

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA**

SANDRA RAQUEL SANTOS DE OLIVEIRA

**A OBEDIÊNCIA COMO VIRTUDE E SAÚDE: A
ATUALIZAÇÃO DO PASTORADO NAS PRÁTICAS
PSICOLÓGICAS CONTEMPORÂNEAS**

**NITERÓI
2015**

SANDRA RAQUEL SANTOS DE OLIVEIRA

**A OBEDIÊNCIA COMO VIRTUDE E SAÚDE: A
ATUALIZAÇÃO DO PASTORADO NAS PRÁTICAS
PSICOLÓGICAS CONTEMPORÂNEAS**

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 Doutora em Psicologia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Cecília Maria Bouças Coimbra

NITERÓI
2015

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

O48 Oliveira, Sandra Raquel Santos de.

A obediência como virtude e saúde: atualização do pastorado nas práticas psicológicas contemporâneas / Sandra Raquel Santos de Oliveira. – 2015.

177 f. : il.

Orientadora: Cecília Maria Bouças Coimbra.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2015.

Bibliografia: f. 165-175.

1. Prática profissional. 2. Psicologia. 3. Obediência. 4. Governo. 5. Conduta. I. Coimbra, Cecília Maria Bouças. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

Ao meu pai. Mesmo tendo que refazer sua presença em mim, sempre meu maior entusiasta.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus sobrinhos, Júlio, Maria Flor e Bernardo (eu já escuto os teus sinais), por intensificarem o sentido da minha militância. Flor, acompanhar sua gestação e seu nascimento em meio a esse processo de pesquisa foi a mais linda experiência da minha vida.

Agradeço à mainha, pela aposta, pelo companheirismo, pela confiança irrestrita, parceria, inspiração, vida e pela fé imensurável depositada em mim. E a painho, que, contrariando o tempo e o espaço, me acompanhou até Paris nessa pesquisa.

Às minhas irmãs. Aninha, obrigada pela força, proteção e pelo amor dedicados. Gabriela, pela cumplicidade de sempre, pela sintonia, pelo amor, pela maternidade compartilhada... Não há generosidade maior do que nos oferecer o amor dos próprios filhos. Minha gratidão é infinita. Amo vocês.

Ao meu grande Amor, presente em cada passo, em cada centímetro de mim, em cada letra escrita, cada pensamento e momento. Matheus, seu amor é meu maior deleite, meu crescimento, meu amadurecimento, minhas melhores transformações... Com você vivo intensamente e compreendo a experiência de como a diferença pode tornar a vida mais imensa e bonita. Obrigada, sempre, por tudo!

Agradeço à minha família como um todo, pelo apoio, pela admiração, pelos abraços e pelos olhares de incentivo. Peço desculpas pelas distâncias, pelas ausências... É muito bom poder voltar e contar com vocês, sempre. A Adonias, pela parceria; a Teta, por ser minha companheira de distâncias.

À minha orientadora, linda, corajosa e sempre presente, Prof.^a Cecília. Obrigada pela aposta e confiança. A sua presença faz com que a gente se encontre com os sentidos de fazer pesquisa. Você produz uma admiração que nos impulsiona, nos provoca, nos incentiva, jamais nos paralisa. É nossa medusa marinha, que se fez muitas em uma vida só. Isso é amor, dá cabeça aos pés. Espero carregar comigo sempre a força e a leveza que esse encontro produziu.

Aos amigos que dividiram comigo boa parte das dores e delícias desse percurso: Zé, quanta tranquilidade, doçura, música e amizade. Nem sei como agradecer também pelas inúmeras vezes que fez a ligação entre minhas escritas e Cecília. Vanessa, quanta força e autenticidade. Lívia, quanta sensibilidade e poesia. Julia, quanta irreverência e como isso é potente! Áurea, conhecer a força da sua mansidão me fez querer ficar um pouco no Rio e aprender mais. Paulinha, Catherine e Alessandra: vocês representaram uma renovação e um

fôlego a mais no meu processo. A Laila, pela energia e disponibilidade de sempre. A Patrícia, pela lealdade e amizade. Ao nordeste que criamos e que insiste no Rio de Janeiro: a Renata, Livia e Carol, pela acolhida, pelos brindes e pelas compreensões. Felipe, companheiro de bons papos e cervejas infinitas. Marina, pelo cuidado de sempre. A Bruno, pela paciência, pelas conversas, pelos brindes e pelas intervenções nessa reta final. A Fernanda, pela amizade-parceria, pelo bom humor, pela cumplicidade, pelas portas e pelos braços sempre abertos. A Klécia, pela disponibilidade, amizade e pelos momentos muito divertidos. Enfim, a Michelle, pela amizade, lealdade, pelo companheirismo, carinho, cuidado, pelas ajudas, explosões, pelos choros e pelas risadas (gargalhadas!) juntas. Esse processo todo foi bem mais vivo e colorido com a presença de vocês.

Ao professor Frédéric Gros, pela acolhida em suas aulas brilhantes na SciencesPo, em Paris. Foi uma experiência única, enriquecedora e inesquecível. Aos amigos que fiz durante o período na França: Alice, Lúcia, Amaral, Carol, Saulo, Deborah, Edilson, Vaston, Daniel, Francine, Tiago, Paulo, Leonardo, Monique, Lucas, Niele, Rita, Peter, Marcelo, Viviane, Denis. Paris ficou mais quente e a as dificuldades bem menores na companhia de vocês.

Aos professores e funcionários do programa de pós-graduação como um todo. A Rita, pela atenção e presteza em meio a um mar de obrigações burocráticas... Você é o máximo! Luís Antônio, uma inspiração de militância guerreira e terna. Márcia Moraes, uma inspiração para uma atividade docente mais doce e bem-humorada. Hélder, por desconstruir algumas ideias preconcebidas sobre Psicologia e Trabalho. Claudia Osório, pelo cuidado e pela atenção. Paulo Vidal, pelas excelentes aulas e pela gentileza. Maria Livia, pela inspiração, pela leitura atenta, pelas orientações e provocações, muita gratidão. À Lilia Lobo, pelas pontuações e sugestões brilhantes.

Brisa

Minha jangada
Eu batizei majestade
E por gozar tempestade
O pano é bem amarrado
Minha jangada
Eu batizei regalia
E por gozar ventania
O pano é bem amarrado

No mar salgado
Range, embica, pende e salta
Toda vez que a maré alta
Namora o vento exaltado

Mas a brisa por ser carinhosa
É quem mais tem castigado

Minha jangada
Eu batizei água benta
Para os balés na tormenta
O pano é bem amarrado

Tenho enfrentado
Assédio dos tubarões
Bombardeio dos trovões
Coices do mar revoltado

A brisa por ser carinhosa
É quem mais tem castigado

(Siba)

RESUMO

Este trabalho parte de uma dúvida lançada por Foucault (2008c) acerca do fim da era pastoral. A partir de imagens criadas em narrativas de campo de produção de práticas psi, tenta-se destacar os possíveis pontos de convergência entre essas práticas e o pastorado, enquanto dispositivo de poder. Enfatizam-se, ainda, seus efeitos: a produção de uma humanidade associada ao caráter dócil. Trata-se de problematizar a produção de corpos obedientes como efeito de práticas de ortopedia moral diversas, mas concêntricas que criam como critério o humano atrelado à docilidade e seus correlatos. Essa análise aponta, em primeiro lugar, para os processos de subjetivação essencializados, unificados, interiorizados e bem delimitados como efeitos de exercícios de poder-saber no campo do que se convencionou chamar de ciência psicológica. Problematiza-se o ideal de neutralidade, no qual aposta esses discursos competentes, como tendo o propósito de esfumçar seus atravessamentos pelos valores morais do mundo capitalista e por um modo de organização política como o Estado. Em seguida, discutem-se algumas questões relacionadas às estratégias de controle das famílias e das condutas na sociedade contemporânea, acentuando os efeitos dessa tutela como despotencializadores da ação política e eficazes na produção de vítimas. Problematiza-se como, em nome dos discursos de humanização, que aparecem articulados a uma nova economia da punição, desenvolvem-se estratégias de docilização. Afirma-se, ainda, um contraponto à ideia de humano desenvolvida no século XVIII com a proposta espinosana de vida humana, em que o exercício de poder político jamais poderia se alinhar a uma espécie de representação, tampouco a ideia de cidadão deveria estar alicerçada em uma obediência subserviente à norma, à lei. A questão que se coloca para as práticas psi é em que medida elas colaboram na naturalização da servidão e de condutas pacificadas como eminentemente humanas e em que medida é possível inventar saídas, engendrando práticas psi menos pedagogigantes e docilizantes. Essa proposta alinha-se com o próprio sentido desta experiência de pesquisa que se propõe a pensar nas possibilidades de engendramento de revoluções antipastorais cotidianas, afirmando as possibilidades de práticas psicológicas que não passem por um dispositivo de poder pastoral, mas por composições com forças que possam potencializar sensibilidades e existências e que consigam escapar a esse dispositivo de poder. Enfim, pensar na desconstrução das perspectivas do ingovernável como aquilo que deve ser eliminado das composições ditas humanas.

PALAVRAS-CHAVE: práticas psi; pastorado; obediência; governo; condutas.

ABSTRACT

This work starts from a doubt thrown by Foucault (2008c) about the end of the pastoral era. From images created in psi practical production field narratives, it is tried to highlight the possible convergence points between these practices and the pastorate, while power device. Its effects are still emphasized: the production of a humanity associated with the docile character. It is to question the production of obedient bodies as effect of several moral orthopedic practices, but concentric ones that create as a criterion the human linked to docility and his correlates. This analysis points, first, to the fundamentalised, unified, internalized and well delimited processes of subjectification, as effects of power-knowledge exercises in the field of what is called psychological science. It is discussed the neutrality ideal, in which it bets these competent speeches, as having the purpose of smudging their crossings by the moral values of the capitalist world and an organization so policy as the state. Next, some issues related to the control strategies of families and behaviors in contemporary society are discussed, emphasizing the effects of this protection as disempowering the political action and effective in victim producing. It is debated, in the name of humanization speeches, how they appear articulated to a new punishment economy, docilization strategies are developed. It is also stated a counterpoint to the idea of human developed in the eighteenth century with the Spinoza proposal for human life, in which the exercise of political power could never be aligned to a kind of representation, nor the citizen idea should be founded on one subservient obedience to the rule, to the law. The question that arises for psi practices is how they collaborate in the naturalization of servitude and pacified conducts as eminently human and how it is possible to invent exits, engendering less pedagogical and docility psi practices. This proposal intends to think about the possibilities of engendering of daily antipastoral revolutions, stating the possibilities of psychological practices that don't pass through a device of pastoral power, but for compositions with forces that can enhance sensitivities and existences and that can escape from this power device. Finally, thinking about the deconstruction of ungovernable perspectives as that which must be eliminated of the compositions, which are human.

KEYWORDS: psi practices; pastorate; obedience; government; behaviors.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – NOÇÕES DE SUJEITO E PRÁTICAS PSI: emergência de um tipo humano	11
Foucault e uma Possibilidade de Ethos: práticas sociais e o sujeito da Psicologia.....	26
1 CAPÍTULO/IMAGEM I - ENCOMENDA DE CUIDADO OU SOBRE A TUTELA DOS AFETOS: como afirmar práticas que fujam da unificação/pacificação das subjetividades?	38
1.1 Práticas Psi e Exercícios de Poder: o que o Cristianismo tem com isso?.....	42
1.2 Estado, Governamentalidade e Psicologia.....	50
1.3 A População como Meio de Viabilizar o Governo: o que a Psicologia tem com isso?.....	53
1.4 O Problema do Governo, o Sujeito de Direito e o Homem como População.....	59
1.5 Biopoder e Pastorado na Produção da Interiorização do Psiquismo e Movimentos de Resistências na Experimentação de Aberturas.....	65
1.6 Lugar das Falas Competentes e Tutela do Estado na Modernidade.....	74
2 CAPÍTULO/IMAGEM 2 - SOBRE MENINOS DOENTES E MENINOS QUE PRECISAM ADOECER: estratégias de intervenção sobre uma “pobreza envergonhada”	85
2.1 Análise do Pastorado e Dispositivos de Segurança: sobre querer o bem dos outros.....	91
2.2 Governo dos Outros, Produção de Fronteiras e Eliminação da Diferença.....	98
2.3 Falas Competentes e Novas Cruzadas.....	107
2.4 Liberdade, Direito de Guerra e Vida Humana.....	111
3 CAPÍTULO/IMAGEM 3 – PRÁTICAS DE AMANSAMENTO: obediência como virtude e saúde	127
3.1 A Psicologia como Ortopedia Moral e o Poder Pastoral.....	129
3.2 Pastorado e Produção de Obediência através da Dependência Integral.....	136
3.3 Jogos de Verdade e Processos de Individualização.....	141
3.4 Economia de Circulação dos Discursos e Pastores Contemporâneos.....	144

3.5 Da Possibilidade de Pensar em Vida Humana: arestas da governamentalidade e práticas dissidentes.....	152
4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	159
REFERÊNCIAS.....	163

INTRODUÇÃO – NOÇÕES DE SUJEITO E PRÁTICAS PSI: emergência de um tipo humano

E, quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos (FOUCAULT, 2008c, p. 197).

Esse é o ponto do qual parte esta tese. É dessa dúvida lançada por Foucault que iremos pensar, a partir de narrativas de campo das práticas da psicologia, seus pontos de convergência com o pastorado¹ enquanto dispositivo de poder e perguntar por seus efeitos: a produção de uma humanidade associada ao caráter dócil, de corpos obedientes vindos de práticas de ortopedia moral diversas. Diversas, mas concêntricas que criam o critério de humano atrelado à docilidade e a seus correlatos.

Inicialmente, e abrindo um longo parêntese, consideramos necessário fazer alguns esclarecimentos acerca da delimitação do nosso problema, principalmente, no que diz respeito a determinadas questões ético-políticas e metodológicas em relação à noção do sujeito. A questão do Sujeito, enquanto constructo, conceito, objeto de pesquisa científica, mote para especulações filosóficas, está presente desde os primórdios da produção e da circulação de discursos realizados pelo homem. No entanto, essa pesquisa não se coloca, necessariamente, na extensão linear dessa produção. Mais especificamente, nosso trabalho não pretende inserir-se nas discussões de definição conceitual da questão do sujeito e não está inscrito no campo do desenvolvimento de teses e/ou comentários acerca dos modos de pensar o sujeito, levando em consideração suas variadas formas assumidas ao longo da história da filosofia e das ciências.

Trata-se de uma análise parcial. Entendemos que o signo “Sujeito” não pode designar sempre a mesma coisa, nem movimentar, necessariamente, a mesma rede semântica. Para nós, trata-se, portanto, de uma construção teórica; um efeito de determinadas práticas sociais articuladas que sustenta e fortalece, por sua vez, *práticas discursivas e não-discursivas*²,

¹ Tentaremos evidenciar ao longo desta escrita os diferentes funcionamentos que Foucault denomina como pastorado, suas transformações ao longo do tempo, acompanhando mudanças institucionais. Veremos que em se tratando das práticas psi, trata-se, de acordo com esse autor, de atrelá-las ao pastorado laico. No entanto não inteiramente. Por ora, cabe ressaltar que há especificidades no pastorado e no que nos referimos como cristianimos que pretendemos acentuar.

² Distinção de práticas proposta por Veyne (1998), como modo de problematizar as produções dicotomizantes entre teoria e prática.

frequentemente, atribuídas a um conjunto de produção e circulação de enunciados chamado de ciência e nascido na modernidade sob o nome de Psicologia³.

Nosso modo de pensar essa noção está articulado aos trabalhos de Foucault, que resume (2013) o objetivo de suas pesquisas nos últimos vinte anos (pensando de 1982 para trás), rejeitando a analítica do poder⁴ como ponto central: ele tratou de criar⁵ uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Esse filósofo sistematiza essas estratégias como três modos de objetivação: 1) a objetivação do sujeito do discurso na gramática, na filologia e na linguística (tentando atingir o estatuto de cientificidade); 2) a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e da economia e 3) a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. E onde, pois, situamos a Psicologia nisso? Pensamos as práticas psi como um desses modos de produção pelos quais os seres humanos tornaram-se sujeitos a partir de articulações com determinados modos de organização política e econômica – o Estado capitalista neoliberal – e os dispositivos de segurança produzidos nesse modo de organização.

Talvez, possamos situar as práticas psi em dois momentos diferentes das análises de Foucault acerca desses modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos: nesse primeiro momento, buscando um estatuto de cientificidade, como um modo de objetivação que se coloca nessa tríplice fronteira entre a objetivação do sujeito do discurso, do sujeito produtivo e do sujeito como organismo vivo, membro de uma espécie. Estamos pensando, portanto, a emergência das ciências humanas, como ciência “boderline”, atravessada por diversas outras possibilidades de objetivação do homem como sujeito.

Entretanto, podemos situar a Psicologia, principalmente como modo de objetivação do homem, no que Foucault (2013, p. 273) chama de “*práticas divisoras*” e situa como os estudos da segunda parte de seu trabalho. O autor explica que essas práticas divisoras objetivam o sujeito em seu interior e na sua relação com os outros, como, por exemplo, o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os “bons cidadãos”.

Dito isso, enfatizamos que pensamos o sujeito como um efeito de determinadas práticas. O trabalho pretende, então, pensar de que maneira as práticas da psicologia,

³ Esclarecendo o uso do maiúsculo: ao longo dessa pesquisa deparamo-nos com experimentações de escritas diversas, subversões da gramática como maneira de inventar novos modos de dizer/escrever que estivessem politicamente mais alinhados com nossos processos de pesquisa, Aqui também optamos pelo minúsculo na maioria das vezes que consideramos ficar mais clara no texto a especificidade da psicologia como prática. Quando não, utilizamos o maiúsculo como modo de acentuar sua especificidade e não como estratégia de acentuação de uma suposta hierarquização de saberes.

⁴ Ele ressalta seu grande envolvimento com a questão do poder e explica que enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas.

⁵ Grifo nosso.

articulando-se, assim, ao funcionamento disciplinar das relações de poder e ao dispositivo de segurança na produção da subjetividade considerada moderna, destacando o lugar das falas competentes como discursos produtores de docilidade e obediência. Para tal, propomos pensar a Psicologia⁶ como parte importante na e da criação de uma cultura de valorização da servidão como característica eminentemente humana.

Para tanto, elaboramos uma análise de práticas contemporâneas que convergem para a produção do que Foucault (2008d) chamou de corpo dócil. Partimos do pressuposto de que vivemos, atualmente, um ordenamento social forjado sob os efeitos do que esse autor definiu como Sociedade Disciplinar, bem como de elementos do que Deleuze (2010) chamará de Sociedade de Controle. Entendemos que não se trata da mesma coisa. Mas também não pretendemos debater, conceitualmente, suas continuidades e interrupções conceituais aqui, apenas assinalar os pontos de convergência entre ambas as noções, pensando algumas práticas atuais.

Também consideramos precipitado forçar aplicações diretas dessas noções ao nosso contexto. Esses autores pensaram de maneira situada a sociedade e o tempo em que viviam e eles não pretendiam produzir análises universalizantes. Trataremos de colocar em análise práticas que nasceram em contextos muito diferentes daqueles em que eles se situavam, mas que não deixam de se inspirar neles. Tomaremos como prática privilegiada – em relação apenas a nossa análise – as práticas psi. O que chamaremos de produção de obediência, na qual estão envolvidas as práticas dos psicólogos não é uma exclusividade desta especialidade, mas a atravessa. E, portanto, nos atravessa.

Pensamos em dois níveis de análise, mas que perpassarão todo o texto: um primeiro momento descritivo – pretendemos criar imagens⁷ do que chamamos de práticas psi a partir de cenas registradas em diários de campo que se destacam ao longo de alguns anos de formação e atuações em variados campos possíveis da Psicologia. A construção dessas imagens visa não apenas situar de que psicologia⁸ estamos falando, como elaborar uma

⁶ Como bem observa Monteiro (1991), pensando no caso das práticas psicanalíticas, que ela problematiza no seu trabalho como práticas que repetem o modelo médico de saber-poder. Trata-se de práticas reguladas pelas lógicas de adaptação e da psiquiatria, integrando-se em parcelas significativas dos meios de controle social.

⁷ Escolhemos o termo “imagens” em princípio por ser, de maneira bem simples, um modo como se percebe, se vê a prática psi. Posteriormente encontramos a maneira como Fonseca (2012) descreve seu problema de pesquisa: ele propõe analisar as “imagens do direito” em Michel Foucault. O termo, segundo o autor, enfatiza uma pesquisa sobre como funciona o direito e não como uma tentativa de perseguir seu sentido mais global.

⁸ Entendida como um conjunto de discursos que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico. (FOUCAULT, 2007). Foucault apresenta uma perspectiva de que a novidade desse novo e controvertido (enquanto tendo estatuto de ciência) campo das ciências denominado Humanas é a invenção do homem como objeto de estudo. Não se trata de um novo campo no sentido que herda um problema de outros, ou ocupa uma espaço deixado vazio, mas inventa seu próprio objeto. Tomada aqui como “conjunto de discursos” que passam a

análise das nossas próprias implicações. Pretende, ainda, justificar a escolha de alguns conceitos que consideraremos “provocados” por esse campo. Entendemos que o campo provoca alguns conceitos e estes, por sua vez, ajudam-nos a pensar o campo. Não se trata, portanto, de uma tentativa de aplicação direta dos conceitos que poderiam, do “seu lugar magnânimo do saber”, explicar uma realidade.

Também, como já dissemos, a realidade em que grande parte desses conceitos foi construída é muito diferente da nossa. Apenas a título de ilustração dessa afirmação, pensar em “Sociedade de Controle”, “Governamentalidade”, “Biopolítica” e, em decorrência desses dois últimos, a noção de População num país como o Brasil – tão grande, diverso, em que as chamadas políticas públicas tentam um esboço, em que a dita garantia de direitos está em um plano mais próximo do inalcançável e em que a função policial está “restrita” ao extermínio da população pauperizada – pode parecer uma tarefa de construção de alegorias. Não obstante esses conceitos estarão presentes neste estudo, tendo em vista que nos atravessam e constituem dos mais variados modos; são a dimensão discursiva de nossa prática.

Como um último momento (mas não necessariamente localizado em um único ponto da escrita) – talvez possamos caracterizá-lo como mais teórico-analítico, mas não nos furtaremos de convocar o campo, pois é nele também que encontramos possibilidades de escape –, ensaiamos alguns apontamentos (como militância de um fazer pesquisa) acerca das possibilidades de funcionamentos que excederiam à Governamentalidade. Fazemos isso a partir da problematização da ideia de liberdade articulada à noção de Direito de Guerra espinosana. Essa problematização está perpassada por provocações pontuais de figuras limítrofes encontradas em Haraway (1993), aspectos da vida e do campo que a captura das definições identitárias, lugar da psicologia por excelência, não alcançam. Trataremos de afirmar a potência do monstro como possibilidade de operar fissuras de liberdade em vidas definidas, contornadas, medicalizadas, exploradas, obedientes... E para que serviriam essas análises?

[...] essa análise, tem no meu entender, o papel de mostrar quais são os efeitos de saber que são produzidos em nossa sociedade pelas lutas, pelos choques, os combates que nela se desenrolam, e pelas táticas de poder que são elementos de luta (FOUCAULT, 2008b, p. 5).

se efetivar como “esfera do conhecimento”, o autor mostra como o debate sobre o estatuto de cientificidade perde importância. Tentaremos, do mesmo modo, tangenciar esse debate e referimo-nos à psicologia trabalhada nessa pesquisa como uma prática e conjunto de discursos sobre o homem que se efetivam como exercícios de poder em determinados contextos.

Dizendo de outro modo: como pensar o modo de produção de conhecimento delimitado em torno de um objeto (múltiplo, diverso, mas amiúde considerado único) chamado Psicologia, e que passa a se efetivar a partir do século XIX?

Fechando o longo parêntese acerca da problematização da noção de sujeito trabalhada aqui, abrimos outro para destacar alguns pontos importantes nos quais se apoiam esse percurso de problematização das narrativas que apresentaremos em seguida. Cabe situar que nossa pesquisa tem como interesse principal práticas empreendidas em nome do que se convencionou chamar Psicologia e seus efeitos ético-políticos e, como nos mostra Foucault, de produção de saber-verdade. Apesar da ênfase que nos propomos a dar às práticas, estamos atentos aos seus efeitos de saber – já que lhes são correlatos. Sim, estamos falando de práticas dispersas, mas concêntricas, que são empreendidas com o aval acadêmico, que dependem de uma formação e que são orientadas e fiscalizadas por um conselho profissional. E, talvez, estas sejam as condições sem as quais a Psicologia não ocuparia lugares institucionais estratégicos de saber-poder e de produção de verdade.

De antemão, coloquemos em análise o espaço de formação dos profissionais que operarão as práticas psi. Talvez o abismo entre o que se produz de conhecimento nos limites dados pelo espaço acadêmico e as práticas cotidianas dos profissionais que ali são “formados”⁹ sejam maiores do que imaginamos. É possível que nossas práticas profissionais cotidianas sejam amparadas mais por condições sociais, políticas, econômicas e culturais (destacando aqui nossas crenças e nossos valores morais) do que por aquilo que insistimos em considerar como conhecimento científico – este, por sinal, não estaria livre dessas condições, mas insiste em estar. E qual seria o problema aqui? O de acreditar que nossas práticas são eficientes e legítimas por estarem sendo orientadas por uma produção de conhecimento científico? Ou o de desconhecer seus efeitos? Mais: ignorar que produzem efeitos.

Não consideramos precipitado afirmar que se trata de efeitos de verdade e, portanto, de poder. Por hora, convém trazer para nossa análise um posicionamento tomado por Foucault (2007), em 1981, acerca do estatuto científico da Psicologia. Ele se refere às ciências humanas (CHs) como conjunto de discursos que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico. Chega a considerar precipitado chamar esse conjunto de discursos de “corpo de conhecimentos”. À primeira vista, pode parecer uma desqualificação chamar conjunto de discursos o que se pretende Ciência, mas Foucault jamais subestima os efeitos de poder inerentes a esse conjunto de discursos e nos mostra como é menos importante o debate sobre

⁹ As aspas se justificam por acreditar que a tal formação acadêmica se dá apesar do funcionamento burocrático acadêmico e não devido a ele.

o estatuto de ciência do nascente campo das Humanas em relação à efetivação que esses discursos passam a ter em determinado momento histórico.

Um dos motivos pelos quais esse Foucault (2007) não adere imediatamente ao estatuto de cientificidade das nascentes ciências humanas, e que mais nos interessa, está relacionado à natureza de seu objeto. O autor considera que a primeira coisa a ser constatada é que as CHs não herdaram certo domínio de produção de saber já delineado, mas insuficientemente desbravado, e que sua incumbência seria elaborar com conceitos, enfim, científicos e métodos positivos. Como se o século XVIII tivesse lhes transmitido previamente, sob o nome de homem ou de natureza humana, um espaço delimitado, mas ainda vazio, que elas tivessem, em seguida, a tarefa de cobrir e analisar.

O que chamaremos de ciências humanas – especificamente a psicologia – e as ciências jurídicas daqui por diante refere-se a um campo de dispersão de saber¹⁰ que passa a se efetivar através de práticas discursivas e não discursivas a partir de um determinado momento histórico. Uma vez que o debate sobre o tal estatuto de cientificidade das CHs torna-se menos importante para nosso processo de pesquisa, passemos aos seus efeitos. Delimitamos nosso campo em torno de uma problematização realizada em uma pesquisa anterior de que haveria uma coincidência entre o objeto das práticas psi e jurídicas no que diz respeito aos seus alvos de investimento: o sujeito de vontade, livre, autônomo e de direito, chamaremos, aqui, também de sujeito psi. Nesse contexto, levantamos a questão de que há a produção de uma interioridade como lócus do psiquismo por essas práticas, sejam elas isoladas em seus lugares de especificidade, sejam nos seus pontos de intersecções entre si e com outros saberes e outras práticas. Partimos do pressuposto de que os objetos de estudo das ciências (de maneira geral, e, especialmente, nas CHs) não são uma realidade em si, mas se desenham à medida que a eles se articulam procedimentos metodológicos. O nascimento das ciências tem uma relação de concomitância com o nascimento de seus respectivos objetos.

[...] pois o homem não existia (assim como a vida, a linguagem e o trabalho); e as ciências humanas não apareceram quando, sob efeito de algum racionalismo premente, de algum problema científico não resolvido, de algum interesse prático, decidiu-se fazer passar o homem (por bem ou por mal, e com maior ou menos êxito) para o campo dos objetos científicos [...] (FOUCAULT, 2007, p. 476).

Decidiu-se fazer passar. Trata-se, portanto, de uma política de pensamento e não de uma descoberta. Cabe-nos pensar para que e a que serve essa objetificação do homem, de que

¹⁰ Usando um termo de Garcia Roza (1977). O autor cria essa expressão baseado no mesmo livro que tomamos aqui como referência de Foucault (2007).

modo ela foi e vem sendo feita e que efeitos produz. Diante da nossa proposta de pensar que o sujeito psi viabiliza, simultaneamente, as ciências jurídicas e psicológicas, delimitamos aqui a suposição sobre a qual se apóia nossa pesquisa: a de uma coincidência nas noções de sujeito que sustentam as práticas dessas ciências, como efeitos de uma atualização das práticas pastorais (Foucault, 2008c). Mais especificamente, podemos propor que as noções de sujeito sobre a qual se constituem as práticas psi contemporâneas e que se produzem nelas dão conta da emergência de um *tipo* humano.

Para tanto, nosso procedimento de pesquisa passa por mapear/descrever o que chamamos de práticas sociais sem as quais não seria possível sustentar tal noção de sujeito através de narrativas cotidianas que produzem cenas que comporiam uma certa imagem da Psicologia. Vimos com Jacques Donzelot (1986) que a articulação da Psicologia com o Direito, descrita como o aparecimento do trabalho social – quando trabalhadores de áreas afins se enxertam em instituições pré-existentes como a Justiça e a Escola com a missão humanizadora – tenta apresentar-se como uma inovação, mas coloca-se na esteira do funcionamento prévio dessas instituições, que passam a contar com uma dimensão chamada por ele de “técnica” para instauração de um complexo tutelar intra-estatal.

Isto posto, entendemos que a noção de sujeito que estamos colocando em análise é um efeito desse complexo tutelar, ao tempo que viabiliza sua instauração. Se a tal missão humanizadora está em questão, torna-se importante destacar os efeitos das práticas discursivas com vistas à chamada garantia de direitos (humanos) produzidos nesse campo de intersecção (Psicologia e Justiça) na atualidade. Ainda com relação à perspectiva de sujeito adotada em nossa pesquisa, Reis (2015) traz uma colaboração, a partir de uma perspectiva nietzscheana, que ela entende como articulada às de Foucault e Deleuze, que a noção de sujeito deve ser dissolvida em favor de uma perspectiva processual, em que prevalece uma noção de subjetividade e de processos de subjetivação.

A rejeição do conceito de sujeito não passa, no entanto, para aquela pesquisadora, por dispensar a questão da subjetividade, mas pela afirmação de uma multiplicidade inerente a esse processo, complexificando a compreensão do que seria nosso querer e nossas escolhas. “Decidimos com o corpo todo e com a história relacional gravada nesse corpo. Nossas ações não se reduzem a meras escolhas conscientes” (pp. 50-51). Pensamos que se trata de uma perspectiva que nos ajuda a colocar em questão a valorização da individualização, unificação e psicologização dos processos de subjetivação tão caros a nossa contemporaneidade. Reis (2015) ainda nos mostra, e voltaremos a essa questão, como essas produções, que podemos definir como capitalísticas de sujeito, estão articuladas à questão do livre arbítrio e à punição.

Retomemos, pois, nossa problematização acerca do que chamamos de discurso de humanização; também estamos propondo pensar sobre os efeitos – especialmente no que cria um tipo humano – da legislação que se propõe garantir direitos universais e universalizantes. Essa Declaração Universal não será, portanto, nosso ponto de partida, de onde se fala e nem para onde correm todas as tentativas de preservação dessa suposta garantia, mas a tomamos como um emblema das chamadas práticas ditas protetivas e humanizadoras do aparelho penal e seus processos de subjetivação. Cabe ressaltar que entendemos que a problemática da humanização não se reduz à questão penal, mas talvez a coloquemos mais ao centro nas nossas análises pela justificativa fartamente disseminada e que também tomamos de empréstimo das análises de Donzelot (1986) de que a inserção dos psicólogos e demais trabalhadores das humanidades nos aparatos institucionais serviriam para reduzir o recurso às estratégias penais e ampliar o recurso a estratégias educativas/preventivas.

Frequentemente, nos deparamos com perspectivas que se consideram críticas a respeito do tema relacionado aos assim chamados Direitos¹¹ Humanos que colocam a seguinte questão, formulada dos mais variados modos: Direitos Humanos para quem? Nossa questão está mais atenta a como se produz esse “quem”: quais condutas passaram a ser valorizadas como tipicamente humanas? Em quais circunscrições sociais/econômicas/geográficas esses tipos estariam situados? Quais condutas passam a ser consideradas inumanas a partir de uma Declaração que se pretende Universal? Quais tipos estariam cobertos por essa pretensa universalidade? E a mais importante – e que, talvez, mais implica aí nas práticas psi – Como se produz essa noção de humano? Entraremos, necessariamente, na questão do acesso a serviços básicos e da chamada garantia de direitos que deveriam ser proporcionados (em tese) pelo Estado e operada pela função policial, bem como na questão da exclusão-inclusiva¹².

Nesse sentido, devemos nos ocupar, também, acerca de como a Psicologia se articula nessas definições, de que modo ela legitima, com suas verdades sobre os sujeitos, os processos históricos de exclusão social associada à produção de violência institucional¹³

¹¹ Ressaltamos que não estamos usando nossa pesquisa como um clamor pela garantia de direitos. Entendemos o Direito produzido como um valor e um ideal a ser sempre alcançado e garantido, localizado em nossa sociedade somente a partir das reverberações dos ideais da Revolução Francesa, operando, talvez, como um sintoma de uma sociedade desigual e injusta. Entretanto, e por isso mesmo, tende a permanecer sempre no campo da transcendência, apesar das lutas. Não se pretende ainda descartar seu uso como modo de fortalecimento de lutas, apenas evitar a naturalização do mesmo.

¹² Entendendo exclusão nos termos de Agamben (2002), em que os processos de exclusão efetivam-se a partir, também, e principalmente de artifícios inclusivos.

¹³ Expressão de Mendonça Filho (2009), que marca uma posição política frente à possibilidade de se lidar com a noção de violência substancializada – A Violência. Contrariando uma perspectiva que parte de categorias universais, o termo violência pode ser associado a um excesso, mas os excessos não possuem uma natureza em comum. No caso da ‘Violência Institucional’, sua produção e reprodução estão associadas à manutenção do

produzida pelo Estado capitalista ao tempo em que reafirmamos a aposta nas possibilidades de produção de práticas outras.

Pretendemos colocar em análise, portanto, o próprio conceito de humano que emerge a partir da invenção desses direitos universais. Entendemos que essa problematização passa pela reativação do campo dos Direitos Humanos como um campo de lutas. Coimbra, Lobo e Nascimento (2009) nos lembram que não raramente tomamos esses direitos como frutos de uma espécie de evolução que se dirigiria a um progresso do chamado gênero humano, que, por sua vez, o aproximaria do que seria o homem civilizado. Para essas pesquisadoras, essa concepção não somente cria um artifício de um marco histórico que tenha efetivamente inaugurado novas práticas para os direitos (como se alguns problemas tivessem deixado de existir), como traz consigo alguns termos, que, de tanto serem evidenciados e repetidos, passam a ser percebidos como um *a priori*, tais quais as palavras de ordem da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade.

Produzidos pelo capitalismo como um dado natural, tornaram-se, portanto, sinônimos de direitos inalienáveis da essência do que é ser homem. Tem-se, então, um determinado ‘rosto’ para os direitos humanos desde a primeira grande declaração produzida num âmbito da luta realizada pela burguesia contra a aristocracia francesa, em 1789, até a mais recente declaração de 1948 [...] (COIMBRA, LOBO & NASCIMENTO, 2009, p. 33).

Investimos, portanto, na espreita de como as construções em torno da noção de sujeito podem contribuir na compreensão de funcionamentos e organizações sociais que operam práticas de normalização e homogeneização que tendem à dominação e exclusão, atualmente, em nome de uma série de dispositivos chamados de segurança, de proteção e de inclusão social.

Nos percursos dessa pesquisa, nos colocamos diante da noção de Direito de Guerra¹⁴, definido como o direito de não ser governado por um igual – pautada por Espinosa (2009) em seu Tratado Político e discutida por Laurent Bove (2010). Tal proposição nos fez pensar em um adendo daquele sujeito moderno que já nos referimos – o sujeito de vontade, livre, autônomo e de direito. Faltava-lhe ser pacífico. Ora, se a Psicologia em questão é moderna, podemos pensar que os ideais da Revolução Francesa constituem seu suposto objeto. Pensando o Direito de Guerra como estando em oposição à servidão – noções que problematizaremos mais adiante –, podemos afirmar que na contemporaneidade tem se

controle das relações cotidianas, apartado de qualquer compromisso com a vida, pelo modo de funcionamento do modelo de Estado do capitalismo financeiro.

¹⁴ Pensado mais especificamente no terceiro capítulo.

valorizado cada vez mais o ideal de fraternidade, equivalendo-o à servidão ou obediência. Dizendo de outro modo, parece que o que se considera como humano é cada vez mais equivalente a dócil¹⁵.

Nesse sentido, de acordo com Coimbra, Lobo & Nascimento (2009), o lema da fraternidade compõe historicamente com estratégias como a caridade religiosa, a chamada filantropia científica e com o assistencialismo de Estado. Para elas, os processos de subjetivação produzidos aí estão sempre no território da falta, do fortalecimento de valores morais que comporiam os chamados cidadãos de bem. “O que isso traz? A manutenção da miséria, o apaziguamento das rebeldias, quando não a figura da vítima” (p. 34).

De maneira sucinta, nossos principais temas de análise estão delineados aqui: os discursos constituintes de um tipo humano e as práticas psi articuladas à produção de uma subjetividade interiorizada, pacificada e obediente. O conceito de Estado¹⁶ não está incluído de maneira direta como um dos nossos objetivos, mas tentaremos evidenciar, ao longo do trabalho, como o aparecimento desse modo de organização política articula-se na constituição desse modo de subjetivação dito interno, docilizado, contido ou, dito de outro modo, *preso*¹⁷. Importa destacar uma particularidade na noção de Estado que discutiremos mais especificamente no primeiro capítulo: situamo-nos numa perspectiva de desnaturalização da mesma, na perseguição das interrupções de sua constituição histórica.

Enfatizamos que tal posicionamento – de desnaturalização da concepção de Estado, assim como das noções de Sujeito e Direitos Humanos – não nos serve como pretexto para uma revolução armada e gloriosa, mas como uma política de pensamento que aponte os modos de constituição dos saberes modernos, especialmente, o das Ciências Humanas. Pensamos que a Psicologia – assim como os demais conjuntos de discursos que são inventados na modernidade – de maneira geral, articula-se com a produção, sustentação e reprodução dos modos de viver contemporâneos e, por isso mesmo, são as prováveis vias de criação de outras possibilidades. A Psicologia configura-se, portanto, também, para nós, como o modo através do qual nos engajamos em práticas cotidianas de transformação do mundo. A

¹⁵ Expressão foucaultiana, fazendo referência aos corpos dóceis como efeito da efetivação dos dispositivos disciplinares (FOUCAULT, 2008c).

¹⁶ Optamos por não qualificar o termo Estado de moderno, capitalista, ocidental, liberal ou neoliberal por entender que essa forma de sistema político é uma invenção própria de um momento histórico em que todos esses adjetivos pareceriam redundantes. Pretendemos esclarecer essa posição logo no primeiro capítulo.

¹⁷ É curioso perceber que esses mesmos signos são usados em contextos tão aparentemente diferentes. O psiquismo é associado a uma interioridade, ainda que em uma Psicologia dita popular ou do senso comum e no contexto prisional do qual fui estagiária e pesquisadora usava-se *interno* para se referir ao preso. Ora, podemos pensar que o corpo dócil, apresentado por Foucault (2008c) como efeito das estratégias disciplinares, é um modo de estar envolvido por uma produção de subjetividade contida, presa, encarcerada.

grande dificuldade desse engajamento e que passa a ser uma importante atribuição da nossa atividade de pesquisa é pensar as maneiras possíveis desse engajamento e a subversão das capturas.

Assim como concluímos na nossa pesquisa anterior que a simples inserção do psicólogo nos espaços institucionais pré-existentes não efetiva automaticamente uma política de humanização no sentido de revolucionar as práticas – e os efeitos delas – empreendidas nesses espaços, como pode querer fazer parecer quando se levanta a bandeira da humanização como suposta novidade do *trabalho social*¹⁸. Entendemos que as resistências não possuem um lugar por excelência. Se o exercício de poder se dá na modalidade de um jogo de forças, elas precisam ser necessariamente móveis. Escolhemos, pois, o campo da Psicologia e da docência, como uma possibilidade de posição militante a ser ocupada nesse jogo de forças.

Coimbra (1995) nos inspira a pensar na militância, afastando-se das perspectivas associadas a organizações, lemas e ordens, e aproximando-se das produções de:

[...] territórios singulares, novos, onde se consegue apontar para as armadilhas do instituído, para a ocultação, a mitificação e a naturalização das práticas modelos oficiais dominantes, onde as proposições – e não os dogmas científicos – são extraídas das relações que estabelecemos entre as práticas sociais e nossas práticas cotidianas (pp. 14-15).

Parece que revolucionar práticas na contemporaneidade depende fundamentalmente dos lugares estratégicos que ocupamos e da maneira como ocupamos. Nossa questão passa por pensar porque eventualmente, ou à primeira vista, a Psicologia produz fortemente a imagem da possibilidade de transformação. Como as instituições pré-existentes à Psicologia e que recorrem a seus serviços forjam essa imagem libertadora do psicólogo na construção de suas encomendas? Propomos trabalhar sem perder de vista a permeabilidade das funções institucionais e desses lugares de poder, já que não se pode simplesmente evitá-los, entendendo-os como os modos possíveis de efetivarmos nossas políticas de pensamentos. Destacamos que, apesar de as práticas profissionais do psicólogo estarem associadas à imagem de humanização dos espaços institucionais, elas estão, historicamente e ao mesmo tempo, operando e aprimorando modos de identificar, classificar, diagnosticar, controlar, amansar, entre outras.

Nesse sentido, Foucault (2008d) nos mostra, por exemplo, como legitimamente a pena privativa de liberdade – talvez um dos principais alvos na contemporaneidade dos investimentos ditos humanitários – configurou-se em determinado momento histórico, não

¹⁸ Vide Donzelot (1986).

somente como uma economia do poder, mas como processo de humanização da pena na medida em que se abandona o suplício em favor da prisão. Considerando as transformações nesse sentido, a Psicologia colocar-se-á na extensão do “mesmo” processo de humanização das penas, como um recurso a um aparato preventivo e educacional, conforme notificamos anteriormente. Nossa questão atual passa por pensar no que implicaria efetivamente esse processo de humanização nos processos de produção de subjetividade.

Diante das observações acerca de como se estruturará a pena privativa de liberdade – ainda tomando esse exemplo de prática de humanização do suplício – destacamos que a principal implicação desse deslocamento da incidência da pena para a vida das pessoas é que o aparelho penal tornou-se, aparentemente, menos cruel, em termos da incidência da aplicação da pena sobre o corpo, porém, mais presente – seu alcance estende-se a todas as esferas da vida e do cotidiano. Em outras palavras, o aparelho penal, antes facilmente identificável, implacavelmente imposto aos nossos olhos atentos e sedentos de “justiça”¹⁹, dilui-se, objetivando um alcance *infra* na vida das pessoas.

O chamado homem moderno e civilizado parece não suportar o contato direto com a reparação que ele próprio pode exigir de um considerado criminoso. Requer que essa reparação ganhe uma nova “roupagem”. No mesmo sentido, as famílias parecem aderir rapidamente a modelos de educar “politicamente corretos” sem palmadas e nãos, mas não hesitam em medicalizar suas crianças. As escolas ganham novas tecnologias que substituem a palmatória por salas de aula equipadas com câmeras que oferecem aos pais imagens do “processo de alfabetização” do filho em tempo real – ainda na “palma da mão”. O sistema de saúde também ganha um projeto de humanização e o sistema de Justiça já pode contar com equipes transdisciplinares, que, em um passe de mágica da simples presença, amorteceria a batida do martelo dos juízes. Observamos, portanto, que as transformações ocorridas no nosso contato com as instituições de dois ou três séculos para cá ocorrem articuladas com a emergência de um novo tipo de homem²⁰, ou, pelo menos, do que passa a ser critério de humanidade. Trata-se do homem moderno, civilizado, contido, docilizado, psicologizado, interiorizado...

¹⁹ Ver como Reis (2015) problematiza “o que ser quer quando se pede por justiça”, evidenciando os esfumaçamentos produzidos entre as noções de justiça e vingança no mundo atual.

²⁰ Diante da proposta de Foucault (2007), podemos afirmar que não se trata apenas de um novo tipo, mas da sua invenção como objeto.

Nesse ponto, arriscamo-nos a afirmar que nosso problema gira em torno da constituição/emersão de um *Homo Internus*²¹. Uma *coisa* produzida nas articulações das práticas da Economia, do Estado, da estruturação social moderna (de maneira mais geral) e das Ciências Humanas (marcando nosso interesse mais particular nas práticas psi, que forjam uma interioridade humana como seu objeto legítimo). Não se pode deixar de observar que, para além da perspectiva de que as prisões se efetivam como depósitos de corpos que foram produzidos como descartáveis, suas estratégias de individualização da pena e da culpabilização são emblemáticas da incitação de uma espécie de voltar-se para si. Entendemos que no mesmo sentido estão os dogmas religiosos da tradição judaico-cristã²² com a produção de um modo de subjetivação culpado e suas recomendações de exames de consciência e confissões, que atravessam tão fortemente nossa formação social e cultural.

A partir das articulações dessas práticas em suas dimensões discursivas e não discursivas é que emerge o homem psicológico, o homem “de personalidade” (de preferência “forte” e consistente, que passa por transformações ontogenéticas, mas mantém um núcleo indissolúvel, essencial, que permaneceria ao longo do tempo), o homem preso a uma vida psíquica internalizada: *Homo Internus*. Um homem com o corpo adaptado ao trabalho e subalternizado²³ a ponto de se alegrar em sua servidão diária. Convém enfatizar que não estamos nos referindo aqui à alegria como potência, trata-se de uma adesão a um ideal de felicidade, com suas pílulas de prazeres artificiais.

Dando visibilidade a essas produções, destacamos a possibilidade da não interrupção das linhas que colocam as práticas psi na extensão das práticas de gestão da miséria através dos mais variados modos de aprisionamentos contemporâneos. Ambas as práticas – psi e de aprisionamentos – colocam-se como medidas de humanização da pena: a prisão como possibilidade de suavizar a pena de morte/suplício e a Psicologia como dimensão técnica – como assinala Donzelot (1986) – de uma possibilidade de aumento no investimento do aparato preventivo e educativo, “evitando” o penal.

Dizendo de outro modo, destacamos que a prática da Psicologia não opera, automaticamente, um rompimento com a lógica de penalização – internação – carceragem, “apenas” pode operar transformações nessas práticas e assumir outros signos estratégicos:

²¹ Grifo nosso. Trata-se de uma invenção lúdica e ousadamente produzida num neologismo latinesco, como uma alusão às designações da evolução filogenética do homem propostas pela Biologia e Etologia Humana no processo de considerações finais da dissertação de mestrado (OLIVEIRA, 2010).

²² Como aponta Foucault (2008c), ao analisar o que chama de poder pastoral, que será discutido em todo esse trabalho, mas mais especificamente no último capítulo.

²³ Expressão usada por Coimbra (2001) para enfatizar que a condição de subalterna (referindo a grupos subalternizados) dá-se por um constrangimento externo operado por uma série de estratégias de controle e exclusão e não por uma condição essencial de grupos sociais ou das pessoas.

prevenção – educação – controle. Entrar em contato com as teorias e os sistemas psi, receber o título de psicólogo e ocupar os espaços institucionais antes impenetráveis podem nos fazer aqueles *cavaleiros*²⁴ de uma pretensa humanização dos espaços institucionais. Consideramos importante encarar a estreita e entrecortada relação saber-poder e que, portanto, nossas práticas se configuram, permanentemente, como políticas.

Assumir esses posicionamentos passa por compreender como as relações entre homem e verdade foram sendo forjadas no campo da Psicologia, entendida como práticas sociais regulares. Foucault (2011) propõe, e os percursos de pesquisa que nos fizeram chegar até aqui evidenciam também, que as práticas judiciárias estão entre as mais importantes práticas sociais em que a análise histórica permite localizar a emergência de novas formas de subjetividade. Ele explica que a maneira pela qual, entre os homens, arbitram-se danos e responsabilidades, o modo pelo qual se concebeu e se definiu como os homens podiam ser julgados em função dos seus erros, a maneira como se impôs a determinados – bem destacado – indivíduos a reparação de algumas ações e a punição de outras são formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade e modos de saber-poder.

Pensamos que a articulação dessas práticas sociais – psicológicas e judiciárias – se dá justamente com o objetivo de estabelecer de maneira “mais eficiente” determinadas relações entre homem e verdade. Ora, se as regras judiciárias incidem sobre as ações dos homens, elas acabam por produzir um saber sobre o homem que colabora na precipitação de um campo de saber específico chamado de Ciências Humanas. Nossa questão coloca-se mais especificamente nas regras judiciárias ou práticas regulares em torno do que chamamos de Direitos Humanos. O que nos perguntamos são quais tipos de subjetividade essas práticas têm produzido e como as práticas psicológicas se articulam com essa produção. Essas práticas, quando situadas no campo da ciência, parecem tentar recorrer ao mito ocidental de que há uma antinomia entre saber e poder.

Foucault (2011) apresenta esse mito como uma possibilidade de renúncia ao poder, na medida em que se assume o lugar da ciência em sua verdade pura. Como se a política pudesse se ausentar das produções de saber. Pensamos que é na crença desse mito que se assentam as práticas psicológicas como emissoras de verdades acerca de sujeitos, tomados como objetos de investigação, endereçadas às múltiplas instituições nas quais a Psicologia irá se enxertar.

²⁴ O professor Luís Antônio Baptista descreve bem essa imagem: “Somos profissionais da liberdade, não da ordem. Este é o discurso que tentam nos fazer acreditar. Este mesmo discurso nos envia ao Olimpo, junto aos deuses, nos fazendo crer que somos os únicos intelectuais capazes, solitariamente, de pensar e transformar a realidade. Aos outros, aos não-intelectuais, é reservado o coro, o rebanho, que dirigiremos atentamente em direção à felicidade dentro da Ordem e da Razão” (BAPTISTA, 2000, p. 16).

Para tanto, propomos pensar o sujeito como efeito das práticas psicológicas em sua articulação com as demais práticas sociais, com destaque aqui para as práticas judiciárias.

