

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

**ROBERTO FREIRE E A CLÍNICA NA SOMATERAPIA**  
TESÃO, CORPO, CRIAÇÃO E POLÍTICA DO COTIDIANO

**GABRIEL GONÇALVES SERAFIM SILVA**

ORIENTADORA: PROFA. DRA. CRISTINA MAIR BARROS RAUTER

NITERÓI – RJ

2017

**GABRIEL GONÇALVES SERAFIM SILVA**

**ROBERTO FREIRE E A CLÍNICA NA SOMATERAPIA  
TESÃO, CORPO, CRIAÇÃO E POLÍTICA DO COTIDIANO**

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

**Orientadora:** Cristina Mair Barros Rauter

**Área de Concentração:** Clínica e Subjetividade

NITERÓI – RJ

2017

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

S586 Silva, Gabriel Gonçalves Serafim.

Roberto Freire e a clínica na somaterapia : tesão, corpo, criação e política do cotidiano / Gabriel Gonçalves Serafim Silva. – 2017.

137 f. : il.

Orientadora: Cristina Mair Barros Rauter.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia, 2017.

Bibliografia: f. 127-136.

1. Somaterapia. 2. Freire, Roberto, 1927-2008. 3. Clínica. 4. Política. 5. Cotidiano. I. Rauter, Cristina Mair Barros. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. III. Título.

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Cristina Mair Barros Rauter - Orientadora  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. João da Mata Rosa Cesse Neto  
Universidade de Lisboa

---

Profa. Dra. Ruth Silva Torralba Ribeiro  
Angel Vianna – Escola e Faculdade de Dança

---

Profa. Dra. Catarina Mendes Resende  
Universidade Federal Fluminense

Dedico este trabalho ao Roberto Freire (em memória), pela paixão e obra.  
Pelo despudor e coragem inspiradora.

À minha mãe Tânia Mara e meu pai Rene, pelo exemplo impecável de  
cumplicidade e perseverança. Pelo respeito e amor sem sufoco.

## AGRADECIMENTOS

Ato de amor, antes de tudo às partilhas inomináveis da vida. Aos pés e corações que caminharam por estradas grandes e pequenas ao meu lado. Hoje alguns estão longe, mas um cadinho de todos está aqui.

Ao oceano e terras fluminenses. Um caipira nunca perde a simplicidade e perplexidade diante do mar, ainda mais quando a viagem é longa.

À Cristina Rauter, pela aposta spinozista na liberdade, no desejo e na alegria. Pela amizade e afetividade no ensino, escuta e orientação. Pela inspiradora atitude clínica e filosófica. Pela autora versátil e obra consistente.

Ao grupo de estudos em Spinoza e orientandos da Cristina: Luiz Renato, Marcelo, Natália Galdiano, Luiz Gibier, Leda, Conceição e Carlos Eduardo. Pelas incríveis trocas, pensamento profícuo, cafés e ótimas risadas.

Aos professores da banca de qualificação e defesa: João da Mata, pela importância e presença singular da Somaterapia neste trabalho. Catarina Resende, pela admiração e parceria nos estudos da clínica, poesia e corporeidade. Cecília Coimbra, pelas contribuições na qualificação e grandeza na luta militante. Ruth Torralba, pela confiança e sensibilidade ao aceitar este convite urgente.

Ao CORPOREILABS – Laboratório de Subjetividade e Corporeidade / IPSI-UFF/ FAV/ UFRJ/ UFC. Encontro de grandes autores e versáteis pesquisadores das práticas e políticas do corpo.

Ao Diogo Rezende, irmão e professor. Pela mão estendida e afetos sinceros. Pela partilha da casa e trabalhos. Leão que me apresentou ao Movimento Estudantil, Mutantes, UFF, Cristina, PMAQ, CAPS ALAMEDA e tantas outras loucuras e poesias. Pelas viagens, psicodelias, lágrimas, militâncias e macumbas. Pela transitoriedade que somos cúmplices.

À Noelle Brant, companheira de vida e amor maior. Pelo mar profundo que é amar sem receitas e reinventar a existência juntos. Por ceder e compartilhar a casa quando cheguei ao Rio de Janeiro sem lenço, nem documento. Pela aposta apaixonada e admiração mútua.

Ao Luciano Dayrell (menino do dedo verde) e Marília Petrechen (louca de Deus). Pela irmandade, aventuras, filmes, gatas, comidas, plantas, piras, papos, rezas, poesias, fotos e contas. Perdemos a noção, mas não perdemos a piada.

À KZONA, casa mutante e comunidade-experimental urbana. Gratidão pelo exagero de pessoas, intenções, gatas e plantas que ontem e hoje me fazem acreditar em outras maneiras de construir um lar. Lugar de estéticas coletivas e políticas afetivas. Lu, Diogo, Camila, Ma, Cadu, Taís, Paula, Jota, Anna, Roxa, Luiza, Bia, Zorra, Axé, Lisa e Faláfel.

À Camila Caires e Catarina Goldani. Pela amizade solar e enfrentamentos abissais. Alquimistas da alimentação. Mulheres de firme determinação no cuidado de si e na invenção da saúde.

À Amanda Callegari, prova maior que a amizade se faz na diferença. Pelas descobertas amorosas e discussões intensas. Pelo colo e solidariedade doce.

Aos amigos Yuri, Gabriel e Caio. Pelo acolhimento alegre de cada dia no primeiro ano em Niterói. Pelos enfrentamentos e superações durante este período.

Ao João da Mata e Hélène Petry. Pela experiência terapêutica na Soma e parceria nas aulas da Universidade Federal Fluminense. Guardo imensa admiração pela força, obra e liberdade de cada um ao seu modo.

Ao grupo de estudos em Somaterapia na cidade de Uberlândia – MG. Em especial ao Felipe Eduardo, Giovanna Menezes, Marcos Menezes e demais participantes. Pela confiança em meu trabalho e autonomia que demonstram sustentar.

Aos professores, técnicos e alunos do Programa de Pós-Graduação em Psicologia - UFF. Em especial aos amigos do mestrado: Thiago, Ciça, Catiúscia, Bruna, Pedro, Amanda, Denis, Alexander, Luiza, Stallone, Tatiane, Mayara, Mariana, Camilla e Ana Luisa. Pelas orientações coletivas, conversas de passagens e corredores, partilhas solidárias e resistências políticas.

Ao amigo Dami Silva e o professor Ricardo Wagner. Por terem me apresentado à obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari, primeiramente. Pelos estágios, orientações, congressos, palestras, aulas, livros, filmes e entre-lugares compartilhados. Ponte Uberlândia-Niterói de muitas afinidades.

Ao Rogério Alves, Adriana Penatti, Arlete Inacio, Luiza Medina, Patrícia Casqueiro, Isabella e César Carvalho. Trabalhadores singulares e companheirxs de Luta Antimanicomial em Niterói. Gratidão imensa que tenho por vocês, dentro e fora do período CAPS AD.

À Barquinha e seus mistérios maiores. Nas mirações do Daime pude navegar em experiências transformadoras e muito proveitosas para este trabalho.

Aos amigos de longa estrada, com vocês aprendi a dar palas, escrever poesias e lutar contra qualquer censura ou constrangimento conservador. Com vocês eu conheci Roberto Freire e a Somaterapia.

Novamente aos meus pais, Tânia Mara e Rene. Compartilho este diploma com vocês, por não terem tido a oportunidade financeira e nem o tempo necessário para continuarem estudando. Obrigado pelo apoio e confiança, sempre.

**MITAKUYE OYASIN** (Por todas as nossas relações)

quem fala que sou esquisito hermético  
é porque não dou sopa estou sempre elétrico  
nada que se aproxima nada me é estranho  
fulano sicrano beltrano  
seja pedra seja planta seja bicho seja humano  
quando quero saber o que ocorre à minha volta  
ligo a tomada abro a janela escancaro a porta  
experimento invento tudo nunca jamais me iludo  
quero crer no que vem por aí beco escuro  
me iludo passado presente futuro  
urro arre i urro  
viro balanço reviro na palma da mão o dado  
futuro presente passado  
tudo sentir total é chave de ouro do meu jogo  
é fósforo que acende o fogo de minha mais alta razão  
e na sequência de diferentes naipes  
quem fala de mim tem paixão

- Waly Salomão

## RESUMO

SILVA, G. **Roberto Freire e a clínica na somaterapia:** tesão, corpo, criação e política do cotidiano. 2017. 137 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

Esta dissertação tem por objetivo realizar uma *pesquisa teórica*, apresentando uma cartografia biográfica de Roberto Freire, analisando a ideia de outramento/outridade na vida do autor até a criação e desenvolvimento da Somaterapia, no período da ditadura militar brasileira. Terapeuta radical, ao inventar a Soma, Freire cria um dispositivo clínico-político disponível aos militantes, libertários, revolucionários e contestadores que sofriam os impactos psíquicos e emocionais com os modelos autoritários de vida, além das perseguições e prisões no período ditatorial. Neste sentido, a biografia freireana será pensada a partir dos cruzamentos-inventivos que possibilitaram as experimentações clínicas da Somaterapia, com base em uma perspectiva ética, estética e política. Para tanto, a partir do encontro entre a obra de Wilhelm Reich, o Anarquismo e as práticas artísticas de Roberto Freire, daremos uma atenção particular aos enfrentamentos teóricos e práticos do autor para articular a clínica aos problemas da corporeidade, criação, política do cotidiano e o uso dos afetos. Assim, o presente estudo também evidencia a imprescindível relação entre Psicologia e Política. Por fim, esta pesquisa inaugura uma aproximação entre a Somaterapia e a perspectiva transdisciplinar, pensando as interfaces intrínsecas da clínica com outros saberes. Esta perspectiva rompe com o culto às histórias pessoais e a excessiva interiorização da existência, não privilegiando exclusivamente as ferramentas e teorias da Psicologia para pensar a subjetividade. Para tanto, nos aliamos a autores e conceitos que não necessariamente foram pensados por Roberto Freire, tais como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Benedictus de Spinoza, entre outros ligados à filosofia da diferença.

**Palavras-chave:** Somaterapia, Roberto Freire, Clínica, Política do Cotidiano, Corporeidade, Transdisciplinaridade.

## **ABSTRACT**

**SILVA, G. Roberto Freire and the clinic in the somaterapia: tesão, body, creation and daily politics.** 2017. 137 f. Dissertation (Psychology Master's Degree) – Institute of Humanities and Philosophy, Department of Psychology, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

This dissertation aims to execute a theoretical research, presenting a biographical cartography of Roberto Freire, analyzing the idea of “otherness” in the life of the author until the creation and development of Somatherapy, during the period of the Brazilian military dictatorship. As a radical therapist, Freire invented a Soma therefore creating a clinical-political device available to militants, libertarians, revolutionaries, and contestants who suffer from psychic and emotional impacts on life-force models, as well as persecutions and prisons during the dictatorial period. In this work, the Freirean biography will be thought from the inventive-crossings that made possible the clinical trials of Somatherapy, based on an ethical, aesthetical and political perspective. Starting from the meeting between the work of Wilhelm Reich, the Anarchism and Roberto Freire's artistic practices, we will pay particular attention to the theoretical and practical confrontations of the author in order to articulate the clinic to the problems of corporeity, creation, daily politics and the use of affections. Thus, the present study also highlights the essential relationship between Psychology and Politics. Finally, this research inaugurates an approximation between Somatherapy and the transdisciplinary perspective, thinking the intrinsic interfaces between the clinic and the other kinds of knowledge. This perspective breaks with the cult of personal histories and the excessive internalization of existence, not privileging exclusively the tools and theories of Psychology to think subjectivity. To do so, we combine authors and concepts not necessarily by Roberto Freire, such as Gilles Deleuze, Félix Guattari, Benedictus de Spinoza, among others linked to the philosophy of difference.

**Key-words:** Somatherapy, Roberto Freire, Clinic, Daily Politics, Corporeity, Transdisciplinary Perspective.

## **SUMÁRIO**

### **MINIFESTO PELO TESÃO:**

1. Escuta Zé Povinho | 11

### **PERCURSOS E PERCALÇOS**

2. Sobre a corporificação da pesquisa | 16

### **UMA ESPÉCIE DE AMOR**

3. Para re-existir | 24

### **OS OUTROS-EM-ROBERTO FREIRE E O NASCIMENTO DA SOMATERAPIA**

4.1 Roberto Freire, uma existência na outridade | 36

4.2 Da juventude ao gosto pelo anarquismo: outramentos da subjetividade | 39

4.3 Uma vida pública: o militante, jornalista, escritor e preso político | 50

4.4 Primeiras incursões na clínica: médico e ex-psicanalista... | 55

4.5 O encontro de Roberto Freire com a obra Wilhelm Reich: a criação da Soma | 62

4.6 As cartas da Soma | 71

## **EXPERIMENTAÇÕES CLÍNICAS: UMA AVENTURA TRANSDICCIPLINAR**

- 5.1 O que pode a transdisciplinaridade? | 75
- 5.2 Como preparar o corpo para um atletismo afetivo | 82
- 5.3 O Teatro, Freire e a Soma | 90
- 5.4 O Brincar e a Soma | 98
- 5.5 Os ventos da antipsiquiatria na clínica freiriana | 102

## **POR UMA ESCULTURA DE SI: POLÍTICA DO COTIDIANO E ANARQUISMO SOMÁTICO**

- 6.1 Para liberar as forças moleculares | 109
- 6.2 A Capoeira e a Soma | 114
- 6.3 Anarquismo Somático | 119
- 6.4 Por uma escultura de si | 122
- 6.5 Para ancorar um barquinho libertário: use âncoras diferentes para diferentes fins | 124

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 127**

## MINIFESTO PELO TESÃO:

### 1. ESCUTA ZÉ POVINHO!

Escuta Zé Povinho, você não é todo mundo, não importa se pagou os seus impostos honestamente ou se está há anos com o nome sujo, assinando notas promissórias para agiotas insensíveis. Você pode estar em qualquer lugar, frequentando óperas nos melhores teatros municipais, escutando estas palavras ou engolindo as piores sardinhas, pescadas junto aos excrementos da Baía de Guanabara. Você até criticou o casamento monogâmico, viu o seu vizinho espumando de ódio ao assistir os noticiários sobre a marcha da maconha, mas se espantou quando o padre da cidade largou a Igreja após vinte anos em penitência, finalmente assumindo a homossexualidade, desimpedindo o gozo da sua condição sexual e social. Tudo isso ainda me diz muito pouco sobre você, Zé Povinho; sobre quem você é e como deixou escapar a graça e a vontade de inventar a sua própria existência.

Você se transforma em Zé Povinho sempre que difama e persegue as diferenças, por não suportar as pessoas e as experiências intensas e perigosas; por insultar toda e qualquer beleza ou estranheza de si ou alheia. Você deveria se alegrar com as descobertas de Wilhelm Reich, mas preferiu assassiná-lo, por ter tido a coragem de chamar você de Ninguém<sup>1</sup>! Este é o substantivo que nomeia a pessoa que passa a vida inteira perguntando a alguém: o que devo fazer? Você psiquiatra-ninguém, jornalista-ninguém, esportista-ninguém, intelectual-ninguém, patriotas-ninguéns; exércitos de pessoas comuns que não sentem tesão pela vida e se arrastam por milênios sem autonomia e sem autodeterminação. São exércitos de destroçados e impotentes por não se satisfazerem em suas necessidades individuais, coletivas, culturais e políticas. São como papagaios que imitam as tiranias do império, contudo, vivem perguntando quando será a próxima eleição ou torcendo para que as previsões astrológicas do ano seguinte estejam melhores.

---

<sup>1</sup> Zé-Ninguém refere-se ao homem comum, capaz de realizar atrocidades consigo mesmo e com os outros. O livro de Reich (2007) intitulado "*Escute, Zé-Ninguém!*", foi escrito em resposta às intrigas e perseguições que sofreu em sua carreira clínica e atuação política. Este manifesto tem o personagem Zé-Ninguém como o principal interlocutor, porém, procuro atualizar a discussão com os problemas da contemporaneidade e também com a figura do Zé Povinho, personagem típico na cultura luso-brasileira.

Estas palavras são urgentes, pois o presidente-ninguém e o cientista-ninguém não querem reconsiderar o modo de viver neste planeta de hoje em diante. Só querem continuar recebendo seus incontáveis títulos, oficializando patentes, enchendo suas contas bancárias nos paraísos fiscais e expulsando os nativos de suas terras para construir mais usinas hidroelétricas e nucleares. Em nome do “desenvolvimento tecnocientífico”, seguem financiando as indústrias agropecuárias em seu país, enquanto o criminoso-ninguém está a sorrir, impassível às populações rurais intoxicadas por pesticidas, vivendo em situações de extrema pobreza e doença. Estas ações derrubam séculos de histórias de um povo e os tantos-ninguéns ainda estão construindo relatórios mundiais, legitimando o extermínio de mulçumanos “terroristas”, imigrantes europeus, indígenas latino-americanos, negros e mulheres de todo o mundo. Há alguns anos, escrevi um livro<sup>2</sup> que narra uma poética da queda e da morte: “outra e eterna vez ruínas, ruínas consolação, ruínas Marighella, ruínas flores do oriente, ruínas indústrias, ruínas meditação, ruínas unhas e cabelos, ruínas ribeirinhos, ruínas seu intocável segredo”. Eis o Ninguém e a sua miséria vital em ruínas, sem uma reflexão ética sobre quem são os patrocinadores deste “golpe globalizado” e o quanto custam estas selvagerias pelo poder. Enquanto isso, o milionário-ninguém toma um café com o arquiteto-ninguém, avaliando mais uma mansão que ficará em desuso na encosta de uma praia qualquer.

Dizem nos telejornais que o especialista-ninguém pode lhe dizer como cuidar corretamente dos seus filhos e das suas finanças, ensinando os dezoito passos para o cidadão comum alcançar o sucesso profissional. O Capitalismo e sua mídia atual investem compulsoriamente no inconsciente da subjetividade humana que o alimenta<sup>3</sup>. Zé Povinho capitalizado! Zé Coxinha! Para que ainda haja vida possível em nossa superfície, OUÇA, será preciso muito esforço individual e coletivo, não basta apenas falar em corrupção e orquestrar um panelaço em horários nobres, nem mesmo se armar para a revolução e organizar a luta com estratégias do século passado. É preciso ter tesão para criar um território planetário comum e heterogêneo, afirmar a instabilidade da vida sem construir holocaustos; é preciso muito tesão para suportar a existência sem paralisar o corpo, experimentar as multiplicidades sem chamar o outro de bicha, drogado, delinquente ou vagabunda. É preciso muito esforço no pensamento, para perceber que a variação parece ser a única invariante desta natureza.

---

<sup>2</sup> Livro de poemas, intitulado “*Chacal, o livro preto*”, publicado no ano de 2014 (SERAFIM, 2014, p. 9).

<sup>3</sup> Félix Guattari (2009, p. 31).

Por mais tesão, por mais investimento afetivo e político em acontecimentos singulares e grupos autorreferentes; por novos universos existenciais! Félix Guattari chamou isso tudo de ecosofia<sup>4</sup>: um triplo registro ecológico, nas instâncias do meio ambiente, nas relações sociais e na subjetividade humana. Escuta Zé Povinho!

Você homem-povinho e você mulher-povinho, não procure compreender a sua condição apenas justificando que pertence a esta ou aquela classe social, você não sabe da missa um terço. Zé Povinho está em todo lugar, mas repito, não é um tipo de caráter, não é uma identidade, não é todo mundo. Zé Povinho é mais um estado crônico de afetos tristes, de miséria emocional, uma maioria sem tesão. Reich<sup>5</sup> lhe disse e você não escutou: “imita tão mal os sábios e tão bem os bandidos. Seus filmes e seus programas de rádio estão cheios de assassinatos”. Mas você não se interessa por isso, neste momento está prestes a abrir mais um uísque escocês ou pode estar na praça da rodoviária sem um mísero tostão no bolso, mangueando outro Zé Povinho.

Eu vou te dizer como o Zé Povinho foi batizado, como deu as caras. No final do século XIX, Rafael Bordalo Pinheiro<sup>6</sup> criou um personagem icônico de Portugal: um tipo humilde, servil, acostumado a ser animal de carga, pagador de impostos e testemunha resignada dos descasos e corrupções políticas; paradoxalmente, quando se revolta, é um resmungão que sente uma desconfiança irremediável da vida. O Zé povinho do ódio não tem aliados para lutar, no maior dos seus esforços, ficou conhecido pelo gesto ressentido de cruzar as mãos fechadas e “dar uma banana”, dizendo: TOMA! O Zé Povinho de Bordalo é impotente perante o desejo, está sempre com vontade de dormir. É a própria desistência da vida.

Também fomos colonizados por você Zé Povinho, heranças de Portugal... A imprensa brasileira o trouxe no século XX, conhecido como Zé Povo, ícone de um personagem polissêmico e ambíguo. Mas não tenha dúvidas, você desenvolveu novos atributos para os dias atuais; adora espalhar uma fofoca, se tornou uma figura moralista e irritante, além de ser uma pessoa invejosa. Insisto nesta novidade, o Zé povinho devir-ninguém, está além e aquém de uma classe social; eu não precisaria escrever este texto caso você escutasse e levasse a sério as críticas que recebe nas rimas de rap e hip hop neste país; deveria silenciar a sua

---

<sup>4</sup> Ecosofia é o principal conceito de Guattari (2009) no livro “As três ecologias”.

<sup>5</sup> Reich (2007, p. 89).

<sup>6</sup> Rafael Augusto Bordalo Pinheiro foi um renomado e versátil artista português, o personagem Zé Povinho refere-se à sua obra como caricaturista e jornalista satírico (RIBEIRO, 2009).

tagarelice e escutar as palavras que o Mano Brown<sup>7</sup> tem dito sobre a sua pessoa. Escuta Zé Povinho!

Por fim, me deixei viajar nos devires de Gilles Deleuze para inventariar este manifesto menor<sup>8</sup>, talvez um minifesto leminskiano<sup>9</sup> ateando fogo loucamente nas palavras para que “morra a calma desta tarde” ou que “seda a morte, essa fraude, quando prospera”. Minifesto que é um ato de amor e guerra contra a impotência humana que não vira potência; contra a amargura e a tristeza que nunca se alegra; contra a peste emocional<sup>10</sup> que assassina a vida; contra a memória paranoica que não deixa o corpo afetar e ser afetado.

Minifesto contra os inimigos nº 1 de Wilhelm Reich: o Zé-Ninguém e a Mulher-Ninguém que sofrem da prisão de ventre psíquica e constroem civilizações ao redor de suas desgraças. Contra Qualquer-Ninguém que não ousa fazer uma autocrítica, desconhece a própria tristeza e por isso, difama os amigos e persegue vidas e ações revolucionárias; contra o mais grave e talvez o mais comum deste Medíocre-Ninguém: pessoas que aclamam uma vida fascista e adoram um Hitler-Qualquer. Filósofos de todos os tempos já nos alertavam sobre este exército de medíocres em nós, que se dedicam à servidão como se estivessem lutando pela própria liberdade. Contra os que desprezam a si mesmos e ainda estão a marchar e urrar por líderes e representantes; contra todas essas pessoas incapazes de ter uma ideia nova. Esta é uma minifestação de ideias para sacudir os coiotes<sup>11</sup> e revolucionários do novo mundo e enterrar, ou melhor, espantar de vez tudo que nos leva para longe da superfície da vida.

Minifesto pelo tesão como força nobre e criativa; minifesto pela sensualidade, sensorialidade e sensibilidade; minifesto pela ereção vital; pelo tesão que dá vexame ao amar

---

<sup>7</sup> Mano Brown é um rapper brasileiro, vocalista do grupo Racionais MC's. Este, é tido como o mais relevante e influente grupo de rap no Brasil.

<sup>8</sup> Minoritário ou “menor” no pensamento do filósofo francês não se refere a uma quantidade, mas uma resistência singular ao poder instituído afirmando a diferença (o menor). Ou seja, a filosofia de Deleuze aposta na variação contínua (o devir) como uma potência (DELEUZE, 2010a, p. 63).

<sup>9</sup> Minifesto foi um poema escrito por Paulo Leminski (2013, p. 178) para o livro “distraídos venceremos”. Neste caso, faço uso do conceito de devir em Deleuze, para compor um manifesto menor.

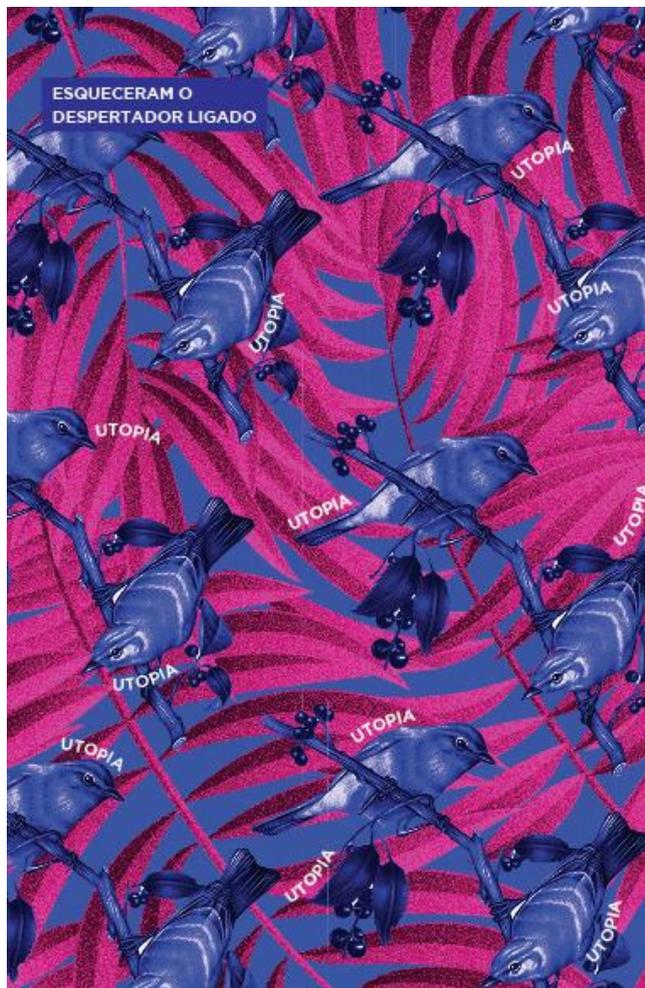
<sup>10</sup> Peste emocional foi um conceito criado e exaustivamente debatido por Wilhelm Reich nos livros “Análise do Caráter” (1998) e “Escute, Zé-Ninguém!” (2007) para pensar a milenar miséria da subjetividade na história da nossa civilização. As pessoas que sofrem deste adoecimento, segundo o autor, cronificaram a incapacidade de se autorregular em suas vidas, padecendo das impotências sexuais, econômicas, culturais e políticas (REICH, 1998, p. 461).

<sup>11</sup> Coiote foi o nome de um personagem no romance homônimo de Roberto Freire. Também se tornou um adjetivo para o autor expressar as qualidades libertárias nas pessoas da sua geração, principalmente relacionadas às lutas da juventude, insatisfeita com os poderes e os autoritarismos instituídos (FREIRE, 1988, p. 179).

e se movimenta pelo desejo; minifesto pelo Cooper<sup>12</sup> quando escreveu um manifesto do orgasmo. Minifesto por uma vida inventiva, indizível e alegre; pela rebeldia libertária nas lutas cotidianas contra a massificação do estar e existir; pelo tesão que Roberto Freire experimentou em ser anarquista e depois de sessenta anos se sentir como dois homens de trinta. Minifesto pelo tesão desta frase freireana: TESUDOS DE TODO O MUNDO, UNIVOS!

Dedico esta carta política, erótica e poética a quem interessar possa, desprovida de qualquer cobiça em “disputar consciências”, mas genuinamente interessada em contagiar corpos conectores. Minifesto por mais um poema a ecoar na vida deste texto!

**Figura 1** – Poema “esqueceram o despertador ligado”.



Fonte: Serafim, G. (2017, p. 16)

<sup>12</sup> David Cooper escreveu “Um manifesto do orgasmo” que está no livro “Gramática da vida” (COOPER, 1974, p. 53-68).

## PERCURSOS E PERCALÇOS

### 2. SOBRE A CORPORIFICAÇÃO DA PESQUISA

Gosto de dizer. Direi melhor: gosto de palavrar. As palavras são para mim corpos tocáveis, sereias visíveis, sensualidades incorporadas. Talvez porque a sensualidade real não tem para mim interesse de nenhuma espécie — nem sequer mental ou de sonho —, transmundou-se-me o desejo para aquilo que em mim cria ritmos verbais, ou os escuta de outros. (PESSOA, 2003, p. 254)

Não fosse tão fisiológico e brincante a minha radical intenção em aliar a pesquisa e a escrita com a estética e a política do cotidiano, chamaria este texto por prólogo. Fui interrogado por Nietzsche durante um sonho, aquele seu bigode venenoso e o seu “alegre saber” me aporrihavam, dizendo que a minha pesquisa estaria sujeita ao fracasso caso mantivesse um pensamento sedentário, era necessário, como afirma em seu *Ecce Homo* (2006), convidar os músculos para a festa das ideias. Viver sobre as nádegas é o verdadeiro pecado que se comete (NIETZSCHE, 2006, p. 48)! Mas o filósofo não parou por aí, no aforismo 93 do livro *A Gaia Ciência*, elabora uma pergunta capciosa: “Mas tu, por que é que escreves?” (NIETZSCHE, 2008a, p. 116).

Para responder a esta questão, convoco o próprio filósofo e o poeta Fernando Pessoa para mover-me na escrita e na pesquisa, primeiramente como uma necessidade, não apenas como uma forma simbólica ou por um suposto dever social, mas porque sou forçado a desembaraçar os pensamentos que me trouxeram até aqui. Palavras são corpos tocáveis, afirma o poeta! Para Diogo Rezende (2014, p. 11), escrever é uma luta corporal, a cada ideia acionada, a cada sacação, um pensamento-músculo se mobiliza, um acontecimento sináptico se arrebenta no cosmos, uma parte de si deseja se agitar. Não há conhecimento fora do corpo, melhor dizendo, a corporeidade é um processo de composição incessante, uma experimentação ativa do pensar, sentir e agir.

Então podemos incrementar outra pergunta: *Como cheguei a este campo de pesquisa?* Durante uma aula de *Seminário de Pesquisa II*, última disciplina do programa de mestrado em psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), esta questão foi direcionada a outra pessoa, mas tomei imediatamente como um problema para o meu campo de investigação. Deste modo, remonto importantes movimentos em meus percursos existenciais onde as

passagens de um lugar a outro, me arrastaram até o momento presente, navegando por certos problemas éticos, estéticos e políticos, na formação como psicólogo e pesquisador.

Como disparador deste texto, escolhi narrar três “percalços”, isto é, acontecimentos na vida que objetivaram transformações na minha relação com o conhecimento e nas ações cotidianas, possibilitando a construção do tema e problema aqui examinado. Deste modo, ressalto a proximidade que tenho com o método da cartografia, pois o cartógrafo “é formado nas problematizações do mundo, nos desvios, nos lapsos, ali onde algo escapa ou onde não encontramos o que ansiamos encontrar” (POZZANA, 2014, p. 61). Assim, coloquei o meu corpo a prova do pensamento, por vezes me esqueci dos pés, pelve, olheiras e tendões inflamados, mas as marcas são ótimas aliadas na jornada, portanto, a corporificação e a afetabilidade são constituintes do método e da experimentação pensante deste conhecer-agir. Portanto, criei uma pergunta disparadora para este investimento teórico: *existe uma inseparabilidade entre a corporeidade, a clínica e a política?*

Com as andanças até a chegada nesta pós-graduação, pude incrementar outras questões também pertinentes e específicas que serão discutidas posteriormente. No entanto, realço que a escolha das cenas apresentadas neste tópico funcionarão como narrativas disparadoras no percurso deste trabalho, podendo nos oferecer pistas sobre o método-exercício cartográfico. Portanto, apresento os principais problemas que compõem a pesquisa, além de demarcar os atravessamentos afetivos entre a minha vida e o campo investigado.

*Percalço nº 1:* Lembro-me como se fosse ontem, pois estávamos em um acampamento rural de uma Universidade em Minas Gerais, fazendo uma imersão de formação política marxista para o fortalecimento do movimento estudantil local. Como de praxe, aconteciam estudos, dinâmicas, trabalhos, debates e planejamentos para as ações concretas. Seguíamos o método-pedagógico do Estágio Interdisciplinar de Vivências (EIV) que reúne inúmeros setores dos movimentos sociais (trabalhadores do campo, grupos sindicais, independentes e movimento estudantil). O funcionamento e sociabilidades destas vivências são arranjados e organizados pela “disciplina consciente” entre todos os participantes, tanto para o funcionamento da limpeza, alimentação, horários, entre outras questões. Como modelo de uma militância marxista, tinham as direções, a cúpula etc. Mas também aconteciam as tão desejadas festinhas que são chamadas de “culturais”! Porém, o EIV tem um debate importante sobre a permissão ou proibição do álcool e outras drogas nestes espaços, ponderando que os

porres e o desvario atrapalham o foco da “disciplina consciente”, podendo minar o projeto revolucionário.

Durante todo o meu percurso no movimento estudantil, diziam que eu carregava uma veia anarquista, pois sempre problematizava aquele medo e rigidez quanto ao uso de substâncias psicoativas e também sobre o modo como tratavam o prazer, a sexualidade e as escolhas individuais. Neste acampamento, por algum motivo, a proposta de não haver restrição ao uso de drogas e ao horário das festas foi aprovado pelo coletivo! Neste instante em diante, eu pude experimentar o que Roberto Freire (1990) tanto salienta em seu livro *Ame e dê Vexame*, quando nos alerta que o *anarquista somático* não assume o pacto de mediocridade pelo sacrifício, dando valor à sinceridade, espontaneidade e ao prazer. Durante uma cultural, brinquei, dancei, flertei e tomei sangria – uma espécie de vinho piorado – exageradamente. Não consegui acordar para os afazeres no dia seguinte; mais do que isso, tive uma ressaca que destruía qualquer racionalidade militante, pois não parava de vomitar e era preciso pensar coletivamente algum cuidado que não fosse médico, pois estávamos em um acampamento afastado da cidade.

Para além do grande incômodo que esta situação causou a mim e aos organizadores, um acontecimento foi possível a partir deste “percalço” e está diretamente alinhado a esta pesquisa. Uma jovem militante, na época estudante de direito e hoje uma psicóloga muito amiga, se prontificou a me ajudar no que fosse possível; ela vinha de uma experiência campesina em alguns países da América do Sul, além de ter viajado bastante de carona, ficando muitas vezes sob jurisdição de si para as práticas de autocuidado e segurança pessoal. Talvez por conta destas experiências, começou a desenvolver uma sensível atenção à saúde dos militantes que em sua opinião, não se preocupavam muito com os fatores emocionais e as pequenas relações e percepções do cotidiano.

Pude receber algumas sessões de massagens abdominais e *Reiki*, uma técnica de harmonização energética japonesa por aquela pessoa desconhecida e solidária. Ela falava calmamente sobre a necessidade de nós militantes, não nos furtarmos de pensar as práticas terapêuticas dirigidas às pessoas que estão na luta social e também criarmos mais debates sobre a oferta de assistência a quem vive experiências de prisões e perseguições. Até então, eu nunca havia lido Roberto Freire, Wilhelm Reich ou mesmo Michel Foucault sobre a questão do cuidado de si, portanto, me era estranho articular as práticas terapêuticas às práticas de

liberdade. Deixarei reverberando esta cena para o mosaico da pesquisa, fazendo um corte nesta narrativa para pensarmos outras situações-problema.

*Percalço nº 2:* Durante o período da graduação em *psicologia*, mesmo com a insipiente discussão sobre como se dava a formação do terapeuta e os possíveis efeitos deste percurso na experiência clínica, me encasquetava sempre que percebia a postura endurecida de professores e alunos quanto ao estatuto de ciência que a profissão ocupa. Além disso, eram risíveis os modelos pedagógicos e as grades curriculares – nomes autoexplicativos – travestidos de uma suposta unidade, sustentando identidades bem delimitadas entre a psicologia, filosofia, antropologia, ciências médicas, políticas e as artes. Ora a psicologia era enquadrada nas ciências da saúde, ora nas ciências humanas.

Este fato certamente não é específico daquele instituto e cidade, para Cecília Coimbra e Leitão (2009, p. 148), o especialismo e as *práticas psi* são expressões do Capitalismo neoliberal, portanto, a psicologia também é um dispositivo que produz regimes de verdade, almejando um *status quo* de neutralidade, objetividade e previsibilidade que se oporia ao campo político, devido a sua “pouca cientificidade”. O profissional psi com o seu saber-poder, neste sentido, imagina ter um território exclusivo e um estatuto de competência, legitimidade e autoridade para pensar e intervir nas questões ditas psicológicas e emocionais (COIMBRA; LEITÃO, 2009). Apesar da insegurança para argumentar verbalmente, meu corpo já apresentava inúmeros confrontos com a “psicologia oficial”, sentindo uma falta de tesão em ler aquela quantidade imensa de textos sobre a relação papai-mamãe da psicanálise ortodoxa que inundavam a sala de aula. Neste sentido, outros saberes me arrastava para longe daqueles espaços acadêmicos.

Portanto, um momento nevrálgico em meu percurso foi no encontro com a obra de Roberto Freire, achado nas estantes empoeiradas dos sebos brasileiros e nos grupos de estudos extraoficiais de alguns estudantes de psicologia. Por algum motivo seu pensamento me fez reaver com os problemas acima citados, além de sentir uma estranha e arrebatadora empatia pela figura do Freire, talvez pela alegria de ter lido um brasileiro levantando questões pertinentes à singularidade do nosso território subjetivo. Havia encontrado um pensamento com rigor, mas também com um incrível senso de humor; como se falasse a língua da juventude que pensa a militância, a arte e as práticas terapêuticas. Em seus textos, Roberto Freire inaugurou importantes e debochadas críticas ao fazer terapêutico clássico, apontando outros rumos para a psicologia e as suas alianças na história social e política.

Ele também colocava o seu corpo a prova, usava a expressão “dar vexame” (utilizo a ideia de percalço próximo a este sentido) para escancarar as suas opiniões, confusões pessoais na vida social, evidenciando assim, um método terapêutico iminentemente político e confrontador com os formalismos clínicos da moral burguesa e instituições autoritárias. Sua biografia será, portanto, o fio condutor desta pesquisa, defendida aqui como uma vida ética, experimentada a partir da afirmação da multiplicidade e criação incessante de conceitos e articulações práticas entre a arte, filosofia, clínica e política.

