

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

Marcia Cabral da Costa

CLÍNICA ANÍMICA:
AGENCIAMENTOS ENTRE CORPOS HUMANOS E NÃO-HUMANOS COMO
PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE

NITERÓI

2017

Marcia Cabral da Costa

CLÍNICA ANÍMICA:
AGENCIAMENTOS ENTRE CORPOS HUMANOS E NÃO-HUMANOS COMO
PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia. Área de Concentração: Subjetividade e Clínica

Orientador: Eduardo Henrique Passos Pereira.

NITERÓI

2017

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

C837 Costa, Marcia Cabral da.

Clínica anímica: agenciamentos entre corpos humanos e não-humanos como produção de subjetividade / Marcia Cabral da Costa. – 2017.

248 f. : il.

Orientadora: Eduardo Henrique Passos Pereira.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, 2017.

Bibliografia: f. 222–248.

1. Alma. 2. Vida. 3. Clínica. 4. Subjetividade. 5. Perspectiva. 6. Saúde. I. Pereira, Eduardo Henrique Passos. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. III. Título.

CLÍNICA ANÍMICA:
AGENCIAMENTOS ENTRE CORPOS HUMANOS E NÃO-HUMANOS COMO
PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE

Marcia Cabral da Costa

Orientador: Eduardo Henrique Passos Pereira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia. Área de Concentração: Subjetividade e Clínica.

Banca Examinadora:

Professor Doutor Eduardo Henrique Passos Pereira (Orientador) - Universidade Federal Fluminense

Professora Doutora Elizabeth Maria Freire de Araújo Lima- Universidade de São Paulo.

Professora Doutora Márcia Oliveira Moraes – Universidade Federal Fluminense.

Professora Doutora Renata Caruso Mecca - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Professor Doutor Marcus Vinicius Machado de Almeida- Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Suplentes:

Professora Doutora Maria Paula Cerqueira Gomes- Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professora pós-doutora Cristina Mair Rauter- Universidade Federal Fluminense

NITERÓI
2017

Para meus filhos Larissa, Ana Beatriz e Miguel

AGRADECIMENTOS

Alegria é a palavra para esse momento.

Trajetos inusitados e impensados se fizeram nesse percurso de pesquisar.

Os acontecimentos e o tempo não param para produzirmos uma tese. Com eles, experimentamos sabores e dissabores. Com eles, redes se formaram e se formam!

Redes de militância, de amorosidade, de acolhimento. Redes quentes e coloridas.

Como parte dessa rede, inicio agradecendo ao meu corpo que permitiu que chegássemos até aqui. Não um corpo cheio de consciência de si, mas um corpo-afeto-efeito desses últimos anos de estudo do doutorado. Assim, mais do que agradecer a mim como um sujeito cheio de consciência de si, agradeço as composições que se deram nesse processo.

Sem ordem de importância numa dinâmica de roda, meu Namastê ao meu Ganesha querido que vem me acompanhando e possibilitando as transformações desse corpo-afeto-efeito. Kaô Cabeciliê Xangó que transformou meus medos e receios em corpo-mulher-guerreira. Oke Caboclos Tupinambá e Flecheiro que junto de Pai Manoel, Preto Velha da Umbanda, me acolheram e sustentaram-me numa força inexplicável nesta etapa final de doutorado!

Aos amigos indígenas que com suas cosmologias e ética com humanos e não-humanos me ensinaram a olhar de forma múltipla a vida e a esses corpos com igual importância e respeito.

Aos meus amados filhos Larissa, Ana Beatriz e Miguel Cabral que alimentam a cada dia a minha alegria de viver! Aos inúmeros momentos que precisamos nos ausentar da convivência para que hoje eu chegasse até aqui, eu agradeço seus gestos de cumplicidade e amorosidades.

À minha mãe Maria Pirola, minha companheira desde seu ventre, sempre presente nos momentos de tristezas e de alegrias! Sua força me inspira e me move! Essa tese também é sua! Muitos objetos construímos juntas nesse processo!

In memoriam a Aluizio Cabral, meu querido pai. Homem-negro, nordestino e guerreiro que com sua raça veio para o Rio de Janeiro e com doçura nos educou orientado pela ética e pelo amor. Essa orientação insiste em meu corpo.

À minha irmã, mulher guerreira que superou muitos desafios e hoje podemos compartilhar a alegria da cumplicidade e da amizade que nos une. Ao Chico meu afilhadinho que sabe lê a alma da dinda dele como ninguém! Muitos segredos temos juntos! Ao querido cunhado Álvaro pela pessoa maravilhosa que nossa família ganhou.

Ao meu querido irmão, tão longe, mas tão perto pelos afetos que mantém os laços de família aquecidos! A minha sobrinha Isabela que nos enche de alegria com seus sorrisos, suas brincadeiras e fantasias. À querida cunhada Patricia que compõe esse jardim de amorosidade.

À Cristina minha terapeuta de corpo presente, uma espécie de instalação *A Casa É o Corpo* que acompanha e alimenta meus *processos de "penetração", "ovulação", "germinação" e "expulsão"*. Hoje brindamos juntas mais uma expulsão! Você é parte desse corpo agenciamento!

Ao meu orientador Eduardo Passos, hoje amigo Edu, um potente clínico anímico que nos ensina que clinicar e formar não se separam. Com ele aprendemos o rigor dos *passos* para entrar na cidade acadêmica de forma ética e amorosa afirmando que a vida é bela porque é composta de redes quentes.

Aos meus amigos da roda de orientação que hoje podemos celebrar o nascimento da nossa clínica anímica. Pelos conceitos, amorosidades e alegrias de fabricarmos juntos tantos novos corpos. A amizade construída pulsa alegremente meu corpo. Com muito carinho da Cabrita aos amigxs Williana, Flavinha, Andrezinho, André Miranda, Marina, Joana, Maura, Priscila, Everson, Rosita, Marcio, Fran, Fabricio, Fabiano. Mas, esse carinho é mais que especial, ao amigo, companheiro Alexander, *revisor de plantão pari passu* à produção dos fios nas madrugadas de pré-defesa.

À amiga Ruth Torralba companheira de processo de roda de orientação que me inspira como sua clínica sensorial no, com e pelo corpo. Uma parceira de clínica anímica.

Aos amigos da terapia ocupacional de tantas bancas: acadêmicas, clínicas, políticas, estéticas... Nossas alianças fortalecem e aquecem nossas redes de militância, amizade e amorosidade. Beth Lima, Lisete Vaz, Renata Mecca, Marcus Machado, Sandra Pacheco hoje batizamos juntos a nossa clínica anímica.

À Marcia Moraes, Cristina Rauter e Paula Cerqueira, psicólogas, professoras e pesquisadoras de universidades públicas que nos inspiram que clinicar e pesquisar se faz **Com** coletivos, e que redes interinstitucionais se fazem movidos pela ética e pelos afetos.

Aos companheiros do colegiado da Terapia Ocupacional da UFRJ pelas nossas lutas conjuntas por uma formação ética, técnica e afetiva de futuros colegas terapeutas ocupacionais ética e politicamente compromissados com a vida.

Aos meus alunos, meus eternos petianos, hoje grandes amigos e colegas de profissão, a alegria de batizarmos juntos o nascimento da clínica anímica germinada nas experiências do PET-RAPS. Celebramos com AFETOS, SEMPRE! Ellis, Raquel, Nara, Raissa, Nathan, Mayra, Camila Correa, Camila Zarite, Deivid, Agnes, Filipe Kátia, Larissa, Maria, Priscila, Rafa Guimarães, Cristina Vieira, Débora, Kamila Feraiolo, Giulia, Ana, Laura...

As amigas Fernandas (Marinho e Carneiro do CACTO) e aos estudantes do IFRJ eternos Cactianos que me incentivaram a ser pesquisadora na interface arte, cultura e saúde (Thayane, Amanda, Ramon, Érika, Babi, Alexandre, Lídia, Soraia, Pâmela.

Aos queridos usuários do PET-RAPS que sem vocês não estaríamos todos nesse ritual de celebração. Pela beleza das transformações de seus corpos marcados por tantas dores e sofrimentos em processos de alegria que pudemos compartilhar juntos.

Aos trabalhadores da Unidade Básica de Saúde e a nossa querida gestora Marcia que se disponibilizaram a construir juntos novos modos de cuidar em saúde mental e de conviver coletivamente com as diferenças no território.

Aos que compuseram meu percurso de transformação do corpo nos encontros da Lapa, nas rodas ao redor da fogueira, nos vales, nas ruas da cidade, nos museus, nas bibliotecas...

Às pedras, plumas, livros, guias, fitas, redes, fotografias, quadros, sons e a todos os corpos não-humanos que me permitiram hoje ver a vida com um brilho especial, celebramos juntos esta etapa.

RESUMO

O presente trabalho propõe a noção de animismo numa abordagem transdisciplinar que possibilita formular como objeto de pesquisa a perspectiva dos corpos não-humanos (materiais) na clínica. Isto significa dizer que corpos não-humanos possuem poder de afetar e de ser afetado nas relações com os corpos-humanos, tendo como resultantes dessas experiências de afetação processos de subjetivação. Tal objeto parte da intuição da pesquisadora em suas experiências profissionais de interface arte, cultura e saúde, que impôs como método de pesquisa articulações entre saberes e perspectivas múltiplas. Método híbrido de saberes, perspectivas e cosmologias indígenas e não-indígenas que possibilitaram batizar essas experiências de clínica anímica. Sob as lentes da clínica anímica a pesquisadora retomará as experiências do projeto de pesquisa PET-Saúde mental, coordenado por ela como professora da UFRJ e desenvolvido junto com estudantes e trabalhadores da saúde numa Unidade Básica de Saúde (UBS) na cidade do Rio de Janeiro nos anos de 2013-2015. A partir das novas lentes traçaremos os trajetos de alteridades, de fabricação de novos corpos como modos produção de saúde que se deram nas experiências de encontro de corpos humanos e não-humanos nos espaços de interface arte, cultura e saúde criados em parceria UBS, PET e comunidade.

Palavras-chave: Animismo; Clínica; Subjetividade; Perspectivismo; Formação em saúde.

ABSTRACT

This work proposes animism on a transdisciplinary approach, which makes possible formulate the perspective of non-human bodies (materials) on clinic as the object of this research. It means that non-human bodies have the power to affect and being affected by their relations with human bodies, having subjectivation processes as a result of these experiences. This object comes from the researcher's intuition along her professional experiences that links art, culture and health, which have imposed as a research method articulations between knowledge and multiple perspectives. Hybrid method of knowledge, indigenous and non-indigenous perspectives and cosmology that made possible calling these experiences animic clinic. Under the lenses of this clinic, the researcher will recatch the experiences of a research project called PET- Saúde mental, coordinated by her as UFRJ teacher, developed with students and health workers in a Basic Health Unit (BHU) in Rio de Janeiro from 2013 to 2015. From these new lenses, we shall draw the alterity route, making new bodies as ways to produce health as a result of these experiences of meeting between human and non-human bodies on art, culture and health spaces created in partnership with the BHU, PET and community.

Key words: Animism; Clinic; Subjectivity; Perspectivism; Formation in healthstudies.

SUMÁRIO

F – 1 INICIANDO OS FIOS DE SEDA (INTRODUÇÃO)	1
FIEIRA I - TRANSPERSPECTIVISMO NA CLÍNICA	9
1.1 – O animismo dos corpos na clínica como intuição de pesquisas	10
1.2 -Interfaces com a antropologia	11
1.2.1 –Saberes localizados: Contribuições para a afirmação de uma produção acadêmica afectiva	12
1.2.2 Perspectivismo ameríndio: fabricando um novo corpo de pesquisas	26
1.2.2.1- Afecções indígenas no corpo-pesquisadora	32
1.3 –Nise da Silveira: feminismo, afetos e animismo	52
1.4. Lygia Clark: Artista ou clínica anímica?	66
1.5 -Terapia Ocupacional pelas lentes de movimentos feministas e estéticos: tramas para uma clínica anímica	84
1.5.1.1-Hull House: Movimentos Feministas nas causas sociais	87
1.5.1.2- Movimento de Artes e Ofício	90
FIEIRA II - CORPOS-HUMANOS E NÃO-HUMANOS NA CONSTRUÇÃO DA CLÍNICA ANÍMICA	93
2.1.Passagens e transmutações de corpos	98
2.2- Corpo-humano: de que natureza é o corpo constituído?	108
2.3 - Contra-natureza ou natureza artificial do corpo?	117
2.4- Objetos, Coisas e Materialidades: o que falam esses corpos não-humanos na clínica anímica?	143
2.5- Com que roupa eu vou?	149
FIEIRA III - UMA NOVA MIRADA SOBRE AS EXPERIÊNCIAS DO PET-SAÚDE MENTAL/UFRJ A PARTIR DA PERSPECTIVA DA CLÍNICA ANÍMICA	154
3.1 Travestis da clínica: inspirações no campo da formação e da pesquisa em saúde	161

3.1.1 – Que tal uma paradinha no ‘Cabaret Pinel’?	163
3.1.2- PACTO anímico na construção da formação e da pesquisa em saúde em suas interfaces com a arte	169
3.1.3- Por onde andam os objetos relacionais?	178
3.2 - Revisitando a experiência do pet-saúde mental a partir da perspectiva anímica da clínica	182
3.2.1- PET-RAPS pelas Linhas de errância	186
3.2.2- Outras extrusões de fios: o movimento de artes e ofício no PET-RAPS	189
CONCLUSÃO OU PAUSA DAS FIEIRAS?	210
ANEXO	216
REFERÊNCIAS	222

F – 1 INICIANDO OS FIOS DE SEDA (INTRODUÇÃO)

Iniciamos essa tese de doutorado buscando situar o leitor sobre o modo como essa produção acadêmica se performatizará. Mais do que uma linearidade de ideias a serem concluídas ao final deste trabalho, trata-se de confluências e dispersões de trajetos que culminarão no que denominaremos de uma tese de doutorado que versa sobre o animismo na clínica. Tese que se afirma como um objeto, e, como buscaremos afirmar no decorrer do trabalho, objetos, coisas e materialidades não são algo que se possa dizer à priori das relações e nem mesmo algo passivo, meramente utilitário e funcional, mas são corpos cheios de forças com capacidades de afetar e de serem afetados. Assim, já de início, situamos ao leitor que os sentidos dados aos objetos, coisas e materialidades serão problematizados em sua concepção hegemônica, a partir de diferentes perspectivas. Problematizações que convocam mudança de perspectivas para que a clínica anímica possa se fazer entendida.

É então, afirmando as *linhas de errância* (DELIGNY, 2011), os seus desvios, desse processo de pesquisar, que pretendemos que o leitor nos acompanhe nos diferentes trajetos que se seguirão nesse objeto-tese-de-doutorado. Objeto que porta muitas afetações, entre elas, as produzidas no corpo da pesquisadora nesse percurso nas linhas de errância. É pelos trajetos tortuosos que se fizeram no processo de pesquisar, e não pela linearidade de um trajeto inicialmente traçado a ser percorrido na pesquisa, que o objeto de estudo do doutorado surge.

Assim, nosso objeto-tese-de-doutorado propõe a noção de animismo numa abordagem transdisciplinar para formular o objeto de pesquisa. Trata-se, sobretudo, da perspectiva anímica do que denominaremos de corpos não-humanos na clínica. Por corpos não-humanos na clínica destacamos os objetos, coisas e materialidades muito presentes em nossa experiência clínica de interface arte, cultura e saúde. Isto significa dizer que, em nossa experiência clínica, já intuíamos que corpos não-humanos possuem poder de afetar e de serem afetados nas relações com os corpos-humanos, e que desses agenciamentos advém processos de subjetivação. O objeto de pesquisa impôs, portanto, métodos que articulassem saberes e perspectivas múltiplas.

Com as discussões de animismo maquínico de Guattari, a partir do trabalho de Melitopoulos e Lazzarato (2011) cunhamos a noção de animismo dos objetos,

coisas e materialidades na prática clínica. As discussões nesse trabalho apontam para o descentramento da subjetividade, separando-a não apenas do sujeito, mas propondo sair das oposições binárias sujeito/objeto, natureza/cultura, que colocam o homem como a medida e o centro do Cosmos (Melitopoulo e Lazzarato, 2011). Essas discussões foram disparadoras das nossas problematizações sobre os materiais presentes nas nossas experiências de interface arte, cultura e saúde como vetores de subjetivação. Embora o encontro com o animismo maquínico de Guattari tenha disparado nossas problematizações, foi com a perspectiva ameríndia e as discussões do campo da antropologia que seguimos os estudos nessa pesquisa.

Estudos que apresentarão métodos híbridos de saberes, perspectivas e cosmologias, indígenas e não-indígenas, para formularmos o que batizaremos de clínica anímica.

Esses métodos levaram a pesquisadora para trajetórias não pensadas inicialmente na pesquisa de doutorado e fabricaram um novo campo da pesquisa. Assim, a pesquisa é composta pelo campo inicialmente traçado, ou seja, as experiências do projeto PET-Saúde mental, coordenado pela pesquisadora de doutorado, como professora da UFRJ, e pelo novo campo que se deu a partir do encontro com o perspectivismo ameríndio, não apenas por meio das produções acadêmicas, mas especialmente, nos distintos espaços de troca com indígenas de diferentes etnias no contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro; campo que se fez como método de produção de conhecimento e que permitirá retomar o campo inicial da pesquisa com novas lentes.

Vale contextualizar o campo inicial da pesquisa, ou seja, as experiências do projeto *PET-Saúde Mental: Formando Tecituras na Saúde da Família*. Este projeto desenvolvido no período de 2013 a 2015 numa Unidade Básica de Saúde se vinculava a proposta do Programa de Educação para o trabalho em Saúde (Pet-Saúde) que visa estimular a formação de profissionais e docentes para o SUS e orientados pelo princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão.

O *PET-Saúde Mental: Formando Tecituras na Saúde da Família* apelidado de PET-RAPS fazia parte dos dois únicos projetos PET-Redes da UFRJ/2013, ambos vinculados à temática da Rede de Atenção Psicossocial: priorizando o

enfrentamento do álcool, crack e outras drogas, financiados pelo Ministério da Saúde (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2013).

Parte das políticas indutoras de formação para o SUS, o PET-RAPS se orientava por princípios e diretrizes do SUS (BRASIL, 1990), pela Política de Educação Permanente (BRASIL, 2004; 2007), pela Política Nacional da Atenção Básica (BRASIL, 2006; 2012), pelas políticas de saúde mental (2010), pelo paradigma da atenção psicossocial (SARACENO, 1999), pelas abordagens transdisciplinares da clínica (PASSOS e BENEVIDES, 2000), e tinha como um de seus objetivos criar estratégias de fomento a ações culturais na comunidade como dispositivos de cuidado em saúde mental na Atenção Básica por meio de metodologias de trabalho que integrassem arte, cultura e saúde, enfatizando as experiências com as atividades plásticas e corporais.

O Pet-Saúde ao promover experiências de pesquisa e de formação em saúde no e com o serviço SUS é constituído predominantemente por referenciais teórico-metodológicos do campo da saúde. Contudo, nossas propostas no PET-RAPS convocam referenciais de outros campos. Assim, são pelas linhas de errância da pesquisa que um novo campo de pesquisa surge como método de produção de conhecimento possibilitando a fabricação de um novo corpo-pesquisadora para retomar ao campo inicial da pesquisa com novas lentes para ver a clínica anímica em seu processo de produção.

A tese está estruturada em três capítulos denominados de *fierras* em alusão aos órgãos produtores de seda das aranhas. Tal denominação se contextualiza em nosso trabalho de doutorado porque reconhecemos nessa produção acadêmica uma espécie de teia que interliga vários fios conceituais, perceptivos, afetivos, estéticos, clínicos e políticos com perspectivas múltiplas. Alusão também inspirada na leitura do livro *O Aracniano e outros textos* de Fernand Deligny (2015) que traz sua admiração às aranhas como seres que tecem fios e teias como pura potência de agir e que nos fazem indagar nossos modos de produção repletos de sentidos e objetivos a priori predominantemente orientados por perspectivas hegemônicas e dominantes. Assim, na Feira 1, apresentaremos os entrelaçamentos de fios dos campos da antropologia, das cosmologias indígenas, da arte experimental de Lygia Clark, da clínica de Nise da Silveira e de outros movimentos que influenciarão

denominarmos a clínica como anímica. Denominação que surge no percurso do pesquisar movida pela intuição da pesquisadora com trajetória proissional de interface arte, cultura e saúde e que só ganha corpo, a partir do encontro com os saberes localizados e parciais das ciências feministas com Donna Haraway (1995) e com a noção de animismo do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; ASSURINI, 2017; BENITTES, 2015 a). Ao nomearmos a Feira I de transperspectivismo na clínica, ensejamos afirmar que a clínica anímica é uma composição de perspectivas múltiplas. Os entrelaçamentos dos fios da Feira I se conectarão à Feira II para problematizarmos as noções de corpos humanos e não-humanos, suas primazias e respectivas naturezas bem como sobre suas capacidades agentivas. Ao falarmos que tanto o corpo humano quanto o não-humano têm capacidades agentivas afirmaremos que ambos com igual poder de afetar e de ser afetado se distinguirão somente a partir das relações estabelecidas em cada encontro de corpos, uns aumentando a potência de agir e outros diminuindo (SPINOZA, 2007; DELEUZE, 2002; LAGROU, 2007). Essas duas feiras auxiliaram à produção da Feira III que surge a partir da afirmação das linhas de errância do processo de pesquisar, pois a pesquisadora acreditava ter perdido o campo inicial da pesquisa do doutorado (as experiências do PET-RAPS) porque o novo campo de pesquisa (encontro com os indígenas) deslocava o corpo-pesquisadora da centralidade das lentes dominantes do campo da saúde. Será a partir das novas lentes produzidas pelas múltiplas perspectivas que o novo o corpo-pesquisadora retornará ao campo inicial da pesquisa com capacidade de ver os agenciamentos entre corpos humanos e não-humanos nos diferentes dispositivos de interface arte, cultura e saúde e afirmar que a clínica é anímica.

Ao afirmar as linhas de errância como método de produção de conhecimento nos conectamos ao método cartográfico da pesquisa intervenção que como afirmam Alvarez e Passos (2009, p.131) “conhecer não é tão somente representar o objeto ou processar informações acerca de um mundo supostamente já construído, mas pressupõe implicar-se com o mundo, comprometer-se com a sua produção”. Nesse sentido, afirmar o processo de implicação da pesquisadora com o novo campo que surgiu no processo de pesquisar (o encontro com os indígenas) é afirmar a potência de habitar territórios não familiares e com ele aprender. É se colocar no lugar de aprendiz-pesquisador, aprendiz-cartógrafo de forma atenta ao processo de

pesquisar, sempre cultivando a posição de estar com a experiência e não acima dela. Essa posição de *estar com* permite que o aprendiz-cartógrafo aprenda enquanto acompanha o que acontece e reconhece nele suas singularidades e potencialidades, pois como falam Alvarez e Passos (2009, p.135) “cartografar é sempre compor com o território existencial, engajando-se nele”. Os autores advertem ainda que o processo de composição de um território existencial requer sempre um cultivo, um processo construtivo (Idem). Assim, entendemos o processo de produção dessa pesquisa.

Por fim, antes de seguirmos com os demais fios deste corpo-tese-de-doutorado gostaríamos de propor ao leitor uma relação interativa com a tese buscando entrar no clima da perspectiva anímica dos objetos. Assim, em sua versão física, o corpo-tese-de-doutorado será composto por uma caixa de costura produzida na Oficina de Artes com mulheres onde a clínica anímica se deu nas experiências do PET-RAPS, pois para nós essa “caixa de costura” é também um texto repleto fios conceituais, perceptivos, afetivos, estéticos, clínicos e políticos que se transvestem em corpos palavras, imagens, sons tecidos, papelão, borracha, bolinhas de isopor...





PAUSA PARA MUDANÇA DE TRAJETO*



Antes do leitor-participador** seguir propomos dar uma passada pelas Fieiras I, II e III. Elas estão acopladas nas paredes do interior dessa caixa de costura.

*Conforme apresentado anteriorente na introdução, a versão física do corpo-tese-de-doutorado teve acoplada numa das faces internas da caixa de costura uma única encadernação com capa, folha de rosto, resumo, sumário, introdução, conclusão e referências da tese escrita. Dessa forma incluímos após a introdução, esta página intitulada **Pausa para mudança de trajeto** sugerindo que o leitor antes de ler a pausa final (conclusão), buscase nas outras faces da caixa de costura o material escrito nas Fieiras I, II e III, e após a leituras dessas fieiras retornassem a leitura da pausa final e das referências. A proposta de acoplar cada parte escrita do corpo-tese-de-doutorado numa das faces móveis da caixa de costura emergiu ao final da escrita da tese inspirada, especialmente, nas problematizações sobre corpos humanos e não-humanos com Donna Haraway e suas discussões com o corpo ciborgue e nas propostas estéticas de Lygia Clark com a obra “Os Bichos”.

**Pegamos de empréstimo a noção de participador que Lygia Clark adota em relação aos espectadores de suas obras de arte, com intuito de propor ao leitor uma mudança de relação na leitura dessa tese, incluindo além das dimensões bidimensionais, teórico-conceituais presentes numa tese de doutorado, outros modos de se relacionar com os outros corpos que a compõem, assim seguem alguns corpos para experiência da leitura, seguem corpos-tecidos, papéis, poesias, bolinhas de isopor, fios, elásticos, sons e imagens gráficas, fotográficas e de vídeo.

FIEIRA I - TRANSPERSPECTIVISMO NA CLÍNICA

1.1 – O animismo dos corpos na clínica como intuição de pesquisa

Os quinze anos de experiência clínica com uso de materiais em ateliês e oficinas de arte me levaram a intuir que dessas experiências brotavam encontros de corpos-humanos (homem) e corpos não-humanos (materiais) e desses encontros emergiam processos de subjetivação. Tal intuição me fez indagar se esses corpos não-humanos, os materiais utilizados nos espaços clínicos, teriam força de afetação produtora de novas subjetividades, de novos territórios existenciais. Pesquisar sobre força me exigiu fazer escolhas conceituais que fundamentassem essa pesquisa. Embora a física tenha rapidamente aparecido como a ciência eleita para tal pesquisa, já que ela estuda as forças que atuam sobre os corpos, entre outros fenômenos, por meio de formas e leis matemáticas, foi no campo das ciências sociais e humanas que identifiquei as ferramentas conceituais que tinham mais afinidades teóricas e metodológicas com o tipo de pesquisa que busco desenvolver.

Tal movimento me aproximou num primeiro momento das discussões do campo da antropologia com Donna Haraway (1995) e suas problematizações da produção de conhecimento marcada pela ciência masculinista, e com Viveiros de Castro (1996) e suas contribuições sobre o perspectivismo ameríndio, sobretudo, com o animismo, que evocou-nos a pensar a existência anímica dos materiais nos processos de subjetivação na clínica.

Não é demais ressaltar que de maneira alguma se trata de uma produção acadêmica abstrata e genérica sem questões e implicações empíricas. Trata-se, sobretudo, de uma convocação a deslocamentos de lugares e perspectivas para que se possa afirmar uma produção para o campo da clínica atravessada por campos distintos dela própria, mas especialmente, conectada a outras perspectivas não tão afeitas e/ou restritas às euro-branco-ocidentais.

Tais deslocamentos talvez nos aproximem da provocação que o mestre Nelson da Capoeira traz no filme-documentário *Capoeira: um passo a*

dois quando ele se reporta às experiências constituidoras de potência de vida ao dizer que: “No Oriente tem o Zen, na Europa a Psicanálise e no Brasil tem a capoeira.”

1.2 - Interfaces com a antropologia

Um homem branco vale mais que um homem
de outra cor
Um homem branco vale mais que um homem
de qualquer cor
Um homem branco vale mais que um homem
Um homem branco vale mais que uma mulher,
uma onça,
um rio,
um pássaro,
uma raiz,
um tronco de
árvore sagrada,
uma erva que
cura,
uma capivara,
um jabuti,
um totem,
uma aldeia
inteira,
uma etnia inteira,
uma história
toda.
A história do homem branco é história.
A ciência do homem branco é ciência.
A religião do homem branco é religião
A arte do homem branco é arte.
A filosofia do homem branco é filosofia.
E a história de qualquer outro homem é folclore,
é caso,
é mentira,
é bobagem,
é superstição,
é lenda,
é enredo de escola de
samba,
é poesia de livro didático.
Só o homem branco sabe,
Só o homem branco sobe,
Só o homem branco salva,
Os outros homens: selva.

Fernando Marques

1.2.1 – Saberes localizados: Contribuições para a afirmação de uma produção acadêmica afectiva.

Tomar a intuição que emergiu de minha trajetória profissional e segui-la no campo acadêmico ganha consistência ao entrar em contato com as problematizações epistemológicas colocadas por Donna Haraway (1995) em seus estudos sobre saberes localizados; em especial, por entender que tal intuição trata de questões que se reconhecem como saberes parciais e localizados, na medida em que o que se pretende pesquisar se situa no vetor sensível, afectivo¹ dos materiais como potência clínica e não o uso racional que o clínico faz do material. Trazer para a academia o vetor sensível como objeto de pesquisa já se coloca como ponto de partida numa aliança com perspectivas minoritárias quando comparadas às perspectivas e paradigmas científicos racionais, operados e legitimados milenarmente.