[...] Atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito de representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. Seria interessante ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, mas de um sujeito que se construiu no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 2011, p. 10).

Diante da expressão de surpresa de um escritor em um jornal francês sobre a importância da noção de poder, estudada por tantas pessoas na contemporaneidade, Foucault (2013) responde: “Não acredito que esta questão tenha sido levantada pela primeira vez no século XX. De qualquer maneira, não se trata, para nós, apenas de uma questão teórica, mas de uma parte de nossa experiência” (p.275). A questão do poder tanto quanto a questão da produção de um sujeito como efeito das práticas psi contemporâneas de objetivação do homem, através de estratégias de assujeitamento, como pretendemos evidenciar nesse trabalho, não é, para nós, um problema teórico, mas um modo de pensar nossas experiências na ocupação de lugares institucionais estratégicos. Entendemos que nossa experiência configura-se como campo de análise e provoca, ou “faz ranger” (Deleuze, 2010) os conceitos que trazemos para esse trabalho.

Diante dessa proposta que consideramos como uma tomada de posicionamento político, destacamos os caminhos que percorremos na problematização dessas produções de subjetividades dominantes, capitalísticas, que vêm sendo naturalizadas como da essência do homem civilizado, subjetivado pelos saberes e pelas práticas psi. No primeiro capítulo, assumimos como ponto de partida essas práticas psi e a emergência dos especialistas no contexto moderno e suas articulações com o Cristianismo, a organização do aparelho de Estado, o problema do governo e do aparecimento de um novo sujeito político, a população (FOUCAULT, 2008c), a constituição de um sujeito de direito e os processos de individualização envolvidos aí. Finalmente, problematizamos a produção de subjetividade articulada à valorização da noção de uma interioridade psíquica e do enfraquecimento das ações políticas coletivas e despotencialização dos espaços públicos.

O ponto de partida do segundo capítulo é o problema do governo, pensado no contexto da gestão da miséria e dos segmentos pauperizados, da articulação do pastorado²⁵ aos dispositivos de segurança contemporâneos como modo de viabilizar uma

²⁵ Tomaremos a análise do pastorado realizada por Foucault (2008c), mas não numa tentativa de aplicação direta. Tentaremos pensar a partir das suas mudanças, atualizações e irrupções nas práticas psi contemporâneas.

governamentalidade. Problematizamos como as estratégias de governo produzem delimitações, individualização e homogeneidades, ao tempo que dependem dessas produções para se efetivarem e qual o lugar da diferença nesse processo. O papel das práticas psi no que chamamos de novas cruzadas, no que diz respeito a quem estaria apto ou seria competente para assumir práticas de governo das condutas também é uma questão neste capítulo. Enfim, o ideal de liberdade é colocado em questão como possibilidade de pensar práticas de resistência em favor de uma afirmação do Direito de Guerra (BOVE, 2010).

Finalmente, temos as práticas psi pensadas em um contexto de uma economia de circulação dos discursos e dos jogos de verdade como uma atualização da prática pastoral, operando estratégias de ortopedia, de produção de obediência através de dispositivos de “dependência integral” (2008c), que fortalecem processos de individualização e despotencialização da vida como ação política. Ainda é parte desse terceiro e último capítulo a possibilidade de pensar micropoliticamente as práticas psi como não limitadas a aparar as possíveis arestas do processo de governamentalização do povo, engajando-se em processos de fortalecimento do ingovernável; de potencialização do que excede às delimitações das fronteiras entre normal e anormal, saúde e doença, o humano e o monstro. Cabe destacar que povo aqui é entendido, numa perspectiva foucaultiana, como ação; ação política de um plano coletivo.

Antes, porém, e já como um pensar em se fazendo, propomos um breve exercício de problematizar o próprio processo da feitura dessa pesquisa.

Foucault e uma Possibilidade de Ethos: práticas sociais e o sujeito da Psicologia

Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história - os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram [...] (FOUCAULT, 2008a, p. 15).

Da obra de Michel Foucault não tomamos apenas alguns conceitos para utilizar como ferramentas de análise do nosso campo, mas inspiramo-nos na sua perspectiva genealógica como uma maneira de fazer, um ethos. Cabe ressaltar ainda que não partimos de seus escritos

para pensar um campo, como quem observa de fora, operando um “olhar de sobrevôo”²⁶, mas, antes, fomos provocados por questões que se abriam no campo e buscamos em sua obra possibilidades de pensá-lo. Buscamos, portanto, em alguns de seus trabalhos maneiras de pensar como a noção de sujeito psi foi se desenhando no breve espaço de tempo do aparecimento da psicologia considerada como ciência.

Outra inspiração acerca da maneira de fazer pesquisa que podemos articular potentemente à perspectiva foucaultiana é uma concepção de pesquisa enquanto intervenção. Barros (2009) propõe que cartografar envolve práticas que abandonam sua vontade de verdade e mergulham nas linhas que acompanham os movimentos dos fluxos, seguindo no que ela chama de seus devires contagiantes, fazendo ruir a separação sujeito-objeto. Passa por compreender, assim como Foucault, que, na pesquisa-intervenção, teoria e prática são práticas e que esse tipo de pesquisa tem como mote o questionamento do sentido da ação. Reafirma, portanto, nosso compromisso com um campo de análise específico: as práticas psi e seus efeitos de verdade. Nosso interesse situa-se, portanto, no que fazem os psicólogos.

Além da recusa à vontade de verdade, algumas posturas são frequentemente ressaltadas como condição de possibilidade para essa modalidade de pesquisa: a recusa à objetividade e neutralidade. Reconhecer esses lugares como inalcançáveis é, para Guattari e Rolnik (1986), um modo de evitar entrar em um certo jogo de reprodução de modelos que não nos permitem criar saídas para processos de singularização²⁷.

Entendemos que a produção de subjetividade é efeito de diversas práticas. Guattari e Rolnik (1986) ressaltam algumas práticas que talvez se coloquem estrategicamente de maneira “privilegiada” (p.29) nesse processo de produção. Por isso mesmo, há que interpelar todos aqueles que ocupam uma posição de ensino nas ciências sociais e psicológicas, ou no campo de trabalho social – todos aqueles, enfim, cuja profissão consiste em se interessar pelo discurso do outro²⁸ (GUATTARI e ROLNIK, 1986, p.29). Diríamos, também, que se trata de um exercício que se volta para sua própria interpelação. O que estamos querendo produzir quando interpelamos esse trabalho social, colocando-o em análise?

Esses autores apresentam algumas concepções que nos servem de pontos de partida para pensar essas profissões/ocupações: as teorias ditas científicas, que se querem neutras e objetivas, serviriam para justificar e legitimar a existência das profissões especializadas,

²⁶ Haraway (1995).

²⁷ Esses pesquisadores explicam os processos de singularização como uma espécie de diferenciação: trata-se da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção etc., num processo que vai de encontro à produção do que chamam de subjetividade capitalística.

²⁸ O outro aqui, apesar de substantivo, não se coloca como substância.

desses equipamentos que são, para eles, necessariamente, segregativos e, portanto, articulados à marginalização de alguns setores da população. Para Guattari e Rolnik (1986), seja qual for a inocência ou boa vontade desses trabalhadores, eles ocupam, efetivamente, uma posição de reforço dos sistemas de produção de subjetividade dominante. Lembram, ainda, que, na França, em maio de 68, debatia-se essa questão e se tratava, sistematicamente, os “psi” (psicólogos, psiquiatras, psicanalistas) e trabalhadores sociais em geral como “tiras” (p. 29).

Vemos, aqui, articulada à nossa proposta de pensar a atualização da função policial em nossas práticas profissionais e/ou cotidianas, que são trazidas nas nossas narrativas introdutórias de cada capítulo desse trabalho. Esses, os chamados trabalhadores sociais, seriam os profissionais, por excelência, da adaptação: produzem-ajustam a criança ao sistema de ensino, o louco ao sistema de saúde, as ditas vítimas ao sistema de justiça, fazendo aparecer ou produzindo o sofrimento necessário que torne “justificável” a punição ao suposto agressor. Não queremos, com isso, afirmar um fatalismo das atribuições do psicólogo como, necessariamente, policialescas, mas enfatizar que tudo está preparado, institucionalmente, para que funcione assim.

Desse modo, nesse nosso fazer, uma filosofia da diferença, o exercício cartográfico e as chamadas pesquisa-intervenções inspiram-nos a superar as chamadas concepções críticas tradicionais. Entendemos que estas concepções trazem perspectivas tutelares que se desenrolam em uma estratégia de falar pelo outro. Na mesma direção que decidimos tomar, Guattari e Rolnik (1986) entendem que agir criticamente passa por abandonar propostas que, segundo eles, envolveriam uma crítica que parte da consciência do político-ator para atingir a conscientização das massas. Essa perspectiva estaria associada a uma noção de ideologia e, junto a ela, a uma problemática da consciência que precisa ser abandonada, se colocamos em análise a lógica dominante dessas produções de subjetividades.

Em consonância com esse fazer-pesquisa que tenta subverter os modos mais tradicionais, para também produzir efeitos outros, tentando articulá-la a nossa prática cotidiana, seja na academia ou nos *fronts* de aplicação das técnicas psi, propomos nos afastar de uma tendência que Foucault (2011) chama de marxismo acadêmico, que supõe que o sujeito humano e o sujeito de conhecimento seriam, de certo modo, dados prévia e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado. Entendemos que esse plano de representação insiste em nossas práticas sociais/acadêmicas e, por isso mesmo, estamos colocando-as em análise.

Podemos afirmar que esse plano de representação está fortemente presente nas perspectivas dominantes da Psicologia acerca da concepção de homem psicológico. Os mais variados modos de conceber o fenômeno do chamado desenvolvimento humano e da formação da chamada personalidade passa pela suposição de que um processo de influência social interfere na formação de um núcleo psíquico essencial, também prévio e definitivamente dado. Mesmo a Psicologia Social tem grandes dificuldades de superar a dicotomia indivíduo-sociedade em favor de uma concepção de natureza humana que se afirma sócio-histórico-cultural, não obstante convive com os riscos de tomá-la como um dado a priori. Talvez, um primeiro passo metodológico para evitar esse risco seja o de inverter a ordem, paradigmaticamente, estabelecida dos procedimentos de pesquisa, entendendo como nossas práticas produzem saberes e, concomitante a eles, o próprio objeto. Essa perspectiva nos serve não somente como procedimento de pesquisa, mas no modo como entendemos que a psicologia produziu e produz seu objeto: a partir e ao tempo que empreende suas práticas.

A chamada pesquisa-intervenção, de acordo com Barros (2009), como procedimento de aproximação com o campo, mostra-nos que ambos – pesquisador e pesquisado, ou seja, sujeito e objeto do conhecimento – se constituem no mesmo momento, no mesmo processo, no encontro. Importante que a intervenção esteja associada à construção e/ou utilização de analisadores, conceito-ferramenta formulado pela perspectiva da Análise Institucional, que, segundo a autora, viabiliza um processo de desnaturalização permanente das instituições, incluindo a própria instituição da análise e da pesquisa. Essa pesquisadora destaca que a análise de implicações colabora para o processo de recusa da neutralidade do analista/pesquisador, rompendo, dessa forma, barreiras entre sujeito que conhece e objeto a ser conhecido (BARROS, 2009, p. 232). Desse modo, justificamos a etapa introdutória de cada capítulo desse texto com algumas narrativas de percursos profissionais e de formação acadêmica que consideramos como compondo uma imagem da psicologia. Foram essas imagens que suscitaram os incômodos dessa pesquisa.

É importante perceber que essa recusa à neutralidade não passa apenas por se perceber imerso no campo de análise, mas superar definitivamente a visão dicotomizante que se refere à relação teoria-prática e à relação sujeito-objeto. Barros (2009) descreve essa superação como a passagem da transformação da atitude de pesquisa de ação à intervenção. Segundo ela, a imbricação da ação com a teoria, neste tipo de pesquisa, atinge o mito da objetividade, já que a implicação do pesquisador é uma das características dos processos de investigação. O pesquisador passa a se ver como incluído no campo que investiga, e sua ação modifica o objeto estudado. De acordo com Barros (2009), somente a partir dos anos 60, a perspectiva

conscientizadora da pesquisa-ação passou a ser contestada, bem como as práticas adaptacionistas propagadas pelas ações que aspiravam ao estabelecimento da ordem. A partir de então, a pesquisa passa a ser entendida radicalmente como intervenção. Nosso fazer, portanto, produz os problemas dessa pesquisa e o que seria o nosso próprio objeto.

Um procedimento semelhante, especialmente do ponto de vista político, que passa não somente por aproximar sujeito-objeto, mas articulá-los e ainda inverter a lógica de produção do que se chamaria o objeto e a prática do pesquisador é chamado por Foucault (2011) de “pesquisa histórica”. Nessas pesquisas, o que se pergunta é “*Como se puderam formar domínios de saber a partir das práticas sociais?*” e que teria como objetivo da análise mostrar não somente como essas práticas engendram domínios de saber que fazem aparecer novos objetos, conceitos, técnicas, mas, também, fazem emergir formas totalmente novas de sujeito e sujeito de conhecimento.

Ainda encontramos algumas sugestões de método discutidas por Haraway (1995), na medida em que ela coloca em questão as práticas científicas e seus efeitos de verdade. Vemos aqui um diálogo possível com as propostas foucaultianas do modo de fazer uso do pensamento e de pensar a prática de pesquisa como uma prática imanente ao contexto em que se faz; uma prática corporificada. Haraway (1995) convoca, a partir da perspectiva do que chama de construcionismo social, a não nos deixarmos acuar pelas descrições dos cientistas sobre sua atividade e seus feitos. Segundo ela, esses cientistas e seus “patronos” têm interesse de tornar o processo de produção de conhecimento obscuro, contando fábulas sobre a objetividade e o método científico para estudantes nos primeiros anos de iniciação, mas nenhum praticante das altas artes científicas jamais seria apanhado pondo em prática as versões dos manuais.

As únicas pessoas que acabam realmente por acreditar e, as deusas nos livrem, agir a partir das doutrinas ideológicas da objetividade científica descorporificada, entronizada nos manuais elementares e na literatura de divulgação da tecnociência, são os não-cientistas, inclusive um número muito pequeno de filósofos confiantes (HARAWAY, 1995, p.9).

Essa descorporificação assinalada por Haraway também é destacada por Barros (2009) como uma tentativa de se resguardar em um ideal de neutralidade e que acaba por nos privar, segundo essa autora, de processos vitais. Além disso, inviabiliza o exercício cartográfico e ofusca que a escolha por um método não se trata de uma tentativa de aplicar a um objeto dado, específico, um procedimento metodológico mais adequado, mas se refere a uma escolha política:

Cartografias para serem desenhadas só o são quando o pesquisador, ou coordenador de um grupo, em nossos exemplos, definitivamente recusa o lugar protegido da neutralidade. Pensando sobre isso, vale perguntar: protegidos de quê? De quem? A resposta, um pouco lenta, se apresentou em fragmentos: medo da mistura dos corpos, do caos onde não se consegue classificar e controlar, dos riscos de inventar. Medo da Lei da Moral, Medo da vida. Medo da morte. Corpo desencarnado de si próprio – desencarnado, sem carne, sem cheiro, sem cor, sem ritmo, sem jeito -, um corpo sem corpo. A neutralidade aparece aqui em toda sua crueza estratégica: não é uma questão de ingenuidade ou de ignorância, é opção política (BARROS, 2009, pp. 234-235).

Foucault (1996) atribui esse aspecto – que chamaríamos de uma tentativa de neutralidade associado a um caráter altamente prescritivo – da ciência moderna a seu caráter doutrinário. Segundo ele, a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que é a forma de uma ritualização permanente das regras. Refere-se, portanto, a uma ordem de especialistas: ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. É um modo de estar “obedecendo às regras de uma “polícia” discursiva que devemos reativar em cada um dos nossos discursos” (FOUCAULT, 1996, p. 35). Ele nos alerta, ainda, para uma dupla sujeição realizada por esse caráter doutrinário – sujeição dos sujeitos que falam em relação aos discursos e dos discursos em relação ao grupo dos sujeitos que falam.

Nesse sentido, mas usando um argumento distinto, Haraway (1995) acentua que, do ponto de vista da ciência – o jogo real, aquele que devemos jogar –, é retórica, é a convicção de atores sociais relevantes de que o conhecimento fabricado por alguém é um caminho para uma forma desejada de poder bem objetivo. Diante disso – e diferente disso –, a autora propõe uma marcação do lugar de onde se vê, o que, no nosso modo de entender, possibilita evidenciar o lugar de poder de onde se fala, viabiliza uma proposta de análise de implicações e problematiza o lugar do especialista – com sua pretensa neutralidade – como aquele capaz de desvelar uma realidade em si.

Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é o olhar que inscreve misticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando às representações (HARAWAY, 1995, p. 18).

Nesse sentido, Foucault (1996) também apresenta uma proposta: restituir o caráter de acontecimento ao discurso e questionar a vontade de verdade. Para tanto, destaca certas exigências metodológicas, que apontam para alguns princípios, dos quais, por hora,

destacaremos apenas um, o princípio de especificidade: não transformar o discurso em um jogo de significações prévias; não imaginar que o mundo nos apresenta uma face legível que teríamos que decifrar apenas. É uma prática que se impõe. É uma violência que fazemos às coisas.

Acerca desse ponto, Haraway (1995, p. 25) destaca: “A visão é sempre uma questão do poder de ver – e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?”. Esse princípio de especificidade proposto por Foucault parece se aproximar da parcialidade defendida por Haraway. Ela enfatiza que não se trata de perseguir a parcialidade em si mesma, mas pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece. Para essa pesquisadora, o único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular.

Dentro das nossas perspectivas, é importante destacar que a parcialidade proposta por Haraway também não se confunde com relativismo. Segundo ela, este último não garante o posicionamento, pois é uma maneira de não estar em lugar nenhum, alegando-se estar igualmente em toda parte. Entendemos essa “igualdade” de posicionamento, entre outras coisas, como uma tentativa de renúncia da própria responsabilidade. “O relativismo e a totalização são, ambos, ‘truques de deus’, prometendo, igualmente e inteiramente, visão de toda parte e de lugar nenhum, mitos comuns na retórica em torno da Ciência” (HARAWAY, 1995, p. 24).

A essa altura, cabe retomarmos o já exposto acerca do procedimento metodológico assumido e digeri-lo: assumindo a perspectiva foucaultiana de pesquisa e articulando-a a todas as outras já apresentadas, entendemos que as práticas constituem domínios de saber que, por sua vez, fazem aparecer novos objetos, conceitos, técnicas, mas, também, como já destacamos, fazem emergir formas totalmente novas de sujeito e sujeito de conhecimento. Quais formas novas de sujeito seriam essas? Nossa pesquisa não pretende simplesmente responder a essa questão, pensado nessa possibilidade como viável, mas elaborar uma descrição dessa noção parcialmente, situando-a em experiências narradas e retiradas de um diário de campo, tratando-as como uma construção que sustenta práticas e técnicas atribuídas a esse campo de dispersão de saberes nascidos na modernidade – a Psicologia, mas também como efeito delas. Nesse sentido, enfatizamos ainda como o próprio percurso de experimentar, narrar e pensar essas experiências fez emergir o pesquisador. Não buscamos um campo de investigação, mas, uma vez imersos num fazer profissional e de formação, emergiram inquietações, que provocaram uma busca por ferramentas, conexões e encontros possíveis de pensá-lo.

Nesse ponto, articulamo-nos, mais uma vez, com a proposta de Haraway (1995), de conceber um objeto ativo: saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento “objetivo”. “O mundo encontrado nos projetos de conhecimento é uma entidade ativa” (p. 37).

Nosso pressuposto já destacado, portanto, é que os objetos de estudo das ciências (de maneira geral e, especialmente, das ciências humanas) não são uma realidade em si, mas se desenham à medida que se incide um procedimento de investigação sobre eles. Reafirmamos nossa proposta de que a emergência das ciências tem uma relação de concomitância com a emergência de seus “respectivos objetos”. Nesse sentido, pensamos que o sujeito psi viabiliza as práticas jurídicas e psicológicas e se constitui nelas, simultaneamente. Passaremos a pensar, pois, quais novas formas de sujeito são essas e a que práticas estariam articuladas. Duas contribuições para pensar essas novas formas de sujeito articuladas às propostas de método apresentadas até aqui estão as noções de produção de subjetividade trazidas por Guattari e Rolnik (1986) e de modo-indivíduo apresentada por Barros (2009).

De acordo com aqueles autores, o sujeito²⁹, segundo toda uma tradição da filosofia e das ciências humanas, seria algo do domínio de uma suposta natureza humana. Eles propõem, ao contrário, a ideia de uma subjetividade industrial, maquinica, ou seja, essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida. Indicam, ainda, que essas máquinas de produção variam, e que na sociedade capitalística, por exemplo, isso se dá em escala internacional. Poderia nos ocorrer que a ideia de “fabricada” e “consumida” remeteria a uma espécie de passividade e determinismo absoluto, mas esses autores vão nos mostrar, de outro lado, a potência das práticas de subversão dessa lógica produtiva dominante às quais colocamos frequentemente nossas ações a serviço, seja como “trabalhador social”, seja como professor ou pesquisador.

Antes, porém, consideramos importante compreender melhor os pressupostos básicos dessa proposta trazida por Guattari e Rolnik (1986, pp. 29-30): em primeiro lugar, trata-se de se abandonar a noção de ideologia e pensar em termos de subjetivação ou de produção de subjetividade. Para eles, as mutações da subjetividade não funcionam apenas no registro das ideologias, mas na própria constituição dos indivíduos: em sua maneira de perceber o mundo, de se articular com o tecido urbano, com os processos do trabalho, com a ordem social

²⁹ Assim como o outro, apesar de substantivo, não se apresenta como substância. Vejamos a seguir.

suporte dessas forças produtivas. Há, portanto, incluída, aqui, a proposta de se considerar que uma revolução, uma mudança social em um nível macrossocial diz respeito, principalmente, à questão da produção da subjetividade, o que, de acordo com os autores, precisa ser levado em conta pelos movimentos de emancipação. Diríamos que essa perspectiva traz inúmeras contribuições para pensar a configuração desses movimentos na atualidade.

Ainda de acordo com Guattari e Rolnik (1986, p. 27), tudo que é produzido pela subjetivação capitalística não é apenas uma questão de ideia; não é apenas uma transmissão de significados por meio de enunciados significantes – como em um processo de representação, que tornariam viáveis estratégias de “alienação” e/ou “conscientização” –, trata-se, para esses autores, de articulações entre as grandes máquinas produtivas, bem como, e/ou ao mesmo tempo, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo. Foucault (2011) entende essas conexões em termos de fixação: ligando um indivíduo a determinada máquina produtiva/normalizadora. Já temos, portanto, um elemento bastante relevante para situar a noção de sujeito, tomado como objeto da psicologia: a noção de produção.

Entendemos que, para assumir tal postura, faz-se necessário suspender a noção de sujeito. Mas o que colocar no lugar? Um recurso interessante de análise e proposto por Guattari e Rolnik (1986) é pensar enquanto “agenciamento coletivo de enunciação” ao invés de pensar em *sujeito*, que seria o sujeito de enunciação ou das instâncias psíquicas. Essa preferência diz respeito ao fato de que o agenciamento coletivo de enunciação não corresponde nem a uma entidade individuada, nem a uma entidade social predeterminada. A proposta deles é, portanto, pensar a subjetividade como produzida por agenciamentos de enunciação, talvez um sujeito maquínico, e importa destacar que esses processos são sempre descentrados. Isso não implica dissociar radicalmente os conceitos de indivíduo e subjetividade.

Ainda segundo esses autores, os indivíduos são resultado de uma produção de massa. O indivíduo é serializado, registrado, modelado. Entretanto, a subjetividade não seria passível de totalização ou de centralização no indivíduo: uma coisa é a individualização de um corpo, outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação (GUATTARI e ROLNIK, 1986, pp. 30-31). Comendo com nossa proposta de situar a invenção de um sujeito psi como uma invenção eminentemente burguesa e moderna, trazemos a noção de modo-indivíduo de Barros (2009). Segundo essa autora, com a valorização do indivíduo que valia pelo que era, isto é, pelo quanto se esforçava e não pelo título de nobreza que tivesse, necessária ao capitalismo

liberal que se implantava, produziu-se um modo-indivíduo. Ela descreve, resumidamente³⁰, todo o momento que se refere como o momento propício ao seu aparecimento, situando no século XVIII, apesar de reconhecer as mudanças ocorridas nos dois séculos anteriores que criaram as condições sem as quais essa produção não se efetivaria no século seguinte. Trata-se de um momento em que se objetivarão novas práticas e o modo-indivíduo de subjetivação.

Algumas peculiaridades parecem-nos importantes de discutir de antemão: de como essa noção de sujeito está, necessariamente, articulada a uma perspectiva de liberdade vinculada a uma submissão ou internalização de leis universais e, até mesmo, transcendentais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, já inicialmente problematizada, e a lógica do mercado que impõe um modo indivíduo consumidor, respectivamente, por exemplo.

Guattari e Rolnik (1986) referem-se a esse momento histórico – definido por Barros (2009) e muitos outros autores como tendo início no século XVIII, mas que, e por isso mesmo, consideramos importante para compreender as produções atuais – como “um movimento geral de desterritorialização das referências subjetivas” (p. 36). Eles entendem que, com a Revolução Francesa, não só todos³¹ os indivíduos se tornaram de direito – e não de fato – livres, iguais e irmãos, mas, também, tiveram de prestar contas às leis não somente jurídicas, mas leis da subjetividade capitalística³². Nessas condições, para eles, foi necessário fundar o sujeito e suas relações em outras bases: a relação do sujeito com a lei moral, a relação do sujeito com a natureza, a relação com o outro (a concepção do outro como objeto). É nesse contexto que se desenvolveram não somente as teorias psicológicas, mas, também,

³⁰ Liberalismo econômico, crescimento da vida nas cidades em detrimento da atividade campesina; difusão das ideias iluministas (que aliviam a conquista da liberdade e da razão e a uniam à crença na personalidade individual enquanto um princípio social); busca dos caminhos de exteriorização direta dos sentimentos e pensamentos, forjada pelo movimento romântico; mudança do papel do Estado, que passa a estender sua ação de modo mais difuso e amplo; separação das esferas pública e privada (trabalho *versus* família, por exemplo); mudanças nas instituições, como a escola (que passa a ter o papel cada vez mais preponderante de difusora e produtora dos ideais de igualdade) e a infância (que passa ser objeto de preocupação e para qual ficava reservada a frequência a lugares não-públicos); estabelecimento de uma política médica voltada para o bem-estar e a higiene de cada indivíduo e da população, privilegiando a infância e medicalizando a família – todos esses fatores foram determinantes para a concretização do modo indivíduo (BARROS, 2009, pp. 52-53).

³¹ Destacamos aqui sua pretensa Universalidade.

³² Essa proposta parece-nos alinhada à perspectiva apresentada por Maurizio Lazzarato em fala intitulada “Le Libéralisme a-t-il jamais existé?”, proferida no II Colóquio Internacional Michel Foucault: a Judicialização da Vida, em julho de 2013 na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (disponível em: <<http://foucaultjudicializacao.com.br/archives/318>>. Acesso em: 10 abr. 2015). Pegando uma certa contramão das demais falas do evento, esse pesquisador nos chama à atenção para os processos de gestão, controle e produção de subjetividades que não passam, necessariamente, pela via estatal e jurídica (mas são também regulamentadas ou governamentalizadas), mas que são operadas por uma lógica de mercado neoliberal no sentido da produção de consumidores. Atentemo-nos para a potência dessa produção na medida em que nos consideramos frequentemente “livres” consumidores. Parece ser nosso momento legítimo de fazer escolhas (entre produtos, marcas e alguns modos de ser previamente dados, mas não deixam de ser escolhas). Querem nos fazer acreditar que nossas escolhas impõem um funcionamento de mercado e que não estariam sendo produzidas por essa lógica, que nosso desejo brotaria numa espécie de geração espontânea.

passou a haver, segundo esses autores, uma reescrita permanente dos procedimentos de subjetivação no campo geral das transformações sociais.

No entanto, entendemos que não é bem assim que as ciências, em geral, narram oficialmente o processo de nascimento do seu objeto. Todo o seu chamado desenvolvimento parece estar pautado em uma ciência que aparece para incidir e elaborar uma narrativa verdadeira de certa identidade individual, considerando que o contexto social seria como superestrutura em relação a esse indivíduo. Entendemos que essa visão não é apenas redutora, mas é, necessariamente, enviesada por um modelo de ciência que se quer único. Daí, nosso posicionamento em assumir uma postura metodológica como uma aposta política. Além de recorrer a um modelo dominante de narrar, entendemos que aquelas perspectivas operam uma espécie de congelamento – no sentido de parar o processo – no processo de subjetivação, entendendo a subjetividade como algo dado³³.

Ocorre, aí, um fenômeno que Guattari e Rolnik (1986) chamam de reificação social da subjetividade. Consideram que essa reificação se estabelece a partir de uma relação entre o que chamam de ego e a pessoa social e jurídica, fazendo com que se tenha sempre a responsabilizar as funções da subjetividade, que tem como efeitos a repressão, a culpabilização etc. Eles consideram a culpabilização uma dentre as funções da economia subjetiva capitalista que estabelece vinculada a ela uma espécie de segregação. Outra função, que consideram, talvez, a mais importante, chama-se de infantilização. Também queremos enfatizar essa como uma função prioritária, na medida em que podemos entender esse processo chamado de infantilização ou de “*menorização*” (COIMBRA, LOBO & NASCIMENTO, 2008, p. 99), como servindo de mote para elaboração das estratégias tutelares de controle social e da criação da necessidade do Estado como modo, talvez único, de organização política.

A infantilização – por exemplo, das mais diversas possibilidades de femininos, dos loucos, de certos setores sociais ou de qualquer comportamento dissidente – consiste em que tudo que se faz, se pensa ou se possa vir a fazer ou pensar tenha que ser mediado pelo Estado, através de todos os seus tentáculos institucionais e de exercícios de poder. Os equipamentos coletivos – não só de ação sanitária e higiene mental, ou de vida cultural, mas, também, a

³³ Foucault (2006) refere-se a esse processo de “parada” como parte da sistematização de uma medicina moderna, fortemente baseada no aparecimento dos estudos da anatomofisiologia e que a Psicologia nascente tem como modelo metodológico. O problema estaria em estudar processos vitais num corpo morto, no qual esses processos não estariam mais em movimento. Assim como a tentativa de definir/avaliar/diagnosticar um processo de subjetivação requer a morte ou interrupção do processo de subjetivação.

mídia – tendem a ganhar uma importância desmedida. Elas constituem o Estado em sua função ampliada, de acordo com Guattari e Rolnik (1986).

Esses equipamentos pensam a ordem capitalística como natural, do mesmo modo, a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. Pensando junto com esses pesquisadores, tentaremos nos afastar do pressuposto dado de que esta seria a ordem do mundo, a única possível, como se esta ordem não pudesse ser tocada sem que se comprometesse a própria ideia de vida social organizada.

1 CAPÍTULO/IMAGEM I - ENCOMENDA DE CUIDADO OU SOBRE A TUTELA DOS AFETOS: como afirmar práticas que fujam da unificação/pacificação das subjetividades?

E que fique muito mal explicado. Não faço força para ser entendido. Quem faz sentido é soldado (Mário Quintana).

(Ano de 2001, povoado pertencente a um pequeno município sergipano)

Cursava o primeiro período de graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Sergipe. Não sabia bem porque havia escolhido esse curso. Tinha gosto pela leitura, parecia gostar da atividade docente por uma inescapável influência familiar – quase todas somos professoras, na medida em que, historicamente, era a única profissão cedida gentilmente às mulheres que não gostariam de resumir sua vida ao casamento e à maternidade –, mas a Psicologia parecia uma promessa de escapar desse roteiro familiar previamente traçado. Depois de algumas voltas a mais, eis que colaboro para o cumprimento dessa “sina”. A atividade proposta pela disciplina “Antropologia – I” era um exercício etnográfico. Era preciso visitar alguma comunidade que fosse culturalmente distante da realidade cotidiana de cada um de nós, e, a partir dos textos lidos em sala de aula, em que se “relativizava o relativismo” e que se criticavam as perspectivas etnocêntricas de olhar o mundo, produzir-se-ia uma narrativa sobre aquela realidade visitada. Não tinha a menor ideia de onde ir. Seguindo uma sugestão, resolvi visitar um assentamento de sem-terra próximo à minha cidade natal, já que a visitava semanalmente. Um amigo vinculado ao Sindicato de Professores da cidade conhecia as lideranças do MST e fez a intermediação para minha visita. Disse apenas que uma estudante de Psicologia visitaria o assentamento. Na chegada, um dos líderes me esperava à porta de sua casa, e antes que pudesse me cumprimentar, sua esposa nos interrompeu:

- “Minha filha, que bom que você chegou! Não via a hora. Tenho ‘problemas de nervos’, foi ‘resguardo quebrado’³⁴, sabe? Precisava muito lhe falar [...]”.

³⁴ É comum, nesse contexto, as pessoas referirem-se aos problemas emocionais como “de nervos”. No caso das mulheres, é comum atribuir o problema ao não cumprimento do resguardo recomendado no pós-parto, principalmente, no que se refere à privação de relações sexuais. Essa interrupção do resguardo é conhecida popularmente como “resguardo-quebrado”. Há muito, é sabido entre os populares que muitas mulheres apresentavam suas primeiras crises emocionais e obtinham um primeiro diagnóstico de transtorno mental, seja por algum profissional de saúde, padre ou curandeiro local, no período do puerpério. Atualmente, os compêndios de psicopatologia corroboram esse saber popular, definindo esse período como um período de crise, portanto, propício ao desencadeamento de muitos sintomas. Sabemos ainda, por meio dessas narrativas populares, que boa parte do sofrimento das mulheres nesse período crítico advinha da culpa por não cumprirem essa regra (da

E ali mesmo, à porta de sua casa, na presença do marido e de quem mais passasse ou se aproximasse, emendou a falar sobre sua vida, seu relacionamento amoroso, a lida com os filhos, com a terra, com a casa. Passaram-se alguns minutos, que pareceram horas até que eu tivesse a oportunidade de lhe falar que estava apenas no primeiro período e que não podia ajudar muito, oferecendo a escuta clínica e o cuidado que ela dizia que precisava. Mas não falei. Depois daquele tempo ouvindo aquela mulher, imóvel, assustada e muda, percebi que ela parecia estar mais tranquila. Não precisava desfazer o mal-entendido. Mesmo não podendo ajudar, ficar ali parada com a imagem de uma psicologia colada em mim pareceu ter ajudado aquela mulher. Daí por diante, dei início a uma conversa menos pretensiosa sobre como eles viviam ali, que incluíam seu marido e as pessoas que, fortuitamente, passavam. Saí de lá com material para o trabalho de Antropologia, ovos de marreco como retribuição pela “consulta” e convite para um almoço.

Que psicologia é essa? A imagem que aquela mulher fizera seria comum? Que efeitos essa imagem cria? Seriam efeitos terapêuticos? Se sim, haveria outros? E quais seriam? Como acolher e, ao mesmo tempo, colocar em análise demandas como estas? E por que acolher? Será que a situação clínica pode ser forjada mesmo que nenhuma formação esteja implicada aí? Podemos supor, nesse caso, que o lugar do especialista pode ser assumido apenas como a face do lugar de poder, implicado na relação saber-poder? Podemos imaginar também a potência tutelar desse lugar fortemente ocupado, articulando bem esse par... Diante dessa situação, deparamo-nos com muitas escolhas a serem feitas. Uma delas parece óbvia. Por que calar? O desconforto da situação teria provocado a minha paralisia? Era inútil explicar minha situação a uma pessoa aparentemente ignorante no assunto? Ou havia alguma satisfação envolvida naquela situação? Satisfação em ser convocada para esse lugar? Haveria algum prazer em poder definir, dar nomes aos afetos dela e, mais, prescrever o que poderia ser melhor para aquela mulher, no domínio da gestão da vida alheia? De antemão, afirmamos que não é esse o lugar que procuramos no campo da psicologia. Mas que outros seriam possíveis?

Nossa proposta de pesquisa coloca-se no exercício de pensar algumas convergências possíveis entre as práticas psi contemporâneas, ilustradas pelas imagens que criamos aqui, seus efeitos e as estratégias empreendidas pelo que Foucault (2008c) chama de pastorado. E onde estaria situada essa suspeita? Por que pensar essas possíveis convergências? E como pensá-las? Nossa ideia, inspirada no mesmo autor, é percorrer seus efeitos. Ambas as práticas

privação da atividade sexual nesse período) – que, na atualidade, também é uma regra médica -, e que, muitas delas também são chantageadas por seus companheiros para que desconsiderem o resguardo e até violentadas.

parecem produzir subjetividades individualizadas e docilizadas, reclamando que seus afetos sejam tutelados por outrem, preferencialmente um outro competente³⁵ para tal.

(Segundo semestre de 2005, Estágio Supervisionado em Psicologia Clínica no Serviço de Psicologia Aplicada da Universidade Federal de Sergipe - SPA-UFS)

Antes do estágio, nenhum interesse na clínica havia emergido em mim - apesar de gostar bastante de cursar a disciplina teórica desse estágio, denominada Esquizoanálise, que tinha como principal referência a obra “Anti-Édipo”, de Deleuze e Guattari -, no entanto, o encontro com aquelas pessoas (pacientes, clientes, usuários do serviço) apesar de ser experimentado como muito desgastante, era intensamente rico, muitas vezes prazeroso, fazia-me pensar melhor os conceitos e os encontros com o grupo de supervisão foram se tornando uma das melhores experiências discentes e terapêuticas que a universidade poderia me proporcionar. Estava caminhando para atender mais um paciente³⁶ e completar a carga horária obrigatória do estágio, condição para a formação de psicólogo. Chega a mim um jovem rapaz muito simpático. Sempre me parecia leve, apesar da triagem do serviço diagnosticá-lo com “depressão”. Ele foi logo dizendo que era estudante de Psicologia também. E não demorou muito para dizer que o “verdadeiro” motivo dele ter procurado o serviço era que ele precisava de ajuda para “definir sua sexualidade”. Pelo modo como ele explicava isso, entendi, a princípio, que ele se autodenominava “homossexual” e gostaria de um tratamento para se transformar em heterossexual. Caso fosse isso, estava pronta para frustrar suas expectativas em relação à psicoterapia e ajudá-lo a entender as impossibilidades não somente teóricas, mas ético-políticas dessa empreitada. Entretanto, fui percebendo que ele tinha menos problemas com o fato de se perceber homossexual do que com as “oscilações dos seus objetos de desejo”. Ele gostaria de ser APENAS homossexual. Como ele mesmo frequentemente afirmava, já tinha “se assumido”. Sua maior preocupação era sua mãe, mas isso já estava aparentemente resolvido com ela. O problema é que ele não era só isso. Às vezes sentia-se atraído por mulheres e sua atração por homens era, como ele definia, “romântica”, deveria permanecer no plano de viver uma história de amor, manter

³⁵ O destaque à expressão “competência” é dado por Chauí (1982) e utilizado por Coimbra (2002) para discutir a pretensa neutralidade e cientificidade das falas dos especialistas, problematizando especialmente os psis, tomados como nosso campo de análise. Esses discursos, tomados como tais, além de operar uma dicotomia entre Psicologia e Política, “[...] geram o sentimento coletivo de incompetência, poderosa arma de dominação, pois serão elas que dirão em última instância, a todos como “ver, tocar, sentir, falar, ouvir, escrever, ler, pensar e viver” (CHAUÍ, M., 1982, p.59, *apud* COIMBRA, 2002)

³⁶ Apesar da perspectiva de produção de autonomia e de encarar o momento terapêutico como o mais breve possível, ainda não conseguia ver como a clínica não colaboraria para a passividade envolvida no nome “paciente”. E foi esse nome que escolhi para me referir àquelas pessoas no relatório final do estágio.

uma relação com um companheiro, mas fraternal. A ideia de uma relação sexual com um homem não o agradava. Enfim. Qual era o problema, então? Na faculdade ele lera num compêndio de psicopatologia qualquer que a sexualidade humana tinha várias expressões, saudáveis e patológicas, e que estariam classificadas de um determinado modo. O problema é que as movimentações e variações de seu desejo não cabiam naquele esquadramento. Sua angústia parecia trazer consigo a pergunta: que espécie de pessoa ele era que não podia nem ser doente? E como convencer sua mãe de que ele não era mais homossexual, depois que essa revelação passou a dar nome e sentido em tudo que ela sempre achara estranho nele? Trocando em miúdos: Eu tinha um paciente que precisava de um quadradinho nosológico pra chamar de seu. Apesar de essa constatação parecer um tanto desanimadora, a partir dela tínhamos um projeto terapêutico: entender que aquelas classificações eram invenções e que a vida felizmente não cabia nelas. Ademais, o sofrimento por exceder aquele esquadramento era bastante presente e se efetivava em muitas esferas da sua vida.

Nesta cena, propomos pensar os vários atravessamentos dos saberes especializados e como eles se efetivam legitimando valores sociais dominantes, modelos de conduta nas relações que as pessoas estabelecem com o mundo, com seus desejos e com o próprio corpo. A procura por uma psicoterapia fora motivada por uma promessa de desvelamento de uma identidade originária e essencial. A cobrança de assumir uma identidade bem delineada, apesar de perpassar toda a sua história de vida e vir de lugares diversos – família, amigos, mídia, cultura – fora legitimada por um encontro com esse saber especializado acerca do comportamento sexual humano fartamente utilizado pelas práticas psi e a psiquiatria. Como lidar com a estranheza que há em mim se ela excede as tentativas de delimitar o normal e o patológico?³⁷

Compomos com essas duas cenas uma imagem que pretendemos problematizar como na interface do cuidado e da tutela. Os desdobramentos dessa problematização passam pelas

³⁷Essa questão nos remete ainda a uma potente e contemporânea discussão proposta por Preciado (2014), mas que não nos estenderemos nessa pesquisa, sobre o que chamará de novas tecnologias da sexualidade, que evidenciam o corpo como espaço político, como lugar, portanto, ao mesmo tempo, de opressão e resistência. Propõe, nesse sentido, a noção de contrassexualidade – nome que Preciado (2014) atribui indiretamente à Foucault, para designar práticas de contraproduzibilidade à produção disciplinar da sexualidade – como uma aposta no fim da ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros. Trata-se, portanto, mais de um fim dessa ordem como Natureza, do que da criação de uma nova natureza. Em seu manifesto está ainda a ideia de uma sociedade contrassexual, dedicada “à desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero”. (p. 22) Consideramos que as questões trazidas por esse pesquisador possibilitam-nos criar fissuras nos fundamentos sobre as quais estão apoiados os muros de delimitações identitárias tão fortemente solidificados por uma moral cristã, capitalista, liberal e endossadas pela produção e circulação de verdades das práticas psi, que, no caso da cena produzida no contexto clínico apresentado aqui, configura-se, sob nosso ponto de vista, como uma fonte de sofrimento.

relações entre sujeito e poder, o papel do intelectual contemporâneo, o poder de vida e de morte das falas competentes e a emergência de uma das facetas do tipo humano que estamos colocando em análise como objeto da Psicologia: o humano como aquilo que estiver mais claramente delimitado nas fronteiras identitárias, efeitos de processos de unificação e pacificação. E quais seriam as sobras disso? Haveria lugar no mundo para elas?

Propomos discutir essas questões suscitadas no cotidiano de uma prática psicológica, criando campos de análise em que nossa experiência provoca algumas noções naturalizadas, fazendo uso de alguns conceitos desenvolvidos, principalmente, por Michel Foucault. Colaborações essas que consideramos como potentes ferramentas à problematização dessas práticas. Nossos campos de análise irão variar a cada capítulo a partir da imagem que tentamos organizar na construção de cada um, mas veremos que algumas noções atravessarão todo o trabalho.

Para este primeiro capítulo, provocamos as relações de produção de subjetividade essencializadas, unificadas, interiorizadas e bem delimitadas como efeitos de exercícios de poder-saber no campo do que se convencionou chamar de ciência psicológica. O ideal de neutralidade, no qual apostam esses discursos competentes, tem o propósito de esfumegar seus atravessamentos pelos valores morais do mundo capitalista e por um modo de organização política como o Estado. Questionando esse ideal de neutralidade, pretendemos acentuar os traços de uma noção de Estado com a qual entendemos estar articulada a emergência do que estamos chamando de práticas psi e seus efeitos no mundo contemporâneo. Problematizaremos também os processos de produção que chamamos de unificação e individualização nas produções de subjetividade e o papel dos chamados especialistas nessa produção. Supomos que o lugar de poder exercido pelos especialistas na produção de um saber que estabelece, no limite, os limites do humano e não humano.

1.1 Práticas Psi e Exercícios de Poder: o que o Cristianismo tem com isso?

Entendemos que um dos efeitos da produção e circulação desses saberes é a delimitação, a captura dos afetos em determinado campo semântico e a delimitação das fronteiras identitárias. Essa produção e circulação, por sua vez, estão fortemente atreladas aos modos de subjetivação dominantes, tomadas como modelo em determinado segmento social e com pretensões de se impor universalmente. Supomos, também, que esses modos dominantes

vêm sendo historicamente endossados pelos saberes ditos científicos e, apesar da recusa explícita, estão articulados a exercícios de poder. Nesse sentido, gostaríamos de destacar no nosso trabalho uma modalidade de poder que se ocupa da gestão da vida. Foucault (2008c) desenvolve uma análise acerca da organização de um poder pastoral³⁸ no Oriente pré-cristão e cristão. Um poder que parece ter como mote a “direção de consciência”. Cabe destacar, inicialmente, algumas de suas características específicas: ele se exerce sobre uma multiplicidade em movimento, é um poder fundamentalmente benéfico³⁹, que tem por objetivo a salvação do rebanho, e é um poder que individualiza. “Não é, portanto, a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividade. Os homens é que são governados” (FOUCAULT, 2008c, p.164).

A ideia de um poder pastoral, portanto, de acordo com esse autor, é a ideia de um poder que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território. É um poder que guia para um objetivo e se diz intermediário para esse objetivo. Assim, é um poder que se finaliza sobre os quais se exerce, e não sobre uma unidade de tipo, de certo modo, superior, seja ela a cidade, o território, o Estado, o soberano... É, enfim, um poder que visa, ao mesmo tempo, todos e cada um em sua paradoxal equivalência, e não a unidade superior formada pelo todo. Percebemos, com isso, então, que o poder se efetiva em imanência, não visa uma transcendência, e sua emergência está situada no contexto cristão.

Assim como Foucault (2008c), pensamos que o problema do governo dos outros como um problema eminentemente do mundo cristão. Ele nos mostra que a história do pastorado no Ocidente, como modelo de governo dos homens, é indissociável do cristianismo. Não pretendemos nos estender numa análise do cristianismo, mas consideramos importante destacar do que se trata e em que ponto nosso interesse se volta mais para a dimensão política do pastorado e sua relação com o Estado. Também nos interessa as possibilidades de aplicação da metáfora pastoral às práticas psi. Adiantamos alguns aspectos que podem ser percebidos como pontos de convergência entre ambas as práticas: os processos de tutela, a decomposição de forças resistentes e a desresponsabilização política implicados nesse processo. Ora, dizer pelo outro implica em construir para ele e no lugar dele o próprio sentido para seus processos de vida.

³⁸ Traremos nesse capítulo alguns elementos desse tipo de poder estudado por Foucault (2008c) para construir sua relação com a formação do Estado e os processos de individualização e unificação dos modos de produção de subjetividade. No terceiro capítulo essa noção será retomada mais especificamente para pensar suas atualizações nas práticas psi contemporâneas.

³⁹ É precisamente essa face benevolente que serve como mote de nossa pesquisa, pois supomos que estão atualizadas nas práticas ditas competentes e humanizadoras contemporâneas.

Aqui entra um ponto em comum entre as demandas narradas nas duas cenas construídas para este capítulo: a convocação para denominar/classificar os afetos do outro. Na primeira cena, a condição para elaboração – como compreensão e feitura de uma outra relação com suas questões sociais, afetivas e sexuais – do sofrimento daquela mulher agricultora que estava condicionada a fazer isso num contexto clínico, ainda que forjado em condições bastante particulares, evidenciado escandalosamente o lugar de poder que constitui esse espaço. Na segunda cena, também o contexto clínico, nesse caso, já legitimado como tal, tornou-se indispensável para a empreitada de supressão das arestas do desejo de um estudante de Psicologia, que tomou como verdade as limitações produzidas pelas classificações oficiais da Psicopatologia acerca das múltiplas possibilidades de expressão da sexualidade, trazendo essas limitações para sua vida em forma de angústia.

Pensaremos ainda acerca dos efeitos dessa espécie de redistribuição de responsabilidade sobre os próprios afetos. Por enquanto, para colaborar com a compreensão da maneira de ação do pastorado, situemos, então, o que Foucault (2008c) entende por cristianismo. Para ele, esse entendimento não é consensual, nem homogêneo, ele abrange uma série de realidades diferentes. De acordo com o autor, seria mais preciso afirmar que o pastorado começa com certo processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constitui como igreja, isto é, como instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna em outro mundo. E isto na escala, não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou Estado, mas de toda a humanidade.

Destacamos aqui, pois, dois aspectos fundamentais: trata-se de um poder que se efetiva e produz em um plano imanente, mas que visa uma transcendência; ou seja, visa uma espécie de outro mundo que seria indiferente às nossas ações; ou estaria acima delas. Entendemos que isso compromete, portanto, fortemente nossas implicações e nossa responsabilidade para com o mundo em que vivemos; este que consideramos como uma composição dos efeitos de nossas práticas. Veremos que na perspectiva foucaultiana há a compreensão de que esse aspecto (transcendência) muda com o pastorado estatal, mas trouxemo-lo por hora por entender que alguns elementos desse primeiro momento do pastorado parecem perseverar no contexto atual. O segundo aspecto também bastante relevante em nossa pesquisa diz respeito a sua pretensão de universalidade. Trata-se de uma produção de subjetividade que almeja uma espécie de humanidade essencial.

Foucault (2008C) elabora uma breve, mas complexa discussão para apoiar sua tese de que a história do pastorado no mundo ocidental só começa com o cristianismo. Essa discussão passa essencialmente pela diferenciação entre o pastor e o homem político na Antiguidade. A

política não deve se ocupar globalmente de tudo, tal como o pastor deveria cuidar do seu rebanho, segundo ele. Por outro lado, e talvez por isso mesmo, a ação política depende de ações adjuvantes e preparatórias – atividades menores, mas necessárias à cidade e subordinadas à ação política. Como exemplos, ele nos traz a ação do médico, do agricultor, do ginasta e do pedagogo (podemos incluir aqui a aplicação dessa metáfora às práticas psi), essas sim, podendo ser consideradas pastorais; mas o homem político não é um pastor. O homem político domina a arte de prescrever, de comandar. A reflexão grega sobre política exclui, portanto, de acordo com esse autor, a valorização do tema do pastor.