Outra face desta *pesquisa teórica*, será compreender a Soma, um certo tipo de terapia que Freire denominou *terapia anarquista*, criada durante a ditadura brasileira, sobre a qual falaremos detalhadamente no decorrer dos capítulos. Em um texto escrito por Freire (1991), percorrendo a história do pensamento filosófico até o nascimento da Psicologia no ocidente, diz que exceto Wilhelm Reich em suas investigações acerca da ação social na vida das pessoas, a Psicologia não havia se preocupado em criar um método terapêutico explicitamente político-revolucionário em sua teoria e prática, pelo contrário, muitas vezes pactuava politicamente com expressões conservadoras e reacionárias:

Tanto terapias behavioristas, condicionando o comportamento individual ou social (metodologia de poder, escolar e de massa, por meio da pedagogia) e propagandas autoritárias (do gênero domesticação animal: prêmio, punição e reforço), quanto terapias clínicas que funcionam adaptando (deformando, claro) personalidades originais variadas e diversas aos parâmetros de normalidade estabelecidos pelo sistema político autoritário e discriminador. (FREIRE, 1991, p. 42)

Assim, diante das crises que eu encontrava ao buscar uma formação clínica que não desconsiderasse as práticas da corporeidade e da política, me permiti o movimento; tranquei o curso de psicologia durante dois anos para realizar cursos em inúmeras disciplinas nas ciências sociais, filosofia, economia, música, artes cênicas etc. Quando decidi retornar, arrebatado por forças e conceitos de fora, já havia tomado contato com pensadores como Karl Marx, Benetictus de Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Antonin Artaud e Michel Foucault. Façamos aqui um segundo corte, uma interrupção para discutirmos outra situação-problema.

*Percalço nº 3:* Faltavam apenas alguns dias para uma importante viagem, quando eu apresentei os primeiros sintomas de uma paralisia facial. Tinha acabado de comemorar dezanove anos de idade e o momento me parecia muito desafiador e desgastante, pois

dedicava grande parte do dia aos estudos em psicologia e também à militância no Diretório Central dos Estudantes (DCE) na cidade de Uberlândia. Por outro lado, eu trabalhava quase todas as noites como artista, passando madrugadas em claro gravando músicas e agendando shows com uma banda independente da cidade. Aconteceu um curto-circuito vital, a paralisia durou meses e o meu corpo não reagia com as sessões de fisioterapias e as medicações alopáticas. O desconforto existencial aumentava a necessidade de descobrir novos tratamentos e modos de vida. Mais do que isso, foi preciso afirmar que eu estava passando por muitas mudanças de valores, afastando-me de modelos majoritários (heteronormativo, machista, familiarista etc) que tinham sido nutridos a vida inteira, mas que eu ainda não sabia o que construir no lugar. O que fazer diante de uma vida sem receitas?

Talvez esteja nessa simples pergunta, boa parte dos problemas éticos, estéticos e políticos que eu estou pesquisando nesta dissertação de mestrado, pois corremos importantes riscos com o devir: “[...] A experimentação, a destruição da identidade pessoal e as linhas de fuga fazem-nos tangenciar o desconhecido. É preciso desenvolver muita prudência, ser nômade sem passar a exilado” (LARRAURI; MAX, 2011, p. 57).

Durante uma conversa com um professor de antropologia, ele percebendo a minha articulação fonética prejudicada e a lesão facial, perguntou-me o que havia acontecido: prontamente fui falando sobre a paralisia como um choque térmico, argumentando sobre uma mudança brusca da temperatura externa, como se fosse algo fora da minha relação com o ambiente. Ele pensou alguns instantes e logo foi perguntando o que eu tinha a ver com isso: qual era a minha compreensão da relação entre *corpo e mente*? Foi embaraçosa a tentativa em respondê-lo, pois estava perceptivelmente desconectado com a minha autorregulação vital e energética. Não seria um tratamento específico que reestabeleceria a face, pois não estava em jogo apenas uma “assimetria anatômica”, mas uma necessária mudança de paradigma e percepção acerca da subjetividade, da saúde e da política.

Pouco tempo depois, iniciei um tratamento com a técnica da acupuntura e outros métodos da medicina tradicional chinesa, além de um maior investimento na relação com o autocuidado. A resposta foi espantosa, os espasmos faciais eram como insights e alegrias por descobrir um corpo sutil se reinventando, acionando potências cutâneas e memórias vibráteis. Visto nesta perspectiva, falamos de uma saúde decorrente da harmonização das forças do próprio corpo com a vida. O efeito deste percurso se deu com uma melhora em poucas sessões, além de fazer surgir o meu interesse radical pela medicina chinesa, me levando a

atuar posteriormente como profissional acupunturista. Na utilização das agulhas, portanto, a relação do macrocosmo com o microcosmo é considerada fundante, estabelecendo pela pele o contato e a ligação energética entre as realidades ditas internas e externas. As forças específicas do homem também são ligadas às forças amplas da natureza, posto que são inseparáveis, visto na compreensão dos antigos mestres taoístas (CHERNG, 2010, p. 10). A intervenção, orientada por uma perspectiva vitalista, capta e mobiliza a energia presente em todas as coisas, para interferir nos órgãos e vísceras que por excesso, deficiência ou estagnação, não estão cumprindo a sua função vital (CALERI, 2013). Esta energia é chamada de “*prana*” pelos indianos, “*baraka*” pelos árabes, “*qi*” pelos chineses e “*orgone*” por Wilhelm Reich (FREIRE, 2006, p. 57). Fazemos assim, o terceiro e último corte das narrativas e dos percalços.

Voltamos às afetações do pesquisador-cartógrafo e a sua paixão pelos movimentos e ultrapassagens quando lança os dados ao acaso. É preciso criar políticas de pesquisa e escrita contra a servidão cientificista, podendo interrogar qualquer conhecimento que se pretenda neutro ou que possa gerar padrões de esterilidade e silenciamentos na construção do saber. Nas palavras de Guattari (1981, p. 58): “Agenciamento teoria – vida – prática [...] Acabar com a chantagem da cientificidade dos conceitos. [...] o esboço de um mundo que nós mesmos agenciamos, os desvios maiores que operamos a partir de nossas línguas menores.” Por isso, tomo estas experimentações e acidentes mundanos que relatei como parte deste fazer *inteligisensível*, afirmando as idiossincrasias e os traços provisórios e inacabados na produção do pensamento (COSTA; ANGELI; FONSECA, 2012, p. 47).

Portanto, as narrativas deste percurso que segmentei em três percalços ou “três vexames”, segundo uma noção freireana, são composições da escrita e da pesquisa em sua inseparabilidade com as minhas re-existências, pois não há “dicotomia sujeito-objeto ou sujeito-mundo” (TEDESCO, 2007, p. 141). Utilizei, conseqüentemente, passagens dos meus encontros como fronteira do conhecimento corporificado, um arriscado uso do “eu“, mas procurando acessar a multiplicidade da experiência-acontecimento que inclui a linguagem como plano de forças, um ato de fala do sujeito como efeito dos *agenciamentos coletivos de enunciação*<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Para Félix Guattari (1981, p. 174), Agenciamentos Coletivos de Enunciação “dirá algo do desejo sem reduzi-lo a uma individuação subjetiva, sem enquadrá-lo num sujeito, preestabelecido ou em significações previamente codificadas [...]. O agenciamento coletivo de enunciação une os fluxos semióticos, os fluxos materiais e os fluxos sociais [...]”.

Em abril de 2017, aconteceu um evento sobre as políticas de escrita e pesquisa em ciências humanas na Universidade Federal Fluminense (UFF). Em uma das mesas de debate, o professor adjunto de psicologia Danichi Mizoguchi falava sobre criar na palavra uma condição intensiva, utilizando um eu poroso que é arrastado para fora de si, entregando-se ao fora. Por fim, dizia ele que o sujeito escreve para desaparecer, fazendo uma clara menção a Michel Foucault, pois do que valeria o pensamento se não fosse para diferenciar de si mesmo? Pensamento-movente, impessoal e mundano.

A partir dessas noções, desapareço deste primeiro plano dos discursos para chegar ao ponto crucial da pesquisa: realizarei uma *cartografia biográfica* de Roberto Freire, não tendo uma finalidade na própria biografia, mas nos movimentos e encontros que o levaram aos impasses e enfrentamentos teóricos e práticos na produção de uma clínica articulada à corporeidade, criação e política do cotidiano. *O meu problema será investigar os problemas do autor brasileiro até a criação e desenvolvimento da Somaterapia*. Por fim e retomando ao subtítulo “sobre a corporificação da pesquisa”, aliando-me às palavras de Laura Pozzana (2014), entendo que o conhecer, o criar e o agir se fazem de maneiras inseparáveis, são práticas necessariamente concretas e encarnadas. Portanto, o pesquisar só pode ser experimentado pelo corpo, pela via sensorial. Em matéria de poesia e cartografia, poderíamos dizer assim: segura na mão do afeto e vai...

## UMA ESPÉCIE DE AMOR

### 3. PARA RE-EXISTIR

Maio de 1964. Cela do DOPS, em São Paulo. Dez presos políticos num espaço de quatro por quatro metros: líderes sindicais e estudantis, um poeta, um físico nuclear, um policial disfarçado de bancário e eu. Porta com cadeado por fora, janela gradeada no alto da parede, pia e privada a um canto da cela. Quando a campainha tipo cigarra soava, vinha o medo. Alguém seria levado para interrogatório, geralmente com espancamento e tortura. Ouvíamos os gritos. Depois o companheiro de cela voltava ferido e em pânico. Chegou a minha vez. Queriam que traísse meu amor à liberdade e o amor aos meus amigos. Fiquei calado, bateram-me muito, mas em vão. Ainda sofrendo e sangrando bastante, escrevi isto na margem de um jornal velho, no qual anotava vários pensamentos para um livro que pretendia escrever quando saísse da prisão:

**É o amor, não a vida, o contrário da morte.** (FREIRE, 1990 p. 199, destaque nosso)

Este velho jornal que Roberto Freire improvisava as suas anotações, pouco tempo depois foi utilizado como papel de privada por alguém. Outros escritos do autor também tinham desaparecido nos esgotos do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) e só mais tarde quando em liberdade, escreveu o romance *Cléo e Daniel* na tentativa de purgar e vingar os efeitos nocivos da tortura que sofrera, Freire (1990, p. 200) começou a ter lembranças inteiras sobre o que havia escrito nas prisões. As marcas das violências sofridas de fato nunca haviam saído do seu coração, porém, me parece se tratar do *amor*, o antídoto que o fez perseverar em sua saúde psíquica e emocional para continuar criando e lutando pela liberdade pessoal e social seja como artista, jornalista, terapeuta ou militante. Porém, o autor também destaca a impossibilidade do amor ser experimentado com gozo pela “grotesca caçada” da sociedade burguesa, imersa na impotência, na tristeza e no medo da vida (FREIRE, 1990, p. 201).

Veremos no decorrer desta dissertação como Roberto Freire emprega a palavra *amor*, signo linguístico tão disputado em seu uso, não raro reivindicado pelos filósofos, psicólogos, artistas e políticos; exageradamente utilizado nas pregações religiosas e também na vida cotidiana. Neste sentido, não examino o porquê, mas somente *como* esta palavra funciona no vocabulário do autor e na Somaterapia. “O amor, para mim, só pode ser expresso pelas artes e viajado pela poesia” (FREIRE, 1990, p. 38). As pistas oferecidas pelo brasileiro se encontram

principalmente em sua perspectiva libertária e também na articulação entre vida e processos de criação incessante, além da grande influência do pensamento de Wilhelm Reich em sua obra. Para este, em seu livro intitulado *O Assassinato de Cristo*, o amor é pensado simplesmente como um fluxo necessário da vida, em sua capacidade e habilidade natural para criar, conhecer e ter orgasmos, não se precipitando e de modo processual – como as plantas que brotam e dão seus frutos – se desenvolvem livremente em funções orgânicas e nas relações com o tempo presente (REICH, 1995).

Portanto, no pensamento de Reich (1995) a expressão do amor pode ser demonstrada em corpos com aspectos de vivacidade, olhos e peles vibrantes, com a capacidade de entrar em contato com as coisas, exprimindo doçura e benevolência quando a vida se impõe ou raiva e acessos de cólera quando a vida é traída. Ou seja, aqui demarco a importância da *corporeidade* e seus movimentos expressivos para me referir aos aspectos vitais levantados pelos pensadores. Para esta sensação de preparação corporal e aumento da força ética, erótica, amorosa e política, Roberto Freire refere-se ao *Tesão*, palavra que sofreu uma transformação semântica pela juventude brasileira, fazendo-a funcionar para além dos aspectos biológicos e sexuais, acrescentando as noções lúdicas e políticas da corporeidade. “Tesão é o que sentimos mais ou menos, conforme esteja no instante a nossa saúde – que pode ser medida em maior ou menor liberdade pessoal” (FREIRE, 1988, p. 42).

Neste sentido, a alusão ao assassinato de Cristo no pensamento de Reich, corresponde à perseguição e reprovação ao amor, realizada principalmente quando homens e mulheres encoraçados<sup>14</sup> encontram-se confinados em um domínio civilizatório deplorável, precisando se amparar em práticas sociais rígidas e repressoras, ao mesmo tempo em que constroem realidades transcendentais de ordem supersticiosas para suportar a vida quando esta se desenrola fora dos seus espaços estreitos e compreensíveis (REICH, 1995, p. 27). Ao convocar o pensamento de Spinoza em Deleuze, lembramos que o homem da autodestruição é o mesmo que odeia o outro/diferente, e “multiplica os cultos à morte, que faz a união sagrada do tirano e do escravo, do sacerdote, do juiz e do guerreiro, sempre prestes a encurralar a vida, a mutilá-la, assassiná-la lenta ou bruscamente, que a sufoca com leis, propriedades, deveres, impérios” (DELEUZE, 2002, p. 18).

---

<sup>14</sup> Para Reich (1995, 1998), a pessoa encorçada é aquela que não suporta a vida. Ou seja, a noção clínica de couraça de caráter, refere-se à perda dos movimentos vitais espontâneos, próprio da pessoa neurótica que vai se enrijecendo e criando uma expressão concreta de defesa narcísica, cronicamente implantada na estrutura psíquica e muscular.

Ou seja, tanto Freire quanto Reich aproximaram a ideia do amor como aumento da liberdade e da potência de vida, um grande problema quando os contextos sociais são repressivos e autoritários. Assim, a expressão deste “*Eros*” em seus aspectos libidinais, criativos e afetivos, fala também da capacidade das coletividades sentirem *prazer*, efetuando suas vidas e garantindo o fluxo da regulação bioenergética em seus corpos (FREIRE, 1990, p. 101). Logo, os impedimentos desta realização existencial, conforme João da Mata (2007, p. 50-53), estão estreitamente vinculados à história da doutrina platônica em nossa cultura, juntamente às práticas de poder do cristianismo que popularizaram as noções morais que até hoje são preponderantes no ocidente. Estas noções de mundo viabilizaram uma concepção dualista que nos distancia da vida, opondo o verdadeiro e o falso, a essência e a aparência, o corpo e a alma, as ideias e as sensações.

A expressão tão conhecida como “amor platônico” nos aproxima de uma produção da subjetividade em nossa cultura que se afasta das sensações (tentações) corporais-sexuais, criando um assombroso desprezo ao prazer e à materialidade da existência. Portanto, se o corpo é o cárcere para a experiência da alma, este pensamento cristão-platônico defende o entendimento de um conhecimento puro e verdadeiro que estaria no mundo das ideias ou no reino dos céus. Eis que nem Freud conseguiu se desvencilhar desta tradição platônica ao conceituar o desejo como falta. No livro *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (2011, p. 41) analisam como o “pai” da psicanálise pensava o desejo; este estaria mais próximo de uma aquisição do que uma produção que implicasse o sujeito na experiência criadora. Uma concepção idealista e niilista que está sempre em busca de um objeto, como falta, como algo que não temos. Neste sentido, o desenrolar desta teoria nos leva a uma visão do desejo que se apoia nas necessidades, no dever... Casar, dormir pouco, trabalhar muito, procriar, em suma, uma noção moral que organiza a vida como uma carência, um “princípio de realidade”.

Esta noção do desejo, como nos mostra Larrauri e Max (2011), funda a vida social também a partir do julgamento das relações e dos encontros, dando à potência do sentir, pensar e agir, qualidades boas ou más, transcendentais ao encontro. Ao contrário desta noção apresentada, podemos acompanhar nas palavras de Spinoza uma rica definição, ou melhor, uma postura ética em relação ao desejo/apetite:

Torna-se assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (SPINOZA, 2008, p. 177)

Podemos afirmar que os critérios morais ganharam grandes proporções desde a Idade Média, Renascimento até os primeiros séculos do Capitalismo, produzindo um modelo de sexualidade como verdade, frequentemente orientada para a prática da castidade ou, mais comumente, para o casamento compulsório. As relações sexuais vão sendo seriamente codificadas em condutas supostamente certas ou erradas, de acordo com as exigências eclesiásticas. O campo sexual atrelado ao estatuto do sagrado passa a nomear as relações monogâmicas e também os casamentos permanentes como formas “mais elevadas” para a “superação da condição animal”, ou simplesmente sugerindo uma noção de decência. Ora, esta noção se contrapõe às “imoralidades animais” que “os povos primitivos” vivem, ditos como promíscuos (REICH, 1976, p. 162). Em todo o caso, a civilização ocidental culpabilizou o sexo até o ponto de construir técnicas e procedimentos para alcançar a sua “verdade”. Neste sentido, da passagem da Antiguidade até a fundação da religião cristã, posteriormente com a racionalização do pensamento moderno e a invenção do contemporâneo, substituíram as práticas de uma “arte erótica” para fundar uma “ciência do sexo” (FOUCAULT, 2014, p. 04).

No século XX, Reich (2004) analisa como as proibições da masturbação na infância e a obrigação conjugal causavam frustração e “nervosismo nas massas”. Para o autor, estas práticas se estendem à formação da família burguesa, a partir da repressão sexual, o controle moral carrega também uma função social, política e econômica (REICH, 1976, p. 164). Seguindo esta linha de entendimento, o casamento compulsório vai se tornando socialmente necessário e justificado dentro da sociedade patriarcal (o pai como exemplo autoritário do Estado ou de “Deus” na família). Além disso, esta instituição familiar vai reproduzir subjetivações alinhadas ao sentido da propriedade privada dos meios de produção. Nas palavras de autor: “O moralista jamais compreenderá que a miséria sexual é uma parte integrante da ordem social que ele defende.” (REICH, 1976, p. 63).

Alinhando a primeira parte deste tópico com o pensamento que estamos nos aproximando, entendo a partir de Roberto Freire e Reich que é necessariamente pelo corpo que podemos construir resistências para uma vida mais potente e com disponibilidade amorosa; sendo a experimentação da carne a via ética para as possibilidades da liberdade humana. É neste sentido que Freire realça a importância do tesão: a fisicidade do amor e da potência! Portanto, o inverso desta *espécie de amor* também ocorre na experiência sensível,

sendo o corpo alvo das biopolíticas de controle, submissão e dominação autoritária. O Capitalismo contemporâneo hiperestimula as sensações da corporeidade com as produções cada vez mais complexas da engenharia genética, ciberespaços e tecnologias biomédicas, aliados às doses cavalares de mercadorias e promessas do *marketing* para o consumo e o prazer sem fim (RIBEIRO, R., 2016). Neste último caso, o corpo se torna anestesiado e depositário dos adoecimentos, ficando esvaziado de suas forças.

Isto significa que estou a esboçar um enlace entre as noções de amor, corporeidade, tesaõ e liberdade, pensados como atividades ininterruptamente *política*. Mas a ideia de política neste caso ganha tonalidades para além das noções de militância em algum coletivo, sindicato ou partido. Para Roberto Freire, mesmo que a pessoa se omita da luta política em alguma organização, ela estará necessariamente imersa na dimensão política em seus territórios existenciais; seja na relação com o próprio corpo ou nos vínculos estabelecidos com a cidade, família, trabalho, consumo, prazer, amigos e filhos. Para tanto, quero compreender as forças que atravessam a *política do cotidiano*, analisando os modos de subjetivação em curso e as implicações da *clínica* diante das relações de poder e dominação. Neste sentido, não há opção para qualquer interiorização das questões ontológicas, pois “viver é uma questão política” (FREIRE, 1991, p. 36).

Portanto, posso inferir que esta pesquisa problematiza o fazer clínico, analisando principalmente as questões políticas que Roberto Freire se propôs a investigar ao criar a Somaterapia: ou seja, *como fazer a passagem dos procedimentos clínicos e da função terapêutica para a construção das lutas cotidianas pela liberdade e autonomia política*. Ou inversamente: *as lutas políticas gerariam efeitos terapêuticos nas práticas clínicas? Como articular desejo e liberdade?* Neste sentido, o brasileiro parece incidir no cotidiano das pessoas onde as relações de poder e dominação parecem mais insuspeitas, aproximando a percepção do terapeuta e do cliente/participante para as devidas implicações políticas no dia a dia. Nas palavras do autor:

Deste modo, as pessoas fazem política o tempo todo, em casa, na família, no trabalho, na escola, no lazer. E não só quando votam, ou quando participam da reunião sindical ou de associação do bairro, como nos querem impingir as visões tradicionais. [...] É o caso das chamadas atividades privadas, em oposição às atividades públicas. Tudo se faz para que aquelas não sejam entendidas como políticas, embora envolvam relações de poder. Uma estratégia ideológica poderosíssima agindo como cortina a impedir o seu questionamento. (FREIRE, 1991, p. 34)

Fazendo uso da noção foucaultiana de *práticas de liberdade*, estas se dariam em meio a um problema ético, não bastando apenas uma liberação social dos estados coercitivos e repressores para a consumação da autodeterminação das coletividades e a livre condução da vida entre os sujeitos. O poder estará sempre presente! Assim, Foucault (2004) afirma que a filosofia e a política também são inseparáveis, recorrendo à ideia de *resistência* como estratégia e prática de luta pela liberdade, sendo de modo violento ou não, torna-se necessário abordar a oposição aos estados repressores nos jogos de poder para pensar um *ethos* na relação consigo e com o outro (FOUCAULT, 2004). Mas para além desta noção de resistência como oposição (dizer não), re-existir é também um sim, uma afirmação da potência. Portanto, as práticas de liberdade não cessam de se confrontar com as forças conservadoras e moralizantes; sempre haverá a chance da potência de agir ser diminuída, gerando afetos tristes e podendo paralisar totalmente a existência (BOVE, 2010, p. 32).

Mas então o que separa os exercícios orientados para uma afirmação da vida em liberdade e as cosméticas receitas do bem-viver no Capitalismo? As apostas teóricas que faço para responder esta pergunta se encontram novamente na experimentação ativa da *corporeidade* (a via sensorial), pois é pelo corpo que acionamos todas as ideias e afetos para uma vida potente. Portanto, busco provisoriamente nos estudos de Michel Foucault sobre a *História da Sexualidade*, a categoria que ora aparece como *cuidado/cultura de si*, ora como *práticas de si*.

A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tenha competência. (FOUCAULT, 2009a, p. 62-63)

Estas questões filosóficas que o francês analisou no pensamento greco-romano, oferece uma maior compreensão sobre a relevância de pesquisar um território epistemológico que articula as práticas terapêuticas e as práticas de liberdade em interface com o corpo e a subjetividade, pois é no encontro político sob o viés clínico que pode ser acionado um potente dispositivo de enfrentamentos e superações existenciais. Sendo assim, *cuidar de si* não se trata apenas de ocupações solitárias, sendo que estes cuidados geralmente são compartilhados e ensinados em grupos maiores ou menores; são verdadeiras práticas sociais (FOUCAULT, 2009a, p. 57). Para Lima (2012), se trata de movimentos reflexivos conjurados em ações de

transformação para consigo e na relação com os outros. Mas estes pressupostos clássicos foram se esvaziando no pensamento ocidental; ocupar-se de si, perceber e criar a si mesmo, problematizar o uso dos prazeres; além disso, as práticas de exercícios físicos e regimes de saúde foram se transportando para uma ordem moral de discursos prontos, comumente veiculados em doutrinas religiosas e axiomáticas do Capitalismo que negam o coletivo ao mesmo tempo em que esmagam as singularidades.

Diante disso, as articulações teóricas que faço acerca da ética e do sujeito da ação dentro de uma discussão clínico-política, serão mais elaboradas no último capítulo desta dissertação, intitulado *Por uma escultura de si: política do cotidiano e anarquismo somático*. Para tanto, entendo que as linhas deste novoelo passam necessariamente pelo corpo, pela estética, pelos modos de subjetivação enquanto processos autorreferenciais de cuidado; robustos exercícios afetivos para compreender as “passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro” (DELEUZE, 1997, p. 157).

Neste sentido, para além dos clássicos territórios das lutas sociais, será possível criar novos *fronts* de batalhas? As produções clínicas, incluindo outros saberes poderiam abrir vias de liberação e afirmação do desejo, bem como sensibilizar o corpo para resistir às explorações capitalísticas? A escolha da *Soma* como campo de pesquisa se faz a partir destas perguntas, pois suspeito que a perspectiva explicitamente libertária desta terapia, articulada à trajetória de um brasileiro que experimentou o limiar entre a clínica, a arte e a política, poderá apontar importantes possibilidades teóricas e práticas para os problemas da subjetividade na contemporaneidade.

Mas para acionar uma potência clínica que agencie outros modos de vida é preciso ter clareza o Capitalismo Mundial Integrado (CMI) não admite exterioridade, aumentando sempre seus limites e ameaçando todas as forças criativas e plurais nos campos existenciais; a tendência é desterritorializar as singularidades e normatizar tudo, tanto pela exploração e controle nos planos econômicos e sociais, como nas produções semióticas da subjetividade. O CMI produz uma subjetividade “serializada, normalizada, centrada em torno de uma imagem, de um consenso subjetivo referido e sobrecodificado por uma lei transcendental” (GUATTARI, 2010, p. 49-51).

Uma complexa rede de capturas colocam em cheque as causas revolucionárias mais urgentes e supõe uma ampliação nas estratégias das lutas para incluir as militâncias

minoritárias<sup>15</sup>. Para além dos investimentos de interesses pré-conscientes no *sócius*, afirma Deleuze (2010b, p. 28) que não há revolução sem investimento inconsciente de desejo! Deste modo, considero que as categorias *éticas, estéticas e políticas* são indissociáveis nesta análise, apesar de se diferenciarem em muitíssimos aspectos.

No campo da clínica, entendo que as hegemônicas concepções de *psicologia e corpo* também carecem de novos paradigmas, novas fusões no conteúdo sobre a subjetividade: ambos encontram-se além e aquém dos metabolismos biológicos, tipologias individuais, esquemas familiares ou classe social. Afirmo junto a Guattari (2012) que existem modos de subjetivação que estão sucessivamente se diferenciando e se entrecruzando nas relações, nas invenções de zonas de afetivas habitáveis, nas dobras intempestivas do sentir, pensar e agir. Portanto, experimento e pesquiso a modalidade clínica como *práxis micropolítica*<sup>16</sup>. Ou seja, trata-se de uma análise política que se seja inseparável da política da análise, portanto, a micropolítica do desejo é uma prática analítica que se opõe aos hábitos repressivos, aos maniqueísmos e aos enrijecimentos moralizantes que contaminam os movimentos revolucionários e clínicos (GUATTARI, 1981).

É preciso enfatizar que esta proposta clínica investe em uma multiplicidade de objetivos, questionando as decisões centralizadas que serializam indivíduos e os desconectam dos desejos moleculares. Uma clínica micropolítica é também uma experimentação processual do corpo e potência, referenciando novos modos de existência, construindo alianças de solidariedades coletivas não totalitárias, aproximando-se do fazer artístico nas relações inventivas de si e do mundo.

O objeto social é colocado em condições de tomar a palavra, sem ter que recorrer a instâncias representativas para exprimir-se. A coincidência entre a luta política e a análise do desejo implica, desde então, que o “movimento” permaneça na escuta constante de qualquer pessoa que se exprima a partir de uma posição de desejo, mesmo e sobretudo que ela se situe “fora do assunto”, “fora do sujeito”. Em família, reprime-se uma criança que se exprime “fora do assunto”, “fora do sujeito”, e isto continua na escola, no quartel, na fábrica, no sindicato, na célula do partido. (GUATTARI, 1981, p. 177)

<sup>15</sup> No livro *Conversações*, Deleuze (2010b) define minoria não por um modelo ou pela quantidade, pois ela pode ser mais numerosa que a maioria. Trata-se de um devir, um processo social.

<sup>16</sup> Para Félix Guattari (2010), a importância das práxis micropolíticas se situa no nível de produção de subjetividade, sendo práticas que possivelmente afirmem as singularidades.

A partir destas análises e entrando nas questões mais específicas desta pesquisa, entendo que Roberto Freire ao reconhecer a intrínseca relação da política com os sintomas neuróticos e psicóticos em seus clientes, percebera que os conflitos familiares, amorosos e de trabalho no contexto da ditadura brasileira, eram fundamentalmente movidos pela luta entre *liberdade versus autoritarismo*. Portanto, atacando o “coração do problema” o terapeuta estaria inclusive economizando tempo e dinheiro das pessoas, favorecendo o pensamento crítico e fortalecendo a força criativa, sexual e produtiva dos participantes da Somaterapia (FREIRE, 1990, p. 89). Portanto, destaco as palavras do autor, para pensar o contexto do nascimento e a função da Soma:

Seu nascimento se deve, sobretudo, à violência autoritária e repressiva instaurada no Brasil a partir de 1964. A juventude militante que lutava contra a ditadura e, conseqüentemente, se tornava muito visada e vitimada por essa violência, não dispunha de um método terapêutico em que pudesse confiar, politicamente, no atendimento dos desequilíbrios emocionais e psicológicos provocados em suas vidas pela rejeição e repressão autoritárias das famílias burguesas, ligadas à rejeição e repressão dos militares e políticos fascistas. (FREIRE, 1988, p. 17)

Nesta direção, o próximo capítulo da dissertação viaja pelo híbrido e inventivo percurso do autor, destacando a ideia de **cartografia biográfica** para pensar os *outramentos* de Roberto Freire até o nascimento da Soma, uma espécie de *devir-outro* que o brasileiro experimentava nos encontros existenciais. Em Guattari (1981, p. 44), devir-outro é uma etapa de diferenciação daquilo que o corpo social repressivo e autoritário nos destinou. Trata-se de acompanhar as minúcias de uma vida, um exercício que trilha as linhas moventes que o fizeram realizar este investimento teórico e prático. *Onde Roberto foi tocado até a criação da Soma?* Esta pergunta foi um disparador para que eu pudesse compreender os processos de um percurso singular, culminando na escrita do capítulo intitulado *Os Outros-em-Roberto Freire e o nascimento da Somaterapia*.

Conforme as considerações enfatizadas por Roberto Freire e as interlocuções com os seus colaboradores na criação desta abordagem prática e teórica, por vezes a trato por *Soma*, em outros momentos por *Somaterapia*, não sendo um problema epistemológico esta variação. No entanto, o autor prefere evitar o sufixo terapia, pois o primeiro termo abarca uma noção mais abrangente, sendo uma perspectiva também pedagógica com efeitos terapêuticos. Para Freire (1988, p. 21) caberia inclusive o nome Somapedagogia, pois os exercícios que compõem esta prática também auxiliam as pessoas a conhecerem os seus próprios somas,

passando a viver com mais autonomia, conforme as suas necessidades e características específicas.

Nesta navegação, acompanho o desenvolvimento dos principais aspectos do pensamento e vida de Freire, porém, sem a pretensão de abarcar a totalidade da sua famigerada trajetória. Além disso, pretendo analisar como se deram os deslocamentos existenciais do autor, tanto em suas descobertas, rompimentos, conexões e sínteses dos acontecimentos em suas obras; dando ênfase às “junturas” que o brasileiro fizera entre *clínica*, *processos de criação*, *corporeidade* e *as práticas de liberdade*.

A opção por contar a história deste autor, foi também uma escolha política que se justifica pelo pouco (re)conhecimento da obra de Roberto Freire no Brasil, destacando também o uso e divulgação dos autores nacionais nos currículos universitários na área *psi*, além da incontestável importância de Freire na articulação entre psicologia e política. É preciso descolonizar o nosso pensamento, criando as próprias narrativas das especificidades clínicas no território brasileiro e sul-americano. Portanto, falo a partir de uma conjuntura política e social que muito se difere da realidade dos países da Europa e Estados Unidos onde importamos a maior parte das teorias e pensadores em psicologia. Trata-se, portanto, de um exercício em convocar o brasileiro a pensar o próprio país, e isto nada tem a ver com qualquer captura identitária e chauvinista.

Para além da óbvia e diversificada influência da cultura brasileira no pensamento e obra do autor, Roberto também foi um grande admirador de poetas, psicólogos, filósofos e revolucionários estrangeiros. Especificamente no caso desta pesquisa, os principais autores que influenciaram as bases teóricas da Soma foram Wilhelm Reich, Frederick Perls, David Cooper, Gregory Bateson, Alexander Lowen, entre outros. Certamente, a ideia de descolonizar não é excluir o pensamento de fora, mas incorporá-lo ao nosso modo. Isto requer rigor teórico, no entanto, como nos alerta Cristina Rauter (2012, p. 20), usando os autores “sem cerimônia”. Na visão da autora, isto não significa um ecletismo teórico, mas nos ajuda a livrar dos parâmetros cientificistas que tanto nos paralisam como clínicos e pesquisadores. Neste sentido, para além dos autores nacionais, também farei minhas articulações com pensadores como Benedictus de Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari, entre outros.

Ressalto também, alguns textos inspiradores que dispararam as principais ideias desta pesquisa. Encontrei na tese de doutorado de Stéfani Silveira Caiaffo, intitulada *Cartogramas*

*de um terapeuta anárquico*, na dissertação de mestrado de Gustavo Ferreira Simões, intitulada *Roberto Freire: tesão e anarquia* e nos livros de *João da Mata* sobre Anarquismo, Capoeira Angola e Soma, valiosas fontes bibliográficas para este investimento teórico.

A definição do tema desta pesquisa, para além do que foi apresentado neste tópico, também surge pelas inquietações que sinto ao investigar a Somaterapia na contemporaneidade, principalmente sobre os aspectos estéticos e políticos defendidos por Roberto Freire e os efeitos das novas articulações práticas e teóricas no presente. Apesar dos grandes retrocessos políticos e sociais na atualidade, colocando em cheque a história das lutas e vidas de muitos militantes brasileiros dos anos sessenta até os dias atuais, entendo que os problemas – perseguições, repressões e torturas – que Roberto Freire enfrentava no contexto de ditadura militar eram outros, talvez mais urgentes, não mais complexos ou preocupantes que os de hoje.

Optei em fazer em fazer uma pesquisa teórica, tomando a possibilidade de continuação da mesma posteriormente, para um estudo mais abrangente. Procurei eleger apenas recortes de alguns eixos temáticos da Soma, criando novas conexões e utilizando outros autores e conceitos que possam ventilar devires para esta clínica. Certamente foi preciso tomar os devidos cuidados para não fazer uma apropriação que possa desconfigurar as principais características inicialmente pensadas por Freire. Esta escolha metodológica se faz necessária em minha análise, tanto pela consideração das diferenciações entre os contextos históricos, mas também por entender que a totalidade dos autores, teorias, técnicas e exercícios que compõem a terapia anarquista, já foram amplamente discutidos nos livros de Roberto Freire, João da Mata e outros colaboradores<sup>17</sup>. Retomar a Somaterapia para criar um catálogo geral e fazer uma exegese teórica, definitivamente não é o meu objetivo.

Portanto, o maior investimento teórico desta pesquisa será realizado no capítulo em que pretendo inaugurar uma aproximação da Somaterapia com a perspectiva transdisciplinar da clínica, pensando as interfaces intrínsecas com a arte, filosofia, corporeidade e a política. Perspectiva clínica que rompe com o culto às histórias pessoais e a excessiva interiorização da existência, não privilegiando exclusivamente as ferramentas e teorias *psi* para pensar a subjetividade; interrogando o paradigma científico que não estabelece zonas de vizinhanças com outros saberes (RAUTER, 2012, p. 16). Nesta perspectiva, o terapeuta e o

---

<sup>17</sup> Refiro-me a Jorge Goia e Vera Schroeder, juntos a João da Mata, foram os principais colaboradores de Roberto Freire. Os autores também participaram do *Coletivo Anarquista Brancaleone* e escreveram em parceria com Roberto Freire (2006).

cliente/participante também são convidados a compor a superfície de experimentação das multiplicidades e intensidades, mas sem qualquer pretensão de criar uma ferramenta universalizante. Para tanto, adotarei estas produções como dispositivos de ações clínicas não mais disposta a dar respostas adaptadas ao assujeitamento e axiomáticas do Capitalismo: “entendendo que o dispositivo é sempre aquilo que é posto a funcionar, aquilo que nos permite dar conta de uma dimensão funcional da existência” (LIMA, 2012, p. 41).

Trata-se então de procurar os aliados para incitar produções que ativem as crises do corpo e do pensamento; é a afirmação ética e estética do corpo vibrátil; corpo fricção; corpo tesudo; corpo acontecimento; atingir uma espécie de transe para deixar passar convulsões-descargas; tremores-risos; flatulências e outras liberações; múltiplas alteridades em movimento. Falarei, portanto de enfrentamentos e aumento das forças, afetos e potências; aspirando movimentos e mutações na subjetividade. Quero experimentar deslocamentos intempestivos e composições de encontros que possam viabilizar a vida.

## OS OUTROS-EM-ROBERTO FREIRE E O NASCIMENTO DA SOMATERAPIA

### 4.1 ROBERTO FREIRE, UMA EXISTÊNCIA NA OUTRIDADE

“É apaixonante a decisão de partir. De partir para sempre como fazem os emigrantes. Um desvio radical na história da pessoa [...]. Essas idéias me fazem ficar horas olhando firme para velhas fotografias, amareladas, daqueles homens e mulheres emigrantes italianos, na passagem do século, em pequenos grupos no convés dos navios, em Gênova, aguardando muito sérios o apito da partida.” (FREIRE, 2002, p. 405)

Outrar-se. Joaquim Roberto Corrêa Freire, nascido no bairro do Bixiga, em São Paulo, Janeiro de 1927, veio a falecer em Maio de 2008 (MATA, 2013, p. 132). Em seus últimos anos de vida, sentindo a morte chegando em uma espécie de migração, Roberto Freire dedica-se à escrita da sua autobiografia, preparando a sua partida. Logo nas primeiras linhas deste livro o autor relembra uma carta conhecida como “Carta do Vidente” que o precoce poeta Francês *Arthur Rimbaud* escreve ao amigo *Paul Demeny*, acusando os poetas de sua época terem uma falsa significação do eu, desta maneira, afirma que **eu é um outro**, frase que vai intitular o livro sobre a vida do autor brasileiro (FREIRE, 2002, p. 9) e ser o disparador para uma discussão sobre os modos de subjetivação e a prática clínica que pretendo discutir no decorrer deste capítulo.

Em vista destes outros que o compõem, em seu inventário existencial, Freire constrói um percurso genealógico dos encontros, uma navegação perigosa como ele mesmo diz, ao modo do dito popular dos antigos navegadores europeus: “navegar é preciso, viver não é preciso” (FREIRE, 2002, p. 47). Como grande admirador de Fernando Pessoa e seus heterônimos, suspeito que Roberto aproximava-se da afirmação do poeta: “Viver não é necessário; o que é necessário é criar. [...] ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e minha alma a lenha desse fogo” (PESSOA, 1996, p. 07).

