aqui, pelo contrário, estamos num campo semelhante a aquele apontado por Emerson Merhy, ao discorrer a respeito do trabalho de Guattari:

Guattari, a partir de seus trabalhos no hospital La Borde, defendia a produção de ganhos de autonomia dos grupos sujeito no seu viver institucional. No modo cotidiano de se constituir as relações de poder entre os vários participantes das organizações, abrindo-se para a capacidade de protagonizar acontecimentos novos e solidários... (MERHY, 2001, p. 2).

Sessão de 18/12/2010

Antes do início da sessão, isto é, antes que estivessem todos a postos prestando atenção, um usuário fala de remédios, da necessidade de tomá-los e outro cita um usuário do CAPS, que não está presente nesta reunião, que estaria quase em crise e relaxando o uso de remédios. Surgiu, nele, mania de ganhar dinheiro. Tem medo de precisar ir ao Pronto-socorro, de ser taxado de doido na rua e de não ser bem tratado.

O assunto se focaliza nos maus tratos na rua e também em outras situações, como no colégio, onde existe dificuldade de conseguir matrícula por causa dos diagnósticos e dos tratamentos que fazem

em saúde mental.

Perguntam-me se uma pessoa entra em crise porque quer. Digo que acho que não, mas devolvo a questão e pergunto ao grupo porque se entra em crise. A partir daí acontece uma espécie de ping-pong, com os coordenadores tentando explorar o assunto crise e como se entra nela e alguns usuários voltando, como se respondessem a esta questão, a falar na importância dos remédios e também no estigma que recai sobre quem toma remédios controlados. Depois de mais uma retomada deste tema que surgiu - como e porque se entra em crise - ocorrem relatos de dificuldades com as famílias, nas quais não obtém compreensão e, pelo contrário, ocorrem acusações. Neste momento, uma das usuárias que falava desta dificuldade com a família, perde a voz, não consegue mais falar, mostrando, então, uma das manifestações habituais de seus problemas: perder a voz durante alguma conversa carregada de sentimentos, o que faz a família lhe acusar de ter crises porque quer. Ocorre um momento no grupo que podemos observar como um acolhimento de crise, já que ocorreu um fato: o aparecimento do tipo de crise que é motivo de idas da usuária ao Pronto-socorro, levada pela família. Vários usuários tentam conversar e confortar a usuária, que ouviu dizerem que não se apressasse, que podíamos esperar que se recuperasse, que tivesse calma, que aqui não é a família que lhe critica. Uma psicóloga diz que entende que a usuária falou que entra em crise por não ser compreendida, o que é confirmado pela usuária: quando alguém lhe compreende a crise melhora. Ocorrem lembranças de outras famílias pouco acolhedoras. Aos poucos a usuária recupera a voz e fala algumas palavras, já bem audíveis. É reconfortada quando dizem que bastou ser compreendida para melhorar.

Terminada esta situação, um usuário, bastante indignado, fala de um acontecimento que presenciou: uma usuária, que não estava presente ao grupo, foi vista por ele numa espécie de rodoviária interna da cidade falando que faz tratamento no CAPS e uma estudante fez algumas gozações a respeito. A reação da usuária citada foi rir, o que, no modo de ver do usuário, não está certo e não colabora para que a população tenha respeito com quem faz tratamento. Diz que vai falar isso na Assembleia do CAPS, já que temos que levar a coisa a sério e não rir quando se é alvo de gozações e de brincadeiras. Diz que ficou chateado tanto com a gozação das pessoas como também com a atitude da usuária, que se ofereceu para a gozação. Uma psicóloga, coordenadora do grupo, assinala que a usuária está em crise e pergunta o que podemos fazer para ajudá-la. É sugerido conversar com ela na Assembleia e no dia a dia do CAPS. Um usuário faz uma sugestão: quem a vir na rua em crise deve avisar ao CAPS. Surge, também, a ideia de que podemos, nestas situações de rua, pedir a ela para ir para casa. O grupo termina com conversas gerais, com vários usuários falando a respeito do tratamento no CAPS.

Notamos, na cena de rua descrita acima e na sequência de falas que este relato suscitou, bem como nas reações dos coordenadores do grupo, um retrato das tentativas de invenção de uma prática que esteja em ruptura com o ainda habitual: a abordagem com base no saber/poder dos profissionais de saúde. O usuário coloca em questão o estigma, mas o faz ao mesmo tempo criticando a usuária. A psicóloga ao enunciar que a usuária está em crise o faz repetindo o uso do saber/poder, ou tenta ajudar, no sentido de trazer o tema do grupo - a crise - para o primeiro plano, para que possamos refletir e pensar no que fazer, em termos de cuidado? O usuário, ao propor levar o assunto à Assembleia do CAPS, pensa no alcance coletivo desta ação, mas e as necessidades imediatas desta usuária, como ficam para todos nós?

Emerson Merhy, num trabalho apresentado em 2001, une as lições que Paulo Freire e Felix Guattari nos deixaram no sentido de forjar uma prática transformadora, diária, comum, e que “... passa pela capacidade de cuidar de si, dos outros e do mundo” (MERHY, 2001, p. 1). Uma prática de cuidado, portanto, que na sua ação local tenha consequências gerais e que possam ser replicadas e multiplicadoras. Sem, também, que se seja proprietário das consequências da prática. Entendemos que este grupo está inserido neste ambiente de cuidado e experimentação: ao mesmo tempo em que tateamos o que ainda não sabemos o que vamos encontrar e que construímos o caminho ao caminhar - ao invés de procurar caminhos já traçados – inventamos e proporcionamos um cuidado a partir do compartilhamento de experiências. Nas palavras de Merhy, esta intenção se expressa assim, ao falar de Paulo Freire e de Felix Guattari:

Estes dois revolucionários nos dão uma lição definitiva: realizarmos no agir diário, junto aos outros, dentro de nossos campos de responsabilidade e competências, processos relacionais comprometidos com a construção de sujeitos sociais protagonistas de seus modos de caminhar na vida, individual e coletiva (MERHY, 2001, p. 3).

Temos, então, neste grupo, um exemplo de como, a partir de um pequeno investimento de tempo, pode-se obter resultados micropolíticos importantes do ponto de vista da produção de cuidado e de autonomia.

Reunião de 20/05/2011

A reunião se inicia com um usuário dizendo que este grupo precisa ter um nome. Teve esta ideia ao comentar sobre este grupo com um parente, que falou que deve ser muito legal o que está acontecendo.

Um usuário, que não estava presente, é criticado porque só comparece à reunião da Associação de Usuários e Amigos da Saúde Mental quando quer algo. Falaram com ele para vir sempre. Outro usuário diz que aquele que foi criticado não está bem. Mais uma vez notamos a alternância entre as atitudes de crítica e compreensão entre os participantes do grupo. Pergunto como poderíamos ajudar este usuário que não está bem. Os comentários a respeito deste usuário continuam com a lembrança de que ele cismou que o carro do CAPS, que foi retirado pela Prefeitura, tem que retornar, que as ambulâncias demoram muito quando são chamadas e com injeção de haldol decanoato que está em falta. Digo que ele cismou com essas coisas, parou a vida dele por causa disso, mas o que ele quer são coisas que são necessárias para atender as pessoas.

Ocorre uma série de falas sem aparente conexão com o que estava sendo dito, talvez apenas um reforço da crítica a quem não frequenta o CAPS: tem gente que falta dois meses e depois aparece; tem gente que só vem para a consulta com o psiquiatra.

A sequência de acusações é quebrada por uma usuária, ao dizer que não consegue prestar atenção no grupo porque está triste devido à morte de uma cunhada, ocorrida hoje. Outros dois usuários falam desta pessoa que morreu, elogiando muito.

Elogiam também a atuação dos estudantes de enfermagem. É lembrada a batucada que fizemos ontem, com o usuário que lembrou dizendo que gostou muito, que foi uma terapia.

Uma usuária diz que tem uma pessoa que quer lhe matar. Fala de duas pessoas que vão morrer e então a conversa gira em torno das ideias de morte desta usuária.

A usuária que perdeu a cunhada pede notícias de um usuário, que havia piorado do estômago, além de estar em crise. Informo que ele teve crise, foi para o Pronto-socorro e ia ter alta ontem. (me levanto e digo que vou procurar notícias dele, telefonando para o PS). Ao retornar, dou a notícia atualizada: ele tinha melhorado do estômago e da crise, estava de alta, mas teve uma agitação na hora da alta e permaneceu no PS. Uma usuária que tinha chegado neste momento chora ao saber estas notícias. Dizem, sem que todos ouçam, numa fala segredada, que ela gosta do usuário que está internado no PS. Vários usuários falam em visitá-lo. Ocorre uma intensa discussão a respeito de se podem ou não podem visitá-lo no PS. Um usuário fala que deveríamos perguntar à família dele se pode ser feita a visita. Pergunto se eles gostariam de ser visitados pelos colegas, quando estivessem no PS. Todos dizem que sim. Ocorre um debate acalorado sobre este tema, com todos reforçando a importância que tem as visitas de familiares e amigos quando estão internados, seja no Pronto-socorro, seja em hospitais psiquiátricos. Foi ressaltado por vários usuários como seria bom receber

visitas de colegas do CAPS, já que seriam bem compreendidos na crise por quem já as teve também. Dizem que não seria possível a ida de muitos usuários lá, mas alguns sim. Como o grupo já estava acabando, um usuário sugere que depois poderão combinar uma comissão para ir lá.

Ao aparecer esta sugestão, de visitas aos colegas internados no PS, sentimos que algo bastante diferente havia surgido e que poderia render consequências imprevistas e importantes. Na avaliação da equipe de coordenador/cocoordenadoras, após a reunião, tivemos a sensação de ter algo novo nas mãos. Algo que poderia tomar caminhos de um cuidado organizado de modo autônomo pelos usuários e ter efeito fora do grupo e do CAPS. Caberá a nós estarmos atentos e acompanhar o que vai acontecer. Trata-se do que diz Kastrup:

...praticar a cartografia envolve uma habilidade para lidar com metas em variação contínua. Em realidade, entra-se em campo sem conhecer o alvo a ser perseguido; ele surge de modo mais ou menos imprevisível, sem que saibamos bem de onde. Para o cartógrafo o importante é a localização de pistas, de signos de processualidade (KASTRUP, 2009, p. 40).

Reunião de 03/06/2011

O usuário que havia sugerido um nome para o grupo volta ao assunto e diz que isso foi discutido com vários usuários e tem uma sugestão: “Semeando esperança e colhendo respeito”. Uma usuária sugere “Planos em crise”. Ficamos de pensar e continuar discutindo até decidir. Parece-nos que a ideia de criar um nome para o grupo indica um fator de identidade entre eles, de pertencimento e da importância que o grupo tem para eles.

Enuncio novamente o tema do grupo, para retomar e também para pedir a apresentação dos usuários que estão pela primeira vez na reunião.

Uma usuária começa dizendo que quem trata de crises tem que ter paciência e conversar e fala de uma situação de um usuário que, ao precisar do Hospital Geral da cidade, não foi atendido por preconceito com paciente psiquiátrico. (Este usuário citado está no grupo neste momento e é o mesmo que motivou a vontade do grupo em fazer visitas quando estivessem no PS). Expõe a atuação dos usuários no Conselho Municipal de Saúde, ontem, onde as reações foram de que estamos repetindo os assuntos das Conferências Municipais de Saúde. Mas o que fazer se as coisas que são aprovadas não são realizadas?