Esse poder globalmente pastoral permaneceu, ao longo do cristianismo, distinto do poder político. Isso não quer dizer que o poder religioso nunca tenha se dado como tarefa outra coisa, senão encarregar-se das almas dos indivíduos. Ao contrário, para Foucault (2008c), o poder pastoral – é essa uma de suas características fundamentais – só se encarrega da alma dos indivíduos na medida em que essa condução das almas implica também uma intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, nos bens, nas riquezas, nas coisas; ou seja, em uma produção de um certo modo de existir. É, portanto, como já assinalamos, uma forma de poder terrestre, apesar de ter, por fim, o além. O entrecruzamento do poder pastoral e do poder político será efetivamente uma realidade histórica no Ocidente e conservará características próprias. Entretanto, para esse autor, o poder pastoral continuará específico e diferente do poder político, ainda que a Igreja e o Estado tivessem todas as formas de alianças.

Mas, qual seria a importância de discutir aqui essa especificidade do poder pastoral? Tomemos como motivo um dos objetivos apontados por Foucault (2008c): o de mostrar que a moral judaico-cristã não existe; no sentido de que não é natural. Ela só pode ser concebida como artifício. E que se há alguma relação entre religião e política, essa relação talvez passe mais pelo jogo entre pastorado e governo do que entre Igreja e Estado. Destacamos ainda a importância de desnaturalizar não somente a moral judaico-cristã, mas todos os seus elementos presentes nas produções de subjetividade contemporânea e frequentemente legitimados pelas práticas psi como naturalmente e saudavelmente humanos. Nesse sentido, propomos colocar em análise as imagens produzidas nas demandas narradas como introdução desse capítulo, que não consideramos como demandas isoladas, elas parecem circular entre os diversos contextos institucionais em que se inserem as práticas psi, questionando os roteiros pré-definidos e o lugar do psicólogo como uma espécie de diretor desses roteiros.

Nesse sentido, queremos pontuar aqui uma imagem recente produzida na fala de uma psicóloga, que pode até ser considerada menos comum pela sua característica evidente; pouco

discreta, mas que não deixa de circular de diversos modos entre as práticas psi e, por isso, a consideramos emblemática. Podemos tomá-la, portanto, como um analisador de uma circulação de discursos no campo psi que se pretendem administradores da vida e como esse propósito está intimamente articulado a práticas fascistas de patologização dos comportamentos considerados minoritários, do fortalecimento de todos os modos de racismo, exclusões e genocídios.

- Eu sou psicóloga e cristã! Eu não nego minha fé! [...] Também quero afirmar que nunca ‘curei gay’, nunca tratei a homossexualidade como “doença” ou qualquer outro tipo de preconceito. Também afirmo que ex-homossexuais existem. Isto não é objeto de ocupação minha. Eu, apenas como psicóloga especializada em Direitos Humanos dou o direito ao sujeito, dele existir da maneira como ele próprio desejar (sic, grifo nosso)⁴⁰.

Há ainda uma transição que interessa em demasia à nossa pesquisa – já que pretendemos pensar nas atualizações de elementos do pastorado em práticas emergentes na modernidade – assinalada por Foucault (2008c): como muitas das funções pastorais são retomadas no exercício da governamentalidade entre os séculos XVII e XVIII, na medida em que o governo pôs-se também a querer se encarregar da conduta dos homens. Os problemas dos conflitos de conduta vão passar a ser muito mais uma questão para as instituições políticas do que para as religiosas. É aqui que entendemos entrar o papel das práticas psi. Ora, a Psicologia emerge como uma promessa no campo das Ciências, pós-revolução burguesa, imersa no contexto dos ideais liberais, humanistas, iluministas, românticos...

Não poderia ser, obviamente, um braço das instituições religiosas. Mas, se estamos percorrendo caminhos que pensam a história como nos propõe Foucault⁴¹, estamos pondo em análise como no seio de uma chamada “Revolução Científica”, que prometia subverter qualquer possibilidade de relação dogmática na produção de saber, resistem e transmutam-se

⁴⁰ Essa fala foi enunciada pela psicóloga Marisa Lobo durante seu julgamento no Conselho Federal de Psicologia em Brasília, em 26.05.2015, ocasião em que conseguiu o direito de voltar a exercer sua profissão. Ela havia tido seu registro cassado pelo Conselho Regional de Psicologia do Paraná, em 2014, sob a acusação de oferecer aos pacientes tratamentos com vistas à “reversão” ou “cura” do comportamento dito homossexual. Não pretendemos entrar no debate acerca dos méritos do julgamento, apenas marcar a perspectiva de uma profissional das práticas psi que pensa que pode “dar o direito” de qualquer pessoa ser o que se é e quiser. Evidenciamos também uma tentativa de confundir o ouvinte quanto à resolução pela qual foi julgada e o fato de que, para ela, “existem ex-homossexuais”. Ao tempo que nega a acusação, confirma sua crença (cristã) na possibilidade de cura (no sentido de reversibilidade) de um comportamento sexual. Disponível em: <<http://www.guiagaysalvador.com.br/5/n--acusada-de-defender-cura-gay-marisa-lobo-reconquista-titulo-de-psicologa--22-05-2015--1359.htm>>. Acesso em: 3 jun. 2015.

⁴¹ Ver como Veyne (1998) toma a questão da história em Foucault: trata-se de um elemento inventivo, que reconfigura toda uma relação com a verdade. Destacamos, portanto, que quando nos referimos à história, estamos marcando uma ruptura com a História enquanto registro historiográfico e que supõe despreziosamente narrar de maneira mais verídica um fato ocorrido. Pensamos história como mais uma prática discursiva que opera uma construção política de mundo.

focos de dogmatismo, obscurantismo e práticas psi tão fartamente encharcadas de moralismos religiosos. Dizendo de outro modo: como o pastorado transforma-se para se tornar uma estratégia de governo das condutas no campo político com o aparecimento da forma Estado e como aparecem nas falas competentes dos novos mandatários do governo das “almas”⁴².

Importa-nos, ainda, destacar que Foucault (2013) enfatiza algumas mudanças importantes para pensarmos em termos de atualização e não de permanência do “mesmo” poder ao longo do tempo. Em primeiro lugar, acentua uma mudança no objetivo mencionado há pouco: já não se trata mais de dirigir o povo para a sua salvação no outro mundo, mas, antes, assegurá-la neste mundo. E o que significa isso nesse contexto? Ele nos mostra que a palavra *salvação* pode ter diversos significados: saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança⁴³, proteção contra acidentes. Ou seja, uma série de objetivos “mundanos” que derivaram dos objetivos da pastoral tradicional. Vemos, portanto, que uma certa produção de bem-estar⁴⁴ tornou-se objeto do poder pastoral moderno. Trouxemos os elementos dessa pastoral contemporânea que torna a salvação como um imperativo de felicidade nesse mundo, mas também alguns elementos daquela “pré-Estado” porque entendemos que ela não foi completamente abandonada, apenas passaram por uma espécie de transição. E quais seriam, então, os efeitos dessa transição?

[...] de fazer nascer uma nova ordem social, de suscitar um novo homem. E, por conseguinte, ele tem que necessariamente de funcionar, até certo ponto, como uma contra-sociedade, uma outra sociedade, mesmo que não faça mais que reproduzir a que existe; e, por conseguinte, ele se apresenta, ele funciona internamente como uma espécie de outro pastorado, de uma governamentalidade, com seus líderes, com suas regras, sua moral, seus princípios de obediência, e nessa medida, ele detém, como vocês sabem, uma enorme força para se apresentar ao mesmo tempo como uma

⁴² As aspas justificam-se pela variedade de significados que a expressão alma pode conter, mas, nesse caso, não pretendemos esclarecer ou escolher apenas um. Ao contrário, trata-se de acentuar o esfumaçamento que pode haver entre as variabilidades de práticas que pretendem lidar com a “alma”.

⁴³ O professor Frédéric Gros (2012b), propõe pensar a Segurança, como um Princípio balizador das sociedades contemporâneas. De acordo com ele, há uma queixa generalizada acerca de um agravamento do sentimento de insegurança e se anuncia, frequentemente através de falas competentes (tradução livre minha para uma expressão literal “enunciados eruditamente”) que a segurança é a liberdade primeira. Nota-se um grande fortalecimento das vozes que constituem a segurança, como o desemprego e a ecologia, uma preocupação majoritária da população, de fato, como uma condição indispensável ao desenvolvimento das crianças e autossatisfação do adulto, de acordo com ele. Ele desenvolveu, ainda, uma tese sobre o Princípio de Segurança, percorrendo as possibilidades de sentido que essa noção comporta e vai ganhando ao longo da história, o que nos auxilia a situar a que estamos nos referindo quando se fala em “Segurança”: a segurança como “sensação de segurança”; como “estado de espírito”; a segurança como ausência de perigo; a segurança como garantia do Estado, elemento de ordem pública material, caracterizada pela ausência de perigo para a vida, a liberdade ou o direito de propriedade privada. Por fim, a biosegurança, mais recente modalidade que visa garantir o funcionamento normal de uma atividade; o desenvolvimento normal de um processo; diz respeito à proteção, controle e regulação dos processos em geral.

⁴⁴ Vide os produtos vendidos (sucesso profissional, saúde física e mental, relações amorosas satisfatórias, ausência de dor e sofrimento) pelas novas igrejas-empresas que não param de se multiplicar no Brasil, especialmente nos territórios urbanos e rurais carentes de infraestrutura e serviços públicos mínimos.

outra sociedade, uma outra forma de conduta, e para canalizar as revoltas de conduta, para tomar o lugar delas e dirigi-las (FOUCAULT, 2008c, p. 263).

Em se tratando do problema da condução, aquele filósofo francês privilegia ainda as práticas médicas como herdeiras do pastorado. Pensamos que o artifício de se tomar uma realidade, uma prática, um contexto social como potencialmente novo pode estar forjando exatamente uma atualização de práticas caducas que se remodelam para garantir uma permanência. Vide os movimentos atuais de renovação carismática da igreja católica, que usam uma roupagem progressista na afirmação de antigas bandeiras dogmáticas e conservadoras com objetivo, principalmente, de recuperar e/ou ampliar um público e ainda afirmar uma suposta sensibilidade a questões sociais contemporâneas. Isto para não mencionar todo um movimento crescente do fundamentalismo cristão religioso no Brasil, que se apresenta, entre outras coisas, como alternativo a uma igreja caduca e pouco “antenada” com uma nova realidade⁴⁵.

Passemos, então, ao contexto de emergência das práticas psi contemporâneas, já que oficialmente, não as consideramos signatárias das instituições religiosas. Foucault (2008c) denomina como de “funcionamento laico” a nova modalidade da prática do pastorado que é atrelada à governamentalidade dos Estados. Sobre isso, consideramos necessário observarmos algumas particularidades entre o contexto brasileiro e o francês. Neste último, a laicidade é motivo de lutas cotidianas para sua garantia e manutenção, mas é um ponto considerado como conquistado, como indispensável – condição sem a qual o Estado não existiria –, enquanto que, no Brasil, essas fronteiras entre o pastorado cristão e o pastorado político são bastante esfumaçadas e as lutas colocam-se ainda em termos de operar uma separação para garantir o mínimo de liberdades individuais e religiosas. Considerando essa particularidade, enriquece o sentido da perspectiva de que as nossas práticas psi são fartamente permeadas por uma moral religiosa, colaborando, muitas vezes, para manutenção de discriminações, aprofundando desigualdades sociais, culturais, econômicas e legitimando políticas de manutenção da miséria.

Não obstante, Foucault (2008c) nos lembra que a igreja já havia adquirido e exercia funções judiciais, atreladas por princípio ao Estado, mesmo antes de esse formato de

⁴⁵ Atentar para a escolha do último papa, no caso da igreja católica. Não por acaso, uma liderança altamente carismática e declaradamente “aberta” a compreender as transformações das relações sociais e da diversidade. Entretanto, trata-se de um Papa. Esse lugar não se ocupa por acaso... “(...) a Igreja não deve discriminar os homossexuais, mas o casamento entre pessoas do mesmo sexo não está “no desenho de Deus”. Trecho retirado da exortação católica do papa publicada pelo Vaticano. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2016/04/08/casamento-gay-nao-esta-no-desenho-de-deus-diz-papa-em-documento-sobre-familias.htm>>.

organização política aparecer. Alguns elementos dessas observações nos interessam bastante na compreensão do nosso presente político (religioso) como compondo um sistema complexo de distribuição de sanções. Como qualquer sistema dessa natureza, ele necessita instituir a infração ou pecado, criminalizando e culpando cada pequeno gesto cotidiano, instaurando, assim, um aparelho normalizador.

Cria-se, simultaneamente, um dispositivo de identificação e registro desses desvios, que precisava desenvolver estratégias um tanto mais refinadas que a pura interdição de ações consideradas impróprias, porque precisava abarcar as práticas que não foram postas em ato e que, talvez, nunca sejam, mas precisam ser enquadradas. Como exemplo, temos os tais “pecados de pensamento”, que têm como um de seus principais efeitos a extensão do controle do pastor e dos demais mecanismos punitivos à ausência física deles, incorporada em símbolos e ritos que perpassam nossa cultura. Na pena ou promessa da pena que corresponde à crença do purgatório mencionada por Foucault (2008c), vale destacar dois elementos que nos interessa no aspecto que consideramos de produção de individualização e de desresponsabilização política: sua simultânea procrastinação e aplicação infinita, já que o condenado não precisava cumprir em vida (é claro que havia outras punições para a vida, mas a principal delas dizia respeito à outra vida, a um outro plano).

Pensamos, pois, que esses efeitos podem estar presentes nas práticas psi que se prontificam a atender, de maneira neutra e objetiva, às demandas ilustradas nesse capítulo. No primeiro caso, naturalizando todas as angústias femininas como atreladas a características históricas, além de fortalecer a perspectiva do entendimento dos sintomas decorrentes disso que deveria advir de uma fala competente, tutelando os possíveis sentidos dados às suas questões. No segundo caso, já se pode observar alguma autonomia – a relação de poder entre paciente e psicólogo é evidente e menos discrepante –, mas não se pode deixar de observar o efeito de verdade que uma definição de prática sexual sobrepõe-se aos seus próprios fluxos vitais e às suas experiências singulares.

Já o processo de individualização dos modos de subjetivação parece atravessar de maneira semelhante às duas cenas, tentando varrer do pensamento toda uma complexa rede de relações envolvidas nessas produções. Tentemos, pois, pensar como um sistema de distribuição de sanções, extra e anterior à emergência do Estado, atualiza-se nele e de que modo atualiza-se e reinventa práticas nessa nova realidade política, produzindo essas estratégias de individualização e homogeneização.

1.2 Estado, Governamentalidade e Psicologia

Importa destacar o atravessamento dos discursos psi e seus efeitos como a produção de uma subjetividade essencial, una, interna – tornada sujeito de uma investigação científica, mote de especulação de falas competentes, que ocupariam, por excelência, o lugar de operar o desvelamento dessa essência – com certo ordenamento político-econômico chamado Estado Moderno, Capitalista, Neoliberal ou simplesmente Estado – pela novidade imanente à expressão e ao momento/ordenamento a que se refere. Diante de alguns referenciais teóricos apresentados até aqui, pode parecer óbvio, mas nunca é demasiado afirmar que não pensamos a noção de Estado como se esta guardasse em si algum tipo de eternidade, como uma forma de organização que tivesse sua história confundida com a história do mundo. Atrelada à forma de pensá-la como única possível, há ainda a possibilidade de pensá-la como uma forma mais desenvolvida ou evoluída de organização social. O fato de estarmos imersos nessa condição, além de muitas estratégias de naturalização presentes nela, pode fazer com que tenhamos dificuldades de conceber outros mundos possíveis.

A perspectiva genealógica de Foucault e alguns estudos de antropologia política nos dão possibilidades de exercícios etnográficos desconcertantes e que consideramos, portanto, como possíveis de fazer algumas conexões mais potentes. Em se tratando de relações de poder na contemporaneidade, qual seria o lugar do Estado? De acordo com Foucault (2013), ainda que ele não seja simplesmente uma das formas ou um dos lugares de exercício de poder, é um dos mais importantes. Para esse autor, de algum modo, todos os outros tipos de relação de poder tomam o Estado como referência. No entanto, ele nos alerta para não entendermos o Estado como uma espécie de núcleo de onde se derivariam todas as modalidades de relações de poder contemporâneas, porque, antes, produziu-se uma estatização contínua das relações de poder. Para Foucault, essa estatização significou que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas – racionalizadas e centradas – na forma das instituições do Estado.

Para compreender a genealogia do Estado, Foucault (2008c) já havia pensado sua relação com uma modalidade de poder que nos é cara para pensar a atualidade das práticas psi: o pastoral. Para esse autor, o Estado emerge quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e afirmada. Acrescenta ainda que a pastoral cristã parece ser o pano de fundo desse processo, estando entendido que há, por um lado, uma imensa distância entre o tema hebraico do pastor e a pastoral cristã e que haverá outra

distância importante entre o governo e a direção pastoral dos indivíduos e das comunidades. Convém destacar, ainda, que esse Estado de governo, que tem por objeto a população e que se refere e utiliza a instrumentalização do saber econômico, corresponde a uma sociedade controlada, como vimos, pelos dispositivos de segurança.

Temos, na perspectiva desse filósofo uma tríplice articulação envolvida na emergência da governamentalidade: a pastoral Cristã, a técnica diplomático-militar e a polícia. Talvez, para Foucault (2008c), o Estado nunca tenha tido essa unidade, essa individualidade, essa funcionalidade rigorosa, ou até essa importância. Por isso, propõe que pensar em termos de estatização da sociedade seja pensar a “governamentalização” do Estado. Guardemos essa relação siamesa entre a possibilidade de um governo e a questão do Estado. Voltemos a um breve exercício de desnaturalização desse modo de ordenamento político, como modo de operar uma espécie de enfraquecimento na crença do Estado como única possibilidade ou modo de estruturação política mais bem organizada possível.

Tomando, então, a questão da genealogia do Estado, diferente da perspectiva de evolução social, Clastres (2003) sugere um destaque especial para afirmações dessa natureza: é preciso advertir para o que se enuncia no pensamento científico hegemônico: as sociedades ditas primitivas⁴⁶ estão *privadas* de alguma coisa – o Estado – que lhes é, tal como qualquer outra sociedade – a nossa, por exemplo – necessária. De acordo com a premissa em questão, essas sociedades seriam, portanto, *incompletas*. Ele se pergunta se não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, amiúde pensado como destino de toda sociedade. Alerta, ainda, para a fixação etnocentrista de uma abordagem como essa, sugerindo que a política ativada nas sociedades contra o Estado é também uma política contra o poder coercitivo. Podemos imaginar, portanto, a dificuldade que deve ser para as comunidades indígenas, por exemplo, compreender algo como o terrorismo⁴⁷ de Estado – que volta suas forças coercitivas contra seu próprio povo.

⁴⁶ O autor não prolonga ao especificar o que chama de “sociedades primitivas”. Não parece um sinônimo para indígenas, tampouco uma redução dos indígenas aos Guaranis, povos usados nos exemplos sobre o funcionamento da chefia. Tomemos aqui apenas como povos sem/contra o Estado; sociedades que recusam o Estado como forma coercitiva.

⁴⁷ Eduardo Viveiros de Castro, em fala proferida na Universidade Estadual do Rio de Janeiro no “Debate sobre Prisões Políticas e Criminalização dos Movimentos Sociais” em 08 de abril de 2015, usa a expressão “terrorismo de Estado” para designar o Estado como mero braço político do capital e que coloca todo seu aparato repressor a serviço das garantias da livre circulação do mesmo, contra os interesses da população. Nesse sentido, há um esfumamento das fronteiras clássicas entre polícia e exército, que pode ser observada no grau de violência das intervenções policiais e na criminalização dos movimentos sociais. Para ele, essa nova forma de terrorismo de Estado parece dizer de um momento agônico do Estado Neoliberal. Também nos lembrou, assim como Clastres nos lembra nesse capítulo, da impossibilidade das populações indígenas – as primeiras atingidas pelo Estado Colonial - compreenderem algo como a chamada Violência de Estado.

Mas para que pensar que a forma de viver perpassada pelo Estado não é natural e única? Por que nos interessa pensar outras formas possíveis? Tratar-se-ia de uma convocação a uma revolução nos moldes dos panfletos de inspiração comunista/marxista que se propõem inverter toda a lógica de exercício de poder, mas mantendo o funcionamento capitalístico? Não exatamente. Não apostamos tanto nessa forma de revolucionar. Mas reconhecemos que os movimentos sociais organizados com marcas fortemente identitárias e de formato macropolítico ainda guardem alguma potência na contemporaneidade, em alguns momentos, principalmente no que diz respeito a operar pequenas reformas na grande máquina burocratizada que opera o Estado, efetivando-se, também, como uma possibilidade de resistência a sua plena realização neoliberal.

Ademais, a nossa falta de aposta em relação a esses movimentos se deve mais ao fato de ter como uma de suas principais características a excessiva visibilidade, o que, no nosso entendimento, facilita o emprego de estratégias de repressão⁴⁸. Não obstante, diante do modo de funcionamento capitalístico, haveria que se prezar por certa discrição na tentativa de empreender algum tipo de estratégia estranha a ele, levando-se em consideração que os processos de captura são uma de suas maiores potências. Além disso, identificamos neles uma espécie de política ressentido-vingativa, que parece assumir uma tipologia escravizada – no sentido nietzschiano – na qual, não se operam efetivas transformações, mas apenas pretende reverter o lugar que se ocupa numa relação de exploração. Operam, nesse sentido, com o perigo, quase sempre não reconhecido, de se tornar aquilo que se quer combater.

Assim, e para pensar nas possibilidades de produção de resistências mais micro e menos visíveis, lembramos que Foucault (2011) já apontava que um dos problemas fundamentais que se apresenta para arquitetura moderna – e que se ocupa da criação dos espaços nos quais funcionariam os pequenos poderes – é como fazer com que o maior número de pessoas seja oferecido como espetáculo a um só indivíduo encarregado de vigiá-las. Essas características do panoptismo são próprias da sociedade moderna, industrial, capitalista, mescladas hoje com outras características de Sociedade Controle⁴⁹.

⁴⁸ E como já comentou um colega pesquisador num dos encontros ocasionados pelo calendário acadêmico: “Em tempos de sociedade do espetáculo, há que se atentar para a potência do clandestino”.

⁴⁹ Deleuze (2010) propõe pensar as sociedades contemporâneas como “Sociedades de Controle” na medida em que são sociedades sucedidas pelo que ele chamou de uma crise das disciplinas, que por sua vez, teriam sucedido às Sociedades de Soberania. Segundo ele, vivemos uma crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. O problema da contemporaneidade está, para Deleuze (2010), em gerir a agonia desses meios e ocupar as pessoas até a instalação de novas forças. Ele adianta que não se trata de se perguntar qual o regime mais duro, mas de buscar sempre novas armas. Entendemos essa crise e consideramos pertinente essa transição proposta pelo filósofo, mas baseando-se em seus próprios argumentos, entendemos que Sociedade Disciplinar e de Controle sobrepõem-se em nossa contemporaneidade em diversos aspectos.

Nesse sentido, e em se tratando de pensar estratégias para uma militância, já que essa é a questão da nossa ocupação em determinados lugares estratégicos, como o acadêmico, torna-se salutar pensar sobre um certo jogo de visibilidades e de nos atentarmos para a tal potência do clandestino. Também nos serve para colocar em análise a possível crença de que estamos situados numa forma mais “evoluída” de organização social, possibilitando rupturas com as construções de modos de pensar etnocêntricos, conservadores e porque não dizer, fascistas.

Finalmente, consideramos que a desnaturalização da noção de Estado passa por processos mais amplos e, ao mesmo tempo, menores (infra) de desnaturalização dos modos de produção de subjetivação dominantes. Compreender como se forja determinada perspectiva como sendo mais “evoluída” nos processos de organização social e naturalizando-a como única possível, também passa por compreender como se constroem roteiros únicos para a vida das pessoas e, num mesmo movimento, diretores competentes para esses roteiros.

Consideramos esse exercício como uma maneira de lançar luzes, ainda que frágeis e incipientes, sobre as forças que produziram demandas de tutela e enquadramento, como aquelas da mulher agricultora e do estudante de Psicologia, destituídos de força, habilidade e poder criativo para lidar com as próprias angústias, pedindo a uma menina inexperiente, mas que tinha um rótulo de psicóloga, condução e fornecimento de um sentido para sua experiência. Ainda que esse sentido seja uma doença, um estigma. Parece que o estabelecimento de um roteiro único como esse acena com a promessa de um mundo, como o que Monteiro (1991) definiu como se sentindo inadaptada: “Mundo da segurança, das certezas, das verdades a priori. Mundo em que a felicidade e o sucesso já estão garantidos. Basta não mais ouvir e nem querer tocar o coração. Tudo é definição.” (p.3). Pensemos, então, como esses processos de unificação e pacificação presentes no modo de organização do Estado, perpassam as práticas psi.

1.3 A População como Meio de Viabilizar o Governo: o que a Psicologia tem com isso?

Tomamos as práticas psi como um modo específico de estar e agir no mundo, imersas num modo específico de organização política – o Estado. A Psicologia emerge, portanto, como mais uma demanda desse modelo de ordenamento político e o constitui, por outro lado. Não seria possível, pois, uma Psicologia, ou práticas psicológicas, tais como são

empreendidas hoje, no que chamamos de sociedades antigas ou selvagens na medida em que, para elas, o *eu*, como *ser*, como algo individual, separado da comunidade não parecia ser uma questão⁵⁰.

Trata-se, então, de uma produção de conhecimento completamente articulada ao contexto social, histórico e cultural contemporâneo. Exatamente como é toda e qualquer produção de saber. Não negamos a materialidade das produções das disciplinas, fragmentações do conhecimento, pretensões de neutralidade e tentativas de assepsia entre produções de saber e as políticas de pensamento. Entretanto, queremos marcá-las como produções históricas e possíveis de outros possíveis.

Haverá escape, principalmente tendo em vista a massificação dos meios de comunicação na sociedade atual de controle globalizado? Entendemos que, apesar de estarmos imersos neste mundo, independentemente da classe social a que estejamos vinculados, há possibilidades de produzir rupturas, derivas, outras construções e conexões, outras subjetividades que não as hegemônicas. Este é o campo de criação por excelência (COIMBRA & LEITÃO, 2009, pp. 148-149).

Escolhemos operar esse campo de criação; é nesse plano que engendramos uma possibilidade de militância. Para tanto, consideramos necessário ater-nos, inicialmente, sobre como se constituem os modos de concepção de homem, que, hoje, orientam nossos trabalhos e subsidiam nossas práticas legitimadas como tais. E que, por sua vez, são efeitos delas. Acerca dos modos de ocupação de determinados espaços institucionais, Coimbra (1995) nos inspira a pensar como produzir fissuras em funcionamentos consolidados e processos outros; acentuando a imbricação que há entre as práticas psi e a política, abandonando as possíveis desqualificações das práticas que se afastam dos modelos das ciências dominantes, evidenciando, ao mesmo tempo, o poder desses modelos e as possibilidades de escape.

Militância não vista como mais um especialismo, pois até isto o capitalismo produziu: o militante é um especialista! Mas militância que nega os especialismos, desnaturalizando lugares sagrados do saber e do não-saber, e que aponta como certos saberes, considerados marginais, desqualificados, “inferiores” e “menores”, só o são porque a postura arbitrária e dogmática da ‘ciência’ os produziu para serem percebidos e aceitos assim (COIMBRA, 2015, p.15).

⁵⁰ Pensando as relações da emergência do Estado Moderno nas sociedades ocidentais e na noção de eu individualizado, em nossa pesquisa anterior (OLIVEIRA, 2010), propomos, como Mauss (1974), tomar esse tema como uma questão de história social. Sugerimos a análise desse autor como exercício de desnaturalização desse eu individualizado, tomado como alvo de uma rede institucional. Para ele, parece haver uma onipresença do que chama de “senso de eu” nas sociedades que descreve – ele elabora uma espécie de catálogo das formas, as quais essa noção foi adquirindo ao longo do tempo em diversas sociedades. Não obstante, sua questão fundamental passa pensar como se inventou não esse “senso de eu”, mas o conceito criado a seu respeito, mostrando o quanto é recente essa categoria, e como ela se formou especificamente para nós e entre nós, ocidentais modernos.

É uma afirmação de práticas de imanência, diferentes dos binarismos: pesquisador-campo, psicologia-política, teoria-prática, indivíduo-sociedade... A imbricação do par indivíduo – sociedade pode parecer óbvia para o senso comum, para as produções mais elementares e introdutórias da Psicologia, ciências humanas e sociais, de maneira geral. Para além da constatação dessa relação entre uma esfera que seria mais interior – o psiquismo –, e uma esfera considerada exterior – o social –, a proposta aqui é pensar quais os dispositivos que se sustentam na produção e reprodução dessas esferas em termos dicotômicos. Entendemos que pensar em termos de relação entre as partes ou simples interação entre elas implica pensá-las como tendo uma separação originária. Trata-se, ao contrário, de aprender a perceber o mundo, a sociedade e a linguagem em permanente processo de construção e, portanto, como processos datados.

Canguilhem (1982) nos traz uma perspectiva única acerca da relação do homem e seu meio. Em se tratando de pensar os processos vitais que envolvem a saúde, a doença e a cura, por exemplo, ele aponta para a necessidade de singularizar a compreensão desses processos, mas sem que isso implique numa separação com o meio. De acordo com ele, não há distúrbio patológico em si, o anormal só pode ser apreciado numa relação tanto com o próprio indivíduo, quanto com o próprio meio. Mesmo as possibilidades de fronteiras entre o normal e o patológico estão relacionadas às chances de o homem utilizar e dominar o meio que lhe é próprio. A definição de saúde, para Canguilhem (1982), está relacionada a uma certa “margem de tolerância às infidelidades do meio” (p.159). Pensar em meio infiel, significa, para ele, pensar que tudo ocorre sob forma de acontecimento e que estamos necessariamente imersos em uma história.

Propomos restituir, portanto, nas imagens produzidas nas cenas que abrem esse capítulo toda a imersão em que se encontram as demandas encaminhadas às práticas e aos saberes psi, trazendo para primeiro plano as condições políticas, econômicas, sociais, morais, culturais, sexuais etc. dos protagonistas e que produziram neles a crença de que a tutela de um especialista traria sua cura, ou, ao menos, um entendimento convincente para seu sofrimento, e que um diagnóstico que unificasse toda a multiplicidade da expressão sexual fosse pacificar a angústia diante do indefinido. Os próprios conceitos que frequentemente tomamos como verdades *a priori* e aplicáveis a determinados campos são produzidos nessa imersão histórica.

Seguindo essa perspectiva ética⁵¹ e assumindo esse posicionamento político, podemos supor que as várias estratégias de individualização estão estreitamente ligadas à formação dos Estados nacionais e ao modelo econômico adotado em correlação a eles. Ao tempo que opera processos de homogeneização de povos e comunidades, transformando-as⁵² em população, potencializa processos de subjetivação individualizantes.

Foucault (2013) irá considerar que a potência desse modo de organização política, o Estado, está justamente nessa combinação das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização. Essa combinação se deve ao fato de que o Estado integrou uma antiga tecnologia de saber originada nas instituições cristãs com uma nova forma política. Ele chama essa tecnologia de poder pastoral. O filósofo francês ressalta ainda que os mecanismos de sujeição não podem ser pensados fora de sua relação com os mecanismos de exploração e dominação, mas a razão pela qual ele pensa que as lutas contra a sujeição tendem a prevalecer em nossa sociedade diz respeito a uma nova forma política de poder que se desenvolveu de modo contínuo desde o século XVI – o Estado.

O autor destaca também que, apesar do fato de que o Estado é mais frequentemente considerado um tipo de poder que se ocupa dos interesses da totalidade, uma das razões da sua força política é que se trata de uma forma de poder individualizante. Para Foucault (2013), para estudar a objetivação do sujeito é necessário estender as dimensões de uma definição de poder, pois “O único recurso que temos são os modos de pensar o poder com base em modelos legais, isto é: o que legitima o poder? Ou então, modos de pensar o poder de acordo com modelo institucional, isto é: o que é o Estado?” (p.274).

Além de condições sociais, econômicas e políticas específicas que favoreciam os processos de individualização, podemos destacar uma modalidade de poder própria, articulada a essas condições e discutida por Foucault (2005). Esse autor dedicar-se-á a descrever um modo de gestão que ao tempo em que homogeneiza, generaliza, individualiza, chamando essa estratégia de biopoder. Um ano mais tarde, em um novo curso, o autor definirá biopoder como “conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008c, p. 3). Ele destaca a implicação direta dessa nova modalidade de exercício de poder com o fato de que as sociedades

⁵¹ Enfatizando a ética como invenção de si, em contraposição à noção de resistência localizada num sujeito substancializado.

⁵² Cabe destacar que essa transformação nunca se realiza inteiramente, nem perfeitamente. Há sempre uma ação (governo) sobre o povo no sentido de torná-lo população (como um momento dessa ação) e existem forças políticas simultâneas, em vetores outros, que configuram um funcionamento-povo.

ocidentais modernas voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana, a partir do séc. XVIII.

Nesse curso, Foucault (2008c) destaca que o que está em questão, a partir desse século, é, de um lado, toda uma economia de poder bem diferente e um personagem político absolutamente novo ou que, pelo menos, não havia sido percebido, reconhecido, de certo modo, recortado até então – a população. Para Foucault, a população é um elemento fundamental na dinâmica do poder dos Estados porque garante, no interior do próprio Estado, toda uma concorrência entre mão-de-obra possível, o que obviamente assegura salários baixos, que quer dizer preço baixo das mercadorias produzidas e possibilidades de exportação, donde proviria nova garantia de poder, novo princípio para o próprio poder do Estado.

A população passa a estar, portanto, tanto na base da riqueza como do poderio do Estado. Mas, para tanto, ela precisa estar enquadrada por todo um aparato regulamentar que define produções úteis e exportáveis, os meios de produzi-las, os salários e, que ainda vai proibir/penalizar o ócio e a vagabundagem. Reaparece aqui a questão do poder disciplinar, já discutida por Foucault (2008d), mas com a novidade do elemento população, o que reconfigura suas estratégias, obviamente. Mas, supomos algumas superposições/articulações de funcionamentos diversos, que podem convergir de algum modo.

Marquemos, portanto, algumas diferenças: Foucault (2008c) destaca uma mudança de funcionamento que se diferenciará da perspectiva de tomar a população, desde que essa fosse efetivamente adestrada, repartida, distribuída, fixada de acordo com mecanismos disciplinares, como força produtiva. Ele apresenta algumas análises que mostram a população não como um dado primitivo, uma matéria sobre a qual vai se exercer a ação do soberano, ela depende de toda uma série de variáveis, complexificando sua relação com a ação do soberano, passando a ser não somente da ordem da obediência ou da recusa, da desobediência ou da revolta. As variáveis de que depende a população fazem com que ela escape consideravelmente da ação voluntarista e direta do soberano na forma da lei.

O limite da lei, enquanto só se considerar a relação soberano-súdito, é a desobediência do súdito, é o “não” oposto pelo súdito ao soberano. Mas, quando se trata da relação entre governo e população, o limite do que é decidido pelo soberano ou pelo governo não é necessariamente a recusa das pessoas às quais ele se dirige. A população aparece, portanto, nesse espécie de espessura em relação ao voluntarismo legalista do soberano, como um fenômeno de natureza (FOUCAULT, 2008c, p. 93).

Mas do que se trata pensar a população como um fenômeno de natureza? Do que se trata essa naturalidade? O autor nos mostra, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, que não se trata de uma natureza inacessível, impenetrável... Ao contrário, a partir dessa naturalidade, cria-se o fato de que a população é perpetuamente acessível a agentes e a técnicas de transformação. Sua naturalidade também aparece no fato de que é feita de indivíduos, perfeitamente diferentes uns dos outros. Apesar disso, Foucault (2008c) identifica entre os primeiros teóricos da população do século XVIII um invariante que faz com que a população, tomada em seu conjunto tenha um motor de ação, e só um: o desejo.

O desejo é aquilo por que todos os indivíduos vão agir. Desejo contra o qual não se pode fazer nada. [...] Mas – e é aqui que essa naturalidade do desejo marca a população e se torna penetrável pela técnica governamental – esse desejo, por motivos sobre os quais será necessário tornar e que constituem um dos elementos teóricos mais importantes de todo o sistema, esse desejo é tal que, se o deixarmos agir e contanto que o deixemos agir, em certo limite e graças a certos números de relacionamentos e conexões, acabará produzindo o interesse geral da população. O desejo é a busca do interesse para o indivíduo. O indivíduo, de resto, pode perfeitamente se enganar, em seu desejo, quanto ao seu interesse pessoal, mas há uma coisa que não se engana: que o jogo espontâneo ou, em todo caso, espontâneo e, ao mesmo tempo, regado do desejo permitirá de fato a produção de um interesse, de algo interessante para a própria população. Produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la (FOUCAULT, 2008c, p. 95).

Sabemos que a produção de subjetividade é efeito de uma multiplicidade de práticas, articulando campos de saberes e exercício de poderes de naturezas distintas, mas qual seria o campo imediatamente criado e convocado para operar o desejo? Quais tipos de especialistas seriam os mais “adequados” para acessar esse motor de ação da população? Não estamos, portanto, colocando em análise as práticas psi, apenas porque nos situamos nelas, mas porque as consideramos como ocupando um lugar de poder estrategicamente importante no que diz respeito à produção de subjetividades governáveis.

Em se tratando da possibilidade de pensar as populações a partir de um problema de gestão, Foucault (2008c) destaca um aspecto importante, que, diferente de problematizar a partir da velha concepção ético-jurídica do governo e do exercício da soberania, trata-se de pensá-la a partir de uma naturalidade do desejo delas e de uma produção espontânea do interesse coletivo por esse desejo. A questão do exercício da soberania estaria colocada, pois, sobre a capacidade de dizer não ao desejo de todo indivíduo e o de saber como esse “não”, oposto ao desejo dos indivíduos, pode ser legitimado e fundado na própria vontade dos indivíduos. Por outro lado, o problema dos que governam uma população não se coloca em saber como se pode dizer não, até onde dizer não ou com que legitimidade se pode dizer não,

o problema é o de dizer sim, como dizer sim a esse desejo. Temos, portanto, o problema de como produzir um interesse coletivo e como gerir esse interesse. À guisa de primeiras indicações de encaminhamento para essa questão, vemos: esse novo sujeito político – a população – é o meio pelo qual o governo se torna possível. Trata-se de uma estratégia incessante de transformação da ação política de um povo em uma reunião de indivíduos tomados como membros de uma espécie (homogeneizada) e com a propriedade de ser governada.

Gostaríamos de apontar ainda uma relação entre o aparecimento do homem como um problema de conhecimento, ou sua passagem como sujeito das Ciências Humanas, sujeito de direito nas Ciências Jurídicas e a novidade desse elemento chamado de população. Ora, o problema da viabilidade da gestão da população, parece colocar o problema do governo e intervir em níveis de produção de modos de existir compatíveis com essas estratégias de poder. Ao mesmo tempo, cada estratégia e exercício de poder trazem efeitos que lhe são necessariamente correlatos. Essa pesquisa pretende se colocar exatamente nesse lugar de pensar esses efeitos, especialmente, no que diz respeito aos que as práticas psi incidem mais diretamente, como a viabilidade de algo como o governo.

1.4 O Problema do Governo, o Sujeito de Direito e o Homem como População

Propomos, nesse item, problematizar a noção de sujeito de direito para pensar suas possíveis articulações com o problema do governo. Como vimos, pensar em processos de subjetivação, a partir de propostas de autores como Foucault, não significa pensar que não exista algo como o sujeito e que ele não se efetiva. Passa mais por uma aposta ética de pensá-lo como produção incessante, mas que sofre operações de reificações constantes, produzindo efeitos de essência, natureza (como dado *a priori*) e interioridade psíquica. Há, portanto, que se pensar na produção de um sujeito que é operado por uma sociedade de vigilância e de controle. Um sujeito, que, entre outras coisas, é sujeito de direito.

A pesquisa de Reis (2015) nos aponta para uma articulação imediata de produção da noção de sujeito de direito: a de livre arbítrio. Ela destaca, no entanto, que a multiplicidade do nosso querer, entendido frequentemente de maneira limitada como livre-arbítrio, faz parte de um fenômeno complexo que envolve pensamentos, afetos, sensações e sentimentos. Ou seja, é um fenômeno global, irreduzível ao pensamento consciente, que envolve todo o corpo e uma

história que se produz e produz esse corpo. “Assim, considerar apenas a escolha consciente de um determinado sujeito é ignorar todo um sistema que contribui para a emergência de um dado acontecimento” (REIS, 2015, p. 51).

Mas, então, para que esse emparelhamento entre o que seria um sujeito de direito e a noção de livre-arbítrio? Reis (2015) nos oferece algumas pistas: a questão do livre-arbítrio associada à punição, ao ressentimento, ao espírito de vingança, ao que chama de elogio da fraqueza e da exaltação da condição de vítima. Importante destacar ainda que, para essa pesquisadora, rejeitar a existência de arbítrio inteiramente livre, ou, diríamos, apartado das condições sem as quais não se poderia arbitrar, não quer dizer abandonar a ideia de responsabilidade.

Pensamos que compreender a produção de um sujeito na contemporaneidade, articulada a todo um aparato de vigilância e controle instalado no século XIX, passa por colocar em análise todo um ideal de liberdade, no qual estaria inserida a questão do livre-arbítrio. Não se trata, por outro lado, de aderir a uma perspectiva de produção de subjetividade passiva, como se a história e a sociedade marcassem propriedades sobre um homem-dado-natural.

A noção de sujeito de direito que hoje conhecemos, de sujeito consciente e livre para agir, autônomo e racional, faz parte de uma perspectiva moral ancorada no conceito de indivíduo (uno e indivisível), que acaba por falsificar a realidade ao abstrair todo um conjunto de fatores em favor de explicações focadas em escolhas vistas como absolutamente individuais e livres. Podemos pensar que a crítica moral culpa o sujeito e desculpa todo um sistema mais amplo gerador de crises, conflitos e despotencializações. [...] Enfim, bem se vê a funcionalidade do conceito de livre-arbítrio e de sujeito de direito para os propósitos do sistema de justiça e seus jogos de poder, especialmente no chamado capitalismo democrático de direito (REIS, 2015, p. 51).

Essa autora enfatiza uma especificidade desse sujeito moderno – a individualização – em comparação com os antigos ordenamentos jurídicos, que não tomavam a pessoa individualmente, mas pensavam a responsabilidade em um plano comum. Ela destaca, portanto, que a noção de sujeito de direito é uma produção histórica, que se forja a partir de determinados jogos de força, tornando-se útil para propósitos específicos. Para essa pesquisadora, pensar o sujeito a partir de autores como Foucault e Nietzsche significa destituí-lo de seu lugar de unidade e soberania. Lembra-nos, ainda, com base em Foucault, que os saberes produzidos por um campo denominado Ciências Humanas nasceram em ligação direta com a formação dos controles políticos e sociais, específicos da sociedade capitalista.

Uma das noções que aparecem nesse contexto é a da periculosidade. A autora nos mostra como ela aparece articulada à emergência do Estado e sua correspondente centralização de poder. Ao mesmo tempo, essa centralização despotencializa a possibilidade de os controles sociais serem realizados a partir de um plano comum, fragilizando politicamente as comunidades em favor de uma instância exterior e de representação. Nesse contexto, o elemento periculosidade provoca a demanda do controle das virtualidades, que, de acordo com Reis (2015), “o aparelho judiciário passa a reunir em torno de si uma série de outros saberes de vigilância, diagnóstico e correção, ou seja, a polícia, os médicos, os psicólogos e os pedagogos” (p. 55).

Pensamos que a organização de todo esse aparato de controle social, de gestão da vida das pessoas, ao mesmo tempo em que se apoia na emergência de uma nova concepção de homem, está diretamente e simultaneamente envolvido na sua produção, pois, aquela noção de sujeito de direito, tal como a conhecemos hoje:

[...] é uma abstração forjada pela modernidade jurídica, uma categoria formal, criada para sustentar inúmeras relações de poder e para difundir a crença numa suposta liberdade e igualdade entre os homens. Assim, criou-se a ideia universalizada de um sujeito hipoteticamente livre e senhor de sua circunstância, gozando de formal dignidade jurídica. Um claro engodo, não há dúvidas (REIS, 2015, p. 52).

Sim, não há dúvidas. Mas um engodo que se efetiva e produz relações de poder bastante particulares e que se articulam com a emergência de um campo de práticas e de produção de saber que estamos problematizando como o campo psi. Parece-nos cada vez mais evidentes as relações entre as modalidades disciplinares de poder criadas no século XVIII, as práticas psi (destacamos aqui sua articulação privilegiada com as práticas médicas e judiciárias) e o governo das condutas. A introdução do dispositivo da periculosidade no contexto moderno acerca dos modos como as punições começaram a se organizar parece estar, portanto, diretamente articulada à emergência da Psicologia como campo de práticas e de saber-poder. Também está implicada nesse processo a inscrição das virtualidades no campo da aplicação das penas.

De acordo com Reis (2015), esses saberes psi acabam por produzir um “duplo psicológico-moral” que estaria por trás de toda a infração. E seria exatamente a criação desse duplo que viabilizaria que as punições ultrapassem o próprio delito. Destaca, ainda, o lugar de poder ocupado por esses discursos produtores de verdade acerca dos sujeitos, e que justificam não apenas as punições, mas todo o aparato de controle instaurado, como assumindo uma importância ainda maior que os próprios atos praticados.

De acordo com Coimbra, Lobo e Nascimento (2008), a visibilidade científica dada ao chamado indivíduo perigoso através do saber médico e da reforma das práticas de punição estava diretamente articulada a uma operação, que não ocorre de maneira tão simples: a afirmação da universalização dos direitos e a efetivação de uma condição de humano. Tudo isso para que uma nova forma de poder e ordenação social pudesse se efetivar – a normalização das populações.

Como vemos, a produção de um sujeito de direito está diretamente relacionada a um dos principais efeitos do pastorado e das estratégias de governo: a individualização dos processos de subjetivação. Para Foucault (2008c), o problema do governo⁵³ eclode no século XVI de maneira simultânea, a propósito de muitas questões diferentes e sob múltiplos aspectos. Problema, por exemplo, do si (como um retorno ao estoicismo). Problema, igualmente, do governo das almas e das condutas – o que foi, evidentemente, todo o problema da pastoral católica e protestante, e que estamos problematizando nessa pesquisa como um problema atualizado nas práticas psi. O problema do governo dos filhos – grande problemática da pedagogia tal, como aparece e se desenvolve no século XVI, por exemplo. Por fim, o governo dos Estados pelos príncipes: “como governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível”? (FOUCAULT, 2008c, p. 118).

Essas são questões para o governo. E quais são as questões, nesse caso, para a Psicologia? Como suas práticas inserem-se nos projetos de governo com vistas a produzir a aceitação de ser governado por outrem? Ou de por que aceitamos ser governados? Mais: por que pedimos, desejamos que as estratégias de governo, ainda que elas sejam extremamente coercitivas, incidam sobre nós? Pensamos que essas são os principais problemas éticos que perpassam nossa pesquisa⁵⁴.

Diante do exposto, entendemos que para problematizar essa produção de uma governamentalidade dos indivíduos; ou de como os homens transformam-se em sujeitos governáveis, é preciso tomá-los a partir desse novo sujeito político proposto por Foucault (2008c) – a população. De acordo com esse autor, a temática do homem, através das “Ciências Humanas” que o analisam como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante, não pode ser compreendida senão a partir da emergência da população como correlato de poder e

⁵³ Pode-se acrescentar: o problema das práticas de consentimento ou do porquê aceitamos ser governados.

⁵⁴ Monteiro (1991) nos dá algumas pistas para pensar essas questões tão evidenciadas na imagem da Psicologia produzida nas demandas clínicas narradas nesse capítulo: “Sem pensamento, as ditaduras sabem, reina a paz e a ordem de serem bem ajustados e equilibrados. É lógico que o paciente pede apaziguamento. Resta saber se é essa a função que queremos, ou que podemos desenvolver, a de instrumentos leais da lógica de poder e dominação” (p. 72).

como objeto de saber. O homem, afinal de contas, de acordo com esse filósofo francês, tal como foi pensado, definido, a partir das ciências ditas humanas do século XIX e tal como foi refletido no humanismo dessa mesma época, nada mais é finalmente que a figura da população.

É a partir da constituição da população como correlatos de técnicas de poder que pudemos ver abrir-se toda uma série de domínios de objetos para saberes possíveis. Em contrapartida, foi porque esses saberes recortavam sem cessar novos objetos que a população pôde se constituir, se continuar, se manter como correlativo privilegiado dos modernos mecanismos de poder (FOUCAULT, 2008C, p. 103).

Consideramos que esses são os elementos necessários para colocar em análise as estreitas e entrecortadas relações entre a produção de subjetividade/verdade, governamentalidade e o papel do especialista psi nesses processos. Em primeiro lugar, voltamos a destacar que o que Foucault (2008a) situa como aparecimento do Estado é um processo de superação da estrutura feudal e um movimento de unificação política que começa a instaurar os grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais. As possibilidades de convergência entre as questões levantadas por esse autor sobre o governo das condutas, o poder pastoral e as práticas psi atuais configuram-se, nesse sentido, como um dos principais interesses dessa pesquisa e entendemos que se evidencia, principalmente, nas relações entre os processos de individualização como efeito desse modo de organização política.

Foucault (2011) aponta para momentos históricos em que a economia de poder que opera um controle social do indivíduo o vigiava por um grupo, mas enquanto membro do grupo. Entretanto, as instituições que se formam no século XIX não são, de forma alguma, para esse autor, na qualidade de membro de um grupo que um indivíduo é vigiado. É na condição de indivíduo que ele se encontra colocado em uma instituição, sendo esta instituição que vai constituir o grupo, a coletividade que será vigiada. É a estrutura de vigilância que, chamando para si os indivíduos, tomando-os individualmente, integrando-os, vai constituir-los, secundariamente, enquanto grupo. Nesse caso, podemos até problematizar a ideia de grupo, já que se trata de um artifício; subproduto das estratégias de vigilância que individualiza e reúne esses indivíduos em supostos grupos.

Importante ressaltar a relevância dessas instituições que Foucault (2011) chama de instituições de sequestro⁵⁵ no processo de individualização. Nas suas análises, o poder

⁵⁵ Foucault (2011) opõe a reclusão ao sequestro; explicando que a reclusão do século XVIII, que tem por função essencial a exclusão dos marginais ou reforço da marginalidade, já que o que chama de sequestro, que aparece apenas do século XIX, tem por finalidade a inclusão e a normalização. Lembra ainda que, na época atual, todas essas instituições têm por finalidade não excluir, mas ao contrário, fixar os indivíduos. A fábrica não exclui os

exercido nesses espaços configura-se como um conjunto de pequenos poderes, pequenas instituições e que diferem do aparelho de Estado e da classe no poder. No entanto, isso que ele chama de sub-poder é a condição do sobre-lucro, que, ao se estabelecer, ao passar a funcionar, provocou o nascimento de uma série de saberes – saber do indivíduo, da normalização, saber corretivo, fazendo surgir as chamadas ciências do homem e o homem como objeto da ciência.