Bigode, como também era conhecido entre os amigos e somaterapeutas (CAIAFFO, 2009, p. 87), conta que as suas histórias desde a juventude – exceto a infância que ele afirma não lembrar – até as suas aventuras amorosas, as práticas clínicas, artísticas, jornalísticas e as torturas sofridas após o Golpe de 64, foram todas atravessadas por uma luta política e poética pela liberdade individual e social, uma arriscada e apaixonada afirmação do amor. Como

dito anteriormente, devo repetir: para Roberto Freire, a vida é menos importante que o amor; este sim é o contrário da morte. “Depois, eu morri. Mas, parafraseando Belchior, agora eu não morro mais. Quer dizer, deixei de ser bobo e parei de viver, só para amar” (FREIRE, 1987, p. 130). Em um de seus inúmeros ensaios sobre o amor, Roberto escreve o texto *Para quem ainda vier a me amar*, afirmando que o amor é vivido na carne, na pele, nas tenras superfícies onde a vida passa; como nos “bichos livres” que têm as urgências do cio, das brincadeiras e das danças, não devendo jamais, amor não é dívida, nem é complementar, nem dependente ou faltoso, mas deliciosamente desnecessário, pois a ele sobra o tanto e o enquanto, não o quanto (FREIRE, 1990, p. 238).

Portanto, não podemos confundir as imagens poéticas do autor com qualquer parentesco niilista de negação à vida. Roberto Freire, ao captar no linguajar e na vida cotidiana dos brasileiros a palavra *tesão*, nos oferece pistas para a sua afirmação da vida, enquanto obra de uma invenção apaixonada que se dá necessariamente no corpo; potência de uma vida-corporeidade em estado de prontidão, uma espécie de ereção vital, somática (FREIRE, 2006, p. 305). Tesão é também o que nos liga ao outro, um afeto expansivo e alegre que provoca uma comunicação corporal com o plano coletivo (FREIRE, 1987, p. 64). Aproximando esta concepção ao pensamento de Benedictus de Spinoza, o filósofo vai afirmar: “o homem não se conhece a si próprio a não ser pelas afecções de seu corpo e pelas idéias dessas afecções [...]” (SPINOZA, 2008, p. 225).

Em entrelinhas, os autores propõem que a composição existencial é como uma obra aberta, um desafio ético, construído a partir dos encontros com os outros. Em uma noção spinozista, podemos afirmar que Roberto Freire estava antenado aos *bons encontros* da vida, conectando alianças e aliados cuja força aumentava a sua potência para agir. O tesão é a expressão do bom encontro. Mas os corpos podem ser afetados de muitas maneiras, afirma o filósofo Spinoza (2008, p. 163), portanto, a potência de agir pode ser aumentada ou diminuída conforme o encontro. Para Fuganti (2008), a potência do corpo para criar alianças e se efetuar é o que o torna livre, buscando a pluralidade do mundo e tendo paixão pelas multiplicidades. Neste sentido, pensemos o desejo como causa ativa, sendo o encontro e a aliança de qualidades ativas; “desejo que emerge no meio; é um elemento relacional, uma liga de fluxos. Se ele tem objeto, este é o próprio fluxo” (FUGANTI, 2008, p. 71).

Freire, em seu engenhoso e ágil pensamento, muitas vezes conta casos da sua biografia literalmente consumados em memórias inventadas, todas elas a partir deste outro. João da

Mata (2013, p. 112), seu discípulo e principal somaterapeuta na atualidade, afirma não ser exagero que o Bigode e suas obras se misturavam, se confundiam. Seguem as palavras do autor:

Freire, de fato, procurou ser um artista em sua própria existência, um artífice na criação de um modo de vida libertário. Não cansava, mesmo com o avanço da idade, de (re) inventar a própria existência. Certa altura, já quando não conseguia mais andar, costumava dizer: “agora, o que me interessa é o espaço sideral... vou ser um astronauta”. (MATA, 2013, p. 112)

Voltando à questão dos atravessamentos que marcaram a singularização de Roberto Freire, principalmente na ideia do outro que ele convoca para falar de si, entendo ter vizinhanças com o conceito “subjetividade antropofágica” de Suely Rolnik (2010), quando a autora pensa a vida como coragem para a experimentação e improvisação criativa de novos universos existenciais, ao molde da vanguarda modernista brasileira. Trata-se, portanto, de uma liberdade para a incorporação de diferentes territórios que colocam em cheque a ideia de identidade ou de uma interiorização nos processos de subjetivação. “Desde adolescente, eu suspeitei da existência dessa outridade em minha pessoa”, diz o autor, considerando que após o encontro com a obra de Rimbaud, sentiu-se como que convencido sobre as suas permanentes dúvidas identitárias, seus insolúveis conflitos e incoercíveis incoerências como pessoa, além do sedento e instável sentimento poético daquele eu na vastidão dos muitos, gerando um intempestivo comportamento pessoal e social digno de uma biografia. (FREIRE, 2002, p. 09)

Traço aqui pequenos fragmentos desta cartografia biográfica, misturando percursos cronológicos, a maioria deles contados pelo próprio Freire em sua curiosa escrita de si. Como mencionado, certamente não farei uma exegese sobre a biografia do autor, portanto, vou eleger algumas passagens da vida de Roberto Freire que serão fundantes na discussão do problema desta pesquisa: a necessária relação entre clínica, corporeidade, criação e as políticas do cotidiano. Além disso, estou a enfatizar mais o período da ditadura brasileira, importante momento em que o autor conhece a obra de Wilhelm Reich e decide fundar uma prática clínica que fosse necessariamente política e libertária, investimento pessoal e coletivo em pesquisas que o levaram à criação da Somaterapia.

## 4.2 DA JUVENTUDE AO GOSTO PELO ANARQUISMO: OUTRAMENTOS DA SUBJETIVIDADE

Na adolescência, Roberto se achava estranho, sem graça, feioso e ainda era gago. Dizia ser tão gago que preferia ficar mudo, pois os gagos eram completamente ridicularizados, humilhados e de maneira jocosa, imitados. Apenas se arriscava a falar com amigos do bairro e com os familiares que demonstravam paciência com a sua gagueira, em seus esforços “pra emitir o que era indispensável dizer” (FREIRE, 2002, p. 20).

Roberto fala que essa situação se agravava na presença do seu pai, Joaquim, um homem alto, austero e bem vestido. Era um pai sensível com a leitura da boa poesia em seu tempo livre, mas sempre preocupado com a ascensão social e em ganhar dinheiro. Freire não conseguia falar perto dele, bloqueava completamente a sua comunicação, pois afirma que nutria um sentimento de reprovação e culpa por não satisfazê-lo. Suspeitava que até a sua gagueira tivesse originado desta relação e a dor que sentia quando Joaquim faleceu, se dava mais pela condição deles não terem se conhecido, pois sempre estavam ocupando papéis e formalidades que não permitiam um encontro (FREIRE, 2002). Mais tarde, com a sua carreira profissional consolidada e a imagem pública conhecida pela construção teórica e prática da Soma, Roberto lança uma pungente crítica à tradicional família burguesa:

A sociedade requer dos pais, dentro da pedagogia da opressão, o desempenho de papéis exercidos de uma maneira afetuosa, seguindo um esquema de chantagens afetivas. Aliás, nas relações mais tipicamente amorosas, em grandes e falsas paixões, nós acabamos exercendo chantagens afetivas que subordinam a outra pessoa ao nosso autoritarismo, e ela responde a isso se fazendo de vítima, o que é outra chantagem, igualmente autoritária e poderosa. (FREIRE; BRITO, 2001, p. 88)

Aos quatorze anos de idade, Roberto Freire morava em São Paulo e pela suas memórias, Zé Luís foi um amigo tão importante nessa *outridade rimbaudiana* que talvez tenha sido a pessoa mais importante em sua juventude. Encontravam-se quase todos os dias para jogar futebol, tinham um “timinho” de várzea chamado Paulista Futebol Clube. As grandes afinidades entre os dois eram afetivas e intelectuais, apesar da grande diferença, quase opostas, de personalidade e ambientes familiares (FREIRE, 2002, p. 19). Zé Luís gostava de recitar os poemas abolicionistas de Castro Alves, desavergonhado, em alto e bom tom, o que deixava Roberto completamente emocionado.

O pai de Zé Luís era poeta e membro da Academia Paulista de Letras, além de ser diretor do Departamento de Cultura da prefeitura de São Paulo. Este fato, garantia aos dois amigos uma frequência assídua no Teatro Municipal, assistindo a óperas, peças de teatro e balé, entrando em contato com as potências nacionais e internacionais das artes cênicas (FREIRE, 2002, p. 26). Além disso, o pai do Zé Luís recebia em sua casa os principais poetas da época como Mario de Andrade, Monteiro Lobato, Oswald de Andrade, entre outros que foram um divisor de águas na vida de Roberto Freire. Os dois amigos falavam seriamente que seriam escritores, Roberto romancista, Zé Luiz poeta.

Ainda na adolescência, Roberto fala que os companheiros de futebol lhe deram o primeiro cigarro e ele tentara, sem sucesso, “iniciar” o amigo. Também foi Zé Luís, quem tomou os primeiros porres com Roberto. Na boemia, junto à juventude da Praça Júlio de Mesquita, foi onde Freire (2002, p. 29) ouviu falar pela primeira vez em Karl Marx, sobre o livro *O Capital* e também sobre a revolução soviética de 1917. É neste contexto que Roberto vai se informando e discutindo acerca do comunismo no Brasil e no mundo, participando de algumas “reuniões maçantes” da Juventude Comunista que o autor relata ter sido acusado, ao falar sobre paqueras e namoros durante os encontros, de preferir diversões pequeno-burguesas às pautas prioritárias.

Neste momento, estava prestes a eclodir a Segunda Guerra Mundial, segundo Freire (2002, p. 30), e o nosso país vivia uma “estúpida e violenta ditadura, a de Getúlio Vargas”. O contexto político instigou o brasileiro a ficar mais atento com a sua formação política, passando a ler jornais, revistas e livros diariamente, procurando o entendimento sobre o Nazismo insurgente com a figura de Adolf Hitler, além de buscar o significado e as possibilidades práticas de uma democracia. Roberto, como dizia, já sentia fisiologicamente os efeitos de uma censura feita sobre os jornais e rádios, além de perceber a engenhosa e massacrante publicidade de Getúlio para convencer as massas sobre a importância do seu comando.

Mesmo antes de entrar em contato com a obra de Wilhelm Reich, principalmente sobre a pesquisa que o autor austríaco realizou para entender a *Psicologia das Massas e do Fascismo*<sup>18</sup>, Roberto já estava atento a uma importante constatação: algo de insuportável na conjuntura política mundial era evidente, pois estávamos diante de duas grandes ascensões imperialistas, tanto dos Estados Unidos, quanto pelo Nazismo. Além disso, tínhamos o caso

---

<sup>18</sup> Este livro foi escrito em 1933 e traduzido pela primeira vez em inglês apenas no ano de 1946.

das ditaduras populistas como no Brasil; contexto planetário atravessado pela *Segunda Guerra Mundial* que produzia uma espantosa dizimação de determinados povos, gerando miséria e discrepante desigualdade social. Mas, diante disso, cabia uma importante pergunta: *como transformar?* Roberto percebia que havia um grande desencontro entre tornar-se um militante anticapitalista e o desejo de se filiar ao modelo de luta do Partido Comunista Soviético, uma cartilha extremamente autoritária e centralizadora, que não convencia uma quantia importante de militantes a aderirem à luta pela via partidária institucional. “Percebia ser uma espécie de autoritarismo e um desagradável hierarquismo que não combinavam muito bem com a idéia que fazia do socialismo” (FREIRE, 2002, p. 34).

Mas o que não estava evidente, mesmo diante da clara conjuntura de miséria social, era o motivo pelo qual as massas não se tornavam necessariamente revolucionárias, ou mesmo, porque alguns trabalhadores na condição de explorados se tornavam ainda mais reacionários e conservadores? Reich (1972), analisando o Fascismo e a subordinação das massas a este modelo social, vai falar que existe uma complexidade nesta questão que não será respondida com fórmulas mecanicistas para convencer milhares de pessoas a lutarem em uma revolução. Diz o autor que o trabalhador vive em si uma espécie de paradoxo:

[...] que ele não é nem nitidamente revolucionário nem nitidamente conservador, mas está dividido. Sua estrutura psíquica resulta, por um lado, da situação social (que prepara o terreno para atitudes revolucionárias) e, por outro, da atmosfera social autoritária – dois fatores que não se irmanam. (REICH, 1972, p. 20)

Portanto, para Reich (1972, p. 14), eram tacanhas as respostas que os comunistas davam para analisar o fenômeno da eleição do Partido Nacional-Socialista, pela sociedade alemã; tratava-se de espantosos dezessete milhões de votos para eleger Hitler como líder, em janeiro de 1933. Afirmando que as massas populares foram “corrompidas” ou “hipnotizadas” pelos fascistas, os comunistas estavam realizando apenas uma constatação estéril, pois não é possível existir uma condição de guerra ou de subordinação a tal ponto, sem uma estrutura psicológica enraizada nas massas. Neste sentido, para falar em um vocabulário marxista, não basta compreender a ideologia dominante e assim criar fórmulas para a solução prática contra as explorações sociais e políticas, pois que a luta pela liberdade guarda uma relação intrínseca entre a estrutura econômica e os modos de subjetivação.

Esta incursão se faz necessária, devido a uma constante acusação e rejeição da psicologia pelos “marxistas comuns” naquele período histórico, chamando-a de “idealista”, ou

apenas um sistema metafísico em oposição ao materialismo (REICH, 1972, p. 14). Desta maneira, no parágrafo acima pude problematizar a partir de Reich, a complexidade que move a rede entre os processos de subjetivação e a decisão individual e coletiva pela luta política, principalmente onde a liberdade social e a vida encontram-se sufocados, à espreita de modelos ditatoriais e heterorreguladores. Assim, entendo também que esta problematização se torna fundante para discutirmos as aproximações entre psicologia e política. Além disso, compondo o mosaico da vida de Roberto Freire até a criação da Somaterapia no período da ditadura militar brasileira, entendo que a opção do autor pelas vias do anarquismo, se dava tanto pelos aspectos acima colocados por Reich, quanto pela repulsa ao sacrifício da vida em nome da futura revolução, evitando qualquer ortodoxia que possa impedir o exercício da liberdade individual e coletiva. (FREIRE; BRITO, 2001, p. 27).

No texto *Uni-vos contra as militâncias brochantes*, ao seu modo debochado, Freire (1995) considera que desde a criação do Partido Comunista Brasileiro, o sentido da palavra militância – uma participação ativa em atividades políticas – adquiriu um caráter quase religioso, próximo ao do “praticante” católico que vive uma vida dedicada a Deus, obediente aos mandamentos e as regras da Igreja, sacrificando seus desejos pessoais para isso. Roberto Freire teve grande participação na *Ação Popular (AP)*, conforme Simões (2011, p. 33), foi um grupo que surgiu no início da década de 60 e era composto por jovens militantes ligados à Igreja Católica, mas que radicalizaram a luta por justiça social, inclusive adotando a luta armada durante os anos da ditadura que o grupo existiu. Para tanto, o grupo entrou em ampla tensão com os setores conservadores da Igreja, irrompendo com grande força política no movimento estudantil nacional.

Ao falar das suas próprias experiências na *Ação Popular* e também dos companheiros homens do Partido Comunista, Freire (1995) pressentiu que algo estava errado na militância, uma espécie de *ideologia do sacrifício* estava sempre atravessando as palavras de ordem dos militantes. Fato que evidenciava um contraste entre a dedicação revolucionária dos militantes no plano macropolítico e o comportamento que tinham com suas respectivas

companheiras e filhos. Portanto, eram exímios revolucionários em um plano social, correndo riscos de vida, submetendo a todo tipo de provas existenciais na luta contra o autoritarismo econômico, político e militar; entretanto, muitas vezes eram chantagistas na relação afetiva, além de repetirem modelos autoritários e competitivos na busca pela liderança dos movimentos sociais.

Freire (1995, p. 122) deixa explícito que o autoritarismo que permeia o militante dito libertário, muito se difere dos autoritarismos fascistas da “direita” no poder, mas que são muito perigosos, pois estão repletos de racionalizações e justificativas, ocorrendo sutilmente no plano da comunicação, gerando confusão a nível emocional. Ainda travestidos de uma identificação com mártires e heróis revolucionários, cria-se confusas e violentas hierarquias de sujeição nas relações familiares. Procurando os endereçamentos deste modo controverso de militar “apenas do lado de fora da porta de nossas casas”, associando socialismo com autoritarismo, o autor aponta que os equívocos cometidos pelo poder burocrático e militar da revolução soviética, principalmente nas ações centralizadoras que direcionavam rigidamente o movimento internacionalista, geraram frutos para um modelo de militância triste, brochante e com ausência de prazer.

Neste mesmo contexto histórico, Foucault (1993) escrevia uma apaixonada introdução para o livro *O Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. O autor da *História da Sexualidade* aproximou o livro a um de tratado de ética há muito tempo não escrito na França, um guia prático para um estilo de vida não fascista, uma “arte erótica” referindo-se aos gregos antigos. Além disso, Michel Foucault (1993, p. 198-199) aponta os três grandes inimigos que os franceses confrontaram no livro: os primeiros são os militantes burocratas da revolução e os funcionários da política que se pretenda “pura”. Em seguida, o livro aponta os psicanalistas e os semiólogos como técnicos deploráveis do desejo, pois codificam e reduzem as multiplicidades da vida às estruturas e a falta. Em terceiro, o livro acusa o fascismo (para além da histórica mobilização em massa de Hitler e Mussolini), este que está também em todos nós, em nossas condutas cotidianas, em nossos corações, devorando as relações mais próximas pelo desejo de poder e dominação. Eis a aproximação deste texto com as discussões levantadas por Roberto Freire, pois o problema de Foucault, Deleuze e Guattari, ronda o perigo de nos tornarmos fascistas mesmo quando nos intitulamos militantes e revolucionários.

Para tanto, contra todas as formas de fascismo, Foucault nos recomenda uma espécie de manual para a vida cotidiana; destes, farei um resumo aproximando o francês do

pensamento freireano: **não se apaixonar pelo poder, não imaginar que a militância precisa ser triste**, romper os modelos unitários e totalizantes da prática revolucionária, além de combater os velhos moralismos e sedentarismos que engessam a experimentação, os fluxos, a diferença, o nomadismo (FOUCAULT, 1993, p. 198-99). Portanto, suspeito que Roberto Freire, orientado por uma ética militante mais voltada às *políticas do cotidiano*, estivesse mais interessado no devir revolucionário das pessoas que no futuro da revolução.

Para Deleuze (2010b, p. 215), ao diferenciar devir e história apoiado no pensamento de Nietzsche, diz-se que a “única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável”. A história, para o autor, designa ao conjunto de condições existenciais, muitas vezes negativas, sejam elas políticas, econômicas, culturais, das quais colocam os sujeitos na condição de desviarem-se, a fim de devir, ou seja, para ser criado algo novo. Roberto Freire e Brito (2001), ao falarem das suas respectivas noções de liberdade, dizem que tanto a sociedade burguesa-capitalista, quanto a socialista-burocrática buscavam a padronização da vida e a semelhanças entre as pessoas, renegando, excluindo e destruindo a diferença, o que tornava as coletividades presas fáceis do controle.

Neste sentido, Roberto (2002) ao tomar contato com a obra de Mikhail Bakunin, líder anarquista russo, teve uma grande descoberta, pois este pensamento iria ao encontro com o que o brasileiro sentia e pensava sobre justiça social, socialismo e principalmente, sobre o desejo em combater todas as formas de autoritarismo e hierarquias. Roberto Freire e o anarquismo, uma nova *outridade!*

O anarquismo, ou melhor, os anarquismos como preferem os teóricos contemporâneos, têm em seus princípios históricos o *mutualismo*, inspirado no francês Pierre-Joseph Proudhon; o *coletivismo* pensado por Mikhail Bakunin; o *anarco-comunismo* impulsionado por Piotr Kropotkin; o *anarco-sindicalismo* expresso na Europa e nas Américas e o *anarquismo individualista* que tem as suas bases no pensamento de Max Stirner (COSTA, 1982). Segundo Freire (2006) e Costa (1982), desde o final do século XVIII até os dias atuais, William Godwin, Errico Malatesta, Emma Goldman, Leon Tolstoi, Paul Robin e Sebastien Faure, foram outros importantes pensadores anarquistas. O sentido etimológico da palavra Anarquia deriva de outras duas palavras gregas: *an* (sem) e *arkhé* (autoridade, governo); literalmente traduzida por ausência de autoridade/governo (FREIRE, 1988, p. 191).

Mas o que há em comum entre os anarquistas e os anarquismos? Poderíamos elencar resumidamente algumas questões: uma comum revolta visceral, levantes e insurgências contra os autoritarismos macro e micropolíticos, além da insubmissão contra qualquer delegação do poder (Deus, Estado, Patrão, representantes etc), tendo o indivíduo livre um importante critério para a luta libertária (COSTA, 1982). Seguem as palavras urgentes de Edson Passetti sobre o ato de anarquizar:

Os anarquismos não cessam de acontecer. Não dão descanso a heróis, às interpretações do passado e reviram o presente. [...] Anarquismo é desassossego. O anarquista não se prepara para a revolução. Ele pratica insurreições todos os dias, associando-se e experimentando outros costumes. (PASSETTI, 2007, p. 31):

A história do anarquismo no Brasil é datada no final do século XIX e início do século XX, com a chegada dos imigrantes italianos e a divulgação das ideias libertárias na formação do movimento operário, principalmente nas manifestações das greves (VIANA, 2006). Os italianos foram muito influenciados por Proudhon, Bakunin e Malatesta, assumindo assim, um caráter revolucionário na luta política. Porém, o Brasil viveu uma história bem diferente da Europa, tinha saído do escravismo colonial recentemente para um emergente Capitalismo, vivendo as primeiras experiências de trabalho assalariado “livre”. Rapidamente a industrialização cresceu no país, a população operária também, exacerbando os baixíssimos salários, além das péssimas condições de trabalho e habitação nas cidades.

Neste sentido, os operários imigrantes foram fundamentais na formação das associações e sindicatos, com propósitos de lutas e reivindicações bem diferentes dos dias atuais, além de formarem centros de cultura social, escolas para alfabetização e jornais/revistas, destacando a atuação de duas correntes: o anarco-sindicalismo e o anarco-comunismo (VIANA, 2006, p. 34-39).

Para Silva (2006, p. 115-116), os jornais, panfletos, folhas e livretos da imprensa anarquista também tiveram uma importante função no fomento da revolta dos trabalhadores brasileiros, aumentando consideravelmente a divulgação das ideias libertárias. Porém, a maioria deles (*A Plebe, A Lanterna, O Inimigo do Rei*, entre outros) tiveram seus respectivos materiais confiscados e os idealizadores sofreram repressões e

perseguições no país. Em outubro de 1977, surge o jornal *O Inimigo do Rei* na Bahia, abordando temas progressistas que ultrapassavam os problemas sindicais, mesmo ano em que Roberto Freire lança o livro *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu*, onde afirma publicamente a sua perspectiva anarquista aliada a uma nova abordagem terapêutica (SIMÕES, 2011, p. 12).

Antes disso, ainda na juventude, o gosto de Freire pelo anarquismo fez com que ele viesse a ter sérios embates ideológicos com o seu amigo Zé Luís, que havia adotado o comunismo como orientação política. Roberto fala que o amigo, em uma das tantas discussões o olhou espantado e disse: “Cara, você não tá mais gaguejando!” (FREIRE, 2002, p. 35). Em poucos minutos Roberto voltou a gaguejar, mas o fato se tornou muito importante, pois, ele pôde perceber através da amizade o que liberou a sua fala. Muito tempo depois Roberto parou de gaguejar definitivamente, mas obteve a resposta naquele acontecimento da adolescência, entendendo que poderia deixar de ser gago se pudesse discordar e principalmente, expressar a discordância com as pessoas que ele amava, sem medo de perder os vínculos afetivos. Seguem as palavras do autor:

Como eu sempre fui um discordante espontâneo da maioria das pessoas que amava ou me amavam, ficava impedido, pelo bloqueio da fala, de poder me expressar sinceramente, não me arriscando, assim, a perder seu amor e apoio. Mas a partir daquele dia, não gaguejei mais, pelo menos com o meu amigo. (FREIRE, 2002, p. 36)

Ainda nesta fase, Roberto conta que passava muitas horas lendo em seu quarto, enquanto os seus pais supunham que estava a estudar as matérias que serviriam para ele passar no vestibular em medicina, ele estava, na verdade, lendo poemas e romances de John Steinbeck, William Faulkner, Ernest Hemingway, Aldous Huxley, Charles Morgan, além de ensaios políticos sobre marxismo e anarquismo, todos emprestados por Zé Luís.

Com a ascensão financeira da família de Roberto Freire, posteriormente mudaram-se para o Rio de Janeiro, separando os amigos de cidade, época que Freire (2002, p. 59) se dedicou seriamente nos estudos para passar no vestibular em medicina. Devido a sua ótima aptidão e dedicação intelectual, Freire passou no vestibular e mesmo com a volta da família para São Paulo devido a questões econômicas, continuou a morar no Rio de Janeiro para dar sequência ao curso em medicina. Dizia que apesar das dificuldades em lidar com os cadáveres guardados em cubas de formol, e as

desinteressantes aulas do primeiro ano de faculdade, ficou seduzido pela área de biofísica, pois ali ele tinha a possibilidade de se relacionar com o ambiente humano nos laboratórios (FREIRE, 2002, p. 73).

Relata ter tido a impressão que os seis anos de faculdade foram fáceis, embora a pesada quantidade de leituras teóricas nos primeiros anos tenham lhe dado repulsa. Para Freire (2002, p. 86), a profissão começou a ficar interessante após começar as práticas clínicas, tanto nas enfermarias da Santa Casa quanto em outros hospitais, porque ali ele estava lidando diretamente com as pessoas adoecidas. No último ano de faculdade, durante um dia de trabalho em biofísica, o renomado professor Carlos Chagas o fez elogios pelos seus últimos trabalhos publicados e estendeu a Roberto um telegrama que recebera de Paris, dizendo que ele ganhara uma bolsa de estudos por um ano no *Collège de France*. Diz o autor estar surpreso com a aposta de Carlos Chagas que havia providenciado tudo, até a chegada do telegrama, sem dizer uma palavra sequer: “A notícia estourou como uma bomba em minha vida, revirando-a de ponta-cabeça [...], sobretudo pelo fator surpresa, de repente, um alento extraordinário de vida que incendiava meu espírito de aventura” (FREIRE, 2002, p. 92). Sua formatura aconteceu no dia 14 de dezembro de 1952, sua partida para Paris, três dias após.

Ainda sobre o período da faculdade, Roberto relata que voltou várias vezes a São Paulo para visitar o Zé Luís, pois o amigo havia contraído uma grave cirrose hepática, doença que o levou a morte ainda jovem em uma ocasião que Roberto encontrava-se presente. Ao escrever o livro *Ame e Dê Vexame*, Roberto dedica um ensaio para o seu melhor amigo, na época, falecido há 32 anos. Mesmo não citando o nome, tudo parece indicar que se tratava de Zé Luís, as anotações escritas em um antigo diário. Roberto descreve as sensações que o invadiam, enquanto contemplava solitário o cadáver do amigo na sala fria do hospital: “Já não há mais meu amigo morto, fora ou dentro de mim. Trago-o apenas vivo, atrás dos olhos e antes de cada gesto. Duro e inaceitável é não estar mais depois dos dele e ao alcance de suas mãos” (FREIRE, 1990, p. 216).

Para discutirmos esta longa passagem que relata a amizade entre Roberto Freire e Zé Luís, recorro ao que Catarina Resende (2013, p. 86) vai problematizar como a *dissolvência do eu*, substituindo a individualidade fechada por correntes intensivas que arrastam o eu a um indefinido em nós, bagunçando e movendo as rígidas estruturas

identitárias – ideia fixa de um sujeito – para assim, fazer passar novas sensibilidades, novos amores, como é referido no pensamento de Freire. Para a autora, esta experiência de transbordamento carrega a necessidade de *um morrer de si* para nascerem novas possibilidades no viver. Ao que me parece, é desta maneira que Freire aborda a experiência da morte do amigo, mas que o teria vivo em si, na dimensão impessoal deste acontecimento intensivo, “possibilitando que a vida encontre sua potência maior de (re)criação e metamorfose” (RESENDE, 2013, p. 87).

Deste modo, contagiado pela poética dos heterônimos de Fernando Pessoa, inspirando tanto o pensamento de Roberto Freire quanto a análise teórica de Catarina Resende (2013) para pensar uma experiência sensível no cuidado clínico, percorro as possíveis produções neste devir da subjetividade em *outridades*. Em um pequeno poema de Alberto Caeiro, o mestre dos heterônimos, podemos acompanhar a inversão que este pensamento faz à ideia do eu interiorizado: “Não sei o que é conhecer-me. Não vejo para dentro. Não acredito que eu exista atrás de mim.” (PESSOA, 2008, p. 149). Segundo Resende (2013), essa experiência de *dissolvência de si* é a capacidade de ter no corpo a capacidade de *outramento*, este devir-outro que opera uma transdução<sup>19</sup> de forças e permutação de signos nos processos de subjetivação: no caso da autora, pensando a relação entre analista e paciente, neste caso, o modo como os outros-em-Roberto Freire permitiam a produção de novas sensibilidades, expandindo a potência conectiva de sua vida.

Ainda na direção deste limiar entre o eu e o outro que estou tecendo junto a Roberto Freire para me referir aos modos de subjetivação, trata-se de uma rede de conexões, onde o sujeito não se efetua como termo preexistente, mas nas relações, estabelecendo e produzindo vínculos no mundo (TEDESCO, 2007, p. 141). Portanto, abordo uma noção de subjetividade sem dicotomias entre sujeito-mundo ou sujeito-objeto, mas como plano de forças inventivas que se produz no trajeto, no próprio ato de construir a si próprio. Por isso, impossível seria falar de uma vida ou de uma perspectiva clínica, sem convocar o plano histórico e político, ou seja, as relações de poder que impulsionam certos modos de estar no mundo.

---

<sup>19</sup> Segundo Borges (2013), transdução é um termo que Simondon utiliza para acompanhar as variações incessantes do processo de individuação, como um campo de dispersão, de singularidade, de devir-outros pela defasagem das formas, produzindo diferenças. Uma potência de mutação, indicando que a transdução exprime uma individuação processual metaestável, afirmando a transformação constante em cada encontro realizado.

Assim, no capítulo posterior apresento uma análise inaugural acerca da Soma, sustentando que o seu engendramento teórico e prático se configura como uma perspectiva transdisciplinar da clínica, posto que Roberto e seus colaboradores fizeram da pesquisa somática um campo terapêutico-experimental que pudesse funcionar em um contexto político militar e ditatorial no Brasil. Para tanto, estas articulações ganham consistência a partir das articulações da clínica com outros saberes. Autores como Spinoza e Deleuze, além de outros acima citados, serão importantes intercessores neste empreendimento, bem como os temas sobre as forças ativas e reativas, potência e impotência, alegria e tristeza, autonomia e dependência, tão caros à Soma e ao Roberto Freire.

Para Rauter (2012), a perspectiva transdisciplinar coloca a clínica certamente no campo da criação, utilizando fragmentos de teorias, empréstimos “não autorizados”, referindo estas aproximações não pela tentativa de universalizar o conhecimento, pelo contrário, trata-se de propor uma dispersão no saber como insubmissão do pensamento frente aos modelos científicos hegemônicos no campo “psi” que paralisam as experimentações clínicas.

Muitas interfaces foram delineadas entre as abordagens da psicologia que a Soma se aliou e outros campos do conhecimento: a capoeira angola, a ludoterapia, o teatro e a antipsiquiatria foram algumas alianças que serão posteriormente analisadas. Nas palavras de Mata (2009, p. 42), a Soma investiu em dispositivos terapêuticos que pudessem interrogar as sociabilidades autoritárias nas relações comuns do cotidiano, produzindo espaços de liberdade a partir de exercícios que problematizam o uso da agressividade, da comunicação e da criatividade. Portanto, entendo que os elementos que aproximam a clínica da Soma como efeito de uma aventura transdisciplinar, nos possibilita pensar que esta perspectiva possui claras articulações com os processos de criação, corporeidade e a as lutas políticas, distinguindo qualquer justaposição do nome – clínica – com as práticas “psi” conservadoras, tão repudiadas por Roberto Freire.

Prossigamos o percurso de Freire. Em sua vida adulta, enfatizo as suas incursões clínicas, artísticas e políticas, porém, sem pensá-las de modo linear, destaco as outridades que marcaram a trajetória do autor enquanto escritor, jornalista, militante e preso político, até abandonar as práticas *psi* e fundar a Somaterapia. Mais que se aventurar em diferentes campos de saberes, o brasileiro traçou políticas de vizinhança e

conexões entre estes campos. Por isso, esta cartografia não é apenas biográfica, sendo também um preâmbulo para o nascimento da terapia anarquista.

#### 4.3 UMA VIDA PÚBLICA: O MILITANTE, JORNALISTA, ESCRITOR E PRESO POLÍTICO.

Sobre esta temática, decido deliberadamente não incluir a inserção de Roberto Freire no teatro e na dramaturgia, percurso tão importante na vida do brasileiro, pois o tema será amplamente discutido no próximo capítulo, retomando a questão da transdisciplinaridade na Soma e a preparação do corpo para a experimentação na prática terapêutica. Neste sentido, ressalto que o uso desta cartografia biográfica dispensa a compreensão sobre a totalidade dos fatos, produções e minúcias da trajetória existencial do autor.

São Paulo. Maio de 1976. Ditadura Militar. Texto publicado no jornal *Aqui São Paulo*, e posteriormente no livro *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu*. Roberto Freire (1979, p. 129) conta a história de Angelo, uma pessoa “doce e agreste”, nascida em Belém do Pará. Nesta época, Roberto era redator de publicidade, mas quando se tornou somaterapeuta, adorava contar esta história aos seus clientes. Angelo, tinha uma família que desde a infância o encaminhou para a jornada sacerdotal, lhe apresentando cerimônias religiosas, levando-o às igrejas e mostrando o exemplo de como viviam os padres. O garoto queria ser alegre, bondoso e puro como Cristo, adorava a ideia de poder fazer milagres, mas teve a primeira crise religiosa quando soube que Jesus morreu “daquele jeito”, pendurado na cruz. Não via vantagem alguma em ser abandonado pelos amigos, ter coroa de espinhos e padecer no sofrimento. Ao saber que Cristo ressuscitou, ele ficou um pouco mais aliviado, até poderia ser padre, mas sem imitar a vida do mestre.

Bigode, conta em sua matéria que após sair da crise, Angelo confessou seus pecadinhos e iniciou uma vida de austeridades, evitando as tentações. “Sexo? Menino não tem sexo, tem pinto. Só pra fazer xixi. Então, tudo bem. Coisa mais fácil evitar as tentações do sexo! Essa, Angelo tirou de letra” (FREIRE, 1979, p. 130). Mas como nos surpreendentes acontecimentos da vida, um dia Angelo encontrou uma árvore carregada

de frutos prontos a serem degustados. Havia um amigo com ele dizendo que a fruta se chamava bacuri, um nome tão interessante quanto o gosto da fruta. Angelo teve uma experiência sensorial tão maravilhosa que não conseguia parar de acariciá-la com os dedos, esfregando no nariz e sentindo um perfume ainda desconhecido, mas tão gostoso que “não dava vontade de parar com a cheiração” (FREIRE, 1979, p. 130).

Sentir o gosto do Bacuri era tudo que Angelo queria a partir de então, conta que nada na vida lhe tinha causado tamanha emoção. Porém, após aquele encontro, Angelo percebeu que havia se entregado às tentações, o que era inviável a um futuro padre. No entanto, diante de tamanha vontade, olhava novamente para os bacuris e comia outra vez, pois pareciam ainda mais deliciosos por causa da tentação. Na volta para casa, diante da dúvida entre ser padre ou comer bacuri, prevaleceu aquela memória corporal. E na possibilidade de se confessar e ter o bacuri o mesmo destino da maçã para Adão, Angelo iria cometer outro pecado: a desobediência. Para o desgosto da família e do padre Bezerra que o tutelava, o garoto “preferiu mesmo o bacuri. E nem deu muitas explicações. Cresceu, tornou-se escritor e, um dia, precisou de publicidade para sobreviver”. (FREIRE, 1979, p. 131).

No livro *Ame e dê Vexame* e também em sua autobiografia, Roberto Freire conta com detalhes como aconteceu o espancamento sofrido, quando invadiu o Maracanãzinho, ao vivo, no Festival Internacional da Canção (FIC), onde leu um manifesto de repúdio contra a Rede Globo de televisão, por destruir a equipe de júris nacionais e submeter o conceito da música brasileira a um júri composto por estrangeiros (FREIRE, 1990. p. 134). Nesta época, Freire (2002, p. 266) prestava serviços à Rede Globo, criando o programa “A Grande Família”. Antes deste fato, vale ressaltar que juntamente às suas atividades políticas, pouco antes do golpe militar no Brasil, ele já começara a exercer atividades artísticas ligadas à opinião pública. Era a época que surgiam artistas como Tom Jobim, Vinícius de Moraes e João Gilberto, além da Bossa Nova que encantava o eixo Rio e São Paulo, mas Roberto gostava mesmo era do samba de morro e do carnaval, junto às festas “noitadas musicais” que aconteciam em sua casa na rua Cândido Espinheira (FREIRE, 2002, p. 177).

Indicado por Solano Ribeiro, Roberto Freire foi jurado de quase todos os festivais da música popular brasileira, tanto da televisão Excelsior, Record e Rede Globo. Assim, como afirma, Freire teve a alegria de ter ajudado o “parto” de

importantes compositores brasileiros como Chico Buarque, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Edu Lobo, entre outros. Conta que foram as únicas experiências como júri na vida, mas acredita que tinha uma responsabilidade importante naquele espaço, para além da avaliação estética, estava atento à responsabilidade política (FREIRE, 1990, p. 134). Neste sentido, diz que acompanhou um campo de batalhas por tendências estéticas e políticas entre os jurados, pois além do fator amizade com determinados artistas, tinham as interferências dos organizadores dos festivais. Uma verdadeira guerra de interesses movia as tensões entre jurados e a direção da televisão, onde Roberto afirma ter lutado e contribuído para manter um compromisso ético com a boa música, consagrando artistas que hoje são os pilares da nossa música popular brasileira, além de terem ideias progressivas politicamente.