Outro usuário fala da abordagem das crises e diz que, se a pessoa está violenta, deve ser mantida

com faixas de segurança e medicação até parar a violência.

O usuário que esteve internado no PS e que sentiu dificuldades de atendimento no Hospital Geral fala de sua situação: problema de estomago grave e crise ao mesmo tempo. A usuária que fez primeiro a proposta de visitas ao PS diz que foi visitá-lo lá. O assunto focaliza-se neste usuário, que diz que ouve vozes. Perguntamos em que podemos ajudá-lo, logo depois que reclama que uma pessoa, durante a internação, chamou-o de doido. Não agrediu porque estava calmo. Diz que a ajuda seria para parar de ouvir vozes e que vai comprar um walkman, porque assim disfarça as vozes.

O assunto concentra-se na visita que a usuária fez a este usuário, no PS. A usuária diz como ficou cuidando, que não foi só lá e saiu logo. Relata que ajudou a dar banho, a alimentar, comprou refrigerante, tendo ficado lá muito tempo. Alguns elogiam o que a usuária fez. Pergunto o que o usuário achou da visita. Diz que ficou feliz. Lembro a ideia da sessão passada, de uma comissão para visitar os colegas internados na emergência. É lembrada a importância da dieta para este usuário e um usuário volta a falar da importância das visitas de colegas daqui quando estão internados. Surge uma ideia, através de um usuário: que a administração do CAPS sempre avise a eles quando algum colega estiver no PS. Aí, eles se reúnem e decidem quem vai e como vai. Fala-se que talvez seja necessário fazer vaquinha para pagar a passagem e é lembrada a falta que o carro do CAPS faz nestas horas. Sugiro que levem o assunto das visitas para a Assembleia, na terça feira próxima. O usuário que deu a ideia da administração avisar fica de levar o assunto à próxima Assembleia do CAPS e aproveita para questionar a respeito do que fazer em relação às pessoas que estão internadas nos hospitais psiquiátricos.

Neste momento um usuário diz de como é muito importante a união e que não há confusão nesta reunião, não há briga aqui. Ocorre mais uma fala, na qual um usuário diz que não sabem o que é um louco. Quem é que sabe ouvir um coração? Pergunta à mãe, que sabe quem é o filho. Não é só coisa mental, tem coisa de sangue, de atitude. Estou aqui a dois mil quilômetros da minha mãe, então estou separado de Cristo também. E ela fica preocupada. Muitos ficam interessados no que este usuário falou, pedem para continuar, mas ele se cala. Uma usuária fala da importância do cérebro nos sentimentos e na percepção da dor.

O assunto volta ao usuário que foi visitado; alguém diz que ele está melhorando e ele concorda. O grupo está terminando quando uma usuária diz que o diazepam está dopando a gente e quero ter vinte e cinco filhos. Alguns risos em reação e esta sessão termina.

O assunto “visita aos colegas internados na emergência” voltou de modo inesperado, devido à

iniciativa da usuária de ir lá, sem antes ter acontecido a organização que estava surgindo na reunião anterior. Esta ação da usuária deu um forte impulso ao assunto, ao mostrar que para realizar a visita tudo é muito simples: basta saber que um colega está lá e ir. Se esta ideia vai se tornar algo organizado ou não, dependerá do andamento das conversas no CAPS, mas o fato é que esta iniciativa da usuária, intempestiva, mostrou que a visita pode ser feita e é útil. Adiantou-se à organização e revelou a importância da visita.

Neste ponto os efeitos da cartografia excedem ainda mais os limites do grupo, de modo mais evidente. Cria-se uma situação na qual os efeitos do grupo se transmitem para outras instâncias da área de saúde e atingem pessoas que no momento não estão no grupo.

Recorremos aqui, para apontar o que acontece no grupo, ao conceito de transversalidade, criado por Felix Guattari e que é definido da seguinte forma por Passos e Barros: “... um aumento dos *quanta* comunicacionais intra e intergrupos em uma instituição” (PASSOS & BARROS, 2009, p. 26. Grifo do original). Isto é, uma prática que provoque um aumento da transversalidade produz uma maior e mais ampla comunicação, maior e melhor visão de conjunto, proporcionando, portanto, possibilidades de ações de mudança. Na medida em que houve a discussão a respeito de como seria bom receber visitas de colegas do CAPS quando das internações por crises, no Pronto-socorro, dá-se uma ampliação da percepção das relações entre o CAPS e a emergência, do funcionamento da emergência, dos aliados e das dificuldades encontradas, bem como das relações entre os usuários, profissionais, funcionários e famílias. Esta percepção aumentada produz incremento das possibilidades de agir. Acontece a possibilidade da criação de ações autônomas que são possíveis de organizar entre os usuários, de modo mais independente das instituições de saúde do que o habitual. Esta experiência pode ser vista, também, como o faz Escóssia:

...ampliar comunicação é uma experiência que se inscreve no plano de produção de coletivos, ou, dito de outra forma, a transversalidade é um conceito do campo da experiência coletiva e relacional - experiência que atravessa e constitui tanto indivíduos como grupos (ESCÓSSIA, 2009, p 692).

A experiência da cartografia, compreendida da forma que se segue, por Passos e Barros, nos permite mais algumas reflexões:

A cartografia deve ser entendida como um método segundo o qual toda pesquisa tem uma direção clínico-política e toda prática clínica é, por sua vez, intervenção geradora de conhecimento. Esta relação que o método cartográfico estabelece entre pesquisa, intervenção, clínica e política já ganhava expressão nos conceitos da AI... (PASSOS & BARROS, 2009, p. 25).

Podemos notar os quatro itens - pesquisa, intervenção, clínica e política - citados acima, neste momento do grupo. A pesquisa se desenvolve e estamos aqui apresentando sua realização e o que nos provocou. A intervenção se dá tanto no nível da unidade de saúde mental em que estamos trabalhando como nas famílias e amigos para os quais os usuários contam o que se passa nos grupos, no Pronto-socorro, no Programa de Saúde Mental do município e em outras instâncias ainda por aparecer na cena. Ao mudar suas atitudes, os usuários provocam mudanças. A clínica aparece sob outra forma de cuidado, que este grupo ensaia realizar, na tentativa de subverter o saber/poder dos profissionais. A política se dá neste exercício do debate, do diálogo a respeito de como os usuários podem se conduzir em suas crises e nas consequências práticas deste diálogo: serem atendidos de modo útil para eles.

Destacamos que o grupo enquanto dispositivo de base para a cartografia mobiliza o que definimos acima com o plano pré-individual (ESCÓSSIA, 2009). O dispositivo grupo ativa esse "... fundo pré-individual em que se opera a criação" (PASSOS & BARROS, 2009, p. 23). Isto acontece porque "O indivíduo psíquico se associa ao grupo pela realidade pré-individual que o habita" (PASSOS & BARROS, 2009, p. 23). Deste modo, aparecem no trabalho do grupo tanto as forças e as formas que atuaram e atuam no processo de individuação quanto as forças que podem se atualizar e provocar mudanças. De outra forma, Passos e Barros dizem que "O processo de individuação não culmina, mantendo o devir em constante processualidade" (PASSOS & BARROS, 2009, p. 23). Ao mesmo tempo em que declaram que para sair da crise é preciso aprender a obedecer, herança já de séculos de controle, forjam ações mobilizadoras das formas deles viverem as próprias crises e as dos colegas, por exemplo ao articular as visitas ao PS. A possibilidade de ativação, através do dispositivo grupal, do plano pré-individual proporciona, já que aí está a plasticidade do não instituído, a experiência do Fora, o aparecimento das forças do Fora. É o não sabido, o não acabado, o não institucionalizado que surge e surpreende. Quando os usuários fazem a experiência de sair do âmbito do grupo e agir nas famílias, no CAPS como um todo e no Pronto-socorro surge o novo, o inesperado destes encontros não institucionalizados. É o modo como fazem aparecer o Fora, o não codificado, na experiência grupal.

Podemos articular os conceitos de transversalidade e de transdução neste momento em que vemos o grupo lançar suas ações para fora de seu âmbito, para fora das reuniões regulares. Notemos que o coeficiente de transversalidade neste grupo aumenta na medida em que ocorre a percepção de cada vez mais fatores envolvidos na abordagem às crises (família, CAPS, comunidade, PS). Esta maior percepção pode colaborar para ações de cuidado não institucionalizadas. Consideramos o que acontece quanto à transdução como correspondente ao que diz Escóssia nos seguinte trecho:

No que se refere à função transdução, consideramos que o modo de inclusão de sujeitos, analisadores e coletivos é transdutivo quando efetiva-se por meio de ações e movimentos que se propagam, gradativamente, de um domínio para outro e em várias direções, produzindo atrações, contágios, encontros e transformações. A ênfase de uma ação transdutiva recai em uma zona limite ou na interface entre sujeitos, entre redes, entre redes e sujeitos, entre sujeitos e tecnologias de cuidado ou de gestão. (ESCÓSSIA, 2009, p. 692).

Reunião de 8 de julho de 2011

Antes de ser retomado o tema ocorre uma conversa solta, a respeito de vários assuntos. Estávamos esperando todos chegarem enquanto fala-se de doenças, comida, feira, preço da banana.

Com a retomada do tema, uma usuária, a mesma que sempre fala isso, mais uma vez diz que para tirar uma pessoa da crise tem que conversar com paciência. Se continuar a crise, tem que dar remédio e amarrar. Se melhorar, solta. Ocorre o relato de que quando está agitada, se falar gritando piora, se falar com calma fica bem.

Ocorrem diversas falas, como por exemplo: tive uma crise, bebia água demais, depois botava o dedo na garganta e vomitava; me irrita mais se me amarrarem. Volta o assunto de que alguns só se acalmam quando são amarrados: só amarrada eu obedeci e sosseguei. Perguntamos de novo: o negócio então é obedecer? Tratamento é fazer obedecer? Vários concordam com isso. Questiono de novo e aumenta a concordância: tratar a crise é fazer obedecer. Esta foi, durante a realização dos grupos, uma das poucas unanimidades: para sair da crise é preciso obedecer. Em reforço a esta afirmação, dizem que umas pessoas, por serem teimosas, perdem muita coisa e que na crise a pessoa fica descontrolada, faz todas as loucuras que quer fazer.

Não houve continuidade, mesmo perguntados, a respeito deste tema “fazer todas as loucuras que quer fazer”, mas passam a falar que existem usuários que se tratam aqui e ficam dois meses sem vir, para não tomar remédio. Ainda ocorrem falas apoiando a obediência para sair da crise e falam de remédios.

Ao longo das reuniões, o grupo alternou entre esta posição predominante - obedecer para sair da crise - e esboços de quebra de regras. Ao irem ao Pronto-socorro visitar colegas os usuários quebraram regras, saem do estabelecido, bem como quando criticam os procedimentos corriqueiros da abordagem às crises. Resumindo, tentam apontar caminhos para outros meios de tratamento, quebram algumas regras, tentam estabelecer com as normas outra forma de relacionamento que não

seja obedecer, mas ainda preservam, em geral, a concepção de obedecer para melhorar.