A novidade, do ponto de vista da análise foucaultiana, é que o que é Estado e o que não é estatal vêm confundir-se, entrecruzar-se no interior dessas instituições. Para esse pesquisador, mais do que instituições estatais ou não estatais, é preciso dizer que existe uma rede institucional de sequestro, que é intra-estatal. Aqui, situamos a relação do aparecimento da psicologia concomitante a um modo de organização política específica – o Estado – e com uma modalidade de exercício de poder e de produção de saber, operada no interior de uma rede institucional, implicada diretamente no engendramento desse processo que esse autor chama de sequestro, pois a entendemos não como um exercício de poder que exclui, mas que fixa. E fixa em que? Vejamos.

Percorrer esses trajetos históricos propicia-nos compreender como o homem aparece como categoria sob as mais variadas formas – eu, psiquismo, subjetividade – e como essa categoria está implicada a um determinado contexto; e quais seriam as articulações de práticas que a fariam emergir, dizendo de outro modo, quais seriam as condições necessárias ao seu aparecimento? Algumas dessas articulações interessam-nos mais e queremos evidenciá-las: como a invenção do Estado se agencia com o processo de individualização/docilização e como o aparecimento da Psicologia como ciência se insere nesse processo.

Pensamos em duas vias, que são complementares de uma mesma, dentre muitas possíveis, da inserção das práticas psi na articulação acima citada: surge como uma demanda do aparecimento da sociedade capitalista para legitimar os modos de existir individualizados e docilizados como dominantes, portanto, os mais próximos do que seria considerado como normal e saudável, mas também como produtora ativa de tal modo de subjetivação, tal como o experimentamos. Podemos supor, suposição sobre a qual se apoia essa pesquisa, que os processos de individualização são condição sem a qual não se pode produzir algo como a obediência. Ora, todo exercício de controle precisa, de algum modo, operar estratégias de fragilização daquilo que se pretende controlar. Podemos pensar os processos de

indivíduos, liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão de saber. O hospital psiquiátrico não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de correção, a um aparelho de normalização dos indivíduos. Trata-se, portanto, de uma inclusão por exclusão.

individualização como fragilização do homem enquanto social, enquanto pertencente a uma rede; enquanto ator de ação política.

Ainda complementando o entendimento sob os efeitos das instituições de sequestro sobre os modos de subjetivação, Castel (1978) observa que o convento (trazendo para seu campo de análise) foi também uma admirável máquina de poder, o mais sistemático agenciamento institucional de produção de modos de existir. Segundo o autor, esses espaços institucionais serviam “para matar a personalidade e reconstruir, na base da erradicação, uma nova e completa definição do homem. Em suma, o laboratório de experimentação sobre o homem tecnicamente mais elaborado” (p. 95). É exatamente nesse ponto que entendemos o papel institucional da Psicologia, como uma entre muitas, mas não qualquer uma, já que bem situada estrategicamente em termos das máquinas de produção de subjetividade e a noção de sujeito que se faz; numa incessante articulação de práticas sociais.

A problematização entre as práticas psi e a produção do homem como população, discutida nesse item, oferece uma compreensão acerca do movimento de demanda por tutela apresentado nas cenas que compõem uma primeira imagem da Psicologia nesse trabalho de pesquisa. A ânsia por uma fixação identitária e a possibilidade de ter o sofrimento decodificado por um saber competente serviria para aparar arestas não governáveis daquela agricultora e do estudante de Psicologia e os tornariam aptos a serem tomados/tratados como população. Ainda que seja como doença. Para as doenças, há que se propor prognósticos e projetos terapêuticos, mas para onde irão os fluxos de vida, os movimentos que escapam às codificações e os devires num processo de governamentalização?

1.5 Biopoder e Pastorado na Produção da Interiorização do Psiquismo e Movimentos de Resistências na Experimentação de Aberturas

Nossa proposta passa também por pensar a desnaturalização da oposição individual/social como parte do problema de que todas as noções instituídas são efeitos de um processo de produção e cristalização, sendo atravessadas por uma estratégia de naturalização. A própria forma como a nossa sociedade está organizada na contemporaneidade pode aparecer em nossas análises com a forma de um dado *a priori*. O modo de funcionamento capitalístico não raramente é percebido sem data de nascimento, fazendo parecer que sua lógica estaria presente em qualquer forma de organização social e, desde sempre, presente

como uma espécie de germe nas primeiras trocas realizadas na história da humanidade. Desse ponto de vista, e trazendo para o campo da produção de subjetividade, não há porque alicerçar nossas práticas em busca das verdades ocultas em determinada interioridade humana.

Em contrapartida, enfatizamos, pois, maneiras de pensar os processos de subjetivação como efeitos de certo modo de articulação das práticas emergentes da psicologia com suas produções de saber correlatas e demais produções de saber e exercícios de poder contemporâneos a ela. Se há algo como o psiquismo, a compreensão passa por pensar o espaço-tempo em que ele se tece. Nossa proposta é, portanto, apoiar nossa prática em um pensamento voltado para o fora, acentuando todos os contornos de fundo que foram se perdendo ou se apagando em detrimento da tomada do indivíduo como figura destacada, em detrimento do fundo; ou plano em que ele se constitui.

Não obstante, esse movimento de individualização dos modos de existir, efeito das transformações históricas e das práticas que lhes são próprias, parece criar, também, e implicado nele, um processo de psicologização do mundo. Frequentemente, não somente não compreendemos os processos humanos como sociais, como transformamos os sociais em problemas psíquicos individuais. As práticas psi aparecem nesse contexto que denominamos como modernidade como uma das suas grandes estratégias de explicação/resolução, oferecendo posicionamentos que se justificariam por adquirirem a capacidade de falar de uma certa especificidade dos fenômenos que até podem ser próprios do campo social, mas que acabam por produzir uma vida íntima descolada deste.

No sentido dessas dicotomias situadas aqui como eminentemente um problema da modernidade, Sennett (1998) descreve o aparecimento da vida íntima em detrimento do declínio da vida pública, observando uma peculiaridade no que chamamos atualmente de privacidade. Para ele, há uma diferença na noção de privacidade que havia no passado romano e no presente moderno. O privado, para os romanos, contrapunha-se ao público; um princípio baseado na transcendência religiosa do mundo. Na modernidade, procura-se nem tanto um princípio, mas um pensamento, que se refere às psiques ou a uma espécie de *autenticidade dos sentimentos*.

Ele nos mostra que, apesar de percebermos uma relação entre a vida psíquica e as condições sociais e ambientais, a psique é tratada como se tivesse uma vida interior própria. Trata-se de uma vivência que precisa ser protegida e isolada, o que implica numa progressiva privatização da psique, ficando cada vez mais difícil sentir ou exprimir sentimentos. Isso gera uma confusão entre vida pública e vida íntima, já que as sociedades ocidentais estão mudando a partir de algo semelhante a um estado voltado para a interioridade. Não se trataria

meramente da radicalização da experimentação do individualismo em termos particularizados, mas da expansão *ansiosa* dessa experiência para os espaços coletivos. Em nossas palavras, trata-se da psicologização do social, e individualização/homogeneização do coletivo. A dicotomia indivíduo-sociedade, ou a valorização dos processos de individualização em detrimento das potentes possibilidades de ação política na vida coletiva constitui não apenas uma forma específica de se lidar com o público como se este tivesse qualidades de um psiquismo individualizado, mas como já sinalizamos aponta para uma estratégia de desarticulação das resistências e de fortalecimento das tecnologias de controle social.

Articulado a todos esses efeitos entre os quais enfatizamos a produção de modos de existir individualizados e servis, cabe destacar também estratégias que podem ser identificadas como processos de privatização dos espaços públicos. Tendência altamente interessante ao funcionamento econômico neoliberal e que se retroalimenta não somente do capital financeiro gerado aí, mas da mortificação da ação política das pessoas. Os espaços que seriam públicos e, portanto, de ativação da vida coletiva nos parecem sofrer cada vez mais estratégias de esvaziamento e colocados em um patamar de risco.

Os modos de gestão da vida parecem acompanhar esses movimentos que identificamos como psicologização das formas de existir, deslocando o interesse das produções de saberes modernos para os âmbitos mais privados da vida do homem, produzindo (e sendo produzidos por) um exercício de poder bastante particular que combina estratégias de intervenção em âmbito social em nível de população. Esse modo de controle social desloca-se dos espaços públicos, mas sem abandoná-los, cabe destacar, para os espaços considerados mais íntimos ou privados. A polícia emerge como modalidade médica⁵⁶ e as estratégias de dominação como biopoder.

Pensamos que aqui cabe ressaltar algumas considerações acerca desse esvaziamento dos espaços públicos e do enfraquecimento da ação política de um povo tomado como população frente às manifestações de junho de 2013 no Brasil. Coimbra (no prelo), em suas primeiras impressões sobre esses acontecimentos, considera essas manifestações como experimentações, como movimentos horizontais e autônomos, que interromperam os fluxos. Podemos pensar nessa interrupção como uma experiência singular de contraconduta⁵⁷, visto que a principal estratégia de funcionamento capitalista é fazer as

⁵⁶ Vide os processos de controle médico através das famílias, as invasões das recomendações pedagógicas e sanções judiciais nos espaços antes considerados sagrados e lacrados pelo exercício do poder familiar, estratégias fartamente postas em análise tanto por Michel Foucault, quanto por Jacques Donzelot (1986) e Robert Castel (1978), para mencionar apenas algumas referências com as quais estamos trabalhando.

⁵⁷ Uma das definições que Foucault (2008c) oferece como estratégias de fazer frente ao governo das condutas.

coisas circularem; é o controle dos fluxos. Lembremos que o sistema pastoral articula-se a essa estratégia como uma modalidade de poder que visa à circulação das coisas, das pessoas, das mercadorias... E de um determinado modo. Talvez uma grande experimentação dessas manifestações tenha sido a provocação dessas interrupções/obstruções da circulação das pessoas e das coisas no formato de ocupações e passeatas “não agendadas e não autorizadas⁵⁸”.

Ainda que façamos críticas, juntamente com Coimbra (no prelo), à tentativa dos grandes veículos midiáticos de reduzir estas manifestações-experimentações ao Movimento do Passe Livre⁵⁹ e também reconhecendo que esta organização foi uma grande responsável pela deflagração da expressão de uma serie de insatisfações nesse formato de manifestações, podemos pensar que é bastante pertinente que o grande mote para ações de contraconduta estejam relacionados a problemas de trânsito e mobilidade. Um outro aspecto destacado por Coimbra que podemos pensar como mote para esse tipo de luta é a recusa de uma identidade para esses movimentos. Ora, se um dos grandes efeitos do pastorado é a individualização e conseqüente unificação e fixação identitárias, um de seus antídotos poderiam ser os movimentos em fluxo, que driblariam “ciladas policiais dos governantes e dos repórteres que querem, através dos líderes, uma identidade” (p.6).

Ela nos inspira, então, a pensar que as práticas de contraconduta estariam afinadas com movimentos de pensá-los como acontecimentos, escapando a qualquer possibilidade de interpretação e classificação. Como expressão humana, podemos trazer essa perspectiva para a própria ideia de produção de subjetividade: poderíamos ativar as forças de diferenciação, de multiplicidades, que não se governam facilmente, nem se encaixam em sentidos prévios, enfatizando a potência da busca imediata por saídas, abandonando modelos que não nos cabem mais, em detrimento de um ideal de liberdade que remete a uma transcendência e nos obriga a esperar.

⁵⁸ Em meio a tantos noticiários da grande mídia sobre essas “manifestações-experimentações”, certa vez pesquei uma fala de um repórter de TV local sobre uma manifestação que parou a Lapa, bairro central e muito populoso do Rio de Janeiro: além de descrever todos os transtornos causados pela tal paralisação em relação, principalmente, ao trânsito, o profissional das notícias dizia, em nome dele e da emissora, que não eram contra a livre manifestação, pois isso é mesmo próprio das democracias, mas era preciso regulamentar; era preciso criar regras e respeitá-las: As manifestações precisavam ser agendadas com a prefeitura para que esta enviasse um contingente policial ao local, organizando o trânsito, garantindo a livre circulação e a segurança das pessoas envolvidas na manifestação, bem como das pessoas que não desejassem participar delas. Ou seja, tal qual uma procissão religiosa, torcidas organizadas e carnaval fora de época do Brasil (estes últimos cabe destacar que roubaram do povo uma modalidade de manifestação cultural e privatizaram um espaço público), precisavam entrar no jogo de organização estatal e do modelo de condução população. Seria um enquadramento das experimentações. A perda da sua potência de intervenção sobre o torpor do cotidiano.

⁵⁹“O Movimento Passe Livre (MPL) é um movimento social que se define como autônomo, apartidário, horizontal e independente, que luta por um *transporte público de verdade*, gratuito para o conjunto da população e fora da iniciativa privada.” Disponível em: <<http://tarifazero.org/mpl/>>. Acesso em: 12 jun. 2015.

Em suma, a horizontalidade, a gestão direta, as “lideranças fugazes, a formação e dissolução de grupos, as alianças temporárias e a multiplicidade apontam para a criação de respiradouros que falam do novo, do imprevisível, do acaso, daquilo que não se esgota em si. [...] ou seja: é preciso reconhecer a dimensão da travessia, mantê-la como questão, afirmando uma aposta ética e política de um processo sem finalidade prevista, junto as lutas cotidianas na cidade (COIMBRA, no prelo).

Entendemos que essas movimentações apresentam-se como “respiradouros” frente às estratégias cada vez mais refinadas das de governo das condutas. Para compreender o funcionamento do poder pastoral, é salutar destacar também o que Foucault (2005, 02008b) define como Biopoder. Refere-se a uma nova técnica de poder não disciplinar, mas que somente existe sobrepondo-se a essa técnica disciplinar – tão fortemente desenvolvida, valorizada e aplicada tempos antes – que não se dirige só ao corpo do homem, mas ao homem enquanto ser vivo, enquanto espécie. Isso porque ao tempo que individualiza, toma o homem como parte de uma massa homogênea, parte de um bloco vivente, portanto, de uma espécie.

[...] a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc. (FOUCAULT, 2005, p. 289).

O primeiro objeto de saber dessa tomada de poder sobre o corpo são esses chamados processos de conjunto, mas não param por aí. Foucault (2005) nos mostra que se trata de um fenômeno mais complexo, repleto de nuances e desdobramentos. Para compreendê-lo, é preciso compreender o próprio exercício da soberania⁶⁰: o poder de vida e morte. Não simplesmente poder matar, mas o direito de “fazer morrer e deixar viver”. O que esse filósofo observa como transformação importante desse exercício de poder, que situará no século XIX, consistiu em “completar” – isso porque não se substitui um pelo outro, mas se operam penetrações e modificações – com um poder exatamente inverso: o direito de “fazer viver e deixar morrer”.

Aqui estão montadas as bases de uma nova política. Para Foucault, é o momento em que a vida começa a problematizar-se em um campo político. Entendemos que essa estratégia de poder é uma espécie de elo entre o pastorado, a governamentalidade e a possibilidade da emergência desse novo sujeito político – a população. Assim como um elo entre a Sociedade Disciplinar e a de Controle.

⁶⁰ Veremos também na análise do pastorado uma espécie de “superação” da lógica de poder soberano.

Cabe destacar o comentário de Agamben (2002) acerca dessa nova modalidade de poder apresentada por Foucault, articulando-o ao também novo modelo econômico: nos limiares da idade moderna, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e a política se transforma em biopolítica. Para esse autor, o triunfo do capitalismo, bem como as categorias produzidas para sustentá-lo, não teria sido possível sem o controle disciplinar efetivado por esse modo de gestão.

Nesse sentido, estamos sistematicamente marcando aqui que esse novo modelo de gestão das pessoas, inserido no aparelho de Estado através de seu aparato institucional, deve uma grande parte do seu sucesso a uma “dimensão técnica desenvolvida como parte de um complexo tutelar” (DONZELOT, 1986), que viabilizou institucionalmente algo como a prática do psicólogo na contemporaneidade. Podemos pensar a emergência desse tipo de trabalho social como uma articulação entre um modo de gestão da população; um tipo de exercício de poder; ou ainda de uma “prática não-discursiva a uma prática discursiva” (VEYNE, 1998), que também estamos denominando como *falas competentes*.

Diante do exposto, pensamos que o aparecimento de uma nova ordem econômica e correspondente estruturação social a partir do século XVIII, assim como o surgimento da Psicologia como ciência, estão imbricados de maneira a suscitar questões acerca do que se entende por ‘sociedade’ e por ‘indivíduo’ como objeto de estudo da Psicologia e campo de investigação legitimado para essa “nova ciência”. Cabe ressaltar, portanto, que estamos relacionando a emergência da Psicologia a um modo de organização social chamado por Foucault (2008d) de Sociedade Disciplinar (situada no séc. XVIII) e compreendendo as práticas psi atuais já sobrepostas, mas não superadas pelo funcionamento disciplinar, por uma nova modalidade de gestão que individualiza, chamada de biopoder e que tem como alvo privilegiado o corpo.

O controle da sociedade sobre os indivíduos não opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política (FOUCAULT, 2008a, p. 80).

Com isso estamos tentando clarificar nossa análise acerca de como a oposição individual x social configura-se como um artifício e é constituinte de um processo de controle social. Na medida em que se define o alvo das intervenções sociais, podem-se colocar em análise os objetivos dessas práticas de gestão do coletivo, que operam sobre ele, com vistas à produção de algo como a população. As políticas de gestão da miséria

que se tornam cada vez mais evidentes nas grandes cidades configuram-se como um projeto de controle social próprio dos projetos de desenvolvimento da vida considerada moderna, de uma vida que se diz e se quer civilizada. O que queremos enfatizar é que essas políticas não lidam com a miséria como um subproduto indesejável do chamado desenvolvimento, mas como parte do processo e que precisaria, portanto, ser gerida.

Nesse mesmo sentido e na contramão de pensar a barbárie como resquícios indesejados que persistem em tempos civilizados, Coimbra, Lobo e Nascimento (2008) enfatizam que essa oposição é produzida por uma sociedade regida pelo princípio de segurança, tornando a chamada barbárie um corpo estranho à civilização. Entretanto, uma das principais funções tutelares do dispositivo de segurança seja exatamente dissimular a barbárie, na medida em que ela deveria ser pensada como um produto do nosso tempo.

Isso parece justificar nossa referência a essas oposições como artifício. Cabe mais pensar em termos de paradoxo quando se trata do aparecimento do eu psicológico interiorizado/individualizado como efeito de práticas sociais com intervenção no âmbito coletivo. A partir das questões levantadas até aqui, podemos perceber que elas configuram-se como perfeitamente coincidentes e complementares. O funcionamento privado e as intervenções coletivas não apenas parecem conviver bem, especialmente quando se tratam das práticas sociais contemporâneas, na maioria das vezes, operadas pelas chamadas políticas públicas, mas são fundamentais para a viabilidade dessas políticas e para a efetivação de uma gestão das pessoas.

Vemos, portanto, que as demandas por controle e tutela são produzidas e fortalecidas dentro de uma perspectiva de governo inerente à própria emergência do Estado e das configurações das práticas psi, como uma fixação dos corpos e do tempo a um aparelho de produção. Em se tratando, pois, de se fazer um homem-população, não há espaço para indefinições e não deve haver possibilidades de escapes ou sobras ingovernáveis.

Ainda que nossa problematização passe mais especificamente por esses processos de subjetivação contemporâneos – que tem seus pródromos nos modos de organização sociopolíticos e econômicos da época moderna, ou seja, a questão de determinada produção de um sujeito na modernidade e o envolvimento das práticas psi, a própria emergência da Psicologia articulada a essa produção – gostaríamos de retomar o papel do poder disciplinar nesse processo, por entender, entre outras coisas, que ele está inteiramente envolvido na produção da obediência. Assim como Foucault (2013), entendemos que não se pode formular uma questão sobre o sujeito, sem levar em consideração determinada modalidade de relação

de poder tão própria da modernidade como as disciplinas. De acordo com esse autor, elas evidenciam a maneira pela qual os sistemas de finalidade objetiva, de comunicações e de poder podem se articular uns sobre os outros. Ele nos mostra que se debruçar sobre a constituição histórica desses esquemas disciplinares e seus efeitos implica em construir uma narrativa sobre produção de subjetividade, e de um certo modo de produção de objetividade.

E aquilo que se deve compreender por disciplinarização das sociedades, a partir do século XVIII na Europa, não é, sem dúvida que os indivíduos que dela fazem parte se tornem cada vez mais obedientes nem que elas todas comecem a se parecer com casernas, escolas ou prisões; mas que se tentou um ajuste cada vez mais controlado – cada vez mais racional e econômico – entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e os jogos das relações de poder (FOUCAULT, 2013, p.286).

De fato. Mas aquilo que define uma relação de poder, de acordo com Foucault (2013), é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas age sobre sua própria ação. Trata-se, como podemos ver no contexto do pastorado, de uma condução. Importante essa distinção colocada pelo autor, destacando que uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas, forçando, submetendo, destruindo e, produzindo, em um outro polo, a passividade e reduzindo, ao máximo possível, a resistência. Enquanto que uma relação de poder se apoia necessariamente em um “outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) que é o sujeito de ação. Ora, se é sobre a ação que o poder se exerce, é necessário preservar infinitamente o sujeito como sujeito de ação.

No entanto, Foucault (2013) não está propondo com isso uma oposição entre violência e relações de poder, mas que os usos dessas últimas não são exclusividade daquela. Apesar de as relações de poder não dispensarem o uso da violência, e recorrerem a ela com frequência, o autor enfatiza um instrumento/efeito das relações de poder que nos interessa particularmente: “a aquisição de consentimentos” (p.287). Talvez esses sejam efeitos da ação do poder que estejam diretamente relacionados à produção do artifício da liberdade, do mito da liberdade individual. No limite, a possibilidade de ação do sujeito está garantida nas relações de poder e estas ainda produzem um consentimento desses sujeitos. Ao tempo que aniquila a vontade própria, faz acoplar com uma vontade outra a ponto de assumi-la como sua e atuar no mundo a partir dela. Perfeitos homens livres. O exercício de poder pode suscitar tanta aceitação quanto se queira:

Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis, ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira

de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações (FOUCAULT, 2013, p. 288).

Talvez essa compreensão das relações de poder auxilie na problematização de uma suposta passividade ou apatia quando se trata de um engajamento no cenário político do Brasil na atualidade. É possível que tenhamos numerosos espaços que seriam, por excelência de ação política, como sindicatos, movimentos sociais, conselhos de fiscalização de gestão pública etc. Enfim, espaços de luta, de conquistas de direito, de organização de ações, mas demasiados protocolares e endurecidos. Apesar de toda a importância histórica, espaços produzidos, lutas e sua reconhecida efetividade em vários aspectos, eles frequentemente cooptam as forças revolucionárias, *conduzindo-as* para um determinado lugar pré-estabelecido.

De acordo com Foucault (2013), o termo “conduta” talvez seja um dos que melhor explique a especificidade das relações de poder, pois, ao mesmo tempo em que designa o ato de conduzir os outros, utilizando mecanismo de coerção mais ou menos delimitados, é, ao mesmo tempo, uma maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. Podemos dizer que é o estabelecimento de relações de múltipla escolha com a vida. É claro que podemos escolher, mas reduzimos pela via de uma diversidade de regras institucionais a infinidade de possibilidades vitais a algumas poucas. Por isso parece ser tão importante a preservação de uma variedade mínima de escolhas: para alimentar o tal artifício do ideal de liberdade.

Esse foi um entendimento (da redução à múltiplas escolhas) construído no mesmo grupo de discussão sobre um trabalho clínico desenvolvido no serviço de Psicologia Aplicada da Universidade, no qual atendia como estagiária. Diante de uma demanda clínica que passava por auxílio na tomada de decisão sobre “o que fazer da vida”. Uma jovem mulher que mantinha uma relação afetiva com um homem que considerava seu namorado há mais de cinco anos, mas que não mantinha relações sexuais por uma convicção religiosa – de que o sexo deveria ser praticado apenas no contexto do casamento. Também através de sua crença religiosa e regras sociais bastante valorizadas no seu ciclo social mais próximo angustiava-se com o fato de que já estava na idade de definir seu roteiro de vida: finalizar um curso de Pedagogia e trabalhar (compromisso que não parecia ser o mais atraente sob seu ponto de vista), casar e dedicar-se ao casamento (possibilidade altamente atraente, mas aparentemente unilateral – seu namorado não parecia muito interessado em mudar a relação dos dois) e, enfim, seguir uma vida religiosa, aderindo ao celibato e dedicando-se a ensinar o catecismo na igreja. Sempre que questionada do porquê de ter que escolher somente entre essas três

possibilidades e por que elas seriam excludentes, ela devolve o espanto ao ser convidada a pensar que a vida comporta muitas outras possibilidades. Chegamos a conclusão que ela estava tentando aplicar perfeitamente os dogmas religiosos a sua vida e que as infinitas possibilidades foram reduzidas a uma questão de múltipla escolha, com apenas três possibilidades.

Nesse sentido, podemos entender que o exercício de poder, tal como vem sendo pensado aqui, está muito mais próximo da atividade de governar, como ordenamento de probabilidades, do que do enfrentamento entre dois adversários. O governo passa por estruturar o eventual campo de ação⁶¹ dos outros. Compreender os exercícios de poder pela via de uma ação singular como o governo é, de acordo com ele, mais interessante que buscar pelas vias da violência e da luta ou do contrato e da aliança voluntária. Passemos, então, a essa busca, pensando os processos de tutela produzidos atualmente.

1.6 Lugar das Falas Competentes e Tutela do Estado na Modernidade

Pensando no modo mais comum, através das quais se organizam o que estamos chamando de práticas sociais na contemporaneidade, as chamadas políticas públicas criaram um espaço de práticas dispersas em torno do qual podemos denominar genericamente de território do *trabalho social* (expressão usada por DONZELOT, 1986). Propomos direcionar nosso olhar nesse momento para o aparecimento dessa categoria de trabalhadores que já tratamos aqui como os enunciadores das tais falas competentes, mas que também poderiam ser chamados de *experts* (BAREMBLIT, 1998), ou de maneira mais geral, como comumente nos referimos, a figura do *especialista*. Podemos pensá-la como uma mudança na perspectiva de exercício de poder e, conseqüentemente, uma mudança na configuração das práticas correlatas às produções de saber e aos funcionamentos de poder contemporâneos.

⁶¹ Há uma imagem que nos vem imediatamente quando pensamos em “campo estruturado de ação” associado ainda à “gestão dos riscos” e “dispositivos de segurança”: um cercadinho para bebês e seus possíveis efeitos. É frequentemente pensando como um sossego para os pais e babás – é cercado, macio, o bebê pode se movimentar à vontade, acessar apenas os objetos deixados naqueles limites, enfim, nada pode acontecer ao bebê. O bebê não está amarrado, portanto parece livre. Mas associada a essa imagem, vem a do caso de uma amiga que demorou bastante a aprender a andar (uns dois anos acima do padrão estabelecido) porque de tão confortável que era o cercadinho, deixavam-na lá por muitas horas ao longo do dia, tantas que não desenvolveu o tônus muscular necessário para ficar de pé.

O professor Luiz Antonio Baptista mais uma vez nos inspira com a proposta de pensar em uma figura resguardada por uma pretensa neutralidade como agentes sem rostos, humanistas e que estão sempre disponíveis a oferecer respostas, funcionando como uma espécie de mercadores dos possíveis problemas contemporâneos: trabalhando na produção, circulação e venda das suas respostas.

Nunca dizem não, não seguem as regras dos torturadores, que reprimem e usam a dor. Ávidos por criar perguntas e respondê-las, por criar problemas e solucioná-los, defendem um humanismo que preencha o vazio de um homem fraco e sem força, um homem angustiado e perplexo, necessitado de tutela (BAPTISTA, 1999, p. 46).

A despotencialização política, a desimplicação em relação às suas próprias ações (ou, como tratamos nesse trabalho também, em termos de desresponsabilização) e a dependência em relação ao outro são os efeitos que estamos destacando nessa pesquisa de um pastorado contemporâneo, atualizado, inclusive e privilegiadamente, nas práticas psi. Efeitos que retroalimentam um sistema de controle, ampliam e complexificam todo um aparato tutelar. E de que maneira essas práticas pastorais se atualizam? Estamos apontando alguns elementos de atualização como falas e práticas competentes que ocupam posições institucionalmente estratégicas na produção de subjetividades tuteladas. De maneira simples, mas bastante sagaz, Baptista (1999) nos dá outras pistas de onde encontrá-las e em quais falas:

Ligue a TV, leia os jornais, escute no rádio os debates sobre os temas do dia-a-dia. Perceba nas entrelinhas das reportagens com profissionais do psiquismo, com religiosos e artistas famosos. Atente para as falas sobre sexo, sobre identidades e pestes. Incorporadas em profissionais de prestígio, os amoladores de faca circulam dentro e fora da mídia, produzindo a ingênua e eficaz impressão de uma fala individual e neutra (p.47).

Ele nos chama a atenção, portanto, para o perigo dessa aposta no ideal de neutralidade como tentativas de uma pseudo despolitização das produções de saberes, transmutados, então, em verdades que balizam condutas, produzem modos de subjetivação dominantes e fortalecem políticas genocidas de exclusão. Refaz, portanto, sob nosso ponto de vista, uma ligação amiúde apagada entre esses tais saberes e os fascismos do nosso cotidiano atual, apontando que as práticas desses tais agentes que carregam a bandeira do humanismo estão na esteira da violência que dizem abominar. Raramente, são práticas que sujam as próprias mãos de sangue, mas, de acordo com Baptista (1999), amolam a faca que cortará a carne.

O fio da faca que esqueteja, ou o tiro certo nos olhos, possui alguns aliados, agentes sem rostos que preparam o solo para esses sinistros atos. Sem cara ou personalidade, podem ser encontrados em discursos, textos, falas, modos de viver, modos de pensar que circulam entre famílias, jornalistas, prefeitos, artistas, padres, psicanalistas etc. Destituídos de aparente crueldade, tais aliados amolam a faca e enfraquecem a vítima, reduzindo-a a pobre coitado, cúmplice do ato, carente de cuidado, fraco e estranho a nós, estranho a uma condição humana plenamente viva. Os amoladores de faca, à semelhança dos cortadores de membros, fragmentam a violência da cotidianidade, remetendo-a a particularidades, a casos individuais. Estranhamento e individualidades são alguns produtos desses agentes (BAPTISTA, 1999, p. 46).

Apontamos aqui dois elementos destacáveis para nossa pesquisa: a produção de individualidades como efeito dessas práticas que articulam determinado exercício de poder com falas competentes e a dispersão dessa ação como não violenta, acentuando sua feição humanitária, benfazeja e, acima de tudo, despolitizada. Também convém assinalar que são práticas bastante particulares das violências das sociedades modernas, capitalistas, assim como é todo esse campo de produção de saberes. O processo civilizatório promete impor – sem abrir mão da violência fundante da unificação dos Estados – o “fim” da barbárie. Resta saber qual barbárie está em questão... Frequentemente, a barbárie que se identifica nos outros. Os amoladores de faca a que Baptista (1999) se refere são, para ele, exatamente os porta-vozes da modernidade e sua racionalidade, são “os fiéis escudeiros da construção de um Brasil culto, saudável e moderno” (p.47); não pertencem, portanto, a um passado inteiramente banido.

Na mesma direção, compreendemos, a partir de Foucault (2008c), que o pastorado passou por transformações importantes, mas se atualiza sob o formato de diversas práticas (dando uma ênfase específica às psi) em nosso tempo. Como podemos perceber, a produção de individualidades é efeito privilegiado e, ao mesmo tempo, estratégia de intervenção tanto do exercício de poder pastoral quanto das falas desses agentes competentes contemporâneos. Acentuamos aqui uma convergência entre essas práticas. Baptista (1999) nos mostra, em consonância com a problematização que apresentamos no item anterior, que o autoritarismo presente nessas falas está articulado a um esvaziamento da implicação coletiva e da construção histórica e sociopolítica do olhar e do outro, assim como na pessoalização de problemas sociais complexos como o preconceito, por exemplo. Entretanto, e por isso mesmo, configurando-se como uma questão pessoal, torna-se uma questão de pastoreio, pois, para esse pesquisador, “entra no reino da culpa ou da recompensa, materializando-se em individualidades que necessitarão da tutela dos pastores de diferentes procedências, ou seja, pastores da alma, pastores da ciência, pastores da culpa, pastores do medo etc.” (p.49).

Gostaríamos de assinalar, portanto, com essa proposta de Baptista (1999), como pensamos a face benfazeja do pastorado: assinalando uma composição de forças do poder benfazejo com as práticas de segregação, tortura e extermínio. A grande potência das estratégias de controle que visam uma administração da vida, do tempo, do corpo, parece ser sua sutil produção de um saber que vai se constituindo como verdade acerca de sujeitos no que diz respeito à sua condição de humanidade. Acentuamos ainda uma particularidade: esses operadores dos dispositivos de controle e produtores de saber resguardam-se no ideal de neutralidade prometido pelos seus campos de saberes. Essa crença e busca incessante pela neutralidade produz um esfumaçamento entre a prática política e de produção de saber que provoca um aparente abismo entre a violência e o controle operado pela produção de verdade.

Em se tratando de um lugar de poder que se exerce, por excelência, através de certo modo de gestão de discursos verdadeiros, podemos assinalar de antemão, que essa articulação não acontece “naturalmente”. Em se tratando da ocupação de um lugar estratégico de poder, do lugar onde os enunciados ganham uma potência diferenciada, Clastres (2003) nos ensina, em contraponto com esse lugar de poder contemporâneo, que em um funcionamento dito primitivo “o espaço da chefia não é o lugar de poder”. A figura (mal denominada) do chefe selvagem não prefigura em nada aquela de um futuro déspota.

Certamente, não é da chefia chamada de primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal moderno, tampouco a ação pastoral. E, para esse pesquisador, de forma alguma, a sociedade dita primitiva deixa o chefe ir além de alguns limites; ela jamais deixa uma superioridade que está relacionada a um acúmulo de experiência e sabedoria transformar-se em autoridade política. O que observamos acontecer com a questão do especialista na modernidade, muito bem ilustrada no funcionamento da ordem médica e no aparecimento de um policiamento das famílias, é justamente essa supremacia no domínio de conhecimentos considerados técnico-científicos dotados de autoridade política e afirmados como científicos, neutros e verdadeiros.

Ou o que explicaria a instauração automática de uma espécie de sessão terapêutica em meio a um assentamento do MST, pela simples menção “trabalho de Psicologia”? E mais, como explicar a expectativa criada por aquela agricultora que uma simples aprendiz das práticas psi poderia apaziguar/denominar suas angústias? Como aquele estudante de Psicologia apostaria que a potência e multiplicidade do seu desejo poderiam ser forçadas a se encaixar em um esquadramento psicopatológico restritamente pelo fato de começar a frequentar sessões de psicoterapia? Um pouco mais: o que faz com que o operador dessas

práticas psi acolha irrestritamente demandas como essas senão o atrativo lugar de poder exercido na tutela da vida alheia?

Pensamos que, para chegar à figura moderna do especialista, precisamos partir do que Foucault (2008a) chama de intelectual. Segundo esse pesquisador, o intelectual tomou a palavra e viu reconhecido seu direito de falar enquanto dono da verdade e da justiça. As pessoas o ouviam, ou ele pretendia se fazer ouvir como representante do universal. Ser intelectual era um pouco ser a consciência de todos. Ele destaca que não se pede mais ao intelectual que desempenhe este papel, parece haver um novo modo de “ligação entre teoria e prática”. O que esse autor chama de “intelectual” está relacionado com seu sentido político, ou seja, aquele que faz uso de seu saber, de sua competência, de sua relação com a verdade nas lutas políticas.

Começamos a observar uma passagem desse tipo de intelectual para a posição mais próxima do que estamos chamando aqui de especialista na medida em que há um deslocamento, ou extensão das estruturas técnico-científicas na ordem da economia e da estratégia. De acordo com esse pesquisador, essa extensão deu uma importância diferenciada ao chamado intelectual específico:

A figura em que se concentram as funções e os prestígios deste novo intelectual não é mais a do “escritor genial”, mas a do “cientista absoluto”; não mais aquele que empunha sozinho os valores de todos, que se opõe ao soberano ou aos governantes injustos e faz ouvir seu grito até na imortalidade; é aquele que detém, com alguns outros, ao serviço do Estado ou contra ele, poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida (FOUCAULT, 2008a, p. 11).

O que queremos destacar nesse ponto é como o poder político estatal estende-se de uma maneira bastante particular, podemos chamá-la de sutil, através do papel do intelectual. Importa-nos acentuar ainda que essa inserção nas instituições mantenedoras do poder do Estado configura-se como uma maneira de intervir sobre o povo, com vistas a produzir efeitos de população. Entretanto, é um território de ocupação relativamente em aberto. Com uma ação definida, mas com possibilidades de criações no exercício da função como representantes de saberes competentes. Essas possibilidades de criação serão exploradas mais adiante. Por enquanto, destacamos que a inserção numa rede institucional, com o objetivo de viabilizar algo como um governo populacional, produz efeitos, dentre os quais, podemos notar a produção de saberes psi fartamente articulados a processos de categorização e unificação de modos de subjetivação governáveis como legitimamente humanos.

Nesse sentido e acerca das pontuais, mas importantes contribuições que a obra de Clastres (2003) traz para nosso trabalho, está a possibilidade de operar uma fissura na naturalização da noção de Estado como única possibilidade ou forma mais desenvolvida de organização política, caminho natural, portanto, de todas as sociedades que se pretendem civilizadas. E junto a isso, uma aposta na fissura na força dos processos de unificação. Entendemos, também, como Lindman e Goldman (2003), que a obra de Clastres representa uma *intervenção*, entendida por esses comentadores tanto no sentido psicanalítico do termo, quanto naquele, nietzschiano, da intempestividade, isto é, da irrupção do acontecimento que vem perturbar uma cena aparentemente bem ordenada.

A ausência do Estado nas chamadas sociedades primitivas não deriva, como se costuma imaginar, de seu baixo nível de desenvolvimento ou de sua suposta incompletude, mas de uma *atitude ativa de recusa* do Estado, enquanto poder coercitivo separado da sociedade. “Contra o Estado”, portanto, mais que “sem Estado” (LINDMAN e GOLDMAN, 2003, p. 9).

Trata-se, como vemos, de uma estratégia política que evita ativamente e se opõe a uma forma de ordenamento dominante centralizado, unificado e considerado mais desenvolvido. É ação positivada, portanto. Não atua apenas como uma repressão negativada, evitando o Estado ou uma espécie de incapacidade social de organizá-lo, mas se trata de uma atuação política contrária, que atua em outra direção configurando-se, em termos foucaultianos, como *contraconduta*. Trata-se, portanto de uma posição contrária, um fazer frente aos processos de unificação política, tanto no nível do sistema político de sociedade, como nos níveis das constituições dos modos de existir.

Podemos articular ainda essa proposta de Clastres (2003) com a de Deleuze e Guattari (1976) quando apresentam à noção de desejo como excesso, inspirados na filosofia nietzschiana: o desejo não é postulado na falta, mas no excesso, no extravasamento. Analogamente, a ausência do Estado não se trata de uma falta, de uma deficiência e, por isso mesmo, não se trata de um ideal a ser atingido. Trata-se de uma política contra a ascendência do mal na medida em que os chamados primitivos faziam a associação imediata: Estado – Uno – Mal.

Quando entendemos o desejo em termos de falta, abordamos uma realidade, ou um parâmetro diferente do nosso, como não realizada totalmente, estando sempre em processo. Talvez isso explique nossa dificuldade de querer, entender ou sequer aceitar (com toda distância que essa atitude implica) a diferença. Diante disso, lidamos com a diferença, daqueles que denominamos como primitivos, por exemplo, em termos de falta. Falta alma aos

índios, falta educação ao pobre, falta compostura às mulheres, falta retidão aos latinos etc. Podemos pensar as mais diversas estratégias de controle social como modos de constrangimento dessas diferenças articuladas a essa produção de subjetividades em débito.

E como nossas sociedades com Estado tratam essas subjetividades em débito? Qual o tratamento dado ao que é considerado faltoso ou excessivo? Como lidar com subjetividades que não cabem exatamente nas linhas dos roteiros únicos traçados pelos processos de homogeneização e individualização presentes nas estratégias de governo? Polícia. A articulação perversa do aparato policial administrativo ao repressivo parece ser uma especificidade do mundo dito civilizado. É contemporâneo da invenção do Estado e da emergência da Psicologia, portanto. Não se tratam de coincidências, mas de articulações. Donzelot (1986) descreve bem essas articulações evidenciando o aparecimento da polícia médica como forma de controle das populações. O policiamento parece se tornar a condição de constituição da nova civilização.

Clastres (2003) observa também que os critérios iniciais de arcaísmos giram em torno de características como a ausência de escrita e economia de subsistência. Este seria um funcionamento próprio dos chamados bárbaros que viveriam em sociedades não policiadas. Essa relação histórica com o aparato policial pode nos fazer compreender os nossos usos substancializados da noção de poder tão fartamente combatidos na analítica foucaultiana, que recusa a noção de poder associada imediata e, necessariamente, à repressão.

Nossa cultura, desde as suas origens, pensa o poder político em termos de relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência. Toda forma, real ou possível de poder é, portanto, redutível a essa relação privilegiada que exprime *a priori* a sua essência (CLASTRES, 2003, p. 32).

Destacamos, assim, as contribuições das pesquisas de Clastres (2003) para nosso projeto, na medida em que recusa a evidência etnocentrista de que o limite do poder é a coerção, além ou aquém do qual nada mais haveria; que o poder existe de fato totalmente separado da violência e exterior a toda hierarquia. Assim, todas as sociedades, arcaicas ou não, são políticas, mesmo se o político se diz em múltiplos sentidos e mesmo se esse sentido não é imediatamente decifrável.

Diante disso, cabe ressaltar que a centralização e a hierarquização do exercício de poder, tal como conhecemos hoje, são características da nossa forma de organização política materializada no formato Estado. Parece próprio da maioria das sociedades que se consideram como civilizadas uma forma de exercício de poder descolada das necessidades do grupo e garantida por uma espécie de constrangimento, na maioria das vezes, violento. Como nos

mostra, também, Agamben (2002): deixamo-nos dominar por um tipo de entidade que se distancia tanto na forma de exercício de poder, como na possibilidade de colocar nosso desejo em ação. Entregamos a um *estranho exterior* a nossa possibilidade de realização. Pensamos que não deve haver forma mais eficiente de dominação. E é exatamente articulada a essa forma de funcionar que se mostra a prática do psicólogo, quando entendida como uma dimensão simplesmente técnica/asséptica, na contemporaneidade. Historicamente, a Psicologia ocupa-se em capitalizar as formas de funcionamento hegemônico, colabora na organização dos modelos institucionais e os legitima como modo saudável de existência psíquica.

Clastres (2003) nos alerta para o fato de tudo se passar como se essas sociedades – com Estado – constituíssem sua esfera política em função de uma intuição que teria nelas lugar de regra: a impossibilidade de conceber o poder sem coerção; que a atividade unificadora da função política se exerceria, não a partir da estrutura da sociedade e conforme ela, mas a partir de um mais além incontrolável e contra ela. No entanto, as sociedades ditas primitivas parecem ter pressentido muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior – o aparecimento do Uno – e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura.

A morte é o destino do guerreiro para esse pesquisador, ou, dito de outro modo, nas sociedades chamadas primitivas, o chefe, como possibilidade de vontade de poder, está antecipadamente condenado à morte. Nessas sociedades, não haveria vazios que o Estado pudesse preencher. Vemos, portanto, que a função da chefia entre os ditos selvagens está fortemente associada a um jogo de forças com vistas a evitar um exercício de poder exterior à trama social. Diferentemente de como entendemos em nosso contexto, já que essa função aparece, necessariamente, associada a uma ideia de representação que operaria uma espécie de catalisação da ação política e unificação dos desejos, em um processo incessante de eliminação da diferença e de renúncia da própria potência.

Foi, para aquele antropólogo, a intuição da ameaça da unificação que determinou a profundidade da filosofia política selvagem. Fica-nos claro aqui o título, inicialmente, estranho da obra: Sociedade *contra* o Estado. É como se as sociedades indígenas tivessem organizado um modo de evitar um exercício de poder dominador, autoritário, pacificador, unificador e exterior. É como se elas, de alguma forma, tivessem permanecido em uma forma radical de vida política e de exercício de poder, sem que essas práticas tivessem tomado desdobramentos perigosos no sentido da desintegração do grupo. Trata-se de um “meio de neutralizar a virulência da autoridade política” (CLASTRES, 2003, p. 61). Talvez, o

dispositivo democrático grego que serve de modelo e inspiração para sociedades atuais seja mais uma *tentativa* de neutralização desse modo de exercício de poder.

Outra questão interessante ao nosso trabalho e discutida por esse pesquisador é a posição da linguagem e das práticas discursivas nas relações de poder. Pensar a forma como dominamos determinado modo de dizer para fazer funcionar certa política não parece ser um modo muito adequado para entender a função da linguagem nas sociedades ditas primitivas. Em contrapartida, parece consenso que, em nossas práticas, a palavra funciona como estando em oposição aos comportamentos violentos; como se o uso da força aparecesse apenas quando falhamos com o discurso. Foucault (1996) nos lembra que a forma como ordenamos os discursos não os coloca, de maneira alguma, dissociados de um modo de exercício de poder, mas sim, frequentemente, na forma de tentativa de dominação do outro, ou como diríamos, da erradicação⁶² da diferença.

Parece-nos salutar, a essa altura, pensar a respeito das formas de dominação possíveis em um determinado jogo de forças. O que nos faz desejar um poder que nos oprime? O que nos faz legitimizar cotidianamente uma forma de exercício de poder que se desprende de nossas necessidades, dos nossos laços sociais? Ou ainda, mais especificamente, o que nos faz sustentar um modelo de organização política que frequentemente volta toda sua força repressora contra nós mesmos?

Deleuze (2010) também se pergunta como é possível que as pessoas que não têm muito interesse no poder, sigam-no, liguem-se estreitamente a ele, mendiguem parte dele. Uma das possibilidades de explicação que ele encontra está em se opor ao pensamento de que as massas, em determinado momento, foram enganadas. De acordo com uma perspectiva que ele considera reicheana, em determinado momento, elas efetivamente desejaram o fascismo. É a natureza dos investimentos de desejo, segundo Deleuze, em relação a um corpo social que explica porque partidos ou sindicatos, que teriam ou deveriam ter investimentos revolucionários em nome dos chamados interesses de classe, podem ter investimentos reformistas e/ou perfeitamente reacionários ao nível do desejo.

Diante de questões como essas, pensamos na importância de colocar em análise os mais variados modos como se configuram os exercícios de poder, especialmente, os que não parecem como tal, que não seriam, necessariamente, coercitivos. Clastres (2003) ainda nos dá

⁶² Essa é uma expressão fartamente usada nas estratégias publicitárias que se propõem a divulgar uma série de ditas políticas públicas, tais como a “Erradicação do trabalho infantil”, “Erradicação da miséria”, “Erradicação da fome”... A questão que nos colocamos é que se efetivamente não se erradica nenhum desses problemas sociais, pela própria ligação inextrincável que eles têm com o modo de funcionamento do desenvolvimento capitalístico, o que se está pretendendo erradicar, então?

uma pista: para ele, entender a emergência de determinada relação de poder sobre a questão do aparecimento do Estado, por exemplo, não é possível sem que se passe por uma questão fundamental, qual seja, por que as pessoas aceitam obedecer?⁶³.

Na contramão dos processos de produção de obediência, de redução da vida a uma simples habilidade de seguir normas prévias, retomamos a inspiração trazida por Canguilhem (1982) para pensar na positividade da ampliação das possibilidades de um corpo e a perverter as normas que se pretendem universais, derivadas frequentemente de uma parcela dominante da população, prescrevendo regras moralizantes de técnicas de si e expressão da sexualidade, por exemplo. Por que aquele estudante de Psicologia tinha que ser homossexual por querer viver uma relação afetiva com outro homem? E por que não poderia exceder essa classificação identitária, se frequentemente sentia-se sexualmente atraído por mulheres? Por que ele deveria seguir uma única regra, se tanto ele como o mundo ao seu redor variavam?

Uma norma de vida é superior a outra quando comporta o que esta última permite e também o que ela não permite. No entanto, em situações diferentes há normas diferentes e que, mesmo diferentes, se equivalem. Deste ponto de vista, todas as normas são normais (CANGUILHEM, 1982, p. 146).

Ele nos faz pensar que o estado patológico não pode ser localizado no inusitado, ou naquilo que escapa ou excede uma norma universal, generalizante. Mas, ao contrário, na impossibilidade de instituir novas normas para si diante do novo. A doença, e não a saúde, que é intolerante aos desvios. O que nos faz pensar que o sofrimento causado pelas denominações segregatórias e patologizantes destinados a parcelas minoritárias – no sentido de minoria deleuziano – da população não devem ser naturalizados, mas pensados como modos de insurgência diante dessas capturas. Não podemos aceitar a dobra da “doença” alheia. Não é, pois, aquele estudante de psicologia que precisa de tratamento para encontrar uma definição para sua expressão sexual – apesar de considerar fortemente a necessidade de acolhimento e cuidado em relação a um sofrimento que se efetiva na sua vida –, pois, no limite, ele se encontra em constante movimento, seguindo a variação e os fluxos desejantes. O que precisa ser confrontado, colocado em análise e combatido é toda a sorte de produções de intolerância à diferença que não se percebem como tal, pois se consideram abrigadas em um elenco de expressões de comportamentos encaixados como o padrão.

⁶³ Em outros termos, porque renunciam a seu direito de guerra? Laurent Bove (2010) discute o direito de guerra como não estando em oposição à paz, mas como uma recusa de ser governado por um igual, baseado no Tratado Político de Espinosa (que retomaremos no terceiro capítulo). Em termos foucaultianos, trata-se de uma recusa à governamentalidade.

O doente é doente por só poder admitir uma norma. [...] a doença é um modo de vida reduzido, sem generosidade criativa, já que é desprovido de audácia, mas apesar disso, para o indivíduo, a doença não deixa de ser uma vida nova, caracterizada por novas constantes fisiológicas, por novos mecanismos para obtenção de resultados aparentemente inalterados (CANGUILHEM, 1982, pp. 148-151).

Enfim, esse pensador francês ainda nos coloca diante de um elemento fundamental em termos de processos vitais, mas que os processos de pastoreio, com seus efeitos individualizantes pretendem retirar: a dinâmica temporal, a situação particular, ou mais simplesmente, o contexto social, ao enfatizar que a doença jamais pode ser pensada em absoluto, apenas na relação com determinada situação, e sempre atrelada a uma redução do limiar de tolerância às variações do meio. Ao mesmo tempo, a saúde é caracterizada justamente por essa capacidade de exceder a norma que define o normal de um momento, tolerando infrações a essa norma habitual e de instituir novas normas em situações novas. Ele coloca em xeque, portanto, o atrelamento das noções de saúde ou normal com certa exclusividade a uma capacidade adaptativa.