No episódio ocorrido no dia 02 de outubro de 1972 em que Roberto Freire apanhou covardemente de dez policiais, permaneceu preso no camarim da Rede Globo, fraturando quatro costelas, um braço e ainda ficou com o rosto todo ensanguentado. Antes do ato, juntamente a um grupo que tiveram os nomes preservados em seu texto, Roberto e o grupo de jurados do festival reuniram-se no hotel Copacabana Palace e redigiram um manifesto de protesto contra a Rede Globo, pelos motivos acima apresentados. O texto foi lido por Roberto Freire ao vivo e logo após a intervenção, o canal de televisão ficou fora do ar. Após aquela surra, Freire (1990, p. 135) e seus companheiros de júri fizeram uma chantagem com a Rede Globo dizendo que chamariam jornalistas e dariam entrevistas sobre o espancamento, coagindo a rede de televisão ler contra ela mesma o manifesto, pelo apresentador do festival.

Ainda sobre as consequências físicas que Roberto Freire sofreu em vida pela sua atitude política, o autor relata que muitas vezes seus princípios éticos e informações sobre amigos e companheiros de luta social foram bastante preservados, principalmente quando eram postos em jogo nas torturas que sofreu no período da ditadura brasileira. Dedicou alguns textos para contar estas passagens, mas também para denunciar os traidores, algo que o fez sofrer profundamente, apesar de ter se sentido traído apenas três vezes em sua vida política e profissional (FREIRE, 1995, p. 191). Durante o ano de 1963 até os primeiros meses de 64, Bigode conta o que o fez desistir e se afastar definitivamente da Igreja Católica e dos amigos católicos. Dois anos antes, conhecera padres dominicanos e tornaram-se amigos, pois além de serem pessoas interessantes e cultas, tinham uma radical visão crítica em relação às injustiças sociais, utilizando os

sermões para denunciar as calamidades do sistema capitalista (FREIRE, 1995, p. 195). Roberto Freire chegou a frequentar as missas dominicais e sentia naqueles padres um Cristo revolucionário, lembrando Francisco de Assis, a quem tanto admirava.

Ainda em 1963 o papa João XXIII estava a fazer declarações progressistas, além de lembrar as causas dos proletários, aumentando ainda mais a simpatia de Freire pela Igreja, apesar de saber o caráter reacionário e conservador dos dominicanos no passado, principalmente nas inquisições da Idade Média. Parecia que no Brasil do século XX a história era outra. Neste sentido, Freire tornou-se amigo do frei Carlos Josaphat a quem ajudou a produzir o livro *Evangelho e Revolução*. Diante de um desejo em levar a cristandade brasileira a uma revolta revolucionária, pensaram em criar um serviço de imprensa para que os católicos pudessem ler, desviando a atenção das “deformações e do reacionarismo liberal do *Estado de S. Paulo*, *Folha de São Paulo*, *O Globo* e do *Jornal do Brasil*” (FREIRE, 1995, p. 196).

Nasce neste contexto, o jornal “*Brasil, Urgente*”, muito atacado pela direita reacionária Católica. Assim mesmo, um ano depois, Roberto Freire (1995) escreve a primeira matéria: *Remédios matam o Brasil*, denunciando os roubos e as chantagens da indústria farmacêutica no cenário político, além das alianças econômicas que elas tinham com o governo, cobrando preços absurdos na venda dos medicamentos no Brasil e produzindo lucros absurdos para os laboratórios estrangeiros. Algum tempo depois, o jornal teve amplo sucesso, lançando um número por mês e tinha renda mantida por uma organização nacional chamada Sociedade Amigos do Brasil Urgente (SABU).

O contexto político estava próximo à derrocada de João Goulart pelos militares, e a última matéria da revista foi intitulada “*Fascistas tramam golpe contra Jango*”. Poucos dias após, houve o golpe, os jornais foram censurados, o “*Brasil, Urgente*” foi “empastelado” e Roberto Freire, preso. Mas remetendo à questão das traições e o propósito de convocar este fato na biografia de Freire, obviamente se dá porque Roberto foi procurado por Carlos Josaphat – amigo e ideólogo da revista – uma semana antes, dizendo que havia recebido ordens do Vaticano e necessitava embarcar imediatamente para lá. “Discutimos muito, pois eu achava ser aquela uma ordem absurda e reacionária, pois estavam querendo retirá-lo da luta política. Foi inútil” (FREIRE, 1995, p. 198). O desfecho foi desastroso, o fato é que Roberto Freire em suas múltiplas prisões precisou responder por todos os pensamentos e artigos escritos por Carlos Josaphat, sendo

submetido a torturas e celas solitárias por semanas. Além disso, foi obrigado a ler em voz alta, pilhas do jornal dentro da prisão como modo de retaliação.

Durante a primeira prisão, Roberto lembra que ao ser agarrado com violência e jogado de pijama no camburão, via seu filho mais velho ir aos berros atrás do carro sem entender os motivos: um vizinho logo explicou para a criança que seu pai ou era bandido ou comunista, difícil missão para a Gessy, companheira de Freire naquela época, explicar que o pai era anarquista, mas que em nada justificava aquela prisão (FREIRE, 1995, 1993). Entretanto, Roberto conclui que as mágoas e dores destas memórias se fazem menos pelas torturas, pois elas eram óbvias e esperadas para um subversivo, mas pela traição de um amigo e companheiro de luta e projeto.

Muitas vezes Roberto Freire foi preso neste período, conta que na segunda vez tinha terminado de gravar o seriado “Gente Como a Gente” e estava começando “João Pão”, sob a direção de Ademar Guerra. O enredo deste, o influenciara nas produções de livros infantis sobre as crianças que viviam em condições de rua na cidade de Recife. Em meio às gravações de “João Pão”, Freire voltava para casa após um dia de trabalho quando se viu cercado por duas viaturas da Polícia, sofrendo um golpe no rim que o fez desmaiar. Roberto acordou na prisão, pois tinha recebido inúmeras denúncias, sendo, portanto, aberto um Inquérito Policial Militar (IPM) pelas suas atividades no Ministério da Educação, na época que em que exercia o cargo de diretor do Serviço Nacional de Teatro (FREIRE, 2002, p. 202).

Neste sentido, em meio aos espancamentos, ameaças de morte e paranoias, Roberto Freire relata que a potência anarquista para continuar amando a vida e a luta política, o fez retomar as suas práticas clínicas, porém de outra maneira: o seu novo projeto era pesquisar um dispositivo terapêutico de grupo que estivesse necessariamente ligada ao desbloqueio neurótico das pessoas, principalmente no que tange ao potencial agressivo e a criativo de militantes investidos nas lutas individuais e sociais por modos mais livres de amar, conviver, conhecer e trabalhar. Um desejo por refazer o caminho das práticas de cuidado, mas agora com um propósito claro: atender pessoas que buscam viver suas vidas em liberdade e de maneira singular, mas que sofrem com os autoritarismos nas instâncias familiares e nas repressões e perseguições do Estado antidemocrático. Neste sentido, a Soma nasceu declaradamente anarquista, mas antes de

falar deste projeto científico com orientação libertária, abordo alguns dos motivos que levaram Freire a desistir da clínica médica e psicanalista.

#### 4.4 PRIMEIRAS INCURSÕES NA CLÍNICA: MÉDICO E EX-PSICANALISTA...

Na década de 50, Roberto Freire casa-se com Gessy e tem o primeiro filho: Pedro. Neste momento, as urgências materiais para sustentar o casamento fez com que Freire (2002, p. 121) deixasse a produção artística em segundo plano e também abandonasse as suas meticulosas pesquisas laboratoriais, como vinha desenvolvendo na França e posteriormente no Rio de Janeiro; muda-se para São Paulo e começa a trabalhar com a clínica médica. Frequentou durante algum tempo as enfermarias e o Hospital das Clínicas da cidade, até decidir se especializar em *endocrinologia* e, futuramente em *psiquiatria* e *psicanálise*. Neste período, também trabalhou como médico clínico e de higiene do trabalho em indústrias da periferia paulistana. Segundo o autor, atendia os operários e seus familiares na própria fábrica e também em seus lares (FREIRE, 1979, 2002, p. 122).

Quando se especializou em endocrinologia, montou seu primeiro consultório, encarando a terrível sensação de passar tardes apenas lendo jornais, sem ter nenhum cliente. Isto logo se reverteu, como diz o autor, “logo, estava com uma ótima clientela, sobretudo de senhoras gordas e da alta sociedade paulistana” (FREIRE, 2002, p. 123). Assim, Roberto Freire começou a entrar em conflito ideológico com a clientela que atendia:

[...] passei a viver uma intensa e aparentemente irremediável angústia. No consultório, ajudando pessoas ricas a se livrar da ansiedade que as levava à obesidade, ansiedade produzida pela frustração amorosa, sexual e criativa, eu ganhava bastante dinheiro, apesar de me frustrar com aquele chatíssimo trabalho com pessoas que humanamente não me interessavam. (FREIRE, 2002, p. 123)

Nesta mesma experiência como endocrinologista, Roberto conta que uma de suas pacientes, esposa de um conhecido psicanalista, havia em poucos meses apresentado um importante emagrecimento e estava muito satisfeita com o seu trabalho, pois as consultas não eram “frias” e protocoladas, eles tinham longas conversas. Neste

sentido, pouco tempo depois, o marido desta cliente foi ao consultório de Roberto, também satisfeito com os resultados, recomendando ao médico se enveredar pelos caminhos da *psicologia*: “o Senhor é um excelente psicólogo autodidata”, indicando o curso de formação em psicanálise (FREIRE, 2002, p. 124).

Nesta época, além de mergulhar nas leituras clássicas da psicologia, Roberto Freire começou a fazer tanto o curso quanto as sessões de psicanálise com Henrique Schlomann, um psicanalista austríaco, mas logo o brasileiro foi percebendo que tinha sérias divergências teóricas e ideológicas com os postulados freudianos. Sentia-se um completo reacionário, indiferente às práticas socialistas de seu tempo. Fala em sua autobiografia que a interpretação psicanalítica, mais lhe parecia uma arma autoritária de instrumento de poder, utilizado pelo analista. Neste sentido, desde o alto preço da análise, às técnicas associadas, a psicanálise definitivamente não combinava com o autor brasileiro, pois achava que este pensamento e práticas tinham um parentesco imenso com o Capitalismo (FREIRE, 2002, p. 125).

Nos dias 06 e 14 de Outubro de 1976, Roberto Freire publica no jornal “*Aqui São Paulo*”, dois textos falando sobre sua crise pessoal com a clínica; artigos respectivamente intitulados: *Gosto convalescente de viver e Espontaneidade ou reserva cultural; vida ou morte*. Neles, Freire (1979) explica que vai abandonar o mais depressa possível o seu trabalho como psicoterapeuta. O tema geral era sobre a censura, tanto a frustração social que ele vivia na ditadura militar brasileira, quanto a sua autocensura. Fala que há muito tempo se via bloqueado na criatividade, principalmente o fato de não conseguir escrever, pois sabia que da mesma maneira como acontece na impotência sexual, havia uma questão emocional importante envolvida. O autor explica que nos fatores primários dos conflitos emocionais, os efeitos da impotência humana estão necessariamente ligados às ações dos sistemas repressivos historicamente construídos; operam contra a liberdade, a criatividade e a expressão crítica. Quando estes sistemas claramente interessados em produzir “modelos subjetivos” heterorregulados fazem gerar a autocensura, a situação se torna mais grave. Neste caso, o efeito no plano da subjetividade seria o sucesso da censura, o sucesso do sistema político repressivo (FREIRE, 1979, p. 185).

Portanto, Freire (1979, p. 187) vai problematizar todos os tipos de censura, denunciando os Serviços Públicos de Censura da época que atuavam neste sentido.

Além disso, o pensador brasileiro vai afirmar que os códigos morais e preceitos religiosos são inúteis condicionamentos de cunho anti-histórico, no sentido de embarreirar o desenvolvimento humano, impedindo o devir.

Freire (1979, p. 187) aponta que a sofisticação destes dispositivos repressivos haviam se desenvolvidos também graças às alianças com certas escolas da psicologia, fator que não era abertamente problematizado. Aponta os behaviorismos, como uma das abordagens que disponha de instrumentos teóricos e técnicos para instruir tais práticas, criticando a noção de neutralidade da ciência na produção do conhecimento. Como exemplo, o autor fala sobre os condicionamentos psicopedagógicos utilizados para gerar mecanismos de dor/prazer, além de punições/gratificações em seus efeitos. Para tanto, algumas irônicas perguntas são realizadas por Roberto: “Como é que se ‘coloniza’, se ‘democratiza’ países subdesenvolvidos? Como é que se ‘psiquiatriza’ doentes mentais? Como é que se ‘recupera’ marginais? Como é que se ‘despreconceitiza’ em relação ao negro?” (FREIRE, 1979, p. 187). Estas perguntas feitas por Roberto problematizam o lugar da psicologia na participação dos sistemas políticos que efetuam estas práticas, além da sua própria implicação e responsabilidade profissional frente a estas questões.

O autor sentia que havia perdido sua espontaneidade em falar abertamente sobre estes assuntos, principalmente quando se tratava de denunciar a categoria profissional que agora pertencia. Barrado na autocensura, Bigode se via diante de sérios bloqueios em sua expressão crítica e criativa, diminuindo também o seu potencial vital. Após deixar a carreira de jornalista e escritor para ser um clínico aos moldes tradicionais, percebia que não se autorizava mais a escrever sobre qualquer assunto, não se permitia a sentir amor e raiva intensamente; talvez por medo de não ganhar o dinheiro suficiente para pagar o aluguel no fim do mês, ou por medo não conseguir pagar a escola e a comida dos filhos. Ou ainda, medo de ser preso novamente e ser torturado (FREIRE, 1979, p. 187).

Talvez fosse difícil para um psicoterapeuta assumir isso publicamente na década de 70, mas Roberto Freire não queria mais consertar ninguém, desejava ardentemente que as pessoas se arreentassem caso não pudessem lutar por suas liberdades. “Porque terapia hoje para mim é sinônimo de luta e guerra, sobretudo contra a censura e a autocensura” (FREIRE, 1979, p. 191).

Assim, o primeiro passo era conseguir eliminar em mim a autocensura. Mas não apenas para escrever em jornais e em livros o que penso. Não sou um filósofo, não sou um político, sou um cientista. Mas um cientista com consciência filosófica e política. Pertença à reserva cultural humana queira eu, ou não. Só que para sobreviver eu mesmo, e fazer sobreviver minha espécie – queira eu ou não – necessito de exprimir minha espontaneidade em todos os planos em que ela se manifestar, especialmente no que me sinto mais responsável pela profissão que a reserva cultural possibilitou mais a espontaneidade diferenciou. (FREIRE, 1979, p. 197)

Roberto Freire estava anunciando a sua desistência como profissional “psi”, tanto como psiquiatra como psicólogo. Dizia que muitas pessoas ainda estavam envolvidas à sua rede de cuidado em saúde mental, havia um diploma envolvido, além de uma ética profissional a administrar. Mas evocando os conceitos de *espontaneidade x reserva cultural* de Jacob Levy Moreno, criador do Psicodrama, Freire (1979, p. 199) não se via mais com tesão em sustentar a reserva cultural que as instituições que promoviam estas ciências demandavam a ele e a outros profissionais, percebendo que a espontaneidade dos psicólogos, estava bastante subordinada às convenções teórico-políticas das abordagens hegemônicas e a multiplicidade de pesquisas e pensamentos, atropelados pelas alas conservadoras destas áreas.

Após construir e desenvolver a sua teoria e prática como somaterapeuta, Roberto dedicou vários artigos para criticar fortemente a psicanálise. Nas palavras de Freire (1995, p. 82), além do terrível sacrifício que é suportar cinco, dez a vinte anos se submetendo em análise para uma pessoa tratar os seus problemas de vida, um exemplo claro das produções fantasiosas de Freud foi afirmar a existência de um princípio de morte (Thanatos) para explicar os instintos primários. Para o pensador brasileiro, esta proposição tinha relações próximas com a ideia de pecado original; vizinhanças de Freud com a sua orientação judaica. A tentativa em justificar as atitudes agressivas pelo princípio de morte, mais pareciam postulados religiosos que científicos. Além disso, Roberto Freire relembra que a psicanálise criada por Freud nunca havia escrito uma só palavra sobre o socialismo, “mesmo sendo contemporânea da obra de Marx e da Revolução Russa” (FREIRE, 1995, p. 82).

Segundo Caiaffo (2009, p. 90), as terapias no Brasil da ditadura se eximiam da conjuntura política, mesmo sendo um dado importantíssimo para o panorama afetivo daquela época, posto que muitas pessoas e grupos sociais estiveram restritos em suas

ocupações profissionais e vitais, devido às perseguições a pessoas com pensamentos progressistas, ditas subversivas. Aquele ambiente repressor produzia medo e paralisia, impedimento máximo na expressão do amor em uma perspectiva freiriana. Os motivos para Roberto criar a Somaterapia eram claros: estava insatisfeito com os encaminhamentos da sua função como terapeuta, tanto na medicina como na psicanálise, ambas não o instrumentalizava em sua militância contra a ditadura militar. Bigode estava a examinar quais eram as ferramentas efetivas para um progresso da revolução no cotidiano das pessoas, pensando instrumentos que iriam sinalizar, consequentemente, modelos adoecidos de vida (CAIAFFO, 2009, p. 90).

No livro *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu*, Roberto Freire (1979) afirma que a razão principal e a finalidade daquele livro, estavam em torno do problema: **para que serve e a quem serve um psicoterapeuta?** O autor admite que terapia como ele estava praticando até então era algo reacionário ideologicamente e paternalista, profissionalmente. Além disso, quando se viu como um “bom terapeuta” e um escritor autocensurado, se perguntou: “o que é saúde, quem é saudável e em que condições vivemos?” (FREIRE, 1979, p. 216).

Para realizar uma breve discussão referente à saúde do corpo a partir da pergunta de Freire, recorro ao pensamento de Canguilhem (2002, p. 36), entendendo como os filósofos da época clássica e no século das luzes pensaram, não raramente, esta temática como oposição à doença, sendo apenas o funcionamento do corpo biológico quase sempre sinônimo de saúde. Mas ora, esta definição negativa de saúde é bastante familiar, aquela cujos órgãos estão silenciados, sendo que “saúde é o bom funcionamento fisiológico e a doença o mau funcionamento fisiológico, então a medicina tem que se ocupar com o conserto da máquina” (MARTINS, A., 2011, p. 144).

Propondo uma saída e contraposição a este pensamento, André Martins (2011) utiliza as críticas de Canguilhem para dizer que não existe um órgão saudável, existe uma pessoa saudável como totalidade real e existente. Para tanto, Carlos José Martins (2011, p. 35) recorre aos conceitos de *Vontade de Potência*, *Grande Saúde* e a figura do *Convalescente* de Nietzsche, para falar de um corpo e saúde que não estão ausentes de doenças, em estado de pleno bem-estar. Pelo contrário, trata-se de um corpo como multiplicidade de forças e afetos que empreende uma busca contínua para passar de um

estado de menor potência para um estado de maior potência nos territórios existenciais. Neste sentido, a ideia de saúde já trabalhada durante todo o texto está fortemente atrelada ao *tesão* e as práticas de liberdade no cotidiano, conforme o pensamento de Freire (2006, p. 170). Logo, a saúde é também uma experiência política do corpo.

Portanto, os autores apostam em uma saúde que perfilhe o corpo vivo que está além do corpo biológico, nomeando a experiência de corpo-fricção, corpo-intensivo, potencializado na relação com o mundo (BORGES, 2011, p. 64). Estas são outras pistas que aponto para o conceito de *tesão* em Roberto Freire, me parecendo próximo ao que Nietzsche escreve no livro *A Gaia Ciência sobre uma Grande Saúde*:

E agora, depois de ter estado por tanto tempo em viagem, nós, os argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que exigisse a prudência, muitas vezes naufragados e abismados, mas em melhor saúde do que se poderia desejar e permitir-se, perigosamente bem de saúde, de uma saúde sempre nova [...]. (NIETZSCHE, 2008a, p. 304)

Neste sentido e retomando a crítica de Roberto Freire aos caminhos das formações e práticas “psi” no Brasil, compreendo que nas décadas de 60, 70 e 80, prevaleciam modelos hegemônicos de saúde e subjetividade que não levavam em conta os aspectos políticos do adoecimento, encerrando a problemática no sujeito. Segundo Coimbra (1995), categorias como “interiorização”, “intimidade” ou “privado” eram conceitos imperativos nas produções discursivas acerca das relações humanas. Para a autora, essa “tirania da intimidade” levava a especialidade “psi” a uma vigilante ocupação das angústias do cotidiano, trazendo para o território “da fala” qualquer crise e enfrentamentos existenciais, estes sempre remetidos aos aspectos individualizantes dos processos de subjetivação. Ou seja, havia um controle social das produções singulares a partir de “um interesse cada vez maior pelos problemas da personalidade e a procura de uma autenticidade que exige a todo custo que o sujeito seja transparente, ‘autêntico’ através de todos os seus atos” (COIMBRA, 1995, p. 33).

Lembramos com Guattari (2010, p. 50-51) que a ordem capitalista se apropria da produção da subjetividade, esvaziando e infantilizando os problemas incontornáveis da existência (como a morte, a dor, a relação com o tempo), além de produzir uma espécie de *culpabilização* de qualquer comportamento dissidente e singular. Nas palavras do autor: “[...] consiste em propor sempre uma imagem de referência a partir da qual

colocam-se questões tais como: ‘Quem é você?’, ‘você que ousa ter uma opinião, você fala em nome de quê?’ ” (GUATTARI, 2010, p. 49). Esses modelos capitalísticos instauram hierarquias de conduta que não cessam de produzir relações inconscientes na subjetividade; amar, transar, preferir esta ou aquela alimentação, passando também pelos cuidados com o corpo e a preocupação com o mundo e consigo mesmo.

Neste sentido, Coimbra (1995) nos alerta que o discurso psicologizante da vida, referindo-se principalmente à classe média urbana no Brasil, produzia uma dicotomia fundante em que os acontecimentos vividos nas relações, eram percebidos como particulares, sendo que o “mundo exterior” aparecia como aterrorizador, vazio e sem atrativos. Como efeito, percebia-se a valorização de um familialismo – importância/vigilância da família para manter as relações moralizantes – como um importante controle social. As pessoas “insubordinadas” ganhavam assim, status depreciativos como doentes, desviantes, hippies, drogados e subversivos.

Tratava-se, portanto, da valorização do “reino do eu” e das relações do sujeito com o seu corpo enquanto um sistema fechado em si mesmo. Consequentemente, tanto nas práticas da psicologia quanto da psiquiatria, “as categorias políticas são transformadas em categorias psicológicas” (COIMBRA, 1995, p. 34). Esta *psicologização do cotidiano* apresentava naquele contexto histórico uma incompatibilidade cada vez maior com as ações coletivas, criando assim, uma oposição entre o domínio público e o privado. A militância política ganhava um estigma ultrajante, sendo extremamente rejeitada. Para Coimbra (1995, p. 35), a crença nos interesses pessoais e familiares acima de quaisquer outros, como é o exemplo do sucesso profissional, ampliação do patrimônio e da ascensão social, foi legitimado “cientificamente” pelos profissionais “*psi*”, fornecendo tecnologias de ajustamento para o desinvestimento na luta política.

Portanto, atento a estas questões, Roberto Freire já havia se despedido de qualquer desejo em continuar agindo insatisfatoriamente ou causando confusão nas pessoas que lutavam por suas singularidades; neste sentido, suponho que o autor fez a opção pela grande saúde, como conceituamos anteriormente. Ainda se tratando dos adoecimentos que Roberto Freire considera ser fruto de enfermidades sociais, o mesmo conclui que teria dois caminhos bem opostos a serem trilhados: ou adaptar as pessoas à situação social doente, utilizando de técnicas terapêuticas para eliminar as resistências contra as

crises existenciais, ou promover meios para que as pessoas pudessem enfrentar e modificar o meio social doente (FREIRE, 1979, p. 216).

Freire (1979) acirra a sua crítica na clínica, dizendo que no primeiro caso, seria um profissional *freelancer* ou não do Estado autoritário, eliminando os sintomas e protegendo as causas repressivas dos seus clientes; provocando apenas alívio provisório e criando uma dependência insolúvel à terapia. No segundo caso, diz o autor que estaria realizando uma profilaxia, protegendo as pessoas de serem atingidas pelas causas das doenças, ajudando a incitar novos contestadores de uma estrutura social adoecida. Assim, poderia agir criticamente, agravando alguns sintomas pessoais decorrentes do engendramento político e não de um suposto defeito de fabricação pessoal. Como diz o próprio Freire (1979, p. 217), neste último caso pelo qual optou, sua figura era mais próxima de um antipsicoterapeuta. Nascia em sua prática uma clínica como práxis micropolítica.

Na sequência desta discussão, vou apresentar o encontro de Roberto Freire com o pensamento de Wilhelm Reich, considerado um dissidente radical da psicanálise. A partir desta orientação teórica, Freire conseguiu produzir novas conexões em sua função terapêutica em tempos antidemocráticos. Portanto, pôde criar uma linha de convergência entre psicologia, corporeidade e política, reinvestindo nas práticas de liberdade junto aos seus conhecimentos clínicos, além de ser, junto a José Ângelo Gaiarsa, um dos grandes divulgadores das obras de Reich no Brasil (SCHROEDER, 2008, p. 230).

## 5.5 O ENCONTRO DE ROBERTO FREIRE COM A OBRA WILHELM REICH: A CRIAÇÃO DA SOMA

Após o sucesso alcançado com *Cleo & Daniel*, romance *best-seller* de Roberto Freire, o autor recebe um convite em 1969 para adaptar o livro para o cinema. A ideia de fazer um filme era um antigo sonho do Bigode, mas pelo alto custo, só poderia ser realizado após o surgimento de propostas de financiamento, neste caso inesperado, feita pelo rico empresário Julio Bozano. Seguem as palavras de Freire: “Como a oportunidade acontecera para mim de mão beijada, não titubeei e me joguei todo, de

corpo, alma e com as outras coisas necessárias para grandes e inesperados empreendimentos: ousadia, coragem e despudor” (FREIRE, 2002, p. 228). Porém, o processo de produção deste filme passou por vários imprevistos, desde o corte do financiamento na segunda metade das gravações até a complexa tarefa de adaptação do roteiro. Após todo o investimento desta empreitada a qual Roberto Freire foi roteirista e diretor, o filme não foi bem recebido pelo público, “fracasso” que decepcionou bastante o autor, dizendo ter sido uma época em que esteve profundamente deprimido. Para Freire (2002, p. 232), a vergonha desta obra “ainda em cartaz” o fez viajar para a Europa, fugindo com a sobra do dinheiro que ganhou como psicanalista.

Esta viagem fora um divisor de águas para a criação da Soma, pois na França estava em cartaz um espetáculo teatral intitulado *Paradise Now* do grupo anarquista radical *Living Theatre*<sup>20</sup>, dirigido por Julian Beck e Judith Malina; peça que disparou muitas ideias em Freire. O brasileiro relata que foi um grande acontecimento, pois sentia um delicioso e espantoso impacto pela estranha comunicação corporal dos atores, sobretudo pela beleza sensorial e sensual que eles produziam nos movimentos (FREIRE, 2002, p. 233). Após o espetáculo, Freire foi procurar a direção nos camarins, querendo saber mais informações sobre aquela técnica de interpretação cênica. A receptividade e resposta de Julian Beck a Freire foi surpreendente, pois disse ter abandonado as técnicas convencionais do teatro pertencentes à escola de Konstantin Stanislavski, de certo modo, inspiradas nas concepções psicológicas de Freud, para adotar uma pesquisa mais voltada à superação da dramaturgia textual, influenciado pela obra de Wilhelm Reich, ex-psicanalista e com forte conteúdo teórico que aliava psicologia, corpo e política.

Convidado por Julian Beck, Roberto Freire ainda fez uma visita ao hotel que o diretor encontrava-se hospedado, onde conversaram minuciosamente sobre os estudos que Beck fazia da obra Reich. É neste momento que o brasileiro consegue perceber de vez o ponto crítico na sua oposição a uma psicanálise aparentemente despolitizada, mas que exercia fundamentos políticos para uma vida burguesa, construindo sua composição teórica e clínica a partir dos modos capitalísticos de submissão às pedagogias autoritárias. Além disso, Freire acrescenta que o círculo psicanalítico ortodoxo era composto de uma sociedade de pensadores que estavam a ignorar autores dissidentes de

---

<sup>20</sup> Segundo Freire (2002, p. 233), *Living Theatre* foi um grupo de teatro que deixara os Estados Unidos por se negarem a pagar impostos ao país enquanto o dinheiro fosse investido da guerra do Vietnã.

Freud: “nos cursos que fiz, nos livros que a Sociedade Internacional de Psicanálise me recomendara leitura, não havia absolutamente nada a respeito de Wilhelm Reich.” (FREIRE, 2002, p. 233).

Este encontro, segundo o próprio brasileiro, provara cientificamente suas contestações à psicanálise, além disso, também o fez reconciliar-se com a clínica, a partir de um pensamento contemporâneo que poderia proporcionar um trabalho revolucionário no campo da psicologia, com conteúdo explicitamente político. Neste sentido, Freire (2002, p. 234) volta da Europa depois de adquirir as obras mais importantes de Reich, dizendo ter lido apaixonadamente o livro *A Revolução Sexual*, pois ali o autor austríaco mostra a importância da política na gênese da neurose, além de pensar a construção de um novo socialismo. Bigode também observa a importância das obras *Análise do Caráter* e *A função do orgasmo* em sua vida, pois fundaram de vez a passagem das teorias psicanalíticas para a noção bioenergética das questões clínicas e políticas.

Eis o ponto chave para o nascimento da Soma, quando a partir de Reich, Roberto Freire percebe a necessidade de se debruçar sobre a corporeidade para criar um dispositivo clínico-político eficiente. Neste sentido, entende que a formação da neurose acontece através das ameaças autoritárias e violentas na vida social, produzindo uma retenção da energia vital em determinadas partes do corpo, como modo de defesa, mas que se cronificados em ameaças constantes, estas retenções criam couraças bioenergéticas, não sobrando força suficiente para a pessoa levar uma vida sadia, ou seja, evidenciando uma insuficiência na capacidade de produzir, amar, criar, além da sensação de incompetência e impotência vital (FREIRE, 2002, p. 236).

Ainda sobre a neurose a partir leitura freiriana, podemos entendê-la como uma má distribuição no fluxo vital, ou mais especificamente, uma rigidez crônica na mobilidade do organismo (FREIRE, 2002, p. 285). Portanto, trata-se de indivíduos e coletividades inibidos, inseguros e amedrontados. Visto a partir da noção somática, estão constantemente apresentando respirações curtas, com baixíssima absorção do oxigênio pelo organismo, diminuindo assim, a potência energética do metabolismo, além do corpo possivelmente apresentar sintomas neurovegetativos, como palpitações, tonturas, tremores, náusea, medo e choros frequentes (FREIRE, 2006, p. 69-76). Conseqüentemente, estes apontamentos sugeriam a Roberto Freire um estudo mais

consistente sobre a equivalência física dos processos emocionais e do pensamento, investigando as noções de circulação bioenergética iniciadas por Reich e seus discípulos, além de outras fontes. Estava diante do desafio em adentrar o campo das terapias corporais, tendo também a dimensão política como campo norteador de sua pesquisa.

Segundo Freire (1988, 1991, p. 43-44), a explosão de interesse pelas práticas corporais no Brasil e no mundo se deu também no contexto dos movimentos *Feministas, Híppies, Ecológicos*; bandeiras levantadas junto ao Maio de 1968 na França, além de todas as modalidades artísticas insurgentes. Uma juventude de pesquisadores instigados a conhecer uma etapa da obra de Reich (*A Função do Orgasmo* e *Análise do Caráter*, principalmente), porém, sem a devida atenção para o percurso do seu pensamento clínico-político. Para o autor brasileiro, os “bioenergéticos” herdeiros diretos das descobertas de Reich, preferiram esquecer o porquê foi necessário adentrar este campo de estudos, sendo absorvidos pelo sistema capitalista e burguês. “A bioenergética que, nas mãos de Reich, nascia como arma revolucionária, hoje, nas mãos dos terapeutas ‘apolíticos’, tornou-se algo apenas cosmético e coisa da moda” (FREIRE, 1991, p. 44). Ainda segundo João da Mata (2009, p. 46), Reich assegura teoricamente que enquanto houver qualquer espécie de regulação moral, social e política que diminua a autonomia dos homens e mulheres, não se poderá falar em liberdade real, muito menos em saúde emocional.

É neste contexto que a comunidade de “corporalistas” brasileiros também vão fazer as suas apropriações da obra de Wilhelm Reich. Cecília Coimbra (1995, p. 275), afirma que fomos influenciados principalmente pelos seus discípulos Alexander Lowen, criador da *bioenergética* nos anos 50, David Boadella, um dos biógrafos do psicanalista e Gerda Boyesen, criadora da *psicologia biodinâmica*. Estes, ao acompanhar as fases da *vegetoterapia* e *orgonoterapia*, por vezes, ignoraram toda a primeira produção do autor no âmbito freudo-marxista. Mas o que me cabe nesta análise, é apontar que a entrada desta vertente “neo-reichiana” no Brasil, na segunda metade dos anos 70 e principalmente, no eixo Rio–São Paulo, vai disparar um enfoque corporal despolitizado, de despolitização do corpo, colocando em segundo plano a sua “obra social”.

Ao analisar o surgimento da Somaterapia, Coimbra (1995, p. 284) aponta que Roberto Freire vai influenciar muitos “corporalistas” no Brasil, sendo o único a trazer

explicitamente o conteúdo político, vinculando às lutas de resistências no contexto social da época. Porém, a autora aponta algumas dúvidas sobre a efetividade da Somaterapia; se esta terapia anarquista estava de fato a inaugurar movimentos instituintes, de luta e de singularidade. Apesar destas problematizações pertinentes ainda hoje, Cecília aponta:

Contudo, pelo que pude conhecer do trabalho desenvolvido pelo Roberto Freire, fica a impressão de que sua “terapia anarquista”, em muitos momentos, aponta para a dessacralização dos conceitos da “verdadeira” psicanálise, a pedagogia de opressão presente em sua formação, a importância de outros saberes e práticas que fogem ao estreito campo “psi”. (COIMBRA, 1995, p. 287)

Devido a sua formação como médico, psiquiatra e psicanalista, bem como o seu enérgico envolvimento com as lutas políticas, Freire (2006, p. 67) percebera que certas categorias de pacientes não conseguiam exprimir os seus sintomas claramente e isto sinalizava que muitas pessoas apresentavam dificuldades em fazer o uso satisfatório da linguagem verbal e simbólica na ocorrência dos padecimentos físicos; além disso, esta capacidade variava bastante pela classe social a qual eles pertenciam. Neste sentido, para além de utilizar técnicas para eliminar bloqueios emocionais e psíquicos, era importante fazer um uso político no enfoque corporal, de maneira a contextualizar as situações em que a comunicação verbal fosse dificultada, empregando essas ferramentas de modo a democratizar o dispositivo terapêutico.

A meu ver, os problemas científicos e sociais levantados por Roberto Freire no contexto brasileiro eram compatíveis com a luta de Wilhelm Reich na Europa. Para este, eram constantes as acusações de amigos e inimigos por sua explícita defesa em convergir o campo clínico e a luta política, unindo cientificamente a psicanálise e a sociologia. Dizia Reich (2004, p. 179) que era psicanalista demais para aceitar uma solução clínica superficial, mas estava ainda mais interessado no desenvolvimento da liberdade humana para aceitar meias medidas. O autor defende que os intelectuais da sua época diziam que a ciência precisava pensar os problemas da *essência*, enquanto a ideologia lidava com os problemas das *possibilidades*, como campos separados. Ora, sugere o autor que na lógica deste raciocínio o campo da política, sendo necessariamente prático, poderia fazer o que bem entendesse com os conhecimentos da ciência. Neste sentido, Reich afirma a importância do posicionamento ideológico dos

médicos, nunca aceitando uma posição abstrata de uma “natureza puramente científica” (REICH, 2004, p. 181).

Roberto Freire (1988, p. 152), ao traçar uma genealogia dos aspectos que levaram Reich a mudar sua concepção da clínica, afirma que o austríaco já estava convencido que era necessário fazer um trabalho profilático contra a neurose. Era necessário sair do consultório que atendia apenas a alta burguesia e começar a dar cursos, conferências e entrar em contato com as camadas populares da população, fazendo um trabalho de massa a respeito da higiene mental e combate à repressão sexual. Milhares de pessoas participavam deste trabalho pedagógico, direta e indiretamente, demonstrando uma profunda miséria sexual e quase ausente vivência do prazer naquele contexto. É neste momento histórico que tanto os comunistas, como os psicanalistas acirraram a desconfiança com o trabalho de Reich, negando a aceitar a função social da terapia. Nesta passagem, Reich esclarece os motivos pelo qual precisou romper com Freud:

Dois fatos cruciais impediram-me de seguir Freud, embora lhe entendesse os motivos. Um era a exigência continuamente crescente por parte de milhões de pessoas culturalmente negligenciadas, materialmente exploradas e psiquicamente arruinadas de determinar a sua própria existência social. [...] Eu conhecia demais esse desespero da massa para poder depreciar ou desprezar o seu potencial social. [...] O segundo fato era que eu havia aprendido a ver as pessoas a partir de duas perspectivas: eram frequentemente corruptas, servis, desleais, cheias de vazios chavões, ou simplesmente secas. Mas não eram assim por natureza. Haviam-se tornado assim por causa das condições de vida. (REICH, 2004, p. 188-189)

Neste sentido, a crítica construída ao pensamento de Freud, tanto por Freire quanto por Reich em seus respectivos contextos históricos e especificidades, se davam por ele não incluir em sua perspectiva analítica, os efeitos no plano da subjetividade frente à extrema desigualdade e exploração política, social e econômica, tal como eram tanto no contexto brasileiro como no proletariado europeu. Segundo Reich (2004, p. 89), isto se evidenciava em Freud na excessiva psicologização do campo social e biológico, construindo assim uma “teoria da adaptação cultural” que levava a uma produção abstrata e conservadora, tornando suas contradições insolúveis no pensamento e na prática.