Tal objeto-intuição que proponho pesquisar se apresenta numa perspectiva que visa descentralizar o homem (o terapeuta) como o único dispositivo produtor de processos de subjetivação nos contextos de abordagens clínicas e ao mesmo tempo, incluir os materiais como sujeito intercessor nesses processos, lateralizando terapeuta e materiais como vetores de subjetivação na clínica. Mais adiante, com o perspectivismo ameríndio desenvolveremos melhor esta noção de sujeito que inferimos aos materiais na clínica.

Uma afirmação ousada que pode soar estranha aos nossos ouvidos habituados às racionalidades euro-branco-ocidentais, mas que se instrumentalizará, a partir de outras perspectivas, para afirmar, por exemplo, que o “veludo clínica”.

Para enfrentar esse desafio faremos alianças teórico-conceituais que problematizam as racionalidades ocidentais, cuidando para que nossa produção acadêmica não ganhe o estatuto de uma mera maluquice ou ideia diferentona,

¹ Afecção ganha aqui o sentido adotado por Spinoza (2007), ou seja, afecção como ação, como capacidade de afetar os corpos. Na Feira II nos dedicaremos a desenvolver melhor essa discussão sobre a capacidade de afetar e ser afetado dos objetos, coisas materialidades presentes na clínica.

colocando em risco a defesa de uma tese de doutorado que pretende obter efeitos éticos e políticos tanto no campo da produção de conhecimento quanto no da clínica. Bom, esse será o esforço, mas realmente não há como controlar os riscos do que a produção do pensamento pode gerar. Sigamos no esforço!

Entendemos que fazer a afirmação de que os materiais são também sujeitos intercessores², que há uma perspectiva dos objetos, coisas e materiais na clínica, estamos afirmando uma perspectiva ética do cuidado que valoriza a pluralidade dos sujeitos-humanos que se fabrica e se atualiza nas mais distintas experiências que incluem atividades e materialidades diversas. Essa afirmação parte de nossa percepção clínica ao ver o crescente número de corpos aprisionados em identidades fixas limitando suas capacidades plurais de experimentação do corpo, expressando-se num esvaziamento de sentido da vida. Nossa intuição é de que esse esvaziamento de sentido da vida tenha como um dos fatores a diminuição e/ou ausência da percepção sensorial dos sujeitos-humanos em relação aos outros corpos (humanos e não-humanos). Isto ocorre pois pouco nos dedicamos a estar em relação com outros corpos sem intencionalidades, isto é, poder estar nas experiências se beneficiando com maior ou menor grau de intensidade das afecções, bem como das rugosidades, temperaturas, umidades, colorações, odores, sons presentes em outros corpos humanos e não-humanos, produzidos pelo encontro dos corpos.

Cabe destacar que essa ausência e/ou apatia perceptiva sobre a diversidade sensorial dos corpos têm sido há tempos problematizada e identificada como danosa à potência da vida humana. Problematizações e identificações feitas, por exemplo, pelos militantes do Movimento de Artes e Ofício (MAO) que culminou numa das vertentes não-biomédicas da terapia ocupacional, vertente esta orientada pela aposta na experiência artesanal como potencializadora da existência. Desenvolveremos essa discussão mais adiante na seção 1.5.2.

E é por estarmos atentos a essa produção de corpos/existências “ocas de sentidos potentes para a vida” que somos impelidos a indagar sobre o campo da clínica e incluir no campo acadêmico discussões que convoquem deslocamentos de

² Conceito cunhado por Deleuze e Guattari (2000) que tem o sentido daquilo que produz interferências, aquilo que desestabiliza, que perturba o instituído.

perspectivas travando disputas de sentidos com produções que privilegiam perspectivas hegemônicas e dominantes.

Ao afirmar as forças afetivas dos corpos (humanos e não-humanos) como constituintes da dinâmica clínica, passamos a entendê-la numa perspectiva anímica.

E porque falar de uma clínica anímica? Haveria uma clínica que não seria da alma? Se não se trata de uma clínica da alma, da subjetividade, seria então, uma clínica do corpo, da objetividade?

É importante destacar desde já que não se trata de fazer uma simples afirmação de que a clínica anímica é oposta a clínica do corpo. Apoiamo-nos em epistemologias que tratam de diferentes concepções de corpo, tanto no próprio campo da clínica (ALMEIDA, 2004, 2011) quanto da epistemologia (Haraway, 1995), não restando lugar para essa simples dicotomia.

Mas se alma e corpo não são opostos nessa discussão, afinal, de que alma, de que subjetividade, de que corpo e de que objetividade estamos falando?

Para início de nossa conversa, destacamos que ao falar de corpo afirmamos a existência de um corpo-humano, mas também de corpos não-humanos, como são os materiais presentes nas mais distintas atividades dentro de contextos e *settings* da clínica. Para essa discussão do humano nos corpos não-humanos contaremos com o animismo do perspectivismo ameríndio apresentado por Viveiro de Castro para iniciarmos os deslocamentos de perspectiva.

Retomando a nossa discussão sobre a afirmação de uma clínica anímica como produção acadêmica, orientada pelo sensorial e não pelo racional, nos alinhamos às questões colocadas por Donna Haraway (1995) à comunidade científica majoritária e hegemonicamente produzida pelos cientistas e filósofos masculinistas.

A autora ressalta que as cientistas feministas ao se posicionarem a favor de uma perspectiva parcial, com um ponto de vista finito, ao se afirmarem corporificadas, produzindo ciência a partir desse lugar, elas são desqualificadas pelos cientistas homens que tradicionalmente codificam as leis canônicas do conhecimento, inclusive radicalmente em direção oposta aos posicionamentos da

ciência feminista. Haraway (1995) situa a importância de não se esquivar desse debate e de travar por dentro do campo científico uma disputa de sentidos.

Disputa de sentidos não para teorizar o mundo e agir nele em termos de Sistemas Globais (HARAWAY, 1995), mas para que possamos construir uma rede de conexões para a Terra com capacidade parcial de traduzir conhecimentos entre comunidades diferentes e diferenciadas em termos de poder. A autora ainda ressalta que “precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro” (Idem, p.16).

Donna Haraway apresenta uma ciência feminista afirmando a objetividade dessa produção de conhecimento, porém trazendo outra perspectiva para a objetividade para disputar sentido com as perspectivas científicas hegemônicas e majoritárias. A autora destaca que a ciência feminista se distingue tanto dos construcionistas radicais que ficaram numa posição de apenas denunciar a objetividade caindo num relativismo que não toma partido, visto que tomar partido é tomar uma posição que exige uma objetividade, mas se distingue também dos totalitaristas que objetificam o conhecimento com uma noção de verdade absoluta. A crítica radical dos construcionistas leva ao relativismo e este nada mais é que uma maneira de não estar em lugar nenhum, uma posição desimplicada com a realidade, pois acredita que está igualmente em toda parte. Como afirma Donna Haraway, “a ‘igualdade’ de posicionamento é uma negação de responsabilidade e de avaliação crítica” (HARAWAY, 1995, p.24). A autora afirma ainda que “nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo invertido da totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial; ambos tornam impossível ver bem” (Idem, ibidem). Para Haraway (1995, p.23) a alternativa ao relativismo são os “saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia”. Afirmar uma perspectiva parcial é, então, se posicionar contra o relativismo e a totalização, pois é “na política e na epistemologia das perspectivas parciais que está a possibilidade de uma avaliação

crítica objetiva” (idem, p.24). Entendemos, então, que importa afirmar do lugar de onde se fala de modo implicado com as posições que se toma.

Ao falar da importância de afirmar do lugar de onde se fala, Haraway valoriza a construção da identidade de grupos subjugados, mas ao mesmo tempo chama a atenção sobre a necessidade de não se produzir estagnações dessas identidades. Para Haraway, as identidades cristalizadas, mesmo que dos subjugados, como as mulheres, também produzem verdades que devem ser colocadas em análise. Haraway afirma que todos os saberes são sempre parciais, localizados e sem posições inocentes. Porém, ela faz um alerta de que não é qualquer perspectiva parcial que serve e que devemos ser “hostis aos relativismos e holismos fáceis, feitos de adição e subsunção das partes” (idem, p.24). A autora usa a metáfora do pau de sebo para demonstrar que estamos a todo tempo ora escorregando para um lado, ora para o outro na tentativa de construção de novas realidades. Para ela, tal movimento deve afirmar uma doutrina e uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver.

Haraway (1995) usa também a metáfora da visão fazendo uma inflexão sobre esse sentido que tradicionalmente foi tomado no campo científico como aquele que afasta sujeito e objeto. A autora recoloca esse sentido corporificando-o, provando-nos que estamos sempre apresentando um ponto de vista localizado em posições que nos situam de onde falamos. Tal assertiva apresenta a visão como algo ativo na medida em que estamos sempre fazendo recortes de acordo com nossos posicionamentos no mundo, nossa cosmologia. Tal posicionamento, segundo Haraway, remete a uma certa violência, pois estamos sempre privilegiando algo em detrimento de outro, sempre vendo algo e deixando de ver outras coisas. Donna Haraway (1995) nos chama atenção destacando que devemos a todo tempo colocar em análise os efeitos do que produzimos, pois não há posição inocente em nenhuma produção de realidade, ou seja, é preciso que nos responsabilizemos pelo que produzimos no mundo, e isso não é diferente quando se trata do campo científico. Haraway destaca que tomar posição diz respeito à vulnerabilidade, a resistir à política de fechamento e de finalidade e que a “objetividade feminista resiste à simplificação em última instância” (1995, p.32).

O tema da visão no contemporâneo é para ela o que mais evidencia a dimensão protética da experiência humana, ou seja, é uma dimensão da experiência humana em seu acoplamento com as máquinas, microscópios, telescópios, etc. Haraway irá afirmar que não há uma realidade que não seja efeito de uma dimensão protética. Tal afirmação nos faz arguir se o acoplamento dos corpos-humanos com os não-humanos (aqui entendidos como os materiais e/ou objetos presentes nas experiências clínicas) não diz respeito a essa dimensão protética que também produz novas realidades e novas subjetividades no campo da clínica. Um entendimento que recoloca a objetividade dos corpos não-humanos (os materiais) numa relação estreita com processos de diferenciação dos corpos-humanos a eles conectados. Desenvolveremos melhor essa discussão sobre o acoplamentos entre corpos humanos e não-humanos na Feira II mais adiante.

Haraway ao produzir uma ciência feminista, e retomar o tema da objetividade, parece fazer uma dobra do lugar de objeto que historicamente a mulher foi colocada e considera a objetividade de forma afirmativa, assegurando que tudo é artifício, tudo é produção, portanto, tudo é objeto produzido, inclusive o homem e sua ciência. Contudo, a autora ressalta que gostaria “de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais” (1995, p.18). E ainda completa: “objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (Idem, ibidem). Vale ressaltar que esse *localizado* não pode ser considerado nem exclusivamente natural, nem cultural, mas uma região fronteira, localizado em rede, rizomática. Ela diz que isso é importante para a ciência feminista porque supera o “truque de Deus” (discurso masculinista, conhecimento imediato, sem mediação, descorporificado, pensamento desencarnado do ato, própria da posição do homem branco ocidental).

Virginia Woolf (2015) em seu romance *Um teto todo seu* também ressalta esse lugar da mulher como objeto desqualificado no mundo acadêmico.

O romance inicia com o convite feito a Woolf para palestrar sobre “As mulheres e a ficção” em duas faculdades inglesas exclusivamente para mulheres, e que ela elege a tradição imperativa do patriarcado como foco de sua exposição. Woolf destaca que a falta de recursos financeiros e de legitimidade cultural que as mulheres eram submetidas produzia uma realidade desencorajadora para que

escrevessem ficção. A percepção de Woolf sobre essa realidade é muito próxima da análise que Donna Haraway faz sobre campo da ciência quando aponta que os cientistas e filósofos homens eram “dotados de bolsas de pesquisa e de laboratórios” (1995, p.7).

Em sua escrita ficcional Woolf vai nos conduzindo a acompanhá-la nas indagações que faz sobre a posição da mulher na academia apresentando de que forma o homem produziu uma certa objetificação da mulher para que ele pudesse se constituir superior. Ela destaca seu espanto ao ouvir a opinião de um homem, considerado por ela bastante humano e modesto, que ao ler um dos livros da escritora Rebecca West exclamou que tal autora era uma feminista completa porque havia escrito que os homens eram esnobes. Woolf indignada diz não entender o porquê desse homem não reconhecer uma afirmação tão verdadeira.

Diz Woolf :

— não era só o brado da vaidade ferida; era um protesto contra a violação do poder de acreditar em si mesmo. As mulheres têm servido há séculos como espelhos, com poderes mágicos e deliciosos de refletir a figura do homem com o dobro do tamanho natural.

[...] Seja qual for o seu uso nas sociedades civilizadas os espelhos são essenciais para todas as ações violentas e heroicas. É por isso que tanto Napoleão quanto Mussolini insistiam tão enfaticamente na inferioridade das mulheres, pois, se elas não fossem inferiores, eles deixariam de crescer (WOOLF, 1995, p 54-55)

Virginia Woolf afirma que é o fato das mulheres espelharem a pequenez dos homens que gera neles incômodos que os levam a dizer, por exemplo, que um livro escrito por uma mulher é ruim por conta de uma crítica feita aos homens e que se tal crítica fosse feita por um homem não haveria tal repercussão. Seu livro vai apresentando um processo de luta que as mulheres precisam travar frente às limitações social e cultural colocadas a elas para que possam se firmar em suas potências criativas, singulares enquanto escritoras, enquanto acadêmicas.

Os obstáculos produzidos para a ocupação do lugar da mulher na academia é também destacado por Gloria Anzaldúa (2000) ao enfatizar que as dificuldades são acentuadamente maiores quando se trata de mulheres que ocupam

outros lugares minoritários. Anzaldúa (2000) fala das dificuldades das mulheres tornarem-se escritoras, mas o quanto essa dificuldade é radicalizada quando se trata de mulheres negras, mães solteiras, lésbicas, asiáticas, indianas, mulheres do terceiro mundo...

A leitura dessas bravas autoras mulheres foram corpos-afetivos que me provocaram a indagar sobre o meu lugar enquanto mulher em diferentes contextos, inclusive, no campo acadêmico.

Falo, então, do lugar de professora universitária, mulher, terapeuta ocupacional, mãe, responsável pela minha condição sócioeconômica, com ancestralidade africana e indígena, embora negligenciada dentro do meu seio familiar predominantemente branco, mas não rico. Filha de mãe branca (origem italiana) e pai negro (filho de pais negros e neto de avó indígena enlaçada pelos europeus invasores na região de Pernambuco), as histórias de meus ancestrais ficaram por muitos anos no lugar de invisibilidade e indizibilidade. Omissão de uma história que produziu em mim uma experiência subjetiva de me sentir sem lugar, especialmente, porque meus traços biofísicos acentuavam essa ausência de lugar numa sociedade fortemente marcada por valores estéticos, políticos, econômico euro-branco-ocidentais. Com a pele branca e os cabelos crespos (signos afro-brasileiros), ora era reconhecida socialmente como descendente de negro e ora de branco. Tal experiência talvez tenha imprimido em meu corpo o desejo de transitar entre as minorias e nesses lugares encontrar formas de resistência aos paradigmas hegemônicos e totalitários. Habitar esses lugares, mas não lá ficar. Habitar esses lugares para criar coletivos e movimentos de infiltração na máquina dominante e lá produzir outras perspectivas e cosmologias na direção ética de afirmação da vida e da diversidade

Dentre essas e tantas outras categorias que me atravessam e me constituem como minoria, posso falar também do lugar não minoritário porque como professora universitária me encontro num espaço legitimado como majoritário — porque esse lugar é reconhecido como dos peritos, lugar com grande concentração de sujeitos que acreditam que são os pontos de referência do saber, da ciência, da verdade, portanto, lugar de quem se coloca como superior aos que estão fora dela. Contudo, vale ratificar que habitar esse lugar não é para mim o desejo de assumir

uma posição majoritária, mas de sustentar as tensões desse lugar, destacando que é por dentro da máquina que aposto ser possível constituir coletivos que resistam à sobreposição das minorias, e, é de lá que podemos reinventar novos modos de pensar, sentir e agir afirmando diálogos com diferentes saberes e a diversidade como ética.

Contextualizar essas tensões é falar também do lugar do Curso de Graduação em Terapia Ocupacional na Universidade Federal do Rio de Janeiro, lugar que trabalho como professora desde 2011, quando aprovada no concurso para professor efetivo no cargo de Assistente (destinado à titulação de mestres).

O Curso de Graduação em Terapia Ocupacional na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) foi criado no ano de 2008 pelo Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais/REUNI, tendo iniciado suas atividades acadêmicas no segundo semestre de 2009. Foi somente a partir do REUNI, em 2009, que a Terapia Ocupacional teve seu primeiro curso de graduação em instituição pública no estado do Rio, embora na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1969, tenha havido a primeira Escola do Brasil a ofertar curso de terapia ocupacional em nível superior, na antiga Escola de Reabilitação do Rio de Janeiro, hoje Associação Brasileira Beneficente de Reabilitação (SOARES, 1991). Cabe ressaltar que o Curso de Graduação em Terapia Ocupacional da UFRJ, oferece uma entrada anual de 60 alunos e está inserido na Faculdade de Medicina junto aos Cursos de Medicina, Fisioterapia e Fonoaudiologia, todos sob a chancela desta Unidade Acadêmica. Seu primeiro ano, contava em sua abertura com apenas um professor da área de Terapia Ocupacional para coordenar o Curso e ministrar as disciplinas específicas de terapia ocupacional. Somente no segundo semestre abriu-se concurso para professor e quatro novos professores da área foram entrando ao longo desse primeiro ano do Curso. Dos onze professores da área previstos para a abertura do Curso, parte desse número de vagas foi distribuída para outras Unidades acadêmicas responsáveis pela oferta de disciplinas das áreas biológicas e humanas, gerando desfalques de professores específicos de terapia ocupacional. Com o decorrer dos dois anos que seguiram novos concursos foram abertos para completar as onze vagas de professores de terapia ocupacional solicitadas para os dois primeiros anos. Foi nesse período que prestei concurso e com apenas três

meses de ingresso como professora na UFRJ fui indicada pelo colegiado da Graduação de Terapia Ocupacional a assumir a coordenação do Curso, pois acreditavam que minha experiência de implantação e coordenação do Curso de Terapia Ocupacional no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ) poderia contribuir para o processo de gestão do Curso na UFRJ.

Como coordenadora do Curso fui inserida num cenário de discussões e deliberações regido por grupos majoritariamente masculinos, próprio de uma instituição com mais de 200 anos, fundada pelo império, como é a Faculdade de Medicina da UFRJ (FM/UFRJ). Esta Unidade acadêmica possui aproximadamente mais de 300 professores só do curso de medicina, em sua maioria homens, regida por um sistema de decisão e deliberação apenas por professores titulares, todos do curso de medicina, — embora a FM/UFRJ tenha além da Medicina, os Cursos de Fisioterapia, Fonoaudiologia e Terapia Ocupacional. Mesmo imersa num cenário nada acolhedor buscava no lugar de professora assistente, gestora, aspirante à pesquisadora encontrar brechas para a construção de uma nova ética naquele mundo acadêmico que me apresentavam.

Nesta época, o corpo de professores de terapia ocupacional contava com um número de onze docentes -dentre eles, nove eram mulheres- todos sobrecarregados por conta do número reduzido de professores para as inúmeras atividades do Curso, tais como:

i) ministrar aulas de diferentes disciplinas na Graduação em Terapia Ocupacional, já que nem todas as disciplinas havia professor destinado às áreas específicas; ii) ministrar disciplinas no Curso de Fisioterapia; iii) colaborar nos Programas de Residência Multiprofissional em Saúde da UFRJ como professor e/ou preceptor; iv) Coordenar e/ou participar de comissões e grupos de trabalho (elaboração de projetos político-pedagógicos de campo de estágio, de serviços de terapia ocupacional nas Unidades Assistenciais da UFRJ, de Trabalho de Conclusão de Curso, entre outros); v) Participar de reuniões tanto com o colegiado do Curso quanto com outros colegiados de diferentes instâncias da universidade; vi) elaborar, participar e/ou coordenar projetos de extensão com ações que o campo da terapia ocupacional tinha a ofertar não só para a formação dos estudantes de terapia ocupacional, mas também para a construção de diálogos com a população externa

da Universidade; vii) Buscar parcerias fora da Universidade para apoiar tanto os projetos de extensão quanto os de pesquisas da terapia ocupacional, já que as aprovações de recursos da UFRJ a projetos de pesquisa eram, e ainda são, destinadas aos professores-pesquisadores reconhecidos como de excelência, não coincidentemente os mesmos que obtém diferentes fontes de investimentos, sejam de órgãos específicos de financiamento de pesquisa como também do mundo empresarial.

Enfim, inúmeras atividades de ordem pedagógica, administrativa e política eram exercidas pelos professores de terapia ocupacional de forma hercúlea. Uma luta por um trabalho digno e justo se travava cotidianamente com as diferentes instâncias da UFRJ. Luta que tinha como diretriz ofertar uma formação ética, técnica e política para seus estudantes, mas também ofertar à população o acesso à terapia ocupacional, por meio de atividades assistenciais, de extensão, de pesquisa e de pós-graduação nas Residências Multidisciplinares em Saúde e no Curso de Especialização em Acessibilidade Cultural.

Vale ainda como contextualização, tanto do lugar de onde falo, quanto de onde se situa o Curso de Terapia Ocupacional na UFRJ, dizer do descontentamento de professores de terapia ocupacional frente aos entraves que a Universidade produzia para que pudéssemos acessar muitos dos direitos pactuados com o Reuni para que o Curso se estruturasse (vagas de professores e técnicos; espaços para atividades pedagógicas, assistenciais, administrativas; materiais e equipamentos para essas diferentes atividades do curso...). Descontentamento, em especial, por termos que ver e ouvir de diferentes instâncias da Universidade justificativas para investir em outros cursos sob a argumentação de que estes, por terem renomados reconhecimentos acadêmicos, demandavam maiores investimentos em comparação ao Curso de Terapia Ocupacional, desconhecido por essas instâncias, inclusive por muitos da própria Faculdade de Medicina onde era cancelado. Momento de muitos tensionamentos! Assim, ao falar que travávamos cotidianamente uma luta hercúlea não é apenas uma figura de linguagem, muito longe de ser uma hipérbole! Foram mais de cinco anos de luta desses professores para obterem parte dos direitos pactuados com o Reuni.

Hoje, olhando esse percurso, me assusto com os esforços de cada professor para manter serenidade e maturidade diante das frágeis condições de trabalho para a estruturação do curso. Espanto-me com a constatação de que o acesso aos recursos e a outros investimentos era franqueado àqueles que ocupavam o lugar de poder na Universidade. Foi um período de adoecimento de vários professores do curso da UFRJ. Vale destacar que nessa época a maioria de nós ainda não tinha doutorado, situação muito própria do curso de terapia ocupacional no estado do Rio de Janeiro onde sua história na pesquisa é muito recente e posterior à própria abertura dos Cursos em 2009. Foi só a partir de 2009, que são criados os cursos de graduação em terapia ocupacional nas duas únicas instituições públicas de formação de terapeutas ocupacionais no estado (UFRJ e IFRJ).

Diante desse cenário de tensionamentos ficou muito evidente a importância do doutoramento dos professores de terapia ocupacional. Era preciso se capacitar para incluir nessa instituição outras perspectivas de produção de conhecimento, e com elas produzir efeitos éticos e políticos dentro e fora da Universidade.

Movida por essas causas, e também pelo meu interesse em me constituir como pesquisadora, em 2013 participei do processo seletivo e sou aprovada no programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense UFF) como doutoranda. O desejo de retornar à universidade como pesquisadora de uma ciência menor, ou como fala Haraway (1995) de uma ciência parcial, não-totalitária, me aproximou de modos de produção de conhecimento e de perspectivas minoritárias, pois fui aprendendo que também neste lugar é possível a produção de novas realidades e novas ciências.

É desta forma que me encontro com as ciências feministas, que não “buscam os saberes comandados pelo falocentrismo (saudades da presença da Palavra única e verdadeira) e pela visão incorpórea, mas aqueles comandados pela visão parcial e pela voz limitada” (HARAWAY, 1995, p.33). Como afirma a autora, a parcialidade não é algo em si mesmo, mas são possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece.

Assim, hoje é possível olhar para o lugar que ocupo na universidade e poder falar de forma afirmativa do meu lugar minoritário enquanto professora do Departamento de Terapia Ocupacional (DPTO), isto porque sou mulher num universo predominantemente de homens, e também porque pertenço a uma profissão minoritária dentro UFRJ, especialmente na FM.

Falar então, de forma afirmativa é falar de uma produção científica que corporifica seus limites e contradições, ou seja, que assume as responsabilidades daquilo que produz.

Vale ressaltar que não falo de uma posição inocente, pois falar do lugar de grupos minoritários dentro de instituições como a do porte da UFRJ, faz-se necessário não deixar de ver as capturas, as faces majoritárias que atravessam esses grupos. Assim, reconheço-me no lugar de professora de uma profissão historicamente formada por mulheres (SOARES, 2007; VERISSIMO E MELO, 2015) e que frequentemente se coloca no campo do cuidado e das lutas contra diferentes formas de dominação e/ou discriminação das minorias, mas não me reconheço com as faces da profissão ligadas às “doutrinas ideológicas da objetividade científica descorporificada, entronizada nos manuais elementares e na literatura de divulgação da tecnociência” (Haraway, 1995, p.9).

Cabe uma nota: quando falo do lugar de mulher é importante destacar que mulher não é algo que está disponível, dado. Não há mulher porque não há o Objeto Mulher. O que existe são construções, são redes produtoras de sentido da mulher. Há algo inconciliável, uma incoerência que não forma um todo, pois a mulher é diferente da mulher. Haraway (1995) dirá que não há a Mulher como uma representação do Feminismo.

É desse lugar que me reconheço e ao mesmo tempo não me reconheço (DPTO/FM/UFRJ) que me interessa na fabricação de um corpo-pesquisadora atravessada pela ciência feminista, que diz que: “O feminismo ama outra ciência: a ciência e a política da interpretação, da tradução, do gaguejar e do parcialmente compreendido” (Haraway, 1995, p.31). Mas é também do lugar de profissional da clínica que se afirma numa abordagem transdisciplinar (Passos e Barros, 2000) porque entende a clínica atravessada por diferentes campos de conhecimento (ciência, arte, filosofia...). Atravessada pela abordagem

transdisciplinar da clínica, a construção da tese ora faz alianças com o próprio campo da clínica, ora com outros campos como a antropologia, a filosofia e a arte e também com outras cosmologias como as indígenas.

Passos e Barros (2000) destacam que a transdisciplinaridade:

Não se trata de abandonar o movimento criador de cada disciplina, mas de fabricar intercessores, fazer série, agenciar, interferir. Frente às ficções preestabelecidas, opor o discurso que se faz com os intercessores. Não uma verdade a ser preservada e/ou descoberta, mas que deverá ser criada a cada novo domínio. Os intercessores se fazem, então, em torno dos movimentos, esta é a aliança possível de ser construída quando falamos de transdisciplinaridade, quando falamos de clínica (PASSOS E BARROS, 2000, p.77).

É então, desse lugar que nossa produção acadêmica pretende disputar sentido tanto no campo do cuidado quanto no campo da própria academia.

Seguindo as problematizações coordenadas por Haraway, novas questões se colocam para esta tese: Seria a clínica anímica uma produção que aponta para uma ciência da objetividade do sensível? Trata-se de uma investigação científica do sensível na objetividade dos materiais? Há como falar de uma clínica anímica sem polarizar clínica do corpo e clínica da alma? Nossa aposta é que podemos sair dessa armadilha que polariza, por exemplo, uma clínica do corpo como é considerada em sua maioria a clínica da fisioterapia e uma clínica da alma também considerada em sua maioria a clínica da psicologia. Retomaremos essa discussão nas terceira Feira de nossa tese.

Se toda produção é artifício como nos fala Donna Haraway (1995), afirmar a clínica anímica como produção de conhecimento nos exige, no entanto, que fiquemos atentos às armadilhas da racionalidade humana que porta o desejo incomensurável de ocupar lugar de dominação. Contudo, se afirmamos ser o sensível a carne da clínica anímica, cair nas armadilhas da racionalidade é perder a potência do que a constitui. Para isso, buscaremos perspectivas que possam se alinhar à singularidade do que a constitui mesmo que precisemos, por vezes, travar diálogos com as ciências masculinistas, pois como diz Haraway (1995, p.10) toda ciência é retórica, é o jogo real que devemos jogar. Todo “conhecimento é um nódulo condensado num campo de poder agonístico”. Decerto que para travarmos tais diálogos é preciso ficarmos atentos para ver como estamos escalando no pau

de sebo (Haraway, 1995), percebendo a nossa dificuldade de subir quando estamos



agarradas a ambos os extremos de um poste.

1.2.2 Perspectivismo ameríndio: fabricando um novo corpo de pesquisa

No romance *Triste fim de Policarpo Quaresma*, de Lima Barreto (s/d), o personagem Policarpo Quaresma considerado um grande patriota brasileiro, gerava muita estranheza nas pessoas por querer um país com autenticidade própria, reconhecendo na população indígena a matriz do povo brasileiro. Uma importante passagem que destaca esse entendimento de Policarpo Quaresma é quando ele, como grande estudioso da cultura tupi-guarani, envia ao ministro do país um ofício, escrito por ele em língua da família tupi-guarani, defendendo que essa deveria ser a língua oficial do Brasil.

Como consequência dessa atitude, Policarpo Quaresma é internado por seis meses em um hospício, ficando em isolamento, recebendo visita apenas de sua sobrinha Olga e de seu pai.