2 CAPÍTULO/IMAGEM 2 - SOBRE MENINOS DOENTES E MENINOS QUE PRECISAM ADOECER: estratégias de intervenção sobre uma “pobreza envergonhada”

E todos os meninos vão desembestar / E todos os destinos irão se encontrar / E mesmo o Padre Eterno que nunca foi lá / Olhando aquele inferno vai abençoar / O que não tem governo nem nunca terá / O que não tem vergonha nem nunca terá / O que não tem juízo (Chico Buarque – O que será [À flor da terra]).

(Ano de 2003, uma casa de apoio à criança com câncer em Aracaju/SE)

Iniciava um estágio curricular não-obrigatório como estudante de graduação numa casa de apoio à criança com câncer. Uma colega de curso que já estagiava me recomendou. Não tinha interesse no campo da Psicologia Hospitalar, como era designada a área pela própria psicóloga que supervisionava o estágio, mas ansiava entrar em contato com “um campo de práticas” e aceitei. Visitava a casa duas vezes por semana durante um turno, pois, por se tratar de uma ONG, o trabalho era voluntário e não remunerado. Fazia um pouco de tudo: Ajudava na recreação das crianças, acompanhava um grupo de mães, um grupo de adolescentes e fazia até algumas entrevistas e anamneses orientadas pela psicóloga. Também acompanhava visitas hospitalares e residenciais. A partir dessa experiência, descreverei três cenas que considero articuláveis na construção de uma certa imagem da Psicologia.

Cena 2.1: *Durante uma visita hospitalar⁶⁴, ao entrar na enfermaria em que um bebê passava por algum tratamento, com intuito de prestar apoio à sua mãe adolescente, ambos assistidos pela casa, fui tomada por um choro súbito e desesperado do bebê e pelo olhar de reprovação/medo da mãe. Esta amamentava a pequena paciente, que virou o olhar para apurar quem entrava no quarto. A mãe, ao reconhecer a psicóloga e esta me apresentar rapidamente como sua estagiária, rapidamente acalma a criança, dizendo que não vão “judiar” dela. Depois da visita, explicaram-me a importância da equipe formada pela psicóloga e assistente social usarem um jaleco de cor diferente dos demais profissionais de saúde, pois a razão do choro da criança estava no meu jaleco branco, fortemente associado às intervenções doloridas das práticas médicas e da enfermagem.*

Cena 2.2: *Durante algumas visitas domiciliares, acompanhada da assistente social e da psicóloga, chegamos a uma casa simples, que ficava num dos bairros mais antigos da cidade, conhecido por ser um bairro proletário. A casa, que estava limpa e organizada, como quem esperava por visitas, me pareceu bastante acolhedora. Naquele lugar, moravam duas*

⁶⁴ Os pacientes assistidos pela casa encontravam-se em alta controlada, portanto fora do ambiente hospitalar ou em internação. Nesse último caso, fazia parte da assistência visitas hospitalares.

crianças assistidas pela Casa e havia ainda mais uma - presente apenas em fotos e relatos - que já havia morrido. A mãe das crianças recebeu nossa equipe com café e bolo fresquinhos, mostrou os cômodos, o quintal e passamos alguns momentos conversando. Uma conversa trivial, aparentemente, despreziosa. Na volta, quis saber da psicóloga para que serviam aquelas visitas. Ela explicou que a assistente social avaliava a possibilidade de haver algumas necessidades sociais e econômicas e tentar providenciá-las acionando programas do governo, ou ainda dentro das possibilidades de assistência da Casa. O serviço de psicologia tentaria avaliar a qualidade dos vínculos afetivos, entre outras coisas. Com o tempo, pude perceber que entre essas outras coisas estava a apuração da possibilidade de as crianças dormirem no mesmo quarto dos pais ou terem seus próprios quartos, por exemplo, e que, entre outras coisas também se avaliava o grau de pobreza e, portanto, a necessidade daquela família ser ou não assistida pela casa. Só um pouco mais tarde, iria entender, ainda a partir da minha formação na Universidade que aquela visita domiciliar é uma estratégia articulada a um movimento de controle social chamado de higienista.

Cena 2.3: *Além dos grupos coordenados pela psicóloga, havia reuniões eventuais promovidas pelas voluntárias/mantenedoras da Casa. Esses tinham um caráter informal, elas “convidavam” as mães e os funcionários presentes para uma “conversa”. Uma única vez tive a oportunidade de participar desse grupo. Foi uma experiência angustiante. Deparei-me com uma face menos aparente da filantropia. As mulheres voluntárias reuniam-se e reafirmavam com narrativas emocionadas toda a dedicação àquela Casa, ouvindo, em contrapartida toda a gratidão e respeito daquelas mães assistidas. Tentavam explicar, em vão, o que as motivava a sair de casa, deixar suas próprias famílias e dedicar horas do seu dia naquela atividade de cuidar de outras famílias. Tentavam explicar o que as motivava a trabalhar num refeitório para alimentar crianças pobres e doentes quando não sabiam nem onde ficava a cozinha de suas próprias casas. As mães assistidas, emocionadas e muito gratas só encontravam uma explicação: compaixão e solidariedade. Aproveitando o ensejo e a atmosfera criada, apareciam recomendações de como aquelas mães deveriam se comportar, de como deveriam lidar com seus filhos e maridos, de como deveriam renunciar ao sofrimento delas diante da tragédia de suas crianças. Por fim, algumas orações eram feitas (a Casa era abertamente católica). Eu, que fazia um tempo não rezava mais, resolvi, então, prestar atenção em uma das mães que eu sabia ser evangélica. Visivelmente contrariada, aquela mulher repetiu junto com as outras as frases do que seria uma oração à Virgem Maria (santidade não reconhecida pela sua crença religiosa). A psicóloga também estava presente e rezava como se aquela situação não ofendesse ninguém. Naquele dia, entendi melhor uma finalidade da filantropia,*

sem a qual não se poderia pensá-la: impor seus modelos familiares, religiosos e morais. Além disso, aquela atividade ressignificava (ou daria um sentido que nunca existiu) à vida daquelas voluntárias. Saí de lá com a certeza de que, além de uma Casa de Apoio à Criança com Câncer, era também uma Casa de Apoio às Mulheres de Terceira Idade, com uma condição econômica confortável e que se sentiam inúteis.

As imagens aqui são desconcertantes. A imagem das práticas médicas como “judiação”, vistas no jaleco branco por um bebê e as estratégias que a Psicologia inventa para se desvincular dessa imagem, como a mudança de cor do jaleco. E quais seriam as possibilidades de inventar outras práticas? Até que ponto gostaríamos de ver nossas práticas desvinculadas das médicas? Até onde seria possível ou desejável renunciar esse lugar de poder? Em seguida, a imagem da família governada. A “pobreza envergonhada” como digna de assistência e a imagem da assistência social, do especialista, completamente permeados pela filantropia⁶⁵.

Finalmente, a imagem mais impactante, sob nossa perspectiva: uma das finalidades da filantropia e da assistência está fortemente associada à gestão e manutenção da miséria. Como todas aquelas voluntárias se ocupariam se não fosse a miséria produzida nas relações socioeconômicas em que todos nós estamos imersos? A amortização do sofrimento daquelas famílias produzidas pela assistência oferecida impede-as de ler na placa da entrada do refeitório da Casa que a mesma Construtora que doou aquele espaço construído, e tem uma de suas donas como voluntária, explora os pais de muitas daquelas crianças na construção civil.

Trata-se, por outro lado, de pensar para que a Psicologia? Por que a Psicologia deveria estar ali? Por que a Psicologia teria se *enxertado*⁶⁶ nas instituições pré-existentes (escola, judiciário, hospital) no século XVIII e que verdades suas práticas empreendidas aí pretendiam legitimar, produzir e enunciar?

(Ano de 2007 para 2008, uma Maternidade Estadual em Aracaju/SE)

Dentre os serviços prestados na minha inserção em um serviço de saúde de alta-complexidade do SUS, descritos mais detalhadamente na imagem construída para o próximo capítulo, estavam o atendimento emergencial e ambulatorial a Vítimas de Violência Sexual.

⁶⁵ Donzelot (1986) mostra, entre outras coisas, em que medida a prática dos trabalhadores sociais seria uma extensão da chamada filantropia.

⁶⁶ Expressão de Donzelot (1986), descrevendo um processo que se iniciava na França há dois séculos, mas que no Brasil consideramos estar em franco processo de feitura, vide a inclusão do psicólogo nas equipes de saúde do SUS, nos quadros de Analista do Judiciário e a conquista recente do CFP que oficializa sua inserção nas escolas.

Era um Projeto originalmente destinado a mulheres, mas durante quase um ano, prestei atendimento a apenas uma mulher e algumas adolescentes. Todos os demais usuários do serviço eram crianças. Entretanto, essa situação não me foi descrita assim inicialmente, apenas fui constatando essa realidade muito lentamente. Se soubesse disso desde o início, muito provavelmente não teria concordado em trabalhar no Projeto, pois tinha convicção, a partir da orientação clínica que havia obtido na graduação, que não saberia como atender crianças. Uma vez que havia concordado em participar do Projeto, resolvi lidar com essa limitação estudando algumas estratégias lúdicas para lidar com as crianças que apareciam – e que em vão imaginava que seriam eventuais -, a fim de realizar um acompanhamento clínico mais direcionado aos pais e responsáveis. O atendimento emergencial configurava-se como uma espécie de acolhimento naquele serviço de saúde, dando um suporte para as intervenções médicas e da enfermagem, além de realizar encaminhamentos para a rede ambulatorial. Eu mesma era parte dessa rede. Portanto, quando os usuários eram residentes naquele mesmo município, eu acolhia e encaminhava para a rede, que tinha como representante da Psicologia eu mesma, realizando os atendimentos ambulatoriais numa outra unidade de saúde. Lançava a “bola” e a recebia na “quadra adversária”. Em um desses acolhimentos recebi um menino de olhar vibrante e doce, que tinha aproximadamente oito anos de idade. Havia ido parar ali por uma suspeita de abuso sexual por parte de um tio (um adolescente que ele não sabia precisar a idade). Um dos meus maiores espantos no primeiro atendimento era com a postura aberta do menino em relação ao serviço, sua disponibilidade em falar comigo – ao contrário da maioria das crianças que chegavam ali, que frequentemente, e naturalmente, estavam arredias, desconfiadas – e o fato de que ele já se encontrava recolhido num abrigo. Essa é uma medida cautelar, mas também deve (em tese) ser a última possibilidade a ser pensada. Tentando saber mais sobre isso com a equipe, a assistente social informou que a medida foi adotada porque a família tinha configuração de coabitação entre pais, irmãos, tios e avós e que o tio acusado ainda “não podia ser preso”. Cabia, portanto, um afastamento da “vítima” para “protegê-la”⁶⁷. Chegava sempre comunicativo, aparentemente alegre e suas queixas direcionavam-se apenas ao abrigo, ou, como é chamado atualmente, o acolhimento institucional. Sentia saudade de casa, da

⁶⁷ Talvez essa nota seja dispensável se o leitor conhece minimamente os serviços de acolhimento institucional em nosso país. Mais importante que pensar como esses serviços são abandonados pelos órgãos gestores configurando-se como espaços de violação de direitos, inclusive de exposição de crianças e adolescentes aos “mesmos” abusos sexuais que estão dizendo querer protegê-los, trata-se de pensar que ainda que funcionassem em condições ideais, configuram-se como um espaço de violação por princípio, na medida em que a criança e o adolescente têm o direito à convivência familiar e comunitária como uma garantia constitucional. Deveriam, portanto, ser utilizados tendo em vista essas premissas e aplicando efetivamente o princípio de menor dano à criança.

cidade que morava, dos amigos, familiares... inclusive do tio acusado. Demorou muito pouco tempo para que ele próprio tomasse a iniciativa de falar sobre o suposto abuso com bastante naturalidade. Numa das reclamações sobre estar abrigado disse que sabia que estava lá porque o que o tio havia feito com ele não era certo, mas que nem ele e nem o tio sabiam que era errado antes do Conselho Tutelar os acusar (e estender toda acusação à família). Seus afetos em relação a toda a situação na qual estava envolvido giravam em torno de estranhamento em relação àquele aparato que havia sido instaurado - mas o aceitava docilmente - e um pouco de vergonha por descobrir que sua relação de amizade (como ele próprio definia) com tio era “errada”. Toda vez que falava dessa amizade, falava de maneira leve e afetuosa. Descrevia o tio como a pessoa mais próxima dele, já que todos em casa estavam sempre bastante ocupados com os afazeres domésticos ou do campo (eram agricultores e levavam uma vida bastante modesta do ponto de vista econômico). Era quem lhe ensinava a montar num cavalo, fazer badogue⁶⁸ para caçar passarinho, foi quem lhe ensinou a nadar no açude e quem tinha mais tempo livre pra ficar com ele. Toda essa proximidade não parecia ser usada para “compensar” o abuso. Mas o próprio abuso não parecia ter sido vivido como tal. Parecia haver alguma inocência de ambas as partes envolvidas nisso tudo, e também, porque não dizer, algum prazer. De qualquer modo, era evidente uma atividade, um desejo em movimento. Aquele menino em nenhum momento me parecia, até então, vitimizado, destituído de seu lugar de sujeito nessa relação. Mas toda essa impressão era demasiada assustadora. Como uma pessoa que passa pelo horror de um abuso poderia ter gostado disso? Resolvi resistir às possibilidades de interpretação da leveza com que aquele menino lidava com essa situação e apostei nessa leveza. No tempo que passávamos juntos tentava fortalecer essa visão que ele tinha sobre sua situação e explicar que no mundo adulto as coisas são estranhamente colocadas de outro modo. Fui cobrada pelos demais membros da equipe de saúde que cuidavam do menino. Como não descrever sintomas, angústias e sofrimento naqueles relatórios? Fui relativamente ingênua e tentei explicar como ele se sentia em relação ao ocorrido e que se havia algum sofrimento estava relacionado às providências tomadas em relação ao suposto abuso. Fui orientada a procurar o sofrimento. Escrutinar a situação de abuso até que ele percebesse o quanto sofria com isso. Sim, porque se ele não parecia sofrer com tudo aquilo, era só uma questão de saber e de tempo. Dessa vez, deparei-me com umas das faces mais violentas do meu papel como psicóloga: concretizar um abuso sexual. Já havia uma produção de vergonha, de culpa pelo

⁶⁸ O modo como na nossa região chamamos o estilingue.

aparato de “proteção” estabelecido ali. Faltava sentir a dor infligida pelo abuso. Qual o profissional que melhor poderia manejar essa dor? Qual o profissional que poderia provocá-la para depois acolhê-la? Mais uma vez eu deveria lançar a bola e receber no campo adversário. Mas eu não tinha nenhuma habilidade sádica. E tenho me recusado a aprender.

Entre as muitas imagens criadas a partir das minhas narrativas de práticas do que se chamava psicologia nesse campo de tantas interfaces, como o da clínica e a instituição hospitalar, as práticas médicas, psi e jurídicas⁶⁹, sobre o qual me debruçarei no próximo capítulo, estava esta: uma espécie de mensageiro da dor. Por que o menino que não adoecia precisava confirmar o meu suposto saber? Estava, a partir dessa premissa, incumbida de desencantar o mundo que uma criança criara para si. Mas pensamos que, nesse caso, não se tratava apenas de informar sobre sua própria dor, como se ela já estivesse ali e o sujeito, por uma espécie de estratégia de defesa, evitasse senti-la. Mas, ao contrário, tratava-se de produzi-la. Tratava-se de inventar um outro mundo para aquele menino. Um mundo mais adulto e pautado em perspectivas mais racionais e ressentidas; pautado no certo ou errado; na amizade ou no namoro; na atenção ou no abuso; no homem ou na mulher; no menino ou homem... Mais uma vez, de encaixar os movimentos desejanter em pares dicotômicos.

Sabemos, também, que muitas vidas morrem e nascem ao longo de toda nossa existência, mas que lugar é esse que põe uma prática profissional na incumbência, por excelência, de desencantamento do mundo (dos outros)? De produzir sofrimentos, incitando uma dor, como se ela naturalmente devesse estar lá? Nossa aposta é na abertura para compreensão de cada experiência como única. De acompanhar os percursos dos outros (se assim o quiserem) como percursos diferentes, singulares e não como se fossem seus. Não estamos reivindicando uma definição para o que é ou deveria ser a prática psi, mas estamos recusando qualquer possibilidade de que essa prática implique na destituição do lugar do outro ou que funcione como endosso e legitimação infinita de modelos de produção de subjetividade dominantes.

⁶⁹ Destacamos aqui, de acordo com Arantes (2008), que embora a lei jurídica e psicológica estejam imbricadas na tarefa de colonização dos conceitos de cidadania e sujeito de direito, elas não podem ser confundidas; são de domínios diferentes. Para essa pesquisadora, boa parte do mal-estar atual dos psicólogos que atuam junto às instituições judiciárias pode ser atribuída a uma sujeição das práticas psi à procedimentos judiciários e a redução das arestas e disputas entre os campos identificando o sujeito psi ao sujeito de direito.

2.1 Análise do Pastorado e Dispositivos de Segurança: sobre querer o bem dos outros

Pretendemos discutir algumas questões provocadas na construção dessas imagens, como as estratégias de controle das famílias e das condutas na sociedade contemporânea, acentuando os efeitos dessa tutela como despotencializadores da ação política e eficazes na produção de vítimas. Enfim, pensar o papel das práticas psi na construção de sentido para os outros; na significação das experiências alheias, a partir de alguns conceitos trazidos por Foucault, especialmente, desenvolvidos no curso intitulado “Segurança, Território de População” (2008c).

De acordo com o autor, a questão central desse curso é analisar como em nossas sociedades a economia geral de poder está se tornando da ordem da segurança. Ele propõe fazer, portanto, uma espécie de história das tecnologias de segurança e tentar ver se podemos efetivamente falar em uma sociedade de segurança. Destaca, ainda, algumas características gerais desses dispositivos de segurança: espaços de segurança, tratamento aleatório, a forma de normalização e a correlação entre técnica de segurança e população. Propomos articular e problematizar a função do Trabalho Social, assim descrito por Donzelot (1986), o problema da população, do governo das condutas; da gestão da vida através de uma modalidade de poder chamada por Foucault (2008c) de pastoral e a questão da governamentalidade. Podemos pensar o trabalho social criado como uma rede institucional inserido num aparato de controle do Estado, ou, em termos de Donzelot (1986), inserido num complexo tutelar que opera um “jogo político midiático formidável” (GROS, 2012b, p. 9) chamado Segurança. Afinal, era em nome da proteção daquela criança que se instaurou sobretudo um aparato de poder médico-judiciário. Destaquemos alguns elementos desse aparato.

Foucault (2008c) discute alguns aspectos que envolvem pensar a questão da Segurança: um primeiro aspecto é a proibição, expressa claramente numa lei penal, por exemplo, que tem atrelada a ela uma punição. Um segundo aspecto, que nos interessa particularmente, é que uma lei penal, além de um certo número de punições, se for infringida, mas também enquadrada de um lado por toda uma série de vigilâncias, controles, olhares, esquadrinhamentos diversos que permitem descobrir antes mesmo de o ladrão roubar, se ele vai roubar, entre outros. Por fim, um terceiro aspecto ainda se inscreve num aparato de produção de subjetividade que se situa na inauguração do encarceramento como punição: a imposição de toda uma série de exercícios, de trabalhos, trabalho de transformação na forma,

simplesmente, do que chama técnicas penitenciárias, trabalho obrigatório, moralização, correção etc.

Esses dois últimos aspectos fazem parte de um mecanismo que esse autor já havia definido como disciplinar. É o mecanismo disciplinar que vai se caracterizar pelo fato de que, dentro do sistema binário do código (penal, o sistema binário proibição-punição), aparece um terceiro personagem, que é o culpado. Ao mesmo tempo, fora, além do ato legislativo que cria a lei e do ato judicial que pune o culpado, aparece toda uma série de técnicas adjacentes, policiais, médicas, psicológicas, que são do domínio da vigilância, do diagnóstico, da eventual transformação dos indivíduos; dizendo de outro modo, técnicas de produção de modos de subjetivação. Vemos, então, desenhar-se todo o aparato em que estão inseridas aquelas demandas atribuídas aos operadores das práticas psi que descrevemos na introdução deste capítulo. Nossas práticas têm em vista um dispositivo de segurança, incidindo, principalmente, sobre as virtualidades de um dispositivo penal e disciplinar.

Podemos observar, também, que, inserido nesse aparato, temos todo um processo de normalização com efeitos individualizantes e homogeneizantes presentes nas prescrições sobre aquelas famílias tuteladas pela filantropia, nas estratégias de fragilização daquelas mulheres a partir da doença e da produção de uma dependência em relação àquele serviço da Casa de Apoio, assim como no clamor pela produção de sofrimento através da culpabilização e vitimização de uma criança supostamente abusada, que insistia em não reconhecer o abuso.

De acordo com Foucault (2008c), para fazer funcionar um sistema de segurança, é preciso apelar para uma série de técnicas de vigilância, de vigilância dos indivíduos, de diagnóstico do que eles são, de classificação de sua estrutura mental, da sua patologia própria etc., ou seja, todo um conjunto disciplinar viceja sob os mecanismos de segurança para fazê-los efetivar-se. O autor toma como exemplo o código legal referente ao roubo, dizendo que era relativamente simples na tradição da Idade Média e da época clássica em comparação ao conjunto de legislação que vai dizer respeito não apenas ao roubo, mas ao roubo cometido pelas crianças – o estatuto penal das crianças, as responsabilidades por razões mentais, todo o conjunto legislativo que diz respeito ao que é chamado, justamente, de medidas de segurança.

Vemos, portanto, que em nome do que se convencionou valorizar como segurança, todo um aparato penal vem se complexificando e se aperfeiçoando de, aproximadamente, dois a três séculos para cá. Pensamos que as práticas psi, especialmente, as que estão articuladas mais diretamente a uma rede institucional, colocam-se como estratégias de humanização desse aparato. Configurar-se-ia, como já destacamos em nossa pesquisa anterior (OLIVEIRA, 2010), como uma promessa de uma punição não somente mais eficaz, mas, também, mais

humanista. Entretanto, pretendemos evidenciar aqui outro aspecto desse campo de práticas, que é um determinado tipo de produção de subjetividade articulada aos efeitos de poder e de produção de verdade que implicam essas práticas e suas possibilidades de convergências estratégicas com o pastorado, como na imagem que criamos que provoca a pensar na criança como alvo privilegiado de um aparato preventivo e na família como instrumento de intervenção.

Pensamos em duas vias de problematização para pensar essas possíveis convergências que seriam pensar sobre para que serve esse “jogo” do princípio de segurança e acolher a proposta de Foucault (2008c) de pensá-lo a partir do aparecimento daquele novo sujeito político, já assinalado aqui: a população. A segurança seria, de acordo com ele, uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além de mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina. Trata-se da emergência de tecnologias de segurança no interior, seja de mecanismos que são propriamente mecanismos de controle social, como no caso da penalidade, seja dos mecanismos que tem por função modificar em algo o destino biológico da espécie. É o caso de organizar um aparato institucional que produza um novo sujeito. Sujeito que aceite de bom grado a administração de suas condutas em troca de serviços de assistência como no caso da intervenção policial através da fiscalização das famílias operadas pela Casa de Apoio em questão; sujeito que aceite a salvação pelo adoecimento na passagem do mundo infantil para o adulto, assim como na passagem de experiências sexuais consideradas aberrantes a experiências ditas civilizadas. Mais uma vez, e insistentemente, a produção de uma governamentalidade necessária à passagem do povo à população.

Apesar da potência individualizante desse exercício de poder inscrito no dispositivo de Segurança, que enfatizamos no capítulo anterior, vimos que ele incide sobre uma coletividade, tomada e/ou produzida como população. É importante frisar, portanto, e marcando uma diferença importante entre a ideia de gestão de um conjunto de indivíduos, tomados como espécie, há, ao mesmo tempo um interesse na coletividade tomada em sua multiplicidade. E como se articula esse aparente paradoxo?

Diferentemente da soberania que se exerce nos limites de um território, a disciplina, de acordo com Foucault (2008c), se exerce sobre os corpos dos indivíduos e, por fim, a segurança se exerce sobre o conjunto de uma população. A disciplina é um modo de individualização das multiplicidades, e não é algo que, a partir dos indivíduos trabalhados, primeiramente, a título individual, construiria em seguida uma espécie de edifício de elementos múltiplos. Portanto, a soberania e a disciplina, como também, é claro, a segurança,

só podem lidar com multiplicidades. Estamos pensando, então, não somente no aparecimento de um novo sujeito político, mas nos efeitos marcados por um deslocamento na perspectiva de gestão; a invenção de uma nova forma de governo: “Trata-se de marcar um território ou de conquistá-lo? Trata-se de disciplinar súditos e fazê-los produzir riquezas ou trata-se de constituir para uma população algo que seja um meio de vida, de existência, de trabalho?” (FOUCAULT, 2008c, p. 40).

Trata-se de pensar, em outras palavras, em novas formas de subjetividade, produzidas sob medida para adequação a um modelo econômico, uma nova ordem social e moral. Não obstante, cabe pensar, a essa altura: se a população como sujeito político aparece como algo que viabilizaria o governo, isso implicaria numa anulação das forças resistentes, da ação das pessoas? Como assinalamos numa nota anterior rapidamente, Foucault (2008c) nos oferece a possibilidade de pensar nas dimensões ativas, ou resistentes no processo de produção da população: o povo. De acordo com esse autor, povo é aquilo que se comporta (grifo nosso) em relação à gestão da população, no próprio nível da população, como se fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo que é a população, mas como se se pusesse fora dela, e, por conseguinte, é ele que, como povo, se recusa a ser população. Destina-se, portanto, a desajustar o sistema. Como a insistente leveza de uma criança que insiste em não adoecer diante do horror.

Vemos, portanto, que o aparecimento da população como sujeito político é um campo de tensão. É um campo em que o jogo de forças não se encontra neutralizado, ou um processo acabado. Trata-se de pensar mais num processo de constante produção de população, uma espécie de organismo governável formado por indivíduos e é o caso de pensar numa dimensão que resiste à ação potente de governo que chamamos de povo. Nesse ponto, coletivo e ação humana ganham um sentido outro. Cabe pensar, portanto, que as possibilidades de insurgência estão compreendidas dentro dessa dimensão que age em relação ao governo.

Podemos pensar também nas estratégias contemporâneas de exclusão dos afetos não governáveis. Evidentemente, é preciso pensar uma espécie de governo absoluto, um controle completo da população como utopia, pois parece ser nessa direção que caminham as estratégias de funcionamento dos Estados atuais. Mas quais são as estratégias de tratamento aplicadas ao que escapa ou atua sobre esse controle? Propomos pensar nas estratégias de patologização e criminalização dos comportamentos que atuam; dos comportamentos que agem diante dos exercícios de poder que sustentam um dispositivo de segurança, os quais contam com a ativa colaboração das práticas psi. Como, por exemplo, a produção da delinquência, da indisciplina e da anormalidade. Aquelas visitas domiciliares pareciam tentar

a captura do que escapava aos olhos atentos do funcionamento da Casa de Apoio. Era preciso mensurar a exata medida da pobreza que poderia ser assistida e era indispensável que fosse uma pobreza normalizada, envergonhada de seus possíveis segredos sujos. A assistência filantrópica cobrava seus serviços fazendo com que todos se ajoelhassem diante do mesmo Deus.

Outros universais também estão presentes nessas práticas e permeiam tanto a assistência de Estado – as políticas públicas – quanto às práticas filantrópicas – que não estão tão separadas daquelas: as boas intenções presentes na defesa dos direitos humanos. Coimbra, Lobo e Nascimento (2008) mostram-nos como os princípios da negação e da falta, que supõe a possibilidade de salvação de vítimas, sustentam a proliferação de leis e as chamadas intervenções humanitárias. “Estas vêm se afirmando como mercadoria de consumo que se vende a bons preços no mercado capitalístico de direitos humanos” (p.96). Vemos, portanto, que são produzidos critérios para a pobreza ou a vítima – presas ao território da falta – sejam merecedoras das estratégias de assistência, mas, nesse mercado, é preciso produzir também a necessidade da salvação. E o que fazer com a recusa da salvação?

Foucault (2008c) nos mostra que a figura desviante, como o delinquente, em relação a esse sujeito coletivo criado pelo contrato social, rasga esse contrato e cai do lado de fora desse sujeito coletivo. Aqui, também, nesse desenho que começa a esboçar a noção de população, vemos estabelecer-se uma divisória na qual o povo aparece como sendo, de uma maneira geral, aquele que resiste à regulação da população, que tenta escapar desse dispositivo pelo qual a população existe, se mantém, subsiste (e num nível ótimo). Podemos pensar na maneira como são tratadas as movimentações políticas atuais... Nas estratégias, por exemplo, de criminalização dos movimentos sociais... Tratam-se, não somente de maneiras de despotencializar movimentos de resistência, mas, também, de criar uma nova categoria de delinquência, ou ampliar antigas, emparelhando delinquência, desobediência e resistência.

Cabe ressaltar que, apesar desse autor rejeitar as perspectivas lineares de história, em que o presente representaria uma superação do passado, evidenciando suas atualizações, interrupções e sobreposições, ele estabelece uma diferença que interessa de maneira particular ao nosso problema de pesquisa: entre o dispositivo disciplinar e o dispositivo da segurança. Entendemos que aqueles não foram superados em nome de uma nova ordem, a da segurança, mas se articulam tendo em vista a própria manutenção dos exercícios de poder, assim como a produção e manutenção de redes institucionais que sustentam uma ordenação política, econômica e, portanto, de modos de subjetivação.

Essa rede institucional na qual estão inseridas as práticas psi tem como um de seus principais dispositivos, como vimos, o chamado aparelho geral de sequestro, que, de acordo com Foucault (2011), é, necessariamente, intra-estatal, e, no interior da qual nossa existência se encontra aprisionada, operando a partir de micro-poderes que são, ao mesmo tempo, econômicos, políticos e judiciários. Estes últimos se evidenciam no direito de gerenciar a distribuição de punições e recompensas, estabelecendo um tribunal permanente.

Não obstante, de acordo com o autor, trata-se, também, de um poder epistemológico, poder de extrair dos indivíduos um saber, e extrair um saber sobre esses indivíduos, submetidos ao olhar e controlados por estes diferentes poderes. Os saberes clínico, da psiquiatria, da psicologia, da psicossociologia, da criminologia etc., por exemplo, são saberes que nascem da observação, do registro e da análise do comportamento e não o contrário. São antes, portanto, efeitos de intervenções e relações de poder, não meros sistemas de conhecimentos aplicáveis a um campo. São saberes que, articulados a determinados exercícios de poder, ocupam o lugar de enunciar pelos outros, sequestrando-os de suas próprias experiências, alcançando o patamar de supor, por exemplo, que diante de um suposto abuso haverá um sofrimento. Se o sofrimento ainda não apareceu, ele apenas se esconde para proteger o ego de quem sofre ou não se usou uma técnica apropriada para promover seu desvelamento, obliterando, assim, como tais técnicas são efetivamente produtoras de uma realidade psíquica.

Importa destacar que a compreensão dessa imbricação entre as produções de saber e o ordenamento político específico suscita um procedimento de pesquisa que assume um posicionamento ético de desnaturalização das noções com as quais trabalhamos e das crenças mais consistentes que sustentam toda uma ordem social, colocadas em análise no capítulo anterior: o Estado como um modo de ordenamento da vida política que se desenvolveu ao longo da história da humanidade, ou seja, que está presente nas organizações sociais mais desenvolvidas. Implicando aí também um pensamento acerca de que o processo civilizatório operou uma espécie de evolução social da espécie humana, esfumando o modo como está apoiado em processos históricos de dominação e extermínio.

Diante de uma premissa como essa, nosso posicionamento em relação à diferença, como vimos, na melhor das hipóteses, será sempre tutelar. Considerar alguém ou alguma organização como inferior implica em atitudes de solidariedade e compaixão, virtudes supostamente bem cultivadas por uma educação cristã e condição para a prática filantrópico-assistencialista, observadas nas demandas destinadas à prática do psicólogo nas cenas produzidas no trabalho em questão.

É efetivamente a postura tutelar que se pretende colocar em análise neste tópico. Pensamos que qualquer investimento que envolva realizar algo pelo outro, passa por uma lógica de colonizador que pretende não só despotencializar as pessoas, como também afirmar certa superioridade, forjada em demonstrações de caridade. Em consonância, Deleuze (2008) destaca o que chama de indignidade das práticas tutelares, referindo-se aos trabalhos de Foucault, numa entrevista com o mesmo: “A meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo fundamental: a indignidade de falar pelos outros” (p. 72). Convém destacar mais uma vez a grande potência envolvida nos dispositivos de segurança operada pelo poder pastoral⁷⁰ e evidenciada por Foucault (2008c): a de ser um poder benfazejo. Não se pretende proibir, nem prescrever, mas fazer funcionar de um determinado modo. E supõe ainda um melhor modo, mais produtivo.

Esse autor observa uma diferença fundamental, nesse sentido, nos dispositivos de segurança em relação aos disciplinares: enquanto esses tendem perpetuamente a ampliar e integrar, são “centrífgos”, aqueles seriam “centrípetos”, no sentido que isolam, concentram, encerram. A operação centrífuga tende a se ampliar e perpetuar, pois está o tempo todo integrando novos elementos, integrando-se à produção, à psicologia, às maneiras de fazer dos produtores, dos compradores, dos consumidores, dos importadores, integra-se ao mercado mundial. Ele traça ainda outros paralelos. No sistema de lei, o que é indeterminado é o que é permitido; no sistema de regulação disciplinar, o que é determinado é o que se deve fazer, por conseguinte, todo o resto, sendo indeterminado, é proibido. Vemos, assim, uma ampliação do proibido pela sua própria indeterminação e um aumento da determinação de como se deve ser, através, importante enfatizar, de estratégias de isolamento e encerramento.

Em outras palavras, a lei proíbe, a disciplina prescreve e a segurança, sem proibir nem prescrever, mas dando-se evidentemente alguns instrumentos de proibição e prescrição, a segurança tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é o que é, creio eu fundamental nos dispositivos da segurança (FOUCAULT, 2008c, p. 61).

⁷⁰ No próximo capítulo, traremos alguns elementos a mais na compreensão dessa modalidade de poder analisada por Foucault (2008c).

2.2 Governo dos Outros, Produção de Fronteiras e Eliminação da Diferença

Importa pensar o poder disciplinar no que diz respeito à produção das demarcações entre normal e anormal. Foucault (2008c) descreve o que seria uma sequência de estratégias no que diz respeito à delimitação dessas fronteiras: em primeiro lugar, a disciplina analisa, decompõe os indivíduos, os lugares, os tempos, os gestos, os atos, as operações. Ela os decompõe em elementos que são suficientes para percebê-los, de um lado, e modificá-los, de outro. Um segundo aspecto trata da classificação dos elementos em função de objetivos determinados. Em seguida, estabelece as sequências ou coordenações ótimas. Finalmente, estabelece os procedimentos de adestramento progressivo e de controle permanente. É a partir daqui, de acordo com esse autor, que se faz a demarcação entre o normal e o anormal.

Importante acentuar, portanto, o caráter de produção dessas demarcações e alguns de seus efeitos, interessantes a nossa pesquisa. Nesse sentido, recorreremos a Canguilhem (1982) para destacar um aspecto da produção da norma em relação ao problema da unificação/homogeneização. Para ele, a norma se propõe mesmo como possibilidade de unificar o diverso, de enquadrar a diferença, como estratégia de apaziguamento. Pode ser pensada também como solução para evitar confusões, esforços e despesas desnecessários, tal qual Foucault (2008d) nos mostra o aparecimento de uma nova economia de poder com os dispositivos disciplinares. No entanto, alerta para o fato de que essa proposição não é necessariamente uma imposição.

Ao contrário de uma lei da natureza, uma norma não acarreta necessariamente seu efeito. [...] uma norma só é a possibilidade de uma referência quando foi instituída ou escolhida como expressão de uma preferência e como instrumento de uma vontade de substituir um estado de coisas insatisfatório por um estado de coisas satisfatório (CANGUILHEM, 1982, p. 212).

E por que haveria uma imposição normativa se o processo de instituição de normas deveria estar diretamente relacionado à satisfação das pessoas? Canguilhem (1982) nos aponta uma possibilidade de compreensão dessa questão através dos processos de produção de subjetividade como efeito das instituições normativas. Como exemplo, ele dá a normalização das necessidades de consumo por meio do estímulo da publicidade. Nesse caso, a lógica da “normação” técnica se dá completamente conciliada com os interesses econômicos. “O que é fabricado tem, finalmente, que ser consumido” (p. 219).

Isso nos dá algumas dimensões diferenciadas em torno dessa questão: que as necessidades dos homens são fartamente criadas por processos de produção (industriais, inclusive) e que as normas criadas coletivamente para serem satisfatórias por um tempo, tendem a se perpetuar através de mecanismos refinados de captura e reprodução. E que, instituições normativas inteiras podem ser inventadas unicamente para atender a uma necessidade de mercado, produzindo a cada dia, novas necessidades humanas. Necessidades e satisfações essas produzidas e descoladas de uma construção coletiva e eminentemente comum, cabe destacar.

O desdobramento máximo ainda se coloca no fato de que, em uma sociedade humana, as normas são sempre fabricadas, elas se naturalizam, mas não são naturais, como um *a priori*. Nesse sentido, Canguilhem (1982) nos lembra que as regras, para se efetivarem, elas necessitam, incessantemente, ser “representadas, aprendidas, remoradas, aplicadas. Ao passo que num organismo vivo, as regras de ajustamento das partes entre si são imanentes [...]” (p. 222). Em contraposição, as regras sociais tendem a se tornar transcendentais, donde vem a necessidade de uma operação ininterrupta de aplicação para viabilizar sua efetivação.

Entendemos que é aqui que entram as práticas psi, tal como tomamos, narramos e construímos as imagens dessa pesquisa: elas frequentemente se ocupam de uma parte importante dessa operação de efetivação das normas prévias, inclusive no sentido de legitimá-las. Ou ainda ocupando-se da fabricação de novas normas em nome do cuidado e da proteção das pessoas e a revelia delas, mas, também, sem perder de vista o interesse econômico (não somente de uma economia de mercado, mas de uma economia de poder) envolvido nessa fabricação.

Se estamos problematizando esse lugar, é por entender que as práticas psi, ocupando lugares institucionais estratégicos nesses processos de regulações sociais, podem também, entre outras coisas, atuar no sentido de fortalecer as recusas quanto às normas “insatisfatórias”, colaborando na construção comum, coletiva e ativa de outras normas. Nessa direção, Foucault (2007) propõe que compreendamos uma diferença fundamental entre moral, como código; como um conjunto de regras e valores de ação que são prescritas aos indivíduos explícita ou implicitamente e moral como comportamento dos indivíduos em relação a essas regras. Destaca, ainda, a ação (política, portanto) envolvida no processo de constituir-se a si mesmo; na condução de si próprio em relação às regras prescritas, destacando-se como sujeito moral – afirmando diferentes maneiras de condução – e não apenas um mero agente.

Tal ação, Foucault (2007) chama de trabalho ético⁷¹, “que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta” (pp. 27-28). Acrescenta, ainda, que a ação moral não pode ser dissociada dessas práticas sobre si. Mas também destaca que, em certas morais, a importância é colocada em demasia na possibilidade do código se universalizar e, portanto, na capacidade de os indivíduos se submeterem a ele. Mas é justamente contra essa experiência moral que se rebelam muitos movimentos, pois, como enfatiza esse filósofo, “talvez os homens não inventem muito mais na ordem das proibições do que na dos prazeres” (FOUCAULT, 2007, p. 31).

Essas inspirações estão localizadas também na recusa de Canguilhem (1982) acerca das estratégias de naturalização dos processos de regulação social, tomando como modelo os processos de regulação orgânica, afirmando a mecanicidade – característica dos funcionamentos maquínicos – das regulações sociais. Afirmando, portanto, a legitimidade e a potência da recusa das normas homogeneizantes, individualizantes e excludentes.

A regulação social tende, portanto, para a regulação orgânica e a imita, mas nem por isso deixa de ser composta mecanicamente. [...] As necessidades e normas da vida de um lagarto ou de um carapau em seu habitat natural se exprimem pelo próprio fato desses animais estarem naturalmente vivos nesse habitat. Mas basta que um indivíduo questione as necessidades e normas dessa sociedade e as conteste – sinal de que essas necessidades e essas normas não são as de toda a sociedade – para que se perceba até que ponto a necessidade social não é imanente, até que ponto a norma social não é interna, até que ponto, afinal de contas, a sociedade, sede de dissidências e antagonismos latentes, está longe de se colocar como um todo (CANGUILHEM, 1982, pp. 228-229) (grifo nosso).

Se se pensa que reside uma impossibilidade de construir um todo que abarcaria as múltiplas possibilidades de existências inerentes ao próprio estabelecimento dessas regulações, por que e para que, então, elas são construídas como tais? Podemos percorrer algumas pistas, já fornecidas por Foucault, de como um aparato de poder organiza-se em função das estratégias de resistência, de que seriam possibilidades de se lidar com aquilo que escapa. Canguilhem (1982) também nos fornece uma dessas pistas: “‘Normar’, normalizar, é

⁷¹ Dias (2013), a partir de uma perspectiva nietzscheana, pensa as possibilidades de constituição do sujeito ético, problematizando o campo da experiência de autogestão do uso de drogas diante das inúmeras possibilidades de captura dessa experiência: “Aqui, o sentido de desmedida se refere mais ao estímulo e assujeitamento à lógica do consumo e à expropriação da vitalidade experimental. A prudência é, nesse cenário, uma regra imanente à experimentação, um exercício ético que resiste às formas de gestão da vida. As práticas de arrebatamento ritualísticas operam com outro modo de funcionamento onde a desmedida está ligada ao transbordamento do eu e à desestabilização dos estratos individualizantes. O componente de desmedida (desregramento) presente no arrebatamento dionisíaco é a rebelião do corpo diante da organização da moral transcendente e coercitiva para a criação de uma ética por meio de regras facultativas” (pp. 162-163).

impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência como um indeterminado hostil, mais ainda que estranho” (p. 211). Podemos pensar no menino que insistia em não reconhecer “seu” sofrimento e que nos confronta com uma realidade doentia em nós – como uma intolerância a certa margem de variabilidade, como um desses “indeterminados hostis”, que fazem a norma necessária, mas que a coloca em xeque no mesmo gesto.

Uma questão que se pode colocar também em relação aos efeitos dessas produções sociais que operam as demarcações entre o normal e o anormal diz respeito a qual seria a relação desses procedimentos com a promoção de saúde, já que também estamos colocando em análise, no exemplo trazido no início deste capítulo, um espaço que acena com estratégias de cuidado, como o hospital. É evidente que a descrição de Foucault (2008c) acerca dessas delimitações de fronteiras diz mais de um processo de produção de subjetividade, mas estamos colocando em análise a sua apresentação como uma promessa de cuidado. Todo diagnóstico só tem razão de existir se se segue a ele um tratamento, um projeto terapêutico. Ou, ao contrário, para poder ser inserido numa rede de assistência (e claro, para um melhor adestramento), seria preciso produzir um diagnóstico. Ademais, o ponto que consideramos ainda mais nevrálgico diz respeito à segunda etapa das estratégias de produção desses limites descrita por Foucault, segundo a qual, a classificação dos elementos se dá em função de objetivos determinados. Esses objetivos, em geral, são dados previamente, pretendem-se universais e genéricos.

Dizendo de outro modo, produzem-se fronteiras entre saúde e doença, normal e anormal, cidadão e criminoso a partir de modelos que frequentemente são criados e impostos por grupos sociais e, economicamente, dominantes, como nos inspirou a pensar Canguilhem (1982). Mas se esses modelos impõem-se social e economicamente, qual seria o papel dos especialistas? Das falas competentes? Uma possibilidade de resposta já se apresenta como sendo uma estratégia de naturalização e despolitização da produção desses modelos. Ora, se esses modelos podem ser endossados e legitimados por essas produções de verdades, esfumaçam-se suas invenções como sendo políticas. Consideramos, portanto, que as forças institucionais nas quais se inserem as práticas psi atuam para que tomemos essas demarcações de fronteiras como dadas e para que assumamos o papel descrito como último procedimento de produção dessas fronteiras, o de adestramento progressivo e controle permanente. Desse modo, compreende-se a demanda de produção de um sofrimento no menino supostamente abusado para, em seguida, inseri-lo numa rede de assistência e tratamento: dentro dos parâmetros sociais criados, não era possível não haver sofrimento. O que precisava estar a

salvo não era o menino ou a família carente de assistência, mas o padrão moral e de sofrimento, ou o processo de normalização.

A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar o modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz. Em outros termos, o que é fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, é a norma (FOUCAULT, 2008c, p. 75).

Há, portanto, para esse autor, uma ênfase de normação nas técnicas disciplinares do que de uma normalização na medida em que há um caráter primitivamente prescritivo na norma, tornando possíveis a determinação e identificação do normal e do anormal em relação à norma estabelecida. Entretanto, ele aponta para o aparecimento de um sistema que é exatamente o inverso do que se pode observar a propósito das disciplinas: se nesse caso partia-se de uma norma e era em relação ao efeito do adestramento que era possível distinguir o normal e o anormal, haveria, ao contrário, uma identificação do normal e do anormal (de diferentes curvas de normalidade) e a operação da normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionar umas em relação às outras. São essas distribuições que servirão de norma. E a respeito do jogo de distribuições de normalidade, nos diz esse pesquisador:

O normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. Logo, eu diria, que não se trata mais de uma normação, mas sim, no sentido estrito, de uma normalização (FOUCAULT, 2008C, p. 83).

O que estamos propondo pensar é em que medida ativamos em nossas práticas cotidianas técnicas de segregação produzidas historicamente pela psiquiatria, psicologia, pedagogia... Consideramos interessante pensá-la através da questão geral que Foucault (2008c) apresenta como problema desse curso que estamos tomando como referência principal: ele tenta traçar um paralelo importante entre as suas análises de poder via instituições como o Manicômio e a Prisão e a analítica geral do poder no caso do Estado – aspecto que nos interessa particularmente e que apresentamos no primeiro capítulo.

O que esse pesquisador se pergunta, e trazemos essa pergunta para pensar nossas implicações como pesquisadores, militantes e, frequentemente, em alguma medida, como operadores de práticas psi, é se seria possível “passar ao exterior” no caso do Estado; fazer uma operação que ele chama de “virada”, “passar por trás”. No caso das relações entre razão e

loucura no Ocidente Moderno, esse gesto procura interrogar os procedimentos gerais de internação e segregação, “passando por trás” do asilo, do hospital, das terapias e das classificações. Ele parece ter conseguido operar esse gesto, tem expressado isto em algumas de suas obras. O que ele se pergunta é se seria possível falar de algo como uma governamentalidade que seria, para o Estado, o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, por exemplo. Talvez a preocupação deste pensador francês diga respeito ao fato de que, apesar de estarmos todos atravessados por funcionamentos institucionais, podemos produzir alguns momentos de alcance do seu exterior, colocando-os em análise como um estranho íntimo, mas isso seria possível em relação ao Estado? Em relação a um sistema de governo?

Pensemos, então, no que é o Governo. “Governar é seguir um caminho ou fazer seguir um caminho” (FOUCAULT, 2008c, p. 162). Há aqui, portanto, a ideia de um fluxo, de um movimento e de uma condução. Há que se fazer seguir. Oferecer um prumo⁷². Mas quais são possíveis? Na medida em que se conduz, há uma definição, uma interdição de determinadas possibilidades de rumos... Ou, de acordo com o dispositivo de segurança, o governo estaria mais associado a determinações prévias de caminhos possíveis, como a maternidade resignada diante da doença do filho e uma criança supostamente abusada que adocece. O que não estiver definido, ou que não puder ser compreendido dentro desse roteiro prévio é o que não pode ser governado? Ao mesmo tempo, admitir que a existência do ingovernável parece colocar toda a possibilidade de um Governo em xeque. Mas ainda haverá o que escapa ao governo? Se há, deve escapar também do sentido. Parece que uma condição de governabilidade é a captura no registro semântico. É preciso fazer sentido.

Colocam-nos diante do problema da denominação do ingovernável. Novamente, Canguilhem (1982) traz-nos alguns apontamentos: “O conceito de direito conforme esteja aplicado ao campo da geometria, da moral ou da técnica, qualifica respectivamente como torto, tortuoso ou canhestro tudo que resiste à aplicação do referido conceito.” (pp. 211-212). Uma nota do tradutor (p. 211) intrigou-nos e nos inspira a tecer algumas relações entre as noções de sujeito de direito (discutida no capítulo anterior) e de “homem direito”, noção

⁷² Destacamos essa expressão enquanto sinônimo de reto; direito (adjetivo). Diz-se apumado, o que tem prumo, direção; mais que isso, possui uma certa direção, “razoável”, “justa”. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=direito>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

usada como exemplo nas definições de direito como adjetivo num dicionário⁷³ da língua portuguesa.

Pois bem, na nota, o tradutor (CANGUILHEM, 1982, p. 211) faz uma observação que, em francês, o adjetivo *droit* também significa reto, em oposição à limitação do sentido desse adjetivo na língua portuguesa como apenas “direito”. Não compreendemos tal diferenciação, pois nossa prática social com esse adjetivo nos remete a uma multiplicidade de sentidos. Entretanto, o incômodo gerado por essa observação, nos mostrou que uma rápida consulta em um dicionário da língua portuguesa também nos apresenta uma diversidade de denominações para “direito” como adjetivo⁷⁴ que se aproxima bastante desse sentido destacado em francês e tanto interessa à nossa pesquisa. Entre eles⁷⁵, estão “que segue ou se estende em linha reta”; “reto”; “que não é curvo”; “aprumado”; “correto”, “justo”, “honrado”, “íntegro”, “razoável”, “legítimo”.

Alguns desses adjetivos reunidos trazem como exemplo de sua aplicação a expressão “*Homem Direito*”⁷⁶. Entendemos que toda essa riqueza semântica permeia as práticas sociais dos usos desses adjetivos e que esses usos estão diretamente relacionados com a aplicação dessas “normas obrigatórias que disciplinam as relações dos homens numa sociedade”, entendidas, nesse caso, como direito substantivado e que irá compor a construção do sujeito de direito. Na contemporaneidade a promessa de “garantias de direito”, e a própria possibilidade de alcance do patamar de humanidade, parece estar estritamente direcionada àqueles que se aproximam melhor da condição que seria uma espécie de entrecruzamento entre sujeito de direito e homem direito. Em outras palavras, aproximam-se mais da condição de governáveis.