Uma usuária diz que acorda antes do dia nascer e sai para a rua (vários dos presentes lembram que já disseram para não fazer isso, mas ela continua). Trata-se de uma paciente minha. Com o andamento do debate a respeito disso, combinamos, então, de ela tomar os remédios da noite duas horas depois do habitual, para tentar dormir até mais tarde, num exemplo de resolução dos problemas no próprio grupo, após varias ideias dos participantes. Trata-se de uma solução através de remédios. Existiriam outras formas de lidar com este fato? E a solidão que esta pessoa sente tanto à noite quanto pela manhã, como fica? Ocorre o relato no qual diz que dá gargalhadas quando acorda e que ouve chamar-lhe o nome na porta e quando vai ver não é ninguém.

De novo é recomendado carinho, atenção e calma para tratar as crises.

Pergunto pelo assunto das visitas aos colegas que estão no Pronto-socorro. Dizem que é bom, mas não organizaram. Um usuário fala que, quando esteve no PS, internado, em crise, olhava para a porta toda hora, para ver se um dos usuários do CAPS iria aparecer. Era a esperança que tinha e que ajudava a passar o tempo e aguentar a situação. Dizem que visita é muito importante, senão a gente acha que está abandonado. Um usuário que costuma permanecer muito calado diz que ficou internado quinze anos e nove meses. Pergunto se foi esse tempo todo seguido e ele responde que sim. Perguntam por que ficou tanto tempo assim internado e ele não responde, apenas abaixa a cabeça e se cala.

Uma usuária diz que há algum tempo atrás, uns anos, andava igual a um trapilho, com roupa suja, pedindo comida, pelas ruas e estradas. Hoje em dia tem benefício e não leva mais essa vida.

Uma usuária diz que tem gente que logo que melhora para o remédio e outra diz que às vezes fala sozinha. Pergunto o que fala, responde que fala coisas boas. Fala que os filhos a abandonaram. Pergunto se isso é bom. E ela responde que isso tem um lado bom: seus filhos estão lutando por eles, estudando, trabalhando, levando a vida. Outra usuária diz que o filho já está namorando, pede dez reais, pede coisas e ela dá: quando ele tinha cinco anos queria tudo na mão. Fui eu que mimei. O grupo termina com uma frase de outro usuário, que diz ela está muito melhor, está dando coisas aos filhos.

O que parece, do relatado acima, é que o grupo entra em assuntos que dizem respeito às suas vivências com as crises, como as sentiram, como foram tratados e como gostariam de ser tratados, mas logo a seguir ocorre uma dispersão. Não interferimos nesta dinâmica, preferindo segui-la como se apresenta. Se a discussão do tema do grupo não é mantida durante muito tempo, eles têm razões

para isso. Todos os assuntos vão e voltam. Neste sentido, acompanhamos este tema das visitas sem que tivéssemos entrado na função de liderar para fazer algo acontecer.

Reunião de 5/8/2011

Retomamos o tema e uma usuária enuncia-o. Ouvimos uma série de frases, todas carregadas de muita intensidade: já vim aqui querendo falar; amor e carinho servem para equilibrar o espírito; posso abrir a minha cabeça para ver o que tem dentro?; você vai é encontrar o miolo, o cerebelo; alguém da família me bateu na cabeça e agora a gente vai matar ele; O carrasco é quem mata, não é?; a gente não pode fazer justiça com as próprias mãos; só Deus pode tirar a nossa vida.

Uma usuária relata sua visita ao PS, para ver colega internado. Mostra sua observação a respeito de algumas coisas, no local, com as quais não concorda e descreve como ajudou o colega.

Amor, carinho, agressão, vida e morte, tudo rápido e misturado.

Ouvimos novamente de um usuário que só Deus pode tirar a vida.

Outro diz que na crise a pessoa não pode avaliar o que está acontecendo. Já fui internado, isolado da família; é triste isso. Mas no início da crise a gente não vê nada. Eles lá roubam muita sandália. Um usuário que fala muito e de modo que o grupo não entende quer falar de novo e não há receptividade. Pergunto por que nós não estamos deixando este usuário falar. Dizem que é porque está falando demais e porque ele não fala coisa com coisa. Insistimos, mas logo uma usuária nova no CAPS entra na reunião, se apresenta e diz que está no CAPS porque entrou em depressão. Toquei fogo em mim mesmo. Porque você fez isso? Foi por causa de um sonho. Sonho de roubo depois da Santa Ceia. Pergunto quem lhe ajuda: marido, filha, Igreja, outros parentes.

Após esta reunião, fizemos uma avaliação da mesma, presentes as coordenadoras: uma estagiária de psicologia e uma psicóloga. Comentamos a ida de outra usuária ao PS, para visitar, de forma mais uma vez espontânea, sem que tenha sido necessária maior organização. Percebemos que esta é uma novidade que cresce no grupo e que tem, já, consequências entre os usuários. A psicóloga diz que foi trabalhado no grupo terapêutico, frequentado pela segunda usuária que foi ao PS visitar o colega internado, qual o significado que tiveram estas visitas para ela. A psicóloga propõe-se a abrir um espaço na sua agenda para acolher aqueles que forem fazer as visitas, no sentido de apoiá-los. Este é um movimento na Equipe em decorrência deste grupo de crises. Algo foi disparado nas reuniões que promoveram um abalo. Transversalidade e transdução.

No final desta reunião foi proposto um grupo de estudos, para o qual eu sugeriria textos relativos ao que fazemos no grupo e à minha tese. Ficamos de pensar num texto para começar e marcamos as reuniões deste grupo de estudos para serem realizadas semanalmente, durante uma hora. Mais uma reação da Equipe às ações da Cartografia. Passamos, então, a estudar as primeiras aulas de “O poder psiquiátrico” (FOUCAULT, 2006) e “Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade” (PASSOS, KASTRUP & ESCÓSSIA, orgs. 2009).

Reunião de 2/09/2011

Recoloco o tema.

Ouvimos o relato de uma crise, já passada, e a afirmação de que tomar comprimido é melhor que injeção. O usuário que foi visitado no PS relata que chegou amarrado e quem o soltou foi outra pessoa que estava internada. Lembramos ter ouvido rumores, através de técnicos do CAPS, a respeito de um usuário do CAPS que teria sido desamarrado no Pronto-socorro por um colega em visita. Ruptura de regras? Este assunto não teve continuidade e não foi colocado nos grupos.

Rememoro a reunião anterior, para situar os que nela não estavam. Falam que foi importante que alguns usuários tenham ido lá visitá-lo, que ajudaram. Ajudaram também porque ele não podia comer qualquer coisa, por causa da dieta dele. Gostaria, se entrar em crise, que meus amigos fossem me visitar. Quando fui internado no PS, me colocaram na enfermaria e um clínico geral me deu alta e eu estava ainda muito dopado. Falam que a ideia das visitas surgiu aqui neste grupo e um usuário repete que, quando estava no PS, olhava para a porta toda hora para ver se alguém chegava e não chegava ninguém conhecido. Aí a usuária resolveu ir lá e ajudou, deu banho. Ela comprou shampoo pra mim, foi bom demais.

Há mais relatos de coisas que acontecem no PS e que eles não entendem: por exemplo, altas dadas e não explicadas devidamente. Ocorre uma fala, no grupo, que mostra a atenção que os usuários têm para o problema do asilamento: dizem que existem oito pessoas com problemas mentais num asilo de idosos. Surge uma proposta para uma visita de um dos usuários representando o Conselho Municipal de Saúde.

Após mais reclamações de contenções no leito inadequadas e violentas aparece uma pergunta: E quando a gente é internado nos Hospitais Psiquiátricos? Acho que voltam pior de lá. Minha irmã está em crise e minha mãe está fazendo de tudo para não internar. Ela já foi queimada de cigarro numa internação. Ela não quis entrar no CAPS porque ela acha que aqui é manicômio.

Ocorrem muitas falas a respeito de como não querem ser enviados para Hospitais Psiquiátricos e, para isso, uma solução é o novo prédio da Emergência Psiquiátrica ficar pronto e ser inaugurado. Os depoimentos seguintes falam de planos para quando a Emergência estiver funcionando no novo prédio.

Reunião de 16/09/2011

Queria ser tratada em casa, hospital é maluquice pura, é o que se ouve como início do grupo. Ouve-se outras frases, vindas de diversos usuários: queria ser tratada com carinho; Remédio na hora certa; Gostaria que a crise não se prolongasse muito; o que não pode é motorista da ambulância decidir se leva ou não a pessoa para o PS; depois não comia, só me davam injeção; Em [cita um hospício] só porque pedi um golinho de café, levei um soco na testa, da enfermeira; E você ficou quieta? Fiquei. Podia reclamar na diretoria. Devemos fazer a nossa parte, tomar os remédios. Obedecer, não é?

Uma usuária conta que foi tomar o remédio no bar perto de casa, onde pediu um copo de água e ficaram olhando e cochichando: olha lá, ela toma remédio. Eles ficam reparando na gente. Depois de uma fala que aponta para o fato de que às vezes a pessoa pode estar em crise e pensar que não está, a coordenadora do grupo pergunta o que eles acham que seja crise. Ouvimos a explicação de que é sair do ritmo, reagir de modo que não se aceita. Observamos que a definição traz em si a vivência de não aceitação pelo ambiente: é esta a marca desta definição de crise, compartilhada no grupo. Ocorrem perguntas a respeito de quantas internações cada um do grupo já teve. São citados números que vão de um a oito. Também existem aqueles que nunca foram internados e os depoimentos apontam para o fato de que, depois que o CAPS foi inaugurado, as internações de todos diminuíram muito ou acabaram.

Ocorre uma pergunta: em muitas internações a pessoa precisa mesmo ser internada?

Como reação a esta pergunta ouvimos são: se tomar medicação, fica no controle; Antigamente ainda não existia CAPS. A pessoa entrava em crise e ficava pela rua. (Digo que, antes dos CAPS, também não existiam equipes de saúde mental no Pronto-socorro e quem entrava em crise ia direto para os hospitais psiquiátricos). Dizem que morreu muita gente nisso aí. Há um relato do que aconteceu com um primo de um usuário. Alcoólatra, foi internado, tomou injeção e morreu. Mas o hospital em que aconteceu isso agora fechou. Vargem Alegre também fechou. Falam como tomam os remédios, os esforços para não esquecer, os horários. Um usuário se levanta e fala que não toma remédios pela manhã porque isso pode ser notado no serviço. Há um elogio aos bombeiros. Dizem que antes eles não tinham preparo, mas agora tem.

Um usuário lembra de uma sua internação, de um ano, em antigo hospital psiquiátrico da cidade, que já fechou. O usuário diz que o hospital era bom, eles compravam cigarro, tinha cafezinho, tinha futebol. E teve a Y, que se apaixonou por mim lá dentro. Ao invés de ficar com os parentes, na visita, ficava beijando na minha boca. Aniversário, com bolo, família, surpresas: chorei de emoção. E amanhã vai ser mais uma comemoração de meu aniversário. Perguntam se ele brigou lá alguma vez. Não. Diziam que aparecia alma do outro mundo lá; então, nos vestimos com um lençol e assustamos todo mundo. (vários falam sobre histórias de hospícios). Outro usuário diz que não gostava da internação neste mesmo hospital.

Reunião de 07/10/2011

Apresentação do tema para uma usuária nova na reunião.