Retomar essa passagem do romance de Lima Barreto nos faz arguir, fora da ficção, que concepções de loucura são atribuídas às pessoas que expressam seus modos de pensar distintos de paradigmas e perspectivas dominantes, e quais lugares são a elas destinadas.

Em entrevista concedida ao Jornal *O Globo*, em 26 de abril de 2014, o cineasta indígena Alberto Álvares Guarani descreve a atitude desrespeitosa que os não-indígenas têm para com os povos indígenas, mesmo hoje após mais de quinhentos anos de início do processo de colonização euro-branca no Brasil.

Ao ser indagado como é o *nhanderekó*, o modo de ser guarani, Alberto Álvares Guarani responde:

É viver de acordo com a regra do conhecimento dentro da aldeia, respeitando as crianças, as mulheres, o adulto. O *nhanderekó* está ligado à cerimônia, à história, às poesias, ao canto. Cada etnia tem o seu. No Brasil, há 287 povos diferentes, e mais ou menos 187 línguas faladas. Às vezes isso é um pouco esquecido. Por exemplo, quando um estrangeiro chega ao Brasil e fala o português errado, as pessoas acham bonito. Mas, se um índio fala errado, eles querem corrigir. Para o índio, a língua portuguesa é muito difícil (ÁLVARES, 2014, s/p.).

Ainda na entrevista, o cineasta situa que a violência do homem branco não se restringe apenas ao desrespeito à língua, mas abrange todos os seus modos de vida, sobretudo, a terra como principal ameaça às tribos brasileiras. Seus modos de vida em conexão com a terra, com a caça, com os animais, rios e matas estão sendo brutalmente exterminados por interesses capitalistas.

“Os fazendeiros estão mandando matar. O guarani quer viver naquele pedacinho que pertenceu a seus antepassados. Nós acreditamos que a terra são nossos irmãos. Tem uma certa forma de ter cuidado com aquela terra”. (ÁLVARES, 2014, s/p.).

Denúncias como estas apontadas por Alberto Álvares Guarani, atualizam fora dos espaços literários e ficcionais, a existência de um processo de

subjetivação euro-branco que exerce mecanismos de eliminação a tudo aquilo que dele se distingue não deixando rastros para que outros diálogos coexistam.

No processo de aproximação com o perspectivismo ameríndio, primeiramente no campo teórico, encontramos em Viveiros de Castro um importante interlocutor para acessar formas de pensar, agir e existir distintas dos modos euro-branco-ocidentais. Entrar em contato com o perspectivismo ameríndio me provocou a indagar o quanto da cosmologia indígena havia se perdido com o processo de colonização. Indagação que me levava a intuir que o campo da clínica poderia ter atravessamentos não só de campo de conhecimentos diferentes como também de campos de conhecimentos constituídos por outras cosmologias. E é nesse movimento de diálogos e aproximações que nossa pesquisa encontra no perspectivismo ameríndio, mais especificamente no animismo, um campo fértil para pensarmos outros atravessamentos na clínica, olhando os materiais utilizados nos espaços clínicos a partir de outras lentes e neles percebendo suas forças afectivas produtoras de novas subjetividades e novos territórios existenciais.

Afirmar o perspectivismo ameríndio como ferramenta conceitual exige, no entanto, distinções que precisam ser esclarecidas.

Uma importante distinção diz respeito à simplória associação do perspectivismo ao relativismo. O perspectivismo ameríndio não é um mero ponto-de-vista em que um sujeito individual ou um coletivo faz opções fortuitas do que ver, do que sentir e de como agir no mundo. Não é um vale tudo, um oba-oba. Haraway já nos alertou para o perigo das associações feitas ao relativismo, em especial porque não toma posição do que é preciso se afirmar.

Viveiros de Castro (1996) aponta que o perspectivismo ameríndio é uma cosmovisão, ou seja, uma forma de olhar e de se relacionar no mundo marcado pela inseparabilidade entre natureza e cultura, sobretudo, entre humanidade e animalidade. O autor destaca que por muitos anos os etnólogos estudaram os ameríndios para provar que eles eram humanos pois se distinguiam do animal. Tais estudos ocorreram, pois a ideia que se tinha dos ameríndios, bem como dos animais, fazia deles seres isentos de alma, e, portanto, não eram considerados como parte da espécie humana. Contudo, com os estudos contemporâneos, entendeu-se que se trata de algo muito além da humanização dos índios e que a

antiga distinção entre natureza e cultura é na verdade uma cosmologia ocidental que pretende produzir verdades sobre o mundo marcadas pelo etnocentrismo do homem-branco-ocidental, um perspectivismo ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). O autor destaca que opostamente ao perspectivismo ocidental, o ameríndio entende natureza e cultura como indissociáveis, como partes de um mesmo campo sociocósmico. É porque Natureza e Cultura no pensamento ameríndio incluem os mesmos conteúdos que ambas possuem contextos relacionais, perspectivas móveis, pontos de vista. Um dos pontos que se destaca no perspectivismo ameríndio é o modo que os ameríndios veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo como deuses, espíritos, mortos, vegetais e até mesmo objetos e artefatos. Estas outras subjetividades “são gente ou se veem como pessoas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 118), diferenciando-se dos humanos apenas pelas formas manifestas (pelagens, plumas, garras, etc) como uma “roupa” que esconde a forma interna humana visível somente aos olhos da própria espécie ou dos xamãs.

O autor destaca também que nem todos os animais e os outros seres são parte do perspectivismo ameríndio, dando maior ênfase para as espécies que desempenham um papel simbólico como os predadores e as presas dos humanos, além de destacar que em algumas cosmologias tais atributos são negados aos animais pós-míticos. O que se mantém no pensamento ameríndio é a noção de indiferenciação entre homem (espécie humana) e animais. Há uma intercomunicabilidade de forma, nome e comportamento entre humanos e animais. Contudo, o autor ressalta que “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.119), e que é preciso fazer essa distinção entre *espécie* e *condição* humana. Há exemplos que confirmam tal visão quando Viveiros de Castro afirma que na perspectiva ameríndia alguns tipos de animais antes de se tornarem alimentos devem ser dessubjetivados pelos xamãs para não caracterizar canibalismo, dado a condição de humanidade do animal, de seu espírito humano envolto pela “roupa” de animal. Roupas que não só os próprios animais vestem para se transmutarem para sua condição humana como também os xamãs utilizam para se transmutarem em animais numa dinâmica de intercomunicabilidade humana e animal. O perspectivismo ameríndio está fortemente relacionado ao xamanismo sob a perspectiva simbólica e não de dependência ecológica. Os horticultores como os

Tukano e Juruna, que praticam mais a pesca que a caça, por exemplo, não se diferem dos caçadores do Canadá e Alasca em suas cosmologias, dados aos valores inerentes à subjetivação dos animais e à teoria de que o universo é habitado de intencionalidades extrahumanas, com perspectivas próprias. Nesse sentido, Viveiros de Castro destaca que:

[...] a espiritualização das plantas, meteoros ou artefatos me parece secundária ou derivada diante da espiritualização dos animais: o animal é o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins (VIVEIROS DE CASTRO, 1996 p.119-120).

Podemos perceber que nessa cosmovisão, mesmo que secundária ou derivada dos animais, há uma espiritualidade nos artefatos. Esse perspectivismo situa um ponto de vista anímico nos animais, nos artefatos, embora estes não estejam numa condição privilegiada para tal atributo. Esse animismo designa um modo de articulação das “séries natural e social” ratificando que “toda conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.120).

Viveiros de Castro (1996) distingue três modos de objetivação da natureza: totemismo, animismo e naturalismo. Ototemismo é caracterizado como um fenômeno antes classificatório que cosmológico, ou seja, um sistema de correlações puramente lógicas e diferenciais entre as espécies naturais com fim de ordenação interna à sociedade, sendo a relação entre natureza e cultura puramente metafórica. O animismo e o naturalismo mantêm uma relação de continuidade simétrica entre natureza e cultura, embora com pontos de vista distintos ou mesmo opostos. O naturalismo, típico das cosmologias ocidentais, supõe uma dualidade ontológica entre natureza e cultura: a natureza é parte do domínio da necessidade e a cultura como parte do domínio da espontaneidade. Já o animismo apresenta uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, atribuindo “disposições humanas e características sociais aos seres naturais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.120). No animismo, o foco estratégico de objetivação da natureza e de sua socialização é o animal.

No naturalismo, a interface sociedade-natureza é natural, isto é, os humanos são organismos como os outros, são “corpos-objeto sem interação ‘ecológica’ com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis da biologia e da física” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 121). Na ontologia naturalista as relações sociais, contratuais ou instituídas entre sujeitos, só existem no interior da sociedade humana. O autor nos chama atenção para problematizar o quão “não-naturais” são essas relações frente à universalidade da natureza, haja vista a instabilidade do mundo humano e social. Já no animismo o problema é administrar a inseparabilidade entre humanidade e animalidade dos animais. Viveiros de Castro faz um alerta para os riscos de descrever o animismo no sentido figurado, de categorias do domínio humano-social, se expressando num perspectivismo antropomórfico, ou seja, numa cosmovisão antropocêntrica. Viveiros de Castro questiona:

O que significa dizer que os animais são pessoas? [...] se o animismo depende da atribuição aos animais das mesmas faculdades sensíveis dos homens, e de uma mesma forma de subjetividade, isto é, se os animais são “essencialmente” humanos, qual afinal a diferença entre os humanos e os animais? Se os animais são humanos por que não nos veem como gente? (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 122).

Viveiros de Castro nos alerta ainda para não fazermos uso sinóptico dos conceitos de natureza e cultura de modo a criarmos meros “rótulos genéricos”, os quais o próprio Lévi-Strauss com sua antropologia estruturalista utilizou para “organizar os múltiplos contrastes semânticos das mitologias americanas, contrastes estes irredutíveis a uma dicotomia única e massiva” (idem, ibidem). Viveiros de Castro destaca que os ameríndios quando utilizam palavras que se traduzem por ser humano não significam a humanidade como espécie natural, não são substantivos, são mais pronomes. As palavras indicam a posição de sujeito, são marcadores enunciativos e não um nome.

No perspectivismo ameríndio é o ponto de vista que cria o sujeito, “ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito. [...] Será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.126). Na cosmologia ameríndia se atribui aos não-humanos

capacidades de agência, ou seja, uma capacidade de agente que intervém no mundo. Seguindo esse entendimento, Viveiros de Castro (1995) ressalta que:

É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As “almas” ameríndias, humanas ou animais, são assim categorias perspectivas, deíticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia animista ou uma ontologia substancialista que uma teoria do signo ou uma pragmática epistemológica (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p.126).

Como o autor já destacou, no perspectivismo ameríndio os seres animados distinguem-se apenas na aparência corporal sempre variável, característica de cada espécie, uma espécie de roupa trocável e descartável (1996). O xamã, ao se dedicar a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas entre humanos e não-humanos, tornando sensíveis os conceitos ou tornando inteligíveis as intuições, se transmuta a partir das roupas de cada sujeito. Os não-humanos ao serem colocados na perspectiva de sujeito não se dizem apenas como humanos, gente ou pessoa, eles se veem morfologicamente e culturalmente como humanos. Tal cosmovisão aponta que:

O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos. Se, como observamos, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque “humanidade” é o nome da forma geral do Sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.127).

Viveiros de Castro (1996) diz que são as etnografias sobre o canibalismo *wari'* e a epistemologia juruna, que mais contribuem para o seu trabalho, especialmente por trazerem “pontos de vista não-humanos e da natureza posicional das categorias cosmológicas ao conjunto mais amplo de manifestações de uma economia simbólica da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 118).

Tal entendimento sobre animismo, por meio dos estudos de Viveiros de Castro, me mobilizou a acessar outras formas de conhecimento do perspectivismo ameríndio, pois intuía que algo me aproximava do objeto de minha pesquisa. Movida pela intuição, passo a fazer algumas imersões em espaços com a presença de corpos humanos e não-humanos indígenas e passo a perceber nessa experiência de imersão uma nova fase dos meus estudos da pesquisa.



1.2.2.1- Afecções indígenas no corpo-pesquisadora

Minha primeira imersão no universo dos povos indígenas, ou melhor, minha primeira experiência sensorial com os corpos (humanos e não-humanos) indígenas se deu na exposição *O Tempo dos Sonhos: arte aborígine contemporânea da Austrália*, no Caixa Cultural - Rio de Janeiro (2017). A exposição apresentava pinturas e esculturas que traziam seres humanos e não-humanos como formas que as tribos aborígenes da Austrália lidam com seus sonhos, conforme as imagens abaixo.

Os curadores dessa exposição Clay D'Paula (brasileiro) e Adrian Newstead e DjonMundine (australianos) afirmam que o título da exposição *O Tempo dos Sonhos* é a base da cultura aborígine. Para essas tribos a criação do universo e os surgimentos dos povos indígenas são oriundos do Tempo dos sonhos. Todos os outros povos são oriundos deles, mas porque violaram as leis aborígenes tiveram que partir. Para os aborígenes o sonhar é também um estado de ser, isto é, a pessoa está vivendo o sonhar, mas nos advertem que essa perspectiva não deve ser confundida com a ideia junguiana do sonhar e sua associação com o

inconsciente. Na cosmologia aborígine o sonhar é uma realidade que se encontra além do aparente imediato. Para um artista indígena sonhar é como encontrar a água viva permanente. Os curadores advertem ainda que as pinturas aborígenes não devem ser comparadas à arte abstrata ocidental. Foi somente após os anciãos perceberem as dificuldades de transmissão da cultura aborígine para seus descendentes por meio da dança, da música e das cerimônias, como era promovida na tradição de seus ancestrais, que esses anciãos decidiram criar outras formas de transmissão da cultura dos povos aborígenes. Os velhos indígenas diante da constatação da iminente desintegração cultural do seu povo, provocado pelos impactos da urbanização ocidental, romperam com a tradição e passaram a investir nos espaços ocidentais de arte para dar continuidade aos conhecimentos vitais dos povos aborígenes - não só aos seus descendentes, mas aos outros povos do mundo todo.

Acessar essa dimensão anímica, a partir das produções pictóricas e escultóricas dos povos indígenas fazia minha intuição sobre a clínica anímica ganhar mais densidade para encontrar diferentes materialidades argumentativas.

A partir dessa experiência entrei num ciclo de imersão junto aos indígenas em espaços distintos.

Destaco a imersão na Semana do Índio, em comemoração ao dia 19 de abril (conhecido como dia do Índio), coincidentemente dia do meu aniversário, como o momento de aproximação de corpos-humanos e não-humanos e de cosmologias indígenas. Essa imersão na Semana do Índio me permitiu fazer a passagem de lugares conhecidos para aqueles não familiares.

Favret-Saada (2005) fala da sua experiência como etnóloga na pesquisa sobre feitiçaria afirmando que somente quando se permitiu ser afetada pelo seu objeto de pesquisa, a feitiçaria, que a pesquisa se processou.

É interessante destacar o quanto as experiências de pesquisar demandam isso que Favret-Saada (2005) chama de ser afetado pelo objeto de pesquisa e que é nessa experiência de afetação que deslocamentos cognitivos, subjetivos, cosmológicos são produzidos nos corpos dos pesquisadores e o processo do pesquisar advém. Processo que demanda trabalho cartográfico que nem sempre é possível fazê-lo no ato da experiência de pesquisar. Experiência que

exige tempo de amadurecimento que frequentemente não é sincronizado ao tempo dos sistemas acadêmicos predominantes.

Goldman fala que Favret-Saada elaborou e escreveu uma das raras obras-primas da história do pensamento antropológico, *LesMots, laMort, lesSorts*, numa época em que a “imagem do pensamento dominante na academia ainda não era construída com os parâmetros empresariais capitalistas da rentabilidade e da produtividade” (GOLDMAN, 2005, p.149).

LesMots, laMort, lês Sorts, levou quase dez anos para ficar pronto, visto uma longa e intensa pesquisa de campo, conduzida entre 1968 e 1971 e que teve sua redação e sua publicação somente nos anos de 1977. Trago a ênfase que Goldman propõe sobre o tempo de elaboração e escrita da obra de Favret-Saada pois identifiquei uma temporalidade de maturação de minha pesquisa muito singular ao tempo que os movimentos de deslocamentos de perspectivas que não são sincrônicos com os procedimentos racionais de produção de conhecimento se dão em meu corpo. Afirmando essa temporalidade e tomo posição aliada a outras perspectivas de produção de conhecimento, respeitando a diversidade de corpos e ritmos de produção. Se buscarmos alianças com o perspectivismo ameríndio, percebemos que um corpo atravessado por perspectivas euro-branco-ocidentais exige outras temporalidades, outros ritmos para seus processos de desconstrução.

Embora no meu processo de estudo no doutorado já tivesse lido a produção acadêmica da antropóloga Favret-Saada, foi somente a partir das afetações produzidas no meu corpo na Semana do Índio que o portal perceptivo para outras cosmologias se abriu para a afirmação e a construção de outras perspectivas de clínica que até então estavam num campo intuitivo.

Foi então no dia 19 de abril deste ano que participei da atividade organizada pelo indígena TimeiAssurini com a proposta de troca de saberes entre indígenas e não-indígenas. TimeiAssurini é um dos 250 índios da etnia Assurini do Xingu e faz parte de uma das 11 etnias impactadas pela construção da Usina

Hidrelétrica de Belo Monte³, entre outros empreendimentos como transamazônica e a mineradora Belo Sun.

A atividade nomeada Tarde Awaete: Troca de Saberes, no Jardim Botânico/RJ, tinha como orientação experimentações sensoriais inerentes à cultura do povo *Assurini* ou *Awaete* (como eles preferem ser chamados).

A proposta levada por Timei se destinava a contar aos *karai* (homem branco), a partir de experiências sensoriais na mata do Jardim Botânico, a história de seu povo e a propor a experimentação com os cantos, as danças e fabricação de alguns objetos da sua cultura.

A atividade iniciou-se a partir de experimentações das danças e dos cantos na língua dos Awaete, envolta pelo odor das ervas que queimavam por meio de defumadores, criando outro ares na mata urbana do Jardim Botânico cercada por pássaros, terra lagos e árvores. Percebi que mesmo não entendendo a língua que Timei cantava, o grupo era magistralmente conduzido na dança. Parecia que todos se sentiam convocados pelos estímulos sonoros de seu canto e suas marcações rítmicas com os pés. Foi incrível ver a sintonia de um grupo tão grande (30 pessoas), com pessoas de diferentes idades e guiado por uma língua estranha à língua da maioria. Sentia a presença da materialidade do som do canto de Timei e de suas marcações rítmicas com os pés na terra.

Após essa experiência, Timei conduziu o grupo numa proposta de imaginação guiada contando a história de seu povo. Em alguns momentos, Timei contava com a colaboração de parceiros não-indígenas que o acompanhava na coordenação da atividade para a tradução de sua língua.

Ao final dessa experiência TimeiAssurini, ao tentar propor a fabricação de alguns objetos indígenas, vivemos juntos a violência do mundo dos Karai que mais uma vez demarca que os indígenas não têm lugar na terra há séculos colonizada

³ Para maiores informações sobre os impactos sócio-ambientais da Usina Hidrelétrica de Belo Monte acessar: http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Noticias/Belo-Monte-Depois-da-Inundacao/?gclid=CjwKEAjw1PPJBRDq9dGHivbXmhcSJAATZd_B_MSjV3Kla1n1Y4xymVrDnFZHMIJ-EX0SNnj7rmTG4RoCorzw_wcB

pelo homem branco. O Instituto de Pesquisa Jardim Botânico, a partir de sua normativa institucional, atestou que ali não poderia desenvolver as experiências artesanais que Timei havia se disponibilizado a nos ensinar. O Instituto de Pesquisa Jardim Botânico (IPJB), embora tenha “concedido” espaço para uma tarde de troca de saberes entre indígenas e não-indígenas, parte da programação da semana do índio, não autorizava as experiências sensoriais. Até mesmo pelo canto indígena, Timei já havia sido advertido para conter o som, pois música de nenhuma cultura é autorizada no espaço do IPJB. Diante da situação constrangedora, Timei propõe a circulação de algumas amostras, miniaturas, falando da importância cosmológica de alguns dos objetos para o seu povo Awaete. Num gesto de generosidade Timei se disponibiliza a orientar o público a confeccionar alguns desses objetos num outro espaço.

Timei Assurini faz circular alguns desses objetos na roda, e malgrado o barramento do Instituto de Pesquisa Jardim Botânico, percebo que entre os participantes não-indígenas emergiam fluxos de conexão com a cultura dos Awaete. Movida pelo que meus olhos viam fotografo algumas imagens registradas na terra.



Traços desenhados na terra
pelos não indígenas



Ao final da atividade me dirigi a Timei Assurini interessada pela cosmologia que ele havia nos apresentado de seu povo em relação aos objetos. Sou intensamente afetada por sua fala ao dizer que o povo Awaete tem uma relação muito respeitosa com o arco (arco e flecha). Para os Awaete todos são originários do arco. Todos sabem que quando o arco se quebra nos momentos em que eles estão na caça ou na pesca, há algum problema de saúde no corpo dos Awaetes. Gonçalves (2007) irá dizer a partir da antropologia dos objetos que cada sujeito inscrito em diferentes organizações sociais e culturais apresenta um modo de relação com os objetos que portam uma trajetória singular. Essa diversidade de sentidos dos objetos é frequentemente subsumida à identidades fixas, funcionalistas e utilitárias produzidas pelas perspectivas hegemônicas e totalitárias.

O que ouvia sobre a relação dos Awaete com os objetos me fazia indagar sobre as múltiplas relações que corpos-humanos poderiam ter com os corpos-objetos e o quanto essas relações poderiam ser oportunizadas nos cenários da clínica como ativadores de processos de subjetivação potencializadores da vida.

Afetada pelo que ouvia de Timei, perguntei-lhe onde poderia acessar essas perspectivas de seu povo. Timei olhou-me nos olhos e me disse: conversando com a gente! Fiquei envergonhada, mas ao mesmo tempo grata pela convocação que Timei me fazia a considerar outras formas de acesso à produção de conhecimento. Ele certamente percebeu minha vergonha e também não era inocente em sua resposta, pois logo disse que tanto ele quanto outros parentes indígenas de diferentes etnias têm se movimentado para escrever suas histórias. Um movimento de autoria de suas próprias histórias, pois sabem da importância da linguagem escrita dos karai como estratégia de re(existência) no mundo que vivemos. Timei fala que estão muito cansados de porta-vozes, que muitas vezes não tratam suas questões com a devida pertinência às suas perspectivas. O interesse em escrever livros na língua não-indígena tem sido uma nova estratégia de luta e, mesmo, de sobrevivência dos indígenas. A fala de Timei me convocava a indagar qual era meu lugar como não-indígena, herdeira do perspectivismo euro-branco-ocidental que tanta violência continua a produzir com os povos originários dessa terra. Qual era o meu lugar de pesquisadora de uma ciência menor, parcial, corporificada e implicada com as causas das minorias frente as questões que Timei me apresentava em relação aos povos indígenas. As questões apresentadas por Timei foram como uma nova roupa que vestira meu corpo de pesquisadora me impelindo a produzir outro modo de fazer pesquisa. Uma roupa com rasgos e furos como no casaco de Marx (STALLYBRASS, 2008), que me acompanhavam e insistiam em me lembrar o quanto é perigoso o pensamento de quem se coloca a produzir saberes localizados, encarnados num corpo que se implica com a realidade, mas também é a possibilidade de criação de uma ciência da interpretação crítica, portanto, militante por mundos mais éticos e afirmativos da pluralidade da vida.

Só muito tempo depois que entendi o quanto os indígenas valorizam a aprendizagem que se faz a partir dos encontros de corpos, e o quanto os não-indígenas são dependentes da linguagem escrita para afirmar a ciência não-indígena. Há um logocentrismo nos modos de pensar sentir e agir de nós acadêmicos atravessados pelo perspectivismo euro-branco-ocidental.

A partir desse primeiro contato com Timei busco me aproximar mais da história desse indígena guerreiro e por meio de suas indicações acesso diferentes fontes de informações.

Na reportagem concedida por TimeiAssurini (2017) à revista *Brasil de Fato*, na época com 22 anos, ele fala que saiu de sua aldeia no Médio Xingu, no estado do Pará localizado no município de Altamira, para conhecer o mundo dos karai (não-indígenas). Na entrevista ele diz que sua saída da aldeia para o contexto urbano tinha como objetivo conhecer a cultura dos karai para voltar para sua aldeia e ensinar seu povo as coisas do mundo dos karai. Timei destaca que quando chegou ao Rio de Janeiro precisou buscar tratamento por conta de sua depressão que reconhece como consequência dos impactos ambientais e culturais provocados pelos grandes projetos na Amazônia. Ele ressalta ainda que sua tribo Awaete possui apenas 40 anos de contato com os karai, que diz do tempo dos processos de desapropriação das terras indígenas para esses grandes projetos na Amazônia.

Timei fala:

Nossa área está blindada. Funai, Norte Energia, grupos públicos e privados estão unidos para nosso etnocídio. Não temos ninguém nos apoiando para tomarmos decisões conscientes. Eu mesmo aprendi a falar português com 15 anos. Falamos português, mas nem sempre entendemos. E eles se aproveitam desse jogo de palavras e interpretações não só para enganar o povo com falsas promessas, mas para também corromper nossas lideranças (ASSURINI, 2017, s/p)

Ele diz que os Awaete são trabalhadores reconhecidos por seu conhecimento e importância cultural, exímios artesãos, ceramistas, construtores, caçadores e conhecedores da mata (ASSURINI, 2017). Timei ressalta que a retirada das terras dos povos indígenas tem impactado diretamente o seu modo de ser e estar no mundo, pois sem a terra, estão também sem seus modos de estar na vida, o que tem gerado muitos casos de adoecimento psíquico na população indígena. Ele diz ainda que seu povo foi removido de suas terras ancestrais e que atualmente os Assurini encontram-se divididos em duas aldeias: *altaaka*, criada em 2011 e onde vivem 50 índios, e a *Kwatinema*, com cerca de 200 indígenas. Sua saída da aldeia do estado do Pará para o Rio de Janeiro foi motivada por sua compreensão de que no Pará não teria apoio para construir estratégias para mudar essa realidade. Ao vir

junto de sua mulher e por meio do coletivo *Marytykwawara* buscaram trabalhar atividades na aldeia, a partir da Agenda Awaete. A ideia de Timei é buscar conhecimento no contexto urbano que estão os karai e depois transmitir ao seu povo no idioma e tempo deles, a partir do ponto de vista do povo Awaete, para que eles possam entender e gerar soluções para os problemas colocados pelos karai. Timei Assurini (2017) ressalta que ele busca trabalhar o protagonismo de seu povo, a partir de suas experiências, sem que para isso dependa dos não-indígenas que chegam à aldeia.

Ver o movimento que Timei fazia para se manter vivo e fortalecer o seu povo em terras tão distantes (Rio de Janeiro e as aldeias no Médio Xingu) havia me impactado de forma irreversível.

Timei não pensa em morar aqui no Rio de Janeiro, sua intenção é ficar seis meses aqui trocando saberes e seis meses na aldeia repassando os conhecimentos adquiridos e buscando apoio para manter esse fluxo entre os dois mundos e fortalecer o seu povo. Afirma que tem sido difícil esse fluxo por conta do alto custo das passagens, pois não tem nenhum apoio de órgãos ou instituições.

Atualmente nosso companheiro awaete participa de encontros, oficinas e palestras e tem se dedicado a agroecologia, permacultura, saneamento ecológico e crê que a aliança de conhecimentos entre os dois mundos permitirá a resistência dos Awaetes do Xingu.

Na reportagem Timei (2017) fala que se viu perdido e desenganoado durante nove anos por conta da depressão e que hoje após sua recuperação tornou-se um exemplo para sua família e povo. Numa das conversas informais com Timei ele me falou sobre outros aspectos da cosmologia de seu povo, sobre seu tratamento num dos hospitais públicos de saúde mental do Rio de Janeiro e de seu reconhecimento de recuperação do alcoolismo e depressão, a partir do trabalho com permacultura (IPOEMA, 2016). Tal atividade me chamou especial atenção, pois como o próprio Timei destaca, a permacultura possibilita uma relação de cuidado com a terra e com as plantas que para os indígenas é cuidar de si e é cuidar do planeta. Percebi em sua fala a força da relação dos indígenas com os não-humanos como a terra, as matas, os animais e o quanto essa relação para eles eram modos de produção de vida. Tal percepção me aproximava cada vez mais da minha

intuição de que no cenário da clínica os objetos, as coisas e as materialidades presentes nos espaços de interface arte, cultura e saúde poderiam dizer muito mais do que as perspectivas dominantes atestavam a eles.

Dois dias após o encontro *Tarde Awaete: Troca de Saberes*, faço novas imersões no evento Semana do Índio no Parque Lage (Parque público da cidade, também no bairro Jardim Botânico/RJ). Percebia o quanto a experiência com TimeiAssurini havia me vestido de uma nova roupa e me lançado para outro modo de estar na pesquisa.

A Semana do Índio no Parque Lage trata-se de um tradicional evento cultural indígena realizado pela Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM-RJ) em parceria com a Secretaria de Estado de Cultura (RJ) e com a Escola de Artes Visuais do Parque Lage. O evento se destina a oferecer ao público apresentações culturais de grupos indígenas, pintura corporal, feira de artesanato indígena e mesas de debates sobre políticas públicas indigenistas. O evento me remeteu às minhas experiências como terapeuta ocupacional que sempre apostou nos eventos em espaços públicos com possibilidades de se produzir experiências com as mais diversas atividades e linguagens como dispositivos para tratar de questões problemáticas do campo da saúde mental. Nos eventos voltados à Luta antimanicomial, que sempre participei e/ou coordenei tanto como terapeuta ocupacional quanto como professora universitária, as múltiplas linguagens e experiências de usuários, familiares e trabalhadores do campo se constituíam como dispositivos de mudanças paradigmáticas sobre o cuidado e direitos humanos dos usuários de saúde mental, com ênfase na participação coletiva comunitária e intersetorial.