No caso de Roberto Freire, ainda havia um agravante em sua produção intelectual e clínica, pois as pesquisas da Soma se iniciaram nas décadas de sessenta e setenta, momento em que o brasileiro passava por diversas prisões e torturas, além de estar em condição de clandestinidade. Este fato segundo Freire (1991 p. 52), fazia com que a vida fosse marcada fortemente por uma solidão, medo, problemas emocionais e psicológicos graves, além do risco sempre iminente de prisão e de morte. No início dos primeiros atendimentos individuais em sua clínica e posteriormente com a decisão em formar grupos clandestinos (alguns funcionavam de madrugada e em lugares desconhecidos), tanto Freire quanto seus clientes/participantes presenciaram inúmeros eventos nefastos, desde perseguições, assassinatos e também infiltração de torturadores como supostos clientes (FREIRE, 1991, p. 56). Nas palavras do autor:

Mas não era paranoia, não, porque num fim de tarde, um desses pseudoclientes que ficou voluntariamente por mais uma hora na sala de espera, entrou no meu consultório e identificou-se como sendo da Polícia e levou-me para o DOPS, onde tive de prestar, preso, longo depoimento sobre o significado real do meu consultório (para eles, um “aparelho”) e falar, sob ameaça de tortura, sobre alguns clientes que eles suspeitavam (com razão, aliás) tratar-se de subversivos. Claro que nada obtiveram de mim a esse respeito. (FREIRE, 1991, p. 57)

Assim, a Soma nasce também com o intuito de oferecer assistência terapêutica para os militantes durante o regime militar, de acordo com Freire e João da Mata (1993), foi também um convite aos revolucionários, aos contestadores e a todos aqueles que se sentiam libertários a se cuidarem em suas formações neuróticas. Há uma necessária relação entre a Soma e uma saúde política, posto que os enquadramentos e padrões comportamentais hegemônicos no Capitalismo enfraquecem a vida, tornando-a pouco criativa, submissa e conformada. Por isso o campo político é deliberadamente a porta de entrada para a Somaterapia, mas incidindo principalmente nas políticas do cotidiano, nas relações de sociabilidade em que são experimentados os jogos de poder.

Neste sentido, Freire optou por uma terapia estabelecida em grupo, entendendo que a neurose nasce na relação social. Assim, as dinâmicas e exercícios de grupo tornam-se um laboratório microssocial que apontam claramente a ocorrência de situações opressoras e autoritárias, além de produzir uma necessária gestão na ética das relações e dos conflitos pessoais e coletivos. Deste modo, o processo terapêutico coloca em cheque a capacidade dos participantes em criar estratégias de convivência,

respeitando e afirmando as diferenças individuais a partir de sociabilidades mais autônomas e prazerosas (FREIRE; MATA, 1993, p. 13).

O nome *Soma*, surgiu após uma conversa que Roberto Freire teve com um estudante de medicina, chamado João Meireles, quando discutiam sobre o livro de Thomas Hanna, intitulado *Corpos em Revolta* (FREIRE, 1991, p. 57). Este nome viria a substituir o prefixo *psi* que Freire já não pretendia utilizar em sua terapia, apostando em uma disputa de signo com este campo paradigmático da subjetividade encerrada no sujeito. Para Hanna (1976, p. 28), a opção filosófica e poética pelo conceito de *soma* ao invés de *corpo*, pode ser entendida do seguinte modo: acrescenta-se ao significado da palavra **soma** a noção de “**eu, o ser corporal**”, pois que se trata da totalidade viva da pessoa, de uma coisa pulsante que alterna entre contrações e distensões, buscando acomodação nos movimentos e necessariamente experimenta variações de afeto, entre situações de medo, pavor, alegria, tristeza, euforia, preocupações e raiva, recebendo e expelindo energia. Ainda navegando neste conceito, Freire (1988, p. 22) acrescenta a noção do soma (enquanto experiência somática) tudo aquilo que a pessoa produz: são as extensões do corpo, desde os pensamentos, sonhos, trabalho, casa, roupa, filhos e amantes; sempre tendo em vista o aspecto dinâmico, metabólico e finito da vida. Nas palavras do filósofo nascido no Texas:

Os somas humanos são coisas únicas que estão ejaculando, peidando, soluçando, trepando, piscando, pulsando, digerindo. Somas são coisas únicas que estão sofrendo, esperando, empalidecendo, tremendo, duvidando, desesperando. Somas humanos são coisas convulsivas: contorcem-se de riso, de choro, de orgasmos. Os somas são os seres vivos e orgânicos que você é nesse momento, nesse lugar onde você está. O soma é tudo que você é, pulsando dentro desta membrana frágil que muda, cresce e morre, e que foi separada do cordão umbilical que unia você – até o momento da separação – a milhões de anos de história genética e orgânica dentro desse cosmos. (HANNA, 1976, p. 28)

A pesquisa em Somatologia na perspectiva freiriana, deve inevitavelmente considerar a unicidade dos processos vitais, dispensando a dicotomia entre “pessoal” e “social”, rompendo também com as axiomáticas moralizantes de “bem” e “mal”, posto que os somas são regidos por imposições biológicas e sociais que incluem as questões ecológicas, etológicas e políticas. Porém, esta noção de unicidade parte do pressuposto que a vida se impõe e se potencializa pela diferenciação, deste modo, cada expressão

vital – humana ou não humana – é convocada pela multiplicidade dos encontros e dos modos singulares de existir. A Somaterapia pode ser resumida desta maneira: “Soma, pois, é a luta e o trabalho para liberar nosso soma do que impede sua auto-regulação, seu crescimento e desenvolvimento espontâneos e naturais” (FREIRE, 1988, p. 24). Para Passetti (2009, p. 11), a Soma foi inventada para produzir uma “reviravolta de si, em grupo e com o somaterapeuta em breve tempo e de maneira autogestionária”, alegando que o dispositivo grupal se torna necessário, pois que cada pessoa associada tende a lutar por sua autonomia e defender a sua singularidade sem o amparo de práticas autoritárias; dispensando, portanto, as estruturas hierárquicas que tendem a definir previamente as normas de conduta coletiva dentro e fora do *setting* terapêutico. Para tanto, é preciso investir contra a ordem, contra as normalizações, rompendo com os assujeitamentos, o conformismo e a educação domesticada (PASSETTI, 2009, p. 12). Por tal razão, trata-se de uma “terapia com forma de pedagogia e uma pedagogia com efeitos terapêuticos” (FREIRE; MATA, 1993, p. 11), enfatizando que a aposta no anarquismo como princípio político e pedagógico para a liberdade, referenciando os aspectos metodológicos da Soma. Faz-se o uso, portanto, das práticas de *autogestão do grupo*, a *liderança circunstancial do terapeuta*, a formação dos grupos a partir da *livre associação* entre as pessoas, além de exercícios que exploram a capacidade de luta, agressividade, criatividade, solidariedade, cumplicidade e comunicação pragmática (FREIRE, 1991, p. 169).

Como vimos, o propósito deste capítulo foi compreender como a trajetória de Roberto Freire em sua expansiva capacidade em “outrar-se” e também sintetizar pensamentos, foram importantes para o nascimento da Soma, mas principalmente nos aspectos que articulavam a relação desta com a criação, corporeidade, clínica e política. Devido ao recorte desta pesquisa, não utilizei neste primeiro capítulo outros importantes referenciais teóricos e práticos que também influenciaram a clínica freireana, assim como não destrinchei os aspectos metodológicos acima colocados, pois como dito, estes serão detalhadamente analisados posteriormente. Por fim, apresento brevemente outro tópico intitulado *As cartas da Soma*, em que Roberto Freire faz ao mesmo tempo um convite e um alerta às pessoas que desejarem participar desta terapia ou mesmo tornarem-se somaterapeutas.

#### 4.6 AS CARTAS DA SOMA

Roberto Freire parece sempre estar a exagerar uma ideia, ao seu modo tesudo e apaixonado utiliza a linguagem hiperbólica para envolver e embasbacar os leitores em suas tramas, sendo elas ficções ou não. No ato de comunicar o seu trabalho como somaterapeuta, Bigode ao mesmo tempo em que escrevia de maneira simples e breve dirigida ao leitor comum, também tratava de assuntos muito complexos e polêmicos. Eram cartas de amor, literalmente escritas com visceralidade.

Na década de setenta e oitenta, Freire (1991, p. 19) era publicamente conhecido pelo seu trabalho como jornalista, dramaturgo, pelas atividades políticas contra a ditadura e principalmente, pelo sucesso alcançado na literatura com o romance *Cleo e Daniel*, mas não como terapeuta. Portanto, ele se posicionava como um terapeuta radical, nada tinha a perder em sua figura pública, cunhando para si uma espécie de psicólogo herético: *heresia* derivada do termo grego *heresis* – escolha ou opção – no sentido não pejorativo imposto pelo catolicismo, mas de autonomia. Freire (1987, p. 86) colocava o nascimento da Somaterapia como uma atitude posta a recolocar a ciência no campo revolucionário e marginal, no sentido de “curar” as forças autoritárias e institucionais que bloqueiam as liberdades individuais e sociais. Este bloqueio “é sempre de natureza sócio-política, geralmente estabelecida pela família, através de uma educação autoritária, machista e religiosa” (FREIRE, 1987, p. 89).

Para tanto, devido às sínteses de pensamentos e articulações arriscadas que Roberto estava enredando na criação da Soma, foi necessário encontrar uma maneira de relatar as suas pesquisas e estudos, dando maior consistência metodológica e fundamentação científica para o trabalho. Além disso, era de suma importância deixar explícito aos jovens que o procuravam para participar dos grupos, qual era o conteúdo e objetivo daquele investimento teórico, político e terapêutico. Neste exercício em aproximar a escrita da clínica, o segundo volume do livro *Soma, uma terapia anarquista* (com o subtítulo “*a arma é o corpo*”) é introduzido por indispensáveis cartas de recomendações aos jovens participantes da Soma e também às pessoas que desejam passar de “navegantes a navegadores”, tornando-se somaterapeutas. Sendo três cartas redigidas entre 1977 e 1987, além de ser uma espécie de *manifesto do anarquismo somático*, estes escritos também expunham o modo como o brasileiro pensava e

experimentava a vida cotidiana: “Tenho a sensação comovente e maravilhosa de que o Poeta, dentro de mim, ainda está vivo, apesar de tudo” (FREIRE, 1991, p. 33).

Em um acesso de beleza e perspicácia na divulgação da recente terapia que antes era anunciada apenas em reportagens, palestras, seminários e workshops, nas palavras do autor, seria difícil definir o que seria o soma, Somaterapia e Somatologia, mas que mesmo nos livros, precisariam ser entendidas para além de suas leituras verbais e gráficas:

Assim, se eu pudesse, neste instante, libertar em palavras todo o amor que estou sentindo e que o libertasse das próprias palavras, se eu conseguisse emitir um canto somático que libertasse meus sentimentos do próprio som da minha voz, se me fosse possível, diante de você, soltar-me de todos os meus condicionamentos culturais e morais bloqueadores, e movimentasse meu corpo, seguindo apenas imposições somáticas, dançaria as emoções que o amor produz de meu soma e em meu soma, traduzidos em espontâneos e naturais movimentos somatomotores. (FREIRE, 1991, p. 21)

Para o autor, se declarar um anarquista ou socialista libertário, implicava em criar o desafio inevitável na relação da terapia com a política e a ética. Pois na lida com os seus novos clientes/participantes, contratos ou regras de convivência não estariam definidos de antemão como uma modalidade padrão e universal. Como dito anteriormente, foi posto um desafio de invenção desta modalidade terapêutica que não era uma pretensa vontade de “inventar a roda”, mas necessariamente, correr certos riscos na experimentação clínica; o primeiro deles era se deparar com um terapeuta disposto a provocar um potencial libertário, anticapitalista e de luta no cotidiano. “Falo para a pessoa que sua terapia é perigosa e explico o porquê.”(FREIRE, 1987, p. 169).

Ao pensar o conceito de sintoma – sinais moderados ou graves – de algum tipo de sofrimento, na perspectiva da Somaterapia, obviamente pela leitura política do contexto histórico em que vivemos, na medida em que a pessoa aumenta a sua autonomia e vitalidade, avançando no processo terapêutico, mais a sensação de repressão e medo também aumenta. Segundo o autor, isto acontece devido às forças heterorreguladoras e normalizantes no plano social e produção. Eis que essas forças repressivas tentam capturar qualquer atitude clara de enfrentamento, principalmente quando a singularização é acompanhada de rompantes de revisão na vida familiar, casamento, interesses profissionais e modos existências. Para Freire (1991, p. 24), isso

torna claro para quê, o porquê e para quem ele faz terapia. Outro importante risco que o brasileiro faz questão de mencionar em suas cartas, reporta à inseparável articulação do seu papel como intelectual das suas práticas como artista, cientista e militante político. Uma vez que não se julgava uma pessoa socialmente tão “responsável e inteira”, preferiu tornar pública as suas convicções em todas as ações que ele desenvolvesse (FREIRE, 1991, p. 28). Apoiado nas reflexões de Herbert Read sobre poesia, arte e anarquismo, fala que em última instância, a ideia fundamental da Soma “é liberar os potenciais criadores das pessoas, e, mais simbolicamente, o Poeta que reprimiram nele.” (FREIRE, 1991, p. 28).

Seguindo estas pistas, diferente dos cientistas, economistas, políticos e filósofos, os poetas conjuram todas estas categorias, despidos certamente do pragmatismo e utilitarismo imediatistas daqueles. Roberto Freire (1991, p. 22), portanto, evoca a figura do poeta como a potência da contestação, denúncia e testemunha das imposturas opressivas contra a liberdade de pensamento e expressão.

Assim, a quem pleiteia uma formação de somaterapeuta, Freire (1991, p. 35) faz uma provocação sugerindo que não se deve haver mais nenhuma ingenuidade tanto acerca do Capitalismo imperialista quanto das práticas autoritárias do socialismo soviético, bem como a oportunista democracia de centro-esquerda. Supunha-se também que o futuro somaterapeuta já havia experimentado nos grupos terapêuticos, processos de uma pedagogia libertária, entrando em contato com as próprias neuroses, hábitos autoritários e reacionários. Estando assim, um pouco mais revigorado de uma saúde bioenergética e política, capaz de lutar de forma ativa e eficiente contra os poderes hegemônicos e autoritários sociais, principalmente nas esferas mais cotidianas da política, garantindo minimamente sua autonomia e autodeterminação.

Desta maneira, Roberto orienta o leitor dizendo que ao se expor em sua história e experiência de vida, criando assim uma “intimidade pública”, fez com que o futuro somaterapeuta o conhecesse e isso se fez Soma. “Por isso, você conhece todas as minhas fraquezas, falhas, covardias, medos, mistificações e contradições. Talvez por isso você tenha confiado em mim e feito comigo, junto a tantos iguais a nós, a nossa *Soma*” (FREIRE, 1991, p. 36). Portanto, reafirmo a importância de ter feito este percurso pela biografia de Roberto Freire, compreendendo que as múltiplas *outridades* em sua vida demarcaram uma atitude de afirmação ética, estética e política em seu

pensamento. Sobretudo com a invenção da Somaterapia e a luta pela divulgação desta no Brasil e no exterior, Freire (1991, p. 36) dizia ser movido por um amor profundo pela humanidade, do tipo político e tesudo e não aquele amor humanitário e religioso.

## EXPERIMENTAÇÕES CLÍNICAS: UMA AVENTURA TRANSDICCIPLINAR

### 5.1 O QUE PODE A TRANSDICCIPLINARIDADE?

Vocês estão levantando uma questão para mim extremamente interessante e inquietante. Eu vivo exatamente fazendo mil coisas ao mesmo tempo. Posso dizer que não sei se sou um artista ou um cientista; não sei se sou um político ou um pesquisador. Eu faço tudo o que quero, tudo o que me dá vontade. E as pessoas me observam [...]. (FREIRE, 1987, p. 143)

Esta foi a resposta de Roberto Freire para o jornal “*O Ébrio*”, quando perguntaram a sua opinião quanto à tendência da sociedade capitalista em empregar as pessoas em um único trabalho, disciplinas rígidas, especialismos etc. Para Freire (1987), a padronização da vida é grande risco para as singularidades. Contudo, o autor aponta que neste modelo social e econômico, terá mais “segurança” social quem se especializar e se dedicar a uma coisa, apenas. Não foi o caso dele, pois aos 56 anos de idade, estava mais uma vez se mudando de profissão, casa, namoro e cidade. Roberto Freire, dizia que uma espécie de mudança incessante o acompanhava a vida toda, coisas de sua atitude política e filosófica. Tinha um gosto especial por três ou quatro profissões: se ficava desempregado como clínico, prontamente se articulava como jornalista, ou nas artes.

Uma vez o Conselho Regional de Medicina de São Paulo, certamente seguindo instruções do SNI, quis cassar o meu diploma, porque eu declarava publicamente, em jornais, se a favor de cirurgia corretiva em transexuais. Quando eles me ameaçavam dizendo que eu ia perder o diploma, eu dizia que não tinha a menor importância, porque eu podia fazer muitas outras coisas para viver. Eu lhes dizia ainda: vocês se preocupam com isso porque se vocês perderem seus diplomas, vocês morrem de fome. (FREIRE, 1987, p. 145)

A partir destas provocações, vou trabalhar a ideia de transdisciplinaridade como uma saída teórica e prática à questão acima levantada. E mais especificamente, quero afirmar a potência das metamorfoses em Freire para pensar a sua atitude experimental como terapeuta. Tendo renegado um certo modo de fazer clínica, principalmente ligado à psicanálise ortodoxa e a um psicologismo no setting terapêutico, Bigode rompe com a

sacralização dos principais pilares das psicoterapias clássicas na década de setenta e oitenta. Para tanto, experimenta uma terapia atravessada pelas artes do corpo, tal como o teatro, a dança, as brincadeiras infantis e a capoeira. Além disso, fez convergir ao seu modo, abordagens terapêuticas e pedagógicas diversas, dando à Somaterapia uma característica particular e contextualizada social e politicamente em seu tempo histórico.

Desde as primeiras pesquisas da Soma, há quase 50 anos, seus instrumentos e técnicas terapêuticas questionam o culto privatista à história individual (o reino do eu), lançando mão do dispositivo grupal como ferramenta clínico-política, evidenciando as estratégias emocionais das sociabilidades que estão em jogo. Roberto Freire parece ter apostado na subjetividade que é produzida na superfície das relações, sugerindo que as sessões terapêuticas fossem uma espécie de laboratório microssocial. Outro aspecto da Soma é a proposta de uma terapia breve, como nos hospitais de campanha em tempos de guerra (FREIRE; MATA, 1993, p. 13). Contra os longos e “incuráveis” anos em análise, o processo se propõe a evitar as possíveis situações de dependência financeira e emocional entre terapeuta-cliente. Portanto, a Soma é um processo datado, com começo, meio e fim, enquanto dispositivo grupal; podendo a partir das questões e demandas levantadas, oferecer indicações a um acompanhamento terapêutico mais longo em casos mais graves.

Além disso, a partir da sua formação artística e singular leitura das obras de Wilhelm Reich e Alexander Lowen, o brasileiro critica severamente a escuta analítica que privilegia a fala em detrimento das múltiplas linguagens da corporeidade. Trata-se, portanto, de uma terapia somática que visa o desbloqueio criativo, emocional e instintivo, pensando também a qualidade metabólica do organismo. Para este aspecto biológico, Freire (1988, p. 53) chamou atenção para a *autorregulação espontânea e economia energética* das entradas e saídas de fluxos, pensando o aumento a potência e a capacidade dos participantes sentirem prazer. Ainda seguindo outras desconstruções no fazer clínico hegemônico, a Somaterapia não faz uso das noções de interioridade e profundidade, tal como a clínica arqueológica de Freud com seus “ouvidos atentos”, prontos para ressaltar o passado e as histórias sexuais da infância (Rauter, 2012, p. 14). Em contrapartida, a Soma acompanha os conflitos do cotidiano no tempo presente, com ênfase nas sensações corporais do aqui-e-agora, a partir das técnicas terapêuticas da *Gestalt-terapia*, criada por Frederick Perls, Laura Perls e Paul Goodman (MATA, 2009, p. 54).

Muitas foram as influências e hibridações que Roberto Freire provocou em sua pesquisa junto a seus colaboradores diretos e indiretos da Soma, porém, o objetivo deste capítulo não é situar todas as bases teóricas e metodológicas da terapia anarquista, mas pensar algumas delas a partir da perspectiva transdisciplinar (conceito-chave que será discutido neste tópico), entendendo como estes cruzamentos-inventivos potencializam os devires clínico-políticos. Para tanto, darei uma atenção particular à discussão sobre as artes do corpo e o uso dos afetos, acrescentando ao modo freireano, autores e conceitos que não necessariamente foram pensados por ele, como Antonin Artaud, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Spinoza, entre outros ligados à filosofia da diferença. Quero, portanto, compreender o problema da criação e suas reentrâncias pelo corpo, pela arte e pela clínica, afirmando a multiplicidade deste “entre”, zona de passagem para o novo e o diferente na experiência terapêutica e militante. Assim, lanço a seguinte pergunta: o que pode a transdisciplinaridade?

Esta clara evocação a Spinoza (2008, p. 167), remonta a provocação que o filósofo produziu no pensamento moderno quando contestou o racionalismo de René Descartes, seu contemporâneo, dizendo que de fato ninguém havia determinado até então a potência dos corpos afetarem e serem afetados. Eis a pergunta, o que pode o corpo? O corpo pode coisas que espanta e surpreende a própria mente, diz o filósofo. Roberto Freire (1988, p. 44) em suas máximas, brinca com o clássico aforismo do “cogito” cartesiano, inventando uma frase somática: “penso, logo hesito”. Aproximando-se da nossa questão, Eduardo Passos e Benevides de Barros (2004) também parafraseiam a pergunta spinozista: o que pode a clínica? No entendimento dos autores, este campo pode ser entendido principalmente pela sua composição híbrida-paradoxal e pelo seu plano transdisciplinar.

A partir destas questões é possível tecer pontos de intercessão entre a clínica e o não clínico (a arte, a filosofia e a política), colocando-os em ressonâncias como possibilidade de conexões e ultrapassagens nos limites destes saberes. Portanto, assumir o plano híbrido e paradoxal da experiência clínica, da criação artística e da militância política é “recusar qualquer dualismo, oposição ou contradição”, entendendo que os domínios se distinguem entre si, porém não se separam (PASSOS; BENEVIDES DE BARROS, 2004, p. 280). Freire (1988, p. 22-24), também demarca que a Soma não está interessada nos aspectos isolados e parciais na vida das pessoas, por vezes utilizou termos como *monismo* ou unicidade funcional e dinâmica do ser. Do mesmo modo, o

autor dizia que a dicotomia entre as disciplinas que estuda a experiência humana não tinha nenhum sentido para a *Somatologia*.

Acima, utilizei o conceito de *intercessão*, em Gilles Deleuze (2010b) refere-se às ressonâncias mútuas, as relações porosas de trocas e capturas, como no caso da arte, a filosofia e a ciência que não cessam de interferir entre si, mesmo quando parecem linhas estrangeiras umas às outras. Os intercessores e a criação andam juntos, posto que sem eles não existe obra (DELEUZE, 2010b, p. 160). Por isso, o conceito de transdisciplinaridade e a expressão dessas afetações e entrecruzamentos não se pretendem como uma nova técnica ou modismo na clínica, pelo contrário, parte da condição que só assim podemos concebê-la.

Deste modo, a construção do fazer terapêutico pode ser pensado como uma criação a cada instante, não se constituindo como uma perspectiva universal (o desejo de tudo abarcar), tampouco se pretende como um campo estável e seguro de conhecimentos. Portanto, a clínica vale-se de suas ferramentas particulares e que se atualizam a cada contexto específico. Segundo Rauter (2012), existe uma vantagem e uma positividade nesta instabilidade, pois favorece a experimentação constante que nos força a proceder de maneira singular e criava, impedindo a esterilidade dos procedimentos padrões. O caos positivado, o caos que engendra novas ordens, o caos que intensifica o plano de produção do inconsciente (RAUTER, 2012, p. 18).

Assim, é preciso provocar interferências entre as disciplinas, rompendo com o paradigma científico dos especialismos e das dicotomias, não apenas para exigir novos olhares (multidisciplinaridade), ou para criar zonas de interseção que ainda se esperam intactas entre as fronteiras disciplinares (interdisciplinaridade), mas para deslocar o conhecimento para uma perspectiva que possibilite transições (PASSOS; BENEVIDES DE BARROS, 2009, p. 115). O termo interferência (NEVES, 2004) pode nos dar algumas pistas sobre a ação ética, estética e política que atravessa este paradigma, sendo uma atitude de experimentação, intervenção e desestabilização de um domínio (conceitual, artístico, clínico, político ou disciplinar) sobre outro:

Interferência é uma relação ou conjunto de relações de forças que incidem, de maneira casual ou intencional, sobre outra relação ou outro conjunto de relações de forças. Isto quer dizer, nos termos de certas filosofias contemporâneas da diferença, que interferir é estar presente em um jogo de forças e, portanto, em um complexo jogo de

poderes, entendendo que poder implica sempre correlações plurais de forças. (NEVES, 2004, p. 05)

Em uma entrevista concedida a Chico Vasconcelos em maio de 1983, posteriormente anexada ao livro *Sem tesão não há solução*, Roberto Freire (1987, p. 166) afirma que a menor preocupação do psicólogo no início de sua carreira deveria ser com o estudo de psicologia. Contudo, o autor indica a leitura crítica de jornais (atualmente podemos pensar as redes midiáticas e ciberespaços), conhecer história, economia e política. Também é importante incorporar ao seu fazer terapêutico um fazer artístico, uma espécie de função poética do terapeuta, analisador das sensações, para que haja beleza nas sessões e afetividade na aplicação das técnicas. A experiência estética e a militância são possibilidades terapêuticas!

Insisto no conceito da transdisciplinaridade, pois me soa urgente a passagem do paradigma científico para um paradigma estético, tanto na pesquisa quanto na clínica. Segundo Félix Guattari (2012, p. 113), na história do ocidente, só tardiamente a arte foi entendida como uma atividade específica na vida humana. Nas sociedades ditas arcaicas, as expressões da dança, da música, das artes plásticas e visuais, bem como os signos estéticos da corporeidade, estiveram mesclados com os processos ritualísticos, religiosos, matrimoniais, políticos e econômicos. Portanto, o autor critica uma noção ontológica fragmentária e identitária do sujeito, além dos confinamentos disciplinares, homogêneos e solipsistas dos universos de valor, como é o exemplo da psicologia estar atrelada ao cuidado do psiquismo e do indivíduo interiorizado. Portanto, Guattari (2012) aponta para uma transversalização coletiva ao pensar a subjetividade emergente, sugerindo uma heterogênesse e alteridade ontológica, entendendo que os afetos são partilháveis, portanto, próximo à ideia de outridade, como discutido no capítulo anterior.

Assim, em nossos dias atuais, o novo paradigma estético é uma condição ética e política também, pois falar em criação na clínica é reativar as práticas de uma grande saúde (aquela nietzschiana), dispositivo catalisador da experiência sensível, do aumento da potência e dos aspectos polifônicos, polissêmicos e heterogêneos da vida. Portanto, a transdisciplinaridade é uma afirmação da multiplicidade e exploração das regiões desconhecidas: “Quanto mais pudermos entrar em contato com o novo e o diferente,

melhor pensaremos e agiremos” (RAUTER, 2015, p. 45). Mas como operacionalizar esta discussão nas práticas concretas da clínica?

Para Rauter (2015), trata-se de pensarmos estratégias que possam favorecer a vida, deixá-la fluir: evitando os maus encontros e as paralizações existenciais a partir de uma razão spinozista que é o conhecimento como estratégia dos afetos. Não esqueçamos o primeiro princípio esquizoanalítico de Félix Guattari (1981, p. 139): para uma *grande política*, o importante é *não atrapalhar* os devires e as sensibilidades em curso! Longe de ser uma receita psicológica ou psicossociológica, contudo, trata-se uma arma micropolítica da clínica.

Do prefixo latino trans, designa o transbordante, o excedente, mudança de estado, passagem por incorporais. Ação emergente por uma espécie de convocação da inteligência que incide sobre o contingente, sobre o imprevisível, sobre a variabilidade. Trans-transe. Zona de obscuridade, de delírio no plano do pensamento, de turvamento da visão, de imprecisão de fronteiras que abre ao pensar diferentemente. (AMADOR, 2012, p. 231)

A autora acima citada, fala de uma comunhão por disparidades, por rupturas e hiatos que criam circunstâncias para a diversidade, onde transversalizar-comunicar coisas não comunicantes, nos força a pensar (o que não é simples), nomadizando disciplinas agora desterritorializadas; trânsito perturbador que é gerar problemas mútuos aos saberes antes “intactos”. Portanto, a perspectiva transdisciplinar da clínica não se interessa em compreender e interpretar todos os *porquês* (os fantasmas infinitos), mas se insere no acompanhamento dos fluxos desejantes. Suportar o caos sem uma interpretação na ponta da língua (RAUTER; RESENDE, 2015, p. 05), articulando e produzindo sentidos vitais, se colocando sensível aos processos de singularização.

A partir destas discussões de Rauter e Resende (2015), o dispositivo clínico pode lançar mão da poesia, da amizade, do brincar e da luta, entre alternativas outras para ativar o sentido terapêutico. Porém, algo está em jogo, uma importante recomendação sobre as atribuições e manejo da clínica: “suportar a crueldade do exercício de viver [...] o clínico se permite ser afetado pelo amor e pelo ódio do paciente [...] agindo, *tanto quanto possível*, no sentido da transformação dessa experiência” (RAUTER; RESENDE, 2015, p. 03). Portanto, o uso destas ferramentas requer uma avaliação constante dos efeitos que são produzidos, e neste caso, serão as avaliações éticas em

curso que irão distinguir a transdisciplinaridade da clínica com um ecletismo teórico e prático.

Faço este trajeto conceitual, para argumentar que a Somaterapia é uma legítima criação experimental da clínica, posto que rompe com os pilares “seguros” das amarras legais, contratuais e institucionais do fazer terapêutico. Ela também nasce de insuspeitos encontros artísticos, filosóficos, culturais e políticos que serão desenvolvidos nos próximos tópicos. Portanto, a Soma é uma aventura transdisciplinar!

Em sua autobiografia, Roberto Freire (2002, p. 340) relata que a repercussão da Soma no Brasil acontecia de modo estranho, pois era completamente ignorada pelo ponto de vista científico, tanto por psicólogos como professores universitários, mas era muitas vezes procurada por jovens militantes e estudantes em geral. Roberto era frequentemente convidado a dar palestras e vivências nas Universidades pelos movimentos estudantis e grupos independentes, mas se viu enredado em fofocas e críticas de cunho científico e ético, o que o instigou a escrever os principais livros que viriam a balizar os fundamentos teóricos e práticos da terapia anarquista. Deixarei ressoar as suas palavras, sobre o modo como esta terapia foi recebida no contexto do seu nascimento:

Surgida na clandestinidade, no período da ditadura militar, a Soma permanecia na marginalidade, sem que o ambiente acadêmico e os profissionais da Psicologia tomassem conhecimento dela. Algumas fofocas contra nós (charlatanice, sem base científica, sem controle acadêmico, sexualidade excessiva e abusiva) evidenciavam sua origem em nossos concorrentes, que as produziam apenas por razões de mercado (perda de cliente para nós). Nenhum artigo em revistas científicas ou populares surgiu criticando a Soma, até hoje. Apenas a “Folha de S. Paulo”, como já comentei, publicou um suplemento semanal, criticando todas as formas de psicoterapias alternativas, condenando especialmente o trabalho de José Ângelo Gaiarsa e o meu. Condenação a nível científico medíocre e lamentável, orientada, evidentemente, por profissionais psicanalistas totalmente desinformados e reacionários. (FREIRE, 2002, p. 341)

Diante destas questões, ainda trilhando essa viagem experimental na clínica, apresento as interfaces da Soma com as artes, especificamente no encontro de Roberto Freire com o teatro. Para tanto, serão problematizadas as noções sobre a corporeidade e os afetos, por um lado, abrindo as discussões sobre as possíveis vias da linguagem no fazer terapêutico, por outro, fazendo emergir um plano das sensações na política do

cotidiano. Portanto, este paradigma ético e estético dos modos de subjetivação a qual defendo, “não são realidades previamente dadas, mas se produzem por efeito das práticas. Estas, sendo teóricas ou não, devem explicar as posições subjetivas e objetivas que tendem a se estabilizar como realidade” (PASSOS; BENEVIDES DE BARROS, 2009, p. 109).

## 5.2 COMO PREPARAR O CORPO PARA UM ATLETISMO AFETIVO

**Não está provado, de modo, algum, que a linguagem das palavras é a melhor possível.** E parece que na cena, que é antes de mais nada um espaço a ser ocupado e um lugar onde alguma coisa acontece, a linguagem das palavras deve dar lugar à linguagem por signos, cujo aspecto objetivo é o que mais nos atinge de imediato. [...] É porque o aspecto diretamente humano e atuante de uma dicção, de uma gesticulação, de todo um ritmo cênico, nos escapa. Aspecto esse que deveria ter tanto ou mais importância, do que a admirável dissecação falada da psicologia de seus heróis. (ARTAUD, 2006, 125-126, grifo nosso)

Entramos no tópico da crueldade. Ou seria o trópico – fronteiras – dos afetos? Antonin Artaud (2006, p. 151) referindo-se à preparação do ator no teatro, afirma que é preciso admitir uma espécie de musculatura afetiva que corresponda a pontos físicos dos sentimentos no corpo. Análogo ao lutador que se apoia em seus músculos para alcançar um golpe certo, o artista encontra em seu instinto e na respiração a potência para irradiar as forças que lhe cabem. Utiliza-se, portanto, de torções posturais, respirações rítmicas, gritos grosseiros, combinados com relaxamentos específicos: “o artista é o atleta do coração” (ARTAUD, 2006, p. 151). Para tanto, tal como nos esportes, o teatro da crueldade precisa reconhecer as bases corporais (materialidade fluídica) indispensáveis ao seu ofício. Mas como preparar o corpo?

Primeiramente, tomando o corpo como modelo, declarando guerra aos decretos da consciência, interrogando as mil e uma prescrições da ciência contemporânea sobre como mover os corpos e as paixões, pois pouco sabemos, tagarelamos (DELEUZE, 2002, p. 24). Assim, começamos a percorrer o pensamento de Spinoza, Nietzsche e principalmente Deleuze (2002), para discutirmos dois pontos centrais entre eles e nós: a *desvalorização da consciência* em proveito do pensamento corporificado e a *crítica aos*

*valores morais* de bem e mal em contraponto às *noções éticas* de bom e mau. Por fim, atravessando estas questões, existe uma pergunta nevrálgica e cara à ideia da transdisciplinaridade na clínica: como sensibilizar e abrir o corpo para a experimentação? Eis os pontos e os nós que tentarei desenrolar.

O primeiro problema nos remete à herança de Platão, Aristóteles até chegar aos pensadores modernos que deixaram ao contemporâneo, um duro compromisso com a racionalidade e a consciência, em relação à corporeidade e aos afetos. Para os gregos em questão, o corpo era a causa de confusões, inundado pelas paixões, amores, temores e imaginações insensatas; sendo percebido por um sentido negativo, servindo apenas como instrumento da alma (ORLANDI, 2004, 67). Saltando na linha histórica, com as revoluções industriais, tecnológicas e científicas, muitas pesquisas foram iniciadas sobre a corporeidade: na filosofia, medicina, artes, ciências humanas e atualmente nas neurociências. Porém, segundo Borges (2011), esses saberes se desenvolveram fora das condições sensíveis e intensivas da vida, distanciados do corpo existente em ato.

Ao analisar o “Tratado das Paixões” de Descartes, Deleuze (2002, p. 24) aponta que esse empreendimento de dominação das paixões pela consciência passava pelo seguinte enunciado: “quando o corpo agia, a alma padecia, [...] e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez”. Nestas palavras, além da oposição entre corpo e alma, valoriza-se o sujeito autoconsciente, decretando um modelo dualista que coloca o corpo novamente a serviço da razão; sendo o ato reflexivo e a dúvida, os fundamentos da certeza de Descartes na experiência humana (HATAB, 2010, p. 98).

Assim, para estes filósofos, o corpo é dado *a priori* como perigoso, pecaminoso, possível de destruição de si e do outro, por isso é preciso criar regimes de verdade no pensamento para regular moralmente as práticas que atravessam a política, a educação, a sexualidade e o uso dos prazeres. Eis as bases civilizatórias dos ideias ascéticos e culpabilizantes das “perturbações fisiológicas”. Portanto, no que consiste retomar o esforço de Antonin Artaud para criar um manifesto da crueldade? No caso do autor, tratava-se de aproximar o teatro da vida, dos gestos obscenos, do crime, da guerra, do amor cotidiano, contra as representações e a excessiva intelectualização dos sentimentos na arte dramática (ARTAUD, 2006, p. 124-125).

Em nosso caso, a crueldade evidencia os mesmos aspectos na clínica, conectando a subjetividade com a vida, apostando em uma perspectiva visceral onde o

corpo percorre a relação com a alteridade cotidiana, uma espécie de desterro contra os territórios afetivos organizados. Para tanto, importa mais a produção e a passagem dos afetos do que o desencadeamento e a interpretação de lembranças e sentimentos. Ora, os afetos e os instintos são amorais, excedem à consciência, portanto, a ideia de “natureza má” ou “natureza boa” são constructos supersticiosos de uma filosofia metafísica e uma ciência racionalista que não suportaram o devir, a multiplicidade e as singularidades. Para tanto, buscaram explicar a civilização produzindo sistemas de juízo, “corrigindo a natureza” a partir da conservação e a moralização de uma das suas partes, o homem.

A este fato, André Martins (2009, p. 299) aponta que a sociedade ocidental construiu um afastamento entre homem e natureza, porém, “cansados uns dos outros”, os homens projetaram na natureza mais um valor transcendente: a ideia de um passado supostamente bom, uma “boa natureza”, com “bons selvagens” que foram corrompidos no processo civilizatório por uma intencionalidade má.

Contrário a este racionalismo e estigma ruim dos afetos, Deleuze (2002) analisa a filosofia spinozista, mostrando que o corpo e o pensamento (diferentes atributos da mesma natureza) funcionam sob leis complexas que ultrapassam o conhecimento que temos deles. Portanto, não existe preeminência de um sobre o outro, contrapondo à ideia de uma psicossomática. Estas novidades que Spinoza ofereceu ao pensamento moderno, principalmente ao romper com uma longa tradição dualista e estabelecer a unidade do real, pressupõe que toda modificação no plano do espírito será simultaneamente uma modificação no plano corporal (BOVE, 2010, p. 29). Assim, o *afeto* é ao mesmo tempo e necessariamente um acontecimento do corpo e uma movimentação nas ideias. Afeto e ideia são duas faces de uma mesma moeda. Poderíamos dizer, portanto, que afeto ou *affectus* (sentimento) é um modo de pensar sem representações, sem imagens, sendo a passagem de um estado a outro da potência de existir (DELEUZE, 2009, p. 29).

A experiência, entretanto, ensina, sobejamente, que nada está menos sob o poder dos homens do que a sua língua, e que não há nada de que sejam menos capazes do que de regular seus apetites. [...] Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as decisões da mente, nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo. (SPINOZA, 2008, p. 170-171)

Ora, foi necessário construir este percurso para dizer mais uma vez que pouco sabemos acerca das causas que nos determinam a agir. Como nos alerta Sévérac (2009, p. 31), trata-se de argumentar com certa insistência sobre a impotência da racionalidade perante determinados afetos passionais. Mas o que isso nos diz?