Como é frequente nos inícios das reuniões, ouvem-se algumas frases, algumas encadeadas, outras aparentemente soltas: para que serve terapia?; desde que tomo remédios, nunca mais fui internado; uma colega minha falou que entrou em crise e foi abençoada. Eu, que estava em crise, estava apática, não sabia o que fazer, parada. Perguntamos onde foi tratada e a resposta aponta para um CAPS em um município da Baixada Fluminense, onde estive oito anos. Ficou em cima de uma doutora para saber que doença era. Estava fixada na doença; na única crise que teve, deu vontade de matar o filho, ficava correndo pela rua. Deram diazepam injetável e receitaram para tomar em casa. Uma amiga deu fluoxetina, o que fez melhorar bem; perguntamos a respeito do que achou do modo como foi tratada, ao que responde que a doutora falou que não tinha nada demais, que bastava Jesus. Achava que só quem não tem Jesus tinha depressão. Mas viu que depressão é uma doença que tem que tratar com médico também. Fica nervosa ainda. Ainda passam pensamentos de se matar e de matar o filho, mas está melhor; está sentindo uma diferença em si: na casa da vizinha sente-se bem, em casa é uma agitação e não fica bem. Está lendo uns livros. Este aqui é de piadas. Um usuário pergunta se pode pedir medicamento aqui. Pode, mas porque você está aqui no CAPS? A resposta é que não é depressivo, mas destacado, isolado; perguntam se está gostando daqui, ao que responde que está, aqui é parada de amigo; tem oficina de várias coisas, música; tem artesanato, tem dominó; Outro usuário diz que veio pela rua pensando que a responsabilidade pela sua depressão foi trabalhar na (firma tal), tendo que limpar banheiro feminino e masculino. Agora não tem ânimo para limpar a própria casa. Eu me separei da minha mulher e fiquei oito anos sem ninguém. Se tivesse uma mulher (às vezes eu sou muito irritado com mulher, mas vou parar com isso), descansava do trabalho em casa e ficava só com o trabalho de limpar no serviço. Mas foi demais. Não quero mais falar mal de mulher, senão não arrumo ninguém. Quero ver as boas qualidades das mulheres.

Um usuário afirma querer se internar no hospital X. Dizem que este Hospital fechou. Perguntamos se ele quer mesmo ficar internado, e ele diz que sim; perguntamos por que e ele afirma que é para descansar a cabeça. Perguntamos se eles acham que compensa ficar um mês internado para descansar a cabeça; dizem que é o médico que tem que decidir se você vai ou não ficar internado; Dizemos: mas estamos perguntando a vocês. Ouvimos que ficar internado perde espaço de vida.

Contam o que aconteceu semana passada aqui no CAPS: tinha uma pessoa irritada aqui, que já tinha arrumado confusão com outra pessoa. Eu estava descansando e uma pessoa puxou o banco e falou: quero sentar! Falei: O que há com você? Está em crise? Tá passando mal? Reconhecem a usuária que fez isso e dizem: é a fulana. Sabe o que ela fez? Sentou quietinha. Pergunto se estava em crise, ou o que estava acontecendo. Dizem que sim, que estava em crise, que desde que perdeu o marido está agitada, tem dias em que ela se altera. Mas em outros dias fica calma, pede oração para ela. Perguntamos como podemos ajudá-la. Respondem que é não brigando com ela, mas também não aceitar tudo o que ela quer fazer, mas tem gente que provoca.

Vocês sabem como é a minha crise? Eu caio dura e fico tremendo e não vejo mais nada. Eu batia nos outros, eu tinha essa mania. Ficava amarrada no PS, mijava na cama. Depois que o meu pai morreu eu melhorei. Eu falava muito alto, estou tentando falar mais baixo.

Reunião de 21/10/2011.

A gente precisa de bom ambulatório, boa ambulância; nunca tive crise. Como é crise? Distribuo a pergunta para o grupo: é quando a gente fica agressivo, acha que está certo em tudo, pode até chegar ao suicídio. Neste ponto o usuário que fez a fala inicial diz então eu já tive crise! Todos riem. Perguntamos como foi a crise. Separação de namorada. Subi no telhado e quis me jogar. Foram me pegar. Isso aí nem parece crise; foi paixão e depois se arrependeu. Outro usuário diz que crise é coisa muito triste. Vou contar uma crise minha. Estava muito triste com a minha família, coloquei os documentos em cima da cama e me joguei no rio. Quando vi que não tinha morrido, saí do rio e a ambulância me pegou. Fiquei internado um ano. Perguntamos se precisava ficar internado um ano. Precisava. Só chorava. Não lembrava de nada.

Uma usuária fala de onde ficou, no Engenho de Dentro, e diz que aprendeu muita coisa lá, umas boas e outras ruins. Diz que aprendeu a nadar lá e lhe deram uma boneca para que ficasse calma; antigamente as pessoas que entravam em crise eram tratadas na base do arranco (sossega leão, amarrar). Hoje é diferente. Melhorou. Como é agora, perguntamos. Hoje tem enfermeiro, tem mais carinho, o acolhimento é melhor. A coordenadora pergunta mais detalhes de como eles gostariam

que fossem tratados e ouvimos: tratado em casa.

Dizem que as coisas no CAPS vão bem: oficina, música; antigamente a família deixava pra lá, no hospital, e lá ficava; eu fico em casa quietinho com meu pai; mas seu pai também te chama a atenção. Outra usuária diz que está em crise, em depressão. Perguntamos como é esta crise. Diz que fica trancada em casa, não tem vontade de fazer nada: há um ano fui internada dez dias. O que achou do tratamento desta crise na qual foi internada? Tinha que ter um remédio para me tirar disso, dessa crise de não ter vontade de nada. A coordenadora pergunta a respeito do que a usuária acha que deveria ser feito a mais para tratar esta sua crise. Mudar o remédio é a resposta.

Outro usuário pergunta se não será que uma atividade a mais seria melhor para ela. O que, perguntamos; o que ela gostasse de fazer, diz, e outros completam: sair, festa. Eu gosto de ouvir som na praça. Outro diz que gosta de baile. Perguntam se a usuária que se disse em crise tem namorado. Diz que não, que não quer. Vários perguntam muitas coisas: se tem amigos, se sai, se faz coisas em casa, se faz compras, se conversa. A tudo ela responde que não. Até que diz que gosta de dominó. Muitos opinam. Vários sugerem que ela faça coisas, se distraia (ela nega tudo), até que um deles diz, ah, isso aí é coisa pro doutor resolver!, o que provoca risos.

Notamos aqui, mais uma vez, a oscilação entre os usuários a respeito tanto da concepção da crise como das formas de resolvê-la. A princípio, a usuária que se supõe em crise sugere apenas uma saída medicamentosa para resolvê-la. É necessária a ajuda de vários usuários para que esta visão apenas organicista seja relativizada, com o aparecimento de uma forma de vida isolada e sugestões para que mude algo e melhore.

Perguntamos se eles acham, então, que fazer coisas que se gosta ajuda a melhorar uma crise. Muitos falam que sim: arrumar um namorado é um exemplo. A usuária diz que não quer, porque já sofreu muito. Um usuário fala que se ela sofreu é porque tem amor, que ela sabe o que é o amor.

Outro usuário diz que a pior coisa pra crise é o tal do quarto em casa. Entrou pro quarto já era. Tem que fazer igual carro quando fica com a bateria fraca. Tem que dar uma carga de 130. Aí pega. Pergunto como foi o seu tratamento. Responde que foi festa, baile funk e grupo de terapia. Vários falam que a solução para a usuária que se acha em crise é arrumar um namorado. Um usuário diz para outro namorar ela, ao que ela responde: você, que é fogueto! Você tem cara de safado. Perguntamos o que é safado. Safado é mulherengo. Um usuário diz que o pai era assim: tinha mulher e tinha amante. O grupo acaba com um usuário dizendo que acha que na brincadeira tudo vai se levando, tudo melhora e outro que diz que a melhora vem com o carinho, com amor, como

aqui no CAPS, e não ser chamada de maluca.

Vemos, nestas sessões, uma faceta do que está acontecendo neste grupo: trata-se de uma situação na qual a partir de uma relação de dependência (fomos nós que reunimos o grupo; foi uma iniciativa nossa) tentamos fazer surgir a autonomia. Neste sentido, Merhy diz que:

A tutela autonomizadora no seu modo de agenciar uma libertação a partir de si, aparentemente em um movimento paradoxal, no qual da dependência procura-se gerar liberação, para não se tornar um mero projeto 'auto-centrado', tem que caminhar com a produção do processo liberador coetaneamente com a do processo público de estabelecimento de responsabilizações, que se referem ao momento das máquinas desejantes estarem implicadas com outras, em possíveis processos cooperativos e contratualizados. (MERHY, 2001, p. 4).

7.5 - O grupo se abre para mais efeitos externos

As reuniões transcorriam de forma rotineira quando ouvimos, fora das sessões, inquietações dos usuários, que diziam respeito a repetições, no grupo, do que já havia sido falado nas sessões anteriores e que algo novo precisava ser feito. Algo que mudasse o ritmo, algo que fizesse acontecer algo. Pareceu que queriam dar consequência ao que havia sido debatido. Então, levamos ao grupo esta questão e os usuários decidiram elaborar uma série de itens que demonstrasse as conclusões do grupo, até aqui. Estas conclusões seriam mostradas, publicadas. Como esta divulgação seria feita ficou de ser decidido quando estivessem prontas. Ocorreu uma série pequena de reuniões, nas quais os usuários foram elaborando os itens. Ficamos de reunir estes itens e trazer para aprovação. Esta aprovação tomou duas sessões, pois foram ainda fornecidas ideias e modificações. A redação ficou a seguinte:

Abril de 2012:

Usuários do CAPS, reunidos em grupo com profissionais de saúde mental, dedicaram-se a pensar a respeito da pergunta: “Como vocês gostariam de ser tratados em caso de crise?”.

Depois de várias reuniões nas quais a internação psiquiátrica foi muito criticada, bem como as condições de atendimento em Prontos-socorros, chegou-se à seguinte lista de sugestões:

- 1- Tratar as crises sem internar em hospitais psiquiátricos.
- 2- É necessária tolerância com quem está em crise.

- 3- A pessoa deve ser tratada perto da família.
- 4- A família deve ser acompanhada e informada a respeito do que é a crise.
- 5- É necessário conversar com psicólogos.
- 6- Todos ressaltam a importância do diálogo no momento de crise.
- 7- O médico deve trocar os remédios.
- 8- A pessoa, quando necessário, deve ser contida no leito sem agressividade. Este procedimento deve ser realizado sem gritos, com paciência. Soltar a pessoa logo que for possível.
- 9- É necessário um quarto só para a pessoa em crise e a família.
- 10- Todos precisam ser mais amigos, dar mais apoio, não julgar.
- 11- É de grande importância a alimentação nos momentos de crise.
- 12- Destacada a importância das visitas de colegas de tratamento durante a crise.

Foi decidido, então, pelo grupo, reunido em 13/04/2012, o que fazer com este documento:

- a- Entregar para quem trabalha com crise.
- b- Entregar à Gerência do Programa de Saúde Mental.
- c- Colocar no quadro de avisos do CAPS.
- d- Entregar para os familiares.
- e- Mandar uma cópia para o Pronto-socorro.
- f- Colocar no jornal do CAPS.
- g- Distribuir na praça no dia 18 de maio.
- h- Distribuir na Reunião de Equipe do CAPS.

Note-se que, ao desenvolver o item h, os usuários fazem confluir as duas partes da cartografia, ao levar a discussão do grupo para a Equipe do CAPS, em reunião de equipe.