Antes das mesas de debates sobre políticas públicas indígenas, representantes de várias etnias abriram o evento com rituais e diferentes apresentações culturais dentro da Oca *Huni-kuin*, construída para o evento. Os rituais de dança e canto são para os indígenas partes integrantes do processo de transformação de uma realidade.



OCA HUNI-KUIN

O debate é iniciado com a professora de história do ensino médio de uma escola estadual do Rio de Janeiro. Marize Oliveira, indígena guarani, convocou o público para importantes reflexões sobre o sistema educacional no Brasil e seus impactos sobre a população indígena. Marize contextualizou que como professora de história tem militado pela desconstrução da história produzida pelos colonizadores, ou seja, a ideia de que os portugueses são os descobridores do Brasil quando na verdade as terras já habitadas pelos povos indígenas não poderiam ser descobertas. Marize circunscreve também o hiato entre o sistema educacional das escolas nas aldeias e nos contextos urbanos, destacando principalmente as diferenças cosmológicas e as relações desrespeitosas dos não-indígenas com os indígenas.

Somando essa discussão da não-valorização do sistema educacional brasileiro aos valores culturais, cosmológico indígenas, Sandra Benites, também guarani e professora com experiência em escolas indígenas guarani, ressalta os valores e experiências culturais dos povos indígenas como parte do programa das escolas de seu povo. Em seu trabalho de conclusão de curso em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Sandra Benites (2015a) discute a importância da cosmologia e dos

saberes tradicionais guaranis como parte do processo de ensino e aprendizagem dos indígenas (guaranis), destacando as dificuldades de desenvolvimento de uma metodologia própria frente aos modelos dos sistemas educacionais implementados nas aldeias indígenas que não valorizam a incorporação dos seus processos singulares. Ainda sobre o debate sobre o sistema educacional no Brasil, Sandra diz que as universidades não são planejadas para as mulheres, muito menos as indígenas. Destaca que ela como estudante de pós-graduação (mestrado em antropologia) numa importante universidade pública do país, se vê desrespeitada como mulher indígena diante das regras institucionais impostas pelo sistema educacional brasileiro, mesmo dentro de campos de estudos e pesquisas que ela considerava ser mais aberto para a diversidade de valores e culturas como antropologia. Ao ser solicitada explicitar sobre que relação desrespeitosa se referia, ela dá exemplo de uma das situações vivida na universidade. Sandra fala que para a mulher guarani seu período de menstruação é momento de se resguardar para repor as energias perdidas, pois as mulheres guaranis se reconhecem muito ativas, falantes e nesse período é um momento sagrado de refazimento do corpo. É período de recolhimento, é momento em que toda a comunidade se organiza para que esse momento possa ser vivido. É quando suas atividades na aldeia são substituídas por outras mulheres, é momento em que essas outras mulheres indígenas alimentam, cuidam daquela que está vivendo esse momento sagrado. Sandra ao apresentar ao programa de pós-graduação a necessidade de afastamento nesse período, ela se depara com falas do tipo: “mas menstruação não é doença para você querer se ausentar de suas atividades”. Sandra responde que a menstruação não é doença para as mulheres indígenas, é um momento sagrado que devem cultivar, é um período de revitalização. Sandra traz outra preocupação com a cosmologia dos guaranis quando fala dos impactos ambientais produzidos nas terras indígenas que têm secado os rios e desmatado as vegetações. Tais impactos têm gerado grandes prejuízos nos processos de transmissão de saberes dos guaranis que vêm dificultando, por exemplo, os rituais de iniciação marcados pelas experiências animistas desses povos. Ela diz que os meninos, nos costumes guarani, quando entram na fase de passagem para nova etapa da vida - os *juruakuary* (BENETIS, 2015a), momento em que a voz começa a engrossar e que os não-indígenas chamam de adolescência, são levados para a beira do rio para viverem o “Ritual do

Encantamento”. Com o rio os meninos aprendem a ouvir os seres não-humanos, o que possibilita a fabricação de um corpo com serenidade para também ouvir diferentes seres, entre eles as mulheres falantes como são as guaranis. Benites diz que os homens guaranis são mais calados, e o que as mulheres falam, é para eles tido como algo de muita importância, é sabedoria que não se pode dispensar. Em tempos de tanta evidência das pautas das mulheres feministas que buscam que suas falas sejam ouvidas e respeitadas numa sociedade marcada pelo patriarcado euro-branco-ocidental-masculinista, não consegui sair dessa conversa profundamente impactada com a perspectiva guarani.

As experiências dessas imersões no universo e cosmologias indígenas de diversas etnias em seus diferentes contextos foram me interpelando de forma intensiva me fazendo mais próxima das minhas intuições na pesquisa. Entrar em contato com cosmovisões e práticas que aludem aos seres não-humanos como rios, árvores, animais e até artefatos como sujeitos, foram dando corpo aos meus estudos teóricos sobre animismo. Percebi que essas aproximações com os indígenas fabricava também um corpo-pesquisadora-militante implicado com as problemáticas que vivem os povos indígenas e como essas problemáticas precisavam atravessar o processo de formação de profissionais de saúde na universidade que trabalho.

Essas imersões me levaram a cartografar os trajetos afetivos desse processo e geraram algumas indagações: como falar da clínica anímica sem dar lugar à experiência afectiva que se deu no corpo da pesquisadora como parte desse processo de construção do conhecimento? Como fazer uma tese que versa sobre o animismo sem expressar que o conhecimento se faz por afecções de corpos humanos e não-humanos?

A crônica do professor José Ribamar Bessa Freire (2013) retirada do site *Taquipratire* afirma o quanto nós do campo da academia e do cuidado em saúde estamos aprisionados às racionalidades ocidentais, nos tornando cegos a outras perspectivas e cosmologias, respondendo a todas as questões colocadas no mundo de forma racional e etnocêntrica. A crônica trata do lugar de uma mulher, líder indígena, da tribo Fulniô, pertencente às terras indígenas em Pernambuco, num encontro na Universidade de Brasília.

- DONA TACI: A SABEDORIA FULNIÔ

Em português, casa é casa e ponto final, cada um que se vire para colocar dentro dela o que bem entender. Na língua Yaathé, ela já vem "mobiada": casa é *cetutxiá*, que significa *lugar de sorrir, lugar de paz, de harmonia*. Foi numa *cetutxiá*, no município de Águas Belas, em Pernambuco, onde viveu 82 anos e onde criou seus treze filhos, que dona Taci, uma pajé Fulni-ô, adormeceu sábado passado, sorrindo. Não despertou mais. Deixou uma coleção de histórias deliciosas que seu filho me contou, algumas das quais compartilho, agora, depois de apresentar Thini-á ao distinto público.

Filho caçula de dona Taci, Thini-á Pereira da Cunha, 42 anos, é um velho amigo que há alguns anos saiu de sua aldeia, entre a Serra Comunaty e a Serra Preta, estudou cinema na USP e depois veio morar num sítio em Muriqui (RJ). Aqui de vez em quando nos encontramos, no projeto 'Vivências Indígenas', que ele criou e que lhe permite percorrer escolas e centros culturais, onde narra histórias, discorre sobre filosofia indígena, fala da resistência Fulni-ô e do ritual do ouricuri, dança, canta, mostra o artesanato, além de ensinar algumas noções básicas da língua Yaathé.

Mistura de ator, animador cultural e agitador, ele circula nos meios artísticos, mas nunca deixou de visitar sua aldeia em Pernambuco. Lá, conversava com a mãe e se reabastecia com novas histórias e novos saberes transmitidos em Yaathé, a única língua indígena no Nordeste que se mantém viva e funcional, estudada pela linguista Januacele da Costa, da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), coordenadora de um projeto do qual fazem parte pesquisadores e doutorandos, entre os quais Fábria Pereira, que é Fulni-ô.

- Os Fulni-ô são bilíngues, pelo menos 90% deles falam fluentemente as duas línguas - Português e Yaathé - ambas usadas na escola da aldeia. O ensino de Yaathé não se limita a palavras soltas; aqui a língua materna tem o mesmo status do português - esclarece Januacele.

Segundo os registros da Funasa divulgados pelo Instituto Socioambiental (ISA), a população Fulni-ô, em 2010, era de 4.336 pessoas, mas se calcula que hoje já ultrapassa seis mil. Uma delas era dona Itaci, mais conhecida por Taci, que

aprendeu a ler na época do MOBRAL, porém jamais falava português dentro de casa. Justificava:

- A língua é sagrada, como o ouricuri, porque guarda o pensamento de um povo. Se eu falar em português, por exemplo, a palavra *casa*, você só vai lembrar do prédio, das paredes, mas se eu falo *cetutxiá*, aí você sabe que é, sobretudo, um lugar onde a gente encontra alegria e serenidade.

De onde vim

Foi nesse lugar de paz que se deu a educação de Thini-á. Aos nove anos, perguntou à mãe:

- Como é que eu fui feito?

Taci não contou historinhas. Olhou fundo nos olhos do filho e lhe disse:

- Hoje à noite, vou te mostrar. Você, que já ajuda na roça, tem idade pra saber.

De noite, chamou o filho, sentou-o num banquinho de madeira ao lado da cama. Deitou com o marido Manuel e os dois começaram a trocar carícias. Fizeram amor diante dele. Thini-á, muito tempo depois, ainda vive com intensa emoção aquele momento:

- Eu nunca tinha visto aquilo, nem podia imaginar. Fiquei muito feliz de saber que eu era fruto de um ato amoroso como aquele, bonito, vivido com tanta delicadeza, com tanta poesia, com tanta naturalidade. Aliás, minha mãe nunca falava em "fazer amor", mas em "viver o amor".

O pai Manuel completou, então, o processo de formação. Com uma das mãos ainda molhada de esperma, ele segurou na outra uma semente de feijão-guandu, conhecido como "ervilha de pombo". Exibiu as duas mãos e perguntou ao filho:

- Qual é a diferença?

- São sementes.

- O que precisa pra plantar?

- Escolher a semente, revirar a terra, fazer uma cova e enterrar.

- E depois?
- Adubar.
- O que mais?
- Tratar a plantinha e acompanhar o crescimento.
- E depois?
- Já disse tudo.
- Não! É preciso ainda amar e cuidar dela. Me diga, então: terra é macho ou é fêmea?
- É fêmea.
- Tá certo, é fêmea. A terra tem tudo que a mulher tem. É fértil, é bonita, é generosa. Se receber a semente e for amada, agradece e dá frutos. A terra é tão sagrada como a mulher. Nunca faça seu sagrado sofrer, trate as duas com amor, dê prazer a elas.

Thini-á soube, então, porque em sua sabedoria a língua Yaathé chama 'mãe' de *ytōketãne* que significa *o começo do meu olhar o mundo* e 'pai' de *ytofketá*, ou seja, *o começo dos meus passos*.

Para onde vou

Um dia, no final de agosto, nos preparativos para o ritual do ouricuri, Thini-á, ainda criança, chorou com a pintura que a mãe fez no corpo dele.

- Mãe, o desenho não está bonito, não está perfeito, está torto!

Ela parou de pintar e apontou:

- Meu fio, olhe aquela planta ali. O que há de imperfeito nela?

Thini-á olhou, olhou, e disse que não havia visto nada de errado. Ela insistiu para que ele observasse com muita atenção para ver se havia feiura. Ele disse que só via beleza.

- E aquele galho torto, ali, na parte de baixo?

- É mesmo! É torto!

- A beleza, meu fio, está naquele galho torto se juntando ao galho reto e que assim formam uma harmonia...você já imaginou se as plantas fossem todas retinhas, certinhas, do mesmo tamanho?

De passagem por Brasília, dona Taci indicou a fonte de sua sabedoria. Convidada para um evento na UnB, participou de uma mesa com filósofos, historiadores, antropólogos. Na apresentação de um deles, foi dito que havia feito seu doutorado em Paris e se formado na Sorbonne. Ela ouviu tudo caladinha. Quando chegou a sua vez de falar disse:

- A minha Sorbonne é a mata. É ali que aprendo tudo, até "fosolofia".

Sua passagem por Brasília, em abril de 1990, durante o governo Collor, foi para reivindicar do presidente da Funai, coronel Ailton Alcântara, recursos para um projeto comunitário.

- Coronel, nunca ocupei a Funai. Agora, vim aqui porque precisamos de recursos para criar ovelhas. Vou logo avisando: meu nome é "quero-porque-quero". Não aceito um "não".

O coronel, que gostou do jeito dela, disse brincando:

- E o meu nome é "Não dou-porque-não-quero".

- Mas você é meu funcionário. A Funai só existe porque existe índio, se a gente não existisse, não tinha Funai.

- Tá bom! O que é mesmo que a senhora quer?

- Quero uma coisa pequena, uma maquininha de fazer dinheiro pra poder criar ovelhas.

- Ninguém aqui fabrica dinheiro não, todo mundo vive de salário.

- Então eu quero salário.

- Mas dona Taci, pra ter salário precisa trabalhar.

- Mas eu não tou vendo ninguém trabalhar aqui, só gente sentada, conversando, lendo, olhando papel, andando pelo corredor, não tem ninguém plantando na roça, criando animal, tirando palha, fazendo artesanato...

Saiu de lá meio desencantada, com vontade de xingar as pessoas. Perguntou a Thini-á:

- Como é que os brancos se ofendem?

- Eles chamam os outros com nome de animal.

- Mas isso não é xingar...

- É sim, mãe. Eles falam assim: sua vaca, sua galinha, sua piranha, seu burro...

- Mas por que isso ofende? A vaca tem uns peitões tão bonitos, dá leite, dá carne, dá o couro... A galinha bota ovo, alimenta a gente, faz gracinha pro galo... O burrinho é bonzinho, ajuda a carregar as coisas. Eita povo mais doido, que quando quer ofender, elogia.

A enciclopédia

Ela percorreu as repartições de Brasília - Funai, UnB, Ministério da Agricultura - trajando apenas um vestido de alcinha, sem calcinha, que ela nunca usava. Sentou. O filho advertiu:

- Mãe, fecha a perna, tá tudo aparecendo, tão olhando.

- O que é que tem? As pessoas nunca viram? Que bom, meu fio. Nessa idade, eu pensava que não tinha mais nada pra chamar a atenção. Que bom que ainda tenho alguma coisa que interessa ver.

Voltou para Pernambuco, em companhia do filho, que dias depois anunciou seu retorno ao Rio de Janeiro, onde morava. Ela o aconselhou a buscar uma mulher ali, na aldeia, para plantar nela uma semente, queria mais um neto. Thini-á explicou que não podia ficar, precisava ir, ansiava por novos conhecimentos.

- Ah, então o que você quer não é uma mulher, é uma "ciclopédia", disse ela, encantada com a palavra nova que havia aprendido em Brasília.

Dona Taci foi chamada às pressas por um pequeno comerciante local, de Águas Belas, que queria umas rezas, umas garrafadas para umas dores que estava sentindo. Satisfeito com o resultado final, perguntou:

- Quanto lhe devo?

- Não é nada não.

- Faço questão. Escolha aqui na loja um cobertor.

Dona Taci viu que os cobertores eram todos de qualidade duvidosa, ralos, quase transparentes, daqueles usados por moradores de rua ou pelos caminhões de

mudança para proteger os móveis. Sagaz, disse que não se dava bem com cobertor novo, que gostaria de um usado por ele, dono da loja, para ficar com a lembrança do cheiro dele. Ganhou um bom cobertor.

- Meu fio, fiz isso, porque sabia que dono de loja não usa cobertor ralinho.

Óculos Fulni-ô

De três em três meses, vinha à aldeia um ônibus todo equipado trazendo assistência médica. Os fulni-ô aproveitavam para se consultar. Dona Taci fez um *check-up*. Implicou com o nome do médico, o doutor Rovésio Pardellas, a quem chamou de doutor Ferroso.

- Por que o senhor tá apertando meu peito? O senhor não tem mulher não?

- É pra saber onde tá doendo.

- Mas quem tem de saber onde está doendo sou eu. Foi pra isso, que estudou tanto?

Dona Taci queria porque queria usar óculos, embora não precisasse, mas achava bonito. Na caravana médica, havia um oftalmologista que dilatou suas pupilas, botou colírio, e voltou no dia seguinte, trazendo uma armação sem lentes. Colocou nela para provar o tamanho.

- Já estou enxergando melhor, estou vendo tudo - disse dona Taci.

Ela, na realidade, para ver o mundo, só precisava mesmo da lente fulni-ô.

A crônica sobre Dona Taci nos faz retomar Donna Haraway (1995), em sua discussão sobre a visão, quando ela afirma que ao vermos algo, deixamos de ver muitas outras coisas. Esse chamado de Haraway nos convoca a ver realidades estrangeiras às nossas, e a partir de diferentes lentes, ampliarmos os modos de viver e de intervir no mundo.

Nesse sentido, nos ajuda a pensar que falar de clínica anímica dentro da universidade, em sua aliança com outras perspectivas que não as dominantes do campo acadêmico, é afirmar outra perspectiva de produção de conhecimento com

potências singulares, numa dimensão ética e política também para os processos de formação de profissionais de saúde.

As afetações provocadas no meu corpo ao ver, ao ouvir, enfim, ao experimentar outros saberes como os indígenas serviram-me como metodologia de deslocamento de perspectivas que me habitam e que percebi que foram construídas historicamente.

É afirmando esse lugar de fazer aliança com perspectivas não familiares a academia, em especial, nos campos da clínica e da formação em saúde, que nossa tese seguirá dialogando com personagens conceituais que também afirmam as estranhezas como perspectivas ético-política na vida.

1.3 – Nise da Silveira: feminismo, afetos e animismo

[...] meu caro, você admite que todas as coisas particulares possuem alma, alma específica, decerto, para cada uma delas, seja um punhado de areia, planta, animal, mulheres, homens.

Fiquei encantadíssima.

Procurei acompanhar na Ética, o desenvolvimento de seu conceito referente à alma de todas as coisas.

Nise da Silveira (Cartas a Spinoza)

Apresentamos logo no início desta pesquisa a ideia de que em nossa experiência profissional os encontros de corpos-humanos (homem) e não-humanos (materiais) que se davam nos espaços da clínica emergiam dos processos de subjetivação. Notamos também o quanto essa percepção nos levava a intuir que corpos não-humanos teriam forças de afetação produtoras de novas subjetividades e novos territórios existenciais.

Com o perspectivismo ameríndio deslocamos nossos olhares dirigidos às perspectivas hegemônicas e iniciamos uma nova formulação para nossa intuição sobre as afecções dos objetos, coisas e materialidades presentes nos espaços da

clínica. Sobre esses corpos não-humanos, os compreendemos como seres animados, ou seja, como seres com *anima*, que com suas forças afectivas tocam e agenciam-se com os corpos-humanos produzindo processos de subjetivação que apontam para o aumento ou a diminuição da potência de agir dos corpos-humanos. A essa experiência denominamos de clínica anímica. Na Feira II dedicaremos nossa discussão às capacidades afectivas tanto dos corpos-humanos quanto dos não-humanos.

A formulação de um novo entendimento à nossa intuição nos fez reconhecer no trabalho de Nise da Silveira ressonâncias disso que denominamos clínica anímica.

Nise da Silveira, médica-psiquiatra, na década de 1940, aqui no Brasil, lutou por uma clínica que revolucionou o tratamento de pessoas com esquizofrenia (MELLO, 2009) ao adotar como prática clínica experiências em diferentes atividades humanas com presença constante de diferentes materiais.

Em 1946, Nise cria o Setor de Terapia Ocupacional (STO) no Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro, se colocando radicalmente contrária ao modelo de ciência psiquiátrica da época. Podemos afirmar que Nise da Silveira foi uma médica-psiquiatra pioneira ao não se submeter à ciência-psiquiátrica-masculinista-cartesiana. Falar da trajetória dessa psiquiatra é falar também da luta de tantas outras mulheres profissionais que não se submetem às opressões exercidas pela sociedade patriarcal.

Falar de Nise é falar também do meu lugar, embora tenhamos formações profissionais distintas, ela médica e eu terapeuta ocupacional. Contudo suas perspectivas clínicas foram constituintes do fato de eu me entender hoje como terapeuta ocupacional.

Nise, mesmo coberta pela instituição de poder como a medicina, viveu as dores e os esforços de luta do que é habitar o lugar de grupos minoritários. Isto porque como mulher e médica que tinha como método de sua clínica os afetos, se afirmou em espaços hegemonicamente orientados por métodos da racionalidade médica dominante. Assim, ela habitou o lugar de minoria.

Formada em medicina, numa época predominantemente marcada pela formação de médicos homens, foi a única mulher na Faculdade de Medicina da Bahia. Já na sua formação médica defendeu sua tese sobre a criminalidade da mulher no Brasil, fruto de sua experiência no presídio onde teve seu primeiro contato com pessoas em sofrimento psíquico (MELLO, 2009).

Nise pensava em se especializar em neurologia, mas por iniciativa de seu professor, o catedrático de neurologia Antônio Austregésilo, inscreveu-se num concurso para psiquiatria no Rio de Janeiro. Já em seus estudos para o concurso, Nise estranhava a ciência psiquiátrica. “Na época, eu me atirei ferozmente a estudar para o concurso e vi coisas inteiramente diferentes. Via que o louco extrapolava muito o livro” (MELLO, 2009, p.9). Num curso de psiquiatria, onde só assistiu uma aula, pois não concordava com a exposição que o professor fazia com a pessoa na sala de aula, ela costumava percorrer as enfermarias do hospital, pois percebia que aprendia mais no convívio com as pessoas internadas do que com os volumosos tratados de psiquiatria. A convivência com seus “queridos loucos” ensinava Nise outra psiquiatria, outras formas de cuidar, outras formas de acolher e de valorizar a vida.

Vale destacar que o meu convívio com as consideradas pessoas estranhas como modo privilegiado de aprendizagem, assim como as experiências de aprendizagem dos indígenas em convivência com os humanos, mas também com os não-humanos, e também a nossa convivência em diferentes experiências que possibilitaram a fabricação de um novo corpo-pesquisadora desta tese. Para as lentes hegemônicas da produção de conhecimento, esses modos não são métodos de aprendizagem.

Ao vir para o Rio de Janeiro, Nise foi morar no Hospital da Praia Vermelha, na época que fez residência médica em 1932, e em 1933 passa no concurso e continua morando no Hospital, pois não tinha dinheiro para sustentar todos os seus gastos. Nise foi radicalmente contra o uso de métodos como eletrochoques, lobotomias, contenções químicas e físicas (MELLO, 2009), métodos que caracterizavam a moderna psiquiatria da época. Tratava-se de uma ciência baseada em uma racionalidade médica-masculinista-cartesiana. Métodos em nome do desenvolvimento científico no campo da psiquiatria, mas que expressavam muito

mais práticas de violência voltadas às pessoas em tratamento nos hospitais psiquiátricos. Tal recusa a esses métodos merece destaque quando em 1944, no Hospital do Engenho de Dentro, seu colega psiquiatra explica-lhe o uso do aparelho de eletroconvulsoterapia, prepara o doente, mas quando solicita que ela aperte o botão, Nise se recusa a fazê-lo. Ressalta Mello (2009): “Inadaptada a esses novos tratamentos, procurou outro caminho para tratar os doentes – a terapia ocupacional” (MELLO, 2009, p.11).

Nise foi uma revolucionária de sua época! Não só se posicionando radicalmente contra a ciência masculinista da psiquiatria, mas afirmando novos métodos de cuidado libertários e humanitários (MELLO, 2009).

Em 1946, ao criar o Serviço de Terapêutica Ocupacional - STO (SILVEIRA, s/d; MELLO, 2009) passou a cuidar exclusivamente com as mais distintas atividades e materiais das pessoas com diagnóstico de esquizofrenia.

Interessada pelo estudo das imagens do inconsciente, Nise se dedicava mais às produções oriundas das atividades plásticas como a pintura, o desenho e a modelagem. Construiu estreitos diálogos com Carl Gustav Jung estabelecendo um campo fértil para os estudos do inconsciente, dos arquétipos, inventando novos modos de cuidar de pessoas com esquizofrenia. Contudo, mesmo com sua dedicação a essas atividades, com o passar do tempo alcançou 17 diferentes atividades. Seu objetivo era usá-las como legítimo método de tratamento, distinguindo-se radicalmente do uso que faziam das atividades destinadas a beneficiar a economia hospitalar ou simplesmente promover distração com intuito de docilização dos corpos esquizofrênicos.

Nise não excluía o valor terapêutico de nenhuma atividade, e mesmo as atividades como dança, costura, festas, que produziam maior dificuldade de leitura das imagens do inconsciente (SILVEIRA, s/d), eram valorosamente incentivadas. Talvez Nise intuísse que além dos estudos científicos das imagens arquetípicas do inconsciente fosse possível outros estudos e abordagens da clínica com as atividades humanas.

Como uma grande estudiosa da clínica das pessoas com esquizofrenia, Nise se interessou também pelos estudos dos materiais se dedicando as produções noturnas do filósofo Gaston Bachelard. Os estudos de Lisete Vaz que

serão apresentados mais adiante na Feira III apontam para as influências desse filósofo na clínica de Nise.

A escolha de Nise pelo uso das atividades como abordagem clínica gerou processos de deslegitimação de seu lugar enquanto médica, pois sendo a racionalidade médica hegemônica e dominante da época orientadora dos métodos científicos da psiquiatria como os eletrochoques, as lobotomias, os comas insulínicos, e a negação de Nise a exercer esses métodos, não lhe restou outra posição, sob essa lente, que a de não-médica.

No filme *Nise: O Coração da Loucura*⁴, estreado em 2016 sob a direção de Roberto Berliner, embora uma ficção, traz vários fatos reais da vida de Nise e retrata algumas cenas emblemáticas da racionalidade médica-masculinista-cartesiana da psiquiatria. Entre elas destaca-se a que Nise ao fazer uma exposição, no próprio Hospital, das obras dos frequentadores do STO, vê circulando próximo ao local da exposição dois psiquiatras que utilizavam os métodos científicos da psiquiatria moderna. Nise indo ao encontro desses psiquiatras os convida para observar as produções plásticas dos pacientes do STO. Ao apresentar essas produções, Nise fala dos benefícios que o pintar experimentado no ateliê de pintura produzia nas pessoas em tratamento no STO. Em sua fala, ela ressalta o ambiente acolhedor do ateliê de pintura, da liberdade para tal experimentação e da preferência que essas pessoas tinham pela linguagem plástica e pouco afeitas à linguagem lógica. A cena mostra que mesmo diante as argumentações de Nise sobre os benefícios que as experiências no STO produziam na vida de seus usuários, um dos psiquiatras, mesmo afirmando ter lido nos prontuários relatos de progresso dos pacientes do STO, questiona Nise sobre quando seus pacientes teriam alta. A pergunta buscava afirmar que ele não reconhecia a abordagem utilizada por Nise como terapêutica. Nise responde não saber se algum dia seus usuários seriam curados, ressaltando sua dúvida em relação à concepção de cura desse médico e afirmando que a melhora de Lúcio, um dos pacientes desse médico, ocorreu por meio das atividades como seu método terapêutico. Nise assegura que Lúcio, desde que passou a frequentar o STO, além de produzir verdadeiras obras de arte, mesmo sem ter nenhum estudo na área, apresentou melhoras antes impensadas pelos

⁴ Pode ser assistido em: <https://www.youtube.com/watch?v=iD7uUXYbn8s>

especialistas, tamanho era o seu quadro de agressividade. Numa posição de poder, a saber: médico e homem, esse psiquiatra diz a Nise que a função dos médicos era curar seus pacientes e não passar a mão na cabeça deles. A liberdade de expressão oportunizada no STO era julgada por esse psiquiatra como não-clínica. Enfurecida, Nise afirma que cada um fazia escolha de qual tipo de instrumento terapêutico adotava, afirmando que o dela era o pincel e o dele o picador de gelo. O picador de gelo era um instrumento utilizado para a psicocirurgia⁵, a lobotomia, método apreciado por esse médico apresentado numa das aulas no centro de estudos do hospital como a mais eficiente invenção científica. A lobotomia era reconhecida como o mais moderno método de curar psicóticos agressivos e consistia em inserir o picador de gelo pelos olhos dos pacientes e com um martelo e anestesia local destruir os lobos frontais deixando a pessoa completamente apática. Método científico que em 1949 ganhou o prêmio Nobel da Medicina ou Fisiologia.

Destacamos outra cena do filme que ratifica a que e a quem servem as ciências descorporificadas, transcendentais e universais (HARAWAY,1995). A cena se situa logo no início do filme quando Nise está no Centro de Estudos do Centro Psiquiátrico Pedro II (CPPII). Logo após a exposição do colega que fala dos benefícios da lobotomia com o picador de gelo, outro colega psiquiatra apresenta os “benefícios” do eletroconvulsoterapia (ECT).