Além da dificuldade de se definir o que não se governa, importa compreender também o que se governa. Foucault (2008c) propõe pensar, como vimos, em governo como governo das coisas. As coisas seriam a relação dos homens com o mundo. Trata-se, portanto, de conduzir toda a ação humana e toda a sua produção, seus encontros e acontecimentos. Trata-se, portanto, de produzir modos de se relacionar com o mundo. Ora, se as pessoas não nascem

⁷³ Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=direito>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

⁷⁴ Além do sentido como substantivo masculino, talvez mais familiar: “**1** O que é justo e conforme com a lei e a justiça. **2** Faculdade legal de praticar ou não praticar um ato. **3 Dir** Ciência das normas obrigatórias que disciplinam as relações dos homens numa sociedade; jurisprudência. Possui inúmeras ramificações. **4** Prerrogativa, privilégio.” Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=direito>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

⁷⁵ Também disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=direito>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

⁷⁶ Idem.

programadas acerca de como estabelecer essa relação, esse é um espaço de produção por excelência. Tudo está e sempre estará em aberto. E como esse espaço aberto vem sendo ocupado ao longo da história? À primeira vista, criando-se redes institucionais: família, maternidade, escola, religião... Todas elas estabelecem-se com estratégias diferenciadas, com alvos e objetivos bastante próximos, e com uma característica (mais uma vez destacada neste trabalho) de exercício de poder marcadamente em comum: de fazer o bem.

[...] ele não tem outra razão de ser senão fazer o bem. É que, de fato, o objetivo essencial, para o poder pastoral, é a salvação do rebanho. [...] Assim, o poder do pastor se manifesta num dever, numa tarefa de sustento, de modo que a forma – e essa também é uma característica importante, a meu ver, do poder pastoral –, a forma que o poder pastoral adquire não é, inicialmente, a manifestação fulgurante da sua força e da sua superioridade. O poder pastoral se manifesta inicialmente por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita (FOUCAULT, 2008c, pp. 170-171).

Os pontos de convergências dessa modalidade de poder e toda uma rede institucional (incluindo aí família, a maternidade, a pedagogia, a medicina) criada para tornar possível algo como a condução, criar tecnologias de como fazer seguir determinados caminhos, parecem-nos aqui bastante evidentes. Mas e a psicologia? O que tem com isso? Aparentemente e oficialmente, nada. Mas quais têm sido os efeitos históricos das práticas psi inseridas nessas redes institucionais? Em que medida não nos colocamos na extensão dessas estratégias de condução?

Gostaríamos de enfatizar o caráter preventivo da inserção do psicólogo nessas redes. Como já assinalamos, com Donzelot (1986), trata-se de reduzir o recurso ao penal e aumentar o investimento no aparato preventivo, através de uma produção de saber que poderia colaborar em uma certa otimização da instauração de um complexo tutelar. Ou legitimar as recomendações morais dadas àquelas mães da Casa de Assistência a Crianças com câncer parecia uma espécie de recurso penal? E produzir relatórios que legitimavam o acolhimento institucional de uma criança supostamente abusada? Não parece uma ação protetiva necessariamente?

Cabe, nesse sentido, assinalar que esse caráter preventivo, próprio do poder disciplinar, parece se atualizar na análise do pastorado foucaultiano. De acordo com esse autor, o pastor é aquele que zela. No sentido da vigilância do que pode ser feito de errado, mas, principalmente, como vigilância a propósito de tudo que pode acontecer de nefasto. É a tentativa de captura das virtualidades da ação, das possibilidades de condução, potencializando o jogo da segurança com os discursos de risco. Ao mesmo tempo, como vimos, a condução produz uma individualização ao lidar com corpos-rebanho. Trata-se de

uma estratégia que é, ao mesmo tempo, homogeneizante, pois estabelece maneiras de conduzir que confrontam com a multiplicidade, com a diversidade, a pluralidade dos modos de existir. A diferença ameaça o rebanho enquanto rebanho. Coloca-o em xeque.

Ainda que sempre haja ovelhas que não façam parte dele, é preciso agir como se não houvesse. Como se outros mundos não fossem possíveis... A compreensão da diferença e a possibilidade de sua passagem enquanto modo de existir implica em uma ameaça direta ao uno necessário ao rebanho. Foucault (2008c) se pergunta se o pastorado incide sobre um rebanho, como essa modalidade de poder seria individualizante. Esse aparente paradoxo, já destacado aqui, desfaz-se mais uma vez na constatação do fato de que o pastor dirige todo o rebanho, mas só pode dirigi-lo bem, na medida em que não haja uma ovelha que lhe possa escapar. No mesmo sentido, Canguilhem (1982) produz uma relação entre o normal e a norma que nos possibilita pensar sobre o pastorado, a dificuldade de escape de qualquer ovelha e a produção da obediência.

[...] O normal é, ao mesmo tempo, a extensão e a exibição da norma. Ele multiplica a regra, ao mesmo tempo em que a indica. Ele requer, portanto, fora de si, a seu lado e junto a si, tudo o que ainda lhe escapa. Uma norma tira seu sentido, sua função e seu valor do fato de existir, fora dela, algo que não corresponde à exigência a que ela obedece (CANGUILHEM, 1982, p. 211).

Essa análise do pastorado que fazemos uso na nossa pesquisa nos provoca a pensar o lugar que a chamada ciência psi passa a ocupar a partir de sec. XVIII e como esse dispositivo de poder presentifica-se em falas competentes, como essas prescrições ganham formas assumidas pelo papel do especialista. A chamada revolução científica das quais as práticas psi se consideram herdeiras criam um artifício de superação histórica do obscurantismo religioso nas produções de saber, mas consideramos salutar pensar como se atualizam não somente nos discursos mais evidentes. Enquanto categoria profissional, por exemplo, já que foi e continua sendo matéria de discussão e veto no Conselho Federal de Psicologia (vide a resolução sobre o tratamento da homossexualidade como patologia e o espaço crescente que vem sendo criado por uma bancada autointitulada cristã). Trata-se de um terreno repleto de atritos, constitui-se em um campo de lutas... Não consideramos que os atritos surjam apenas por “má formação profissional”, mas pela própria imbricação que as práticas psicológicas insistem em manter com as práticas pastorais.

2.3 Falas Competentes e Novas Cruzadas

Foucault (2008c) nos mostra que esse dispositivo de poder – o pastoral – forma-se com a institucionalização de uma religião como igreja e não cessou de se desenvolver e se aperfeiçoar durante quinze séculos (II, III d.C. até XVIII). De acordo com esse autor, durante todo esse tempo, ele se transformou em formas diversas, mas nunca foi verdadeiramente abolido. Ao descrever suas transformações e, especialmente, a questão de quem tem o direito de governar – que implicaram nas lutas que culminaram nas guerras religiosas consideradas pelo autor como lutas para saber quem teria efetivamente o direito de governar os homens em sua vida cotidiana, nos detalhes e na materialidade que constituem a existência deles, para saber quem tem esse poder, de quem o recebe, como o exerce, com que margem de autonomia para cada um, qual a qualificação para os que exercem esse poder, qual o limite da sua jurisdição, que recurso se pode ter contra eles, que controle há de uns sobre os outros –, esse autor parece nos descrever, em parte, os funcionamentos institucionais contemporâneos.

Podemos pensar essa “nova” rede institucional como uma cruzada moderna em torno da efetivação de um dispositivo de poder. A questão é de que maneira esses funcionamentos se atualizam nas instituições contemporâneas e como as práticas psi estão envolvidas nisso? A questão de quem governa parece ainda bastante atual, especialmente, se se trata de pensar quem pode governar. Quais seriam as instituições mais aptas e os profissionais mais competentes quando o que está envolvido é o ofício de conduzir? Retomemos, então a pergunta de por que a Psicologia é necessária a uma casa de assistência filantrópica, ocupando lugares, entre outras coisas de vigilância de famílias pobres.

Foucault (2008c) nos aponta um deslocamento interessante acerca do lugar da família dentro do contexto do governo das populações, através de estratégias como a estatística, que, ao possibilitar a quantificação dos fenômenos próprios da população, faz aparecer sua especificidade irreduzível ao pequeno âmbito da família. De acordo com o autor, salvo alguns temas morais e religiosos, a família como modelo de governo tende a desaparecer, em compensação, ela deve funcionar como elemento no interior da população e como apoio fundamental para governar esta. Não por acaso, as visitas domiciliares como estratégia presentes nos movimentos higienistas continuam a fazer parte dos protocolos de atuação de psicólogos e assistentes sociais, como descrevemos em uma das cenas que abre esse capítulo. Podemos pensar, a partir dessas análises foucaultianas, que, atualmente, tratar-se-ia mais de

uma estratégia de controle com vistas a efetivar uma governamentalização do povo, tomando a família como instrumento de intervenção.

Donzelot (1986) e o próprio Foucault (2008a) já haviam discutido o lugar estratégico da família na instauração de um complexo tutelar no caso do primeiro e no nascimento da medicina social no caso do segundo. O Estado fará algumas alianças para estender sua intervenção a esferas antes preservadas como íntimas ou privadas das relações das pessoas. Essas alianças são privilegiadas com a mãe, produzindo uma nova dinâmica familiar e a nascente polícia médica. Apesar de Foucault (2008c) reconhecer que a família não funciona mais como modelo, destaca-a como segmento privilegiado para se obter qualquer coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, ao número de filhos, ao consumo... É pela família efetivamente que se terá que passar. De modelo passará, portanto, a instrumento privilegiado para o governo das populações. A ação direta, evidentemente, se dá por meio de campanhas e “técnicas”. A arte de governar se tornou, portanto, uma ciência política.

Em se tratando da questão da família como modo de intervenção do pastorado e o governo pela individualização, Coimbra (1995) destaca a importância dada à responsabilidade individual quando se toma a família como estratégia de intervenção nas práticas de controle social. O privado, o familiar, torna-se o lugar da segurança diante da proliferação da ideia de risco associado aos espaços públicos. Acentua-se um voltar-se para si (individualmente ou no contexto intrafamiliar) e o esvaziamento da vida pública.

Essas estratégias de governo por individualização, que podemos apontar como um dos principais efeitos à produção de uma interioridade, estariam articuladas, no nosso modo de pensar, com um compromisso com a verdade. Esse compromisso pode ser evidenciado, de acordo com Coimbra (1995), por uma procura pela autenticidade que exige do sujeito transparência em relação a todos os seus atos e que fortalece um interesse cada vez maior pelo problema da personalidade, como uma espécie de interior psíquico, tomado como uma realidade absoluta e natural.

O que predomina é o ‘reino do eu’, um eu sempre insatisfeito, exigente, tirânico, e cheio de veleidades. O intimismo está, portanto, fundamentalmente ligado a uma cultura psicológica – onde tudo é reduzido ao psiquismo – e a uma cultura da interioridade – onde tudo é reduzido ao privado (pp. 33-34).

Essa é uma perspectiva que se estende a questões macropolíticas. Na esteira da valorização de um certo intimismo e psicologismo na compreensão dos processos de

produção de subjetividade no nível das suas singularidades, está também uma tendência reducionista de compreensão de complexos problemas sociais como uma questão de personalidade, de desajuste psíquico. Para Coimbra (1995), nesse contexto, as categorias políticas são transformadas em categorias psicológicas; a importância das ações está submetida a supostas sensações e a vida íntima. Um efeito imediato disso, de acordo com essa pesquisadora, é o esvaziamento do político e uma psicologização do cotidiano e da vida social⁷⁷. O que justificaria e fortaleceria, portanto, um grande investimento para conceder um estatuto de cientificidade às tecnologias de ajustamento.

Aqui, entram, no nosso ponto de vista, os saberes produzidos pelas práticas psi que se ocupam das estratégias de condução. É o profissional psi chamado a ocupar o lugar de pastor em um processo de organização das Cruzadas contemporâneas. Cabe destacar que assumir esse lugar de exercício de poder pastoral a partir do século XVIII passa por cumprir alguns requisitos. Podemos denominá-los rituais de iniciação, como qualquer autoridade religiosa deve proceder para alcançar o estatuto de enunciador de verdades. A particularidade para fazê-lo no caso das práticas psi, e tantas outras que se consolidaram através do estatuto de cientificidade, é vestir o manto da neutralidade. Assumir para seu fazer cotidiano todos os procedimentos de um representante das ciências.

Não é por acaso que os anos 70⁷⁸, no Brasil, são marcados pela preocupação com a técnica, com a emergência de especialistas em diferentes setores e a ênfase no ‘discurso da competência’. Dois grandes vetores são aqui utilizados e, em função deles, tais temas são produzidos e fortalecidos: a modernização e o desenvolvimentismo, de um lado e a segurança nacional de outro (COIMBRA, 1995, p. 38).

Para essa pesquisadora, esses discursos afirmando-se como científicos e neutros produzem efeitos de poder, pois ao sentir pensar qualquer angústia cotidiana, qualquer sensação de mal-estar somos remetidos imediatamente ao território da falta, quando os especialistas psi estão de prontidão para salvar essas vítimas, que a autora chama, inspirada em Sennett (1998), da “tirania da intimidade”. Esse processo de salvação, convém destacar, não interrompe os círculos de funcionamento dessa tirania e ainda acentua o enfraquecimento da vítima, fazendo com que essas práticas psi alinhem-se intimamente, não apenas com que o chamamos de pastorado contemporâneo, mas com aqueles “amoladores de faca”

⁷⁷ Esses efeitos foram assinalados anteriormente com objetivo levemente diferente a partir das perspectivas de Sennett.

⁷⁸ O recorte temporal explica-se por se tratar de um trabalho de levantamento do que foram algumas práticas psi nessa década no Brasil e uma proposta de repensá-las partir de seus efeitos e gêneses históricas.

(BAPTISTA, 1999), que compõem uma complexa engrenagem de políticas excludentes e genocidas.

Na contemporaneidade, as estratégias de intervenção com vistas a um controle das condutas assumem características bastante particulares que gostaríamos de destacar: elas reconfiguram o lugar da família como instrumento e modo de intervir e assumem um estatuto de cientificidade. Aqui, se colocam as práticas psi contemporâneas, em uma proposta de governamentalidade. Compreendendo essa noção a partir Foucault (2008c), podemos destacar que ele próprio define como constituinte da história da governamentalidade, o fato de que se trata de um conjunto formado pelas instituições, os procedimentos, as análises, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança.

Podendo ser pensada também como uma espécie de tendência que se desenvolveu por todo o Ocidente de um tipo de poder que ele chama de “governo sobre todos os outros” (FOUCAULT, 2008c, p.144). Destacamos no processo de complexificação desse modo de exercício de poder um aparente paradoxo: a ideia de um governo sobre todos, ao tempo que está presente uma valorização de certa economia de poder. Como, então, pensar numa possibilidade de economia de um poder que se pretende sem possibilidade de exceções? Uma pista para pensar essa questão é que se trata de uma estratégia que opera mais sobre um fluxo que sobre um território. Retomemos, pois, o controle que se faz pelo movimento, pela circulação.

Foucault (2008c) assinala uma mudança que considera importantíssima: não mais estabelecer e demarcar o território, mas deixar as circulações se fazerem, controlar as circulações, separar as boas das ruins, fazer com que as coisas se mexam, se desloquem sem cessar, que as coisas vão perpetuamente de um ponto a outro, mas de uma maneira tal que os perigos inerentes a essa circulação sejam anulados. Não mais a segurança do príncipe e de seu território, mas a segurança da população e, por conseguinte, dos que governam. Isso nos remete imediatamente ao tema da liberdade. Parece que a ideia de liberdade na contemporaneidade está irremediavelmente implicada em livre circulação (de pessoas e, principalmente, de capital) e que esteja amparada por todo um dispositivo de segurança. Ainda que esse dispositivo de segurança implique expor uma criança a toda sorte de violações, inclusive de abusos sexuais, mas, principalmente, privando-a de convivência

familiar e comunitária⁷⁹, para evitar que ela seja abusada sexualmente por um membro da própria família.

Cabe destacar, a partir de Foucault (2013), que, apesar desse poder pastoral ter perdido parte de sua eficácia ao longo da história, um fenômeno importante ocorreu no século XVIII, que podemos chamar de atualização do pastorado: uma nova distribuição, uma nova organização desse tipo de poder como eminentemente individualizante. Será nessa nova organização que consideramos que as práticas psi ganharão corpo e espaço privilegiado no território das redes institucionais estatais. De acordo com esse pesquisador, o Estado é a “matriz moderna da individualização, ou uma nova forma do poder pastoral” (p. 281). E está diretamente relacionado à produção e circulação de verdades competentes que produziram e produzem uma noção de homem como sujeito.

Para esse autor, o desdobramento dos objetivos e agentes do poder pastoral enfocava o desenvolvimento do saber sobre o homem em torno de dois polos, um globalizador e quantitativo, observado na emergência da Estatística e outro analítico, concernente ao indivíduo. De maneira diferente, mas revestidas do poder de enunciar verdades acerca dos sujeitos, a inserção das práticas psi no âmbito social, através de toda uma rede institucional, configurar-se-á, no nosso ponto de vista, como uma cruzada contemporânea para conversão de pessoas em sujeitos de direito individualizados.

2.4 Liberdade, Direito de Guerra e Vida Humana

Qual seria o lugar da liberdade em meio aos dispositivos de segurança? Foucault (2008c) pensa a liberdade ao mesmo tempo como “ideologia”⁸⁰ e técnica de governo, devendo ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder, que são também processos de subjetivação. De maneira sucinta, podemos pensar a noção de liberdade como não sendo nada mais que um correlativo da implantação dos dispositivos de segurança. Em nome da liberdade, instaura-se toda uma gestão dos riscos e das condutas,

⁷⁹ Mesmo colocando em análise o tão fadado imperativo de que o Estado seria responsável, representado pela figura da polícia, por uma suposta garantia de direitos, não deixa de ser curioso que esse seja um direito presente na Carta Magna do Estado Brasileiro, no Estatuto da Criança e do Adolescente e que seja o primeiro a ser ignorado em nome da proteção da infância, nesse caso (e em muitos outros).

⁸⁰ Como o autor não costuma trabalhar com essas categorias no sentido de fortalecer seu pensamento, entendemos que ele a traz no sentido crítico que o termo pode assumir no interior das tradições filosóficas: como instrumento de dominação. Servido, justamente, para pensar o ideal de liberdade como um desses instrumentos.

complexificando todo um aparato de segurança. Um dispositivo de segurança só poderá funcionar bem, de acordo com o autor, se lhe for dado certa coisa que é a liberdade, no sentido moderno que essa palavra adquire no século XVIII: a possibilidade de movimento, de deslocamento, de processo de circulação tanto das pessoas como das coisas. Essa faculdade de circulação é uma das dimensões que viabiliza a própria implementação dos dispositivos de segurança. Foucault (2008c) nos mostra, nesse sentido, que a técnica política nunca deve descolar do jogo da realidade consigo mesma, é profundamente ligado ao princípio geral do que se chama liberalismo.

O liberalismo, o jogo: deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem [...] essa ideologia da liberdade, essa reivindicação da liberdade foi uma das últimas condições de desenvolvimento de formas modernas ou, se preferirem, capitalistas da economia (FOUCAULT, 2008c, pp. 62-63).

Propomos pensar em uma ressalva em termos dessa circulação das coisas e das pessoas, ou do capital como já mencionamos: talvez se trate de criar artifícios de circulação. De criar, ao menos no caso das pessoas, uma espécie de sensação de que a circulação é possível. Mas nos perguntamos se ela é efetivamente viável, vide as políticas de seletividade e restrições para entrada em determinados países, o alto custo dessas circulações e os problemas de mobilidade urbana. Mas a que serviria tal artifício? Para que as pessoas precisam sentir-se livres? Por que é importante manter fortalecida a crença em um ideal de liberdade? Podemos encontrar algumas pistas em Foucault (2008c), no que tange a articular esse ideal ao problema do governo... Um aspecto absolutamente fundamental para esse filósofo francês, em se tratando da ideia de um governo dos homens: uma física do poder ou um poder que pensa como ação física no elemento da natureza e um poder que pensa como regulação que só pode se efetuar através de e apoiando-se na liberdade de cada um. Trata-se, portanto, de produzir um ideal de liberdade, articulado aos processos de subjetivação, para que a possibilidade do seu alcance esteja necessariamente atrelada a não somente pactuar com, mas alimentar e desejar todo um dispositivo de segurança que, por sua vez, justifica e se produz nas estratégias de governo.

Kafka (1999) inspira-nos em seu conto “Um relatório para a academia” a pensar neste ideal de liberdade. Escreve o homem, ex-macaco, sobre sua experiência de ter sobrevivido ao cárcere e alcançado a condição de humano e que dedicou seus dias enjaulados a encontrar uma saída – apenas uma saída, não a liberdade:

Tenho medo de que não compreendam direito o que entendo por saída. Emprego a palavra no seu sentido mais comum e pleno. É intencionalmente que não digo liberdade. Não me refiro a esse grande sentimento de liberdade por todos os lados. Como macaco talvez o conhecesse e travei conhecimento com pessoas que tem essa inspiração. Mas no que me diz respeito, eu não exigia liberdade nem naquela época nem hoje. Dito de passagem: é muito frequente que os homens se ludibriem entre si com a liberdade. E assim como a liberdade figura entre os sentimentos mais sublimes, também o ludíbrio correspondente figura entre os mais elevados. [...] Não, a liberdade eu não queria. Apenas uma saída; à direita, à esquerda, para onde quer que eu fosse; eu não fazia outras exigências; a saída podia também ser apenas um engano; a exigência era pequena, o engano não seria maior. Ir em frente, ir em frente! (KAFKA, 1999, pp. 64-65).

Um aspecto que consideramos fundamental sobre a necessidade de se discutir o pastorado cristão e que impulsiona o nosso fazer cotidiano, seja como operadores institucionais de práticas psi, docentes ou militantes, é de pesquisar (tentar experimentar) alguns pontos de resistência, criar saídas, analisar as formas de ataque e contra-ataque que puderam se produzir no campo do pastorado e que podem servir para pensar/criar nossas práticas atuais. Em articulação com nossa principal referência, não cogitamos possibilidades de pensar a vida sem ação, sem povo, sem saídas... Portanto, não pode haver exercício de poder sem resistência; nem condução de conduta, sem contraconduta.

Se é verdade que o pastorado é um tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens – quero dizer, por instrumentos e métodos que permitem conduzi-los e por alvo a maneira como eles se conduzem, como eles se comportam – se [portanto] o pastorado é um poder que tem de fato por objetivo a conduta dos homens, creio que, correlativamente a isso, aparecem movimentos tão específicos que são resistências, insubmissões, algo que poderíamos chamar de revoltas específicas de conduta [...] (FOUCAULT, 2008C, p. 256).

Importa destacar aqui, que, para esse filósofo francês, a expressão “correlação” não significa que os movimentos de resistência seriam secundários à organização das estratégias de poder. Ao contrário, principalmente a partir desse curso (FOUCAULT, 2008c), podemos perceber que os dispositivos de poder organizam-se à medida que novas estratégias de resistência tornam-se possíveis. Além disso, para nós, importa mais pensar nessa relação como sendo de simultaneidade. Ou seja, enfatizamos o sentido mais imediato da palavra “correlação” como sendo de relação mútua. Não obstante, não ignoramos que as narrativas que enfatizam as resistências são processos apagados da história oficial, da História como historiografia. Nesse sentido, e somente nesse, são processos minoritários; secundários. De acordo com Coimbra (2012):

Ao longo da história, grupos ‘vencedores’ vem produzindo um certo modo de narrar os acontecimentos passados. Estas narrações ao se tornarem oficiais forjam uma história onde as violências cometidas pelos poderosos e os movimentos de resistência são ignorados, esquecidos, negados, proibidos [...] (p. 3).

Nesse sentido, Foucault (2013) destaca mais diretamente a necessidade de colocar em análise um tipo de racionalismo que parece específico da cultura moderna e que se origina em compreender como fomos capturados em nossa própria história. Ele sugere ainda uma forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações de revezamento entre teoria e prática. “Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida” (p.276).

Podemos perceber alguns pontos relevantes da noção de resistência para esse processo que gostaríamos de retomar e destacar: ela não é mero efeito dos exercícios de poder, ela é anterior. Os mecanismos de exercício de poder organizam-se em função das possibilidades de resistir e não o contrário. Por isso, a compreensão das relações de poder deve tomar os modos de produção de resistência como ponto de partida. Foucault (2013) acrescenta ainda: “E, para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações” (p.276).

Retomemos, então, as possibilidades de pensar a questão das resistências no contexto do sistema pastoral. Uma inspiração para o nosso fazer cotidiano diz respeito à especificidade dessas “revoltas de conduta”. Foucault (2008c) destaca que elas são distintas das revoltas políticas contra o poder na medida em que ele exerce uma soberania, distintas também na sua forma e no seu objetivo, na medida em que elas também servem à garantia da exploração. O que nos faz pensar nos pequenos ajustes que operamos cotidianamente e que funcionam com o objetivo de garantir a perpetuação do funcionamento de grandes máquinas burocráticas institucionais.

A própria invenção das práticas psi anexadas às instituições que a precedem podem ser pensadas como um grande ajuste. Um ajuste para garantir um governo melhor, mais competente. Do que nos serve pensar nesses ajustes? Talvez para fugir do automatismo; talvez para encontrar algum sentido em operar essas práticas; talvez para desistir de determinados espaços; talvez para inventar, para criar ou escapar. Como perceber a diferença entre um ajuste que mantém um funcionamento que interessa às máquinas capitalísticas e uma prática efetivamente transformadora, liberadora? Nesse sentido, Foucault (2008c) destaca que as tais revoltas de condutas nunca são autônomas. As questões que as atravessam parecem

estar sempre em torno de por quem se aceita ser conduzido, como se aceita ser conduzido e em direção a que.

Como designar esse tipo de revoltas, ou antes, essa espécie de trama específica de resistência a formas de poder que não exercem a soberania e que não exploram, mas que conduzem? Empreguei frequentemente a expressão “revolta de conduta”, mas devo dizer que ela não me satisfaz muito, porque a palavra “revolta” é ao mesmo tempo demasiado precisa e demasiado forte para designar certas formas de resistência muito mais difusas e muito mais suaves. [...] a palavra “desobediência” é, em compensação, uma palavra sem dúvida fraca demais, ainda que seja de fato o problema da obediência que está no centro de tudo isso (FOUCAULT, 2008c, p. 264).

Também para nós é o problema da obediência que está no centro da instauração de algo como a governamentalidade e de determinados modos de produção de subjetividades sob a qual as práticas psi engajar-se-ão. Trata-se, ao mesmo tempo, de fortalecer moral e socialmente as condutas obedientes como aquilo que está mais próximo do que se considera humano e criar uma rede institucional que visa, entre outras coisas, complexificar os modos de exercício de poder, produzindo verdades que promovem a legitimação desses valores a partir das falas competentes. E é diante desses desdobramentos que estamos propondo pensar como se experimentam saídas, escapes.

Insatisfeito com as possibilidades de designar as maneiras de fazer frente ao exercício do poder pastoral, Foucault (2008c) propõe, finalmente, e ainda reticente, a expressão “contraconduta”, que precisa estar necessariamente articulada ao sentido da palavra “conduta”. Define-a como luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros, acentuando o sentido ativo da palavra. Não se trata, pois, de uma possibilidade de encontrar uma saída como uma fuga que muito provavelmente cairia no vazio, mas de uma ação contrária e que visa, portanto, despotencializar os vetores que atuam sobre a condução dos outros. Esse autor vai chamar de contracondutas, por exemplo, as lutas antipastorais que definem todo um novo contexto que envolve comportamento religioso, uma nova maneira de fazer e de ser, uma nova maneira de se relacionar com Deus, com suas obrigações, com a moral e com a vida civil também.

Ele nos apresenta o cristianismo como uma forma de espiritualidade, apoiada na organização de uma igreja, pautada na obediência que nunca deve ser discutida, bem como na renúncia, não só do corpo, da carne, mas da vontade. Ora, pode-se dizer, também, a renúncia de ocupar um lugar de sujeito. Trata-se de uma espécie de mortificação. Mortificação muito bem ilustrada, sob nosso ponto de vista, na captura do sofrimento daquelas mães, sequestradas

por uma espécie de grupo de orientação que propunha uma renúncia da vontade própria e do protagonismo do próprio sofrimento em favor de uma assistência.

[...] o sacrifício supremo do monge nessa forma de espiritualidade – o que lhe é pedido essencialmente é a obediência -, tudo isso mostra bem que o que estava em jogo era limitar com essa organização tudo que podia haver de infinito ou tudo o que, em todo caso, havia de incompatível no ascetismo com a organização de um poder (FOUCAULT, 2008c, p. 271).

Ao contrário, esse filósofo observa que o ascetismo (diretamente associado ao cristianismo), além de um exercício, é, antes de tudo, “um exercício de si sobre si, uma espécie de corpo a corpo que um indivíduo trava consigo mesmo e em que a autoridade do outro, o olhar do outro é, se não impossível, pelo menos não é necessário” (p. 271). Importante frisar, portanto, sua incompatibilidade com a experiência da obediência na medida em que a superação de si por si mesmo, a escala crescente de dificuldades imposta nesse exercício, é dada de maneira direta e imediata. Além disso, tende a um apaziguamento, um estado de tranquilidade dado somente pelo domínio que se exerce sobre si mesmo, sobre seu corpo e seus sentimentos.

Ora, o que Foucault (2008c) nos descreve a respeito do ascetismo parece ser um exercício de autonomia e libertação, como uma constante busca e treino para permanecer “sob jurisdição de si mesmo” (ESPINOSA, 2011), ou uma recusa do governo. Entretanto, a instauração do aparato de poder chamado pastoral, passa pela captura dessa experiência nas suas singularidades e no que ela poderia ter de mais libertadora – podendo, assim, ser considerada antipastoral – e reduzindo-a a obediência e renúncia do próprio corpo. Talvez, por isso, ele aponta o ascetismo como tendo sido um dos principais alvos desse poder pastoral: parecia se configurar como uma estratégia potente de contraconduta.

Foucault (2008c) descreve ainda outras possibilidades de estratégias antipastorais, mas extrapolando essa tendência individualizante do ascetismo: a formação de comunidades fundadas na recusa da autoridade do pastor e das justificações teológicas ou eclesiológicas propostas a elas, subvertendo o poder sacramental do padre, que consiste em se fazer entrar numa comunidade (batismo), de mediar a relação com Deus da terra e fornecer a absolvição para deixar essa vida em detrimento de outra. Dizendo de outro modo, o poder sacramental atribuído às autoridades religiosas centraliza e condiciona a possibilidade de se organizar enquanto comunidade. A fundação de comunidades pautadas na recusa desse poder apresenta-se como uma estratégia de contraconduta, vide o movimento gay atual na luta pela “garantia de direitos” que afirma um modo de vida que, frequentemente, escapa dessa mediação e, ao

mesmo tempo, a luta de parte dessa comunidade para que o poder sacramental a perpassasse, exigindo, por exemplo, o direito de ter suas relações afetivas registradas num sacramento cristão, evidenciando as capturas promovidas não somente pela promessa de uma garantia de direitos, mas pela regulação moral dominante.

É possível acompanhar através dos diversos processos de criminalização dos movimentos sociais numa esfera mais macro e tantos outros processos de segregação e criminalização de condutas de segmentos da sociedade, como o uso de determinados tipos de drogas, o trabalho informal, determinados modos de expressão da sexualidade (inclusive da sexualidade infantil) em níveis mais micros, como modos de condução dos comportamentos, que procuram naturalizar padrões morais dominantes, enfatizando o caráter pacífico, cada vez mais restrito ao sentido de passivo; de ação neutralizada ou despontecializada, como condição para se considerar um sujeito como humano. Tomamos essa questão para pensar as relações entre servidão e liberdade, como procura de saídas ou práticas de resistência e Direito de Guerra à obediência.

Como já destacamos, a contemporaneidade reproduz e fortalece a crença nos ideais da Revolução Francesa, que não cessam de se desdobrar numa lógica neoliberal. Cabe ressaltar aqui que, em se tratando de pensar a produção de obediência, dá-se ênfase ao ideal de fraternidade, entendido como uma produção de pacificação entre os homens e suas ações, apoiando-se num pressuposto que os demais (ideais) estariam supostamente garantidos. De maneira geral, parece tomarmos como um dado natural, um ponto de partida, que somos livres e iguais. Ninguém parece duvidar disso, apesar de desconfiar ou acreditar plenamente que forças exteriores a nosso comportamento e desejo ameaçariam esses estados ideais e naturais. Ora, mesmo quando encontramos um sujeito nas condições mais adversas possíveis, somos levados a não duvidar que ele ainda poderia escolher ser um “bom cidadão”. A meritocracia, parâmetro social muito bem consolidado nas sociedades neoliberais é apoiada em que? Entre outras coisas, numa crença de que a igualdade e liberdade são garantias prévias.

Enfim, seja confundida com livre-arbítrio quando se trata de questões individuais ou com liberalismo quando se trata do capital financeiro, a ideia de liberdade parece fadada a cair na calmaria do consenso. A igualdade vem na mesma esteira. Uma declaração UNIVERSAL de direitos parece instituir, como que por um passe de mágica, a igualdade entre as pessoas. Mas, Coimbra, Lobo e Nascimento (2009) não nos deixam esquecer que esses ideais de uma burguesia em ascensão e tão fortemente atualizados nas nossas práticas contemporâneas acabaram por se tornar parte da essência do que é ser homem. São produzidos pelo

funcionamento capitalístico como um dado natural e se tornaram direitos inalienáveis e universais.

E quanto a tal fraternidade? Entendemos que este ideal guarda consigo uma problemática inquietante e evidente, que é tema de debate e pesquisa em todos os âmbitos da vida social, até (e, talvez, principalmente) nas instituições necessariamente produtoras de violência. As pessoas não se sentem seguras, “clamam” por paz. Seja pela produção de um medo que sustenta as políticas truculentas e/ou sedutoras de segurança, seja por uma aposta num ideal transcendente de paz pacificada. Nesse contexto, as práticas psi são fortemente convocadas a produzir saberes sobre as “origens desse mal” e atuar tanto coletiva e institucionalmente quanto individualmente nos processos de pacificação e unificação das identidades, das angústias, das expressões da sexualidade... A fraternidade, portanto, por parecer um objetivo mais distante, faz reinar um imperativo: seja pacífico. Não reclame! Os inquietos são os inimigos da ordem. Ou os que não renunciam ao seu “Direito de Guerra”, são vistos como na contramão do progresso, dos ideais liberais, republicanos, da democracia (quem diria!) e até da constituição de si como humano.

Podemos pensar que o fortalecimento desse ideal de fraternidade está relacionado à própria universalização da condição de humano, especialmente no que diz respeito às estratégias de adequação. Cria-se um padrão, a norma, que se configura como matriz e, partir dela, permite-se diferenciações que remetam a essa matriz. Nada além. Nada que comprometa a matriz como geradora de modos de existir, ainda que ela se torne insatisfatória, defasada e autoritária. Nessa direção gostaríamos de destacar uma referência aparentemente estranha a nossa pesquisa, mas que consideramos possíveis algumas interlocuções: Bove (2010) nos mostra que, de acordo com Espinosa, raramente, há adequação entre a vontade do soberano (entendida aqui como um modo de exercício de poder) e a da cidade (por cidade, podemos entender um equivalente a povo em Foucault) e que nenhum Estado foi instituído segundo condições de uma paz verdadeira. É bem um regime de guerra que reina, necessariamente, no mundo suposto comum, o que, segundo esse pesquisador, nos leva a uma direção de uma solução política de afirmação positiva da paz que repousa paradoxalmente sobre o reconhecimento afirmado do direito de guerra da multidão como direito de resistência à dominação.

Pensemos, portanto, a partir dessa noção de paz. Paz não é ausência de guerra ou conflito. Entendemos que não se pode conceber um mundo assim. Paz estaria intrinsecamente

relacionada à noção de justiça⁸¹. Implicaria no direito de manifestar suas vontades e poder articulá-las com uma composição de mundo. Poder participar da composição do mundo comum, sem que isso implique na renúncia dos seus apetites ou na necessidade de uma representação.

Para que uma adequação entre as duas vontades (a da cidade e a do soberano) possa realmente se afirmar e se manter, isto é, para que o comum do Direito comum do Estado possa se afirmar o Direito comum da multidão, é sobre o direito de guerra (o *jus belli*) da própria multidão, ou seja, o desejo de cada um de não ser dirigido por seu igual, que deverá se apoiar o regime de paz “verdadeira” e “uma vida humana” numa vigilância permanente face ao exercício do poder soberano instituído (BOVE, 2010, p. 158).

Destacamos daqui a noção de paz, assinalada logo acima e algumas inspirações para pensar na noção de “vida humana”, ou o que se produz incessantemente como sendo humano, que é um dos objetivos da nossa pesquisa. Ora, Bove nos dá a entender que não é possível pensar em vida humana sem o exercício do Direito de Guerra. É como se a condição para atingir a humanidade passasse por escapar da condição de servidão. Temos, então, um problema. Como descreve Foucault (2008d), a própria invenção do homem; de valorização da vida humana foi sendo produzida concomitantemente e articulada a uma série de dispositivos disciplinares. Ou seja, a condição de humanidade foi sendo paulatinamente implicada a um processo de docilização/homogeneização. Dentro desse contexto da revolução burguesa e dos ideais humanistas e iluministas, a ideia de humanidade foi sendo forjada como implicada a uma espécie de conservação da vida, mas de uma vida meramente submissa e produtiva no contexto dos novos meios de produção.

Nesse ponto, o paradoxo se radicaliza: em nome dos discursos de humanização que aparecem articulados a uma nova economia da punição é que se desenvolvem estratégias de docilização. Podemos dizer, obviamente, que essa ideia de humano desenvolvida no século XVIII se coloca radicalmente em oposição ao que Espinosa postulava, especialmente quando se tratava de pensá-la no advento de modos de organizações políticas menos tiranas e supostamente mais libertas. A noção de humano estaria, nesse caso, estreitamente relacionada à insubmissão, insurgência e não ao artifício dócil forjado nos aparatos disciplinares

⁸¹ Convém salientar que, segundo Bove (2010), na política espinosana não há definição de justiça senão através de um Estado. Segundo ele, Espinosa estabelece, diferentemente de Hobbes e pela mediação da paz como virtude, uma correlação necessária entre justiça e Estado (ou no Estado ou pelo Estado) e aquilo que ele denomina “uma vida humana”. Conforme o direito comum é o Estado que determina a justiça de uma vida humana, essa justiça pode ser, no entanto, também avaliada do ponto de vista da virtude que esse Estado é capaz de produzir em seus próprios súditos. Acrescentamos ainda a ideia de justiça como justiça social; como um acesso igualitário ou mais equânime possível dos produtos da ação humana.

modernos. Podemos compreender a partir dessa proposta espinosana, articulada aos exercícios genealógicos de Foucault, que além da invenção do homem como objeto, as práticas sociais e políticas do século XVIII acabaram por inverter o que se poderia conceber como sendo uma qualidade eminentemente humana - a possibilidade de ação; a atividade ao seu simétrico oposto despotencializado - aquilo que melhor se adéqua; que melhor se identifica; que mais se aproxima da norma; que simplesmente reage.

Trazendo alguns outros elementos para pensar a relação do Direito de Guerra em contraposição à produção de subjetividades pacificadas, Reis (2015) propõe a emergência da noção de sujeito de direito correlato às práticas disciplinares e de normalização. Articuladas aos múltiplos mecanismos de segurança – como nos apresenta Gros (2012b) –, é considerado pela autora como mais um veículo das práticas de governo dos homens. Ela destaca ainda a importância, em se tratando dessa noção, de questionar o que é isso que chamam “direito próprio de um sujeito” (p. 70). Uma primeira pista que nos é oferecida é discutir o que seria a sua contrapartida moral: a noção de dever.

De acordo com Reis (2015), a noção de direito como espécie de propriedade que se reivindica e se quer conservar emerge estreitamente articulada à noção de dever e explica um pouco mais dessa relação a partir de uma perspectiva nietzscheana, de que nossos deveres corresponderiam aos direitos de outros sobre nós. Nesse sentido, há uma especificidade destacada pela autora que gostaríamos de enfatizar: esses direitos de uns sobre os outros “foram construídos entre homens de poderes semelhantes [...]. Portanto, longe de qualquer sentimento de moralidade, direitos e deveres estavam relacionados à capacidade de poder” (p. 75).

Nessa perspectiva apresentada por Reis (2015), a possibilidade de pensar em sujeito de direito, em seu sentido mais amplo, está condicionada à conservação da força do outro; os direitos adquiridos são inerentes às relações de poder. Quando uma parte se torna mais fraca que a outra, interrompe-se a troca de direitos e estabelece-se a submissão. Podemos pensar que o poder pastoral, através do governo por individualização, visa o enfraquecimento máximo do outro. Não a ponto de eliminá-lo, pois não haveria mais exercício de poder, mas a ponto de produzir uma obediência integral. Consideramos que o campo das supostas garantias de direito é um campo de luta, onde nada está garantido de antemão, por isso, pensamos como problemática a produção de submissão... Trata-se mais de afirmar a importância da conservação do Direito de Guerra, como modo sem qual não pode conceber a paz.

Ainda sobre os sentidos de paz que estamos pensando, propomos problematizar um de seus modos mais imediatos: a calma⁸². Busca-se a paz como se busca uma sensação de tranquilidade. No nível das relações sociais, como se busca um consenso, no nível mais individual ou, como preferimos, singularizado, busca-se, principalmente, uma ausência de angústias⁸³ ou dissonâncias. Pois bem, entendemos os processos de pacificação, sejam eles em que níveis forem como processos de produção de consenso e, portanto, de morte da vida política.

Uma cidade em que os súditos não pegam em armas pelo óbvio motivo de que o terror os paralisa, tudo que o que se pode dizer dela é que não tem guerra, mas não que tenha paz. Por que a paz não é ausência de guerra; é a virtude que nasce do vigor da alma... (pelo art. 19 do cap. II), é uma vontade constante de executar tudo o que deve ser feito conforme o decreto comum da cidade. Afinal, uma cidade onde a paz não tem outra base que a inércia dos súditos, os quais se deixam conduzir como um gado e só são exercitados na escravidão, não é mais uma cidade, mas uma solidão (ESPINOSA, artigo 4 do cap. V do TP *apud* BOVE, 2010, p. 154).

Na proposta espinosana de vida humana, portanto, o exercício de poder político jamais poderia se alinhar a uma espécie de representação, tampouco a ideia de cidadão deveria estar alicerçada numa obediência subserviente à norma, à lei. Estas são produções históricas e que, portanto, podem ser postas em análise, transformadas e, talvez, abandonadas; subvertidas... Essas produções passam por aprender ao longo da vida e da história da humanidade a agir de acordo com normas ainda que sejam percebidas como exteriores a nós e quase sempre com uma presença ostensiva de um aparelho punitivo governando as condutas. Nesse caso, o exercício da ética e até a compreensão disso ficam necessariamente comprometidos. Eis mais um problema da obediência: sua incompatibilidade com a ética.

Nesse sentido, Bove (2010) ressalta a importância de pensar sobre o significado da “verdadeira obediência” pensada por Espinosa. Segundo ele, na ordem de uma Livre República, obediência não pode ser nem automatizada, nem animalizada. E acrescentaríamos: não diz respeito a uma submissão da vontade própria a uma ordem exterior, de outro. Explica que, na prática, a ideia de justiça e de paz está, ontologicamente, ligada a uma problemática

⁸² Quem cresceu perto do mar sabe que um determinado espaço em que as ondas dispersam e parece haver alguma tranquilidade na superfície pode esconder correntezas ainda mais fortes e perigosas, pois elas cavam buracos na areia, formando o que na minha região do Nordeste chamamos de “caldeirão”. São nesses trechos que as coisas frequentemente desaparecem.

⁸³ Talvez aqui resida uma forte razão da predominância da lógica da medicalização no cuidado com a saúde, para sucesso das indústrias farmacêuticas e para o avanço de uma ordem médica focada no esquadramento de doenças, perseguição e aniquilamento dos sintomas, além, é claro da própria rentabilidade implicada no processo de produção e venda dessas supostas soluções rápidas.

da “prudência”⁸⁴ ou da estratégia, isto é, às condições efetivas da afirmação imanente da potência da multidão no Estado, com vistas a garantia do exercício de uma “vida humana”. Nesse ponto, a atitude prudente parece se aproximar da atitude própria do sujeito ético.

Também para Deleuze (2002), a filosofia espinosana mostrará que a questão da obediência está em toda sociedade. As noções morais de culpa, mérito e demérito estão vinculadas à obediência e desobediência no contexto social.

A melhor sociedade será, pois, aquela que isenta o poder de pensar do dever de obedecer, e, em seu próprio interesse, se resguarda de submetê-lo à regra do Estado, que vale apenas para as ações. Enquanto o pensamento for livre, portanto vital, nada estará comprometido; quando deixa de o ser, todas as outras opressões tornam-se igualmente possíveis, e, uma vez realizadas, qualquer ação se torna culpável, e toda a vida ameaçada (DELEUZE, 2002, p. 10).

Esse filósofo pensa acerca de como as organizações que se propõem a operar uma espécie de “ideologia revolucionária” estão frequentemente impregnadas de uma política de reação. Ele considera ter sido essa razão principal de Espinosa ter começado a redigir, em 1665, o Tratado teológico-político, livro que, como poucos, segundo ele, provocou refutações provindas de direções bastante diferentes. Dentre as interrogações que Deleuze (2002) enfatiza como sendo as principais desse trabalho de Espinosa, destacamos: “Por que os homens lutam ‘por’ sua escravidão como se fosse sua liberdade?” (p. 15).

Trazendo essa questão para nosso problema de pesquisa, destacamos que, para Bove (2010), a prudência (como virtude) está ligada às condições de exercício de uma afirmação comum resistente às lógicas de guerra automatizantes e animalizantes da dominação. Ele explica, ainda, que no plano de imanência da ontologia espinosana, tal resistência é a afirmação de uma potência comum, segundo a dinâmica de um efetivo regime de paz. Defende, então, que é a guerra dos justos, a guerra da (e pela) igualdade e da (e pela) radicalidade democrática é que exprime a prática comum constituinte do “desejo singular de não ser dirigido por seu igual”, parafraseando Espinosa. Diríamos ainda que se trata de uma guerra pelo ingovernável; por não ser governado. Ou ainda, de exceder a uma estratégia de governamentalidade.

⁸⁴ Bove cita o Tratado Político, cap. IV, art. 5: “Essa prudência não é uma obediência. É, ao contrário, a liberdade própria da natureza humana.” Nesse ponto, conectam-nos com a noção de cuidado de si problematizada por Foucault e o papel do mestre no acesso à verdade numa conferência pronunciada em 1980, em que situa o problema sobre o qual irá se debruçar nos cursos ministrados nos anos seguintes, que foram seus últimos. Foucault (1993) enfatiza que o papel do mestre é sempre circunstancial, provisório. “É uma ligação entre duas vontades – uma relação que não implica uma completa e definitiva obediência” (FOUCAULT, 1993, p. 8).

Pensar sobre a obediência, ou melhor, sobre sua produção, nos provocou uma conversa que pode parecer improvável, mas nesse caso consideramos interessante, com um escritor do século XVI. Apesar de todas as possibilidades de incompatibilidades do seu pensamento com as perspectivas mais contemporâneas com as quais estamos trabalhando, “*O Discurso sobre a Servidão Voluntária*”, de Etienne de La Boétie (1983), é considerado o primeiro e um dos mais vibrantes hinos à liberdade. O que nos causa maior ressonância no encontro com esse discurso, é justamente a questão que o atravessa incessantemente e que também mobiliza nossa pesquisa: por que os homens aceitam obedecer? Um pouco mais: por que desejam e se engajam em movimentos de servidão?

Ainda fazendo algumas ressalvas acerca do uso do pensamento de La Boétie (1983), pois se trata, para além de um hino à liberdade, de um claro posicionamento político de oposição à monarquia em favor de ideais republicanos, destacamos que há uma defasagem temporal para tratar de questões contemporâneas, já que supostamente a monarquia, como sistema político, não representa mais uma força a ser combatida. Entretanto, não nos colocamos na discussão sobre qual sistema político seria mais interessante do ponto de vista de um ideal de liberdade; nos interessa mais acompanhar alguns percursos que o autor usa para defender seu pensamento. Nesse sentido, apresentamos alguns pontos considerados relevantes nesse discurso e que se articula diretamente com nosso problema de pesquisa: a ilegitimidade do poder que um só homem exerce sobre os outros; o problema de como as crenças religiosas são frequentemente usadas (pela monarquia)⁸⁵ para manter o povo sob sujeição e jugo; a evidência que ele dá à força da opinião pública; a proposta de pensar a servidão como uma espécie de irracionalidade, de vício, de doença coletiva e, finalmente, por se tratar de um discurso que afirma a liberdade e igualdade dos homens numa dimensão política.

Destacamos, pois, alguns pontos de encontro com o que vínhamos desenvolvendo até aqui: a ilegitimidade do governo dos outros e o Direito de Guerra (ESPINOSA, 2009), as atualizações do pastorado nas sociedades de Estado contemporâneas, ou o pastorado “laico” (FOUCAULT, 2008c) e, principalmente, pensar a servidão como a mortificadora da vida política, e antes, também como uma produção, efeito de diversas práticas articuladas entre si, dando ênfase às práticas psi.

Para Foucault (2013), quando tomamos o posicionamento de pensar o poder como “governo dos outros”, inclui-se aí um elemento importante, a saber, novamente, a liberdade.

⁸⁵ La Boétie morreu em 1563, aos 33 anos, e não teve tempo para vivenciar que essa não é uma estratégia exclusiva dos sistemas monárquicos, tampouco do mundo ocidental.

Ora, se o poder somente se exerce sobre sujeitos “livres”, o autor sugere que a escravidão, por exemplo, não se configuraria como uma relação de poder, pois não há relações de poder onde as determinações já estão saturadas... é preciso, pois, garantir um campo de possibilidades em que diversos modos de comportamento podem acontecer para que sujeitos individuais ou coletivos considerados livres possam atuar. “[...] Neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua pré-condição [...])” (FOUCAULT, 2013, p. 289).

Essa imbricação entre a ideia de liberdade como condição sem qual o poder não poderia ser exercido, retira dessas partes a ideia de confronto: de que no exercício de poder a liberdade seria suprimida; que, quando as pessoas estão envolvidas numa relação de exercício de poder, elas estariam privadas de sua condição, até pensada como natural, de liberdade. A evidência desse conluio nos dá pistas para pensar a questão proposta por La Boetie (1983) de porque aceitamos e até desejamos ser governados. Sob a perspectiva foucaultiana, não é possível desejar um governo de si pelos outros:

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então ser separadas. O problema central do poder não é a ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de “agonismo” – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente (FOUCAULT, 2013, pp.289-290).

O problema que se coloca nesse momento é o de como se produz/articula/potencializa modos de subjetivação insurgentes ou desobedientes, ou ainda, em termos espinosanos, “vida humana” em contextos disciplinares/de controle? Uma primeira ideia que nos aparece diante dessa questão é que uma das condições para exceder à governamentalidade é conhecer as condições nas quais estamos inseridos e, em alguma medida, submetidos. Por isso, estamos tentando percorrer, com essa pesquisa e demais práticas, caminhos de procedimentos genealógicos. Nesse caso, trata-se de perceber como estamos enredados em processos de produção de subjetividade que operam como produções de verdades acerca do que seria humano.

Se Foucault nos coloca o problema da realização da utopia panóptica, como índice das práticas disciplinares, é também ele quem nos aponta algumas possibilidades de saídas: o problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos “ideológicos” que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma

espécie de crença na ciência como se essa fosse necessariamente uma estratégia de justiça social, mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade (FOUCAULT, 2008a). Não se trata de libertar a verdade de todo o sistema de poder – o que seria quimérico, na medida em que a própria verdade é poder, para esse autor –, mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento.