O grupo decide, então, que as nossas reuniões quinzenais serão a sede da organização do que vai ser feito com o material, isto é, como serão realizadas as tarefas decididas em 13/04/2012. Como estarei

de férias na data da próxima reunião, importante porque precede o dia 18 de maio, Dia da Luta Antimanicomial, as estagiárias de psicologia coordenarão a sessão na qual a organização da divulgação do documento será realizada. Isto foi feito e iniciou-se a tarefa de divulgação com a distribuição de cópias na praça principal da cidade, no dia 18 de maio, data na qual houve um evento promovido pelos usuários e profissionais da Saúde Mental.

Na reunião executiva do Programa de Saúde Mental foi decidido levar o texto a todas as reuniões de equipe das unidades de saúde mental. Em 23 de abril de 2012 recolhemos algumas reações ao texto, que além de distribuído foi lido ao microfone em 18 de maio. Estas reações foram recolhidas de modo informal, com pessoas que compareceram à praça no dia 18 de maio e na reunião com os usuários de 25/05/2012.

São as seguintes as reações ao documento resumidas nesta última reunião citada:

- A Equipe do CAPS pede maiores explicações a respeito de alguns itens, além de elogiar o que foi feito, e sugere que o texto seja apresentado em algum evento ou congresso. Foi sugerido e aceito, na reunião do CAPS na qual o texto foi lido, que os funcionários, num momento específico, numa reunião, discutam os seus sentimentos em relação a atender crises e como gostariam de atender crises. Note-se, aqui, um interessante desdobramento da ação do grupo, numa continuidade do movimento de transdução, que já se havia mostrado com as visitas aos colegas internados no Pronto-socorro, nas discussões nas famílias, na disposição da psicóloga em apoiar quem faz as visitas ao Pronto-socorro.

- O grupo de usuários decide apresentar maiores explicações a respeito do documento, depois de mais duas reuniões entre nós, na Assembleia do CAPS do mês de julho de 2012. Decidimos, na reunião, percorrer item por item para ler tudo, redigir melhor e esclarecer o que for necessário.

- Foi questionado, por profissionais de saúde mental de outras unidades de saúde mental que não o CAPS, que leram o documento:

1- como tratar sem internar em hospitais psiquiátricos?

2- a respeito do porquê de ficar com a família na crise.

3- o porquê a importância da alimentação.

4- a respeito do romantismo revelado no documento.

5- foi dito que o documento foi escrito por mim e colocado na boca dos usuários.

6- que, se já que existe a lei Paulo Delgado, para que escrever isso?

7- que os coordenadores do grupo poderiam ter orientado melhor os usuários, para que não perdessem tempo com coisas impossíveis ou já resolvidas.

8- por que um quarto para cada pessoa em crise.

Notamos, nestas observações de profissionais de saúde mental, um misto de desconfiança em relação à produção autônoma dos usuários e um grande distanciamento da realidade do atendimento às crises. Ao mesmo tempo, há algo como uma atitude de que a realidade do SUS é imutável, devendo, então, ser aceita como é, sem questionamento. Ao que parece, o documento provocou algum incômodo.

Sessões de 14/09/2012 e de 28/09/2012

Nestas duas sessões o grupo continuou a se dedicar a corrigir alguma coisa que teria sido mal entendida no documento que foi lançado. Ocorreu, inicialmente, uma discussão a respeito do item 1, cuja redação era: Tratar as crises sem internar em hospitais psiquiátricos. Surgem novas denúncias, reclamações e afirmações a respeito de que não suportam os hospícios. Apontam que hospitais psiquiátricos só permitem visitas depois de quinze dias de internado, quando até nas delegacias a visita é semanal. Mas reconhecem que algo mais deve ser explicado, pois o item talvez não se aplique ao momento em que vivemos. Depois de alguma troca de ideias, o item fica com a seguinte redação:

1- Apenas quando todos os outros meios estiverem esgotados a pessoa será enviada para Hospitais Psiquiátricos. Com o fim da obra da Emergência Psiquiátrica do PS a pessoa poderá ser tratada neste local durante toda a sua crise.

Em relação ao item 2, houve necessidade de maior esclarecimento a respeito do que seja tolerância. Então a redação passa a ser: 2- É necessária tolerância (paciência, carinho), com quem está em crise.

Na primeira reunião para a finalidade de corrigir os itens, ocorreram dois momentos interessantes: fomos informados por um usuário que uma colega do CAPS, de 56 anos, foi colocada num asilo em Minas Gerais, devido, ao que parece, à idade avançada da mãe. Vários usuários se interessam pelo caso. Outro assunto surgiu de um relato de agressão que uma usuária teria sofrido, por parentes. Depois de várias perguntas dos colegas, chega-se a uma sugestão de que ela dê parte à Polícia. Na segunda reunião, a mesma usuária informa que as agressões pararam e que perguntaram em casa quem deu parte à Polícia, já que eles não sabem quem foi.

Voltando à correção dos itens, acrescenta-se algo ao item 5, que fica assim: É necessário conversar com psicólogos e outros profissionais que possam ajudar.

A respeito do item 9 (É necessário um quarto só para a pessoa em crise e a família), a discussão evidencia que quem criticou o fez por achar que isso é um luxo impossível de se alcançar no SUS.

Ocorre uma intensa discussão a respeito disso, com todos afirmando que quem acha que é luxo é porque nunca precisou estar num Hospital ou já se esqueceu. Mas houve um acréscimo ao item, para melhor compreensão, resultando em: 9- É necessário um quarto só para a pessoa em crise e a família e para receber os amigos.

No item 11, também não compreendido por diversas pessoas que leram o documento, foi acrescentado algo para que o deixe mais claro, ficando assim: 11- É de grande importância a alimentação nos momentos de crise. A alimentação é um fator psicológico importante.

Na segunda sessão, uma usuária disse que voltou a conversar em casa com familiares a respeito do documento, explicando melhor alguns itens com base na conversa da primeira destas sessões de correção dos itens e diz que os familiares entenderam melhor agora.

Quando falamos do item 12, - Destacada a importância das visitas de colegas de tratamento durante a crise - volta o assunto destas visitas. Concordam a respeito da sua importância - este é um assunto que empolga o grupo - mas não ocorrem ações para organizar mais efetivamente esta ação. Na avaliação que fizemos após a sessão, decidimos acompanhar de modo mais atento a sequência de ações desdobradas desta vontade de visitar os colegas que os usuários manifestaram e aprovaram.

Como parte dos itens discutidos envolve o assunto “família”, uma usuária pergunta por que, se sofremos preconceito na rua, os parentes querem se livrar da gente? Ouvimos as frases seguintes, em meio ao debate: porque eles querem viver no mundo deles e não querem que a gente viva no nosso; porque a gente dá muito trabalho; a família acha que a responsabilidade é só do CAPS, igual ao que fazem com a escola - deixam a criança lá e não querem mais saber; eles não entendem o problema da gente e não querem entender; quando é para conseguir laudo do INSS eles vem rapidinho. A conversa muda um pouco de rumo e entra no questionamento das famílias frequentarem o CAPS. São apontados problemas tanto das famílias quanto do CAPS para que esta frequência não aconteça. É levantado o assunto dos Técnicos de Referência. A maioria sabe quem são seus Técnicos de Referência, mas alguns não sabem e ouvimos a expressão “Técnico de Referência não resolve nada”, que não foi contestada.

A redação do documento ficou, então, a seguinte:

Usuários do CAPS, reunidos em grupo com profissionais de saúde mental, dedicaram-se a pensar a respeito da pergunta: “Como vocês gostariam de ser tratados em caso de crise?”. Foi elaborado um documento, distribuído para usuários deste CAPS e de outras unidades, para profissionais de saúde mental e para a população. O texto foi lido e discutido em Assembleia do CAPS e apresentado em

Reunião de Equipe e para a Associação dos Usuários. Após correções visando a maior compreensão, chegou-se aos seguintes pontos, como recomendações:

- 1- Apenas quando todos os outros meios estiverem esgotados a pessoa será enviada para Hospitais Psiquiátricos. Quando a obra da Emergência Psiquiátrica do Pronto-socorro ficar pronta, a pessoa poderá ser tratada neste local durante toda a sua crise.
- 2- É necessária tolerância (paciência, carinho), com quem está em crise.
- 3- A pessoa deve ser tratada perto da família.
- 4- A família deve ser acompanhada e informada a respeito do que é a crise.
- 5- É necessário conversar com psicólogos e outros profissionais que possam ajudar.
- 6- Todos ressaltam a importância do diálogo no momento de crise.
- 7- O médico deve trocar os remédios.
- 8- A pessoa, quando necessário, deve ser contida no leito sem agressividade. Este procedimento deve ser realizado sem gritos, com paciência. Soltar a pessoa logo que for possível.
- 9- É necessário um quarto só para a pessoa em crise e a família e para receber os amigos.
- 10- Todos precisam ser mais amigos, dar mais apoio, não julgar.
- 11- É de grande importância a alimentação nos momentos de crise. A alimentação é um fator psicológico importante.
- 12- Destacada a importância das visitas de colegas de tratamento durante a crise.

Note-se que o que está exposto realiza o que Alves & Guljor (ALVES & GULJOR, 2004) indicam como características do que seria um conceito desejável de cuidado em saúde mental, isto é, o documento aponta para o conjunto da vida da pessoa atendida, incluindo familiares e amigos, negando as abordagens que tem o foco apenas no que seria a “doença mental”.

7.6 - Considerações e desdobramentos

O andamento do grupo proporcionou o aumento do grau de transversalidade, com a consequente

maior percepção do que acontece nas crises e de como podem zelar pelas formas de tratamento. O que Passos e Eirado chamam de “dissolução do ponto de vista do observador” (PASSOS & EIRADO, 2009) esteve presente na possibilidade que tivemos de alterar a nossa forma de percepção do que sentem os usuários do CAPS a respeito de suas experiências com crises e suas abordagens e também quando ao questionamento da nossa prática diária. Apareceram várias formas de desrespeito aos direitos de pessoa dos usuários, os descasos, as abordagens que centram suas atenções e ações apenas no indivíduo. Foi de todo impressionante para nós, a equipe que coordenou o grupo, perceber a unanimidade em torno da frase que surgiu no grupo “para sair da crise é preciso aprender a obedecer”.

De um ponto de vista das “... consequências ético-políticas do ato de pesquisar” (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 122), Passos e Eirado advertem que “Trabalhamos com coletivos que *sofrem* justamente dos pontos de vista que encarnam, dos territórios existenciais que habitam como se fossem dados sólidos, objetivos e inelutáveis” (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 122. Grifo do original). Ao formular a pergunta ao grupo “Como vocês gostariam de ser cuidados em caso de crise?”, invertemos tanto a lógica da assistência quanto da pesquisa e unimos estas duas experiências num só ato de cuidado. Quanto à assistência, deixamos de lado a atitude de aplicar o que supostamente sabemos para, ao invés disso, perguntar o que os usuários sabem. Esta atitude se liga ao que se faz na pesquisa, já que provocamos uma alteração no campo de pesquisa, com a pergunta, investindo no que daí decorreu como possibilidade de ampliação do conhecimento para todos nós que estamos no grupo (profissional de saúde pesquisador, demais profissionais de saúde, estagiários e usuários). Esta atitude tem o mesmo sentido do que Passos e Eirado dizem, ao discorrerem a respeito do trabalho do cartógrafo: “Seu paradigma não é o do conhecer, mas o do cuidar, não sendo também o do conhecer para cuidar, mas o do cuidar como única forma de conhecer, ou ainda, o paradigma da inseparabilidade imediata entre cuidar e conhecer” (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 122). Passos e Eirado afirmam, também, a respeito disso: “É neste sentido de uma comunicação/comunhão que Guattari fará sua aposta em uma prática de pesquisa na qual produção de conhecimento e produção de realidade não se separam” (PASSOS & EIRADO, 2009, p. 117).