— “Na prática, Doutora, a senhora vai se acostumar”. Essa foi a fala que Nise ouviu quando questionou a definição da dosagem da eletroconvulsoterapia aplicada ao paciente Fernando Diniz. Sua pergunta era expressão de sua indignação diante da violência apresentada por esse médico que de forma autoritária queria provar que o método aprendido era também uma importante descoberta científica para os casos de esquizofrenia. Sua atitude fidelíssima ao método científico expressava o descompromisso com a vida daquela pessoa que manifestava desesperadamente sua posição contrária a tal submissão, pois mesmo

⁵ A psicocirurgia referida no filme trata-se de um método científico inventado pelo cientista português Egas Moniz que em 1949 ganhou o prêmio Nobel da Medicina ou Fisiologia junto com Walter Rudolf Hess, e que foi amplamente adotado, nos Estados Unidos, pelo neurologista Walter Freeman que inventou a utilização do picador de gelo para a realização do procedimento. Maiores informações a respeito em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702012000200005> e <https://www.publico.pt/destaque/jornal/um-nobel-embaracoso-125558>

contra sua vontade o paciente foi levado amarrado na maca para dentro da sala do Centro de Estudos e aplicado uma dosagem aleatória de choque cerebral.

A luta de Nise contra os métodos que atualizavam as práticas de violência dos hospitais psiquiátricos foi categoricamente apresentada em suas produções teóricas e artísticas (exposições de obras de seus usuários). Nise apresenta que mesmo diante de resultados de melhoria na vida daquelas pessoas consideradas graves e irrecuperáveis, sua perspectiva clínica não era considerada e nem respeitada como terapêutica. Um dos exemplos da violência do método científico do ECT e do desrespeito ao parecer clínico de Nise são as obras de Lúcio Noeman



antes e depois da Lobotomia:

Nise destaca que segundo Lúcio suas obras representavam guerreiros para protegê-lo na sua luta cósmica contra as forças do mal. Lúcio, apesar de todas as investidas contra tal cirurgia, foi lobotomizado na mesma época da exposição *9 artistas de Engenho de Dentro*, no Museu de Arte Moderna de São Paulo.

“— Vão decapitar um artista!” (MELLO, 2009, p. 13), dizia Nise ao médico que indicou a psicocirurgia em Lúcio. Tempos depois o médico-responsável pelo procedimento cirúrgico registrou no prontuário a entrevista com Lúcio: “enfiaram ferros na minha cabeça e transformaram a luta entre o bem e o mal numa luta de gato e rato” (Idem, ibidem).

Avalio ser importante trazer estas cenas do filme e da trajetória de Nise para ressaltar as dificuldades das mulheres serem reconhecidas e respeitadas como profissionais e pesquisadoras, mesmo formadas em cursos como medicina, que a princípio, estaria coberta pelo poder da instituição médica, mas que acima do poder de uma instituição como esta, está antes o poder das racionalidades lógicas e masculinistas.

Essas relações de desrespeito e não reconhecimento às ciências que fogem dessas racionalidades, se atualizam, por exemplo, numa das minhas experiências como professora da UFRJ, quando em 2011, com o projeto de extensão *Arte, Corpo e Terapia ocupacional* destinado a ofertar experiências com atividades artísticas e corporais para usuários internados nas enfermarias de crise do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB-UFRJ) presenciamos a indicação da ECT à usuária em cujo prontuário apontávamos a melhoria de seu quadro maniaco a partir de sua participação nas atividades do projeto. Entendi tempos depois que a instituição sendo um hospital universitário, havia outros projetos com outras perspectivas científicas, e uma delas era sobre os efeitos da ECT nos quadros maníacos em pacientes de primeira internação com diagnóstico de bipolaridade.

Com o filme *Nise - O Coração da Loucura* buscamos enfatizar outras materialidades de produção de conhecimento, e com ele, ensejamos atualizar problemáticas tanto do campo da saúde mental quanto do lugar da mulher no mundo do trabalho e da produção de conhecimento, em especial, quando as mulheres se orientam pela ciência feminista.

Nise, mesmo não tendo podido fazer, em sua época, aliança com seus colegas de profissão para o exercício de uma ciência e clínica orientadas pelo método dos afetos, ela convocava constantemente médicos, enfermeiros, pessoal administrativo e de limpeza do hospital, artistas e intelectuais (com quem ela mantinha relações fora da instituição psiquiátrica), para a construção de uma outra

ética do cuidado. Sua escolha pelas atividades dava o tom do seu método. Não em vão, Nise criou cursos para formar monitores a exercitarem uma ética do cuidado atravessada pelas experiências com atividades (SILVEIRA s/d). Com intuito de difundir essa clínica e de favorecer a compreensão do processo psicótico, Nise criou também, em 1952, o Museu de Imagem do Inconsciente que se constitui até hoje como um instituto de pesquisa (MELLO, 2009).

Nise da Silveira, mulher, profissional da clínica orientada pelo método dos afetos, compromissada com a construção de uma ética do cuidado a favor da pluralidade de modos de ser e em liberdade (espírito Nise), ao valorizar as atividades como abordagem terapêutica, nos leva a perceber que nessas experiências há constantes encontros entre corpos humanos e não-humanos, e, tal como nossa intuição nessa pesquisa esses encontros de corpos nas experiências de Nise produziram processos de subjetivação, que fazem com que reconheçamos em Nise nossa ancestralidade de clínica anímica.

Filha disso que entendemos ser o espírito Nise, no ano 2000, recém contratada num concurso público como terapeuta ocupacional da secretaria de saúde do município do Rio de Janeiro, escolho o Instituto Municipal de Saúde Nise da Silveira (IMNS) como cenário de trabalho, pois acreditava poder dar continuidade nessa instituição o legado por ela deixado. Escolhia o IMNS porque além das práticas de cuidado voltadas para usuários da saúde mental, percebia que ali havia também um campo aberto para a formação de profissionais de saúde, já que eu mesma já havia pisado naquele chão antes mesmo de saber que faria a graduação em Terapia Ocupacional (mais adiante dialogaremos com as experiências de estágio de fisioterapia e de terapia ocupacional no IMNS).

Sentia que no IMNS eu poderia colaborar com os processos de formação de diferentes áreas profissionais, em seus diferentes níveis, por meio das experiências com atividades e materiais como parte do processo de formação dos futuros clínicos. Na época havia os Programas de Estágio Integrado em Saúde Mental e de Residência Multiprofissional em Saúde Mental.

Desta forma inicia-se minha paixão pela formação de profissionais de saúde atravessada pelas experiências de interface arte, cultura e saúde. Uma formação em serviço que surgia na Oficina de Artes do ambulatório de saúde mental

do IMNS. Lá recebia alunos de graduação nas áreas de medicina, psicologia, fonoaudiologia e nutrição e de pós-graduação em psicologia e terapia ocupacional. Na Oficina de Artes, buscava construir, junto com estagiários e residentes, experiências de fazeres coletivos que sustentassem a produção de grupalidades e de promoção da autonomia dos usuários daquela Oficina. No capítulo *Agenciamentos entre atividades, sujeitos e grupos em Terapia Ocupacional* do livro *Grupos e Terapia Ocupacional: Formação, pesquisa e ações*, são apresentadas algumas das experiências da Oficina de Artes desta época (MECCA E COSTA, 2015).

Na Oficina de Artes, usuários, estagiários, residentes e eu, vivíamos inúmeras situações de violência porque escolhíamos como proposta clínica experiências com atividades e seus mais diversos materiais, e diferentemente dos demais espaços do ambulatório, trabalhávamos com as portas abertas para qualquer usuário que se sentisse convidado pelo espaço pudesse participar sem as formalidades de encaminhamentos profissionais.

Em vários momentos necessitava dedicar uma boa parte das horas de trabalho para o espaço de supervisão com os estagiários e residentes que frequentemente eram, e éramos, tomados pelos afetos tristes provocados pelos atos de violência produzidos nas relações de trabalho com outros profissionais do ambulatório. Num desses momentos, eu, um residente e um estagiário, ambos da psicologia, solicitamos uma conversa com uma das psiquiatras do ambulatório que acompanhava dois usuários da Oficina que eram irmãos. O motivo da conversa partia de um pedido de um dos irmãos, o mais velho e menos grave. Ele queria que a médica diminuísse sua medicação, pois sentia muita dificuldade na realização das suas atividades cotidianas, entre elas chegar no horário que a Oficina abria. Era frequente os irmãos chegarem atrasados, isto porque o mais velho além de não conseguir acordar cedo porque se sentia muito sonolento, tinha que dedicar boa parte de seu tempo antes de sair de casa no acompanhamento das atividades de cuidados pessoais de seu irmão, pois ele era dependente em várias atividades básicas e instrumentais da vida diária⁶. Percebíamos também que ambos ficavam muito sonolentos no grupo, o que reforçava o reconhecimento de que o pedido do

⁶ Banho, alimentação, vestuário, locomoção, cozinhar, pegar transporte público...

usuário era legítimo. A relação desse usuário com sua médica não era tranquila, por isso ele pedia a nossa mediação na conversa. No dia da conversa, na sala de reunião de equipe, ao iniciar a tentativa de diálogo, apresentei os interesses dos irmãos pelas atividades na Oficina e fiz uma detalhada descrição das dificuldades cotidianas que o usuário (irmão mais velho) nos relatava e também as que presenciávamos no cotidiano do serviço. Após a nossa apresentação perguntei sobre a possibilidade de rever a dosagem da medicação dos irmãos.

— Você é médica? Arguiu a psiquiatra.

— Não, sou terapeuta ocupacional. Respondi perplexa com o tom sarcástico com que ela me perguntava.

— Logo vi! Com o tempo você aprende. Se era só isso, me dê licença que eu não estou aqui para brincar com os pacientes, tem muitos me esperando lá fora para atender!

Após essa resposta, deu-nos as costas e batendo a porta da sala de reunião saiu em direção ao seu consultório. Vale destacar que essa médica era uma das que tinha um dos maiores número de usuários que se reinternava com muita frequência, e a que se manifestava claramente contrária a Oficina de Artes. Em várias reuniões de equipe ela sugeria à coordenação do ambulatório a substituição da sala da Oficina de Artes por uma sala de atendimento médico, pois alegava que a Oficina era “creche de maluco” e ali era um hospital, local de tratar dos doentes.

Era incrível que em pleno século XXI, com tantas produções acadêmicas e políticas sobre o trabalho em equipe multiprofissional, sobre a direção do trabalho em saúde a partir dos legados das Reformas Sanitárias e Psiquiátricas, aquela médica ainda se comportasse do mesmo modo dos médicos da década de 1940, época em que Nise foi trabalhar naquele mesmo hospital. Diferente de Nise, essa médica-mulher tinha sido capturada pela racionalidade hegemônica exercendo uma relação desrespeitosa e autoritária, tal como aquela que Nise opôs-se a se curvar em sua época.

Diante de tantas adversidades, usuários, eu, estagiários e residentes fortalecíamos nossa rede alimentada pelo encontro de corpos “inter-humanos”, mas também entre os não-humanos, como acontecia nas experiências com as mais

diversas atividades da Oficina e que depois fomos ganhando as ruas do bairro, os dispositivos desportivos e culturais da cidade.

Era impressionante acompanhar os processos das pessoas que chegavam à Oficina, muitas vezes muito fragilizadas, e vê-las com o tempo tocando suas vidas de outras formas. Por ser um espaço de portas abertas dentro de um ambulatório cheio de portas fechadas, havia uma diversidade de sujeitos que lá habitavam. Uns com maior e outros com menor grau de habilidade e/ou de autonomia, mas todos com igual poder de contratualidade, sem que nenhuma de suas marcas fosse hierarquizada para as experiências que circulavam no grupo. As marcas profissionais lá também não tinham lugar hierárquico. Terapeuta ocupacional do quadro efetivo do serviço, estudantes de graduação em medicina, psicologia, fonoaudiologia, nutrição, residentes de psicologia e terapia ocupacional (equipe técnica da Oficina) lá não tinham papel e/ou procedimentos definidos. Era na experiência de estar, fazer, caminhar juntos que usuários, familiares e equipe técnica da Oficina, ganhavam a cidade e desenhavam novos trajetos de cuidado e de produção de vida. Trajetos que se desenhavam e se expressavam em diferentes obras de arte -as existências daqueles usuários participantes da oficina que expandiam suas potências de agir no mundo; e as esculturas de madeira em galhos, ripas, ou os bordados e telas com fios e tintas em composições das mais inusitadas. Foram essas experiências que nos fizeram intuir sobre a existência da potência afetiva dos materiais quando os corpos-humanos se colocam na experiência com outros corpos.

Lá inventávamos e experimentávamos modos não convencionais de construção de sentido tanto no campo do cuidado quanto no da formação em saúde, e assim seguíamos desestabilizando os modos hegemônicos historicamente produzidos nesses campos. As experiências que ali ocorriam teciam uma rede que pulsava vida e que se colocava numa disputa de existência frente às forças tanáticas da instituição.

A experiência de criarmos rede nesse contexto nos remete ao sentido que Deligny (2015) nos oferta. Inspirado nas redes de resistência política devido à sua história com o comunismo, Deligny diz que a rede é um modo de ser, e que chovem redes em borbotões, proliferam-se atingindo o ápice, nos momentos em que os

acontecimentos históricos são intoleráveis. Pistas fundamentais para os atuais tempos de “guerra” em que vivemos no país e no mundo diante do crescente número de grupos de extrema direita que vem se posicionando de forma ostensiva e descaradamente.

É interessante chamar Deligny para nossa parceria conceitual, pois sua trajetória muito dialoga com nossas escolhas éticas e políticas afirmativas da vida, de uma vida que se faz em constante processo de diferenciação. Deligny é um importante parceiro nesta nossa travessia contramaré de perspectivas dominantes que a todo tempo colocam grupos minoritários e marginalizados num lugar destituído de valor. Ao contrário das perspectivas dominantes, Deligny faz um elogio aos desviantes das normas sócio-culturalmente estabelecidas e com eles percorre estranhos trajetos que ele diz que muito podem nos ensinar a afirmação da vida. Deligny faz um elogio aos autistas com os quais conviveu um longo período de sua vida

Deligny em 1939 iniciou seu trabalho como professor substituto numa escola primária na França e tinha como método educacional os passeios no Bosque de Vincennes com os alunos, jogos de mímica e a recusa do uso de cadernos. No mesmo ano aceita outro convite para trabalhar num hospital psiquiátrico (no conhecido asilo de Armentières na França). Vale destacar que se trata do período das grandes Guerras, período de situações de intensas vulnerabilidades. O asilo foi bombardeado e Deligny se torna educador designado ao trabalho com crianças consideradas atrasadas e ineducáveis (DELIGNY, 2013). De forma muito parecida com a experiência que Nise desenvolveu aqui no Brasil na década de 1940, no Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro, Deligny junto com os denominados guardiães (operários desempregados, artesãos, ex-detentos) investe na organização de ateliers, jogos, passeios e também impõe a supressão dos castigos. Como consequência desse trabalho, Deligny recebe o certificado de aptidão ao ensino de crianças “atrasadas” (DELIGNY, 2013).

Em 1943 Deligny deixa o trabalho do hospital psiquiátrico e retorna à Lille assumindo a direção da prevenção da delinquência juvenil na região Norte proposto pelo Governo de Vichy, e em 1944 publica uma série de artigos voltados para o estudo e a prevenção do crime. Deligny segue uma trajetória de trabalho

institucional com adolescentes em situação marginalizada, de formação de educadores, dedicando-se especialmente à construção de “espaços propícios, ou seja, brechas para a esquiwa à violência institucional e ao tempo da História e do Sujeito” (RESENDE, 2016, p.17).

Nos anos de 1965 Deligny é convidado por Jean Oury e Félix Guattari a se integrar à *La Borde* e em 1966, “Janmari”, diagnosticado como “encefalopata profundo” é confiado a Deligny, tornando-se posteriormente parceiros por vários anos numa trajetória de vida em comum, em rede, fora das instituições. Pouco tempo depois, Deligny deixa *La Borde*, recusa o convite de Guattari para intervir nos eventos de Maio de 68 e formula os princípios de uma rede de acolhimento de crianças autistas (DELIGNY, 2013). Deligny vai para o Sul da França, em Cévennes, numa zona rural com crianças e alguns colaboradores e constrói uma trajetória que não se configurava nem como espaço pedagógico e nem como terapêutico (DELIGNY, 2013). A vida em rede lá experimentada era uma espécie de laboratório de invenção de uma nova maneira de viver e de estar no mundo, onde o modo de ser autista era propulsor de aprendizagem para nós, *homem-que-nós-somos*, acessarmos o humano. Deligny irá dizer que o *homem-que-nós-somos* é esse que orienta-se por um projeto pensado, orientado por metas e finalidades.

Deligny no acampamento em Cévennes com crianças autistas e seus colaboradores, na tentativa de aprender com as crianças autistas acessar o humano no *homem-que-nós-somos*, orienta seus colaboradores que ficavam mais próximos às áreas de convivência com as crianças a traçarem as linhas de errâncias, os trajetos circulados por elas, gerando os conhecidos mapas que Deligny investiu a estudar. Seus estudos nesses mapas, mais do que buscar a representação do cotidiano no acampamento com as crianças, tratavam de tentativas de acompanhar as linhas de errância e quem sabe “desviciar” nossos olhares e nos libertar de nossos projetos pensados. Estar em convivência próxima com os autista para Deligny era a possibilidade de nos libertarmos do *homem-que-nós-somos*.

1.4. Lygia Clark: Artista ou clínica anímica?

Me sinto sem categoria.

Onde é meu lugar?

Lygia Clark

Lygia Clark, artista plástica brasileira, nasceu em Belo Horizonte na década de 1920. Uma artista atemporal e sem um *topos* bem demarcado, uma limiante entre artista e clínica, foi uma mulher com espírito de liberdade aguçadamente afluído para seu tempo. Liberdade que se expressou em suas produções artísticas que romperam com os paradigmas do campo, mas também nos seus modos de pensar o corpo e a liberdade sexual, especialmente da mulher. Esse entendimento de liberdade sexual levou muitos a identificarem Lygia como uma mulher feminista, embora ela mesma não se reconhecesse nesse lugar. Suely Rolnik (2011), em sua entrevista no *Arquivo para uma obra-acontecimento*, organizado por ela própria, diz que acredita que Lygia era contrária às posições impostas pelos movimentos feministas franceses e americanos de sua época porque esses se opunham ao que ela entendia por singularidade feminina. Para Lygia a singularidade feminina podia ser entendida como uma diferença que se estabelecia na afirmação de sua liberdade, uma subjetividade livre de quaisquer amarras identitárias e de uma força motriz de novas realidades (ROLNIK, 2011).

Lygia veio para o Rio de Janeiro iniciar seus estudos artísticos em 1947 sob a orientação dos artistas plásticos brasileiros, Roberto Burle Marx e Zélia Salgado (CLARK, 1997).

Burle Marx, mais conhecido como arquiteto e paisagista, estudou na Escola de Belas Artes (EBA/UFRJ) e influenciou vários artistas entre eles, Zélia Salgado, que tempos depois estabeleceria uma grande parceria de trabalho com Burle Marx substituindo-o nas aulas de pintura no ateliê do próprio artista. Segundo

o crítico de arte Mario Pedroso, Zélia mediou suas obras com os materiais de pedra, aço, alumínio, ferro e bronze a partir de sua experiência com a pintura⁷. A trajetória de Zélia Salgado parece ter influenciado o caminho que Lygia trilharia em seu percurso artístico, embora cada uma com seus estilos próprios.

Lygia, como Zélia, também passou pela pintura, ganhando originalidade em suas obras como *Superfícies Moduladas, 1955-57S* e *Planos em Superfície Modulada, 1957-58*, séries que deslocavam a pintura para longe do espaço “claustrofóbico” da moldura, onde a pintura da tela era deslocada para o espaço, fazendo da moldura parte da obra. E na escultura, assim como Zélia Salgado, Lygia trabalhou com materiais como alumínio e aço como na série *Bichos*, de 1960.

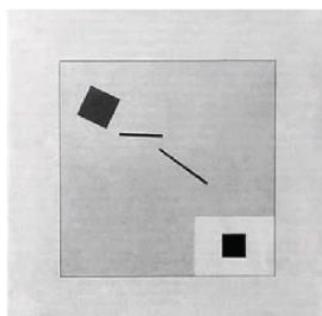
Três anos após seus estudos no Rio com Burle Marx e Zélia Salgado, Lygia vai para Paris estudar com Arpad Székely, Dobrinsky e Fernand Léger, artistas com histórias marcadas por atravessamentos políticos inerentes ao período da II Guerra Mundial que nos faz perceber também a influência política da arte em Lygia. Em 1952 ela tem sua primeira exposição individual no *Institut Endoplastique*, em Paris, e no mesmo ano, retorna ao Rio de Janeiro com sua I exposição no Ministério da Educação e Cultura.

Nesse mesmo período, Lygia torna-se uma das fundadoras do Grupo Frente no Rio de Janeiro, liderado por Ivan Serpa. Grupo que se colocava em oposição à pintura modernista brasileira de caráter figurativo e nacionalista e que mantinha estreita discussão sobre a abstração concreta, entendendo a linguagem geométrica como um campo aberto à experiência e indagação.

Os artistas concretistas queriam romper com a ideia de obra como representação e por isso, passaram a utilizar a linguagem da matemática e a trabalharam diretamente no mundo, com o design e o urbanismo. Contudo, a tela ainda permanecia como um espaço de representação, o que fazia com que os artistas não rompessem radicalmente com o conceito de obra que representava o mundo. A problemática da figura-fundo ainda permanecia. É nesse contexto que surgem as obras *Descoberta da Linha Orgânica (1954)*; *Série: Quebra da moldura*

⁷ <http://zeliasalgado.art.br/a-artista/>

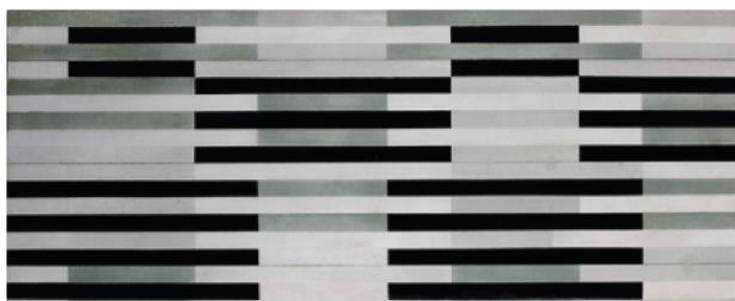
(1954); *Superfícies Moduladas* (1955-57) e *Planos em Superfície Modulada* (1957-58), onde Lygia eliminava o contraste entre o fundo representativo, a forma, e então, o quadro inteiro passava a ser a forma diretamente inserida no mundo, sem os limites da moldura, denominando essa libertação do quadro de “Linha Orgânica”(CLARK, 1997). Na obra *Plano em Superfície*, Lygia trabalhava com aglomerado de madeira e a argamassa industrial sobre o aglomerado. Na argamassa fazia vários talhos dando ao público a impressão de um quadro recortado em pedaços. Não há moldura, o quadro é construído como um todo, com elementos retirados do mundo material, onde o próprio quadro é também resultante desse mundo numa relação funde a vida.



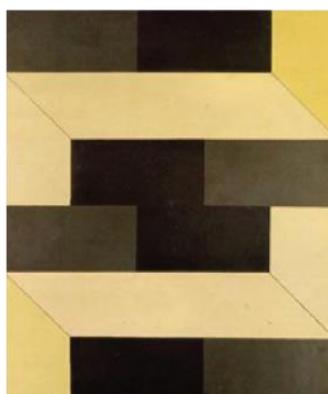
Descoberta da
Linha Orgânica/1954



Composição nº 5. Série
Quebra da Moldura/1954



Superfícies moduladas nº 6 - Versão 1 (1956)



Plano em superfícies
moduladas nº 2 (1956)

No período de 1959 a 1964, Lygia se integra ao Movimento de Arte Neoconcreta. Contra as concepções dos Concretistas que diziam que a arte era objetiva, racionalista, informativa, tecnicista e como objeto inerte, o Neoconcretismo afirmava a arte em sua dimensão subjetiva, experimental, expressiva, inventiva e co-participativa. Em 1959 no Rio de Janeiro, junto de Amilcar de Castro, Ferreira Gullar, Franz Weissmann, Lygia Pape, Reynaldo Jardim e Theon Spanudis, Lygia assina o Manifesto Neoconcreto, rompendo com a arte Concreta paulista.

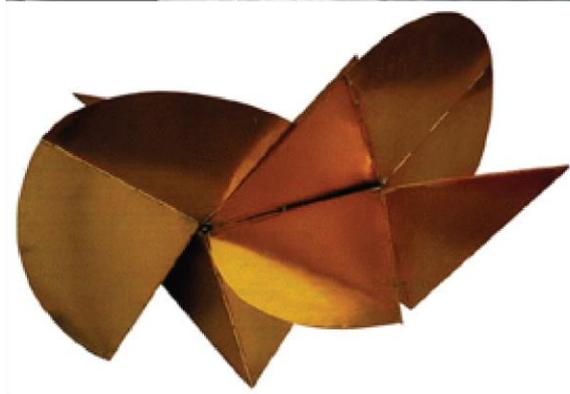
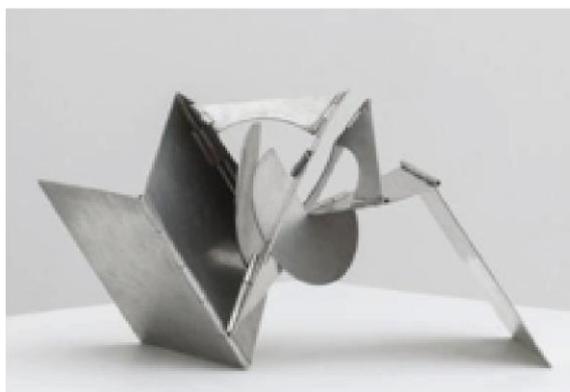
Gradualmente, Lygia vai substituindo a pintura pela experiência com objetos tridimensionais.

Em 1959, surgem os “Casulos”, estruturas com material metálico que permitia que o plano fosse dobrado e assumisse a tridimensionalidade aproximando a obra do espaço do mundo. O Casulo embora avance no espaço do mundo por sua passagem da bi para a tridimensionalidade ainda se mantém nos espaços tradicionalmente destinados às obras pictóricas (a parede).



SÉRIE CASULOS/1959

Em 1960, é criada a série “Bichos”, construções metálicas (alumínio) geométricas que se articulam por meio de dobradiças que compõem o seu “corpo”, e que requerem a co-participação do espectador, que a partir dessa proposição passa a ser denominado de participante, já que a obra pressupunha ação não simplesmente de tocá-la, mas, sobretudo, montá-la, a partir das relações que se estabeleciam entre o participante e a obra sem nenhuma instrução prévia a seguir. Lygia torna-se uma das pioneiras na arte participativa mundial. Embora, os *Bichos* e os *Casulos* tenham a mesma composição material (metálicos), o *Bicho* nasceu quando Lygia tentava fazer o *Contra-relevo* e não o *Casulo*, embora ela já estivesse trabalhando nos *Casulos* anteriormente aos *Bichos*. Foi dobrando uma das divisões do *Contra-relevo* que ela se deparou com duas peças livres no espaço.



SÉRIE BICHOS/1960

Lygia dizia que o Bicho é um organismo vivo, uma obra essencialmente ativa. Uma integração total, existencial, estabelecida entre ele e nós. Ela dizia que entre nós e o Bicho era impossível uma atitude de passividade, nem de nossa parte nem da parte dele (CLARK, 1997).

O entendimento de Lygia de uma impossibilidade de passividade do objeto metálico vai nos conduzindo a reconhecer em Lygia uma leitura anímica dos corpos não-humanos.

O espírito libertário de Lygia Clark movia seus trabalhos artísticos para além do espaço tradicionalmente imposto para as obras de arte e levava para o espaço do espectador convocando-o a co-participação da obra, avançando também os espaços institucionalizado da arte levando sua experiência estética para outros espaços oferecendo acesso a grupos minoritários como surdos, psicóticos, prostitutas...

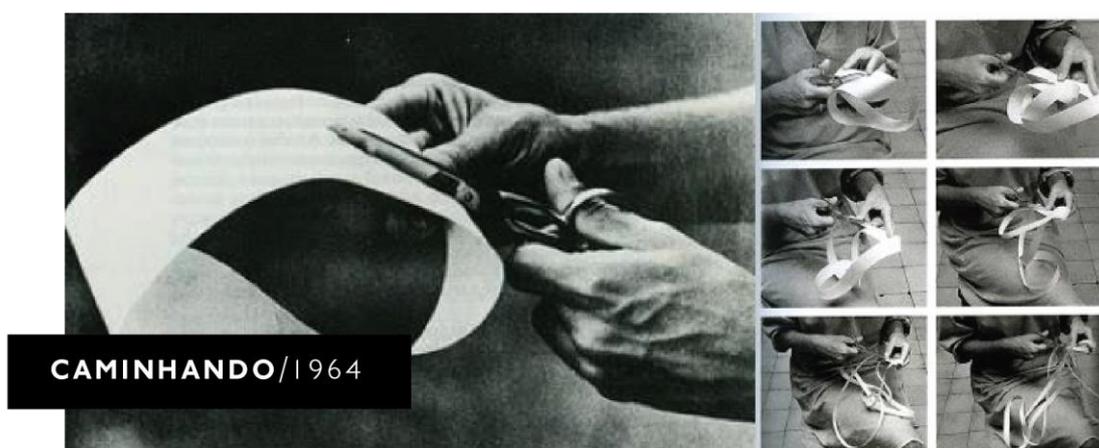
No ano de 1960, Lygia leciona artes plásticas no Instituto Nacional de Educação dos Surdos/RJ, dedicando-se à exploração sensorial.