Nesse mesmo sentido, Bove (2010) aponta para a possibilidade de uma “república livre”: trata-se menos de produzir o mundo comum dos sujeitos racionais da obediência através do contrato, do que formar homens que sejam, ao contrário, capazes de resistir à coação que vai, necessariamente, exercer-se tanto sobre seus corpos e que advém tanto do aparelho de Estado quanto das diferentes seitas (religiosas e políticas) que visam à hegemonia. Daí a positividade ético-política da resistência que, diferente do confronto direto, é esse esforço de vigilância ou de reorganização de um mundo comum. Esforço que se apóia numa afirmação constituinte de justiça e de paz que não podem se exercer senão na preservação de e na afirmação de um direito de guerra, ou de insubmissão.

Cabe, aqui, retomar a pequena introdução feita sobre a noção de justiça em Espinosa para pensá-la como uma estratégia de prioridade do comum. Supomos que a nossa dificuldade no contexto atual de pensar justiça para além da lógica desigual, dominante e oligarca das instituições judiciárias, tal como a conhecemos, pode estar relacionada à dificuldade de pensar o plano do comum. Em contrapartida, Bove (2010) explica, a partir da política espinosana, que a justiça será mais equitativa, quanto mais for a expressão da vontade de todos em conjunto e que essa vontade de todos em conjunto, deve se impor, de fato, ao exercício do poder soberano. Ressaltamos, portanto, a importância de uma atividade de “gestão pública”, por exemplo, em termos de uma função exercida sempre provisoriamente e a serviço de um interesse comum, diferente de qualquer possibilidade de representação ou contrato. Mas parece que há uma condição para que esse funcionamento possa ocorrer que nos interessa particularmente: o direito de guerra precisa estar assegurado como estratégia de evitar o que Espinosa vai chamar de servidão, ou sujeição.

[...] cada um está sob jurisdição de outrem na medida em que está sob o poder de outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir a força, vingar⁸⁶ como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo seu próprio engenho (ESPINOSA, 2009, p. 17).

⁸⁶ Nesse caso, outra tradução possível para “vingar” é “reparar”. Para nós, essa segunda opção é bem mais interessante, além de coerente com nossas propostas.

Isso posto, perguntamos: em que medida, então, aquelas mães, assistidas por uma Casa de Apoio, poderiam recusar obedecer? Como elas poderiam não seguir as orientações das suas mantenedoras, que ofereciam aqueles conselhos de tão bom grado e pelo próprio bem delas e de suas famílias? Além disso, será que a posição que elas ocupavam nessa relação lhes dava alguma possibilidade de reparação? De alguma afirmação? Não obstante, são consideradas livres: estão no grupo por uma suposta vontade própria, sobre a qual nenhuma dúvida é lançada, por nenhuma das partes envolvidas nessa relação.

Aqui também cabe observar que a dedicação infinita das mantenedoras age tal qual aqueles agentes neutros descritos por Baptista (1999) e que trouxemos no primeiro capítulo: amolam a faca, enfraquecendo a vítima através da gratidão, fertilizando o terreno para instaurar o governo das condutas. Nesse sentido, Coimbra, Lobo e Nascimento (2008) destacam a necessidade da criação de um mínimo para que essas práticas de gestão efetivem-se: um mínimo necessário ao consumo; produzindo um balanceamento entre a falta e o gozo, entre o pedido e o favor, bem representados pelos diferentes programas sociais compensatórios. É preciso, pois, instaurar o dano e produzir a vulnerabilidade para viabilizar o governo das condutas.

Para Espinosa (2009), é possível ter o outro sob seu poder através de duas formas básicas: apenas pela via do corpo, tirando-lhe os meios de se defender ou evadir (detendo-o amarrado, por exemplo) e inculcando medo. Nesse caso, cria-se um vínculo de tal maneira que se prefere fazer a vontade do outro a sua e viver segundo o parecer do outro. O filósofo denomina esta última forma de jurídica de ter um outro sob seu poder e assinala que é eficaz apenas enquanto duram o medo ou a esperança. Na ausência desses afetos, volta-se a ficar sob jurisdição de si próprio.

A questão que se coloca para as práticas psi é, principalmente, em que medida elas trabalham na modulação desses afetos com vistas a produzir servidão, obediência, naturalização da servidão e de condutas pacificadas como eminentemente humanas. Em que medida seria possível inventar saídas, engendrando práticas psi menos pedagogigantes e docilizantes, ou, em termos foucaultianos, de liberação, fazendo uso dos espaços institucionais estratégicos nos quais elas são convocadas a ocupar para colocá-los em análise constantemente, cotidianamente? É o nosso desafio...

3 CAPÍTULO/IMAGEM 3 – PRÁTICAS DE AMANSAMENTO⁸⁷: obediência como virtude e saúde

E vamos terminar
 Inventando uma nova canção
 Nem que seja uma outra versão
 Pra tentar entender que acabou
 Mas é tudo novo de novo
 Vamos nos jogar onde já caímos
 Tudo novo de novo.
 (Paulinho Moska – Tudo Novo de Novo)

(Ano de 2007 para 2008, uma Maternidade Estadual em Aracaju/SE)

Apesar de formada, ainda não havia trabalhado como psicóloga, pois, como desconfiava, logo ingressei na docência. Ainda na esteira dessa aposta na docência, estava recém-matriculada no curso de Mestrado em Psicologia Social na mesma Universidade que me formei e trabalhava como professora substituta. Uma breve seleção para a Secretaria de Saúde do Estado colocava-me diante de uma convocação: ser psicóloga em uma maternidade estadual. Alguma experiência no estágio em Psicologia Hospitalar parecia ter feito a diferença na seleção, mas, para mim, era aquela experiência que me fazia ter muito receio do trabalho que me esperava. Minha inclinação pela Psicologia Social, ao longo do curso de graduação, acenava com a possibilidade de uma atividade que seguisse as orientações teórico-técnicas da Análise Institucional naquela Maternidade e aliada à necessidade do salário, resolvi encarar mais um turno de trabalho. Na primeira semana, em meio a um clima amistoso de boas-vindas, endossado por já conhecer umas das psicólogas da equipe e pelo “respeito imposto” por ser tão jovem e já estar fazendo um mestrado (era a primeira turma em Psicologia aberta no estado), apesar de estar apenas matriculada, fiquei sabendo que meu trabalho ali seria de natureza estritamente clínica, em um formato de Psicoterapia Breve e de Apoio aos pacientes internados e aos familiares⁸⁸. No primeiro mês, eu poderia circular entre os vários tipos de serviços oferecidos pela maternidade para, depois, decidir com quais deles me “identificava mais” e negociar minha permanência ali. Durante essa flutuação

⁸⁷ Cabe ressaltar que essas análises não são aplicáveis apenas às práticas psi, mas a todos as práticas encarregadas da produção de mansidão nos corpos.

⁸⁸ Apesar de se tratar de uma maternidade, as demandas ao Setor de Psicologia não diziam respeito apenas aos problemas no estabelecimento do vínculo mãe-bebê, às questões ligadas à amamentação e às possibilidades de crise ligadas ao puerpério. Tratava-se de uma maternidade ligada ao nível de alta complexidade dos serviços de saúde do SUS, para onde a toda rede de saúde do estado (e estados vizinhos) encaminhava todos os casos ligados a “alto risco” na gestação, posteriormente, denominado de “maus prognósticos”. As demandas aos psicólogos naquele lugar diziam respeito também e, principalmente, a lidar com várias formas de luto como abortos, abandonos, má formação fetal e prematuridade, principalmente, além de atender às emergências de um serviço de atenção às chamadas vítimas de violência sexual.

pelos serviços, atendia a qualquer chamado de qualquer ala daquele espaço. Percebi que os chamados eram mais frequentemente feitos pelo setor de enfermagem (que acabava fazendo uma espécie de triagem oficiosa para o serviço de Psicologia) e que nem sempre se configurava como um problema para a psicologia clínica, na perspectiva da equipe de Psicologia. Na maioria desses chamados, a paciente recusava-se a se alimentar, a se medicar e a cuidar do bebê, chorava a qualquer hora, era “negligente” com sua própria higiene ou mantinha uma postura qualquer contestatória em relação à internação. Os casos de melancolia, até bastante comuns durante o puerpério (principalmente, no puerpério hospitalizado) dificilmente eram percebidos. As pacientes ficavam mais caladas e obedeciam, portanto, não ofereciam obstáculos aos cuidados médicos. Nesses casos, os profissionais menos valorizados, mas que passavam mais tempo com as pacientes, como os dos serviços de limpeza e auxiliares de enfermagem, mostravam-se bons aliados do Setor de Psicologia, frequentemente, chamando à atenção desses profissionais para o modo “estranho” como aquela paciente encarava a maternidade. Apesar disso, as pacientes mais frequentemente encaminhadas aos cuidados do setor de Psicologia eram aquelas que desobedeciam, que perguntavam a razão dos procedimentos e gritavam muito na hora de parir. Essas faziam com que o Setor de Psicologia fosse necessário. A maior parte dos chamados recebidos por mim no primeiro mês e que se estendeu ao longo do ano que permaneci no serviço dizia respeito a “apagar os pequenos incêndios”⁸⁹ causados, na perspectiva do Setor de Psicologia, mais pela própria natureza do cuidado protocolado naquele espaço. Algumas falas que marcaram meu breve tempo (um ano) de atuação naquele espaço:

“- Ainda bem que você chegou. Eu não aguento mais olhar pra cara daquela mulher. Vê se convence ela a não abandonar a filha” (enfermeira).

“- Olha só, agora só você pra convencer ela da importância de amamentar. Eu e a fisioterapeuta já fizemos de tudo. Avisa a ela que ficar de peito caído é menos importante que alimentar o filho” (médico).

“- Não sei quem ela pensa que engana, é claro que esse aborto não foi espontâneo. Eu não vou mais lá. Vai você. Vocês da Psicologia adoram passar a mão na cabeça delas” (enfermeira).

“-Venha acompanhar uma mãe no centro cirúrgico que ela se recusa a parir sem acompanhante e não deixarei o marido dela entrar, porque não autorizo homens nesse espaço” (médico-homem).

⁸⁹ Era uma expressão comumente usada pela equipe de saúde como um todo.

A imagem do psicólogo-bombeiro. A imagem do psicólogo-pedagogo. A imagem do psicólogo-persuasivo. É o profissional que pode apagar os incêndios, mas não será ouvido se propuser uma estratégia “anti-chamas” ou tentar explicar para a equipe de saúde que o choro, a angústia e o medo fazem parte da vida. A imagem do psicólogo que pode ensinar melhor as boas práticas higiênicas, que pode ensinar o jeito certo de ser mãe⁹⁰ e que tem um poder de convencimento mais aprimorado é o que nos coloca mais diretamente ligados com a questão da Verdade e da “*dimensão técnica*”, na convocação para compor esse “*complexo tutelar*”.

Quais técnicas seriam essas que nos colocariam mais próximos de uma suposta verdade dos sujeitos? Se essa verdade fosse possível, se essas técnicas fossem viáveis, o que nos faria colocá-las a serviço do funcionamento burocrático de controle institucional em detrimento do cuidado? Muitos anos depois, a experiência estava mostrando que a imagem criada ali não parecia muito distante da minha primeira demanda como “psicóloga” no assentamento do MST, já narrada neste trabalho. A novidade desse caso em relação ao anterior é que essas imagens agora são montadas com a colaboração de muitos outros especialistas e o cenário é um estabelecimento organizado oficialmente para a prática desses profissionais.

3.1 A Psicologia como Ortopedia Moral e o Poder Pastoral

Pensar na maneira como as práticas psi engendram domínios de saber e operam exercícios de poder, no caso da imagem criada acima, é pensar como a psicologia articula-se às práticas de produção de docilidade e obediência, é problematizar porque essas demandas são tão fortemente endereçadas ao setor psi. À primeira vista, pode parecer um problema de desconhecimento da natureza do trabalho do psicólogo, uma ausência de cultura sobre o trabalho em equipe, algo que poderia ser construído e resolvido com a experiência, o treinamento e a troca diárias. Mas se trata de pensar até que ponto as práticas psi não se querem de fato, como prática de governo das condutas. Quando falamos em “querer”, falamos num exercício de poder positivado, num co-engendramento diário de uma demanda dessa natureza. Mais uma vez, estamos às voltas com o problema do governo. Nesse ponto,

⁹⁰ Colocamos nesse ponto a questão como a produção da mãe negligente é mais um efeito próprio desse complexo tutelar.

trazemos um destaque que Foucault (2008c) dará a uma espécie de mutação que vai se estender até o século XVIII e que vai implicar na própria definição do que se entende por governo. Que aspecto importa-nos destacar, então, dessa “arte de governar”?

Ele mostra que as artes de governar buscam uma continuidade – ascendente e descendente. A primeira diz respeito ao fato de que a capacidade de governar o Estado está condicionada à capacidade de governar a si mesmo; a segunda, que seria institucional, diz respeito à possibilidade de que quando um Estado é bem governado, os pais de família sabem bem governar sua família, suas riquezas, seus bens, sua propriedade, e os indivíduos também se dirigem como convém. “Essa linha descendente, que faz o bom governo do Estado repercutir até na conduta dos indivíduos ou na gestão das famílias, é o que se começa a chamar, nessa época, de polícia” (p.126). Destacamos aqui um ponto de convergência entre o governo das condutas e as práticas psi: a função policial.

Vemos, portanto, que há uma imbricação entre as estratégias de governo e o aparecimento da polícia. Numa genealogia do aparelho policial⁹¹, vemos que esse pesquisador problematiza a noção de polícia como um aparato puramente repressor, colocando como uma forma de administração populacional, estando, portanto, diretamente relacionada a uma nova modalidade de práticas médicas e ao aparecimento de uma série de novas profissões, que chamamos de trabalhadores sociais. As práticas psi, portanto, têm seu próprio aparecimento inserido num aparato policial de controle populacional. E quais são os efeitos dessas práticas? E quais seriam as ressonâncias dessas condições de emergência nas práticas atuais? E, finalmente, o que exatamente se pretende governar?

Foucault (2008c) nos diz ainda que o governo governa “coisas”. Trata-se mais de marcar uma distinção entre coisas e território, do que opor coisas e homens, marca-se, portanto, a relação do governo como se dando no nível de um complexo constituído pelos homens e pelas coisas. O que seriam essas coisas? O autor nos explica que elas são os homens em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência e, também, o território. Governar, então, é governar as coisas.

Outro aspecto que nos interessa destacar é a afirmação que esse autor faz, baseado em La Perrière, que o governo é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las ao fim adequado. O governo tem, portanto, uma finalidade – ele dispõe as coisas, tendo em vista um fim. Nesse sentido, opõe-se muito claramente ao exercício do poder

⁹¹ Ver o Nascimento da Medicina Social em Foucault (2008a).

soberano (no sentido que a finalidade da soberania é circular: ela remete ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania – circularidade própria do Príncipe de Maquiavel). Podemos pensar como esse exercício de poder que remete a uma soberania e, portanto, a um território vai sendo paulatinamente substituído, sobrepondo-se e se articulando a uma modalidade de poder que remete a uma obediência pura e se ocupa das relações do homem com o mundo. Observemos, então, como que se ocupar das coisas aparece nas demandas e práticas psi descritas nessa imagem e que podemos denominar como práticas/estratégias de amansamento.

A mutação a que esse filósofo francês refere-se quanto a esse exercício de poder, remete-nos a pensar também como um modo de se ajustar às possibilidades de resistência. A produção de subjetividades capitalísticas parece almejar eliminar qualquer possibilidade de confronto direto. As forças de dominação que atuam pela via da imposição, apesar de aparentemente mais tiranas ou mesmo cruéis são mais facilmente identificáveis, o que “facilitaria” a possibilidade de combatê-las. Ou, ao menos, podemos dizer que essas forças produzem efeitos mais combativos. Entretanto, entre as muitas demandas da sociedade capitalista neoliberal, e do homem produzido aí, parecem estar a capitalização das chamadas violências pelo Estado e a pacificação das ações humanas.

Supomos ser por esse motivo que Foucault (2008c) dá ênfase à palavra “dispor” quando trata da questão do governo. De acordo com ele, no exercício da soberania, esta coincidia com a Lei. No governo, não se trata mais de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor as coisas, isto é, de utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada. E podemos observar que a finalidade alcançada importa menos que os modos de subjetivação produzidos como efeito dessas disposições de coisas. Supomos ser uma determinada disposição das coisas que produzem demandas como as que narramos na introdução desse capítulo. O psicólogo se torna necessário na medida em que as coisas ameaçam sair da disposição protocolar.

E por que buscamos nas práticas pastorais algumas possibilidades de colocar em análise as práticas psi atuais? O próprio Foucault (2008c) nos dá fortes pistas para pensar suas atualizações na contemporaneidade: “Houve revoluções antifeudais, nunca houve uma revolução antipastoral. O pastorado ainda não passou pelo processo de revolução profunda que o teria aposentado definitivamente da história” (p.199). Importante destacar que, de acordo com a concepção de história – alertando para sua não linearidade – Foucault nos apresenta que esse “aposentar definitivamente” significa mais um confronto direto, um

questionamento radical, do que uma abolição efetiva. Ele próprio destaca que o poder político feudal conheceu revoluções ou se defrontou com uma série de processos que acabaram “liquidando-o de fato e varrendo-o da história do Ocidente, salvo alguns vestígios” (idem).

Podemos concluir a partir disso que, no caso do poder pastoral, não se tratam apenas de vestígios, já que ele não conheceu ainda a força de uma revolução, mas de novas maneiras de atuação, adaptações às mudanças temporais, ajustes para continuar se efetivando; variações do mesmo. Uma boa ilustração desse funcionamento de “transformação” para fins de conservação das formas instituídas vê-se nos movimentos de renovação carismática da igreja católica. Ou ainda da inserção das práticas psi nas instituições judiciárias como modo de transformação do aparato punitivo, atuando, ao mesmo tempo, na suavização das penas e no prolongamento infinito delas (OLIVEIRA, 2010).

Talvez, o principal sentido dessa experiência de pesquisa seja pensar em possibilidades de engendramento de revoluções antipastorais cotidianas: como inventar devires revolucionários, práticas psicológicas que não passem por um dispositivo de poder pastoral e como compor com forças que possam potencializar sensibilidades e existências que escapam desse dispositivo. Como fortalecer com nossas práticas “o que não tem governo, nem nunca terá?” E, como desconstruir as perspectivas do ingovernável como aquilo que deve ser eliminado das composições ditas humanas? Essas são questões para as quais não existem respostas simples, tampouco exatas, tais como protocolos de atendimento ou mesmo criação de diretrizes gerais de intervenção. E nossa pesquisa não se propõe mesmo a essa atividade. Não obstante, dentro da proposta de problematizar a entrecortada relação de saber-poder na qual estão implicadas as práticas psi, estamos afirmando que se trata de um tipo específico de poder: o pastoral. Encarar essa relação e essa especificidade e reafirmando nosso compromisso inicial, passa por abandonar os ideais da cientificidade moderna e compreender genealogicamente os modos de funcionamento desse dispositivo de poder. E como todo dispositivo de poder, fortalece-se e retroalimenta um campo de dispersão de saberes.

Foucault (2008c) nos mostra que, como todo dispositivo de poder, ele tem como característica não se limitar a uma série de estratégias de controle, como um conjunto de prescrições impostas a alguns e privilégios concedidos a outros, mas há uma enorme produção teórica, no caso do poder pastoral, uma produção com valor de filosofia.

[...] o que no Ocidente cristão tomava o lugar da filosofia não era outra filosofia, não era nem mesmo a teologia, era a pastoral. Era aquela arte pela qual se ensinavam as pessoas a governar os outros, ou pela qual se ensinavam os outros a se deixar governar por alguns (p. 200).

Há, portanto, toda uma produção de saber em torno da qual se operam dispositivos de poder chamados de pastorais que atuam duplamente na operacionalização do governo das condutas: trata-se do saber em torno das práticas de governo, uma produção que se ocupa da otimização da gestão das condutas – que podemos situar, no caso das práticas psi, como estando em um nível institucional, o nível em que, no caso da cena que trouxemos aqui, situam-se no hospital demandas de orientações dos saberes psi com vistas a gerir melhor suas intervenções. Assim, aplicam-se com sucesso todos os protocolos e se faz cumprir melhor suas regras. Em outro plano, trata-se de atuar no nível individual, colocando as estratégias de intervenção com vistas à promoção de cuidado e saúde e o estabelecimento da aliança terapêutica necessária aí para produzir modos de se deixar governar e seus efeitos, a saber, sujeitos mais próximos da norma possível, afastando-se do que se produziu como sendo mãe negligente.

Entendemos que todas as estratégias que se alinham com a produção de vidas servis e obedientes, são estratégias com vistas à aniquilação do Direito de Guerra, com vistas à aniquilação da possibilidade de vida humana no sentido espinosano. Importa, para nós, pensar no papel das práticas psi, especialmente, no que diz respeito a ensinar “os outros a se deixar governar por alguns”. Práticas de produção de obediência, de atribuir a outro a gestão da própria vida e do cuidado de si⁹², do próprio desejo... É a produção de um sujeito a partir de estratégias de assujeitamento.

Destacamos, também, um elemento fundamental que está envolvido em se deixar governar: a renúncia da responsabilidade que envolve compor com o próprio desejo e o mundo. Tratamos da responsabilidade sem nenhuma pretensão de suscitar os moralismos burgueses de responsabilizações individuais, como sinônimos de culpabilizações, mas como maneiras de pensar modos de implicações, de agir no mundo assumindo e pensando sobre seus efeitos, suscitando a produção de planos de imanência para nossas ações. Pensamos, ainda, a partir dessa produção de servidão, efeitos tais como as estratégias de patologização e criminalização contemporâneas que encarregam-se de arrastar para o campo da doença e da não humanidade – sob a figura da delinquência – tudo que se aproxima da insubordinação. Assim, criamos os monstros que devem ser aniquilados intramuros, com todo silêncio,

⁹² Talvez caiba perguntar aqui o que os gregos poderiam nos ensinar? E os índios?

assepsia e discrição necessários para não provocar nenhum acoplamento com os monstros⁹³ que há em todos nós.

Consideramos como um ponto extremamente relevante à nossa pesquisa, percorrer os caminhos de transformação do pastorado e especificar o que se chama de Cristianismo. Estamos nos referindo à institucionalização do pastorado. Foucault (2008c) destaca que o pastorado cristão é uma rede institucional densa, complicada, compacta, que pretendia ser e foi coextensiva à igreja inteira. A institucionalização do pastorado ou pastorado no cristianismo diz respeito a toda uma:

[...] arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo da vida deles e a cada passo da sua existência (FOUCAULT, 2008c, pp. 218-219).

Esse pesquisador nos propõe, então, a estudar como se formou ou se institucionalizou a pastoral cristã, sem confundi-la com um poder político, apesar de toda uma série de interferências e de interligações. Ele (2008c) enumera, pois, as principais relações do pastorado, com as quais pretendemos produzir paralelos entre o que chamaremos de produções de submissão contemporâneas: 1) a relação com a salvação, seu objetivo essencial é conduzir os indivíduos no caminho da salvação; 2) com a lei, para alcançar a salvação é preciso estar submetido a uma ordem (mandamento, vontade de Deus); 3) com a verdade, na medida em que o alcance da salvação depende da aceitação, de acreditar e de professar a verdade.

A partir dessas relações, propomos pensar na produção de três modalidades de submissão a outrem, tomando como inspiração as relações estabelecidas pelo poder pastoral: a primeira diz respeito a uma submissão mais global, a submissão desse mundo a um outro, ou promessa de outro, o que implica, mais uma vez, no problema da responsabilidade⁹⁴ ou de uma produção de desresponsabilização: ora, se esse mundo não é o mundo que importa propriamente, por que deveríamos pensar nos efeitos de nossas ações? Dizendo de outro modo, por que dever-se-ia fazer algum exercício de análise de implicações?

Uma segunda modalidade de submissão seria a submissão da vontade, do desejo a uma regra, lei ou a um mandamento, normalmente exterior a nós. Aqui, temos mais especificamente contemplada a questão da homogeneização da produção de subjetividade; da

⁹³ Conexão estabelecida com Haraway (1993) e que retomaremos ainda nesse capítulo.

⁹⁴ Apesar de já termos destacado nesse trabalho um redirecionamento da salvação para um plano de imanência através dos dispositivos de segurança, transformando-a em bem-estar, o que queremos enfatizar nesse ponto são as insistências das promessas de salvagens transcendentais como modo de desimplicação com o mundo imanente.

adequação dos modos de existir, pensar e sentir minoritários aos dominantes, obviamente criadores das regras. Nosso problema passa por nos questionar e espreitar nossas práticas para perceber em que medida e até que ponto elas não tomam essas regras como pontos de partida, como dado natural⁹⁵ e colaboram não somente para pasteurização dos modos de subjetivação, mas para os processos de desumanização da diferença e, conseqüentemente, produção de vidas descartáveis.

Uma última modalidade de submissão, não menos importante e inteiramente articulada às anteriores, é a submissão do pensamento. Esta, entendemos como estando diretamente ligada aos processos de produção de obediência e assujeitamentos. Além disso, trata-se de pensar no problema da verdade, não somente como modo de exercício de poder. Afinal, essas práticas institucionalizadas das quais os psicólogos são signatários supõem-se detentoras de um saber sobre o sujeito mais valioso do que a própria experiência do sujeito. Ver a imagem criada no capítulo anterior, por exemplo, sobre a captura de uma experiência afetiva infantil com vistas à produção de sofrimento. Esse saber é a captura de toda a diversidade de experimentações em roteiros únicos: mulher-gestação-mama-mãe-cuidado-dedicação irrestrita, criança-doença-resignação-filantropia-gratidão, infância-sexualidade-experimentação-abuso-dor-sofrimento-abrigamento-tratamento.

E o que está fora disso? É falso, patológico ou desviante. Passará por uma operação para fazer sentido nesse roteiro. E a insistência numa dissidência pode custar não somente a vida em sua dimensão simbólica, mas a autotransmutação em corpo matável, comportando todas as nuances que isso pode implicar. Desde fazer demorar um analgésico, como se a sensação de dor expiasse a paciente da culpa por ter provocado um aborto, até se enredar em inúmeras estratégias de deixar morrer, como encerrar uma criança num abrigo, exposta a uma série de violações, inclusive de abusos sexuais, motivo exato pelo qual ela estaria sendo “protegida”. Essa operação de fazer um determinado sentido é realizada a partir de um modo específico de exercício de poder que aqui estamos pensando como pastoral.

Nesse sentido, qual seria, pois, a especificidade do poder pastoral, já que: “[...] afinal de contas, guiar, prescrever, ensinar, salvar, exortar, educar, estabelecer o objetivo comum, formular a lei geral, fixar nos espíritos, propor-lhes ou impor-lhes opiniões verdadeiras e retas, é o que faz qualquer poder [...]” (FOUCAULT, 2008c, p. 221).

⁹⁵ Tomando nossa imagem: toda mulher é mãe? Toda mãe amamenta? Preocupar-se com a aparência da mama diante do filho faminto é sinal de desumanidade? A recusa de intervenções hospitalares tomadas como tratamento é sinal de negligência com a saúde?

3.2 Pastorado e Produção de Obediência através da Dependência Integral

Explorar essa especificidade parece ser a proposta de Foucault (2008c). Pois, então, tentemos percorrer. Destacamos as forças de homogeneização, universalização, individualização e desresponsabilização: para o autor, o pastorado objetiva a salvação do todo. O pastor se ocupa, então, de uma comunidade como unidade, mas também, como vimos, de cada um, nenhuma ovelha deve escapar a esse movimento (pois parece que esse escape ameaça a própria ideia de unidade) e da transferência da responsabilidade das ações de cada ovelha para ele, o pastor. Destacamos, então, que deixar-se conduzir, implica, entre outras coisas, em outorgar a outro a responsabilidade.

Podemos enfatizar, ainda, a inversão da lógica do sacrifício, em que a salvação do pastor envolve oferecer sua existência pelas ovelhas. Relacionado a este último aspecto, podemos pensar sobre os ganhos da “vida sacrificada”, sobre os bônus da “renúncia” e, obviamente, sobre a dívida infinita gerada sobre o rebanho. Podemos colocar em análise o engajamento das pessoas que se envolvem em atividades eminentemente prescritivas e controladoras como a magistratura e a corporação policial, assim como atividades que envolvem salvar e educar como pedagogia e a filantropia, com as quais estamos evidenciando que a Psicologia tem, historicamente, se articulado.

Entretanto, há ainda um adendo de perversidade nos efeitos das práticas de se deixar governar. Nada garante a salvação, a inclusão social, o sucesso profissional, a cura. Essas são promessas que colaboram na manutenção do funcionamento eficiente das estratégias de governo, mas se perdem na principal finalidade do pastorado, que é a obediência integral. De acordo com Foucault (2008c), a economia dos deméritos e méritos vai ser administrada sem certeza terminal. “Por fim, em última instância, a produção de salvação escapa, está inteiramente nas mãos de Deus” (p.229).

Mais um aparente paradoxo: conceber uma modalidade de poder, que atua com vistas à produção de obediência, apoiado com promessas de realização improváveis... E como se conecta a um exercício de poder dessa natureza? Uma pista é que sua força estaria apoiada na criação de múltiplas alianças extremamente potentes entre as pessoas e o Estado, por exemplo. Obviamente o Estado só existe a partir do desejo e da ação das pessoas que o sustentam, mas, como vimos, é próprio desse ordenamento político destacar-se, em algum momento, dos interesses das pessoas. Mais que isso, ao tempo que o Estado volta toda a sua força coercitiva contra o povo, precisa constantemente fortalecer a crença que as pessoas tem

nesse ordenamento. Para “refazer” essa crença na sua necessidade muitas alianças serão feitas entre este e algumas instituições e funções sociais criadas e estrategicamente besuntadas de competência necessária a viabilizar a intervenção e controle populacional, como a família, a escola, a medicina social... As práticas psi, como vimos, vão se enxertar nessas instituições pré-existentes, institucionalizando-se também como meio de intervenção.

Portanto, uma das especificidades e novidades do poder pastoral está relacionada a uma imbricação poder-saber competente verticalizado. Foucault (2008c) compara essa novidade do pastorado cristão em relação às práticas gregas - em que se desconhecia o deixar-se dirigir a não ser pela lei ou pela persuasão. Ele afirma a organização de uma instância de obediência pura, como um tipo de conduta unitária, altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma. O que produz, portanto, uma relação de dependência integral da ovelha com aquele que a dirige.

Chegamos à irmã gêmea da servidão, submissão e obediência: a dependência integral em relação àquele que dirige. Aqui temos instaurada uma espécie de fábrica de produção de sujeitos pelo assujeitamento. Ainda sobre a dependência integral produzida por esse dispositivo de poder, Foucault (2008c) nos diz: cria-se uma relação de submissão bem particular, de um indivíduo a outro indivíduo, uma relação de servidão integral; em segundo lugar, essa relação de submissão não cessa, ou, pelo menos, não é para cessar, ela tende ao infinito.

Nesse ponto, o autor abre um parêntese (que entramos juntos) sobre a relação com o mestre, o professor na Grécia antiga, em que se submete para poder chegar a um ponto de ser senhor de si. “Ora, na obediência cristã, não há finalidade, porque aquilo a que a obediência cristã leva é o quê? É simplesmente obediência. Obedece-se pra ser obediente, para alcançar um estado de obediência” (p.234). Esse pesquisador faz uma relação que nos interessa em particular: dessa obediência pura com a humildade, qualidade que, segundo ele, revalidaria indefinidamente a relação de obediência, e, principalmente, a renúncia à vontade própria.

Cabe destacar aqui que a humildade é bastante valorizada como virtude entre as pessoas assistidas por aquela casa de apoio presente na narrativa produzida para o capítulo 2., bem como aos pacientes atendidos por esse serviço público descrito aqui. O usuário ideal era o que renunciava a sua vontade própria, seus modos de expressar, suas crenças em favor de todas as enunciadas pelo modo de funcionamento institucional. Aliás, o funcionamento desses espaços não parecia cogitar que outros modos de vida eram possíveis. Tudo se passava como se todas as mães com filhos doentes devessem comportar-se de determinado modo. Naturalizavam-se e homogeneizavam-se comportamentos, fortalecia-se a naturalização

quanto à ausência de serviços de saúde públicos e de qualidade, ausência de garantia de direitos, a necessidade da religião nos momentos difíceis etc. No primeiro caso, diante da precariedade imposta pela ausência de assistência para aquelas famílias, aliada à tragédia de ter um filho com uma doença devastadora o que podem essas pessoas diante de uma instituição que lhe estende a mão?

Ser humilde, no fundo, é principalmente saber que toda vontade própria é uma vontade ruim [...]. A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade (FOUCAULT, 2008c, p. 235).

Esse aspecto da mortificação da própria vontade através de uma relação de dependência integral produzida em uma relação com o outro é uma questão que atravessa toda a clínica psicológica em toda sua multiplicidade de orientações e intervenções e que, sob nossa perspectiva, aprofunda-se na inserção dessas práticas no contexto institucional. Ele suscita, portanto, uma discussão sobre a oposição apontada por Foucault (2008c) acerca do papel do mestre em relação ao do pastor em se tratando do tema do governo (estar sob a direção de outro).

Como vimos, e completando, o autor destaca que na antiguidade grega um mestre de filosofia torna-se necessário a um discípulo, fazendo com que este se ponha sob seu governo, mas somente para alcançar um estado que seria entendido como ausência de paixões, que, no caso, estaria relacionada a uma produção de autonomia (em oposição à dependência), pois ele enfatiza ainda que ausência de paixões consiste em não (grifo nosso) ter passividade. Parece, portanto, que na própria gênese do papel do mestre, no caso da antiguidade grega, como nos aponta esse filósofo, a ideia de discípulo ou de ser conduzido está apartada da ideia de servidão. A busca pela não passividade entre os gregos, portanto, passa por:

[...] eliminar de si mesmo todos esses movimentos, todas essas forças, todas essas tempestades de que você não é senhor e que o expõe assim a ser escravo seja do que acontece em você, seja do que acontece em seu corpo, seja, eventualmente do que acontece no mundo (FOUCAULT, 2008c, p. 235).

Aproxima-se do que Espinosa (2011) chamará de “estar sob jurisdição de si mesmo”, por oposição a não estar submetido a um igual ou a afetos que decompõem o próprio corpo e que reduzem a potência vital. Estamos afirmando, portanto, aproximações entre autonomia (como uma oposição à dependência integral da vontade própria a outro) e não passividade (como fortalecimento das forças de atividade sobre o mundo). Entendemos que ambas estão

diretamente ligadas à vida como vida política, atreladas ainda à ideia de responsabilidade (como a necessidade de estar implicado diretamente acerca dos efeitos das próprias ações). Pensamos que essas noções são potentes recursos para problematizar e fortalecer produções de modos de viver eminentemente humanos, ou seja, apartados de processos de assujeitamento, com todas as renúncias e despotencializações que estariam implicadas aí.

Foucault (2008c) alerta ainda para o efeito que o sentido dessas renúncias obterá no cristianismo, especialmente, no que diz respeito à renúncia dos prazeres do corpo, dos prazeres sexuais... Diante da perspectiva já apresentada aqui acerca dos efeitos do poder pastoral, do governo e da obediência, podemos afirmar que o efeito das renúncias no cristianismo estaria no polo oposto do efeito delas entre os gregos. Enquanto estes procuravam a libertação, a não passividade ao se colocar sob a direção de um mestre (que nasce nessa posição para se tornar desnecessário), no mundo cristão é mais um dispositivo do poder pastoral que se impõe infinitamente ao rebanho como um governo das condutas, valorizando a obediência como virtude e como saúde e tendo como um dos principais efeitos a mortificação da vontade própria.

Efeitos evidentes no campo das práticas psi com os quais entramos em contato e tentamos, a partir da nossa experiência, construir imagens nesse trabalho. Podemos apontar em quase todas as imagens trazidas aqui a produção de uma passividade não somente pelas práticas psi, mas efeitos de suas articulações com os funcionamentos institucionais. Podemos chegar a alguns entendimentos até aqui sobre a genealogia dessas demandas por intervenções de amansamento.

Mesmo um hospital-maternidade que acena com uma promessa de estar inserido em uma rede de cuidado, não se pode perder de vista que seu funcionamento é parte de uma estratégia de gestão da vida e da morte. Há, portanto, uma prioridade na sua missão. Tornar os corpos que foram capturados pelos seus serviços governáveis. Fazer com que eles sigam percursos específicos: uma mulher que pariu deve tornar-se mãe com todas as implicações que isso tem, respaldado em um modelo de maternidade, excluindo a possibilidade de abandono, de escolher interromper a gestação, de escolher não amamentar ou de, no mínimo, estranhar esse gesto e as dificuldades envolvidas neles...

Vimos, então, que a questão do governo inaugura uma relação com o que se governa. Governam-se coisas. As coisas não estão em oposição aos homens e dizem respeito também à diversidade das relações estabelecidas entre homem e mundo, inclusive com o território, grande alvo do poder no formato da soberania. Entretanto, essa última novidade do pastorado que trouxemos para a discussão – a produção de uma relação de dependência com quem

dirige – introduz a questão da importância de uma consciência como alvo da condução e objeto em torno do qual se produzirá um saber.

Destacamos, nesse ponto, uma articulação estabelecida entre o ensino da verdade (incumbência do pastor) com a prática de direção da consciência. De acordo com Foucault (2008c), a direção da consciência passa pelo exame de consciência, estratégias que na prática cristã ganham novas formas, como o fato de não ser exatamente voluntária, circunstancial, nem pretender assegurar ao indivíduo o controle de si. Não se pretende, como vemos, a produção da não passividade. O que se pretende então? De acordo com esse autor, trata-se mais de um instrumento de dependência⁹⁶ que de controle exatamente:

Você só examina a sua consciência para poder dizer ao diretor o que você fez, o que você é, o que sentiu, as tentações a que foi submetido, os maus pensamentos que deixou em si, ou seja, é para melhor marcar, para ancorar melhor ainda a relação de dependência ao outro que se faz o exame de consciência (FOUCAULT, 2008c, p. 241).

Como se vê, não se trata de um exercício de cuidado⁹⁷, no sentido de práticas de liberdade; de produção de autonomia. Trata-se, sim, de fortalecer uma relação de dependência integral, estendê-la ao infinito. Importante pensar, nesse caso, sobre a necessidade e temporalidade da clínica psi. Quanto tempo ela deve durar? Sim, o mínimo possível... Para que serve a clínica? Sim, para não precisarmos mais dela... Mas, inseridos, nesse maquinário institucional que faz funcionar algo como o governo, ou mais globalmente, inseridos no mundo neoliberal em que a necessidade das práticas psi significa a garantia dos meios de sobrevivência do profissional, quantas vezes nos perguntamos sobre os efeitos das nossas intervenções no sentido de nos tornarmos desnecessários?

⁹⁶ Mais alguns elementos para pensar na diferença entre as duas estratégias: Na Antiguidade, de acordo com Foucault (2008c), esse era um instrumento de controle e não de dependência. Ele era circunstancial e voluntário. Ninguém se deixava dirigir a vida inteira e a respeito de todos os aspectos da vida. Procurava-se um diretor de consciência com o objetivo de que a pessoa examinada pudesse assumir o controle de si mesma, sabendo exatamente o que tinha feito e em que ponto estava seu progresso. Era uma condição do controle de si.

⁹⁷ Um cuidar no sentido grego, “segundo suas preferências” (Foucault, 2007, pp. 51). Entendemos que o sentido atual de cuidado envolve necessariamente a noção de controle, mas estamos marcando aqui uma diferença entre o controle e a produção de dependência das práticas pastorais e as práticas de si gregas, que apesar de recorrer a um mestre, mantinha-se numa relação horizontalizada de poder.

3.3 Jogos de Verdade e Processos de Individualização

Gostaríamos de destacar, mais uma vez, um efeito do poder pastoral, talvez o mais interessante ao nosso processo de pesquisa, pois consideramos um forte ponto de convergência entre as práticas psicológicas contemporâneas e essa modalidade de poder: o que Foucault (2008c) chama de “modos absolutamente específicos de individualização” (p. 242). E completa: “A individualização no pastorado cristão vai se efetuar de acordo com um modo que é totalmente particular e que pudemos apreender justamente através do que dizia respeito à salvação, à lei e à verdade” (idem). Retomamos, portanto, esse ponto de convergência, para, principalmente assinalar sua relação com a verdade. Queremos também com isso, ressaltar como essa relação com a verdade passa por uma transformação na transição entre o pastorado cristão e o pastorado laico, pensando por Foucault (2008c) como pastorado de Estado.

Como vimos, o pastorado cristão instaura uma relação de obediência individual, exaustiva, total e permanente. Podemos pensar que esses processos de individualização estão implicados na instauração de uma interioridade psíquica como dispositivo de produção da dependência, na medida em que exigiria estratégias específicas para acessar esse interior. Estratégias competentes, concedidas a alguns que são treinados para enunciar de maneira mais eficaz sua própria experiência.

[...] o pastorado cristão inova ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pela qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos (FOUCAULT, 2008c, p. 242).

A invenção dessa interioridade individualizada, de acesso difícil e tortuoso, que implica em estar infinitamente submetido a outro, está, no nosso modo de ver, desde o século XVIII, ao menos, completamente articulada ao que se compreende por homem, humano, sujeito. Talvez esse seja um pressuposto básico para a concepção de homem que funda as ciências humanas e que insiste em se forjar em nossas práticas atuais. Diante dessa desconfiança, a primeira questão que nos ocorre é “por que”? Mas a rápida resposta dada na própria constatação da dúvida nos impulsiona para um “como”.

Como essas perspectivas sobrevivem a um movimento dito revolucionário de produção de conhecimento no campo das ciências em relação ao dogmatismo e ao obscurantismo das instituições religiosas? Talvez as ciências estejam mais impregnadas de

dogmatismo do que gostaríamos aceitar. Talvez as práticas psicológicas atuais estejam mais encharcadas da moral cristã do que gostaríamos admitir. Talvez uma constatação implique na outra.

Há, ainda aqui, uma especificidade dessa produção de uma interioridade individualizada bastante cara a nosso processo de pesquisa e que sempre retomaremos: o fato de que se trata de uma individualização por sujeição. De acordo com Foucault (2008c), a história do pastorado está envolvida em toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente. Trata-se de uma individualização que é efeito de uma produção de uma verdade interior, secreta, oculta e não a partir de uma verdade reconhecida. Essa seria a própria história do sujeito.

E preludia também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta (FOUCAULT, 2008c, p. 243).

Observemos essa “volta” ou “passada por trás”: estamos discutindo sobre modalidades de exercícios de poder que produzem verdades sobre os sujeitos e essa produção não é um mero efeito desse exercício; ao contrário, é precisamente apoiado a esse saber produzido e tomado como verdade que reside a principal força desse exercício de poder. Agora a “volta”: de que maneira se esquecer dessa verdade como produção faz com que ela se confunda com a própria constituição desse sujeito, configurando-se, assim, como sua essência. Mas, sob pretexto de sua complexidade, esses sujeitos precisarão de alguma autoridade competente que domine maneiras de desvelar, registrar e comunicar essa verdade. E é essa verdade, tomada como dado descoberto, que é produzida nos interstícios das estratégias de governo e da produção de obediência. Uma certa sensibilidade poética também nos alertava para os riscos dessa indignidade de dizer pelo outro:

O meu prazer/ agora é risco de vida/ meu sex and drugs não tem nenhum rock'n'roll
/ Eu vou pagar a conta do analista/ Para nunca mais ter que saber quem eu sou/ Pois
aquele garoto que ia mudar o mundo/ (mudar o mundo)/ Agora assiste a tudo em
cima do muro (CAZUZA).

Temos, nesse pequeno verso, três implicações que consideramos pertinentes à nossa problematização: o dispositivo de segurança e a gestão dos riscos como uma grande mola propulsora da instauração de um aparato como o poder pastoral e o governo das pessoas. O problema do que chamaríamos de um “imperativo de se a ver com a Verdade”; de ter que

saber quem se é, de ter que vigiar todas as nossas ações à procura de uma razão de existir para cada uma e atrelar/aprisionar todas elas a uma espécie de núcleo central, essencial do psiquismo. Saber quem se é, importante frisar, passa por forçar a entrada em um registro de construção dos sentidos dominantes. Por fim, a produção do medo, envolvido nos dispositivos de segurança, a “descoberta” de determinada verdade sobre, serve a quê? A uma produção de passividade, que retira do corpo qualquer possibilidade de ação política: assistir a tudo em cima de muro, além de mais seguro, nos salva de nos depararmos com nossas posições, sejam elas quais forem.

Enfim, temos, então, a instituição da necessidade de um mediador para o alcance de uma suposta “salvação”, ou passar a fazer parte de uma comunidade de construção de sentido aceitável. Um mediador indispensável e infinito. Mais uma vez, a desresponsabilização e a obediência andando de mãos dadas. Pensando no papel do pastor no governo das condutas e na mediação necessária e ininterrupta no caso da transformação da conduta/salvação – em oposição ao que Foucault em vários momentos (e aqui fizemos o mesmo) de seus trabalhos destaca como provisoriedade do papel do mestre na Antiguidade Clássica –, podemos apontar pontos de convergência daquele papel do pastor ao papel dos profissionais competentes contemporâneos.

Não pensamos apenas nos papéis encomendados por uma experiência clínica em Psicologia e que se transformaram em campo para essa pesquisa – como a definição de uma identidade de gênero e designação do comportamento sexual, ainda que inscrito no campo da patologia, a perseguição e concomitante escrutinação de um sofrimento psíquico que não era óbvio decorrente de um chamado abuso sexual, o depósito de uma responsabilidade sobre um estagiário de psicologia de explicar e curar um suposto transtorno mental que resumia e tratava todo um complexo conflito familiar e ainda a aposta de uma equipe de saúde na possibilidade das práticas psi operarem como docilizadoras dos usuários do serviço, promovendo uma adesão ao tratamento, o que significava cumprir as prescrições médicas irrestritamente e, preferencialmente, sem fazer muitas perguntas –, mas na produção de uma natureza cada vez mais indispensável não somente na e da clínica psi e na e da possibilidade de atribuir a outrem o processo de construção de sentido para a própria vida.

Enfatizamos, pois, essa aproximação (que nos parece preocupante) entre as práticas psi e o papel do pastor no exercício do governo das condutas, especialmente pela via de uma perspectiva de valorização da busca de uma verdade. Nossa constatação nos leva a uma sensação que damos uma meia-volta na história, de 180 graus. A revolução científica se volta contra todo o dogmatismo de verdades absolutas inquestionáveis e vai ao simétrico oposto:

produção de verdades, que se dizem falseáveis, mas que funcionam e operam pelas mãos de seus especialistas como universais e absolutas. Novos pastores, missionários das verdades ditas científicas que se ocupam da condução das coisas dos homens da contemporaneidade.

3.4 Economia de Circulação dos Discursos e Pastores Contemporâneos

O homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas. Durante milênios aprendeu a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele (FOUCAULT, 2008c, p. 174).

Aprendemos, portanto, a desejar a condução, aprendemos a tornar o mestre indispensável, reivindicamos o aprisionamento. Pensar na indispensabilidade da figura do mediador passa por pensar nas relações que estabelecemos com os discursos tomados como linguagem. Diferentemente da forma cotidiana quando opomos linguagem e violência – na medida em que entendemos que se recorre à violência quando cessam todos os recursos argumentativos –, para Clastres (2003), as sociedades ditas primitivas lidam com essa oposição de maneira a pensar a interpretação da palavra como mais do que um privilégio do chefe, mas como um meio de que o grupo dispõe para manter o poder fora da violência coercitiva: como garantia repetida a cada dia de que essa ameaça está afastada.

No caso da nossa forma de organização social e política, podemos pensar que as práticas discursivas se colocam na extensão de práticas violentas de dominação, através, por exemplo, das falas dos especialistas. Em se tratando de pensar a relação do poder pastoral, com a verdade, é preciso considerar o papel das práticas discursivas. Destaquemos o que Foucault (2010b) chama de “o poder de vida e de morte” desses discursos. Ele evidencia que a anormalidade é, antes, um efeito do exame médico, destacando uma junção do discurso médico com o judiciário exatamente no contexto em que o Código Penal de 1810 estabelece uma dicotomia entre doença e responsabilidade penal. Esse código teria apagado da loucura aquela liberdade do sujeito jurídico, portanto, não haveria crime nesse contexto.

Entretanto, de acordo com Foucault (2010b), os jús começaram a estabelecer uma pertinência entre loucura e crime: “Trama-se, pois, pouco a pouco, essa espécie de ‘continuum’ médico-judiciário, cujos os efeitos podemos ver e cuja institucionalização-mestra vemos no exame médico-legal” (p. 28). Ele destaca um efeito desse *continuum* que

convivemos fartamente no contexto brasileiro: a perpetuação da pena do louco-criminoso, na medida em que ele depende do aval de um saber sobre a ausência de periculosidade em relação à sua experiência com a loucura... E Foucault nos mostra que é exatamente em resposta a um suposto perigo que essa junção de discursos vai se estabelecer. Ele ainda nos chama a atenção para o caráter grotesco e “ubuesco” dessa parelha de discursos, que reativa categorias elementares da moralidade; efetivando-se através da reativação de um discurso fortemente parental-infantil, o que, do nosso ponto de vista, tem como efeito imediato, a tutela.

Destacamos, ainda, esse caráter ubuesco, entendido também como cínico, caricatural e brutal como um conceito apresentado por Foucault (2010b) e que se materializa nos discursos dos profissionais de saúde apresentados nesse capítulo: “Ubu é o exercício de poder através da desqualificação explícita de quem o exerce [...] Ele só pode exercer o terrível poder que lhe pedem pra exercer [...] que o desqualifica como cientista quando foi precisamente pelo título de cientista que o convocaram” (p.31).

Retomemos, pois, rapidamente, algumas ilustrações do exercício do Ubu no contexto do encontro das práticas médicas e psi, como narramos no início desse capítulo:

“- Olha só, agora só você pra convencer ela da importância de amamentar. Eu e a fisioterapeuta já fizemos de tudo. Avisa a ela que ficar de peito caído é menos importante que alimentar o filho” (médico).

“- Venha acompanhar uma mãe no centro cirúrgico que ela se recusa a parir sem acompanhante e não deixarei o marido dela entrar, porque não autorizo homens nesse espaço” (médico-homem).

Em se pensando no discurso ubuesco no campo de intersecção entre as práticas psi e judiciárias, para Reis (2015), esse discurso que é, ao mesmo tempo, estatutário, verdadeiro e frequentemente desqualificado, não está apenas no centro dessas práticas (judiciárias e penais), mas, também, médica e psi, especialmente, às especificamente associadas às instituições judiciárias, tendo como objetivo produzir uma identificação do indivíduo ao crime cometido, ou mesmo aos seus pródromos.