Esta experiência grupal constituinte da cartografia, o grupo de crises, foi uma tentativa de prática que associa o desafio de Foucault (“É possível que a produção da verdade da loucura possa se efetuar em formas que não sejam as da relação de conhecimento?” (FOUCAULT, 1979, p. 128)) com o que recomenda Merhy: “No entanto, um imperativo se coloca neste processo: a construção de uma prática cuidadora que tenha como eixo de sua intervenção o mundo das necessidades dos usuários” (MERHY, 2001, p. 10). Também demonstra como a cartografia é uma prática de

intervenção: por um lado houve uma prática de cuidado, restrita ao grupo, às sessões; por outro lado, as ações dos usuários se expandiram por outras unidades de saúde, ocuparam a praça principal da cidade, atingiram as famílias e os profissionais de saúde mental. Trata-se de, como dizem Escóssia e Tedesco (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009), investigar as formas estabelecidas, instituídas, como um meio de “... acessar o plano coletivo de forças...” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2009, p. 99). E isto é um meio de ter acesso ao Fora. Notamos o aparecimento da dureza do plano das formas instituídas nas afirmações a respeito da necessidade de obedecer, nos apelos aos remédios como meio dominante para lidar com as crises, por exemplo. E notamos a plasticidade das forças instituintes e a provocação do plano coletivo com as ações que o grupo empreendeu para fora de si mesmo.

Ao abrir o grupo com a pergunta “Como vocês gostariam de ser tratados em caso de crise?”, foi colocada uma questão que traz desconhecimentos básicos: não sabemos como vocês querem ser tratados, não sabemos como vocês se sentem ao ser tratados, não sabemos suas opiniões a respeito destas coisas, não sabemos quais as suas vivências nas ocasiões de crises, não sabemos o que vocês sentem a respeito de como as famílias e a comunidade reagem às suas crises. Enfim, não sabemos e queremos saber de vocês. A condução não diretiva do grupo, a quase ausência de ações que levem a encaminhamentos por parte dos coordenadores do grupo acentua esta provocação de autonomia e de uma busca da verdade da crise que não seja na forma de uma relação de conhecimento. Em resumo, há uma operação de desconhecimento na base desta proposta de cartografia e nesta prática de cuidado.

Conclusões

Esta tese articula os conceitos de Pensamento do Fora, Trágico, Cuidado de si e Cartografia. Propusemos pesquisar como, na atualidade, encontram-se as reações, no campo da Saúde Mental, ao que se denomina correntemente de loucura/doença mental e quais os meios que temos para provocar alterações neste campo. Loucura e doença mental são os termos que historicamente foram atribuídos, como meio de controle, ao que conceituamos como desrazão/pensamento do Fora. Estudamos como as apresentações do pensamento do Fora flutuam de acordo com as épocas e os lugares, articulando este conceito com o de Morte de Deus e Trágico, no sentido de perceber e procurar possibilidades para a sua potência. A Cartografia foi o método para inserção no campo da Saúde Mental e o Cuidado de Si nos informou a respeito das críticas e das possibilidades de uma prática de cuidado em saúde coletiva.

O Homo sapiens desenvolveu por motivos sujeitos, ainda, a muita especulação, o que chamamos de razão. Antes disso, talvez, os momentos de razão dos primatas antecessores do Homem fossem fugazes. Teria havido uma forma dita primitiva de pensar, que agia no mundo mesmo sem o que depois chamou-se de razão. Lembremo-nos de que este animal é bastante diferente dos outros: o Homo sapiens configura-se, acima de tudo, como um inacabado, isto é, nasce bastante desprovido de meios automáticos de controle do ambiente. Depende de seus semelhantes como nenhum outro para aprender a viver e, portanto, o que constitui sua razão e seu modo de ver o mundo e a si mesmo está sob grande influência de quem lhe ajuda a viver. O que se vê, o que não se vê, o que se diz, o que não se diz, o que se pensa e o que não se deve pensar recebe enorme influência de quem lhe fornece os cuidados básicos. Assim se transmite a cultura e, com ela, as regras a respeito do que é o pensar e qual o uso que se faz da razão.

A importância da razão cresceu até que a espécie reconheceu-se como portadora desta diferença de qualidade que lhe dava inúmeras vantagens para o domínio do meio ambiente. A mistura de inacabamento com razão deu a este animal inteligente vantagens decisivas em relação aos outros para o domínio da natureza.

Perplexo diante da enormidade de sua tarefa – sobreviver em meio a feras, obter o sustento com ferramentas precárias, lutar com seus semelhantes, enfrentar as adversidades da natureza, tentar entender a morte – o Homem criou mitos para explicar sua origem, seu fim e o funcionamento do mundo. O mito explica, tranquiliza, conforta. Estes seriam uma forma de religião primitiva. E assim viveu o Homem durante milênios. Mas um dia o Homem se dispôs a obter apenas na

natureza as explicações para a vida e, com isso, incrementa-se o pensamento racional.

O Homem tornou-se algo muito diferente do conjunto dos animais que observava e com os quais convivia e supôs que a sua razão seria um diferencial que o permitia estar acima de tudo. Nietzsche nos mostra como a consciência cresceu de importância a partir de necessidades de comunicação entre os homens num ambiente hostil.

Tendo desenvolvido a razão e a enaltecido como a característica que o distinguiu dos outros animais, o Homem tendeu a negar as formas primitivas de pensar e a tomá-las como algo a ser evitado. Nem por isso o pensamento que não está baseado na razão deixou de existir. Esta situação levou a um embate filosófico que colocou em campos opostos aqueles que defendiam a razão como a máxima realização do Homem e, portanto, negava o pensamento que dispensa a razão e outros que faziam o elogio do sensível, do não organizado, do pensamento vindo dos êxtases, do desregramento como caminho para o pensar criativo.

Este embate tem correspondência com a negação do movimento em Parmênides e a afirmação de que tudo está em constante mudança, em Heráclito.

Notamos neste confronto o esboço do que vimos como a tentativa de tornar a razão o centro e a máxima realização do humano, com a negação da possibilidade de que o sensível, o mutável e o desarrazoado tenham valor para o pensamento. Em Heráclito temos algumas indicações para a relativização da razão como centro, já que não há centro nem ponto fixo de amarração de uma suposta unidade de um suposto ser humano.

Estudamos, nesta tese, o embate entre estas formas de conceber o pensamento e, como consequência, aquilo que recai sob a exclusão em determinadas épocas. Este embate indica modos diferentes de supor o que é ser humano ou estar sendo humano. Valorizamos os autores que mostram a possibilidade de outro uso da razão, no qual razão e desrazão colaborem e não se oponham ou tentem se anular. Esta opção conduz a uma crítica a respeito de como são abordadas, pelo campo da Saúde Mental, o que se apresenta como “crises”, denominadas redutoramente de psicose, loucura, doença mental. Nas crises podem estar o novo e a mudança tanto para as singularidades em crise quanto para o coletivo.

O que chamamos aqui de desrazão e de pensamento do Fora oscilou, ao longo da história, entre fonte de conhecimento e doença, passando por bruxaria, práticas divinatórias, pacto com o diabo. O que agora temos como manifestação patológica, o delírio, por exemplo, era tido como uma forma privilegiada de conhecimento a respeito do mundo.

Este salto corresponde ao controle que a desrazão/pensamento do Fora sofreu, já que enuncia o que é tido como não enunciável pelas forças da manutenção de uma estabilidade baseada na razão que de tão ilusória precisa ser defendida com violência.

Mostramos como a história do ocidente levou a que a razão tenha sido afirmada através da exclusão do que seria a não-razão, ou a falha da razão, ou o erro da razão. Com isso, as formas através das quais a desrazão aparece foram alvo de controle e de exclusão, apesar de sua permanência que não para de insistir. Existe uma tendência às manifestações da desrazão que não se extingue. Neste sentido, os êxtases, a desrazão, os transes, as diversas modalidades de experiência com o Fora são a insistência das formas mais primitivas e criadoras de pensar/perceber.

Ao lado da sequência histórica que conduziu a desrazão de fonte de conhecimento até a concepção dela como loucura/doença mental, outra sequência permanece: nas religiões que se utilizam dos êxtases, nos atos de desregramentos espontâneos ou provocados, na literatura, na arte (com exceção do que se apresenta como arte, mas que recaiu sob a captura) e no pensamento que se utiliza das idas ao Fora como meio de potencialização. Ter ou provocar em si uma Experiência do Fora se torna uma prática de criação. Pensar no limite é o desafio. O cuidado de si pode nos informar a respeito dos bons destinos para estas experiências.

O Pensamento do Fora inclui desregramento, perda de limites, desafio à identidade, dilaceração e com isso aproxima-se da morte. Pois são exatamente a morte e a desrazão que são negadas na nossa civilização, o que conduz a uma perda da riqueza que elas podem promover para a subjetividade. Esta compreensão dos fatos conduz a uma crítica em relação aos destinos da nossa civilização, que para manter-se necessita bloquear o Fora, a criação, o inusitado, o trágico. Emparedamento das massas, tornadas apáticas e obedientes. Por outro lado, a relativização temporária da razão afigura-se como potência para a criação e para o cuidado de si.

Definimos como um dos caminhos desta tese o estudo a respeito dos determinantes históricos da exclusão da desrazão e das potencialidades do Pensamento do Fora. Além disso, tentamos pensar algumas formas de aparecimento ou de possibilidades das Experiências do Fora enquanto resistência.

Indicamos que a exclusão, que teve numa sequência, como alvos, a lepra e depois a loucura, está transitando, nesses nossos tempos de loucura controlada, para droga e o drogado. Em relação à droga e aos drogados ressurgem as operações de recolhimento violento em vias públicas, a acusação de fonte do mal social, a organização de amplas estruturas de encarceramento, a reentrada da

religião nesta operação, a mobilização de enormes quantidades de dinheiro para azeitar esta máquina de exclusão; vemos detentores de cargos públicos a fazer discursos de salvação da sociedade a partir da internação compulsória de usuários de drogas e grande destaque na mídia para este assunto. Esta operação não se dá sem resistência, com diversas entidades representativas se manifestando e apontando para o recrudescimento dos mecanismos de negação da realidade social através da escolha de um contingente da população a ser demonizado. Tendo sido a loucura controlada pelas medicações e pelas novas formas de tratar sem internação, o poder elegeu novos alvos para a exclusão: o drogado e a droga substituem o louco e a loucura enquanto meios de encobrimento da realidade e de fazer funcionar a máquina do lucro que tem no excluído a sua matéria prima. O poder busca estratégias que justifiquem o controle e que levem a população a pedir mais controle, mais vigilância, mais proteção. O alvo deste mecanismo já foi o louco, agora é o drogado. Assistimos à população atônita a pedir soluções que não a façam pensar nas origens dos problemas e a ser levada, pelos meios de comunicação, a querer mais controle sobre o alvo eleito como o perigo do momento. A população, então, clama por vigilância sobre si mesma. Uma nova onda de Grande Internação está em curso.