Da trajetória de transformação da escolha de materiais nas obras de Lygia, destacamos a passagem das características dos materiais, ou como preferimos denominar ao pegarmos de empréstimo do perspectivismo ameríndio, das roupas dos materiais. Lygia passa de materiais como a madeira, com sua roupagem dura e vai caminhando para roupagem mais flexível, iniciando com o metal, material com maior flexibilidade comparado à madeira, na década de 1963, com a borracha nas obras os *Trepantes*, recortes espiralados em metal ou em borracha, e a *Obra-Mole* em 1964, que diante a maleabilidade do material pode ser apoiada em suportes como troncos de madeira ou escadas (CLARK, 1997).



Os Trepantes/1963
Obra-Mole/1964

A partir da perspectiva da arte participativa, no movimento de transferência de poder do artista para o participante, um novo estágio surge nas obras de Lygia em 1964, com “Caminhando”. Obra que se realizava no ato e que



tinha como proposição a experimentação do cortar uma tira de papel e juntar as pontas formando um círculo, porém girando uma das pontas e colando do lado contrário, transformando-a na *fita de Moebius*, da qual não se pode dizer onde é o dentro e onde é o fora (CLARK, 1997).

Lygia parte da inspiração da obra *Unidade Tripartida*, 1948-49, de Max Bill, ícone da herança construtivista no Brasil. A *Unidade Tripartida* tratava-se de uma obra em aço inoxidável que Max Bill havia explorado a partir do conceito matemático de Moebius. A obra fita de Moebius, nome recebido em homenagem ao matemático e astrônomo alemão August Ferdinando Moebius, que gerou um novo campo de estudo: a Topologia. A fita de Moebius mostra, sobretudo, a capacidade de infinitude na finitude da fita. Partindo desse entendimento Max Bill propõe um desenvolvimento geométrico da forma no espaço.



A fita distorcida inicialmente na “Obra Mole” com o material borracha agora é recortada no material papel na obra “Caminhando”. Essa construção vai se solidificando com o que Lygia tenha talvez sempre buscado em seu trabalho enquanto a artista: a de que o objeto não estava fora do corpo, ele era o próprio corpo (CLARK, 1997).

A partir de 1966, Lygia vai estabelecendo cada vez mais relações imbricadas entre os corpos dos participantes e dos objetos de arte. Com a obra *Diálogo das Mãos* surge a fita de Moebius no material elástico que no ato de atar os punhos dos participantes da obra, eles experimentavam o diálogo com as mãos, explorando o sentido do tato que fazia emergir gestos que se configuravam em imagens não só para o participante da obra, mas também para aqueles que assistissem a dança das mãos.

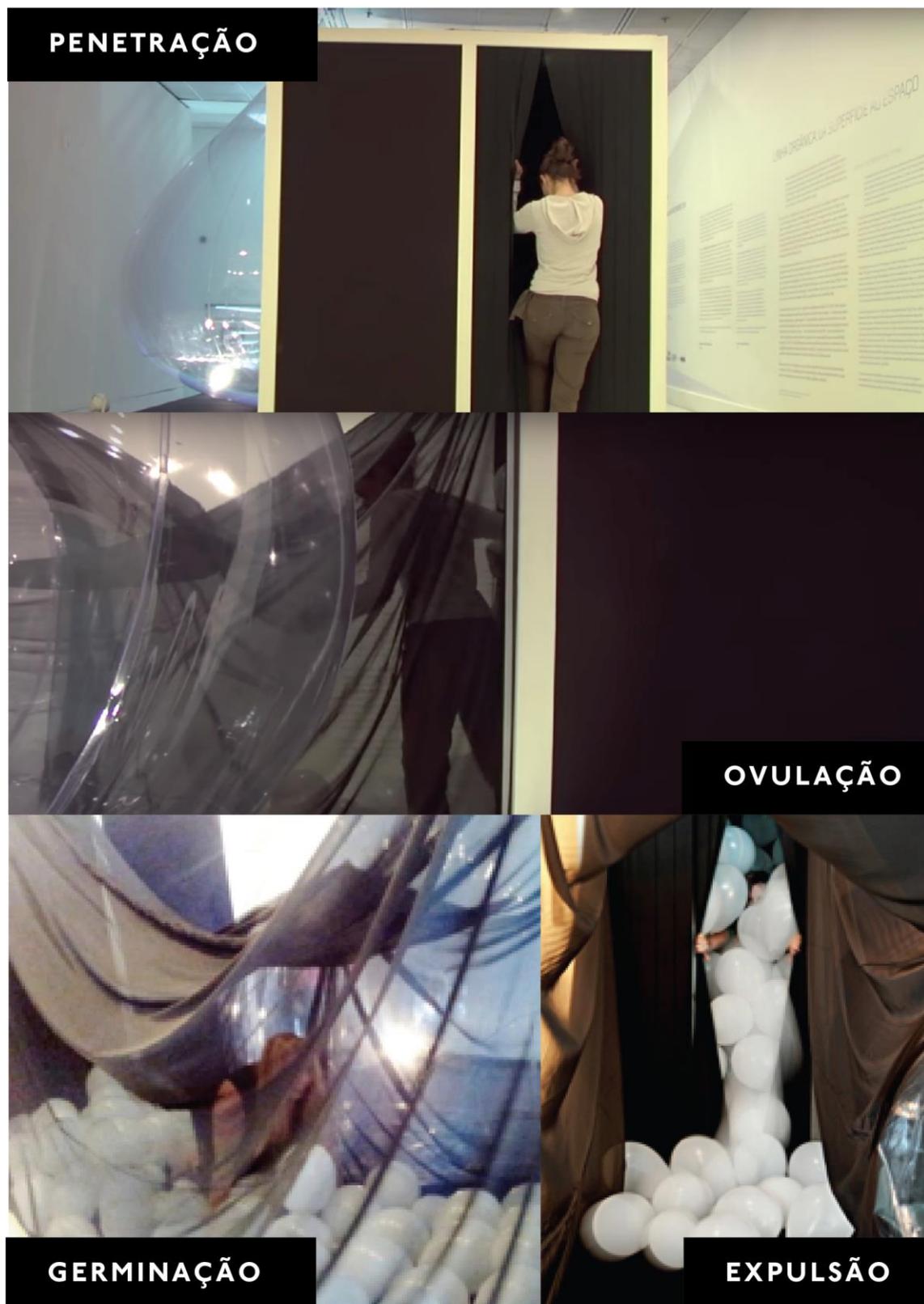
A atitude de liberdade contra as amarras impostas sobre os valores culturais sobre o corpo identitário se expressa no corpo dessexualizado apresentado na série *Roupa-Corpo-Roupa: O Eu e o Tu*. Obra que tinha um homem e uma mulher vestidos com uniformes de tecido plastificado e com capacetes que encobriam os seus olhos. Destaca-se o detalhe de que o homem vestia o macacão da mulher e ela, o do homem. A proposta baseava-se na experiência de um tatear o outro, onde se encontravam cavidades do uniforme. Constituído por várias aberturas, por meio de zíper, essas fendas possibilitavam a exploração tátil e o reconhecimento do corpo. Ela dizia que os fechos eram para ela como cicatrizes do próprio corpo (CLARK, 1997).

Diálogo das mãos/1966**Máscaras sensoriais/1966**

Em 1968, Lygia apresenta a exposição do trabalho *A Casa é o Corpo*, no Museu de Arte Moderna no Rio de Janeiro (MAM-RJ). A obra era uma instalação que oferecia uma vivência sensorial experimentada pelo participante que penetrava

numa estrutura de oito metros de comprimento, passando por ambientes denominados "penetração", "ovulação", "germinação" e "expulsão". A proposta era que os participantes tivessem a sensação de penetração, ovulação, germinação e expulsão tal como vivido em seus primeiros movimentos enquanto ser vivo.

Lygia passa a ser reconhecida como uma artista que busca afirmar a relação da arte com a vida.



Em 1972, Lygia é convidada a ministrar um curso sobre comunicação

gestual em Sorbonne. Suas aulas se baseavam na exploração dos sentidos, onde os próprios corpos dos participantes eram objetos de suas sensações. São dessa época: *Arquiteturas Biológicas*; *Rede de Elástico*; *Baba Antropofágica* e *Relaxação*.

**ARQUITETURAS BIOLÓGICAS****REDE DE ELÁSTICO****Baba Antropofágica/ 1973****Relaxação**

Em 1976, Lygia Clark volta definitivamente ao Rio de Janeiro e passa a se dedicar exclusivamente ao seu trabalho iniciado no período de 1966-1968, com os Objetos Sensoriais como água, conchas, borracha, sementes. É nesse período de 1976 a 1988, que Lygia Clark cria a obra *Estruturação do Self* apresentando uma arte sensorial de abordagem diferente para cada pessoa (CLARK, 1997).

Objetos relacionais é uma denominação genérica atribuída a todos os materiais que Lygia utilizava nas sessões, termo que surge nessa época em que seu trabalho se constitui no limiar entre arte e clínica. Esse trabalho consistia em trabalhar através de algumas qualidades sensoriais dos objetos (leves/pesados, moles/duros, cheios/vazios) com o intuito de que tal experiência acessasse o “arquivo de memórias” dos seus participantes. Suzana de Moraes, uma das entrevistadas no Arquivo para uma obra-acontecimento, diz que Lygia se interessava pela imagem que emergia da experiência dos participantes com os Objetos Relacionais. Para Suzana, Lygia buscava no trabalho *Estruturação do Self* ver os efeitos que a obra produzia no participante. Eram frequentes estas imagens virem acompanhadas de relatos de medos, fragilidades, bloqueios, mesmo que Lygia nunca tivesse condicionado tal experiência ao ato de expressão verbal (CLARK, 1997).

É dessa época que além de objetos como sacos plásticos, conchas, pedras... surge também a *Máscara abismo* que era um saco de rede sintética (comumente encontrado em feiras e supermercados que são utilizados para empacotar batatas) que envolvia um saco plástico cheio de ar. Esse objeto era usado como uma máscara que cobria o rosto dos participantes, nessa época, essas pessoas também passaram a ser chamados de cliente ou paciente, pois os efeitos subjetivos que eram produzidos nessas pessoas afirmavam um lugar limiar dessa experiência entre arte e clínica.



Máscara abismo/1968



Estruturação do Self/1976-1984

Essa proposição de que os participantes explorassem os sentidos dos seus próprios corpos como objetos de suas próprias sensações nos remete ao entendimento de que tanto os corpos-humanos quanto os não-humanos seriam objetos do processo de criação da obra. Não haveria dicotomias entre objeto de arte e espectador. Não haveria separação entre objeto-humano e não-humano. O que havia eram apenas distinções entre as roupas desses corpos ou seja, as potencialidades de afetações de cada um corpo sobre o outro. Perspectiva de arte que muito se assemelha com o perspectivismo ameríndio que também não dicotomiza o homem do animal, dos rios e plantas e entendendo que a única diferença diz respeito às roupas que constituem cada sujeito.

Toda a trajetória de trabalho de Lygia nos faz ver que tudo era:

O corpo, e o corpo que se envolve com outro corpo, o de metal, o que ela construiu. A obra, que sempre foi seu espelho íntimo, não é somente objeto. [...] A obra é símile do orgânico. A obra é mais próxima do líquen, da arara, de tudo que se move e expira. [...] Ela que começou com os olhos migrou a obra para toda a extensão do corpo. Na antropofagia característica da época engoliu glutona influências europeias e toda a quentura tupiniquim⁸.

Seria o animismo dos tupiniquins também constituinte da perspectiva estética-clínica de Lygia?

Lygia Clark desloca-se para fora do sistema do qual a arte é parte integrante, porque sua atitude incorpora, acima de tudo, um exercício para a vida.

Assim, falar de processos de subjetivação que se dão a partir dos agenciamentos entre corpos humanos e não-humanos é falar do animismo dos corpos não-humanos que em nossas experiências em terapia ocupacional nos fizeram intuir e segui-lo como objeto de pesquisa.

Mas de qual terapia ocupacional estamos falando?

⁸ <http://espacohumus.com/lygia-clark/>

<http://sonhosealegrias.blogspot.com.br/2010/12/os-bichos-de-lygia-clark-linha-para.html>

1.5 - Terapia Ocupacional pelas lentes de movimentos feministas e estéticos: tramas para uma clínica anímica

O rio que fazia uma volta
atrás da nossa casa
era a imagem de um vidro mole...

Passou um homem e disse:
Essa volta que o rio faz...
se chama enseada...

Não era mais a imagem de uma cobra de vidro
que fazia uma volta atrás da casa.
Era uma enseada.
Acho que o nome empobreceu a imagem

Manoel de Barros

Falar de terapia ocupacional em nossa tese surge não só porque a pesquisadora é terapeuta ocupacional, mas porque falar da clínica anímica é também falar deste campo de conhecimento. Entretanto, de qual mesmo terapia ocupacional estamos falando?

Foucault (1997) em seu texto dedicado ao tema das técnicas de interpretação a partir das lentes de autores como Marx, Nietzsche e Freud irá dizer que, de uma forma geral, a ideia das técnicas de interpretação da linguagem, sobretudo as indoeuropeias, produziu dois tipos de suspeitas: 1) Que a linguagem não diz precisamente o que ela diz, ou seja, ela transmite outro significado, portanto o que diz em primeira instância tem sentido restrito; 2) a linguagem deprecia a forma verbal e que há outras coisas que falam, mas não são linguagens como o mar, o sussurro dos ventos nas árvores, os animais... O autor irá dizer que essas duas suspeitas vêm desde os gregos e nos atravessam até hoje. Ele ressalta ainda que essas suspeitas são decorrentes das diferentes técnicas e métodos de interpretação que cada forma cultural da civilização ocidental criou para interpretar a linguagem, criando sistemas de interpretação que nos localiza onde estamos inseridos.

Foucault destaca que no século XVI, a interpretação do mundo se organizava a partir da técnica de *semelhança*, dando alguns exemplos da botânica e

da zoologia. Ele evidencia a divisão da técnica de interpretação em cinco noções bem demarcadas: 1) Conveniência que se destinava a técnica do ajustamento, por exemplo, o ajustamento da alma ao corpo, da série animal ao vegetal; 2) Simpatia que se referia a busca da identidade dos acidentes nas diferentes substâncias; 3) Emulatio referia-se ao paralelismo dos atributos nas substâncias ou em seres distintos; 4) Assinatura que designava as propriedades visíveis de um indivíduo, a imagem de uma propriedade invisível; 5) Analogia que era destinada à identidade das relações entre duas ou mais substâncias distintas. Nesse mesmo século os signos eram distribuídos de forma homogênea em um espaço que também era homogêneo e que exemplo como signos da terra remetiam ao céu, do homem ao animal, do animal à planta, e assim por diante. Foucault irá dizer que essas técnicas de interpretação foram substituídas a partir dos séculos XVII e XVIII com o pensamento ocidental que dentre outros pensadores Descartes teve grande destaque.

No entanto, o que Foucault se dedica nesse texto é a apresentar uma nova possibilidade de interpretação com Marx, Nietzsche e Freud, a partir de suas obras como *O Capital* em Marx, *O Nascimento da Tragédia* e a *Genealogia da Moral* em Nietzsche e *A Interpretação dos Sonhos* em Freud. Foucault (1997) enfatiza que esses pensadores possibilitaram uma espécie de ferida no pensamento ocidental por apresentarem a tarefa de interpretação como algo que sempre se reflete sobre si mesma, expondo assim as feridas inesgotáveis do nosso narcisismo atual. Ele dirá que Marx, Nietzsche e Freud não deram um novo sentido às coisas que não tinham sentido, o que eles fizeram foi **alterar a natureza do signo**, modificando assim a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado. Com Marx, Nietzsche e Freud os signos foram ordenados em espaços diferenciados, numa dimensão que Foucault situa como profundidade, não como interioridade, mas como exterioridade. O autor destaca, por exemplo, a crítica que Nietzsche faz à profundidade da consciência como busca pelo interior da verdade, que implica resignação e hipocrisia. Para Nietzsche, a profundidade é absolutamente superficial, é um plano de encadeamento infinito de signos, uma rede inesgotável não porque a rede não tenha limite, mas porque há nela a abertura como algo constituinte de si. Também no pensamento de Freud, a abertura e a tarefa infinita de interpretação são vistas no caráter estruturalmente aberto e vazio da interpretação.

Foucault nesse texto vai se dedicando a apresentar que a técnica da interpretação em cada um desses autores não buscava o fim porque nada há a interpretar, porque não há um signo original. O caráter inacabado da interpretação opera uma dinâmica inventiva dando a ela sempre uma nova tradução criadora de novas realidades. Foucault (1997) ao trazer, por exemplo, Nietzsche afirmando que as palavras foram inventadas pelas classes superiores não como signos que indicariam um significado, mas como imposição de uma interpretação, ele nos alerta sobre as perspectivas dominantes produtoras de verdades universais de modos de ver e de agir no mundo, imobilizando dinâmica aberta da tradução. Alerta que nos ajuda a assumirmos o lugar de intérpretes nesse palco repleto de sistemas de tradução, pois como cita o autor: “O princípio da interpretação nada mais é do que o intérprete” (FOUCAULT, 1997, p.26).

Seguindo essa pista indagamos: Que interpretações estamos nós pesquisadores-intérpretes produzindo? São interpretações, traduções que geram dinâmicas de fechamento de sistemas? São fossilizações da pluralidade dos signos? Ou são técnicas de traduções, interpretações abertas e produtoras de conectividades múltiplas?

Assim, ao falar de terapia ocupacional é importante não limitarmos o campo ao surgimento dela como profissão da área da saúde datada no início do século XX nos Estados Unidos. Período marcado pelo entendimento do uso das atividades humanas como terapêuticas, a partir do paradigma biomédico (SOARES, 2007; DE CARLO e BARTALOTTI, 2001). Contudo, também não basta acreditar que ao recusar as bases biomédicas estaríamos livres de paradigmas hegemônicos e totalizantes. É preciso incidir sobre essas outras bases e ver o quanto elas tomam ou o corpo ou a alma ou o social como estruturas senão iguais as criticadas muito contrárias à tradução crítica e parcial.

Desta forma, seguindo o caráter inacabado das traduções e interpretações, retomamos o campo da terapia ocupacional e vemos que mesmo antes dela se institucionalizar como profissão, diversas conectividades se fizeram como constituintes da terapia ocupacional. Entretanto, uma vez que algumas delas eram minoritárias e contrárias às políticas totalitárias e de fechamento, não ganharam os merecidos olhares.

Assim, dedicaremos a falar das conectividades pouco valorizadas no campo, afirmando nossa opção por uma terapia ocupacional menor, ou seja, por um campo de interpretações e traduções parciais e críticas. Decerto, já sabemos que assumir uma posição menor é se colocar na vulnerabilidade de quem resiste às políticas de fechamento e finalidade.

Afirmar uma terapia ocupacional menor não é afirmar uma terapia ocupacional como minoridade; com valor de juízo de algo menor, é torcer o signo de menor e tomá-lo como minoritário (DELEUZE e GUATTARI, 1997), como força motriz, como estratégia de resistência às perspectivas e políticas de fechamento identitárias, e, seguindo as dinâmicas abertas da interpretação, alçar voos e fugir de qualquer campo que queira aprisioná-la.

Afirmar que estamos falando de uma terapia ocupacional menor é afirmar uma terapia ocupacional que se difere enquanto ciência e prática clínica de um sistema “maior”. Deleuze e Guattari (1997) ao criarem o conceito de minoritário distinguem da noção de minoria. Para esses autores minoria se refere a um conjunto ou a um estado de coisas, enquanto que minoritário são potências de diferenciação, são devires, são movimentos revolucionários contra as forças de anexação. O minoritário é a força disruptiva que produz novas traduções e novas realidades.

Nesse movimento de seguir as potências de diferenciação de uma terapia ocupacional menor buscaremos diálogos com autores que apresentam outros vetores de constituição da terapia ocupacional destacando especialmente o movimento feminista Hull House e o Movimento de Arte e Ofício.

1.5.1.1- Hull House: Movimentos Feministas nas causas sociais

Veríssimo e Melo (2015) em sua dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ensino em Ciências da Saúde na Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP desenvolve sua pesquisa buscando compreender a fundação da terapia ocupacional na cidade de São Paulo (SP). E embora a autora delimite sua pesquisa historiográfica sobre a terapia ocupacional neste estado, ela traça uma detalhada pesquisa destacando as influências nacionais e internacionais sobre o campo da terapia ocupacional enfatizando sua constituição como resultado

de uma conjugação de forças e interesses díspares. Nesse jogo de forças, uma das categorias que ela traça nos chama especial atenção: a terapia ocupacional como profissão humanista fundada por mulheres.

Nossa atenção se volta especialmente para o alerta que Veríssimo e Melo (2015) irá fazer no decorrer de seu trabalho junto às suas leituras de uma importante interlocutora, ativista social, fundadora da *Hull House*, Jane Addams, que irão destacar a importância de buscarmos as contribuições históricas da profissão, a partir das pioneiras, não nos limitando as produções de autores homens que são hegemonicamente legitimadas no campo. As autoras consideram que no âmbito da terapia ocupacional a história foi predominantemente contada pelos homens, e que não é habitual reconhecermos “as contribuições das mulheres na construção do campo de conhecimento e intervenção” (VERÍSSIMO E MELO, 2015, p.37). Tal alerta atualiza no campo da terapia ocupacional nossas discussões iniciais sobre a força do patriarcado nas produções acadêmicas e o quanto as mulheres sempre estiveram em desvantagens de condições neste campo. Somado a essa importância, destacamos também a valorização das experiências com atividades humanas como partes integrantes do trabalho dessas mulheres feministas, em especial, a ênfase para a promoção de direitos humanos e sociais de grupos minoritários, em desvantagens colocadas pelas guerras, imigração, industrialização (VERÍSSIMO E MELO, 2015).

Daniela Veríssimo e Melo (2015) destaca que às voltas do sufrágio feminino, em 1889, em Chicago, é criada a *Hull House*, primeiro assentamento (*settlement*) de imigrantes recém-chegados de diversas partes da Europa. As socialistas e ativistas sociais Jane Addams (1860-1935) e Ellen Gates Starr (1859-1940), criadoras da *Hull House*, ocuparam vários cargos estratégicos em instituições públicas e privadas na tentativa de promover direitos sociais, especialmente, a grupos minoritários, submetidos a controversas ações do Estado, entre eles, os imigrantes.

As criadoras da *Hull House* apostavam na convivência entre voluntários da classe média, em sua maioria mulheres, com grupos marginalizados. A convivência era orientada por diversas atividades culturais e educativas tanto para crianças quanto para os adultos. A proposta da casa era de também criar uma comunidade que promovesse o intercâmbio cultural e a construção de direitos sociais

(VERÍSSIMO E MELO, 2015). A autora destaca que nos escritos de Jane Addams ela declarava abertamente sua posição contrária às desigualdades sociais e de gênero, e como herdeira do pragmatismo, afirmava que as desigualdades sociais nada mais eram do que “hábitos e aprendizados arraigados culturalmente e que poderiam ser transformados” (Idem, p.28) criando novas realidades onde pessoas e grupos oprimidos pelas políticas públicas poderiam transformar suas condições de vida. A autora destaca que o trabalho social de Jane Addams ganhou tanta notoriedade que a levou ao Prêmio Nobel da Paz em 1911 (Idem).

Veríssimo e Melo (2015) nos apresenta também *Julia Lathropa* partir do livro da própria Addams, *Minha amiga, Julia Lathrop*, publicado originalmente em 1935, ressaltando *Julia Lathrop* como uma importante ativista política dos Estados Unidos que também colaborou na *Hull House*, cerca de 20 anos, militando a todo tempo por melhorias sociais de imigrantes, crianças, pessoas em sofrimento psíquico, além da equiparação de direitos entre homens e mulheres. A autora destaca o trabalho de *Julia Lathrop* em outros espaços e sua influência sobre uma das fundadoras de grande destaque na terapia ocupacional, Eleanor Clarke Slagle, que havia trabalhado como assistente social, e em 1917 quando foi criada a profissão nos Estados Unidos, compôs a equipe de fundadores da *Sociedade Nacional de Promoção da Terapia Ocupacional* (NSPOT), que em 1923 mudou de nome para *Associação Americana de Terapia Ocupacional* (AOTA). Slagle mais interessada no trabalho social e nas mudanças sociais e políticas em curso, não se reconheceu com as impostas características de ser esposa e mãe e nos primeiros anos de relacionamento separa-se de seu marido e passa a se dedicar exclusivamente às causas de lutas de classe, de exploração do trabalho nas indústrias, de sofrimento dos imigrantes... (VERÍSSIMO E MELO, 2015). Após sua saída da *Hull House* Slager vai trabalhar nos hospitais psiquiátricos com atividades influenciadas pela experiência na *Hull House* e pelo Movimento de Artes e Ofício, movimento estético que dedicaremos uma seção a seguir. O que fica para nós da experiência dessas guerreiras mulheres é ao mesmo tempo o reconhecimento de quantas histórias ainda precisam ser acionadas e contadas sob as lentes feministas, e de que somos atravessados por influências não apenas biomédicas, mas de militância pelas minorias e a possibilidade de pensar as atividades humanas como dispositivos de promoção de liberdade e participação social de diferentes grupos minoritários.

1.5.1.2 - Movimento de Artes e Ofício

Será sob as lentes feministas que abriremos nossa discussão sobre o Movimento de Artes e Ofício (MAO) como parte constituinte da história da terapia ocupacional atravessada por outras influências que não as biomédicas, mantendo a força de movimentos de militância pelas minorias e a ênfase às atividades humanas como dispositivos de transformação social e de produção de existências mais libertárias.

Ruth Ellen Levine (1987), na contramão da história hegemônica da terapia ocupacional, descreve a origem da terapia ocupacional nos Estados Unidos ligada aos ideais do MAO e não ao modelo biomédico como se afirma a história produzida pelo patriarcado. A autora destaca as tensões entre aqueles que desejavam firmar a terapia ocupacional nas bases biomédicas e aqueles que se orientavam pelas experiências artesanais marcadas pelo MAO. História pouco presente nos livros do campo e até mesmo suprimida em diversas edições de clássicos da terapia ocupacional como Willard & Spachmann (SCHWARTZ, 2002). Ao acessar a história da terapia ocupacional encontramos uma formação, mesmo antes de sua institucionalização, marcada por um campo de disputas entre suas influências biomédicas e as políticas e humanitárias.

É interessante destacar que o Movimento de Artes e Ofícios, no campo das artes, geralmente ligado ao Design, também não é associado à história de grandes artistas, mas a artistas amadores e artesãos, sobretudo, as mulheres que mesmo depois da Revolução Industrial mantinham modos de vida artesanal.

O Movimento de Artes e Ofícios, “*artsandcrafts*” em sua forma original, trata-se de ideais artísticos de origem inglesa que tem como precursores John Ruskin e William Morris. John Ruskin, esteta da Era Vitoriana e William Morris, marxista, criaram importantes discussões sobre o artesanato e o cotidiano que se configurariam posteriormente como conceitos-chave na Terapia Ocupacional (ALMEIDA et al, 2011). Podemos dizer que a terapia ocupacional ao se associar ao

Movimento de Artes e Ofícios construiu um olhar afirmativo para as experiências artesanais nas práticas clínicas com diferentes populações marginalizadas.

Para os militantes desse movimento estético-político, a arte e o artesanato proporcionavam ao homem moderno a experiência estética em seu cotidiano. Tal premissa partia da constatação dos prejuízos causados ao homem quando substituiu os modos de ser plurais do corpo nas experiências de trabalho rural e artesanal, antes da Era Industrial, para o trabalho serializado nas fábricas que geravam também restrições das possibilidades do corpo do trabalhador. Por isso, para John Ruskin e William Morris, a experiência do homem moderno com o artesanato favorecia a retomada de sua potência de vida. Para eles, as experimentações estéticas eram para qualquer pessoa, independente de suas classes ou habilidades produzidas nas escolas da grande arte. Bourdieu (2003; BOURDIEU e HAACKE, 1995) irá destacar como o campo da grande arte cria regras próprias e sustentam valores dominantes que excluem aqueles que não se enquadram nessas regras. Contra essa perspectiva o Movimento de Artes e Ofícios buscava levar para as massas oprimidas e esquecidas (trabalhadores/operários) a experiência estética, por meio do artesanato, pois entendia que tal experiência produzia novas intensidades nos corpos endurecidos dos trabalhadores.

Para esse Movimento, o artesanato também se distinguia da grande arte porque era na experiência artesanal do cotidiano do homem simples que se produzia corpos livres e relações comunitárias mais solidárias. Já a grande arte se fechava à intimidade do artista burguês, com suas ilusões de posse de um nome próprio, apenas para poucos, não destinada às massas. Por isso, para os precursores do MAO o artesanato era mais acessível a todos e com ele era possível viver um cotidiano marcado pela experiência de coletivização, de um fazer artesanal não hierarquizado e nem mesmo hierarquizando sujeitos e experiências. A experiência cotidiana do homem moderno com o artesanato em seus espaços comunitários era marcada pela solidariedade, que por sua vez produzia novos territórios existenciais, uma nova sociedade, entendida como uma experiência não-capitalista.

O Movimento de Artes e Ofícios surge frente à crítica à Revolução Industrial que com sua promessa de progresso trouxe o empobrecimento e adoecimento da classe operária. Para o MAO, a vida artesanal, tradicional, o corpo,

as redes comunitárias, a casa e a família estariam em função de uma vida ecologicamente simples (ALMEIDA et al., 2011).