Tentando rapidamente responder a esta questão a partir de Spinoza e outros aliados, o filósofo nos diz que não há conhecimento da realidade separado do corpo. Deste modo, no processo do conhecimento, as modulações da subjetividade estarão sempre em jogo, mergulhadas na experiência que se dá nas relações sensoriais. Voltando ao problema da crueldade, segundo Rosset (1989, p. 21), a realidade nos cria embaraços e perplexidades, e como foi dito, o real excede a faculdade humana em sua compreensão, restando apenas uma indizível alegria ou um inconsolável sentimento de tristeza com a vida, apelando para a ilusão e as superstições. Caso a aposta seja na alegria e no aumento da potência pela via da corporeidade, defendo teoricamente ser necessário preparar o corpo para essa espécie de *atletismo afetivo*, para que não haja um esvaziamento, estagnação ou hiperestimulação dos fluxos vitais ao tangenciarmos o desconhecido.

Conhecimento, portanto, é o encontro do corpo com a vida, podendo quem sabe, não apenas recolher os efeitos dos encontros ao acaso, mas procurando conhecer as forças internas e externas que aumentam a potência, podendo favorecer os bons encontros (RIBEIRO, R., 2016, p. 57). Isso nos diz que em Spinoza, não é o pensamento verdadeiro que favorece o contato com as coisas, mas é pelos afetos e na experiência que se conhece.

Portanto, Spinoza é um divisor de águas na filosofia e no pensamento ocidental, segundo Orlandi (2004, p. 70), causando um susto na “prepotência das almas”. A partir do holandês, surgem pensadores como Hume, Schopenhauer, Bergson e Nietzsche, que fazem uma crítica radical ao idealismo, reabrindo novas perspectivas sobre o tema. A partir destas considerações é possível fazer uma denúncia ao julgamento moral que aprisiona a vida. Este é o segundo ponto a ser discutido. Como nos mostram Larrauri e Max (2011, p. 33), o juízo de Deus, o idealismo, a vida conforme o futuro, os regimes de verdade e a esperança política são ideias transcendentais de uma suposta existência mais perfeita, segundo a qual caberia a determinação do bem e do mal. Para Nietzsche (2008b, p. 18-19), foi sobre o bem e o mal que até hoje refletimos mais pobremente,

pois é sobre a moral sedutora e qualquer outra autoridade e suas intimidações que fomos coagidos a não pensar criticamente, muito menos a experimentar.

O que todas as transcendências têm em comum é a capacidade de avaliar a vida por algo de fora, pelo seu exterior. Ora, a contemporaneidade moralista também avalia o corpo segundo as suas axiomáticas, para tanto, o Capitalismo inunda os cultos a uma imagem ideal e narcísica do corpo (cartão de visitas), investido em um amontoado de códigos de comportamentos para definir *o que ele deve*. A lista é enorme: técnicas de autoconhecimento, horas que se deve dormir e acordar, uso religioso das academias e ginásticas, bronzamentos artificiais, testes de rendimentos físicos periódicos, alimentação padronizada, práticas cirúrgicas corretivas dos “desvios” anatômicos e consumo de fármacos para barrar as intensidades afetivas e adiar a finitude (MAIRESSE, 2004).

Um novo controle do poder estimula inclusive o que antes era reprimido na sociedade disciplinar que Freire viveu a maior parte da vida: a nudez e o prazer, agora são investidos pela sociedade do controle, como é o exemplo da erotização e mercantilização dos filmes pornográficos, entretenimentos e produtos de beleza (FOUCAULT, 2009b, p. 147), porém, com um funcionamento estratificado, organizado e explicado; forçando o corpo a funcionar em ritmos e espaços característicos às leis vigentes. Esta valorização das imagens (como é o caso da objetificação do corpo da mulher, favorecendo uma cultura do estupro) em detrimento das experimentações sensoriais no dia a dia, diminuem a potência singular do corpo afetar e ser afetado, criando uma cisão fantasmagórica entre o sentir, pensar e expressar (RIBEIRO, R., 2016, p. 22). Para Ruth Ribeiro (2016), os quadros sintomatológicos que chegam à clínica atualmente, apresentam uma condição de esvaziamento do corpo intensivo (experimental), seja pela hiperestimulação sensorial ou pelo anestesiamiento dos afetos. Este salto para o contemporâneo se deu como um exercício para pensarmos a questão do juízo moral e dos ideais transcendentais, não apenas atrelados aos aspectos religiosos ou a uma doutrina filosófica, mas principalmente a partir de um sistema de práticas conectados às redes de saber e poder que nos constituem.

Ao substituir este sistema de julgamento moral por valores éticos, a condição existencial passa a funcionar a partir da avaliação incessante das relações cotidianas. O bom (ou livre, razoável, forte) existe quando um corpo se esforça tanto quanto pode

para aumentar a sua potência, se unindo ao que lhe convém e se afastando dos encontros que diminuem a sua capacidade para agir. Pode-se dizer mau (escravo, fraco ou insensato), quando um corpo vive ao acaso dos encontros, se decompondo por insistir nas relações com forças mais destrutivas, revelando a sua impotência diante das indigestões existenciais (DELEUZE, 2002, p. 28-29).

A partir da noção do corpo como fenômeno múltiplo, é possível pensarmos duas qualidades de forças paradoxais em Nietzsche e Deleuze: ativas (forças superiores) e reativas (forças inferiores). Para Deleuze (1976, p. 21), grande parte do pensamento moderno se detém às formas reativas, tendo um gosto imoderado em “compreender a existência”, tal é a valorização da consciência, essencialmente reativa. As forças ativas, por outro lado são agressivas, espontâneas, criadoras e transformadoras, portanto, escapam à consciência, são necessariamente *inconscientes*.

Ressalto o sentido positivo nesta definição de inconsciente, determinado pelos movimentos do corpo no encontro com outros corpos no mundo, concepção deleuzo-guattariana de produção sem mediação, máquina que produz a si própria, não sendo o inconsciente nem simbólico, nem edipiano ou metafísico. Portanto, é real, físico, amoral e coletivo. “Porque o inconsciente da esquizoanálise ignora as pessoas, os conjuntos e as leis; as imagens, as estruturas e os símbolos. Ele é órfão, assim como é anarquista e ateu” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 411). A consciência neste sentido ético, não cria dicotomias entre mente e corpo, pois se abre para o inconsciente e atua como força transitiva e contingente na compreensão dos afetos. A consciência é o efeito ou a continuidade da corporeidade pensante: “há uma razão afetiva” (RIBEIRO, R., 2016, p. 60).

O problema que estamos a construir sobre a corporeidade – como uma processualidade deste atletismo afetivo – se move pelo interesse nas forças ativas, considerando estas insubmissas, nos convocando a um pensamento direcionado para a ação transformadora! Entramos, portanto, na discussão da experimentação como ferramenta clínica, artística e política; atitude de preparação do corpo sem reduzir o experimental às avaliações reativas do campo social (LARRAURI; MAX, 2011, p. 45).

Foi na primavera de 1980 que Roberto Freire (1987, 2002, p. 334) perdeu a visão, após o deslocamento das duas retinas, resultado direto dos espancamentos que sofrera na cabeça durante as torturas militares; eram os famosos “telefones”, pancadas

que os torturadores davam com as mãos, simultaneamente, nos dois ouvidos. Por sorte, após uma operação bem sucedida ele voltou a enxergar um ano depois. Fala que os meses de cegueira completa foram apavorantes, pois tudo o que fazia em seu cotidiano, estava ligado ao sentido da visão: ler livros, ir ao teatro, ver gente, bichos, paisagens, quadros, cinema etc. Diz o autor, que além de ficar cego, tinha ficado “paralítico”, pois a sua inteligência e motricidade estavam muito atrelados ao que ele via; além dos outros sentidos, os afetos e a sensualidade também passavam por certo crivo dos olhos (FREIRE, 1987, p. 120).

Nesta época, experimentou gravar o livro de diálogos *Utopia e Paixão, a política do cotidiano* com o cientista político Fausto Brito. “Teciámos, a cada dia de minha escuridão e de sua lucidez, esta colcha de retalhos, feita dos saldos de nossa militância política cotidiana, utópica e apaixonada” (FREIRE; BRITO, 2001, p. 13). Dizia que o escuro era muita luz e que a sua cegueira existencial, vinha dessa tradição ocidental e racionalista que nos educa a conhecer a vida apenas do pescoço para cima. Portanto, o autor coaduna com a discussão até agora desenvolvida, pois aponta um caminho para o conhecimento como um impulso “natural e espontâneo”, adquirido por um exercício criativo e insubmisso do corpo. Mas alerta que em nossa sociedade autoritária e seus mecanismos de controle, a criatividade é diariamente bloqueada, favorecendo apenas a imitação e a obediência.

Roberto Freire e Brito (2001, p. 52), ao definirem o conhecimento como experimentação, relembram o heterônimo Alberto Caeiro de Fernando Pessoa, entendendo que os pensamentos são todos sensações, ou seja, pensar é acionar os pés, as mãos, a pele, o nariz e a boca. É desejável estar tesudo, de prontidão e apaixonado, experimentando uma percepção dentro e fora de nós, próximo ao que Alexander Lowen e Leslie Lowen (1985, p. 15) definem como *estado vibrantemente vivo*: em constante movimento, uma excitação crescente em que ondas pulsatórias se espalham pelo corpo. Este exercício político, biofísico e poético de preparação corporal só é possível na práxis.

Romper com a rigidez da subjetividade identitária para experimentar é colocar em cheque os ortodoxismos e autoritarismos, posto que estes regimes se opõem à liberdade e a criatividade, sendo reacionários também porque desprezam as transformações pessoais e sociais. “Conhecer é descobrir por nós mesmos, no ato de

viver e de se relacionar com o próprio corpo [...] Mas é também, ao mesmo tempo, ir além dos limites pessoais” (FREIRE; BRITO, 2001, p. 53).

Portanto, quando Freire se deparou com a própria cegueira, foi pela experimentação e o sensorial corpo que o levou a repensar a questão do conhecimento. Disse que a Somaterapia foi muito importante nesta fase da vida, pois o ensinou a tocar, a cheirar, a lamber e se envolver corporalmente e afetivamente com as coisas e as pessoas (FREIRE, 1987, p. 121). É neste ponto onde situo o problema da crueldade e do atletismo afetivo, atrelados ao aumento da potência. Segundo Artaud (2006), a crueldade pode ser entendida também como apetite de vida, rigor cósmico em meio à necessidade implacável de criação contínua. No caso da cegueira de Freire, foi preciso dar um sentido vital para a sua experiência ética, estética e política a partir de uma determinação irreversível: a perda da visão.

É com essas estranhezas, esses mistérios, contradições e aspectos que se deve compor a fisionomia espiritual de um mal que corrói o organismo e a vida até a ruptura e o espasmo, como uma dor que, à medida que cresce em intensidade e se aprofunda, multiplica seus acessos e suas riquezas em todos os círculos da sensibilidade. (ARTAUD, 2006, p. 18)

O esforço de Antonin Artaud apontava para que o teatro da crueldade operasse passagens de situações grosseiras às sutis, assim dizendo, acionando perturbações dos sentidos antes repousados, alcançando “as paixões através de suas forças em vez de considerá-las puras abstrações” (ARTAUD, 2006, p. 154). Para tanto, no caso da clínica, esta disponibilidade às constantes mutabilidades e desvios no corpo que apropriado do atletismo afetivo, devem ser acompanhados por exercícios que preparam a experiência terapêutica para o contato com as irradiações afetivas mais diversas.

Deleuze e Guattari (2012, p. 21), ao falarem desse corpo intensivo, realçam a experimentação como possibilidade de entrada em um campo onde não haja nem eu nem o outro, esse fora absoluto é o campo de imanência ou plano de consistência: espaço em que interior e o exterior se fundem – efetuação do fluxo próprio do desejo que não reconhece normas, pelo contrário, ele cria normatizações conforme as singularizações em curso. Porém, os autores nos colocam o conceito de prudência como regra imanente à experimentação, não sendo a prudência uma espécie de PARE! Pelo contrário, nos diz: vá mais longe, talvez o corpo tenha experimentado pouco e logo foi

tomado pelas interpretações, pela memória paranoica, pela autodestruição ou pelos três fantasmas: a “falta interior, o transcendente superior, o exterior aparente” (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 21). Portanto, para não sair derrotado nesta batalha do “eu” com o dever, vale uma luta ativa da corporeidade contra as identidades fixas e as formas, indo em direção ao que convém à potência.

Por fim, isto nos alerta para uma questão importantíssima: antes de produzirmos discursos e interpretações sobre as imagens do corpo, insisto, é preciso experimentá-lo, porém, mapeando as regiões afetivas para que a prática não seja apenas um empirismo grosseiro e desvairado; por isso, cabem as técnicas e os exercícios como no caso da Soma. Neste sentido, vou abordar o encontro da Somaterapia com o teatro, a ludoterapia e a antipsiquiatria nos próximos tópicos; a princípio sendo áreas distintas, mas articulando as combinações únicas que Roberto Freire faz convergir em sua experiência clínica.

### 5.3 O TEATRO, FREIRE E A SOMA

Você disse, Fauzi, que gostaria também de ser terapeuta, porque a terapia, para você, é uma arte santa. Não sei se é santa, porque não me dou bem com santos, mas concordo que é uma arte muito teatral, tão teatral que considero sua peça altamente terapêutica, ou melhor, antiterapêutica, porque não pretende curar ninguém, mas iluminar as pessoas por dentro a fim de que seus espetáculos particulares possam ser melhor vistos, vividos e criticados por elas próprias. (FREIRE, 1979, p. 108)

No capítulo anterior, dedicado maiormente à biografia de Roberto Freire, deliberadamente não estendi as discussões sobre a forte relação do autor com o teatro. Neste tópico, além de cartografar o seu percurso na arte dramática, apresento alguns dos principais movimentos, escolas e peças vinculadas ao autor, para posteriormente, problematizar as interfaces do teatro com a Soma. Para tanto, destaco mais uma vez que a perspectiva transdisciplinar a qual me oriento não se propõe a esgotar o assunto, nem abarcar a totalidade do tema proposto. Por isso, vale ressaltar que Freire (1979, 2002) relata minuciosamente em sua autobiografia e no livro *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo*

*do Tatu*, todos os grupos, organizações e peças, além dos aspectos políticos relacionados à sua produção no teatro durante a vida.

Sem dúvida, foi o teatro a maior das aventuras transdisciplinares da Soma, articulado ao pensamento de Wilhelm Reich, posteriormente, Roberto Freire pôde criar uma ferramenta clínico-política que aos olhos analíticos da psicologia, mais parecia uma preparação para um espetáculo teatral. Porém, Freire (1991, p. 51) nos indica que a beleza dos exercícios somáticos, ao contrário de uma peça que propõe a ser assistida por espectadores, acontecem para ser vividos pelos próprios atores; eis o valor terapêutico deste dispositivo e o prazer no ato da criação, gerando efeitos clínicos e não se preocupando com a obra final, o espetáculo.

Mais uma vez o interesse pela experimentação, pelo meio, remetendo à ideia de devir-revolucionário em Deleuze (2010, p. 34-35), quando pensou o teatro de Carmelo Bene e nos disse: “É no meio que há o devir, o movimento, a velocidade, o turbilhão. O meio não é a média, e sim, ao contrário, o excesso.[...] Não é nem histórico nem eterno, mas o intempestivo”. Experimentação das processualidades, causadora de fissuras na subjetividade, atrelando o fazer clínico a uma relação de vizinhança com a arte contemporânea, pois, inclui outras linguagens para além da forma verbal, nos aproximando do plano das intensidades, das sensações e das singularidades. Neste sentido, nos leva a “sair de nós mesmos” (RAUTER; RESENDE, 2015, p. 04).

Foram nos entusiasmados anos em Paris, morando quase em frente ao Collège de France que o brasileiro se encaminhou para as artes do teatro. Freire (2002, p. 98-99), conheceu o poeta Ledo Ivo e sua companheira Leda, além do estudioso em teatro, Sábato Magaldi, onde puderam ver e comentar inúmeros espetáculos. Frequentaram também rotineiros bares, museus, cafés, concertos musicais e cinemas nas terras de Édith Piaf. Por essas influências, Roberto deixou de ser apenas um apreciador das artes, desenvolvendo maior sensibilidade, conhecimento e crítica, principalmente no teatro. Pôde também, romper com os constrangimentos e barreiras pessoais para se permitir experimentar a criação. Afirma que passava dias insones, pois também tinha os seus trabalhos meticulosos nos laboratórios de medicina, mas que a satisfação e o prazer na criatividade não o abalava em sua saúde orgânica (FREIRE, 2002, p. 100).

Porém, os anos em Paris e as viagens pela Europa, regados pelo mergulho nas artes, na cultura e na boemia, o fez repensar a sua implicação ética e política naquele

contexto. Freire (2002, p. 108-110) conta em sua autobiografia que após algum tempo, começou a sentir-se como um deslumbrado turista burguês, respaldado por sua “missão científica”, estando apenas aproveitando o bom dinheiro que recebia para se afastar deliberadamente da família, da medicina e principalmente, da política e da luta revolucionária. Embora já tivesse uma formação e paixão socialista-libertária, o autor afirma ter vivido uma espécie de anestesiamento devido à grande oferta cultural e estética na Europa. O dia a dia parisiense o levou a degustar os prazeres e a boa vida, afastando-se das violências e das injustiças sociais que o continente europeu havia construído por séculos, sobretudo, massacrando outras culturas para se desenvolver social e economicamente. Ao seu modo, Freire (2002) passou a dedicar-se à leitura da história das civilizações, compreendendo melhor as guerras genocidas, as conquistas militares desde a história antiga até Napoleão, chegando às Guerras Mundiais.

Após algum tempo, percebeu que era o momento de voltar para o Brasil, não era possível aceitar mais bolsas de estudos e construir uma carreira estrangeira; estava demasiadamente afetado e já não suportava o colonialismo cotidiano da França sobre a Argélia, além de querer afirmar a sua condição artística e militante em seu país. “Esses estudos e essa tomada de consciência provaram o erro da minha tese, de tentar conhecer a história apenas através das artes e da cultura dos povos. [...] só descobria uma explicação: anestesia e alienação” (FREIRE, 2002, p. 108).

Assim, pouco antes de sua volta ao Brasil, ironicamente em um jantar no famoso restaurante *Le Procope*, fundado em 1686 e importante ponto de encontro das artes e das letras, Freire foi convidado pelo amigo Alfredo Mesquita<sup>21</sup> a ser médico clínico dos alunos da Escola de Arte Dramática (EAD) em São Paulo. Algum tempo após o seu retorno, Freire (2002, p.125-126) aceita o convite, começando a conviver mais com os alunos e assistir peças diariamente. O médico também atendia como psicanalista, porém, sentia um imenso desconforto durante as sessões, estando em desacordo político com o método freudiano: a passividade do analista e o uso das interpretações eram os seus maiores questionamentos. Mas os alunos o procuravam mais para os atendimentos psicológicos do que como médico.

---

<sup>21</sup> Alfredo Mesquita era ator e diretor, criou a Escola de Arte Dramática, sendo a primeira escola de teatro em São Paulo (FREIRE, 2002, p. 113).

Neste sentido, foi convidado a dar aulas de *Psicologia do Ator e Psicologia da Arte Dramática* na década de cinquenta (FREIRE, 1979, p. 330). Para tanto, fazia uma interlocução entre a obra de Freud e a proposta teatral de Konstantin Stanislavski para pensar as noções psicológicas e emocionais na preparação do ator (FREIRE, 2002, p. 127). A pedido de Alfredo Mesquita, Roberto Freire (1979, p. 330) dirigiu em 1956 a sua primeira peça de teatro intitulada *Escurial*, de Michel Ghelderode. Dois anos após, devido à insistência dos alunos e do amigo Alberto D`Aversa, escreveu a peça *Quarto de Empregada*.

A sua segunda peça, além de provocar uma abertura embrionária na vida artística que sonhara realizar, proporcionou a Freire (2002) sua primeira proibição pela Censura Federal em 1958, no Teatro São Caetano. A censura gerou repercussões e a peça foi apresentada a portas fechadas no teatrinho EAD para intelectuais, professores, críticos e profissionais do teatro. Em 1960, o espetáculo foi liberado e montado profissionalmente no *Teatro Arena*, dirigido por Fausto Fuser. Desde então, esta foi a peça de Freire mais montada por grupos amadores, e posteriormente, montada profissionalmente pelo *Teatro Oficina*<sup>22</sup> (FREIRE, 1979, p. 330). Também foi publicada em livro, em uma coleção de textos teatrais pela Editora Brasiliense (FREIRE, 2002, p. 130). O conteúdo crítico da peça retrata o conflito econômico-sexual entre um patrão e uma empregada doméstica negra, no caso, revelando a sujeição racial da cultura escravocrata no Brasil. Além disso, Freire (2002, p. 132) tratou a questão da prostituição e o assédio moral em relação às mulheres em seus respectivos ambientes de trabalho.

Nestas incursões de Freire (2002) pelo mundo teatral, além de se tornar bastante amigo da equipe do Teatro Arena, pôde aliar a sua função artística às discussões sobre o proletariado brasileiro, principalmente após assistir a peça *Eles não Usam Black Tie*, de Gianfrancesco Guarnieri, dirigida por José Renato. Algumas das importantes amizades teatrais na vida de Freire foram Myriam Muniz, Sylvio Zilber, Silnei Siqueira, Hedy Toledo, João José Pompeo, Ruthnéia de Moraes e Milton Boccarelli; a maioria deles ligados ao Partido Comunista Brasileiro (FREIRE, 2002, 133). Juntos, começaram a pensar um novo movimento para a dramaturgia brasileira, revendo o público e a classe

---

<sup>22</sup> O Teatro Oficina foi fundado por José Celso Martinez Correa e ainda hoje é dirigido pelo brasileiro, bastante influenciado pelo Living Theatre. Além disso, o Teatro Oficina foi um importante dinamizador do movimento Tropicalista no Brasil, unindo na cena a corporeidade, a estética e a política (TAVARES, 2013).

social que frequentava o teatro, contextualizando a estética na realidade política do país (FREIRE, 1979, p. 331).

Junto ao Teatro Arena, Roberto Freire (2002, p. 136) foi participante fundador do *Seminário de Dramaturgia* onde teve a ideia de escrever a primeira peça em três atos, chamada *Gente como a Gente*. O espetáculo foi dirigido por Augusto Boal, com cenário de Flávio Império que logo impressionou Freire pela genialidade e eficiência na montagem do palco. Nesta mesma época, Roberto também escreveu a peça *Sem Entrada e Sem Mais Nada*, tendo um público medíocre e uma crítica negativa. Além disso, também presidiu o *Teatro Brasileiro de Comédia* e dirigiu o *Serviço Nacional de Teatro* do Ministério da Educação, entre 1958 e 1963, enquanto fazia a sua formação e prática em psicanálise (FREIRE, 1991, p. 50).

Junto aos estudantes da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, foi diretor artístico e criador do Teatro da Universidade Católica de São Paulo (TUCA) em março de 1965, onde melhor pôde atrelar a sua postura política e artística no contexto mais duro da ditadura brasileira. É neste período que Freire (2002, p. 152) afirma ter tido uma das experiências mais bonitas e libertárias no teatro, onde de maneira augestionária e com direção grupal, montaram em seis meses a peça *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto. Para tanto, Freire convidou o ainda jovem e promissor Chico Buarque de Hollanda para musicar o espetáculo. Em menos de uma década, o sucesso de público e crítica fez o espetáculo circular em mais de duzentas apresentações no Brasil e na Europa, sendo vencedor do Festival Mundial de Teatro Universitário de Nancy, na França (FREIRE, 1979).

Para além dos espetáculos, o TUCA iniciou uma grande campanha para a popularização do teatro e a democratização da cultura, apresentando espetáculos em bairros no interior do Estado de São Paulo e outras capitais do país. Segundo Freire (1979, p. 152), este movimento revitalizou e multiplicou os grupos de teatro no Brasil, sobretudo o público universitário e secundarista. A segunda montagem do TUCA foi *O&A*, escrita por Roberto Freire e musicada por Chico Buarque, novamente. Para além de um conflito político visceral, a peça é atravessada por importantes ferramentas cênicas e perspectivas estéticas onde começo a aproximar a Soma e o teatro.

Segundo Simões (2011, p. 140), Freire aposta em uma radicalização estética para abolir a palavra e o texto da trama teatral, aproximando-se do que vinha realizando

o Teatro Oficina. Como não havia texto, a Censura Federal não pôde proibir oficialmente o espetáculo, porém, o Brasil estava prestes a sofrer com a promulgação do *Ato Institucional número cinco (AI-5)* de Costa e Silva, portanto, sem escrúpulos o DOPS prendia os atores no dia das apresentações, só liberando-os após a meia-noite, inviabilizando o espetáculo. O grupo recebia inúmeras ameaças de grupos não oficiais à direita, como o *Comando de Caça aos Comunistas*, censurando as manifestações sociais da juventude naquele momento (SIMÕES, 2011, p. 141).

Especificamente sobre as questões técnicas da peça O&A, segundo Freire (1979, p. 154), o grupo teve uma preparação de quase seis meses de aulas, debates e exercícios de mímica, canto, dança e métodos de comunicação audiovisual. Inspiravam-se na dança e dinâmicas de Rudolf Laban para criarem expressões corporais com suas respectivas emoções e tensões, incitando o público a também responderem corporalmente às intensas provocações fisiológicas e políticas (FREIRE, 1991, p. 50-51). O esforço do TUCA passava pela criação de novas expressões artísticas, nesta peça, utilizavam-se apenas do fonema A, quando queriam expressar ideologias e sentimentos “abertos”, e O quando exprimiam os aspectos inversos, “fechados” e conservadores. O grupo tinha o estimulante desafio de cartografar um roteiro aberto que ganhava consistência a cada ensaio, a partir de sugestões de todos os participantes envolvidos. As sugestões coletivas também se estendiam quanto ao figurino, cenografia, sonoplastia, iluminações dentre outros recursos dramáticos.

O tema girava em torno de dois aspectos básicos: conflito e geração. O primeiro pode ser pensado por qualquer movimento de luta e pelas relações de forças opostas que se encontram na esfera econômica, familiar, jurídica, social, psicológica e sexual; todas elas sendo entendidas como esferas políticas, portanto, exigem determinação e agressividade para serem superadas. A noção de oposição que Freire (1979, p.156) apresenta é claramente vinculada à dialética marxista, sugerindo uma possibilidade de síntese como solução do conflito, superando a crise daqueles polos opostos. No problema da geração, a peça salienta os aspectos etários (um sentido cronológico das diferentes visões de mundo) e também como um problema de valores (conservadores e progressistas), exaltando as desigualdades sociais e políticas que a juventude universitária, operária e camponesa enfrentava a partir das ações coletivas e revolucionárias. Por estes motivos, mesmo sem usar as palavras, a peça foi fortemente perseguida até ser suspensa (FREIRE, 1991).

Os temas de Freire (1979, p. 277) estavam quase sempre vinculados à juventude, ou melhor, a uma parcela da juventude engajada politicamente na vida cotidiana; era o seu grande tesão, uma espécie de sintonia afetiva que se estendeu até a criação da principal clientela na Somaterapia. Freire (200, p. 303) os chamou de *protomutantes*, na Soma, pretendia criar ferramentas terapêuticas para fortalecer este grupo social inconformado com os valores hegemônicos do Capitalismo e suas respectivas práticas autoritárias, em especial, aos padrões familialistas que frequentemente adoeciam emocionalmente os jovens no jogo de chantagens afetivas no dia a dia.

A experiência do TUCA parece tê-lo tocado de maneira singular, pois ao contar apaixonadamente sobre esta experiência em seu livro *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu*, Freire (1979) começa a delinear as primeiras aproximações entre o teatro a clínica. Além do contato com ideias novas acerca da corporeidade, o TUCA provou a potência das práticas coletivas não totalitárias, ou seja, o encontro do campo social com as individualidades, exercício intrínseco à política do grupo paulista e também na proposta anarquista da Soma:

Refletindo sobre o TUCA, por exemplo, posso esclarecer como realmente não existe diferença profunda e significativa entre a atividade teatral e a terapêutica, desde que voltadas e guiadas pelo mesmo espírito de conscientização e de libertação das pessoas. [...] Por isso creio apenas em teatro de equipe: criação simultânea de muitos poetas à procura da Poesia que os sintetize em beleza e em verdade, naquele instante e naquela circunstância. Sem que nenhum dos membros da equipe perca o que lhe é pessoal, no trabalho coletivo ele dá de si o que é social e, ao mesmo tempo, seu ser social libera ao máximo a criação específica, única e nova de cada pessoa. (FREIRE, 1979, p. 147-149)

Passado alguns anos, Bigode já pesquisava as práticas somáticas do polonês Jerzy Grotowski e também já havia tomado contato com a teoria de Wilhelm Reich na Europa a partir do grupo de teatro *Living Theatre*, como foi mencionado no capítulo anterior (FREIRE, 1991, p. 54-55). Antenado com as possibilidades de criar um tipo de antipsicoterapia no Brasil, durante um encontro com Myriam Muniz e Sylvio Zilber, Freire se interessa pelo recém-criado *Centro de Estudos Macunaíma* em São Paulo que recebia o apoio do cenógrafo Flavio Império, ofertando cursos de desenvolvimento da criatividade artística entre atores e atrizes (FREIRE, 2002, p. 282). Logo nas primeiras aulas, o olhar clínico de Freire percebera que a potência das técnicas corporais

inventadas para o teatro poderia compor a sua ferramenta terapêutica. Tratava-se de técnicas para a liberação vital que Flavio Império utilizou a partir do encontro entre a teoria reichiana e sua prática artística. Mas o que aproxima especificamente a teoria de Reich com as artes e as práticas do corpo?

A meu ver, após as descobertas dos estudos sobre os reflexos do orgasmo em 1935, a mudança de ênfase do tratamento de Reich (1998, p. 329) transfere-se do caráter para o corpo, exigindo do autor a criação de novos conceitos para a sua terapia; termo que ele vai chamar de “vegetoterapia caracteroanalítica” e posteriormente de “orgonoterapia”. Sua técnica analítica passou a atuar sobre a neurose de caráter no campo fisiológico, pois não se tratava mais de uma “energia psíquica”, mas “energia orgone”, que governa todo o organismo, se expressando tanto nas questões ditas emocionais quanto nos movimentos puramente biofísicos dos órgãos. Neste sentido, os estudos oscilográficos do austríaco demonstraram que a *emoção* não é mais que um *movimento de corrente plasmática* biofísica, correspondente a dois afetos básicos – *prazer* (movimento para fora) e *angústia* (movimento para dentro) – vividos por todos os organismos vivos (REICH, 1998, p. 331).

Portanto, a terapêutica de Reich age sobre o desbloqueio emocional a partir da descoberta da energia vital (orgone), podendo atuar tanto por meio da análise do caráter, pela linguagem verbal, quanto pela liberação muscular por meio da orgonoterapia. Sendo assim, nos dois casos serão produzidos movimentos plasmáticos, ou seja, mobilização emocional contidos nos fluidos do corpo (REICH, 1998, p. 331). Eis as possíveis articulações do autor com as artes, posto que todo organismo vivo produz seus próprios modos de expressar o movimento, os quais muitas vezes simplesmente não podem ser colocados em palavras. Assim, é imprescindível reafirmar os limites da psicologia ortodoxa e da psicologia profunda, presas às estruturas verbais. É preciso pensar uma clínica que leve em consideração à estética, atenta aos problemas das sensações e da expressão em suas múltiplas vias.

A palavra alemã *ausdruck* pode ser traduzida como *expressão*, o que descreve exatamente a linguagem do organismo vivo: “o organismo vivo se expressa em *movimentos*, por isso falamos de movimentos expressivos” (REICH, 1998, p. 332). O autor, provavelmente referindo-se à música clássica de sua época, insiste que se por acaso, as palavras tentassem traduzir as sensações advindas daquele “arrebamento

interno” no encontro do corpo com a música, a própria percepção musical se rebelaria. “A música não tem palavras e quer continuar assim. Mas ela dá expressão ao movimento interno do organismo vivo” (REICH, 1998, p. 333).

Portanto, Roberto Freire (2002, p. 282), entendia que cabia à função terapêutica proporcionar exercícios que servissem ao desbloqueio da criatividade geral das pessoas, estimulando a expressão da singularidade e autonomia dos clientes, entendendo a íntima relação entre a sexualidade, agressividade, criatividade artística e o fluxo de energia vital. Nos exercícios propostos em uma de suas aulas, Flávio Império solicitava aos alunos que fizessem desenhos espontâneos e após recebê-los, sugeria aos alunos para que ficassem com o mínimo de roupa possível, propondo uma movimentação livre e expressiva pelo espaço; em seguida indicava vários tipos de toques corporais, alguns mais sensíveis, outros mais ousados. Após este trabalho, Flávio solicitava aos alunos que fizessem outro desenho de maneira espontânea: segundo Freire (2002, p. 282-283), a diferença entre os desenhos eram espantosas, pois na segunda leva apareciam traços mais livres, desinibidos e firmes.

Freire não poupava elogios à personalidade e ao trabalho de Flávio, com espontânea e poderosa criatividade, o cenógrafo inspirou e participou ativamente no desenvolvimento da Soma, assistindo e criticando a aplicação dos novos exercícios. A ideia de desbloquear a criatividade estava intimamente ligada à noção de desbloqueio da autonomia emocional e política. Diante da empreitada em construir a bateria de exercícios inspirados nas práticas teatrais, jogos lúdicos e preparação da corporeidade para os enfrentamentos políticos no cotidiano, a nova terapia de Freire precisava de um centro de pesquisa no início da década de setenta (MATA, 2009, p. 42). Portanto, junto a Myriam e Sylvio, Roberto Freire (1988, p. 17) mudou-se para a antiga casa de Mario de Andrade (hoje é o museu do poeta), onde funcionava tanto para o curso de artes cênicas (*Centro de Estudos Macunaíma*) quanto para a clínica clandestina do Bigode. Foi neste local que Freire criou a metodologia da Soma em uma atmosfera favorável para a pesquisa diária, também realizando trabalhos com a antipsiquiatria.

## 5.5 O BRINCAR E A SOMA:

O que quer que se diga sobre o brincar de crianças, aplica-se também aos adultos; apenas, a descrição torna-se mais difícil quando o

material do paciente aparece principalmente em termos de comunicação verbal. Sugiro que devemos encontrar o brincar tão em evidência nas análises de adultos quanto o é no caso de nosso trabalho com crianças. Manifesta-se, por exemplo, na escolha das palavras, nas inflexões de voz e, na verdade, no senso de humor. (WINNICOTT, 1975, p. 61)

Este pequeno texto é como um respiro no percurso. Um elogio aos afetos brincantes que alcançaram Roberto Freire e puderam tocar o coração da Somaterapia. O brincar é o elemento poético da infância presente em todos os adultos, mesmo aqueles já embrutecidos e sérios o bastante para perceberem a potência dos jogos, do riso, da imaginação e da criatividade em suas vidas. Novamente voltamos ao problema da experimentação. Segundo Winnicott (1975), o brincar é excitante, ou seja, envolve os instintos e a corporeidade, mas também deve ser estudado como um tema em si, além e aquém dos conteúdos sexuais atrelados à masturbação infantil, tão presentes nas interpretações psicanalíticas. O autor dizia que era preciso tirar o foco do conteúdo da brincadeira e olhar para a criança que brinca; no caso da Soma, percebo uma direção clínica aproximada, voltada para adultos.

Para os amantes da taxonomia, melhor seria classificar a humanidade em *Homo Ludens*, diria Freire (1979, p. 111), pela nossa necessidade em viver ludicamente, nas relações de jogos e brincadeiras no cotidiano, pela luta estética contra as asperezas da sociedade do rendimento no trabalho e as práticas morais do *dever ser*. Menos juízo, mais afetos, um pouco mais de ar. Foi a partir dos estudos de Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro que Freire (1988, p. 167) se atentou ao conteúdo lúdico nas sociedades arcaicas, posto que estas não se organizavam pelo senso de acumulação nas atividades produtivas, trabalhando em média de três a seis horas diárias para garantirem a sustentabilidade social. As horas de trabalho eram suficientes, sobrando tempo para incluírem as festas comunitárias, os rituais e a realização no prazer coletivo. Quando o brasileiro convoca estes autores para constituir a pesquisa da Soma, o faz não para propor um retorno à vida primitiva, pelo contrário, Roberto elimina qualquer senso evolucionista ou comparativo entre as culturas. O importante, segundo Freire (1988, p. 169) é pensar outras *perspectivas históricas* para ventilar saídas ou no mínimo, alguma compreensão acerca da nossa civilização ocidental: devota ao sacrifício e a obsessão pelo trabalho como produtividade mercantil (FREIRE, 1988, p. 169).

Por um devir-criança, uma nanopolítica para questionar os poderes acorrentados nas formações dominantes em nossa sociedade atual! Portanto, o problema revolucionário e as lutas políticas, não se dão apenas nas relações de alienação no trabalho, afirma Guattari (1981, p. 66), mas também nas relações com as ditas minorias, como é o caso das crianças e as suas sensibilidades e necessidades “atípicas” no dia a dia. Por isso, o francês sugere práticas coletivas que possam respeitar a condição destas singularidades; em última instância, trata-se de corroer as formações de poder nas várias esferas sociais. Vias de passagens para um inconsciente lúdico, brincalhão.

O jogo esteve presente em todos os tempos na experiência humana, sendo visto de diversas maneiras, podendo ser atrelado às diversões e prazer, mas também como fomentador de coletividades e atravessados por saberes e poderes (TONELI; ADRIÃO; CABRAL, 2012, p. 145). O brincar e o jogar experimentados nas atividades lúdicas do cotidiano, estão intimamente ligados à disposição corporal dos adultos em criar, amar e lutar, no pensamento freireano, portanto, estão atrelados também às práticas de liberdade. Neste sentido, essa *corporeidade brincante* não suporta os duros autoritarismos nas relações familiares, sociais e sobretudo, na ideia de poderes que se pretendem absolutos: “Deus, de Rei, de Estado, de Exército, de Pai e de Patrão” (FREIRE, 1987, p. 34-35).

O contato de Bigode com a Ludoterapia se deu bem depois de ter abandonado a psicanálise. Em 1967, trabalhava como repórter, sendo indicado para fazer a reportagem nº12 da revista *Realidade*, sobre o tema das brincadeiras (FREIRE, 1991, p. 52). Para tanto, entrevistou Madre Cristina Sódre Dória que na época era diretora do setor de Psicologia na Universidade Católica de São Paulo. Segundo Freire (1991, p. 52), a publicação intitulada *Brincadeira cura criança*, lhe despertou um grande interesse de criar uma ludoterapia para adultos. Já estava cansado de trabalhar com a tagarelice em terapia, entendo que o dispositivo dos jogos infantis, junto ao teatro contemporâneo e as bases reichianas, poderiam criar uma atmosfera mais propícia à experiência corporal, diminuindo a soberania da linguagem verbal na clínica.