Mesmo que não tenha sido a intenção principal da tese, tivemos um vivo interesse de pensar a respeito das flutuações, ao longo da história, das formas de aparecimento das experiências do Fora. Utilizamos autores que apontam para esta flutuação, isto é, mudanças nas formas através das quais aparecem os fenômenos que podemos tomar como experiências de relativização da razão. Isto acontece tanto nas experiências que citamos – uso de drogas, literatura, espetáculos, música, dança, rituais religiosos, etc. - quanto nos transe e nas orgias. A observação desta flutuação interessa-nos na medida em que podemos tanto compreender melhor as experiências do Fora na atualidade quanto procurar onde estas experiências estão acontecendo, onde provocá-las e como afirmá-las no cotidiano da nossa existência numa prática do cuidado de si. Ao mesmo tempo, por exemplo, observar as mudanças e transformações do modo como aparece o transe, ou outras experiências com o Fora, pode ser uma forma privilegiada de, tomando este fato como analisador, compreender o que acontece na sociedade atual.

Para tentar, ao mesmo tempo, perceber como está acontecendo, no campo da Saúde Mental, as reações à desrazão e provocar mudanças neste campo, desenvolvemos uma narrativa cartográfica que teve um CAPS como local privilegiado de prática. Instalamos um dispositivo, dentro de nossa prática profissional cotidiana, apto a ser uma intervenção articuladora entre uma prática de cuidado e a produção de conhecimento. Ao lado desta imersão no campo da Saúde Mental, mantivemos nossa atenção em relação ao que aconteceu e está acontecendo com as apresentações da desrazão no

campo social mais amplo.

Percebemos que os usuários do sistema de saúde estão impregnados de um modelo médico que trata de suprimir qualquer possibilidade de que as experiências de desrazão, surgidas através do assim denominado surto psicótico, tenham repercussões coletivas de transformação.

Ocorre um efeito de supressão, no âmbito das tecnologias atuais da área de saúde, das possibilidades do Fora ser acessado. As pessoas que recaem sob os diagnósticos e sob as práticas médico-psicológicas de controle dificilmente têm suas vivências acompanhadas e cuidadas num contexto de transformação de sua singularidade e do coletivo. Nossos tratamentos da psicose capturam a desrazão e impedem o movimento criativo de ida e volta da pessoa ao Fora, encarcerando-a numa passagem sem fim.

As duas vertentes da cartografia – o estudo da psicose na equipe do CAPS e o “grupo crise”, com os usuários do CAPS – nos indicam dois aspectos que se unem. A equipe, apesar de demonstrar grande e vivo interesse a respeito do estudo da psicose, não fornece espaço para isso, nas reuniões de equipe, já que existe a alegação de falta de tempo, que é tomado pela tentativa de resolução de problemas urgentes do dia a dia da unidade de saúde. Não paramos para questionar e estudar o que fazemos em nome de tentar resolver problemas que nos assolam e nos desviam de pensar o nosso objeto de trabalho: o louco e a loucura. Surge, então, uma hipótese: o assunto “psicose”, ou “loucura”, desafia e mobiliza tanto que é desagradável tê-lo como constante entre nós. Esperamos que a resposta da Equipe de intenso interesse no estudo da psicose a partir de aspectos teóricos diversos produza frutos, ao vencer os obstáculos. Para isso, precisamos ter claro onde estamos inseridos, a que forças estamos submetidos e a quais forças devemos nos ligar.

O sistema de saúde está organizado de modo a que as manifestações da desrazão sejam sufocadas e que o acesso ao Fora enquanto possibilidade de transformação seja bloqueado. Na falta de tempo e de condições de trabalho, as equipes permanecem na correria para não deixar de “atender” e o que resulta, salvo exceções, mesmo sob as melhores boas intenções, são as ações de controle. Já não mais as paredes e as grades dos hospícios. Criou-se um modelo no qual se mantém as pessoas em tratamento sem internação, com seus direitos garantidos, com uma qualidade de vida muito superior a aquela que tinham nas internações, mas com a potencialidade de mudança familiar e social que poderia ser ativada não desenvolvida. Chegamos a uma situação na qual a integridade pessoal daqueles que experimentam as vivências da loucura está mais preservada do que se estivessem nos hospícios, mas sem que a fala louca possa produzir seus efeitos transformadores. As falas dos usuários no grupo nos grupos que foram a base para a cartografia revelam as marcas da exclusão de

suas vivências, num sistema de saúde que eles tentam melhorar sem que exista qualquer abertura para a utilização das crises como meio de crescimento. O modelo médico-psicológico conseguiu reduzir as possibilidades de mudança a doenças de explicação biológica ou psicológica.

Com a atual dificuldade de financiamento e de gestão do SUS, além das dificuldades políticas da área de Saúde no país, o campo da Saúde Mental encontra-se num momento inédito, desde os inícios da Reforma Psiquiátrica no Brasil, que se caracteriza por desinvestimento financeiro e graves problemas de desenvolvimento das propostas de transformação. Ao optarmos por nos colocar nas estruturas do Estado, assumimos os riscos de navegarmos nas águas confusas que misturam transformação e controle. Com o desinvestimento e com as dificuldades de avanços políticos da área de Saúde em geral e de Saúde Mental em particular, as unidades de saúde mental e os Programas Municipais de Saúde Mental passaram a lidar com a realidade de fazer funcionar a máquina de assistência sem que seja possível - em grande escala, salvo as exceções - investir na transformação. Insistimos hoje na continuidade de uma assistência que raramente mostra seu lado de transformação social. De acordo com o que vimos a partir das vivências dos usuários do CAPS, pelo contrário, com a escassez de recursos o que se mostra ativo é o lado do controle, do apaziguamento, da distribuição indiscriminada de medicação sedante dos conflitos familiares, sociais e do trabalho. Após o recurso ao hospício ter sido contestado e a consequente e significativa redução do número de leitos em hospitais psiquiátricos, que caminhos tomaram o questionamento do papel da loucura e do louco na nossa sociedade? A Reforma Psiquiátrica Brasileira, no momento, deve retomar os rumos nos quais este questionamento se daria em larga escala, proporcionando uma possibilidade de que abalos provocados pela circulação da fala louca provoquem a sociedade. Caso a situação descrita continue, estaremos dando continuidade à modernização do controle. Controle e transformação se imbricam de forma muito mais criativa do que se estivéssemos ainda sob a predominância dos hospícios, mas prevalece o controle.

O pensamento dogmático mostra-se ativo no controle do Fora, sendo exercido pelo sistema de assistência à saúde mental (pública e privada). Com isso, estamos em meio a um sistema de controle do Trágico, na medida em que as possíveis transformações que poderiam decorrer das experiências com o Fora são reduzidas, na área de saúde, a diagnósticos, doenças, medicação em larga escala, corte em relação às possibilidades de transformação no coletivo, iniciando-se pelo alijamento das famílias e das comunidades das potencialidades de mudança decorrentes das crises.

Algumas das questões que deixamos aqui são: como incrementar abordagem às crises que sejam produtora de mudanças e que se traduzam em ações de cuidado? Como proteger aqueles que estão, voluntaria ou involuntariamente, realizando sua experiência com o Fora? Como implantar

condições, onde quer que seja, que forneçam as possibilidades de redirecionar o olhar para a experiência da loucura/desrazão e obter meios de acompanhá-la em ações de cuidado?

Criamos, com a cartografia, um dispositivo, junto aos usuários, que praticou a inversão da relação de conhecimento, de modo a proporcionar espaço para que as manifestações de autonomia em relação às suas vivências de crise pudessem se desenvolver. Deste modo, surgiram ideias e ações que levaram o grupo a divulgar suas propostas de melhoria do sistema de atendimento às crises e a uma prática de visitas a colegas em crise internados no Pronto-socorro. Através da sequência de reuniões apareceu o Fora do grupo, isto é, as forças até então não apreendidas no dia a dia do CAPS. O Fora mostra-se como o lado de fora de nossas formas apreender o mundo e de viver. No cotidiano de uma unidade de saúde mental, se estamos imersos nas tarefas sempre urgentes, estafantes, não fornecemos espaço para que este Fora apareça e mostre suas forças. Tentamos inverter esta lógica, com a instalação de um dispositivo simples e eficiente. O grupo mostrou-se uma prática de cuidado muito valorizada pelos usuários, que nele perceberam um espaço onde puderam de manifestar. Tiveram a oportunidade de mostrar o que sentem em momentos muito importantes de suas vidas, geralmente não cuidados e esquecidos. A divulgação das propostas do grupo repercutiu tanto nas famílias quando nas equipes de saúde mental. A junção das duas vertentes da cartografia - grupo com usuários e estudo com a equipe - se deu principalmente com a apresentação das propostas dos usuários, levadas por eles mesmos, na reunião de equipe do CAPS.

A questão que está presente no “grupo crise”, e na tese toda é: como desenvolver uma prática de cuidado de modo a que quem esteja tendo uma experiência com o Fora cuide de si, não se destrua e nem se permita cair nas malhas das capturas. Esta questão não ficou amplamente desenvolvida, mas esboçada e deixada como caminhos para trabalhos dos leitores e meus.

Tivemos, nesta tese, a intenção de pesquisar os caminhos da desrazão/loucura na atual estrutura da área de saúde mental, utilizando a Cartografia como método de intervenção. Resultou uma desestabilização no modo do pesquisador pensar e de se conduzir no campo. O lado de Fora se mostrou com suas forças de possibilidades disruptivas. A ativação do estudo e da pesquisa se potencializaram, com esta desestabilização e, conseqüentemente, a nossa conduta no dia a dia foi afetada. Provocar as forças instituintes entre os usuários e na equipe recai sobre o pesquisador, que se vê na premência de mudar a sua prática cotidiana, além de indicar novos rumos para a pesquisa, para o estudo e para as práticas de cuidado: experimentar forçar os limites das amarras que constroem, ampliar as ações de modo a testar a si mesmo e as barreiras que supunha rígidas demais. Tentar efetivamente tratar de pessoas, ensaiando a recusa de ter como função ser máquina de receitar, testar as barreiras e as possibilidades. Sentir em si quase o mesmo que sentem os

usuários atados sem explicação nos atendimentos às crises.

A cartografia que implantamos no CAPS é uma amostra do que é possível fazer para, ao mesmo tempo, cuidar, pesquisar, provocar o pensamento no pesquisador e nas pessoas envolvidas na pesquisa e promover linhas de fuga de transformação.

As manifestações do Fora se apresentam hoje, em grande parte, ou de modo incitado e controlado pelo poder ou capturadas pelo modelo médico. Mas, se, por um lado, temos a captura religiosa, a midiática, a dos espetáculos, a do consumo destrutivo de drogas, a do modelo médico, a do trabalho, por outro lado crescem as experimentações na arte, os novos movimentos sociais, os novos tipos de vivência da religiosidade, da sexualidade e do uso de algumas drogas. E as experimentações no campo da saúde mental podem ser tentadas e produzem resultados.

Deixamos, também, para serem desenvolvidas, as questões: que novas composições da forma Homem estão surgindo, hoje, com as Experiências do Fora na atualidade? Que tipo de homem se anuncia? A ser mantido o controle no nível em que está, e crescente, que Homem daí resulta?

Por outro lado, onde estão as boas lutas, hoje? Onde provocar as lutas? Onde e como estariam as manifestações estratégicas da Experiência com o Fora? Como percebê-las e como provocá-las? E que forma-Homem, ou pós-homem, surge de uma prática de frequência ao Fora de modo cuidado e criativo?