Destacam-se tanto no movimento das ativistas da *Hull House* quanto no MAO a preocupação com a precariedade humana, com o crescente empobrecimento da classe operária produzida pela era da industrialização e pelos ideais capitalistas. Por isso, para esses movimentos tão relevantes na terapia ocupacional era importante considerar que as atividades humanas seriam condutoras de novas experiências e possibilidades de construção de novos sentidos nas existências humanas. Almeida et al. (2011) destacam que Moris sentia a urgência de devolver a arte às massas e ao cotidiano. Para Moris seria a simplicidade do artesanato o local ideal para sua revolução. Para Moris e Ruskin não cabiam as dicotomias entre arte e artesanato, entre objetos de uso cotidiano e de contemplação e que o artesanato era experiência estética privilegiada para a produção de corpos, vidas, coletivo com melhores condições de agir no mundo de forma mais libertária.

Ao olharmos a valoração do MAO ao corpo como efeito das experiências artesanais encontramos em seus ideais, em suas bases ontológicas, ressonâncias com as perspectivas, os valores e modos de vida que nossos companheiros indígenas cultivam até hoje com suas cosmologias singulares, e ao mesmo tempo constatamos que suas problemáticas sociais, políticas e existenciais devem ser as pautas dos atuais ativistas da *Hull House* e MAO da contemporaneidade.

Sigamos atentos às pautas de nossos companheiros indígenas e de tantos outros refugiados das guerras atuais e em redes busquemos produzir dispositivos clínico-ético-políticos para fazermos frentes às perspectivas contrárias à diversidade de modos de ser, agir e existir.

**FIEIRA II - CORPOS-HUMANOS E NÃO-HUMANOS NA CONSTRUÇÃO DA
CLÍNICA ANÍMICA**

Falar de clínica anímica enquanto estratégia de produção de cuidado em saúde é falar do corpo como um importante vetor de subjetivação na clínica.

Mas de que corpo estamos falando?

Viveiros de Castro (1996) nosso companheiro do campo da antropologia, nos dá algumas pistas sobre a concepção de corpo que assumimos na clínica anímica. Ele diz:

O que estou chamando de “corpo”, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. O corpo não é substância material, mas afecção ativa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.128).

Importa destacar que essa noção de corpo assumida na tese está em plena sintonia com o sentido que Spinoza deu a ele e que me interpela desde meus estudos do livro *Espinosa: Filosofia prática*, no GESTOE⁹. Desde então, reverberam em meus modos de pensar e agir no mundo, tanto o conceito de afecção em Spinoza (1983) quanto o de valorização que esse filósofo deu ao corpo em declarada atitude de disputa de sentido com a filosofia racionalista e sua primazia dada à consciência em detrimento do corpo.

Como terapeuta ocupacional que valoriza experiências com atividades humanas na clínica – em especial pelo apreço às transformações subjetivas que o encontro de corpos (humanos e não-humanos) produz – vejo que esse filósofo-artesão, polidor de lentes¹⁰ (DELEUZE, 2002) em sua aposta metodológica de que tudo começa pelo corpo, pela atividade de afetação dos corpos, atravessa intensamente nosso modo de pensar e nos faz afirmar que a clínica é anímica.

⁹ Grupo de Estudos de Terapeutas Ocupacionais do Rio de Janeiro com Eduardo Passos.

¹⁰ Spinoza ao romper com suas referências religiosas judaicas também abandonou os negócios do pai, aprendendo o ofício de polidor de lentes e tornando-se artesão. Spinoza “pule lentes inclusive com a religião, lentes especulativas que fazem ver o efeito produzido e as leis de sua produção (DELEUZE, 2002, p.16).

Nosso “filósofo-oficineiro” diz que:

[...] somos ativos (agimos) quando se produz em nós, ou fora de nós, qualquer coisa que somos a causa adequada, isto é, quando segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas pela nossa natureza. [...] e somos passivos (sofremos) quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial (SPINOZA, E III, def. 2, 2007, p.163).

Spinoza (1983) critica a ideia da existência de uma natureza do homem como aquele que tem o poder absoluto sobre seus atos e apenas tira de si mesmo a sua determinação. Acusado de materialista por instituir o corpo como modelo e não a consciência, como era o pensamento dominante na filosofia, Spinoza irá dizer que há uma única substância que possui uma infinidade de atributos (Deus), e que todas as criaturas são modos desses atributos ou modificações dessa substância.

Deleuze destaca que Spinoza nega “a existência de um Deus moral, criador e transcendente” (DELEUZE, 2002, p.23), atestando à tese do nosso filósofo-artesão uma conjugação panteísta e ateísta. Spinoza negava não só qualquer ligação de causalidade entre o espírito e o corpo como também qualquer superioridade de um sobre o outro (*paralelismo*). Ele fazia isso não porque quisesse instaurar uma supremacia do corpo sobre a alma, mas porque o *paralelismo* invertia o princípio tradicional, ou seja, o de que quando o corpo age a alma padece, e de que a alma não atua sem que o corpo padeça. Para Spinoza (1983) o que é ação na alma é também ação no corpo, e o que é paixão no corpo é paixão na alma. Paixão é afecção. Afecção é ação. É capacidade de afetar, de agir sobre corpos. E é sobre o poder de afetar e ser afetado que o nosso filósofo-artesão (1983) dirá que:

1-O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir. 2-O corpo humano pode sofrer numerosas transformações e conservar as impressões ou vestígios dos objetos (SPINOZA, 2007, p.165).

Se não há um Deus moral, criador e transcendental; se Deus é única substância que possui uma infinidade de atributos e que todas as criaturas são modos desses atributos, podemos dizer que criaturas humanas e não-humanas são extensões da substância divina não havendo nem primazia nem supremacias

afectivas entre homem e objeto; o que há são diferenças de poder de afetação, de capacidade de afetar e ser afetado. Spinoza irá dizer que o homem é antes de tudo um grau de potência e a esse corresponde certo poder de ser afetado.

O filósofo diferencia afecção de afeto. Afecção é paixão e é ação: “ações, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as paixões, se explicam por outra coisa e derivam do exterior” (DELEUZE, 2002, p.33). As paixões podem ser alegres ou tristes que consistem nos modos em que preenchemos a nossa capacidade de ser afetados. Assim, diremos que o homem tem constante o grau de potência, mas sua potência de agir e a potência de padecer variam conforme os encontros alegres ou tristes, respectivamente. Quando há encontro de corpos cuja relação não componha entre si há uma diminuição da potência de agir e os afetos correspondentes são tristes. E quando há encontros que convêm à natureza dos corpos e componha com ela, ocorre um aumento de potência, e os afetos correspondentes são de alegria.

E é pela capacidade de afetar e de ser afetado dos diferentes corpos que se relacionam que entendemos o pensamento espinozano e a perspectiva ameríndia como potências agindo sobre nossos corpos-pensamento nos fazendo criar o que denominamos de clínica anímica. Assim, podemos dizer que objetos, coisas e materialidades presentes nos espaços de interface arte, cultura e saúde (EIACS) são corpos.

Corpos não-humanos tem poder de afetar e de serem afetados pelas relações com os corpos-humanos, e dessa experiência de afetação, processos de subjetivação advêm. Mais adiante falaremos desses corpos não-humanos e de suas capacidades afectivas, suas roupas-afetações.

Deste modo, arguir acerca de que tipos de corpos estamos falando é para nós um ponto crucial em nossa tese. Crucial porque na clínica anímica falamos que tanto os corpos-humanos quanto os não-humanos são vetores de subjetivação porque os entendemos como afecções. Mas é igualmente importante destacar que ao fazer tal afirmação nos exige importantes deslocamentos de miradas, isto porque somos culturalmente produzidos por perspectivas que distinguem os diferentes tipos de corpo numa operação que separa e os categoriza em polos opostos, de formas

pré-determinadas e fixas. Distinções que nos levam a adotar uma visão essencialista, funcionalista e utilitária tanto para os corpos-humanos quanto para os não-humanos. Tal visão produz noções de corpos fadados a uma identidade unitária, estática e fechada.

Ao falarmos de distintos tipos de corpo falamos, então, de corpos-humanos e não-humanos. Contudo, faz-se necessário esclarecer que até agora com o perspectivismo ameríndio entendemos que os não-humanos como animais, plantas e minerais possuem roupas distintas do humano (homem enquanto espécie) e possuem igual valor e capacidade de agência, ou seja, possuem posição de sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Foi a partir desta perspectiva que aguçamos o nosso olhar para os objetos, as coisas e as materialidades presentes nos espaços de interface arte, cultura e saúde (EIACS) e nos questionamos se não havia nesses **corpos não-humanos** do EIACS outras roupagens com capacidades de agência, de afetação dos corpos-humanos.

Entretanto, cabe à clínica anímica fazer as devidas distinções de roupas entre corpos não-humanos presentes nos EIACS em relação aos não-humanos do perspectivismo ameríndio.

Denominamos então de **corpos não-humanos-inorgânicos-tecnológicos** aqueles que passaram por processos de industrialização (metais, plásticos, vidros, papéis, tintas, entre outros); e de **corpos não-humanos-orgânicos e inorgânicos** aqueles que não passaram por esses processos (água, terra, rochas...).

É importante ressaltar que ao afirmarmos os **corpos não-humanos-inorgânicos-tecnológicos como** afecção, como potência de afetação **nos corpos-humanos**, não adotamos o *vitalismo* (PORTOCARRERO, 2009) como perspectiva, mas sim o *animismo* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Não se trata de dizer que plástico, metais, papéis e tintas *têm vida*, mas afirmar que suas naturezas, ou melhor, suas roupas têm *capacidades de agência*.

É no movimento de transversalização de perspectivas, num transpersctivismo, que reconhecemos nas abordagens transdisciplinares de terapeutas ocupacionais com produções de interface arte, cultura e saúde a presença da clínica anímica. Mais adiante retomaremos esse diálogo.

Por ora, nesse movimento de produzir deslocamentos e hibridizações de perspectivas, dedicaremos duas seções a seguir para discutir corpos humanos e não-humanos problematizando as visões essencialistas, funcionalistas, utilitárias, estáticas e fechadas para nos alinharmos às mais inventivas, plurais, móveis, porosas, conectivas. Mas antes, convido o leitor a nos acompanhar nos trajetos embrionários que nos levaram a pesquisar o corpo na clínica.

2.1.Passagens e transmutações de corpos

A relação entre corpo-humano e não-humano é algo muito vívido em minha trajetória de vida. Filha de pai e mãe camponeses (pai do agreste de Pernambuco, da cidade de Bom Conselho – terra originalmente indígena das etnias Xucuru e Fulni-ô, e mãe da zona rural do Espírito Santo, da cidade de Santa Leocádia – colônia dos imigrantes italianos), minha infância foi fortemente marcada por experiências de relação com a terra, rio, matas, mar, e tantos outros corpos não-humanos presentes nos espaços urbanos na cidade do Rio de Janeiro onde nasci e vivo até hoje. Essas experiências se agregam as memórias de um corpo também atravessado e modelado por brincadeiras e festas populares como o carnaval carioca, as festas juninas e as folias de reis nas terras capixabas; experiências que me possibilitaram perceber as afecções dos corpos não-humanos no meu corpo quando nos momentos de artesanato junto de minha mãe, me sentia convocada pelos materiais que nos levavam à construção de bonecas de pano, mobiliários de caixas de fósforo, fantasias, cenários de papelão...; ou quando na área rural nas terras capixaba ou na região da Baía de Sepetiba aqui no Rio de Janeiro, onde passava minhas férias escolares, sentia-me convocada pelo barro na beira do córrego Bamburral a modelar bonecos, animais e utensílios (brinquedos), ou ainda, quando, simplesmente eu e meu irmão brincávamos de manusear, um no corpo do outro, a lama da praia de Sepetiba quando meu pai nos levava ao amanhecer do dia para a praia. Memórias de um corpo-artesanal (ALMEIDA, 2004), dançante, que se fazia junto às vibrações sonoras dos instrumentos musicais das folias de reis, dos blocos de carnaval ou das festas de São João.

Hoje percebo o quanto essas experiências ainda me interpelam nas diferentes esferas da vida cotidiana e o quanto elas se modulam e criam novas questões nos lugares que ocupo como professora e terapeuta ocupacional. Talvez isso tenha produzido para mim um lugar de destaque do corpo como vetor de subjetivação e me levado a buscar uma formação profissional que reconhece esse vetor.

Assim, em 1993 busco como primeira formação profissional a fisioterapia. Na época identificava nessa profissão a possibilidade de estudar o corpo-humano e suas possibilidades de expressão no mundo de forma potente, mesmo diante de restrições físicas. Buscava nessa profissão, mesmo que de forma ainda não clara, a experiência de uma dimensão clínica com, sobre e pelo corpo. Contudo, minha formação em fisioterapia restringia o corpo às concepções ocidentais de biologia, tendo a biomecânica como lugar de destaque.

Cabe destacar que, nos anos de 1993, quando ingressei na graduação em fisioterapia, ainda não havia universidade pública nessa área no estado do Rio de Janeiro, e mesmo em outros estados brasileiros era inexpressivo o número de universidades que se debruçava sobre os projetos político-pedagógicos dos cursos para rever os modelos biológicos e hospitalocêntricos predominantes nos currículos. E mesmo com as conquistas das Reformas Sanitária e Psiquiátrica e a criação do Sistema Único de Saúde, era ínfimo o número de cursos que pensasse a formação profissional considerando os condicionantes e determinantes sociais de saúde e doença, e menor ainda que tivesse uma visão ampliada sobre o corpo-humano. Os currículos ainda eram organizados de forma fragmentada e dicotômica separando saúde e doença, corpo e mente, técnica e ética, clínica e política, universidade e serviço, enfim dicotomias que induziam a uma formação com olhares e intervenções fisioterapêuticos centrados em abordagens individuais e voltadas para partes corporais acometidas (STEDILE E CLAUS, 2006), o que levava o fisioterapeuta a negligenciar o entendimento ampliado sobre o corpo e sobre o cuidado em saúde.

Enquanto aprendiz de fisioterapeuta, não me identificava com a visão biológica e biomecânica que a formação dava ao corpo. Era um modo de se relacionar marcado pela cisão entre o corpo do terapeuta e o corpo do usuário, ou o corpo do especialista e o corpo-objeto do paciente. O corpo-objeto do paciente como

matéria-prima, de natureza biológica, destinado aos estudos e/ou às intervenções terapêuticas dos especialistas.

Essa visão era estridente nas minhas experiências de estágio. Percebia que o encontro de corpos que eu tinha com os usuários me convocava a extrapolar aquela visão estudada na faculdade, aliás, com muitas horas dedicadas aos corpos-defuntos nos laboratórios de anatomia.

Tal constatação me impulsionou a buscar outros campos de conhecimento para, quem sabe, acessar uma concepção ampliada de corpo. Entre eles, encontrei-me com a terapia ocupacional, ainda como estudante de fisioterapia, num projeto de extensão interdisciplinar destinado a atenção em saúde para crianças e mulheres com HIV Positivo moradoras de uma instituição religiosa próxima da universidade.

Embora coirmãs, eu não conhecia o trabalho do terapeuta ocupacional antes de participar do projeto, pois mesmo tendo um momento de surgimento das duas profissões de forma concomitante, nos estudos da história da fisioterapia não apareciam as histórias da terapia ocupacional como sua coirmã. Ao falar que a fisioterapia e a terapia ocupacional são coirmãs, destacamos suas origens no pós-guerra como auxiliares de reconstrução. Aos que se tornariam fisioterapeutas, o trabalho se voltava para o uso de exercícios e massagens nos “corpos incapacitados”, e aos terapeutas ocupacionais, o uso de atividades visando melhorar o humor dos soldados “inativos” (SCHWARTZ, 2010).

O encontro com a terapia ocupacional nesse projeto de extensão aumentava meu desassossego com aquela fisioterapia que me apresentavam na universidade. Estranhava meu plano de trabalho enquanto bolsista elaborado pelo supervisor na universidade que, mesmo antes dos encontros com as mulheres e crianças na instituição, já continha um plano de tratamento fisioterápico, uma espécie de protocolo “genérico”, orientado por teorias que tratavam de quadros clínicos e alterações funcionais frequentes em pessoas portadoras do HIV. Enfadava-me com a replicação dos exercícios elaborados no plano de tratamento, de forma universal, para todas as mulheres da instituição. Cabe destacar que eu era a única bolsista de fisioterapia no projeto, pois o estigma da AIDS/SIDA (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida) afastava o interesse da maioria dos estudantes de fisioterapia na época,

e como única bolsista de fisioterapia, não tinha pernas para o trabalho com as crianças. Por outro lado, via e ouvia uma abordagem clínica promovida pela terapia ocupacional (TO) marcada por experiências atravessadas por atividades e materiais diversos. Experiências que eu percebia que movimentavam com *alegria* os corpos mortificados daquelas crianças e mulheres institucionalizadas pela instituição religiosa. Alegria como potência, como paixão alegre que aumenta a potência de agir (SPINOZA, 2007), pois percebia que aqueles corpos quando estavam na TO expressavam movimentos pulsantes e intensivos, muito distintos dos movimentos mecanizados que apareciam nas mesmas mulheres quando estavam comigo realizando os exercícios de fisioterapia.

Os encontros da terapia ocupacional eram muito barulhentos na silenciosa instituição religiosa. Barulhos diversos como os singulares sons de cada objeto presente nas diferentes atividades que se misturavam as empolgadas falas (das crianças, mulheres e freiras da instituição; dos estudantes e professores da terapia ocupacional; e dos voluntários religiosos e de outras áreas profissionais, como a musicoterapia e a pedagogia). Apareciam também sons em formas de gritos e choros como manifestações de estados de ira e/ou de dor que aquelas mulheres e crianças carregavam em seus corpos. Corpos cotidianamente aterrorizados pelo ranking dos “eleitos de Deus” (uma lista que a instituição apresentava publicamente com os nomes de crianças e mulheres que estavam próximas da morte). Contudo, todos aqueles sons pareciam ser artesanalmente acolhidos naquele ambiente criado semanalmente nos encontros com a TO. Os encontros com a terapia ocupacional proporcionavam movimentos não só dentro, mas também para fora da instituição. Era parte do trabalho da TO negociar as saídas das mulheres e crianças tuteladas por aquela instituição para espaços públicos como teatros, cinemas, florestas, cachoeiras, enfim.

Com o decorrer do tempo fui percebendo que aqueles corpos-humanos (mulheres, crianças, freiras, professores e estudantes de terapia ocupacional, bem como dos voluntários religiosos e profissionais) gradativamente se envolviam e formavam um coletivo de trocas movido pelas experiências com os mais diversos materiais e atividades. Quando me dei conta percebi que eu também já fazia parte desse coletivo acompanhando algumas mulheres nesses encontros e também

experimentando os desafios que cada material provocava em meu corpo. Desafios que produziam uma nova percepção sobre as experiências com as atividades e suas relações com o ato de cuidar. Germinava um novo interesse profissional. Senti-me atraída por essa profissão que trabalhava com atividades e materiais tão diversificados e o quanto essa experiência possibilitava que corpos tão adoecidos e assujeitados se expressassem para além das “limitações de suas partes acometidas”.

Foi a partir dessa minha participação nos encontros da terapia ocupacional que me encantei pela saúde mental, pois percebia que aquelas atividades que a TO propunha não se limitavam a trabalhar apenas com as sequelas físicas decorrentes das doenças oportunistas da AIDS, mas se voltava especialmente para as diversas demandas apresentadas por aquelas crianças e mulheres com histórias de abandonos de suas famílias e amigos e que necessitavam daquela instituição filantrópica para manterem suas vidas com os cuidados físicos, emocionais e sociais que a instituição se destinava a ofertar.

Assim, busco a saúde mental por meio do estágio no setor de fisioterapia no Instituto Municipal Nise da Silveira (IMNS). Enquanto estagiária de fisioterapia senti que rapidamente me envolvi com o cuidado de pessoas internadas no hospital que apresentavam limitações físicas. Eram corpos bloqueados a se movimentarem, sedimentados em posições fetais provados por abandonos nos leitos psiquiátricos; mãos e braços interditados de brincar produzidos pelas inadequadas contenções. Limitações físicas, frutos da violência do hospital psiquiátrico expressos em atos de profissionais de saúde insensíveis ao sofrimento humano.

O serviço de fisioterapia além de atender a população interna do hospital psiquiátrico, atendia também usuários externos, ou seja, pessoas da comunidade que a princípio não tinham histórias atravessadas por transtornos mentais. Gostava dessa proposta de acolher todos que precisavam do serviço, soava-me como efetivação da universalidade do acesso, mas estranhava o tratamento que prestavam aos usuários da saúde mental. Não era o mesmo atendimento que as pessoas externas recebiam. Nessa época não havia discussões sobre técnico e nem

mesmo equipe de referência¹¹, mas por diversas forças, todos os usuários da saúde mental, que não eram muitos comparados aos externos, eram de minha referência. Esses usuários me faziam interrogar as verdades apresentadas pelo conhecimento científico racional, pois diversas técnicas, de inibição ou de facilitação de movimentos¹², utilizados para favorecer a funcionalidade, muitas vezes evidenciavam-se como ineficazes para aqueles corpos. Buscava sempre encontrar uma nova técnica para substituir aquelas que não mostravam os resultados que sempre havia estudado na universidade como as mais eficazes. Entretanto, ao mesmo tempo que buscava novas técnicas, também me aproximava de suas histórias e muitas vezes eu ficava sem chão com tantos novos elementos que me faziam perceber parte da clínica.

Lembro da minha primeira experiência de desterritorialização¹³ quando um adolescente internado no setor infantil do hospital veio ao serviço de fisioterapia com uma lesão de plexo braquial devido a uma desonesta contenção no leito, quando em crise. Digo desonesta contenção, pois no relato do usuário ficou nítido que essa lesão era decorrente do ato violento dos profissionais da enfermagem psiquiátrica quando contiveram esse jovem no leito. No ato de conter o rapaz, a força empregada pelos profissionais e as extensivas horas de contenção levaram ao estiramento excessivo dos músculos e nervos da região do ombro do adolescente. Num dos encontros com esse jovem, já me questionando sobre as possíveis técnicas de reabilitação de plexo braquial¹⁴ que eu deveria indicar, indagava-me sobre quais sentidos teriam para ele a execução de uma série de exercícios para a reabilitação de sua mão que havia perdido a funcionalidade habitual. Lembrava-me dos enfadonhos exercícios elaborados para as mulheres do projeto de extensão e o quanto aquela forma de propor a abordagem fisioterápica se revelava inóspita. Esquivando-me dessa reprodução, experimentava um devir-terapeuta ocupacional, pois ao mesmo tempo em que me preocupava em restabelecer a funcionalidade de

¹¹ Equipe e os Profissionais de Referência são aqueles que têm a responsabilidade pela coordenação e condução de um caso individual, familiar ou comunitário. (CUNHA E CAMPOS, 2011).

¹² Métodos de Bobath e de Kabat

¹³ Conceito criado por Deleuze e Guattari (1997) que indica uma desestabilização de um universo de experiência e território existencial conhecido se colocando na experiência de buscar novos sentidos.

¹⁴ A Lesão do plexo braquial resulta no comprometimento da funcionalidade do membro superior (braço, antebraço e mão)

sua mão, desejava também conhecer que atividades produziam sentidos na vida estilizada daquele jovem. Num movimento de aproximação, perguntava-lhe o que gostava de fazer. Ele sinalizava adorar jogar. Passamos então, a jogar dama no setor de fisioterapia. Assim, conciliávamos os movimentos de pinça e o vínculo que se construía entre nós. Sentia em meu corpo que esse modo de pensar a clínica e esse novo modo de estar junto dos usuários fazia mais sentido sobre o lugar de destaque que eu dava ao corpo como vetor de potencialização da vida, e, portanto, como abordagem clínico-profissional que eu buscava.

Embora a construção de vínculos fosse se esculpindo junto aos usuários, a sensação que tinha é que éramos invisíveis e solitários, pois não tinha interlocutores para compartilhar aquele novo trabalho de fisioterapia que se construía junto àquelas pessoas. Vivia a solidão das experiências de desterritorialização sem companheiros para compartilhar.

Numa das sessões com o jovem com lesão de plexo braquial perguntei-lhe o que ele havia feito no dia anterior na enfermaria que estava internado. Sua resposta, ter jogado dama com a Mônica, havia me deixado muito feliz, afinal ele tinha levado para o hostil espaço da internação o jogo de dama que iniciamos no setor de fisioterapia. Mas, ao perguntá-lo quem era Mônica fui surpreendida com sua resposta ao dizer que era a amiga do Cebolinha, pois sua resposta delirante abalava a minha suposição de que era alguma enfermeira ou outro profissional da enfermaria. Fiquei desconcertada com aquela fala, pois era a primeira vez que eu ouvia alguém falar de outras realidades até então desconhecidas por mim, ou pelo menos esquecidas nesse processo de subjetivação marcado pela racionalidade ocidental. De alguma forma sentia que ele me ajudava a estranhar a minha formação, e até mesmo a minha vida. Percebia o quanto aprendia com ele e o quanto não era mais possível não questionar a minha formação em fisioterapia que dizia que tudo era cientificamente comprovável e ajustável. Talvez, por esta razão os demais colegas da fisioterapia raramente atendiam as pessoas do hospício, pois elas nos tiravam as certezas, das zonas de conforto, e isso não é nada fácil de sustentar!

Com o tempo fui percebendo que todos que atendia no setor de fisioterapia eram usuários da saúde mental. Esses atendimentos eram genuínos encontros que

me oportunizavam experimentar o ser clínico de forma não racionalizada. A cada encontro com eles eu me lembrava das experiências da terapia ocupacional no projeto com mulheres e crianças com HIV. Essas lembranças inspiravam-me a me aproximar dos usuários de formas diferentes, sem planejar previamente, me oportunizando ao encontro, aos acontecimento que se davam sempre de forma singular. Num desses encontros, chega ao setor, trazida por uma maca, uma moça com encurtamentos e contraturas musculares na região do joelho provenientes de longos períodos no leito da enfermaria psiquiátrica em posicionamento fetal. Um conjunto de contraturas musculares como resultado da negligencia dos profissionais de saúde que durante seis meses de internação psiquiátrica não a moveram da posição fetal. No tatame do ginásio de cinesioterapia, ao lado daquele corpo sem nenhuma expressão de vida, indagava-me sobre o que era o corpo. Assustava-me não ver nenhuma reação naquele corpo, mesmo diante das conhecidas dores provocadas pelas panquecas de gelo e os exercícios para as contraturas musculares. Sentia-me interpelada por aquele corpo inerte e convocada a experimentar outras panquecas. Entre realizações de exercícios passivos¹⁵ e panquecas de gelo nos joelhos encurtados da moça catatônica, emergia um corpo-clínico que me levava a fazer aliança com outros corpos. Aliava-me a outros corpos como os sons em formas de canções. Num gesto sem intencionalidades, numa experiência do puro agir (DELIGNY, 2015), passo a cantar durante aqueles momentos em que o corpo-gelo e as minhas mãos pareciam insuficientes para tocar, para afetar aquele corpo-humano, aquela vida aprisionada nas armaduras musculares. As canções eram novos toques e panquecas de afetos que faziam da experiência dolorosa e fria do gelo compor com outras afecções. Afecções que permitiram movimentos quando cantei baixinho uma música de Caetano Veloso no ouvido da moça catatônica. Moções oculares há tanto tempo imóveis e que vinham em minha direção, moções de lágrimas que se misturavam aos tímidos gestos que ressurgiam em forma de um sorriso. As afecções da música circularam artesanalmente o corpo daquela moça, mas não só o dela, o meu também havia se movimentado na direção de uma nova clínica. O encontro entre os gestos do meu cantar e do sorrir daquela moça materializava neste dia a clínica cultivada por meio

¹⁵ Os exercícios passivos são aqueles que o profissional realiza no corpo do usuário devido sua limitação em realizá-los ativamente.

das canções presentes naquele um mês de fisioterapia. Aquela experiência libertava nossos corpos do isolamento e aprisionamento, ora nomeado como catatonia ora como conhecimento científico racional sobre o corpo. O gesto do cantar era o que movia a fabricação de um novo corpo em mim, pois não havia nenhuma representação simbólica da letra para com aquela mulher de cabeça raspada. Era um gesto puro que sem nenhuma intenção movia meu corpo e me constituía num novo modo de ser clínica. A moça com mais de seis meses de internação psiquiátrica recebia alta da enfermaria e retornava para sua casa um mês após essa experiência; e eu ingressaria no semestre seguinte numa nova graduação. Até hoje a música de Caetano Veloso que cantei naquele encontro vibra de uma forma muito especial em meu corpo.

Um dia a areia branca
Teus pés irão tocar
E vai molhar seus cabelos
A água azul do mar
Janelas e portas vão se abrir
Pra ver você chegar
E ao se sentir em casa
Sorrindo vai chorar
Debaixo dos caracóis dos seus cabelos
Uma história pra contar
De um mundo tão distante
Debaixo dos caracóis dos seus cabelos
Um soluço e a vontade
De ficar mais um instante
As luzes e o colorido
Que você vê agora
Nas ruas por onde anda
Na casa onde mora
Você olha tudo e nada
Lhe faz ficar contente
Você só deseja agora
Voltar pra sua gente
Debaixo dos caracóis dos seus cabelos
Uma história pra contar
De um mundo tão distante
Debaixo dos caracóis dos seus cabelos
Um soluço e a vontade
De ficar mais um instante
Você anda pela tarde
E o seu olhar tristonho
Deixa sangrar no peito
Uma saudade, um sonho
Um dia vou ver você
Chegando num sorriso

Pisando a areia branca
Que é seu paraíso
Debaixo dos caracóis dos seus cabelos
Uma história pra contar
De um mundo tão distante
Debaixo dos caracóis dos seus cabelos
Um soluço e a vontade
De ficar mais um instante.