Nas sessões da Soma, o terapeuta trabalha com uma variedade ampla de exercícios que são selecionados e aplicados de acordo com a especificidade e necessidade de cada grupo. Segundo Mata (2009, p. 81), as práticas corporais advindas dos jogos infantis, em sua maioria, não utilizam a comunicação verbal e facilitam os

adultos a entrarem em contato com os conflitos, bloqueios e potências. Este *comunicar corporalmente* os afetos, através dos jogos e brincadeiras, na Soma é chamado de “**dar bandeira**”, quando algo irrompe fora do esperado, principalmente pelo sistema neurovegetativo (tonturas e náuseas, por exemplo) durante os exercícios. Por isso, quando se faz a leitura dos exercícios no processo da Soma, a partir da comunicação verbal, busca-se mais o sentir; o *como* cada um experimentou a si e aos outros no processo, do que as interpretações e o *porquê* disso ou aquilo ter acontecido. Análogo a este posicionamento, Winnicott (1975, p. 75) ao pensar o brincar das crianças, dizia que a psicoterapia poderia ser realizada sem o trabalho interpretativo, pois é no momento que a “criança se surpreende a si mesma” que algo significativo acontece, sendo que a interpretação pode gerar submissão.

Continua o psicanalista, dizendo que o conteúdo da brincadeira pouco importa, o que está em jogo é o estado de presença e a concentração das crianças e dos adultos durante o brincar. Este envolve o corpo necessariamente, podendo, tornar-se uma experiência assustadora, pois engendra o real. Por isso, os terapeutas acompanham os jogos e as brincadeiras, talvez prevenindo-se da condição assustadora do brincar (WINNICOTT, 1975, p. 75). O autor ainda nos diz que o brincar é sempre uma experiência criativa na continuidade espaço-tempo, tendo o seu próprio momento de saturação, portanto, não precisa ser gerido por regras externas; ele começa e acaba como uma espécie de autogestão.

Apresento o brincar como uma experiência criativa na clínica, pretendendo pensá-lo intrínseco à concepção de inconsciente produtor, que constrói realidade e potencializa o indivíduo e o grupo a agir de modo próprio. O lúdico então não é representativo, é mais uma usina do desejo, que faz cortes, que deixa fluir, que constrói nossos códigos existenciais. Para Winnicott (1975, p. 75), é através da percepção criativa “que o indivíduo sente que a vida é digna de ser vivida”, não podendo ser reduzido ou encaixado em regras pré-definidas. Ao contrário disso, Rauter (2012, p. 124) nos ajuda a pensar o brincar dirigido pela publicidade “dos adultos” e o fetichismo da brincadeira-mercadoria, gerando efeitos danosos às crianças. Neste caso, operam pelo inconsciente da falta, produzindo demandas externas, com regras fixas e a experiência da corporeidade se orienta pela adaptação e submissão à “realidade externa”, tanto no caso das crianças como nos adultos, diminuindo as forças ativas em curso.

O tempo da criança é o longo, e os espaços para elas são as imensidões. A educação contemporânea insiste, por sua vez, em fazer dominar o tempo do adulto linear, disciplinado e conservador, voltado para produtividades, relacionado a respectivos descansos, e situado em seus espaços móveis e delimitadores a serem ocupados. [...] As crianças dançam e brincam. Não são como deuses, como seus pais e as demais autoridades superiores que estudam, ensinam e aprendem a dançar e a brincar, com regras precisas. (PASSETTI, 2007, p. 111)

Por fim, se partimos do pressuposto que o brincar nos convoca a partilhar afetos comuns, sendo portanto, irrefreável formador de coletivos, podemos recorrer ao uso da imaginação para falar do conhecimento pelos afetos. Sévérac (2009, p. 33), evoca Spinoza para afirmar a imaginação como uma virtude, onde os conhecimentos racionais são vivificados na memória, permitindo que os indivíduos possam sentir as paixões tristes de outras maneiras, ou até destruí-las com afetos mais potentes, a partir de exercícios imaginativos, criando estratégias pessoais para o que é bom e útil. Nas palavras de Spinoza (2008, p. 279): “Uma imaginação é uma idéia pela qual a mente considera uma coisa presente [...], a qual, entretanto, indica mais o estado do corpo humano do que a natureza exterior [...]”.

Portanto, o conhecimento racional melhor se efetua a partir da imaginação, não excluindo a afetividade como querem os racionalistas. Assim, a atividade do brincar “não se refere à criança, mas ao infantil em nós”, capaz de mobilizar e transformar afetos de amor e ódio, produzindo territórios imaginários que oferecem saídas outras para a subjetividade (RAUTER, 2012, p. 124).

## 5.6 OS VENTOS DA ANTIPSIQUIATRIA NA CLÍNICA FREIRIANA

A loucura dos *outros* se torna propriedade comum, é nossa também e nos cria um problema: o de relegar a *nossa* loucura para um lugar seguro – um lugar onde o “outro” é confinado, com a nossa loucura, bem longe de nós. (COOPER, 1980, p. 99)

Neste último tópico, ainda sobre as experimentações e os insights clínicos de Roberto Freire, optei por pensar a interferência da *antipsiquiatria* na confecção da Soma, a fim de diversificar os temas escolhidos neste capítulo. Fins dos anos setenta e

começo dos anos oitenta, o Brasil passava por grandes transformações históricas ligadas à reforma sanitária e psiquiátrica. Foram nos últimos anos da ditadura militar que aumentaram consideravelmente as insatisfações populares, contribuindo para uma maior participação política e ingresso social das classes populares na organização dos partidos políticos, sindicatos, associações e movimentos organizados da sociedade civil (AMARANTE, 2001).

Neste período, as manifestações no setor da saúde ganharam maior importância, no caso dos profissionais *psi*, muitas conquistas aconteceram a partir das lutas contra os modelos e holocaustos manicomiais, favorecendo as primeiras implementações dos serviços e equipamentos substitutivos em saúde mental no Brasil. No contexto internacional, conforme Amarante (2001, p. 88), foi após a Segunda Guerra Mundial que surgiram as primeiras ideias e experiências socioterápicas. A comunidade terapêutica inglesa, a psicoterapia institucional até a psiquiatria social, comunitária e preventiva, foram construindo um tom mais crítico na organização e assistência às pessoas que sofrem de qualquer adoecimento psíquico-emocional. A *antipsiquiatria* especificamente, foi e ainda é uma formulação crítica e radical na prática das estratégias de cuidado e atendimento clínico que visa também a transformação social, questionando a psiquiatria clássica e suas práticas conservadoras.

Ela surge nos anos sessenta na Inglaterra em meio aos movimentos *underground* da contracultura e também com um grupo de psiquiatras, entre os principais estão Ronald Laing, David Cooper e Aaron Esterson. Estes questionaram radicalmente o saber-poder psiquiátrico no trato com a loucura, principalmente na suposta cientificidade do diagnóstico da esquizofrenia, mostrando o fracasso da maior parte dos tratamentos, sobretudo nas internações dos “loucos” em manicômios (AMARANTE, 2001, p. 42).

Roberto Freire (1991, p. 55) ainda estava na Europa quando havia procurado psiquiatras para ajudá-lo em seu problema pessoal, pois estava abusando do uso de bebidas alcoólicas. Neste caso, consultou com médicos conhecidos por serem antipsiquiatras. Houve melhoras não apenas em sua relação com o álcool, mas também na produção do seu pensamento. Neste tempo, conheceu a obra de Gregory Bateson e da sua equipe – Universidade de Palo Alto – na Califórnia, além de ler apaixonadamente os livros dos seus grandes influentes: David Cooper, Ronald Laing, Thomaz Szasz, e

Franco Basaglia (FREIRE, 1993, 2002). Em sua recusa e crítica à psiquiatria tradicional, desconfiança daquele caminho que enquadrava a loucura sempre nos diagnósticos de doença mental como se houvesse uma espécie de “defeito de fabricação”. Bigode estudou com rigor o movimento da antipsiquiatria, aplicando estes pressupostos em suas atitudes políticas como psiquiatra e também, criando interfaces entre este pensamento e as suas recentes pesquisas na Somaterapia.

Freire (1991, p. 56) conheceu comunidades terapêuticas londrinas, percebendo na formação dos delírios psicóticos, sérios conflitos políticos (relações de poder) entre as pessoas – jovens em sua maioria – diagnosticados com esquizofrenia. Segundo o autor, esta noção ampliada do adoecimento provocou uma ruptura com a sua formação ortodoxa onde a loucura era entendida como uma doença da mente, “causada por fatores hereditários, bioquímicos ou endócrinos, sem se conseguir precisar exatamente quais” (FREIRE, 1993, p. 33). Neste caso, para o tratamento, era altamente recomendada a utilização de eletrochoques, quimioterapia, choques insulínicos, além da violência física e longas internações. Bigode não acreditava nestes procedimentos, para ele, se tratava de métodos pseudocientíficos que apenas produziam bloqueios na afetividade e na agressividade, embotando os “pacientes”, colocando-os passivos a tudo, inclusive na relação com as autoridades do Estado, da família e dos psiquiatras.

Este sentido repressivo e normalizador na produção das doenças mentais (noções de classificação, diagnóstico, prognóstico, tratamento e cura) praticados pela psiquiatria clássica, favorecia em grande parte as indústrias farmacêuticas, as instituições psiquiátricas e o profissional médico, menos o sujeito adoecido. Nas palavras de David Cooper:

O psiquiatra burguês é bem sucedido quando a sua vítima (o paciente) fica reduzido a nada mais do que a condição lamentável e desamparada em que o próprio psiquiatra caiu [...] Finalmente, a antipsiquiatria é política e é subversiva, pela sua própria natureza, em relação à ordem social burguesa repressiva; não só porque torna válidas determinadas formas de comportamento que são altamente não-conformistas, mas também porque implica uma libertação sexual radical. (COOPER, 1974, p. 72-73)

No livro nomeado *Gramática da Vida*, Cooper (1974) defende que haveria de ser construídas barricadas para serem erguidas pelos antipsiquiatras daquele tempo,

impedindo as práticas autoritárias e paternalistas das instituições psiquiátricas e boa parte das psicoterapias naquele contexto. Como nos alerta Foucault (2009b, p. 120), a loucura nem sempre foi confinada e internada em asilos e hospitais, posto que na Idade Média foi associada às quimeras do mundo e só era excluída da sociedade caso colocasse a cidade em perigosas situações. O caso dos internamentos no início do século XIX coincide com a localização da loucura como *desordem* nas maneiras de sentir, pensar e agir. Além disso, essas produções de verdade dos médicos sobre as doenças mentais podem ser comparadas com as ciências da botânica: “espécies de doenças são divididas em compartimentos cuja disposição lembra uma vasta horta” (FOUCAULT, 2009b, p. 122).

A Antipsiquiatria, por outro lado, acredita que a loucura é produzida por razões e mecanismos políticos e propõe soluções coerentes e possíveis, porém bastante críticas à ordem estabelecida. Os antipsiquiatras denunciaram que a existência do que se convencionou chamar de “loucura” foi por muito tempo utilizado pelos sistemas autoritários como forma de perseguir e marginalizar pessoas, excluindo-as do convívio social. (MATA, 2009, p. 63)

Para os antipsiquiatras, grande parte do adoecimento mental também estava associado às relações familiares, alertando Freire (2006, p.163) a pensar o problema da família burguesa. Neste sentido, o brasileiro percebia tanto em sua clínica quanto nos estudos de David Cooper que os sintomas e as crises dos psicóticos e neuróticos se tornavam mais agravados ou diminuía, dependendo das relações parentais (FREIRE, 2006, p. 163). Para tanto, recomendava em seus grupos de Soma e ainda hoje João da Mata também o faz, que os participantes assistam ao filme *Vida em Família*, de Keneth Loach. O diretor criou o roteiro a partir de supervisões realizadas por antipsiquiatras ingleses: “para mim é o melhor material de estudo para quem se interessar pela metodologia antipsiquiátrica” (FREIRE, 1991, p. 56).

Segundo Freire e Brito (2001), é na instituição familiar, onde o cotidiano se esbarra com as íntimas autoridades que os transtornos mentais se tornam ainda mais graves. Especificamente no caso dos esquizofrênicos, onde frequentemente há disfarçadas e quase invisíveis *relações de dominação*, posse, culpabilidade, parasitismo afetivo e perda de autonomia emocional. Neste sentido, a função da “família tradicional” para Roberto Freire, pode ser pensada como uma expressão do modelo social que se baseia em condutas rígidas e moralizantes, uma “amorosa” máquina de

normalização capitalística que exclui as singularidades dos seus membros, além de formar pessoas impotentes e incompetentes para a liberdade.

Em uma célebre e tragicômica frase do autor, ele ataca a noção de amor materno, considerando “o amor de mãe muito mais perigoso para a humanidade que todo o arsenal de armas nucleares” (FREIRE; BRITO, 2001, p. 86). O que isso nos diz? Esta provocação produz um efeito micropolítico em nossas análises, pois ao jogar o problema do autoritarismo/repressão/controle para tão perto de nossas vidas, o autor nos faz pensar que é mais fácil lutar e nos defender quando se tem uma construção clara e distinta do inimigo, principalmente quando se trata de um Estado ou de um povo. Porém, nos sentimos indefesos e enfraquecidos quando se trata de desobedecer às ordens familiares, discordando ou rompendo vínculos com as pessoas que amamos: amigos, parentes ou cônjuges (MATA, 2009). Tomemos por exemplo algumas “expressões inventadas” muito comuns no dia a dia: “não trabalho com homens porque meu namorado não gosta”, “minha irmã está cheirando pó, vou interná-la”, “é gay porque foi mimado pela mãe”, “papai te ama, por isso que está proibindo você de ir”. Estes são apenas alguns dos discursos morais que atravessam os modelos de família que Roberto Freire evidencia, condicionando preferências e escolhas a partir de referenciais externos.

Em 1974, Roberto Freire (1991, p.56) idealizava a criação de algo parecido com a antipsiquiatria em suas práticas, além dos teóricos acima citados, pensava também a noção bioenergética da desorganização mental, fazendo interfaces com o pensamento de Wilhelm Reich, Alexander Lowen e Frederick Perls, para compreender a natureza política da neurose e da psicose. Em seu livro *Coiole* e em sua autobiografia, conta literariamente alguns dos seus casos clínicos, criando ficções poéticas acerca das experiências terapêuticas realizadas inspiradas na antipsiquiatria (FREIRE, 2002, p.307).

Em nenhum dos livros sobre a Somaterapia, o autor cita a importante experiência da luta antimanicomial brasileira, o que parece remeter a sua estadia e influências europeias acerca da loucura, mas também por opção metodológica e política na pragmática da Soma, definindo que os grupos não trabalhariam com pessoas em estágios avançados de desorganização mental ou em casos diagnosticados com psicose. O autor brasileiro indicou que as influências das práticas antipsiquiátricas na Soma se

dariam principalmente na profilaxia das neuroses, diante dos problemas emocionais decorrentes de um uso confuso da comunicação humana, sobretudo onde há importantes vínculos afetivos (MATA, 2009, p. 62-64). Para tanto, Freire (1988, p. 184) pesquisou o conceito e a manobra na comunicação conhecida por *duplo vínculo*, que se exerce com frequência nas famílias dos esquizofrênicos e nas práticas de poder em geral. O brasileiro aplicou este conceito como ferramenta-chave nos exercícios de comunicações grupais da Somaterapia.

Para o autor, o duplo vínculo é o oposto da sinceridade, o mesmo que uma linguagem cruzada, expressando informações contrárias através de diferentes canais de comunicação. “É uma maneira de afirmar e negar algo ao mesmo tempo” (MATA, 2009, p. 65). Neste sentido, as relações entre as pessoas vão se estabelecendo a partir da desconfiança crônica, sendo um mecanismo sutil a qual nos sujeitamos na maior parte das vezes, principalmente nas relações mais íntimas e amorosas. “Um exemplo disso é dizer ao amigo que atrasou uma hora na reunião com você que ‘tudo bem’, enquanto sua expressão facial revela raiva e desapontamento.” (FREIRE, 1991, p. 179). Isto, segundo Freire (1988), liga as pessoas por uma relação ao mesmo tempo de amor e ódio, alegria e tristeza, algo comum na sociedade burguesa, hipócrita e autoritária. Neste caso, os hábitos despercebidos na relação duplo-vinculadora podem provocar dependência e culpa pela dificuldade de entendimento contínuo nas mensagens emitidas, gerando um jogo de controle, manipulação e chantagens emocionais no plano das sociabilidades, corroendo a autonomia das pessoas.

Porém, trata-se de um tema espinhoso, pois corremos o perigo de entrarmos na “ditadura da sinceridade” e de certo racionalismo pragmático na comunicação, principalmente em uma terapia que faz uso da multiplicidade das linguagens, como é o caso da Soma que converge práticas corporais, políticas e artísticas. Podemos, portanto, incorrer a um grande erro previsto pelo criador do conceito, o antropólogo Gregory Bateson, quando dizia que a antipsiquiatria percebendo apenas a negatividade do aspecto paradoxal da linguagem, tentou “solucionar” as contradições na comunicação a partir da lógica dialética (SCHROEDER, 2006, p. 262-266). O problema está em criar uma espécie de assepsia na comunicação, patologizando a polissemia dos enunciados, criando um jogo binário entre verdade versus mentira, empobrecendo a linguagem frente à perplexidade existencial.

Como saída, a somaterapeuta Vera Schroeder, entende que o paradoxo também nos diferencia, quebrando a lógica das linearidades, dando lugar ao inesperado e o poético na linguagem, fazendo caber o humor, a ironia, as sensações inomináveis e as incoerências no jogo das palavras, caras e bocas. Porém, ainda é válido o uso prudente desta ferramenta conceitual, diante dos inúmeros mecanismos autoritários nos discursos e enunciados que vivenciamos no dia a dia, principalmente quando as relações estão demasiadamente poluídas pelos afetos tristes. Lembro-me, quando fui cliente da Soma, de utilizarmos esta discussão pensando uma nova noção, entendendo que a franqueza nos grupos era uma espécie de atitude parresiasta, praticada no período helenístico, sendo uma ética e corajosa estética do franco falar (FOUCAULT, 2011).

A ideia de *parrehsía* me interessa bastante, pois se aproxima da noção de amizade libertária, segundo Passetti (2007, p. 44), onde a cumplicidade do anarquista o leva a falar francamente, distinguindo os amigos dos bajuladores, correndo o delicioso risco de romper uma relação fascista. Neste sentido, já começo a pincelar as discussões sobre liberdade, luta e agressividade na Soma, aquecendo a discussão do próximo capítulo. Esta atitude parresiasta, segundo Foucault (2011, p. 334), em seu sentido filosófico e político, coloca em questão uma abertura para a livre expressão da vontade, da franqueza, o que se crê ser necessário dizer.

O “franco falar” exige coragem daquele que fala e coragem daquele que escuta. Ele apela par ao jogo do duplo confronto. [...] o *parhesiastes* é, em contrapartida, aquele que põe em risco a relação, que a situa na descontinuidade e aceita o desafio e a hostilidade, porque sua verdade só pode unir e conciliar depois de ter aberto o conflito e desfeito as pertenças. (FIMIANI, 2004, p. 125)

Portanto, entre os estudos do filósofo francês e a possibilidade de articulação com a clínica da Soma, a parrhesía é antes de tudo uma prática de autonomia, não uma confissão (como no cristianismo) ou uma arte (como na retórica), também é oposta à lisonja e a dependência, servindo mais como uma *therapeía* (uma terapêutica), pois favorece a livre passagem do pensamento e da amizade na diferença entre as pessoas (FOUCAULT, 2011, p. 348-349). Portanto, como na cultura antiga, a atitude do dizer verdadeiro sobre si mesmo, tem o estatuto do *outro* como cúmplice necessário, é uma prática dual que produz uma ética efetiva e uma fala engajada e direta, sem rodeos.

## POR UMA ESCULTURA DE SI: POLÍTICA DO COTIDIANO E ANARQUISMO SOMÁTICO

### 6.1 PARA LIBERAR AS FORÇAS MOLECULARES

Por hoje é só.

**OBRA** parida com a mesma incessante  
**INCOMPLETUDE.**

Sempre tendente a ser outra coisa. Carente de ser mais.  
Sob o signo do ou.

**O U.**

Transbordar, pintar e bordar, romper as amarras,  
Soltar-se das margens, desbordar, ultrapassar as  
Bordas, transmutar-se, não restar sendo si mesmo,  
Virar ou-tros seres. Móbil.

**OBRAS DA INCOMPLETUDE.**

De qualquer modo intento deixar algumas  
**BROCAS** no muro do mundo: esta é uma  
Arquetípica ficção-consolo dum intempestivo.

**O U**

[...]. (SALOMÃO, 2014, p. 112)

Ser mais, furar com os dentes, unhas, socos, gozos, gritos e pontapés esses duros muros que envolveram-nos, pois ainda querem nos fazer acostumar com pouco, com menos. Impossível missão dos moralistas e bilionários, por mais que inventem meios de monopolizar terras, nações e condutas, por mais que nos vendam o alimento recheado com merda e produzam nas massas um perigoso inconsciente colonial-capitalístico (ROLNIK, 2016), ainda assim podemos nos produzir, nos reinventar, nos autogerir e esburacar mundos endurecidos. Não fosse assim, como nos afirma o Deleuze spinozista (2002), o *plano de imanência* não seria a expressão da variação infinita nas coisas e nas possibilidades. A multiplicidade é a saída.

Está provado geneticamente ser impossível a existência de dois seres absolutamente iguais na mesma espécie. Devido às infinitas possibilidades dos genes, no momento da formação do ovo humano, a Natureza mostra querer a produção da mais completa diversidade entre os membros da espécie humana, como ocorre com as demais espécies vivas também. (FREIRE, 1988, p. 46-47)

Como ação prática e estratégica, a Soma adora as fissuras e as políticas do cotidiano, por isso me aproximo desta clínica junto à perspectiva da diferença, pois ambas valorizam as conexões dos desejos moleculares para quem sabe “desembocar em efeitos de ‘bola de neve’, em provas de força em grande escala. [...] É a univocidade dos desejos e dos afetos das massas, e não seu agrupamento em torno de objetivos padronizados” (GUATTARI, 1981, p. 177). Anarquizar e obstruir os modelos, construir insurreições e levantes focais, aliás, o “anarquista gosta de batalhas, não de palavrários, e tampouco de negociações e leis da história” (PASSETTI, 2007, p. 31-32).

Portanto, segundo Suely Rolnik (2016), diante de um Capitalismo financeirizado e globalitário, complexa é a empreitada das esquerdas atualmente, certamente não sendo possível abarcar apenas o campo macropolítico em suas estratégias de combate. As desigualdades econômicas e o sentimento coletivo de incompetência, inferioridade e autodepreciação, passa também por uma criteriosa desestabilização no plano das subjetividades, desativando a potência dos corpos. A autora nos auxilia, por exemplo, a pensar a contemporaneidade brasileira, analisando os encaminhamentos do golpe de 2016 e suas atuais reverberações, indicando a necessidade de deslocarmos as lutas sociais também para o campo micropolítico. Estas resistências podem ser pensadas como *micropolíticas ativas* (além da polaridade trabalho x capital), principalmente pelas periferias, entre os jovens, negros, mulheres e grupos LGBT (ROLNIK, 2016, p. 08).

Lembrete para os surdos: a bicha, não mais que o esquizo, não é um revolucionário em si, o revolucionário dos novos tempos! Dizemos, apenas, que entre alguns outros, ele pode ser, ele pode vir a ser o lugar de uma ruptura libidinal maior na sociedade, um dos pontos de emergência da energia revolucionária desejante, da qual o militante clássico permanece desconectado. (GUATTARI, 1981, p. 39)

Neste caso, é preciso se atentar à potência do vivo e à economia do desejo, acessar o saber-do-corpo, criando narrativas singulares nas mais variadas esferas da existência. Portanto, a clínica também é uma possibilidade de ação política e militante. Mas o imaginário das esquerdas marxistas ainda fantasia esta ideia micropolítica como uma experiência individualista no sentido burguês e reacionário. “Este argumento justifica ideologicamente a desconexão com o saber-do-corpo, a experiência subjetiva extrapessoal que orienta nossas ações visando a preservar a vida em sua pulsação.” (ROLNIK, 2016, p. 27). Portanto, entendo que a aposta política junto à Somaterapia

evidencia a marca dos autoritarismos para além da luta de classes (proletários versus burgueses), passando pelos modos de falar, pelas relações profissionais, nos momentos de lazer, na atitude entre companheiros e companheiras de luta, entre pais, mães, filhos e amantes. A Soma deixa em nós, a curiosa sensação de praticarmos a opressão nas mais insuspeitas situações cotidianas! Mas o que isso produz nas lutas sociais? No mínimo, como nos diz Guattari (1981), nos ajuda a desburocratizar e desmascarar o comportamento de militantes canalhas que deslegitimam o desejo das massas, desarmando também os sintomas reativos e negativos da Revolução com R maiúsculo (a grande espera), como tenho defendido nesta dissertação.

Bigode e a sua singular maneira de lutar contra as forças reativas e autoritárias, convocou a juventude para experimentar esta terapia radical, nos seduzindo a sentir e avaliar constantemente a vida, acompanhando e esculpindo as (d)obras de uma existência em curso. Para o autor, em meio à geração que testemunhou, a bússola deveria ser o prazer e a saúde do corpo, prova maior de uma vida além da morte afetiva e obediência cega aos modelos capitalísticos e heterorreguladores. Freire era um vitalista, próximo à definição de Larrauri e Max (2009), não porque estaria habituado a viver, mas porque estava acostumado a amar. “Amar a vida, aqui, é amar a diferença, o fluxo, o perpétuo movimento. O vitalista não domesticou a vida com seus hábitos, porque sabe que a vida é algo mais forte do que quem quer que seja.” (LARRAURI; MAX, 2009, p. 14).

Também convoco o poeta Waly Salomão (2014, p. 113) nesta empreitada, com sua tropa de exércitos de virtualidades para o meu último ensaio teórico, dando flechadas nas políticas do dia a dia: “Por cima do cotidiano estéril/ de horrível fixidez/ careta demais”. De modo singular, este capítulo vai se ocupar da ética, da estética da existência e do sujeito da ação. Logo, como já se percebe, estou apostando nas micropolíticas ativas a partir do microscópio da Soma, sem os binóculos da futura revolução.

Enfatizo, para entrarmos no campo da ética e da estética da existência é preciso deixar o pecado original apodrecer nas covas dos penitentes, estamos cansados de cultivar a impotência nas ruas e em casa, já se foram mais de dois milênios em devoção ao sacrifício e a vida ficou infestada de insegurança, dependência, culpa e medo. Deixemos também o pecado edipiano para os psicanalistas e seus exorcismos no divã.

Antes mesmo da psicologia, foi Spinoza quem nos disse, na proposição 30 da parte IV da *Ética*: “Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza” (SPINOZA, 2008, p. 297). Lembranças da perspectiva transdisciplinar: a subjetividade é um amálgama, visto por uma dimensão mais ampla o sujeito é um instante ativo no movimento. A perseverança na existência se dá nas relações com o momento presente, chega de essencialismos. Por uma ontologia política como possibilidade de devir-outros! Por menos superstições, apenas quando nos afastamos da nossa potência de agir é que nos tornamos maus, experimentamos a tristeza e os afetos crônicos do ódio.

Por essas micropolíticas reativas e outras superstições moralizantes, o consumo de medicamentos – tarja preta – aumentam a cada dia e as sessões de desencapetamento andam lotando as igrejas; os demônios e os remédios rondam os pobres e os ressentidos com muita frequência. Indústrias de demônios-financeirizados, sabem que a vida anda difícil, ao menos, seguem ameaçando os pastores com as suas tentações e sons guturais. Coisas da vida, comecei a levantar as poeiras do cotidiano e cheguei aos demônios, remédios, psicanalistas e pastores; devem ter algo em comum, estão sempre ligados à tristeza, conversão, castração, rebanhos e pulsões de morte. Alimentamos pouco a potência, damos demasiado valor para o medo e a esperança (SPINOZA, 2008, p. 321). Assim fazem os políticos burocratas para refrear a alegria das multidões, conhecem bem os nossos afetos e vícios, criam um governo baseado na *crise* incessante para nos paralisar, como nos alerta o Comitê Invisível<sup>23</sup> (2016):

O remédio já não serve para pôr fim à crise. Pelo contrário, a crise é desencadeada com o objetivo de introduzir o remédio. A partir de agora, fala-se de “crise” a propósito daquilo que se pretende reestruturar, tal como se designa por “terroristas” aqueles a quem se planeja atacar. [...] A reestruturação permanente de tudo – dos organogramas aos programas sociais, das empresas aos bairros – através de uma perturbação constante das condições de existência é a única forma de organizar a inexistência do partido opositor. A retórica da mudança serve para dismantlar qualquer hábito, quebrar quaisquer laços, desfazer qualquer evidência, dissuadir qualquer solidariedade, manter uma insegurança existencial crônica. (COMITÊ INVISÍVEL, 2006, p. 25-26)

---

<sup>23</sup> Trata-se de um grupo anônimo francês, provavelmente composto por intelectuais e ativistas que escrevem e publicam sobre o colapso iminente da cultura capitalista.

Voltemos à Soma, o que ela nos oferece como ferramenta clínico-política específica para as lutas cotidianas? Fazendo uma leitura específica de Reich, Roberto Freire parece nos sussurrar dizendo que é preciso agredir, ou melhor, liberar as forças agressivas que nos compõem! O autor enfatiza a palavra LUTA contra esse adestramento civilizatório, deixando fluir as nossas potências singulares, fortalecendo as resistências individuais e coletivas. Aliás, quando Reich (2004, p. 139) se debruçou sobre o sentido estrito da palavra **agressão**, nos disse que ela nada tem a ver com destruição ou sadismo, trata-se antes disso, de uma “aproximação”, chegar mais perto de um problema, entrar em contato com o desejo, mover-se para aliviar uma tensão.

Na Soma, a agressividade é pensada como uma imposição vital, sendo que os bloqueios e destruições de qualquer ordem acontecem apenas quando somos tomados por forças heterorreguladoras de natureza política (FREIRE, 1988, p. 101). Portanto, as forças ativas/agressivas ocupam um lugar fundamental na teoria e prática da clínica freiriana. Segundo Mata (2009, p. 36), o uso do instinto básico de irritabilidade animal funciona na espécie humana por meio da preservação da vida, quando o sensorial do corpo nos faz fugir ou atacar as ameaças que constituem o meio social, além disso, essa mesma força nos atrai para as aptidões prazerosas da vida, na conquista da alimentação, na reprodução e também nas atividades coletivas.

**AGRESSÃO!** A cultura ocidental sente aversão por essa palavra, as crianças ainda mais, são ensinadas desde cedo a inibir as forças sexuais e criativas, tendo de suportar “educadamente” as insatisfações gerais. Em Reich (2004, p. 139), “toda manifestação positiva na vida é agressiva”, desde o ato sexual até o ato de ódio, na busca por um emprego até a captura sutil de um bom perfume. Eis a lógica da resistência às forças reativas, em um sentido spinozista, tudo que seja expressão da potência é um direito natural (BOVE, 2010, p. 114).

Onde houver opressão, haverá resistência, para afastar a tristeza da vida os corpos se esforçam como podem para não se tornarem assujeitados. Segundo Freire (2002, p. 286), ainda na fase experimental da Somaterapia, foi no contato com Myriam Muniz que percebeu a importância da coragem, da luta e do franco falar, tanto do terapeuta quanto do cliente/participante, fazendo uso da agressividade e colocando em cheque a segurança neurótica. Eram os riscos necessários para compor uma terapia

radical, indispensáveis à prática da autonomia. Assim, passaram a funcionar os primeiros grupos de Soma no Centro de Estudos Macunaíma.

Segundo Freire e Brito (2001, p. 69), é preciso ter clareza que a população mundial ainda vive em grande escala de vulnerabilidade e pobreza, muito aquém das necessidades básicas em alimentação, habitação e saúde. Neste sentido, a discussão que estamos fazendo está além de uma imposição biológica, o uso da agressividade é também uma questão política. Para tanto, os autores falam sobre a importância das práticas de desobediência civil e social, em contraposição aos modelos rígidos e autoritários do Capitalismo. “Insistimos: ninguém se faz livre sem desobedecer socialmente” (FREIRE; BRITO, 2001, p. 75).

Deste modo, a agressão é antes de tudo uma exigência vital pela liberdade, uma afirmação da potência. Caso contrário, João da Mata (2009) nos alerta que o não exercício desta força nos leva à violência, consequências de um organismo e sociedade cronicamente frustrados. É o caso da peste emocional e o Zé Povinho do qual falamos no *minifesto pelo tesão*. “Toda vez que abrimos mão de nossas necessidades ou nos submetemos à situação de autoritarismo de forma implícita ou explícita, [...] mais tarde se transforma em atitudes de compulsão violenta” (MATA, 2009, p. 38). Portanto, o processo de construção da autonomia se faz nas lutas e enfrentamentos diários, contra os mecanismos externos de regulação da vida, para que esta não se torne decadente e improdutiva, nos tornando ainda mais neuróticos.

## 6.2 A CAPOEIRA E A SOMA

[...] a capoeira e a Soma surgiram em situações de opressão social, em que a prática ideológica efetiva, estimulada pela violência armada, criava dois universos: o dos que obedeciam e o dos que mandavam. A escravidão negra, como vimos, foi a mais brutal forma de transferência forçada de pessoas da humanidade. Em outra situação, a ditadura nos anos sessenta e setenta no Brasil tornou-se a dominação militar mais perversa das últimas décadas. (MATA, 2001, p. 63)

Após constatar a importância da agressividade na vida, acompanho as pistas sobre as relações entre a política e a poética freireana em meio às pesquisas sobre o corpo enquanto arma de luta, neste caso, resalto a importância da *Capoeira* e a noção

de *resistência corporal* situada no atletismo afetivo da Soma. Em 1976, Roberto Freire (1991) introduziu o jogo de Capoeira nos trabalhos em grupo da sua recente antipsicoterapia. Antes disso, semelhante à descoberta da *ludoterapia*, havia realizado uma entrevista com o mestre *Pastinha*<sup>24</sup> na cidade de Salvador, quando ainda era repórter da revista *Realidade*.

Junto ao mestre *Almir das Areias*, Bigode pôde testar os golpes e a ginga da Capoeira como parte do seu método terapêutico, pois via naquela luta disfarçada na dança, na teatralidade e na brincadeira, uma eficaz arma de mobilização bioenergética dos corpos rígidos entre os participantes da Soma. Em uma engenhosa leitura reichiana da Capoeira, Freire e Mata (1993) apontam que esta é capaz de mobilizar os sete anéis energéticos estagnados nas principais regiões do corpo: segmento ocular, oral, cervical, torácico, diafragmático, abdominal e pélvico. Para os autores, o ritmo e os golpes perfilados em movimentos tanto na defesa como no ataque, aliviam e massageiam as tensões da atividade neuromuscular, desbloqueando regiões específicas como é o caso da “cintura presa” e a “testa franzida”, problemas vegetativos que W. Reich apontava com frequência em seus estudos sobre a neurose.

A capoeira Angola caracteriza-se também por movimentos mais lentos e rasteiros, que ativam um número maior de músculos, produzindo uma massagem mais eficiente. Além disso, a capoeira Angola proporciona maior conscientização do movimento, importante para a percepção corporal. (FREIRE; MATA, 1993, p. 27)

Segundo Amorim e Batista (1991), esta luta é vista como um estilo de vida, lugar onde cabe toda a dor, alegria, sensualidade e saudade dentro de um jogo, sendo uma arte do encontro e do contato com o momento presente. Para os autores somaterapeutas, o jogo pode ser afoito, harmonioso, violento, belo ou retrancado, dependendo da comunicação entre os jogadores e o “clima” da roda, sendo igualmente importante o uso dos instrumentos (berimbau, caxixi, pandeiro, atabaque, reco-reco e agogô) e o canto das ladainhas que evocam os afetos presentes entre os capoeiristas.

Para além de uma questão técnica, a clínica freireana recorre à tradição dos negros escravos visando ampliar a experiência de liberdade individual e social entre as

---

<sup>24</sup> Mestre Pastinha é considerado o guardião da Capoeira Angola, pois lutou para preservar as tradições e costumes da capoeira-mãe (MATA, 2001, p. 26).

peças perseguidas e/ou adoecidas na conjuntura da ditadura brasileira, uma espécie de afinidade entre oprimidos em contextos largamente distintos. Em tese, esta aliança promove o fortalecimento, flexibilidade e a destreza corporal entre os participantes da terapia anarquista. Uma vez que os enfrentamentos políticos e emocionais exigem uma resistência e astúcia prática, a Soma lança mão de exercícios físicos para além das discursividades comuns aos militantes e clientes das psicoterapias clássicas. Neste sentido, é apenas nos anos 90 que Freire e outros somaterapeutas definitivamente introduzem a arte da Capoeira-mãe como método intrínseco à Soma, pois além de estar ligada às singularidades e a memória do povo brasileiro, destaca-se pela eficiência e rapidez na preparação das pessoas para a luta (MATA, 2009). Concomitantemente, fizeram pesquisas com a natação, o Tai chi chuan, a dança afro, entre outros exercícios corporais.

Em um raro texto de muita tristeza e mágoa, típico dos cantos e narrativas dos mestres de capoeira, Freire (1995) conta a sua relação com um grupo assistentes dissidentes da Soma, os quais ele chama de traidores, primeiramente por boicotarem a prática da Capoeira Angola, mas principalmente, por espalharem calúnias sobre a sua pessoa como uma estratégia para dissuadir os novos interessados na clínica somática. Roberto Freire (1995, p. 205-208) estava sendo acusado de autoritarismo, por exigir dos futuros somaterapeutas a prática e a pesquisa da Capoeira em uma terapia libertária. Nas palavras de Amorim e Batista (1991), havia dois importantes motivos para a pouca aceitação desta luta por parte das pessoas brancas e provenientes da classe média que procurava a Soma:

O primeiro é uma questão que passa pela falta de identificação cultural com a Capoeira, e, de forma mais ampla, com a cultura negra, contra a qual aprendemos desde cedo a desenvolver preconceito, como “coisa de negro”, ou “de marginal”. [...] O segundo tipo de resistência é de natureza psicológica. Essa resistência é impulsionada pelo medo de perder o controle sobre as sensações, emoções e sentimentos que certamente fluirão com o desbloqueio da couraça muscular e tranquila circulação bioenergética. Ela pode também expressar a dificuldade das pessoas em lidarem com a agressividade existente em si mesmas e nos outros [...]. (AMORIM; BATISTA, 1991, p. 155)

Em seu aparecimento histórico, a luta dos escravos remonta os aspectos das resistências às práticas genocidas do Capitalismo colonial e a chegada dos navios negreiros com os diversos povos africanos em terras brasileiras. Diante de uma *viagem*

*sem volta*, os negros eram submetidos às torturas da escravidão para gerar lucro e mão-de-obra barata para os portugueses, sendo violentamente tratados como bichos e coisas. Mais ainda, os escravos perdiam o nome próprio, eram proibidos de cultuar os Orixás africanos, sendo forçados à conversão católica, além de sofrerem os castigos e assassinatos nos engenhos e nos pelourinhos, quando eram amarrados e açoitados nos cativeiros (MATA, 2001, p. 17).