A inclusão das práticas psis no judiciário serviu para ampliar o exercício desse poder, uma vez que, a partir da criação de um duplo psicológico-moral, que estaria oculto em todo indivíduo perigoso, tornou-se possível ultrapassar os limites de um sujeito jurídico descrito nos códigos, para se chegar à ideia de um sujeito de direito complexo, que também é objeto de uma tecnologia de saber voltada para sua readaptação, sua correção, sua reinserção, sua normalização e também sua punição dita humanizada porque individualizada, por peritos e administradores (REIS, 2015, p. 58).

Ora, se os nascimentos das ciências estão diretamente ligados a um processo civilizatório, poder-se-ia pensar que a atuação dos especialistas, como representantes desses saberes, provocariam, necessariamente, interrupções nos processos de produção de violência e da brutalidade dos discursos – e talvez haja mesmo uma promessa desse tipo em seus processos de nascimentos –; apresentam-se como uma espécie de supressão da barbárie, mas, como vimos, a violência é intrínseca à formação dos Estados. E, como nossas práticas, ao contrário de uma interrupção, podem se apresentar como uma extensão infinita dessa espécie de violência ontológica?

Em se tratando do nosso contexto social específico, podemos pensar em práticas que possam assumir um valor de verdade. Retomemos, portanto, à figura do intelectual específico, proposta por Foucault (2008a). Para esse pesquisador, o que se deve levar em conta no intelectual é que ele é alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade em nossas sociedades. Ele destaca ainda que o que se entende por “verdade” é um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. A “verdade” está, portanto, circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela introduz e que a reproduzem.

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que tem o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2008a, p. 12) (grifo nosso).

Importa-nos destacar que, apesar de a noção de poder foucaultiana não se confundir com sua forma coercitiva, necessariamente, a produção de verdade e seus efeitos se dariam, sim, através de estratégias coercitivas. Enfatizamos, ainda, que, em nossas sociedades, de acordo com esse pesquisador, a “economia política” da verdade possui características que guardam relação direta com nosso problema de pesquisa: é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política; é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, mas com algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob

o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, meios de comunicação). Situamos, portanto, a psicologia como prática social que se ocupa da produção, difusão e consumo de verdade, na forma de discursos científicos e a partir de uma incitação econômica e política.

Ainda percorrendo as discussões trazidas por Clastres (2003) a esse respeito, encontramos eco nas proposições em que se observam as imbricações entre as práticas discursivas e o exercício de poder. Segundo ele, falar é, antes de tudo, ocupar um lugar no qual se pode falar. Ou, ainda, o exercício do poder assegura o domínio da palavra: só os senhores podem falar. Palavra e poder mantêm relacionamentos tais que o desejo de um se realiza na conquista do outro. Príncipe, déspota ou chefe de Estado, o homem de poder é sempre, não somente, o homem que fala, mas a única fonte de palavra legítima: palavra empobrecida, palavra certamente pobre, mas rica em eficiência, pois ela se chama ordem e não deseja senão a obediência (grifos nossos) do executante.

Diante do exposto, podemos elaborar algumas considerações prévias, retomando também alguns pontos já discutidos até aqui: o que estamos descrevendo como modo de organização política chamada de Estado é próprio da sociedade contemporânea que Foucault (2011, 2008d) chama de sociedade disciplinar. Ele afirma isso a partir das suas descrições das formas de práticas penais que caracterizam essa sociedade; a partir das relações de poder subjacentes a essas práticas penais; e as formas de saber, os tipos de sujeito de conhecimento que aparecem a partir e no espaço desta sociedade disciplinar. Aqui se coloca uma primeira consideração importante: o tipo humano que se torna objeto das práticas da psicologia, alvo de suas intervenções e sujeito de direito é um tipo que emerge a partir de determinadas práticas penais. E como se configuram essas práticas penais?

Em se tratando de práticas penais, retomemos, rapidamente, o problema da prisão, que, de acordo com Foucault (2011), estabeleceu-se a revelia dos projetos bem precisos de penalidade elaborados pelos reformadores do século XVIII. A legislação penal, desde o início do século XIX, passa por uma transição que vai do que se chamava de utilidade social – não procurará mais visar ao que é socialmente útil – e procurará ajustar-se ao indivíduo. A penalidade, de acordo com esse pesquisador, de maneira cada vez mais insistente, tem em vista menos a defesa geral da sociedade que o controle e a reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos.

Temos aqui um interessante ponto de encontro entre as transformações das práticas penais e o aparecimento do problema do governo das condutas. É nesse contexto que a psicologia torna-se indispensável como prática social contemporânea e, necessariamente,

articulada a uma prática penal, a qual receberá estrategicamente outras designações, tais como preventivas, educativas e protetivas.

Nesse sentido, Coimbra, Lobo e Nascimento (2008) destacam que o momento em que a prisão passa a ser instrumento principal de pena, passa ser necessária também uma máquina jurídica e judiciária mais forte e extensa, organizando-se nos procedimentos dos tribunais, de seus especialistas em políticas penais e em comportamentos e virtualidades humanas. Para essas pesquisadoras, toda essa máquina jurídica cria a hipossuficiência, a vulnerabilidade, a vitimização, as deficiências...; que, por sua vez, tornariam indispensáveis à própria máquina estatal e judiciária, que funciona para “manter o equilíbrio instável do paradoxo capitalístico, capital e miséria” (p. 97).

Podemos afirmar, à essa altura, que tais práticas sociais e o aparecimento da figura do especialista ou das falas competentes como operadores dessas práticas estão fortemente articuladas a uma modalidade de poder, com vistas a estabelecer algo como um governo que opera insistentemente e perenemente na transformação do povo em população. Cabe destacar, então, que as práticas contemporâneas de controle populacional e que viabilizam algo como o Estado, orientam-se a partir de um modelo de funcionamento cristão no que se refere à condução moral das pessoas, operando uma fixação e produzindo em um nível coletivo a propriedade de ser governável. Atentemo-nos para todas as demandas e estratégias de enquadramento das ações insurgentes dos usuários do serviço daquela maternidade como inaceitáveis e patológicas; mais que isso, como se fosse parte de uma certa natureza individual, descolada de todo o processo de hospitalização.

Interessa-nos, especificamente, a postura tutelar assumida nesse modelo, as possibilidades de diminuição de potência tanto no nível do coletivo como das singularidades envolvidas nesse modo de controle de conduta e o que passa a ser valorizado especificamente como conduta adequada, saudável e até humana. Finalmente, vimos a importância que ganha o papel de um mediador ou pastor, que problematizamos como atualizadas nas práticas dos especialistas contemporâneos e que colaboram para a constituição de uma noção de humano como um tipo governável. Vimos que a viabilidade e especificidade do governo na modalidade de pastorado constituíram-se na passagem de um “Estado territorial” a um “Estado de população” e que essa estratégia de governo é uma de atividade que tem por meta conduzir os indivíduos ao longo da vida, colocando-os sob a autoridade de um guia responsável pelo que fazem e pelo que lhes acontece. Parece, então, que encontramos de onde teríamos tirado esse modelo de “guia responsável” que tanto recorremos, legitimamos e atribuímos competência na contemporaneidade na condução de nossas vidas. Pensamos que o

estabelecimento da relação com esses tais guias não podem ser pensada sem o estabelecimento de uma relação com a verdade.

Gostaríamos de destacar o que consideramos como uma relação bastante particular que estabelecemos com a verdade, bem próxima de uma relação com uma espécie de divindade: valorizamos, tememos, pautamos nossas ações de acordo com Ela. Poderíamos (retomando a tal volta em 180 graus) pensar nessa mesma modalidade de relação que, frequentemente, estabelecemos com a Ciência, já que seria a modalidade principal de produção de saber na contemporaneidade, apesar de ela ter sido proposta, originalmente, como modo de romper com uma relação dogmática com essa mesma verdade. Nesse sentido, qualquer representante das ciências, devidamente reconhecido como tal, pode ser identificado como um representante direto da divindade contemporânea, ou seja, como uma espécie de pastor ou deus, que estaria autorizado a “deformar a aparência” daquele, que sendo originalmente um dos seus, apresentasse um “comportamento maligno, tão diferente do seu”⁹⁸, transformando, então, o diferente em desviante e perigoso e banindo-o.

Não por acaso, Foucault (2008c) destaca que a metáfora do pastor que zela pelas suas ovelhas é bem aceita quando se trata de caracterizar a atividade do pedagogo, do médico ou de qualquer atividade que tenha sua gênese atrelada à função policial; de administrador de condutas. Importa destacar ainda que a relação pastoral, em sua forma plena e sua forma positiva, é um poder do tipo religioso que tem seu princípio, seu fundamento, sua perfeição no poder que Deus exerce sobre seu povo. No entanto, não se trata de uma “mera” relação do homem com um deus, no sentido de uma expressão possível do homem com o sagrado, mas

⁹⁸ Tomemos aqui uma passagem da mitologia grega tardia para pensar num dos modos de constituição de uma cultura de lidar com a diferença. E como esses modos se articulam com a noção de verdade: “dizia-se que existiam três górgonas: as três filhas de Fórcis e Ceto. Seus nomes eram Medusa, Esteno, e Euríale. Como a mãe, as górgonas eram extremamente belas e seus cabelos eram invejáveis; todavia, eram desregradas e sem escrúpulos. Isso causou a irritação dos demais deuses, principalmente de Atena, a deusa da sabedoria, que se admirou de ver que a beleza das górgonas as fazia exatamente idênticas a ela. Atena, então, para não permitir que deusas iguais a ela mostrassem um comportamento maligno, tão diferente do seu, deformou-lhes a aparência, determinada a diferenciá-las. Atena transformou os belos cachos das irmãs em ninhos de serpentes letais e violentas, que picavam suas faces. Transformou seus belos dentes em presas de javali, e fez com que seus pés e mãos macias se tornassem em bronze frio e pesado. Cobrindo suas peles com escamas douradas e para terminar, Atena condenou-as a transformar em pedra tudo aquilo que pudesse contemplar seus olhos. Assim, o belo olhar das górgonas se transformou em algo perigoso. Envergonhadas e desesperadas por seu infortúnio, as górgonas fugiram para o Ocidente, e se esconderam na Ciméria, conhecido como ‘o país da noite eterna’”. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/G%C3%B3rgona>>. Acesso em: 24 jun. 2015. Grifos nossos. Vemos, pois, o lugar da diferença nos processos de homogeneização e produção de iguais – e correlato a eles, a deformação dos tipos insurgentes pelas falas competentes. Como a deusa da sabedoria poderia suportar um “igual” que não se comporta como tal? Era preciso transformá-lo em monstro, bani-lo, matá-lo. Como uma equipe de saúde poderia suportar a insistente leveza de um menino que não adoecia diante do horror de um suposto abuso sexual? Era preciso “deformá-lo”, para que sua expressão passasse a ser coerente com o suposto sofrimento que ocultava.

uma relação do homem com uma rede institucional, com o Universal. Obviamente, essa rede institucional apoia-se em um sistema de crenças reconhecido, inclusive como religião⁹⁹.

Como tentamos enfatizar ao longo de todo esse trabalho, a estratégia de poder pastoral estaria relacionado a três coisas que entendemos implicar numa tríplice submissão – da responsabilidade, da vontade e do pensamento. Encontramos em Foucault (2008c) elementos para pensar essas modalidades de submissão atuais quando ele explica ainda algumas outras relações estabelecidas na análise do pastorado. Em primeiro lugar, e já bastante explorada aqui, a relação com a salvação. Em segundo lugar, o pastorado está relacionado à lei, já que, para alcançar a salvação, deve-se zelar para que os indivíduos se submetam, efetivamente, ao que é de ordem, mandamento, vontade de Deus, ou seja, trata-se da renúncia da vontade própria. Em nossas palavras, é necessário um constrangimento da vontade, submetendo-a à vontade própria, à vontade da comunidade e, em última instância, à vontade de Deus.

Por fim, de acordo com aquele autor, o pastorado estaria relacionado à verdade. Além de guiar para a salvação, prescrever a lei, ensina a verdade. Em nossas palavras, essa é a submissão do pensamento. Além de a produção da verdade estar relacionada à própria produção de subjetividade, configura-se também como modo de coerção e homogeneização: constrange-se a pensar de acordo com as verdades produzidas e prescritas como efeitos desse exercício de poder.

Gostaríamos de retomar, ainda, uma especificidades dessa modalidade de poder que nos interessa particularmente: o fato de ter uma característica integral – deve-se assegurar a salvação de todos, mas, também, a salvação de cada um, nenhuma ovelha deve escapar desse movimento. Propomos pensar aqui uma espécie de germe das práticas ditas inclusivas, enunciadas como bandeiras das políticas públicas (um espaço cada vez mais ocupado pelas práticas psi), talvez último recurso que tenta conectar povo-Estado, mas que não garante (e talvez nem seja mesmo seu objetivo) o fim das múltiplas modalidades de exclusões.

O autor ainda ilustra bem esse nosso posicionamento concluindo que a característica específica do poder pastoral é a necessidade de salvar o todo, mesmo que isto implique em sacrificar uma ovelha que possa vir a comprometer o todo. A ovelha que escandaliza, que ameaça corromper o rebanho, deve ser, eventualmente, excluída, expulsa. Não obstante,

⁹⁹ Foucault (2008c) destaca que existe uma série de realidades diferentes designadas como cristianismo. O que ele chama de cristianismo, que serve como matriz do poder pastoral, é o processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa constitui-se como Igreja, isto é, como instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade, tornada aqui como um universal genérico. Para o autor, foi, portanto, através da institucionalização de uma religião como igreja, que um dispositivo de poder não cessou de se desenvolver e de se aperfeiçoar durante quinze séculos (II, III a XVIII).

pensamos que o sacrifício, em terrenos modernos, requer uma série de operações. Não se trata mais (ou não se trataria mais, tendo em vista as políticas de segurança pública genocidas que provocam dúvidas diárias acerca da ideia do fim do suplício) de simplesmente pinçar para fora de um contexto social, seja pela via do degredo, da prisão ou da morte; torna-se necessário produzir uma ideia (universal) de humano.

A partir das especificidades discutidas até aqui em termos de efeitos do exercício de poder do tipo pastoral, como a produção de uma espécie de submissão em seus desdobramentos, que consideramos em torno da responsabilidade (como redução de potência), da vontade e do pensamento (que envolve aí a questão da verdade), propomos pensar em alguns aspectos desse tipo de funcionamento de poder e suas atualizações nas práticas dos chamados especialistas contemporâneos: quais seriam os possíveis pontos de convergência entre o funcionamento pastoral e as práticas psi institucionalizadas? Adiantamos que os pontos de convergência aqui não dizem respeito, obviamente, às prováveis similitudes entre as práticas em si, mas em seus efeitos.

Vamos, então ao ponto de convergência: partindo do pressuposto que esse tipo de poder não teria cessado de se desenvolver, pois ainda não enfrentou uma revolução, podemos supor, diante do exposto, que ele se atualiza em algumas práticas sociais protagonizadas pelos chamados representantes da ciência, os enunciadores, por excelência das tais falas competentes. E de que modo ele se atualizaria? Nesse caso, importa-nos acentuar o caráter ameno e preventivo que esse tipo de controle das condutas assume, afastando-se inteiramente de uma lógica de oposição binária frequentemente associada aos exercícios de poder com seus mal fadados pares oprimido-opressor. Lembremos, com Foucault (2008c), que o poder pastoral manifesta-se, inicialmente, por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita. O pastor é aquele que zela. “Zelar”, é claro, inclui o sentido de uma vigilância do que pode ser feito de errado, mas, principalmente, como vigilância a propósito de tudo que pode acontecer de nefasto. O setor de Psicologia daquela maternidade deveria servir, portanto, à implementação das intervenções médicas com o objetivo de prevenir a piora dos prognósticos, o que deveria significar o bem dos pacientes.

Em termos de algumas considerações acerca das relações desse tipo de poder com as mais variadas estratégias de controle de conduta atualizadas nas práticas dos chamados trabalhadores sociais atuais, podemos nos perguntar se não é justamente esse caráter ameno e zeloso que garante sua perpetuação em outras formas. Podemos pensar que o pastorado mudou, recorre a estratégias diferenciadas, foi deslocado, desmembrado, transformado, integrado a formas diversas, mas nunca foi efetivamente abolido. Na nossa perspectiva, ele

ganha forma, atualmente, nas prescrições dos especialistas; no enunciado das falas competentes. E qual seria o problema de um poder que visa zelar e promover o bem? Mais uma vez, chamamos à atenção para o perigo das águas calmas, do consenso, dos processos que assinalam com a promessa de pacificação... Lembramos que na navegação uma brisa também castiga, mas não nos obriga a amarrar bem o pano da jangada.

3.5 Da Possibilidade de Pensar em Vida Humana: arestas da governamentalidade e práticas dissidentes

Não queremos a salvação, não queremos ser salvos por essa gente e por esses meios. Não queremos obedecer a essa gente. Não queremos esse sistema, em que até os que comandam são obrigados a obedecer pelo terror. Não queremos essa pastoral da obediência. Não queremos essa verdade. Não queremos ser pegos nesse sistema de observação, de exame perpétuo que nos julga o tempo todo, nos diz o que somos no fundo de nós mesmos, sadios ou doentes, loucos ou não etc. (SOLJENITSIN *apud* FOUCAULT, 2008c, p. 265).

Esse filósofo francês faz uso da fala dessa figura emblemática da dissidência antissoviética para ilustrar um modo de colocar em questão toda uma prática pastoral. E, talvez seja a partir dessa inspiração que ele chegará a uma denominação mais satisfatória, na sua avaliação, sobre como nomear as práticas de contraconduta: dissidência. Para ele, esse nome englobaria todo um conjunto de lutas políticas em torno de uma recusa da conduta. Podemos nos inspirar, pois, no mesmo sentido, para pensar em uma ética do cuidado de si como uma prática dissidente no campo de práticas da Psicologia, na medida em que a articularia com estratégias de liberação, de produção de autonomia, de não passividade, colaborando na ativação da estreita implicação que vida humana tem com vida política.

Façamos, pois, um grande parêntese para destacar o que Foucault (2013) chamará de pontos em comum dessas lutas, propondo pensá-la em três tipos que podemos designar genericamente como contra o racismo de Estado, dos trabalhadores e as que nos interessam, especialmente, as antipastorais. São, de acordo com ele, respectivamente, lutas contra as formas de dominação étnica, social e religiosa, contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem e, por fim, contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros – lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação dominantes e contra a submissão.

O que consideramos importante destacar, nesse sentido, é que, apesar de as lutas contra a exploração aparecerem frequentemente em primeiro plano, especialmente no século XIX, para Foucault (2013), as lutas contra as formas de sujeição estão se tornando cada vez mais importantes. Apesar de concordamos com essa ênfase que o autor dá às lutas contra a sujeição, e a despeito da sua importância para essa pesquisa, gostaríamos de enfatizar uma sobreposição dessas lutas no nosso contexto político atual. Para tanto, devemos ressaltar algumas nuances que evidenciam as diferenças entre o contexto brasileiro, em que se desenvolvem nossas práticas e, portanto, de onde foram produzidas nossas imagens. Nesse contexto, consideramos que as lutas contra a exploração ainda se fazem no plano mais sobressalente: não temos asseguradas as supostas mínimas garantias de direitos tão enfatizadas como condições de existência de um Estado democrático. Talvez as lutas contra as formas de sujeição requeiram algumas condições¹⁰⁰ básicas de existência para que o refinamento da sua atuação seja percebido como dominação. Por enquanto, o que estamos analisando como uma técnica de poder que produz sujeições apresenta-se no nosso contexto como possibilidade de cuidado e salvação. É a tal face benfazeja desse poder que se disfarça muito bem em meio a tantos processos de produção de pauperização e vulnerabilidades.

Fechemos o parêntese e retomemos o exercício de pensar as produções de humano em meio às essas possibilidades de lutas. Depois de passar por algumas análises acerca dos efeitos produzidos pelas tentativas de definição de humano tão cara à modernidade, pretendemos, através da discussão apresentada aqui, colocar em análise a própria necessidade produzida de estabelecer limites entre o humano e não humano, bem como a universalização dessas categorias, como pré-requisito básico para a chamada garantia de direitos. Para tanto, consideramos importante pensar como um dos efeitos dessa invenção do humano, a produção de um “corpo dócil” (FOUCAULT, 2008a), submisso, governável.

Apostamos que uma sociedade disciplinar/de controle/de segurança tende a valorizar como tipo psicológico mais próximo do humano aquele que mais rapidamente assume posturas e práticas de servidão. Encontramos em Espinosa (BOVE, 2010) um modelo simétrico oposto para pensar o que ele chama de Vida Humana: da impossibilidade de pensar

¹⁰⁰ Em um Colóquio Internacional intitulado Foucault: a Judicialização da Vida, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em julho de 2013 (em meio às manifestações que tomaram o Brasil e, fortemente a cidade do Rio de Janeiro), Maurizio Lazzarato foi questionado acerca de quais seriam as particularidades que poderiam haver entre as lutas que ganharam as ruas no Brasil naquele momento e as lutas que estavam acontecendo na Europa. Sob seu ponto de vista, as lutas no Brasil buscam a conquista e garantias de direitos e serviços públicos básicos, em meio, na contramão, e tentando se alinhar a políticas neoliberais. Na Europa, a luta é para não perder direitos e serviços públicos já conquistados, diante do que ele considera como desenvolvimento máximo dessas políticas neoliberais (que obviamente estão presentes em todo mundo, mas causando efeitos diferentes no Brasil e na Europa).

nessa condição renunciando ao que chama de Direito de Guerra, ou seja, aceitar “estar sob jurisdição de outro”. Vimos, enfim, a relação que podemos estabelecer na contemporaneidade entre as estratégias de governo e o papel dos especialistas como uma diferenciação das práticas tutelares.

Diante das práticas de gestão da população, de controle de conduta, de policiamento do cotidiano, o que podem as pessoas? Poderiam, individualmente, como querem nos fazer acreditar? Como as singularidades se articulam enquanto coletivo? Como se ativa a potência povo em uma população? Tentamos aqui pensar em algumas pistas de modos estratégicos de dissidência das práticas hegemônicas descritas nas articulações entre a objetificação do homem no nascimento das ciências humanas como modo de assujeitamento, da formação de um modo de organização política como o Estado e de um modelo de gestão como o poder pastoral. Entendemos, a partir da própria analítica de poder foucaultiana, que as práticas de controle se produzem, necessariamente, a partir das mais diversas possibilidades de ações que divergem ou que resistem a elas.

A ideia é, portanto, perguntar-se como se dão esses modos de existir que recusam as produções hegemônicas e se tornam outras. Que outras seriam essas? Que lugar elas têm no mundo? Ou mais especificamente, haveria um sujeito irreduzível à psicologia? É possível, como nos convida a pensar Gros (2012), a reativação de um sujeito ético, que redefine princípios de ação nele e por ele mesmo, através de um olhar dirigido sobre si, que não está na ordem da decifração psicológica? Esse pesquisador nos lembra, a partir de Foucault (2010), que, entre o sujeito antigo da ética e o sujeito moderno da psicologia, não há uma continuidade, mas uma ruptura. O sujeito tal como é suposto pela psicologia, este indivíduo tal como se oferece à inspeção hermenêutica ou ao nexu científico, este sujeito como domínio de objetividades determináveis e que oferece apreensão de conhecimento não é mais o antigo sujeito tal como se revelou à luz grega. Pois bem, pretendemos afirmar/ativar práticas que se debruçam sobre a possibilidade dessa irreduzibilidade.

Para tanto e como contraponto necessário para pensar uma Sociedade de Controle¹⁰¹, propomos pensar a liberdade como uma procura por saídas, em oposição à liberdade como ideal. Nessa mesma direção de pensar liberdade na nossa pesquisa, conectamo-nos com as práticas de liberação e de uma ética de cuidado de si discutidas por Foucault em vários

¹⁰¹ Proposta de Deleuze (1992) de pensar numa possibilidade de deslocamento/sobreposição sobre o que Foucault chamou de sociedade disciplinar. Alternamos os usos das expressões, pois de acordo com o próprio Foucault (2013), a relação da produção de modos de subjetivação obedientes e o processo de disciplinarização social estão fortemente articulados aos dispositivos de segurança e de controle. Por isso, para ele, é tão difícil precisar em que aspectos as sociedades contemporâneas são disciplinares, de controle ou de segurança, visto que esses aspectos parecem se articular, conviver e se sobrepor.

trabalhos já situados cronologicamente como os últimos. Como também se trata de pensar a psicologia e o que podem essas práticas psi – ora se configurando como práticas tutelares, ora se configurando como práticas que dão passagem à vida – inspirando-se no papel do mestre na antiguidade grega ou das chefias indígenas.

Como se configura esse lugar na Antiguidade Clássica e como se adotam outras formas em momentos históricos diferentes? Afirmamos, portanto, a necessidade de transitoriedade do papel do mestre ou do “condutor de almas” como uma condição para a produção de autonomia; de não passividade ou de produção de práticas que refazem a articulação, o conhecimento e cuidado de si. Pensamos que atribuir a um mestre ou a determinado saber o estatuto de indispensável, como no caso do funcionamento pastoral, é produzir nossos modos particulares de servidão.

Em oposição às tendências modernas de pensar a razão como capacidade e a liberdade como dádiva ou direito, ambas individuais, propomos pensar, a partir de Espinosa, a razão associada a ações que não se voltam contra a natureza, ou seja, ações comprometidas com o aumento da potência. Tentaremos nos distanciar o máximo possível da noção de liberdade como livre-arbítrio, tornando esta uma condição para a vida coletiva. Essa ideia nos aproxima da possibilidade de ver na liberdade do outro a minha liberdade, pulverizando a ideia que a liberdade do outro é o limite da minha. Nossa aposta se coloca na medida em que entendemos que nossos aprisionamentos e nossas servidões estão diretamente ligados ao modo como aprisionamos e subjugamos. Em condições de vida comum, a liberdade não pode ser concedida em partes e distribuída como um bem, ela seria condição de existência do coletivo.

Como vimos, de acordo com Bove (2010), Espinosa pensa a vida humana como atrelada à conservação do direito de guerra, e que a obediência, altamente valorizada como servidão, deveria estar mais próxima do que ele chama de prudência. A valorização da prudência, por sua vez, aproxima-se mais das práticas consideradas por Foucault (2008c) de contraconduta no sentido da recusa do governo, além de guardar a ideia, do nosso ponto de vista, de práticas de si que visam à liberdade, no sentido de permanecer sob jurisdição de si mesmo, em contraposição a estar submetido a outrem ou a afetos que decompõem com a potência de vida.

Também para Deleuze (1994), a prudência gira em torno de práticas que se evita de virar “trapo”, pensando no caso da dependência do álcool como uma “imprudência”, por exemplo. Para ele, a tentativa de “salvar” os outros da imprudência nem de longe passa por uma tentativa de “fazer com que sigam o caminho certo, mas impedi-los de virar trapo.”

(p.17). Vemos, portanto, que igualmente se afasta de qualquer tentativa de governo das condutas e de produção de obediência.

Nesse sentido, para Dias (2013), a questão da prudência aponta-nos o sentido para a articulação da experimentação com a questão do cuidado. A partir de Deleuze e Guattari, esse pesquisador vai afirmar a experimentação como articulada a uma atitude de prudência. Essa estratégia afirma, para ele, a potência da experimentação contra as forças reativas e as formas de assujeitamento. Nessa direção e trazendo para seu campo análise, o problemático campo das drogas no Brasil, esse pesquisador nos diz:

A prudência é, nesse cenário, uma regra imanente à experimentação, um exercício ético que resiste às formas de gestão da vida. As práticas de arrebatamento ritualísticas operam com outro modo de funcionamento onde a desmedida está ligada ao transbordamento do eu e à desestabilização dos estratos individualizantes (DIAS, 2013, pp. 161-162).

Trazemos essas perspectivas, pois nos inspiram a pensar nas possibilidades de práticas que rompem com qualquer relação que produza algo como a servidão, a começar pelo próprio lugar do psicólogo, tentando desfazer, com isso, conluios históricos entre a concepção de humano e obediência, afirmando a potência das multiplicidades, enfatizando a potência dos aspectos das subjetividades fronteiriças, mal delineadas e insubmissas.

Entendemos que, para lidar com o problema da definição de humanidade, impomo-nos o problema da criação de seus refugos – nossos lixos¹⁰². Estamos nos referindo a criação de um universal em que não cabem todos. Assim como aquela pesquisadora, vemos justamente nesses “filhos ilegítimos” do processo de humanização dos homens a possibilidade de colocar a própria ideia de humanidade em questão.

Quero deixar de lado aqui as figuras iluministas de individualidade coerente e dominante, pessoas com direitos, detentores de propriedade em si, filhos legítimos com acesso à linguagem e o poder de representar, indivíduos dotados de coerência e clareza racional internas, senhores da teoria, fundadores de estados e pais de famílias, de bombas e teorias científicas – em suma, o Homem, como viemos a conhecê-lo e amá-lo nas críticas da morte do indivíduo (HARAWAY, 1993, p. 277-278).

Pondo em dúvida a possibilidade de uma humanidade genérica e universal, colocamos em questão, também, a possibilidade de se pensar em uma comunidade plenamente humana. A que serviria pensar em tal possibilidade? O que se estaria tentando produzir com esta ideia

¹⁰² “A produção de “refugio humano”, ou, mais propriamente, de seres humanos refugados (ou “excessivos” e “redundantes”, ou seja, os que não puderam ou quiseram ser reconhecidos ou obter permissão para ficar), é um produto inevitável da modernização e um acompanhante inseparável da modernidade” (BAUMAN, 2005, p. 12).

de plenitude? Haraway (1993) destaca que algumas figuras excessivas e móveis¹⁰³ põem em xeque essas comunidades que pertenceriam apenas aos seus “senhores”. Contudo, esses “indivíduos excêntricos” podem convocar-nos a explicar nossa imaginada humanidade, cujas partes sempre se articulam pela produção de verdades e refugos ou os chamados monstros. Segundo essa autora, a História pode ter outra forma, articulada através de diferenças que importem.

[...] os monstros sempre definiram, na imaginação ocidental os limites da comunidade. Os centauros e as amazonas da Grécia antiga estabeleceram os limites da polis centrada no humano masculino grego ao vislumbrarem a possibilidade do casamento e das confusões de fronteira entre, de um lado, o guerreiro e, de outro, a animalidade e a mulher. Gêmeos não separados e hermafroditas constituíram o confuso material humano dos primeiros tempos da França moderna, o qual fundamentou o discurso no natural e no sobrenatural, no médico e no legal, nos portentos e nas doenças – elementos, todos eles, cruciais no estabelecimento da identidade moderna (HARAWAY, 2000, p. 97).

Entendemos, como já discutimos, que, para se produzir fissuras em esquemas historicamente excludentes, a genealogia, como proposta foucaultiana, é uma atividade extremamente potente, especialmente, no ponto em que questiona a possibilidade da abordagem de determinados problemas em termos de perseguição das suas origens. Assim como para Foucault¹⁰⁴, para Haraway (2000), as datas, como esquemas de fixação de origem, são duvidosas, mas estamos acostumados a lembrar que, como objetos de conhecimento e como atores históricos, a “raça”, por exemplo, nem sempre existiu, a “classe” tem uma gênese histórica e os “homossexuais” são bastante recentes. Para pensar e evidenciar esses nascimentos, a autora argumenta em favor do ciborgue¹⁰⁵ como uma ficção que mapeia nossa realidade social e corporal e também como recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos.

Mais que as possibilidades de acoplamentos novos, a encarnação ciborguiana não se encaixaria nas chamadas narrativas de origem, no sentido “ocidental”, humanista; depende do mito da unidade original, da ideia de plenitude, da exultação e do terror, representados pela

¹⁰³ Refere-se, nesse caso, a uma figura perturbadora, ex-escrava, tomada como mote para pensar a articulação entre as exclusões racistas e sexistas entre os norte-americanos, chamada Sojourner Truth, que pode ser traduzido, curiosamente, como Hóspede da Verdade. A autora explica que o discurso de Truth era deslocado, duplamente dúbio; ela era fêmea e negra, ou melhor, uma fêmea negra, uma mulher negra, não uma substância coerente com dois ou mais atributos, mas uma singularidade, que representava toda uma humanidade excluída e perigosamente promissora.

¹⁰⁴ Ver como esse autor narra o nascimento da loucura, da delinquência, da sexualidade moderna, da clínica, por exemplo.

¹⁰⁵ Outras definições de ciborgue que Haraway dá ao longo do manifesto: um organismo cibernético, híbrido de máquina e organismo; matéria de ficção, mas, também, experiência vivida; são filhos ilegítimos do militarismo e capitalismo patriarcal; infiéis às suas origens.

mãe fálica da qual todos os seres humanos devem se separar – uma tarefa atribuída ao “desenvolvimento” individual e à história (HARAWAY, 2000).

Quando propomos a genealogia como método, também estamos tentando escapar dessas narrativas de origem, tanto nas nossas práticas de pesquisa, como no exercício do trabalho do psicólogo. Nesse sentido, pensamos na proposta ciborgue como dispositivo de problematização do sujeito bem delineado em suas fronteiras de humanidade e identitárias como objeto da psicologia e como mote de sustentação de práticas sociais excludentes.

Finalmente, às voltas com nosso problema de pesquisa, afirmamos, ainda, um modo de problematização do sujeito psi que está interessado na sua função: que práticas essa noção suscita? E, ao mesmo tempo, que noção produz-se e se perpetua com essas práticas? A conexão que elaboramos com as colaborações dessa pesquisadora passa por colocar em análise as construções em torno da noção de sujeito psi e do ideal de humanidade atrelado não somente ao civilizado. O humano como estando dentro dos limites dos muros das cidades e que faz com ela um pacto de submissão, mas, também e, principalmente, coloca em questão a própria edificação desses muros de exclusão social e das fronteiras de humanidade que justificam as práticas genocidas, no limite, mas com suas nuances de tratamento classificatório, corretivo e de aprisionamentos.

4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

- Pois me ensina: eu também quero crescer. Não está vendo? Eu sempre fiquei muito baixinho. - Mas você não pode crescer – replicou a fada. - Por quê? - Porque os bonecos não crescem nunca. Nascerem bonecos, vivem bonecos e morrem bonecos. - Estou cansado de bancar sempre o boneco! – gritou Pinóquio, dando em si mesmo um safanão. – Já está na hora de eu também me tornar homem. – E você vai se tornar, se souber merecê-lo. – Verdade? E que posso fazer para merecê-lo? – Uma coisa fácil: acostumar-se a ser um menino de bem. – E por acaso não sou? – Pelo contrário! Os meninos de bem são obedientes, e você, em vez disso... – Não obedeco nunca. – Os meninos de bem adquirem amor pelos estudos e pelo trabalho, ao passo que você... – Eu, em vez disso, banco o vadio e o vagabundo o ano inteiro. – Os meninos de bem dizem sempre a verdade [...]¹⁰⁶.

Passemos, pois, a algumas considerações, a título de arremate desse processo de pesquisa, provocado, principalmente, por imagens que foram sendo criadas ao longo da produção de narrativas que emergiram de experiências como operadora das práticas psi. Apresentemos, pois, de maneira sucinta, os principais problemas discutidos nesse trabalho: Problematizamos, em primeiro lugar, as relações entre cuidado e tutela, articulada às noções de sujeito, poder e a posição de intelectual na contemporaneidade, provocadas por um campo que produziu a imagem da agricultora com problemas de nervos e o estudante de Psicologia que sofriam de indefinições e acreditava em demasia nos manuais. Procuramos apontar os pontos de convergência das práticas psi com o Cristianismo, as relações da produção da subjetividade moderna e a emergência do Estado, a produção da população e da individualização como estratégia de governo e o lugar que a Psicologia vem ocupando nesse processo.

Destacamos a noção de sujeito de direito como mais uma estratégia de individualização e, portanto, de governo, através de articulações com as noções de liberdade atrelada a livre-arbítrio e punição, com a invenção do dispositivo da periculosidade. Destacamos também como esse dispositivo está relacionado ao problema do governo e aos exercícios de saber-poder engendrados pelas práticas psi. Pensamos como os processos de individualização e produção de obediência funcionam a partir da despotencialização dos planos coletivos, através de processos de psicologização do mundo e o lugar das estratégias de biopoder envolvidas aí.

¹⁰⁶ Calvino (2012) ao homenagear o centenário de Pinóquio em ensaio publicado originalmente em 1981, fala da estranheza de se imaginar um Pinóquio centenário, mas também da impossibilidade de imaginar um mundo sem Pinóquio. Esse escritor italiano não parece se referir apenas à popularidade desse personagem criado por Carlo Collodi (2012), tão somente à qualidade literária da obra, mas à própria necessidade da impertinência de um personagem como Pinóquio para pensar nosso tempo. Mais uma vez cabe destacar que não se trata de usar as aventuras desse boneco para interpretar nossa realidade, mas para provocá-la.

O ideal de liberdade e a produção de consentimento foi problematizada a partir do aparecimento de um novo sujeito político, que atua na emergência de uma nova concepção de homem: a população. Nesse ponto, tornou-se importante pensar o papel do especialista como agente (pseudo) despolitizador e sua feição humanitária; benfazeja, como uma espécie de novo pastor, articulado a um funcionamento estatal.

Em um segundo momento, a imagem das famílias governadas através das doenças dos filhos e do menino que insistia em não adoecer, nos provocou pensar sobre as “invenções” de novas-velhas práticas de uma Psicologia que se vê atuando junto à assistência filantrópica. Problematizamos como o governo das condutas e dos afetos passa por transformar povo em população, através de constantes operações civilizatórias. Como vimos, essas operações tratam de patologizar, classificar como desviante e até inumana qualquer ação que se configure como uma política ingovernável. Destacamos a forte presença dos universais nessas práticas filantrópicas articuladas ao Estado e às práticas psi na produção desses desviantes; da anormalidade, através da tutela da diferença, operando uma espécie de fagocitose através de técnicas de governo.

Evidenciamos como o problema do governo está articulado à delimitação das fronteiras, não mais territoriais necessariamente, mas de identidades homogeneizantes, que visam estabelecer limites bastante precisos entre o normal e o anormal, a saúde e a doença, o humano e o não humano. Pensamos, ainda, o papel das práticas psi na composição de uma rede institucional de falas competentes que se configuraram e ainda se configuram como espécie de novas cruzadas. Vimos que o papel da família reconfigura-se nesse novo momento, no sentido de potencializar estratégias de governo pela individualização e o lugar da liberdade como correlato dos dispositivos de segurança. Ainda com relação ao problema da liberdade, problematizamo-nos como ideal e propomos pensar em possibilidades de criação de saídas; escapes imanentes e pontuais.

Ainda atravessados por essas últimas imagens, pensamos o problema da obediência como estando no cerne da questão da governamentalidade e a ênfase dada ao ideal de fraternidade como dispositivo de pacificação das condutas em contraponto ao Direito de Guerra. Finalmente, as imagens produzidas pelas múltiplas demandas de amansamento e sua particular relação com a produção de verdade, como uma espécie de técnica de desvelamento do psiquismo, presentes naquele hospital-maternidade, nos fez pensar como as práticas psi podem estar emparelhadas com as funções de pedagogia moral e policial. Este que seria mais um ponto de convergência entre o poder pastoral e as práticas psi atuais evidencia a produção de uma espécie de dependência integral como estratégia de produção de obediência através de

processos de mortificação da vontade própria em detrimento de vontades dominantes. Articulamos, aqui, os jogos de verdade e os processos de individualização como a instauração de uma espécie de mediador indispensável e infinito, em contraposição aos mestres da antiguidade que nasciam para se tornar dispensáveis.

A produção da necessidade desses especialistas pode ser melhor compreendida a partir da emergência da prisão como instrumento principal de pena na medida em que passa a se tornar necessária também uma máquina judiciária mais forte e mais extensa, abarcando, assim, as práticas psi, principais responsáveis pelo controle das virtualidades. Cabe ressaltar aqui um ponto de convergência privilegiado entre as práticas psi e o pastorado nessa atividade de controle das condutas: o zelo. Trata-se de fazer o bem; de salvar; e de produzir, portanto, a necessidade da salvação. A salvação, no entanto, impõe condições de adequação a fronteiras bem delimitadas. E o que sobra? Encontramos nas possibilidades de contraconduta apontadas por Foucault e na afirmação de Direito Guerra, problematizado por Bove, elementos para operar fissuras nessas delimitações, pondo em dúvida a ideia de humanidade genérica e universal.

Nossa proposta afirma, pois, a potência da dissidência como modo de fazer frente (sem recorrer a estratégias frontais, mais facilmente visíveis e capturáveis) às classificações patologizantes e excludentes, operadas tão fartamente pelas falas competentes munidas de saberes produzidos no empreendimento de práticas protocolares dos “sagrados” espaços institucionais, antes dignas apenas dos pastores e de Deus. Para tanto, faz-se necessário dar ênfase às lutas antiautoritárias, acentuar os contornos apagados pelo esfumaçamento histórico e sistemático produzido entre elas e as estratégias de poder que tendem à dominação configuram-se como uma estratégia na qual se situa nosso trabalho.

Para tanto, finalmente, tomemos como sugestão de potencialização dessa estratégia, as problematizações de Foucault (2013) sobre os pontos comuns entre essas lutas para pensarmos cotidianamente nossas práticas: são lutas transversais, apesar de se organizarem e se efetivarem de maneiras diferentes a depender do lugar, elas não estão confinadas a uma forma política e econômica particular de governo. Pensar essas lutas é pensar nos efeitos (grifo nosso) de poder; não se trata de atacar tal ou tal instituição de poder ou grupo, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder.

São lutas anárquicas e imediatas, pois problematizam as instâncias de poder que lhe são mais próximas, não esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro, configurando-se como revoluções ou fim das lutas de classe. Aproxima-se, aqui, da perspectiva kafkaniana expressa pelo sujeito ex-macaco: não se trata de uma busca pela

liberdade como um ideal, mas de encontrar saídas (imediatas). Configuram-se como um modo de pensar os efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação, em suma, contra os privilégios do saber. “[...] são também uma oposição ao segredo, à deformação e às representações mistificadoras impostas às pessoas” (FOUCAULT, 2013, p.277).

Finalmente, há dois pontos em comum entre essas lutas, que nos interessam particularmente, e que podemos caracterizar como características de lutas eminentemente antipastorais:

São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que toma os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a voltar-se para si mesmo e o liga a sua própria identidade de um modo coercitivo. Essas lutas não são exatamente nem a favor nem contra o ‘indivíduo’; mais que isto, são batalhas contra o ‘governo da individualização. [...] todas essas lutas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica e administrativa que determina quem somos (FOUCAULT, 2013, p.277).

Apostamos, enfim, na insistência da vida em relação aos limites do que pode ser definido e fazer determinado sentido; as arestas impossíveis de aparar e governar. Nesse sentido, Deleuze (2002) propõe, a partir de Espinosa, pensar na potência do múltiplo, da abertura do corpo (como espaço político) a inúmeras possibilidades de afeto. Para ele, é a potência de agir que abre o poder de ser afetado ao maior número de coisas. Ele destaca que o homem “é livre quando entra em posse da sua potência de agir [...]. A liberdade está sempre ligada à essência¹⁰⁷ e ao que dela decorre, e não à vontade e ao que ela regula” (DELEUZE, 2002, p. 90). Afirmamos, portanto, uma relação estreita entre ação, potência de ação, ampliação ao máximo da possibilidade de afetos e, porque não dizer, saúde como capacidade normativa, capacidade de se reinventar, criando sempre, a partir dessa multiplicidade de afetos, novas regras para si.

¹⁰⁷ “aquilo sem o qual a coisa não pode nem ser nem ser concebida” (DELEUZE, 2002, p.77).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARANTES, Esther Maria de Magalhães. Mediante quais práticas a Psicologia e o Direito pretendem discutir a relação? Anotações sobre o mal-estar. In: COIMBRA, Célia M. B.; AYRES, Lygia S. M.; NASCIMENTO, Maria Lívia do (Orgs.), **Pivetes**: encontros entre a psicologia e o judiciário. Curitiba: Juruá, 2008.

_____. Pensando a psicologia aplicada à justiça. In: BRANDÃO, Eduardo Ponte; GONÇALVES, Hebe Signorini (Orgs.) **Psicologia jurídica no Brasil**. Rio de Janeiro: NAU Ed., 2004.

BAPTISTA, Luís Antônio dos S. “A atriz, o padre e a psicanalista – os amoladores de facas”. In: **Cidade dos Sábios**. São Paulo: Summus. 1999.

_____. **A fábrica de Interiores**: a formação psi em questão. Niterói: EdUFF, 2000.

BAREMBLIT, G. **Compêndio de Análise Institucional e outras correntes**. 4 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

BARROS, Regina Benevides. **Grupo**: a afirmação de um simulacro. 2ª Ed. Porto Alegre: Sulina/Editora da UFRGS, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: por uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BOVE, Laurent. Direito de Guerra e direito comum na política espinosana. In: **Espinosa e a Psicologia Social**: ensaios de ontologia política e antropogênese. Belo Horizonte: Autêntica Editora/Nupsi-USP, 2010.

CALVINO, Ítalo. Posfácio. In: COLLODI, Carlo. **As aventuras de Pinóquio**: História de um boneco. São Paulo: Cosac Naify, 2ª ed., 2012.

CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1982.

_____. O que é a psicologia? In: **Epistemologia**, 2 - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 30/31, Julho-Dezembro de 1972.

CASTEL, Robert. **A Ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COIMBRA, Cecília M. B. & LEITÃO, Maria Beatriz Sá. Das essências às multiplicidades: especialismo psi e produções de subjetividades. In: MOURÃO, Jane C. (org.). **Clínica e Política 2: subjetividades, direitos humanos e invenção de práticas clínicas**. Rio de Janeiro: Abaquer: Grupo Tortura Nunca Mais, 2009.

COIMBRA, Cecília M. B. **Guardiães da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”**. Oficina do Autor: Rio de Janeiro, 1995.

_____. Memórias esquecidas, proibidas... In: FERRAZ, J.F. **Brasil: ditadura militar**. Rio Janeiro: Hamas, 2012.

_____. **Operação Rio: Mito das Classes Perigosas: Um estudo sobre violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública**. Rio de Janeiro, Oficina do Autor, 2001.

_____. **Psicologia e Política: a produção de Verdades Competentes**, 2002. Disponível em: <<http://www.slab.uff.br/textos/texto67.pdf>>. Acesso em: 1º jul. 2015.

_____. **Quando uma multidão de anônimos toma a palavra: as manifestações-experimentações de junho de 2013 (no prelo)**.

COIMBRA, Cecília M. B., LOBO, L. & NASCIMENTO, M. L. A invenção do humano como modo de assujeitamento. In: MENDONÇA FILHO, M., and NOBRE, MT., orgs. **Política e afetividade: narrativas e trajetórias de pesquisa**. Salvador: EDUFBA; São Cristóvão: EDUFES, 2009.

_____. Por uma invenção ética para os Direitos Humanos. **Psicol. clin.** 2008, vol.20, n.2, pp. 89-102. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n2/a07v20n2.pdf>>. Acesso em: 7 jul. 2015.

COLLODI, Carlo. **As aventuras de Pinóquio**: História de um boneco. São Paulo: Cosac Naify, 2ª ed., 2012.

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**: Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

DELEUZE, Gilles. A ascensão do Social. In: DONZELOT, Jacques. **A polícia das Famílias**. 2 ed. Rio de Janeiro: graal, 1986.

_____. **Espinosa: Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **O abecedário de Gilles Deleuze**, 1994. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2015.

_____. Os Intelectuais e o Poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2008.

_____. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DIAS, Rafael Mendonça. **Experimentação e Cuidado**: um campo problemático das drogas e a emergência da Redução de Danos no Brasil. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013.

DONZELOT, Jacques. **A polícia das Famílias**. 2 ed. Rio de Janeiro: graal, 1986.

ESPINOSA, Benedictus. **Ética**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. **Tratado Político**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o Direito**. 2 ed. São Paulo, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Edições Loyola: São Paulo, 1996.

_____. **A Verdade e as formas Jurídicas**. Conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 9ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (1981).

_____. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **História da Sexualidade 2**: o uso dos prazeres. 12ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

_____. **Microfísica do poder**. 25 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979 (2008a).

_____. **O Nascimento da Biopolítica**: Curso dado Collège de France (1978-1979). Martins Fontes, São Paulo, (2008b).

_____. **O Nascimento da Clínica**. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P. **Uma Trajetória Filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Os Anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Editora WMF, 2010b.

_____. **Segurança, Território e População**: curso dado no Collège de France (1977-1988). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. Verdade e Subjetividade (Howison Lectures). **Revista de Comunicação e Linguagem**. Nº 19. Lisboa: Edição Cosmos, 1993. pp. 203-223.

_____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, Vozes, 1987 (2008d).

FREUD, S. (1940[1922]). **A cabeça de Medusa**. vol. XVIII. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GARCIA ROZA, Luiz Alfredo. Psicologia: um espaço de dispersão de saber. **Rádice Revista de Psicologia**, ano 1, nº 4, 1977.

GROS, F. **A propósito de A hermenêutica do sujeito**. *Mnemosine*, Vol. 8, nº 2, p. 316-330 (2012).

_____. **Le Principe Sécurité**. Paris: Éditions Gallimard, 2012b.

GUATTARI, F./ROLNIK, S. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

HARAWAY, D. **O humano numa paisagem pós-humanista**. *Estudos Feministas*, v. 1, n.2. Florianópolis: UFSC, p.277-292, 1993.

_____. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In. SILVA, Tomaz Tadeu. **Antropologia do Ciborgue** - as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. **Saberes Localizados**: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v.5. Campinas: Ed. Unicamp, 7-41p., 1995.

KAFKA, F. Um **Médico Rural**: pequenas narrativas. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

LA BOÉTIE, Étienne de La. **Discours de La Servitude Volontaire**. Paris: Flammarion, 1983.

LINDMAN, T. S. & GOLDMAN, M. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Vol. I. São Paulo, EPU, 1974.

MENDONÇA FILHO, Manoel. Violência institucional e função educativa no estado do capitalismo financeiro. In: **Educação, Cidadania e algumas questões contemporâneas**. São Paulo: Cortez, 2009.

MONTEIRO DE ABREU, Ana M. R. **O simulacro da clínica**. Monografia apresentada ao CEP COP – Curso de Especialização em Psicanálise da Universidade Santa Úrsula – USU/RJ. Rio de Janeiro, 1991.

OLIVEIRA, S. R. S. **Modos de aparecimento e ocultação das relações entre saber e política no campo de práticas da psicologia jurídica ligados aos discursos de humanização**. 09/07/2010. 118p. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

REIS, Érika F. **Justiça e espírito de vingança: o que se quer quando se pede por justiça e o ressentimento do homem atual**. Curitiba: Juruá, 2015.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

VEYNE, Paul. Foucault Revoluciona a História. In: VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História**. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

Sites:

<<http://foucaultjudicializacao.com.br/archives/318>>. Acesso em: 10 out. 2013.

<<http://hypescience.com/unico-animal-imortal-do-planeta/>>. Acesso em: 24 jun. 2015.

<<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=direito>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

<<http://tarifazero.org/mpl/>>. Acesso em: 12 jun. 2015.

<<http://www.guiagaysalvador.com.br/5/n--acusada-de-defender-cura-gay-marisa-lobo-reconquista-titulo-de-psicologa--22-05-2015--1359.htm>>. Acesso em: 3 jun. 2015.