Referências Bibliográficas

- AC/DC. **Live at River Plate**. DVD Sony Music, 2011.
- ALMEIDA, Leonardo Pinto de. **Escrita e leitura**: a produção de subjetividade na experiência literária. Curitiba: Juruá, 2009.
- ALVES, Domingos Sávio & GULJOR, Ana Paula. **O Cuidado em Saúde Mental**. In: PINHEIRO, Roseni & MATTOS, Ruben Araújo de. (org). Cuidado: as fronteiras da integralidade. Rio de Janeiro: Hucitec: ABRASCO, 2004.
- Antimanicomials.wordpress.com/. Site acessado em 20/12/2012.
- BARROS, Regina Benevides de. **Grupo: a afirmação de um simulacro**. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica. PUC – SP, 238 páginas. 1994.
- BARROS, Regina Benevides de. **Grupo: a afirmação de um simulacro**. 2ª. ed. Porto Alegre: Sulina/Editora da UFRGS, 2009.
- BLANCHOT, Maurice. **El espacio literario**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992.
- BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BLANCHOT, Maurice. **A conversa infinita 2**: a experiência limite. São Paulo: Escuta, 2007.
- BLEGER, José. **Psico-higiene e Psicologia Institucional**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.
- BRASIL, 2001. **Relatório sobre a saúde no mundo**. Saúde Mental. Brasília, Ministério da Saúde, 2001.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Legislação em Saúde Mental**. 5ª. ed. ampl. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.
- CAIEIRO, Alberto. **Texto da Internet**, acessado em 01/11/2010: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/fp207.html>
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- COLLI, Giorgio. **O Nascimento da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010. (1975).
- CONSELHO FEDERAL de PSICOLOGIA. **Relatório da 4ª. Inspeção Nacional de Direitos Humanos**: locais de internação para usuários de drogas. Brasília, 2011.
- COOPER, David. **Psiquiatria y antipsiquiatria**. Buenos Aires: Editorial Paidos, 1974.
- COOPER, David. **A morte da família**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- COSTA, Rafael Barroso Mendonça. **Ayauasca: uma experiência estética**. Dissertação de mestrado, 91 p. Universidade Federal Fluminense, Departamento de Psicologia, Niterói, 2007.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **O anti-édipo**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **Mil Platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto: Rés Editora, s/d. Original de 1962.
- DELEUZE, Gilles. **O que é um dispositivo?** In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 155-161. Obtido em 09/09/2012 em: <http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/deleuze-gilles/o-que-e-um-dispositivo>
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Post-scriptum sobre as sociedades de controle**. Em: *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992 b.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DUFOUR, Dany-Robert. **On achève bien les hommes**. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu. Paris: Éditions Denoël, 2005.
- ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ESCÓSSIA, Liliana da. **O Coletivo como plano de criação na Saúde Pública**. Interface, v. 13, supl.I p 689-94, 2009.
- ESCÓSSIA, Liliana da. & KASTRUP, Virgínia. **O conceito de coletivo como superação da dicotomia indivíduo-sociedade**. Psicologia em Estudo. Maringá, v. 10, n. 2, p. 295-304, mai./ago. 2005.
- ESCÓSSIA Liliana da & TEDESCO, Sílvia. **O Coletivo de Forças como Plano de Experiência Cartográfica**. Em: *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia*. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.
- FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1977b.
- FOUCAULT, Michel. **A casa dos loucos**. In: "Microfísica do Poder". Roberto Machado, org. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **As técnicas de si**. « Technologies of the self » (Université du Vermont, outubro, 1982; trad. F. Durant-Bogaert). In: Hutton (P.H.), Gutman (H.) e Martin (L.H.), ed.

Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault. Anherst: The University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49. Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. Dits et écrits. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813, por Karla Neves e wanderson flor do nascimento. <http://filoesco.unb.br/foucault/tecnicas.pdf>. 29/05/2011.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 7ª. Ed., 1984.

FOUCAULT, Michel. **O Pensamento do Exterior**. In: “Ditos e Escritos III”. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Préface à l’Histoire de la sexualité**, em Dits et écrits, vol. II (1976-1988). Paris: Editions Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, Michel. **Ditos de Escritos I**. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Prefácio (Folie et déraison)** Em: Ditos de Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, Michel. **O Retorno na Moral**, em Ditos de Escritos V. Ética, Sexualidade, Política. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Ditos de Escritos V**. Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

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

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la folie à l’âge classique**. France: Gallimard, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FOUCAULT, Michel. **As técnicas de si**. Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. Dits et écrits. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813, por Karla Neves e wanderson flor do nascimento. 1982. Obtido em: <http://filoesco.unb.br/foucault/tecnicas.pdf>. 29/05/2011.

FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]**. Texto de 1978. Obtido em: Espaço Michel Foucault: www.filoesco.unb.br/foucault

FREITAS, Cristiano Rodrigues. **Por outra perspectiva ética das práticas de cuidado e governo no contemporâneo**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal Fluminense, Departamento de Psicologia, Niterói, 2008.

GRIFFITHS, R. R. et ali. **Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance**. Psychopharmacology (2006) 187:268–283. Acessado em 25/03/2012 em <http://www.springerlink.com/content/v2175688r1w4862x/>

GROS, Frederic. **Foucault et la folie**. Presses Universitaires de France, 1997.

- GUATTARI, Felix. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- HARDT, Michael. **A sociedade mundial de controle**. In: “Gilles Deleuze: uma vida filosófica”. Eric Alliez, org. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- HUXLEY, Aldous. **Os demônios de Loudun**. Editora Globo, 1987.
- KASTRUP, Virgínia. **O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo**. Em: *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia*. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- LAING, Ronald. **O eu dividido: estudo existencial da sanidade e da loucura**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. 3.a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LAPASSADE, Georges. **Essai sur la transe**. Paris: Jean Pierre Delarge - Éditions Universitaires, 1976.
- LEVY, Tatiana Salem. **A Experiência do Fora**. Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- LUZ, Madel T. **Fragilidade Social e Busca de Cuidado na Sociedade Civil de Hoje**. In: PINHEIRO, Roseni & MATTOS, Ruben Araújo de. (org). *Cuidado: as fronteiras da integralidade*. Rio de Janeiro: Hucitec: ABRASCO, 2004.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- MACIEL Jr., Auterives. **O que nos faz pensar? As condições do pensamento na experiência-limite**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2001.
- MACIEL Jr., Auterives. **Pré-Socráticos**. A invenção da Razão. São Paulo: Odysseus Editora, 2003.
- MAFFESOLI, Michel. **A Sombra de Dioniso: contribuição a uma sociologia da orgia**. São Paulo: Zouk, 2005.
- MARX e SILVA, Maurício et alli. **A consciência: algumas concepções atuais sobre sua natureza, função e base neuroanatômica**. [Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul](#), vol.25 suppl.1 Porto Alegre Apr. 2003.
- MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escriturário**. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- MERHY, Emerson Elias. **Realizar no micro a luta macro**. O ato de cuidar, um agir tutelar e autonomizador. Texto produzido para o COBREM, Salvador. Mimeo. 2001.

MENEZES, Antonio Basilio Novaes Thomaz de. **Foucault e Kant: considerações em torno da ética e do Aufklärung**. Natal: Princípios, 2005.

MERHY, Emerson Elias. **Os CAPS e seus trabalhadores: no olho do furacão antimanicomial. Alegria e Alívio como dispositivos analisadores**. 2004. Texto obtido na internet em 9/10/2011, em www.uff.br/saudecoletiva/professores/merhy/capitulos-08.pdf

MERHY, Emerson Elias. **Realizar no micro a luta macro**. O Ato de cuidar , em agir tutelar e autonomizador. (cuidar revolucionando a medicina, transformando a sociedade). 2001. Texto obtido na internet em 30/06/2012, em <http://www.uff.br/saudecoletiva/professores/merhy/artigos-09.pdf>

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, Joana Angélica Macedo & PASSOS, Eduardo. **Novos perigos pós-desospitalização: controle a céu aberto nas práticas em saúde mental**. Em: Conexões: saúde coletiva e políticas da subjetividade / orgs: Sérgio Resende Carvalho, Maria Elizabeth Barros, Sabrina Ferigato. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2009.

PASSOS, Eduardo, KASTRUP Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. **Apresentação**. Em: Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PASSOS, Eduardo & BARROS, Regina Benevides de. **A Cartografia como Método de Pesquisa-intervenção**. Em: Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PASSOS, Eduardo & EIRADO, André do. **Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador**. Em: Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PÉLBART, Peter Pál. **Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura**. Loucura e Desrazão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

PÉLBART, Peter Pál. **Vida Capital**. Ensaios de biopolítica. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 2003.

PÉLBART, Peter Pál. **Literatura e Loucura**. In: Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias nietzschianas. Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga Neto (orgs). Rio de Janeiro: DP&A, 2005, 2. ed.

- PINTO, Julio Cesar Silveira Gomes. **“Treinamento em Grupo Operativo num trabalho Hospitalar Comunitário. Relato de uma experiência”** Em: Temas de Saúde Mental. Niterói: Muiraquitã, 1998 a.
- PINTO, Julio Cesar Silveira Gomes. **“Tratamento de psicóticos – Uma avaliação da Situação em nosso meio”**. Em: Temas de Saúde Mental. Niterói: Muiraquitã, 1998 b
- PINTO, Julio Cesar Silveira Gomes. **“Uma crítica à Formação na Área de Saúde: Uma Experiência de Ensino no Internato Rural da UERJ”**. Em: Temas de Saúde Mental. Niterói: Muiraquitã, 1998 c.
- PINTO, Julio Cesar Silveira Gomes. **“A Micropolítica na Área de Saúde”**. Em: Temas de Saúde Mental. Niterói: Muiraquitã, 1998 d.
- PINTO, Julio Cesar Silveira Gomes. **“O Ideal Ascético em Freud e em Nietzsche e sua importância na Clínica”**. Em: Temas de Saúde Mental. Niterói: Muiraquitã, 1998 e.
- PINTO, Julio Cesar Silveira Gomes. **“Integralidade, clínica ampliada e transdisciplinaridade: conceitos para a potencialização das práticas em saúde mental”**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de Psicologia, Niterói, 2007.
- PINTO, Julio Cesar Silveira Gomes. **Projeto de Grupo de Estudos a respeito do assim chamado “Surto Psicótico”, ligado ao Projeto de Tese de Doutorado “Experiências do Fora na atualidade: captura, resistência e criação”**. Mimeo, 2009.
- ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2007.
- ROSSET, Clément. **Lógica do Pior**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- ROUDINESCO, Elisabeth /et. al./ **Foucault: leituras da história da loucura**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Efeitos da Ingestão de ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime**. Dissertação de mestrado, 118p. Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, 2006.
- SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade**. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.
- SILVA, Laura Belluzo de Campos. **Três questões sobre a psicose, uma leitura de O Anti-Édipo**. Mental. Junho, vol. II, número 4. Universidade Presidente Antonio Carlos, Barbacena, 2005.
- TEDESCO, Sílvia. **Literatura e clínica: ato de criação e subjetividade**. In: Polifonias: clínica, política e criação. Auterives Maciel Júnior, Daniel Kupermann, Sílvia Tedesco (orgs.). Contra Capa Livraria/Mestrado em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, 2005.