Ainda nas primeiras décadas da escravidão, como observa João da Mata (2001), várias formas de resistências já eram praticadas pelos negros como reação e desespero às situações em que viviam. A fuga e a formação de *quilombos* (como foi o caso de Palmares) eram as resistências mais conhecidas e até hoje são as mais lembradas pelos historiadores. Porém, a Capoeira carrega uma singular expressão da resistência negra no Brasil, pois o disfarce dos jogos confundiam os senhores brancos. Ora os capoeiristas pareciam realizar movimentos de animais, ora pareciam estar brincando ou dançando; as rodas poderiam ser tratadas tanto como um ritual religioso, um momento festivo ou uma luta de vida ou morte.

Especificamente sobre a estética desta arte, a Capoeira Angola não suporta um vencedor, prioriza o diálogo corporal, posto que na “roda da vida” sempre se comunica algo, havendo necessariamente um diálogo com distribuições de afetos. Além disso, segundo Mata (2001), o jogo inclui a malícia, a vadiagem, a mandinga e a enganação, neste sentido, a criatividade e os elementos conhecidos como a atitude corporal da malandragem (corpos meio relaxados, meio bêbados, mas rapidamente prontos a um ataque) são fundamentos dos angoleiros que podem apresentar um golpe junto a um sorriso e um abraço em meio a um combate.

A Soma e a Capoeira têm em comum o uso da criatividade, o improviso e novamente, a agressividade. “O ato criativo não se aplica apenas às artes, mas ao conjunto de situações vitais com as quais cotidianamente somos obrigados a lidar, as quais exigem de nós uma resposta constante e própria para cada situação” (MATA, 2001, p. 67). O problema da liberdade está sempre em jogo na invenção de uma vida! Deleuze (1997, p. 150), ao pensá-la a partir de uma noção de luta, vai buscar em Antonin Artaud uma abordagem do corpo como *combate incessante*, fazendo uma distinção entre o combate contra o *Outro* (o caso da guerra) e o combate entre *Si*. O primeiro, fala das relações de forças que subjagam e são subjagadas nas disputas pela

dominação, trata-se do campo bélico e estratégico das lutas sociais, como é o caso das grandes revoluções; ainda ocupando um problema macropolítico, molar. O segundo caso, seria um *combate-entre* as próprias partes. Em uma acepção spinozista, este combate trataria mais de uma relação de amor e ódio por uma necessidade vital nos processos de libertação do que uma questão de juízo e consciência dos conflitos (DELEUZE, 1997, p. 153).

Esta noção paradoxal de *combate-entre*, impõe à existência uma espécie de sabedoria-do-corpo, como afirma Rolnik (2016), impulsionando os processos incessantes de recriação de nós mesmos e do mundo ao redor. Uma luta onde a vida incorpora outras forças para a superação de um estado, assumindo um novo conjunto; um devir. Neste caso, o *outro* e os *outramentos* assumem uma positividade, podendo aumentar a potência, dinamizando as variações contínuas da subjetividade. Em síntese, Deleuze (1997, p. 147) afirma que os corpos combatentes antes de se arranjam por uma *doutrina de juízo*, se efetuam por um *sistema de afetos*, como prática de insubmissão.

Segundo Sousa Filho (2011), estamos investidos no conflito contínuo entre o poder e a resistência (um não existe sem o outro), não havendo resposta definitiva nem o paraíso final para o problema da liberdade, como querem os idealistas. Para tanto, o valor da luta como exercício de si nas artes da existência tem importância singular, expressando as batalhas dentro e fora de nós, neste *Si* que acolhe cotidianamente os enfrentamentos *agonísticos*, “cujos combates não conhecem vitória final” (FILHO, 2011, p. 16). A ideia agonística, nos diz que não há descanso para o exercício de ser livre; a arte da luta junto ao atletismo afetivo, também nos confronta diariamente com a autonomia, pois não podemos entregar a nossa liberdade a outros. Portanto, onde há liberdade, o poder reage, excitando novas pelejas éticas. Em outras palavras, a liberdade na perspectiva foucaultiana expressa o conjunto das resistências às sujeições dos inúmeros poderes.

Bebendo nas fontes da Capoeira e do anarquismo para responder a esta questão filosófica e política, entendo que frente aos poderes explícitos e implícitos, o que nos cabe são as insubmissões, os jogos-lutados, as lutas-danças e a construção permanente de nós mesmos. Nas palavras de Edson Passetti (2011, p. 110-111), os anarquismos não cessam de acontecer, são os guerreiros insurgentes que inventam

costumes libertários para desintegrar as hierarquias, para abalar as propriedades, para corroer os Estados e explodir os indivíduos fixados em identidades rígidas. Para tanto, a Soma lança um importante conceito para experimentar libertarismos e se posicionar enquanto prática anarquista no contexto clínico-político: trata-se do **anarquismo somático**, um termo que ecoa necessariamente no corpo e nas relações que prezam a luta e o prazer como ética e estética existencial.

### 6.3 ANARQUISMO SOMÁTICO

Esta é a ideia que constata a singularidade de uma terapia anarquista, ou melhor, de um anarquismo que se efetua em uma postura ética, estética e política no cotidiano. Junto a João da Mata (2006) e Edson Passetti (2007), podemos entender o *anarquismo somático* como uma experimentação e transformação das relações no presente. Trata-se do corpo guerreiro sem um comandante absoluto, uma navegação perigosa e afirmativa em alto mar, vivendo as trincheiras do agora, as utopias realizadas, as invenções heterotópicas<sup>25</sup>. Foi na década de setenta, no encontro entre Roberto Freire e o pensador libertário Jaime Cubero<sup>26</sup> que a expressão ganhou seus primeiros contornos, deixando a entender que o anarquismo e a liberdade não poderiam ser pensados distantes da corporeidade e dos afetos. Neste sentido, esta ideia rompe com as práticas de proselitismo político, transcendentem às experiências do dia a dia. “Sempre atento às diferentes formas de anarquismos, Cubero logo percebeu que ali nascia algo novo e singular na militância libertária. (MATA, 2013, p. 162)”.

Em suma, as principais características do anarquismo somático já foram discutidas ao longo deste estudo: é o caso da repulsa à ideologia do sacrifício na militância, a grande recusa aos pactos de mediocridade no plano microssocial, a crítica aos valores dualistas e racionalistas, além do cruzamento entre psicologia e política, principalmente na aliança entre a obra de Wilhelm Reich e o anarquismo. Para João da Mata (2006), o uso deste conceito se faz necessário, pois os valores da Modernidade que

---

<sup>25</sup> Uma heterotopia anarquista, busca a utopia da sociedade igualitária na navegação dispendiosa da imaginação ativa. Como nos diz Passetti (2007, P. 66), não se trata de um consolo ou porto seguro.

<sup>26</sup> Nas palavras de Edson Passetti (2007), Jaime foi um pensador autodidata que fazia a utopia acontecer. Também fundou a revista *Libertárias* e ajudou a difundir o anarquismo nas Universidades brasileiras.

fizeram erguer a tradição racionalista na ciência, na filosofia e na política, também estão presentes na militância anarquista. Por vezes, a Soma é criticada pelo movimento libertário, principalmente pela militância ressentida que associa a política ao desprazer; modelo de luta social entristecido, desimplicado com as relações pessoais e com o próprio corpo. Seguem as palavras de Roberto Freire:

Fica claro, pois, que, para o meu anarquismo somático, revolução social e política se fazem com ideologia na ação, ou seja, também com amor, tesão e orgasmos, simultaneamente no plano pessoal e social. Tendo-se em conta que amor, tesão e orgasmo não ocorrem apenas no plano sexual. (FREIRE, 1990, p. 52)

Portanto, alinhar militância e afetividade é uma questão de uma saúde, na Soma, trata-se de uma atitude micropolítica, amorosa, nômade e inventiva com a vida. Aliás, na construção política dos afetos, sejam essas instâncias molares ou moleculares, as ações, associações e armas conceituais serão sempre provisórios, necessariamente postos a funcionar. Assim, “os anarquistas são minorias que não almejam maioria ou totalidade: são devires” (PASSETTI, 2007, p. 14). O anarquismo que a Soma se refere, está continuamente implicado no cotidiano, vivendo os limiares entre o eu e o outro, construindo a história no presente, arriscando-se na sinceridade vital e não desprezando as sensações corporais.

Acreditamos que não será apenas pela razão que modificaremos hábitos, costumes e ranços de nossa formação autoritária. Não se trata aqui de eliminar ou mesmo desqualificar a razão, mas trazer o prazer e o sentir como ingredientes fundamentais para a definição de existência, assim como para nossa forma de agir e fazer a ação política. (MATA, 2006, p. 203)

Neste sentido, o anarquismo somático aposta na singularidade, mas não é uma experiência apenas no plano individual, se produz nas relações e afirma a sua diferença nas sociabilidades. Outridade consumada: quando a corporeidade festeja o coletivo e experimenta as multiplicidades sem cronificar constrangimentos. Porém, diante das fragilidades e maus encontros que ocorrem nas metamorfoses e nos esforços para a liberdade, Espinosa (2009, p. 18-19) sugere a união das forças, pois coletivamente se têm mais direitos e possibilidades de sustentar a vida do que cada um sozinho. Junto a esta orientação ética e política, o filósofo também demarca que a humanidade não abandona o direito natural em decorrências dos contratos sociais, entendendo que a

direito de cada indivíduo se estende até onde a sua potência alcançar, não precisando cada ação e paixão singular, estarem atrelados a um direito civil, social etc. Em outras palavras, é sempre desejável que os indivíduos estejam em jurisdição de si próprios diante da vida.

Para tanto, pensando especificamente nos grupos da Soma, Freire (1991) adaptou a ideia anarquista de *autogestão* como uma ferramenta terapêutica. A palavra “autogestão” designa um rompimento radical com o modelo de trabalho capitalista e na resolução dos problemas cotidianos. Historicamente, remonta “o curto verão da anarquia” na *guerra civil espanhola* e a *experiência iugoslava* que objetivavam criar uma sociedade anticapitalista, antiburocrática e descentralizada (FREIRE, 1991, p. 169). O projeto autogestionário é complexo, procurando eliminar mediadores hierárquicos como o Estado e o patrão nas relações econômicas, políticas e administrativas, por exemplo, dividindo as tarefas e as responsabilidades entre todos os cidadãos. Este princípio afirma as lideranças circunstanciais, porém, é absolutamente contra a delegação de poder (visando eliminar os autoritarismos e sujeições sociais) e também não se confunde com as ideias burguesas de cogestão, participação e grupos autônomos (FREIRE, 1988, 1991). Aliás, o neoliberalismo se apropriou e inverteu o sentido de inúmeras ideias anarquistas.

Na Soma, a autogestão também visa horizontalizar as relações de poder nas mais variadas instâncias da vida, bem como dissolver os autoritarismos e hierarquias que surgem no próprio grupo terapêutico. Segundo Freire (1991, p. 171-180), para instrumentalizar as práticas grupais, os pesquisadores da Somaterapia adotaram algumas ferramentas advindas das experiências libertárias: a *livre associação* (coesão por afinidades), a *secessão* (o enfretamento sincero das crises e conflitos no grupo sem o uso da punição), a *comunicação* (a livre expressão do afeto e da informação) e a *cobrança* (não se tratando de um instrumento de controle, mas o uso crítico e amoroso da associação coletiva). Além das sessões, os participantes da terapia anarquista também se encontram sem a presença do terapeuta: segundo Freire (1991) e Mata (2009), esta ideia foi chamada de *grupão*, sendo recomendado para fortalecer a atitude crítica e autônoma das pessoas frente à terapia e ao terapeuta. Entendo que estes dispositivos terapêuticos também favorecem a ideia de anarquismo somático, como foi dito, ajudando a combater as relações de dependência, explorando os potenciais criativos, produtivos e solidários entre os participantes.

Portanto, o anarquismo somático pode ser entendido a partir das amplas práticas coletivas e também nas relações libertárias, porém, só pode ser vivido na dimensão ética e estética das individualidades na micropolítica, contra as doses cavaleares de sacrifícios e insatisfações diárias. Por isso, este conceito defende também a soberania individual, a vivência do prazer e a satisfação sexual, “sem que isso possa levar a rótulos pejorativos como algo egoísta ou banal” (MATA, 2006, p. 208). O anarquismo somático experimentado é o que Roberto Freire chamou de *tesão*: a seta indicadora da vida plenamente viva em todas as suas facetas. Por fim, falo do anarquismo como expansão das potências singulares, como a alegria no sentido de Spinoza (2008, p. 177), sendo uma paixão que eleva a vida a uma força maior.

#### 6.4 POR UMA ESCULTURA DE SI

Acredito que a Soma se parece mais com escultura do que com pintura. Na pintura, o artista acrescenta coisas externas (tintas) sobre a tela, para fazer surgir a imagem que deseja. Na escultura, o artista retira material excessivo e que encobre a figura que fará surgir [...]. (FREIRE, 1988, p. 46)

Para o poeta anarquista Herbert Read (1968, 127), a arte da escultura é uma aventura instintiva, exige um esforço corporal, uma luta muscular que só a partir da agressividade o artista consegue coordenar a tensão emocional nas articulações e tendões para talhar a pedra ou a argila. Deste modo, apenas na entrega somática é possível o escultor transformar a força bruta em algo gracioso, uma espécie de elegância dispendiosa. “De todas as artes plásticas, a escultura [...] envolve o artista num ataque direto a um material tridimensional sólido” (READ, 1968, 126).

Talhar e lutar, criar e gozar; maneiras brincantes de levar uma vida a sério. Freire empreendeu uma vasta pesquisa e criou uma série com cerca de quarenta jogos lúdicos e políticos para que os participantes da Soma pudessem exercitar o uso soberano e criativo da corporeidade no dia a dia (MATA; CAIAFFO, 2007, p. 121). Exercícios para uma estilização radical da singularidade! O Freire clínico-escultor, com a sua antena investida nos acontecimentos a sua volta, percebia nessa arte plástica algo muito próximo ao seu trabalho terapêutico. Lembra que ficou impressionado com um elefante

esculpido por um artista popular nordestino, por curiosidade, perguntou como ele havia feito uma obra tão bela: o artista respondeu dizendo que apenas retirou da pedra tudo o que não era elefante (FREIRE, 1988, p. 46).

Tirar da vida o desnecessário, aprender o necessário, extrair do cotidiano a matéria-prima para a criação de si. A Soma não tem interesse em “especular sobre a origem e a finalidade última da vida”, seus esforços principais caminham no desbloqueio das forças eróticas, poéticas e políticas que atravessam o metabolismo vital (FREIRE, 1988, p. 42). É neste sentido que o paradigma ético-estético da clínica freireana se posiciona frente aos problemas da existência, pois Bigode não acreditava que as pessoas fossem uma espécie de “folha de papel em branco” a serem preenchidas. Pelo contrário, Freire compreendia a complexidade das funções vitais e dos costumes sociais, mas confiava acima de tudo, na *autorregulação espontânea* das pessoas em todas as suas expressões e graus de potência. De sua função terapêutica, Bigode entendia que deveria conduzir o mínimo possível; odiava a possibilidade de ser “babá de louco”, pois trabalhava a autonomia de cada pessoa mesmo nas condições mais trágicas. Neste arremate teórico, poderia dizer que a Soma tem um objetivo terapêutico?

Defendo que sim. Roberto Freire desejava que as pessoas pudessem viver o que ele chamou de *originalidade única*. Esta ideia parece ter influências do anarquismo individualista de Max Stirner, em sua defesa do *único* radical, atitude libertária e condição primordial para a produção da singularidade (MATA, 2007, p. 90). “Uma pessoa auto-regulada dá à sua vida ritmo e forma de acordo com os seus ideais. Ela ama as pessoas que mais lhe agradam, trabalha naquilo que sente mais aptidão e competência, convive com as pessoas que lhe dão tesão” (FREIRE; MATA, 1993, p. 19).

Para tanto, ao apostar na diferença e na invenção incessante da vida como um critério clínico-político, Roberto e João da Mata entendem (1993) que cada pessoa ao embarcar na Somaterapia terá de “segurar o próprio leme”, enfrentando nas vivências grupais a “incapacidade” ou inabilidade de definir o que querem e o que gostam. Contudo, como foi discutido em outro momento, a dificuldade das pessoas em esculpir um estilo próprio de viver faz surgir uma situação neurótica. Assim, são adotados referenciais externos, gastando-se energia demasiada na ocupação de papéis para a satisfação alheia, sobretudo no campo profissional, amoroso e sexual.

Afinal, a neurose acontece quando o corpo se desconecta do que ele pode, quando se aliena da produção desejante, diminuindo a força e a expressão de sua originalidade, tornando-se triste, incapaz e inseguro. Portanto, a máquina de guerra de Freire contra essa “vida cronicamente impotente”, foi a via anarquista da Somaterapia! Esta, já nasceu com “a corda no pescoço”, por isso Freire teve a urgência e a franqueza de dizer que os seus objetivos terapêuticos não eram para todos:

A Soma é um convite para os revolucionários, aos contestadores e a todos aqueles que se sentem libertários. Só esses podem entender a vida como a vemos, porque lutam, amam e gozam. Só para eles a Soma tem sentido e função. Para os demais, não serve e é um veneno. (FREIRE; MATA, 1993, p. 12)

## 6.5 PARA ANCORAR UM BARQUINHO LIBERTÁRIO: USE ÂNCORAS DIFERENTES PARA DIFERENTES FINS

Michel Foucault (2011) já havia “dado a letra” no livro *A Hemenêutica do Sujeito*, eis a metáfora da navegação torta, no trabalho de qualquer marinheiro utópico é preciso operar embarcações incríveis, deslocando-se em um gigantesco oceano, colhendo sensações diversas, estrelas do mar, narrativas inventadas e levando boas novas ao próximo porto. Até aqui, certamente fiz um itinerário singular. Não há navegação sem uma arte específica que defina as metas para a viagem em alto mar.

Porém, deixei a obra sempre aberta ao dia e a noite. A bússola, um pirata anarquista ofereceu: o prazer. Pude pesquisar exatamente o que me instigava no momento. Clínica, corpo, criação e política do cotidiano. Somaterapia. Permaneci sensível e perceptivo aos afetos, às intuições e aos ventos contrários. Nem só de poesia vivem os conceitos e os acontecimentos. Pois bem, nesta montagem geográfica do texto, aboli a introdução e a conclusão. Pesquisa-experimentação que pode ser navegada a partir de qualquer capítulo. Rotas anarquistas. Antenas deleuzeanas. Para tanto, realizei uma *cartografia biográfica*, mas não ofereci um manual com antecedentes. O leitor poderia ter começado e terminado por onde desejasse, construindo o próprio mapa: em vista das incertezas e viagens circulares, enumerei os tópicos e ofereci provisoriamente

o meu trajeto, único entre tantos, escrito para ser lido somaticamente, para além das palavras.

Mas não sou marinheiro, não sou biógrafo, não sou somaterapeuta, nem declaradamente anarquista (tenho críticas quando a identidade subjuga a diferença). Defendo, portanto, uma perspectiva transdisciplinar beirando o novo e o abismo das multiplicidades. Naufragar foi um risco constante nesta pesquisa cartográfica. Por vezes, me senti na proa da investigação com os olhos marejados e cheios de dúvidas quanto aos trajetos. Avistando a imensidão das possibilidades, muito escutei no caminho: menos fluxos, mais cortes. Muito careta, mas extremamente prudente e eficaz para esta pesquisa.

Indecifráveis mistérios que nos movem de um ponto a outro. Quando busquei “estabilidades” e um porto seguro, a obra de Roberto Freire me ofereceu o anarquismo somático e um porto alegre! Uma ética e estética dispendiosa. Aliás, Bigode muitas vezes se referiu à vida como uma longa navegação. Foi um pensador e um ativista parresiasta, viveu e morreu como um homem do seu tempo, sem se envergonhar das próprias ideias, fossem elas inovadoras ou antiquadas. Dentro das propostas almejadas para esta pesquisa, o brasileiro foi um grande intercessor na aposta transdisciplinar e micropolítica que defendi.

Neste sentido, me senti à vontade para viajar no seu barquinho libertário: a Somaterapia. Um mergulho como meio e não um fim em si mesmo. Portanto, preocupei-me em cartografar teoricamente os encontros de Freire até o nascimento e desenvolvimento da Soma, evitando preocupar-me com as especificidades do funcionamento técnico dos exercícios e das sessões terapêuticas. Assim, devido aos recortes teóricos exigidos, também não adentrei as questões pertinentes à Soma na contemporaneidade. Para este fim, pretendo realizar uma pesquisa posterior, realizando um trabalho de campo, acompanhando as sessões de um grupo na atualidade.

Certamente, os princípios clínicos e políticos defendidos por Freire na Somaterapia até os anos noventa, ainda hoje ocupam uma urgência na realidade brasileira e por isso, são válidos os investimentos em pesquisas e atualização das suas práticas, bem como a propagação da terapia anarquista. Acompanhamos no Brasil um avanço desastroso do conservadorismo, das ações autoritárias e políticas mundiais de um Capitalismo cada dia mais bélico, onde as diferenças estão sendo criminalizadas.

A aposta na Somaterapia frente a estas questões, ainda é valiosa para as batalhas cotidianas, instrumentalizando os participantes e interessados a esculpirem as suas próprias existências, transitando entre a ética, a estética e a política. Em meu caso, muitas coisas se passaram durante esta navegação, ousou dizer que junto à obra de Freire, pude devir-outros. Sobre o ponto de origem, este já não me interessa mais, sigo firme no tempo presente e o barquinho libertário já vai ancorar. Viva as chegadas! Há muitos anos li um manual de condução náutica onde dizia: “para ancorar um barco, use âncoras diferentes para diferentes fins”. Uma ideia atraente, não fosse o meu esquecimento, deixando as âncoras na terra natal. Agora eu preciso nadar e deixar o barco continuar. Haja corpo para tanto mar!

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

AMADOR, F. S. Transdisciplinarizar. In: FONSECA, T. M. G.; NASCIMENTO, M. L. do.; MARASCHIN, C. (Org.). **Pesquisar na diferença**: um abecedário. Porto Alegre: Sulina, 2012. p. 231-233.

AMARANTE, P (Org.). **Loucos pela vida**: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil. 2. ed. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

AMORIM, U.; BATISTA, V. Soma e Capoeira. In: FREIRE, R. **Soma**: uma terapia anarquista; A arma é o Corpo (Prática da Soma e Capoeira). 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991. 2 v.

ARTAUD, A. **O teatro e seu duplo**. Tradução de Teixeira Coelho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos)

BOVE, L. Sobre o princípio do conhecimento dos afetos em Espinosa: causalidade e esforço sem objeto na Ética III. In: **Espinosa e a psicologia social**: ensaios de ontologia política e antropogênese. David Calderoni (Org.). Vários tradutores. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. 32 p. (Coleção Invenções Democráticas, v.1)

BORGES, H. Corpo e Intensidade: a saúde como capacidade de experimentar a vida em sua constante mutabilidade e desvio. In: MARTINS, A (Org.). **O futuro do corpo e da saúde**: filosofia e psicanálise. São Paulo: Andreato Comunicação e Cultura, 2011, p. 58-91. (Coleção Brasil 2014, Campo das ideias)

\_\_\_\_\_. Entre a política e a poética: o corpo. In: SIQUEIRA, D. C. O.; SNIZEC, A. B. (Org.). **Argumentos do corpo**: Cultura, poética e política. Viçosa: UFV, 2013. 75 p.

CAIOFFO, S. **Cartogramas de um terapeuta anárquico**. 2009. 134 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CALERI, D. **Medicina Chinesa Viva**: Arte e Singularidade. São Paulo: ÍCONE, 2013

CANGUILHEM, G. A saúde: conceito vulgar e questão filosófica. In: **Escritos sobre a Medicina**. Tradução de Vera Avella Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 35-48.

CHERNG, W. J. **Iniciação ao Taoísmo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2000. 1 v. 10 p.

COIMBRA, C. **Guardiões da Ordem**: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

COIMBRA, C.; LEITÃO, M. Das essências às multiplicidades: especialismo psi e produções de subjetividades. In: Mourão, J. (Org.). **Clínica e Política 2**: Subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas. Rio de Janeiro: Abaçar: Grupo Tortura Nunca Mais, 2009. p. 147-156. (Projeto Clínico-Jurídico | Equipe Clínico-Grupal do Grupo Tortura Nunca Mais-RJ)

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**: crise e insurreição. Tradução de Edições Antipáticas. São Paulo: n-1, 2016.

COOPER, D. **Gramática da vida**. Tradução de Freitas Dinis. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

\_\_\_\_\_. **A morte da família**. Tradução de Jurandir Craveiro. São Paulo: Martins Fontes, 1980. 99 p.

COSTA, A. L.; FONSECA, T. M. G.; ANGELI, A. A. C. de. Cartografar. In: FONSECA, T. M. G.; NASCIMENTO, M. L. do.; MARASCHIN, C. (Org.). **Pesquisar na diferença**: um abecedário. Porto Alegre: Sulina, 2012. p. 45-48.

COSTA, T. C. In: SANT'ANA, V. (Org.). **que é o anarquismo**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997. (Coleção TRANS)

\_\_\_\_\_. **Espinosa**: filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. Curso de 24 de Janeiro de 1978, Afeto e a Ideia. In: **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**: Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoço,

Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: UECE, 2009. p. 19-53. (Coleção *Argentum Nostrum*)

\_\_\_\_\_. **Sobre o teatro:** Um manifesto de menos; O esgotado. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Conversações.** Tradução de Peter Pál Pelbart. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010b. (Coleção TRANS)

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011. 3 v. (coleção TRANS)

\_\_\_\_\_. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. (coleção TRANS)

ESPINOSA, B. **Tratado Político.** Tradução de Diogo Pires Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FILHO, Alípio de. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: JÚNIOR, D. M. A.; VEIGA-NETO, A.; FILHO, Alípio de (Orgs.). **Cartografias de Foucault.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Estudos Foucaultianos)

FIMIANI, M. O verdadeiro amor e o cuidado comum com o mundo. In: GROS, F. (Orgs.). **Foucault:** a coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. (Episteme;1)

FREIRE, R. **Viva eu, viva tu, viva o rabo do tatu.** 3. ed. São Paulo: Símbolo, 1979.

\_\_\_\_\_. **Sem Tesão Não Há Solução.** 16. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. **Soma:** uma terapia anarquista; A alma é o Corpo. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988. 1 v.

\_\_\_\_\_. **Ame e dê Vexame.** 15. ed. Rio de Janeiro: Ganabara, 1990.

\_\_\_\_\_. **Soma**: uma terapia anarquista; A arma é o Corpo (Prática da Soma e Capoeira). 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991. 2 v.

\_\_\_\_\_. **Tesudos de todo mundo, uni-vos**. São Paulo: Siciliano, 1995.

\_\_\_\_\_. **Eu é um outro**. Salvador: Maianga, 2002.

FREIRE, R.; MATA, João da. **Soma**: uma terapia anarquista; Corpo a Corpo (A Síntese da Soma). 2. ed. São Paulo: Sol e Chuva, 1993. 3 v.

FREIRE, R.; BRITO, F. **Utopia e Paixão**: A política do cotidiano. 16. ed. São Paulo: Trigramma, 2001.

FREIRE, R.; COLETIVO ANARQUISTA BRANCALEONE (Org.). **O tesão pela vida**: SOMA, uma terapia anarquista. São Paulo: Francis, 2006.

FOUCAULT, M. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. In: **Cadernos de subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. v. 1. n. 1. p. 197-200, 1993. Disponível em: <<http://letraefilosofia.com.br/wp-content/uploads/2015/03/foucault-prefacio-a-vida-nao-facista.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos & Escritos V**: Ética, Sexualidade, Política. Tradução de Elissa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 264-287.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. 27<sup>a</sup> reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 2009b.

\_\_\_\_\_. **A Hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. 2<sup>a</sup> tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Obras de Michel Foucault)

\_\_\_\_\_. O Ocidente e a Verdade do Sexo. In: **Ditos & Escritos IX**: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 04-06.

FUGANTI, L. Questões dos participantes da aula. In: **Saúde, desejo e pensamento**. São Paulo: Linha de fuga, 2008, p. 59 – 71. (Saúdeloucura, n. 23) (Políticas do desejo, n. 2)

GUATTARI, F. **Revolução Molecular**: pulsações políticas do desejo. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. **As três ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. 20. ed. Campinas: Papirus, 2009.

\_\_\_\_\_. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. Subjetividade e História. In: **Micropolítica**: cartografias do desejo. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

HANNA, T. Sobre as mentes e os corpos. In: **Corpos em revolta**: a evolução-revolução do homem do século XX em direção à cultura somática do século XXI. Tradução de Vicente Barretto. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições MM, 1976. 28 p.

HATAB, L. J. Consciência (seção 3). In: **Genealogia da moral de Nietzsche**: uma introdução. Tradução de Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010. 98 p.

LARRAURI, M.; MAX. **O Desejo**: segundo Gilles Deleuze. Tradução de Sérgio Rocha Brito Marques. São Paulo: Ciranda Cultural, 2011. (coleção filosofia para leigos)

LEMINSKI, P. Minifesto. In: **Toda Poesia**. São Paulo: Companhia das letras, 2013. 113 p.

LIMA, F. R. **A experiência do cuidado de si**: a clínica entre o cuidado do tempo e o tempo do cuidado. Niterói: UFF, 2012.

LOWEN, A.; LOWEN, L. **Exercícios de bioenergética**: o caminho para uma saúde vibrante. Tradução de Vera Lúcia Marinho e Suzana Domingues de Castro. 8. ed. São Paulo: Ágora, 1985. 15 p.

MATA, João da. **A liberdade do corpo: soma, capoeira angola e anarquismo**. Rio de Janeiro: Imaginário, 2001.

\_\_\_\_\_. **Prazer e Rebeldia: o materialismo hedonista de Michel Onfray**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

\_\_\_\_\_. O Anarquismo Somático. In: FREIRE, R.; COLETIVO ANARQUISTA BRANCALEONE (Org.). **O tesão pela vida: SOMA, uma terapia anarquista**. São Paulo: Francis, 2006, p. 201-208.

\_\_\_\_\_. **Introdução à SOMA: uma terapia anarquista**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2009.

\_\_\_\_\_. **A dinâmica de grupo numa perspectiva autogestionária: um estudo de caso sobre a somaterapia**. 2013. 300 f. Tese (Doutorado em Sociologia Econômica e das Organizações) – Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.

MATA, João da.; CAIAFFO, S. Michel Onfray e Roberto Freire: um encontro anárquicos. In: **Prazer e Rebeldia: o materialismo hedonista de Michel Onfray**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

MAIRESSE, D. Desdobramentos do corpo: uma produção do social. In: FONSECA, T. M. G.; ENGELMAN, S. MATA (Orgs.). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: UFRGS, 2004. p. 105-118. (Coleção Conexões Psi)

MARTINS, A. Nietzsche e a negação do Mal. In: MARTINS, A (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 287-305.

MARTINS, A. Corpo e Saúde na contemporaneidade. In: MARTINS, A (Org.). **O futuro do corpo e da saúde: filosofia e psicanálise**. São Paulo: Andreato Comunicação e Cultura, 2011, p. 32-57. (Coleção Brasil 2014, Campo das ideias)

MARTINS, C. J. Corpo e Cultura: a propósito de uma grande saúde. In: MARTINS, A (Org.). **O futuro do corpo e da saúde: filosofia e psicanálise**. São Paulo: Andreato Comunicação e Cultura, 2011, p. 32-57. (Coleção Brasil 2014, Campo das ideias)

NEVES, C. A. B. Modos de interferir no contemporâneo. In: **Arquivos brasileiros de psicologia**, v. 56, n. 1, p. 02-19, 2004. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arbp/v56n1/v56n1a02.pdf>> Acesso em: 14 jun. 2017.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**: de como a gente se torna o que a gente é. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PMP, 2006.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Tradução de Antonio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis: Vozes, 2008b.

ORLANDI, L. B. L. Corporeidades em minidesfile. In: FONSECA, T. M. G.; ENGELMAN, S. MATA (Orgs.). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: UFRGS, 2004. p. 65-87. (Coleção Conexões Psi)

PASSETTI, E. **Anarquismo urgente**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

\_\_\_\_\_. Soma para potências de liberdades. In: MATA, João da. **Introdução à SOMA**: uma terapia anarquista. Rio de Janeiro: Achiamé, 2009. p. 11-13.

PASSOS, E.; BENEVIDES DE BARROS, R. O que pode a clínica? A posição de um problema e de um paradoxo. In: FONSECA, T. M. G.; ENGELMAN, S. MATA (Orgs.). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: UFRGS, 2004. p. 275-286. (Coleção Conexões Psi)

PASSOS, E.; BENEVIDES DE BARROS, R. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. In: Mourão, J. (Org.). **Clínica e Política 2**: Subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas. Rio de Janeiro: Abaçar: Grupo Tortura Nunca Mais, 2009. p. 103-119. (Projeto Clínico-Jurídico | Equipe Clínico-Grupal do Grupo Tortura Nunca Mais-RJ)

PESSOA, F. 259. In: **Livro do desassossego**: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. 2. ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2003. 254 p.

\_\_\_\_\_. Poemas inconjuntos. In: **Alberto Caeiro**: poemas completos. São Paulo: Nobel, 2008. 149 p.

\_\_\_\_\_. **Poesias**. Seleção de Sueli Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2011. 7 p. (Coleção L&PM POCKET, v.2)

PEREIRA; FREIRAS BARROSO,

POZZANA, L. A formação do cartógrafo é o mundo: corporificação e afetabilidade. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. (Org.). **Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum**. Porto Alegre: Sulina, 2014. p 42-65. v. 2.

RAUTER, C. Introdução. In: **Clínica do esquecimento**. Niterói: UFF, 2012.

\_\_\_\_\_. Clínica Transdisciplinar: afirmação da multiplicidade em Delleuze/Spinoza. In: **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**. v. 8, n. 1. p. 45-56, 1º quadrimestre de 2015. Disponível em: < <http://tragica.org/artigos/v8n1/rauter.pdf> > Acesso em: 14 jun. 2017.

RAUTER, C.; RESENDE, C. Arte, Clínica e Transdisciplinaridade. In: **Revista Polêm!ca**. v. 15, n. 3. p. 01-13, outubro, novembro e dezembro 2015. Disponível em: < <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/19362/14112> > Acesso em: 14 jun. 2017.

READ, H. **Arte e Alienação: o papel do artista na sociedade**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

REICH, W. A ideologia como força material. In: **Psicologia das massas e do Fascismo**. Tradução de Maria da Graça M. Macedo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1972. p. 03-23.

\_\_\_\_\_. **A revolução sexual: volume um de a peste emocional na humanidade**. Tradução de Ary Blaustein. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

\_\_\_\_\_. **O assassinato de cristo: volume um de a peste emocional na humanidade**. Tradução Carlos Ralph Lemos Viana. 4. ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Análise do Caráter**. Tradução de Ricardo Amaral do Rego. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **A função do orgasmo**. Tradução Maria da Glória Novak. 19. ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Escute, Zé-Ninguém!** Tradução de Waldéa Barcellos 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RESENDE, C. **Escutar com o corpo:** a experiência sensível entre dança, poesia e clínica. 2013. 208 f. Tese (Doutorado em Psicologia)– Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

REZENDE, D. **Corpo multitudinário:** o devir-revolucionário nas artes do corpo. 2014. 115 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia)– Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

RIBEIRO, P. O “povo” na retórica da charge: Zé Povinho e Zé Povo na imprensa luso-brasileira (1875-1907). In: **Anais do II Encontro Nacional de Estudos da Imagem**, Londrina, p. 1037-1045, (maio) 2009. Disponível em: <[http://www.uel.br/eventos/eneimagem/anais/trabalhos/pdf/Ribeiro\\_Pedro%20Krause.pdf](http://www.uel.br/eventos/eneimagem/anais/trabalhos/pdf/Ribeiro_Pedro%20Krause.pdf)> Acesso em: 08 jun. 2017.

RIBEIRO, R. S. T. **Sensorial do corpo:** via régia ao inconsciente. Niterói: UFF, 2016.

ROLNIK, S. Políticas da hibridação: evitando falsos problemas. In: LIMA, E. A.; NETO, J. L. F.; ARAGON, L. E. (Org.). **Subjetividade contemporânea:** desafios teóricos e metodológicos. Curitiba: CRV, 2010. p. 15-24.

\_\_\_\_\_. **A hora da micropolítica.** Tradução de Josy Panão. São Paulo: n-1, 2016. (Série Pandemia)

ROSSET, C. O princípio da realidade suficiente. In. **O princípio da crueldade.** Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: ROCCO, 1989. 21 p.

SALOMÃO, W. **Poesia Total.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SCHROEDER, V. Menos prosa e mais poesia. In: FREIRE, R.; COLETIVO ANARQUISTA BRANCALEONE (Org.). **O tesão pela vida: SOMA, uma terapia anarquista.** São Paulo: Francis, 2006, p. 230-266.

SERAFIM, G. **Chacal:** o livro preto. Uberlândia: Aline Ed. e Artes Gráficas, 2014. 9 p.

\_\_\_\_\_. **Breve Para Compartilhar.** Niterói: Subsolo, 2017. 16 p.

SÉVÉRAC, P. Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: MARTINS, A (Org.). **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 17-36.

SILVA, R. Rosa da. As idéias como delito: a imprensa anarquista nos registros do DEOPS-SP (1930-1945). In: DEMINICIS, R. B.; FILHO, D. A. R (Org.). **História do anarquismo no Brasil**. Rio de Janeiro: MAUD, 2006. 1 v. p. 115-116.

SIMÕES, G. F. **Roberto Freire**: tesão e anarquia. 2011. 227 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TAVARES, G. T. **O corpo político da cena**: os tupi-afro-brasileiros tomam o teatro e fazem o carnaval. 2013. 72 f. Trabalho de Licenciatura (Graduação do curso de Licenciatura em Teatro do Departamento Arte Dramática) – Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

TEDESCO, S. Subjetividade e seu plano de produção. In: QUEIROZ, A.; CRUZ, Nina Velasco e. (Org.). **Foucault, hoje?** Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. p. 140-150

TONELI, M. J. F.; ADRIÃO, K. G.; CABRAL, A. G. Jogar. In: FONSECA, T. M. G.; NASCIMENTO, M. L. do.; MARASCHIN, C. (Org.). **Pesquisar na diferença**: um abecedário. Porto Alegre: Sulina, 2012. p. 145-147.

VIANA, N. A aurora do anarquismo. In: DEMINICIS, R. B.; FILHO, D. A. R. (Org.). **História do anarquismo no Brasil**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2006. 1 v. p.23-43.

WINNICOTT, D. W. **O brincar & a realidade**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