Debaixo dos Caracóis dos seus cabelos,

No ano de 1996, ingressei na graduação de terapia ocupacional, e a partir de então, percorro uma trajetória clínica de interface arte, cultura e saúde, o que me possibilitaria retomar hoje os estudos sobre corpo a partir de outras lentes.

Importa destacar, que essa trajetória embrionária disso que hoje denomino de clínica anímica, ou seja, uma clínica que identifica corpos-humanos e não-humanos (objetos, coisas e materialidades) como vetores de subjetivação, só ganha consistência como tal, a partir dos estudos na tese de doutorado. Foi somente a partir dos estudos sobre a dinâmica da clínica que se dá nos espaços de interface arte, cultura e saúde que o corpo ressurgiu e com novas indagações e concepções. Concepções que ganham consistência no diálogo com outras cosmologias, como as ameríndias e tantas outras perspectivas que problematizam as euro-branco-ocidentais-masculinistas. Nesse movimento dialógico, a própria concepção de corpo-humano ganha importantes inflexões e nos associa a pensadores que problematizam as concepções dominantes de natureza essencialmente biológica do corpo-humano.

2.2- Corpo-humano: de que natureza é o corpo constituído?

Ter o olho no olho do jaguar.
Virar jaguar.

Caetano Veloso

Na cosmologia indígena, a experiência de vizinhança das e dos indígenas com outros corpos (humanos e não-humanos) compõe suas formas de aprendizagem e de constituição de si e do mundo. A perspectiva de inseparabilidade entre natureza e cultura faz com que as e os indígenas percebam a mesma relação de importância entre o humano e não-humano. Assim falar dessa inseparabilidade é falar, por exemplo, da relação do índio com a terra, é falar de um corpo-terra, é falar de terra indígena como parte de seu corpo-índio. Tal perspectiva se diferencia substancialmente da perspectiva que o homem branco (os não-indígenas) tem com a terra. Para os não-indígenas a terra é propriedade econômica, é posse. E em nome da posse até hoje o homem branco dito “proprietário” das terras indígenas acredita ter o direito de expulsar os povos originários de suas terras e até mesmo de exterminá-los.

Não em vão, em 16 de agosto de 2017, foram para votação no Supremo Tribunal Federal (STF) duas ações civis abertas nos anos de 1986 e 1987, pelo estado de Mato Grosso questionando as demarcações de terras indígenas (RAMOS e LIMA, 2017; MILANEZ, 2017;). Essas Ações Civis Ordinárias (ACO 362 e 366) versam sobre o direito do estado do Mato Grosso ser indenizado pela criação do Parque Indígena do Xingu (a primeira terra indígena brasileira demarcada por decreto pelo presidente Jânio Quadro, em 1961), e pela demarcação das terras dos povos Paresi, Nambiwara e Enaewnê-Nawê (Idem, Ibidem). Embora, por unanimidade, nesse dia 16 de agosto, os ministros tenham votado contra essas duas ações e definido que o estado do Mato Grosso não tenha direito a indenização solicitada, ainda permanece em estado de alerta a votação da tese chamada marco temporal.

O marco temporal surgiu ao longo dos anos 2000, na disputa em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Roraima) e hoje ameaça todas as terras indígenas e quilombolas do país. A tese defende que os povos indígenas só teriam direito as terras se estivessem nelas no dia 05 de outubro de 1988, quando a Constituição brasileira reconheceu os direitos dos povos originários. Proposto pelo ex-ministro do STF Ayres Britto a tese do marco temporal enseja finalizar com a referência temporal de ocupação das terras indígenas e apagar a memória de todo o processo de violência que o colonialismo produziu tanto aos povos indígenas quanto aos quilombolas. O marco temporal é nas palavras do próprio Ayres Brito: colocar “pá de cal” na história desses povos originários, (YAMADA, 2017). Victoria Tauli-Corpuz, relatora especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), ao visitar o Brasil no ano de 2016 foi enfática ao dizer que a tese do marco temporal violava e viola os direitos humanos dos povos indígenas (YAMADA, 2017).

Acreditamos que fazer essa incursão pelo contexto sócio-histórico-ético-político atual dos povos indígenas daqui do Brasil nos ajuda a problematizar as perspectivas euro-branco-ocidentais que nos atravessam e o quanto essas perspectivas expressam visões de mundo excludentes e até mesmo genocidas. Problematizar as perspectivas dominantes se faz necessário para percebermos o quanto somos atravessados por elas, mas também o quanto somos coletivamente potentes para reverter lógicas colonizadoras, em especial, nesses tempos tão obscuros que temos vivido na política nacional.

Para retomarmos a nossa discussão sobre corpo, propomos nos aproximar novamente dos nossos companheiros indígenas, e com eles, nos inspirar em construções de mundos mais afirmativos da vida.

Lembremos novamente do exemplo dos meninos guarani que em seu período de “adolescência” se deslocam do convívio comunitário e vão para junto das matas aprender a ouvir os rios e as árvores, e com eles construir um novo corpo para viver a vida em respeito a esses sujeitos, para, em comunidade, saberem ouvir e respeitar as mulheres, as crianças e os velhos indígenas. Sandra Benites fala da importância da terra para os Guarani dizendo que sem a terra eles perdem o “*mbyaarandu rã* – a sabedoria guarani”. (BENITES, 2015, p. 22). Benites afirma ainda que tudo nesse

mundo para os “guarani tem seu *ijá*. Os *ijakuerys* são aqueles que cuidam, os responsáveis por cada ser existente no *yvy rupa re – no leito da terra*” (Idem, 23).

Trazer as contribuições das cosmologias indígenas para pensarmos outras formas de entender o corpo e suas formas de constituição faz-se igualmente importante para apresentar algumas questões emblemáticas que os indígenas têm pautado na contemporaneidade.

Os indígenas brasileiros têm militado pela desconstrução da imagem distorcida do “índio genérico” apresentado nos livros didáticos e na mídia brasileiros. Generalização historicamente violenta que em nome dela o homem branco acredita ter o poder sobre a vida e a morte de quem dele se difere como foi o caso de Izabel a “índia genérica” que no desespero de sua condição de escravizada e abusada sexualmente planejou se suicidar junto com os filhos, mas sequer isso lhe foi permitido, pois o patrão dela se adiantou estuprou-a, acorrentou ao tronco e mandou surrá-la até a morte, “libertando-a” do sofrimento (FREIRE, 2017). Em anexo¹⁶ ao final da tese na íntegra a *História de Izabel Garcia e a vassoura de piaçaba* apresentada pelo professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) Bessa Freire (2017) em seu site *Taquiprati*.

Essas imagens de “índio genérico” produzem corpos padronizados em estereótipos que negligenciam a pluralidade étnica dos povos indígenas, seus modos de vida e seus contextos. Imagens que expressam a ideia de índios descorporificados, inexistentes, frente aos novos corpos-indígenas que se expressam no mundo contemporâneo. Desmistificar essa imagem distorcida dos indígenas é produzir política, é produzir saberes localizados, é descolonizar seus corpos afirmando a liberdade de se modelarem em novos corpos, em novas modelagens, inclusive, nas experiências fronteiriças entre as culturas indígenas e não-indígenas. Nessas zonas de contato, os indígenas têm nos mostrado significativas modulações subjetivas que eles vêm estabelecendo coma ciência, a

¹⁶ O anexo ao final da tese foi apresentado na versão física de forma separada do material encadernado. Foram três páginas impressadas, grampeadas, enroladas como um tubo envoltas por um elástico. Esse tubo foi inserido no centro da caixa de costura, numa caixinha de “porta-treco” (a imagem apresentada na introdução mostra esse anexo). Nossa intenção era destacar que a história de Izabel como tantas outras histórias de mulheres violentadas que sempre ficam à margem, jogadas entre trecos, pudesse ganhar visibilidade e não se perder em anexos burocráticos de algumas produções acadêmicas. A história de Izabel é para que não esqueçamos da violência de tantas outras izabéis.

religião, a arte, a tecnologia e a tantos outros objetos inscritos na cultura não-indígena.

Sandra Benites (BENITES, 2015a), Tonico Benites (BENITES, 2014; 2015b), Timei Assurini (ASSURINI, 2017), Vherá Poty (POTY, 2015), Zahy Guajajara (GUAJAJARA, 2017), citando estes entre tantos outros indígenas, têm nos mostrado o lugar ativo dos indígenas nesse processo de construção de um novo corpo-indígena, sem com isso abandonar suas tradições e ancestralidades. Essas modulações, longe de ser um abandono de suas cosmologias, são expressões da construção do conhecimento que os índios têm adquirido nesse longo processo de contato com os não-indígenas, movidos pela necessidade de criar novas estratégias de sobrevivência, mas também de criar novos modos de ser e existir no mundo como parte integrante de seus modos de vida em constantes transformações. São formas de constituir um novo corpo para enfrentar as situações de risco colocadas não mais pelos jaguares de suas matas em suas aldeias, mas pelos ruralistas que, a todo o momento, extorquem suas terras e anunciam que seus corpos estão em iminência de morte.

Sandra e Tonico Benites (Guaranis), por exemplo, escolheram a ciência, ingressando na universidade travando disputas de sentido entre a cosmologia indígena (educação, religião, política...) e a cultura euro-branco-ocidental que até hoje impera no país, investindo no apagamento de outras culturas.

Sandra Benites, graduada em pedagogia, atualmente cursando mestrado em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ (PPGAS/MN/UFRJ), já em seu trabalho de conclusão de curso se dedicou a apresentar os conflitos entre a educação tradicional das crianças Guarani do estado do Espírito Santo e a educação implementada numa das aldeias dos Guarani nesse estado. Sandra, ao mostrar que as escolas indígenas nessa aldeia são orientadas pela educação euro-branco-ocidental, afirma que é possível o diálogo entre os dois sistemas de educação sem conflitos, caminhando e somando os dois conhecimentos, desde que o sistema educacional dos *jurua*(homem branco) aprenda *oendu*(escutar) os povos indígenas e a valorizar suas cosmologias (BENITES, 2015 a).

Tonico Benites, também graduado em pedagogia, hoje pós-doutor em antropologia também pelo PPGAS/MN/UFRJ, ao tratar da educação indígena em sua dissertação de mestrado intitulada *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*, defendida no mesmo Programa, apresenta a importância de valorizar o "modo de ser múltiplo" (*Ava kuerareko reta*) dos Ava Kaiowá, tal como a educação escolar tradicional das famílias Kaiowá cultiva. Diz o autor: "cada família constrói o seu perfil e o seu estilo específico (*teko laja kuera*) em espaço e tempo distintos" (BENITES, 2012, p.97). A "diversidade de ser e o estilo (*teko laja*) não implicam a fragmentação da unidade étnica, nem a tendência a abandonar uma ou outra maneira de ser" (Idem, p.96).

Em sintonia com Sandra Benites, Tonico também destaca que ao mesmo tempo que reconhece os danos causados aos povos indígenas produzidos pelos projetos e políticas etnocêntricas, integracionistas coercitivos, muitas famílias entendem a educação não-indígena como complemento da tradicional, por reconhecerem o lugar que ela ocupa na sociedade e o quanto os saberes não-indígenas são fontes de poder político. Contudo, ao reconhecerem a importância da educação não-indígena, Tonico ressalta a militância dos indígenas pela valorização da educação tradicional indígena nas escolas, destacando que não existe um modo de ser e viver homogêneo, por isso, o modo de ser múltiplo dos Kaiowá, é, sobretudo, a manutenção da pluralidade étnica desse povo. O autor destaca que cada família Ava Kaiowá, é uma instituição social e como tal possui vários educadores ou professores exclusivos para ensinar às crianças e jovens os modos de ser e viver conforme a tradição de cada família. Por isso, afirmam que a educação das crianças kaiowá não pode ser substituída pelo sistema educacional homogeneizante do Estado. As famílias Kaiowáe seus líderes religiosos incluem os espaços, as técnicas e rituais de transmissão de conhecimento em práticas cotidianas como elementos fundantes da educação indígena.

Ao falar da importância do contato com a ciência dos *jurua*, Tonico Benites diz que hoje com seus estudos na antropologia ele tem exercido um importante papel de tradutor das culturas indígenas e não-indígenas, e o quanto esse lugar ocupado fortalece a luta pelas pautas de seu povo e seus parentes (denominação utilizada entre os indígenas de etnias diferentes). O autor nos diz que os indígenas ao

estudarem e tornarem-se pesquisadores em antropologia “não podem se desvincular tanto de seu povo pesquisado quanto de estudos antropológicos e do grupo de pesquisadores da área de Antropologia” (BENITES, 2015b, p.245-246). Um lugar limiar onde o corpo está situado nesse processo de viver a vida em sua potencia de diferenciação. Com a leitura desses cientistas indígenas podemos concluir: não há a imagem do índio genérico! Não, não há uma natureza dada aos corpos-humanos. O corpo é puro artifício de diferenciação porque está sempre às voltas com experiências em contextos espaços-temporais distintos e complexos.

Timei Assurini também nos mostrou o quanto a chegada dos karai nas aldeias indígenas vem gerando questões para a sobrevivência do seu povo e de seus parentes e o quanto novos regimes de constituição do corpo se fazem vitais. Ao sair de sua aldeia no Xingu para se aproximar e conhecer a cultura dos karai, um novo corpo tem se produzido como estratégia de resistência e de protagonismo para si e para seu povo. Diz Timei Assurini (2017, s/p): “Acredito que os conhecimentos com a agroecologia, permacultura e a agrofloresta associados a nossos conhecimentos tradicionais seja um dos principais caminhos para nossa resistência diante das grandes mudanças que estamos vivendo”. Importa destacar que esses conhecimentos que Timei identifica como criação dos karai expressam valores muito familiares aos modos de ser e de viver dos povos originários. Como afirmam os preceitos éticos da permacultura, ou seja, “cuidar do planeta, cuidar das pessoas, e distribuir os excedentes” (IPOEMA, 2016). Cuidar hoje da vida nos exige incorporação de algumas técnicas e tecnologias que não faziam parte da cultura tradicional dos povos originários. O próprio meio ambiente já foi incorporado aos corpos não-humanos-inorgânicos-tecnológicos (plástico, vidro..), porque, diante dos excedentes (lixo) produzidos pelo homem, o que fazer com esses corpos acoplados ao planeta senão produzir formas ecológicas de distribuição desses excedentes. Com as novas técnicas de manejo dos excedentes transformam-se sucatas de plásticos e vidros em novos telhados e novas estruturas de domicílio, transformações visíveis de uma nova natureza do meio ambiente.

Hoje envolvido com conhecimentos dos karai, Timei tem desenvolvido com o grupo Marytykwawara Awaete uma agenda de trabalho Awaete que incorpora

conhecimentos e tecnologias como importantes aliados nas novas composições da vida indígena seja no Xingu e/ou no contexto urbano na contemporaneidade.

Importa destacar que nas últimas décadas têm sido crescente as experiências de acoplamentos de corpos entre os indígenas e as tecnologias, como por exemplo, suas relações com computadores, celulares, câmaras de imagens (fotografias e filmagens), tintas e suportes de pintura industrializados, vestimentas urbanas..., enfim, experiências que têm produzido e difundido filmes, vídeo-performance, fotografias, músicas, quadros e tantos outros objetos poéticos e da vida cotidiana como potentes ferramentas ético-políticas de afirmação da cultura indígena.

Os trabalhos dos artistas Zahy Guajajara (2017), Vherá Poty (2014), Alberto Álvares (2014), dentre tanto outros, ao contrário da ideia que a relação dos indígenas com a tecnologia tem gerado acultramento do índio, têm afirmado seus lugares como sujeitos ativos nesse processo. Afirmam hibridizações de saberes tradicionais e ocidentais distintos, sem que os indígenas sejam forçados a abandonar sua cultura e adotar a cultura euro-branca. Hoje os indígenas defendem seus poderes de decisão sobre seus modos de ser e estar no mundo, de fazerem escolhas do que lhes serve ou não da cultura dos não-indígenas, sem que sejam inocentes dos processos de colonização que ainda se faz presente nos dias atuais. Talvez a dificuldade de olharmos para esse processo autônomo dos indígenas, de ouvirmos e respeitarmos o que os eles estão falando, seja pela nossa irredutível necessidade de avaliar pelas lentes euro-branco-ocidentais o mundo e as vidas que existem para além de nosso próprio umbigo, isto porque não sabemos como compor o "modo de ser múltiplo" em nossos corpos. A atitude dos indígenas em incluir a tecnologia no seu modo de ser e estar no mundo desmonta a ideia de uma natureza que cria a imagem do índio genérico apartado do cenário de disputas ético-políticas.

O cineasta e idealizador do projeto *Vídeo nas Aldeias*, Vicente Carelli, diz que “numa civilização da comunicação, as minorias precisam garantir seu espaço no imaginário nacional; é uma estratégia de sobrevivência” (CARELLI, 2017, s/p.) e que é necessário pensar numa política pública de estímulo ao cinema indígena no nosso país.

Os indígenas têm nos mostrado o quanto essas tecnologias têm se constituído como uma extensão de seus corpos e se constituído como novas ferramentas de criação de si e do mundo. São as novas armas indígenas em defesa aos ataques que os ruralistas têm exercido sobre esses povos.

No filme *Martírio: A insurgência pacífica e obstinada dos povos Guarani Kaiowá*, do diretor Vicente Carelli (2016), os indígenas mostram que hoje as câmaras de vídeo dos celulares e os seus notebook com acessos a internet são seus novos arcos-flecha, pois muitas vezes em tempo real conseguem publicizar em redes sociais filmagens e fotografias as situações de conflitos que indígenas e fazendeiros vivem em diferentes partes do país e o quanto isso tem favorecido, ainda que irrisoriamente, alianças com não-indígenas nas causas desses povos guerreiros.

Nessa experiência de acoplamentos de corpos, o trabalho de vídeo-performance de Zahy Guajajara, o vídeo *AIKU'È R-existo*, mostra a força poética do corpo-mulher-indígena manifestando seu lugar no contexto urbano, em especial, numa cidade do porte do Rio de Janeiro. O vídeo *AIKU'È R-existo* encontra-se em exibição na exposição “Dja Guata Porã: Rio de Janeiro indígena”, mostra temporária no Museu de Arte do Rio (MAR) que trata sobre a história do estado do Rio de Janeiro como história indígena. A performance *AIKU'È R-existo*,

nasce da necessidade de denunciar o extermínio da cultura indígena. A terra simboliza a origem da vida, a força da resistência e aponta para a sobrevivência do índio em contexto urbano, sua luta para inserir-se na sociedade” (ZAHY, 2017, s/p).

Zahy, mulher indígena, atriz e performer, numa palestra proferida no *Curso Mulheres, Artes e Ciências*, promovido pela Escola do Olhar do MAR, fala de seu processo de criação, de seus conflitos como mulher indígena na contemporaneidade, destacando sua luta em não ficar nos lugares discriminatórios ainda reproduzidos na atualidade. Ela fala de seu poder de escolha em estabelecer relações com corpos sejam eles humanos e não-humanos, indígenas ou não-indígenas, afirmando seus desejos como plurais, não identitários, ao mesmo tempo em que afirma que tais escolhas e modos de ser múltiplos não lhe tiram o lugar de mulher indígena. Zahir nos mostra que é devido a esse processo de categorização

binária e excludente do homem branco que os indígenas vivem processos de discriminação.

“R-EXISTO”

Sou uma espécie em extinção
Da violência que um dia foi oculta
Hoje explícita.

Ouçã o que tenho a dizer:
Nasci no útero do País
E me tornei o filho bastardo.

Você consegue me olhar?
E se me olhar, consegue me ver?
- Existo !

Porque morrer por um pedaço de terra ?
Essa era minha terra.
R-existo.

Eu não quero nada seu
Lutem pelos seus direitos
Respeitem a minha luta.

É matança? Genocídio? Massacre?
Como preferem?

A terra é a nossa única herança
Fomos dizimados.
A historia enterra minha existência
Mas não podem enterrar a minha
R-existência.

Eu sou índio urbano
Me adaptei ao sistema. Sobrevivo.

Agora me chamam de não índio
Eu virei o invasor na minha própria terra

Tenho falado
Ninguém me ouve
E você podes me ouvir?
Falo e sou tratado como indigente
Se me calo, sou enterrado vivo.

Podes me ouvir?
Estou falando com você.
R-existo

A experiência de discriminação dos indígenas em contexto urbano foi também pautada no Seminário *Museus e Emergências Contemporâneas: Dja Guatá Porã*, evento vinculado à exposição *Dja Guatá Porã/MAR* por uma das participantes. Após o debate sobre direitos indígenas e marco temporal, uma das mulheres indígenas participantes do evento fala dos processos de discriminação que ela sofre cotidianamente aqui na cidade do Rio de Janeiro. Seus corpos constituídos pela hibridização de roupas, acessórios e pinturas corporais indígenas e não-indígenas geram na maioria da população carioca, violentas expressões de discriminação. Ela destaca uma situação num dos transportes públicos da cidade em que outra mulher ao olhar seu braço e ver sua pintura corporal expressou gestos de nojo como se ela tivesse com mau odor. Tal relato evidencia a dificuldade de se reconhecer a pluralidade de modos de pensar, sentir, agir e existir de nossa sociedade.

Os acoplamentos de corpos humanos e não-humanos (objetos, coisas e materialidades indígenas e não-indígenas) nas experiências contemporâneas dos povos ameríndios são emblemáticos para problematizarmos o que denominamos de natureza do corpo.

2.3 - Contra-natureza ou natureza artificial do corpo?

Muitos são os trajetos a serem tomados para problematizar a noção de natureza do corpo. Inúmeros estudos nos campos das ciências biológicas, da saúde, humanas e sociais apresentam contundentes discussões sobre o tema. Contudo, por ser uma tese de doutorado que não trata especificamente o corpo como objeto central da pesquisa, mas um tema transversal para as problematizações necessárias da dimensão humana e não-humana do corpo, faremos um recorte teórico nesse vasto campo de estudo buscando inicialmente diálogos com as pós-feministas Donna Haraway e Beatriz Preciado, mais especificamente em seus trabalhos *Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX* (2009) e *Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual* (2014).

A escolha por essas autoras se faz pelo interesse em manter na tese a política da ciência feminista que atravessa o corpo da autora desse trabalho e porque são teóricas que abordam o corpo-humano numa perspectiva inventiva que se faz a partir dos acoplamentos, das relações, dos encontros com os corpos não-humanos-inorgânicos-tecnológico.

É refutando a ideia de uma natureza dada dos corpos humanos e afirmando o corpo como artifício em sua constituição primeira que essas autoras esgarçam a centralidade das discussões feministas sobre gênero e suas relações de poder e propõem o debate sobre a anatomia dos corpos como lugar político. Para essas autoras, fazer a inversão do pensamento dominante sobre corpo, ou seja, de uma natureza biológica dada do corpo (própria da espécie humana) para uma natureza artificial dos corpos é politizar o debate sobre as relações de poder, e no campo do feminismo, ampliar o debate, até então, restrito às discussões de gênero. “O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política” (HARAWAY, 2009, p.37).

Donna Haraway nos advertiu que sempre importa falar dos lugares que se ocupa. E para a construção da clínica anímica, as problematizações que Haraway traz sobre a natureza orgânica do corpo apontando para uma natureza artificial produzem profícuos diálogos com nossas discussões sobre os vetores de subjetivação que os objetos, as coisas e as materialidades produzem nos sujeitos-usuários dos EIACS. Assim, importa falar de seu lugar nesse debate sobre corpo situando Donna Haraway como Phd em Biologia pela Yale University (EUA), como professora de História da Consciência e em Estudos Feministas na Universidade da Califórnia em Santa Cruz (EUA), com importantes incursões na antropologia e literatura. Esses trajetos levaram Haraway a problematizar o próprio campo das ciências biológicas. Diz a autora:

Amei a biologia e me engajei profunda e apaixonadamente em seus projetos desconhecimento: suas materialidades, organismos e mundos.

[...] Política e historicamente, jamais pude considerar o organismo como algo simplesmente dado.

[...] Para mim, nunca foi realmente possível apropriar-me da biologia sem um tipo de consciência impossível da historicidade radical de tais objetos de conhecimento. Você lê pessoas como Foucault e

nunca mais é a mesma. Mas nunca fui uma pós-modernista a partir de uma tradição fundamentalmente literária e arquitetônica. Para mim, a questão sempre girou em torno das materialidades da instrumentação de organismos e de laboratórios, [fui] sempre interessada nos vários não-humanos em cena. (GANE e HARAWAY, 2010, p.02)

No livro *Antropologia do ciborgue*, o texto *Manifesto Ciborgue*, originalmente publicado na *SocialistReview* em 1985, segundo Haraway “uma relação de brincadeira com o *Manifesto Comunista* de Marx” (GANE e HARAWAY, 2010, p.02), nos oferece uma importante problematização sobre a natureza humana. Nesse texto, a autora subverte radicalmente a noção orgânica do organismo humano, pensando o corpo como artifício conforme seus estudos sobre as experiências de acoplamentos do corpo-humano com as máquinas, especialmente as relacionadas à área de tecnologia de informação (TI). Haraway (2009) irá afirmar uma natureza artificial do corpo, ou seja, o corpo meio humano, meio máquina.

Dizendo preferir ser “uma ciborgue a ser uma deusa” (HARAWAY *et al.*, 2009, p.23), ela desestabiliza tanto o campo da biologia quanto do feminismo tradicionais, pois no próprio campo do feminismo tanto a ciência, quanto a tecnologia são vistas como pragas patriarcais que assolam a superfície da natureza. Vale destacar que Haraway não se reconhece nesse lugar de “tecnofóbica incondicional”, sequer como fanática por tecnologia nem inocente, do tipo que prega estilo de vida *high-tech* como os tecnoutópicos, a que, aliás, ela tece duras críticas.

Trazendo as discussões da autora para a clínica, ela muito nos ajuda ao afirmar que é a partir das experiências de acoplamentos do corpo-humano com as máquinas que noções de natureza e subjetividade humana são postas em xeque, pois se essas experiências nos mostram importantes transformações que passam nos corpos-humanos. Elas nos fazem arguir não apenas de que subjetividade estamos falando, mas também como pensamos sua produção na clínica. Haraway (2009) indaga a subjetividade assentada na noção de alma humana. É importante destacar que a alma humana a que Haraway se refere é a mesma entendida pela perspectiva euro-branco-ocidental, ou seja, centrada na espécie humana, num sujeito abstrato, racional e universal.

Haraway (2009) afirma que a “humanidade” se vê colocada em questão no confronto com os corpos humano-elétricos, os ciborgues e outros híbridos tecnonaturais. Diante dessa afirmativa o que podemos pensar a respeito das experiências de acoplamentos de corpos na clínica anímica quando essas experiências oferecem espaços propícios de potencialização da vida? A autora dirá que a existência do ciborgue nos convoca a questionar a natureza do humano já que os ciborgues são de um lado o organismo (seres humanos que se tornam, em variados graus, “artificiais”), e do outro lado a máquina (seres artificiais que não apenas simulam características dos humanos, mas que se apresentam melhorados a esses últimos). Segundo a taxonomia proposta por Gray, Mentor e Figueroa-Sarriera (1995), as tecnologias ciborguianas podem ser:

1. restauradoras: permitem restaurar funções e substituir órgãos e membros perdidos;
2. normalizadoras: retornam as criaturas a uma indiferente normalidade;
3. reconfiguradoras: criam criaturas pós-humanas que são iguais aos seres humanos e, ao mesmo tempo, diferentes deles;
4. melhoradoras: criam criaturas melhoradas, relativamente ao ser humano (GRAY, MENTOR e FIGUEROA-SARRIERA, 1995, p.3).

É por meio dessa figura emblemática do ciborgue que Haraway irá criticar todos os apelos em favor de um estado orgânico ou natural, ou seja, a tudo que diz respeito às identidades fixas e fechadas, inclusive as ideias essencializadas de gênero, raça e classe. O que a autora nos convoca é à criação de epistemologias sem nenhuma matriz identitária natural, afirmando que nenhuma construção é uma totalidade.

Entender que corpo, mundo e subjetividade são construções parciais, artificiais e plurais e que só se dão nessas experiências de encontro de corpos (humanos e não-humanos) é desessencializar, e assim, libertar o humano da identidade fixada a uma natureza exclusivamente biológica, própria e exclusiva da espécie humana forjada ontologicamente pela perspectiva euro-branco-ocidental.

HariKunzru em seu texto *Você é um ciborgue. Um encontro com Donna Haraway*, no mesmo livro que organizou junto com Haraway e Tomaz Tadeu (HARAWAY, *et al.*, 2009) fala que os ciborgues não só estão à nossa volta como nos incorporam. Diz o autor:

Uma linha automatiza da de produção em uma fábrica, uma rede de computadores em um escritório, os dançarinos em um clube, luzes, sistemas de som – todos são construções ciborguianas de pessoas e máquinas. As redes também estão dentro de nós. Nossos corpos, nutridos pelos produtos da grande indústria de produção de alimentos, mantidos em forma sadia – ou doentia – pelas drogas farmacêuticas e alterados pelos procedimentos médicos, não são tão naturais quanto a empresa *Body Shop* quer nos fazer crer. A verdade é que estamos construindo a nós próprios, exatamente da mesma forma que construímos circuitos integrados ou sistemas políticos (HARAWAY, *et al.*, 2009, p.24).

O destaque dado ao ciborgue no cotidiano e não restrito aos laboratórios de pesquisas nos remete às discussões anteriores sobre as experiências de acoplamentos dos corpos indígenas aos objetos, coisas, materialidades e tecnologias fora da “natureza do índio”.

A experiência da mulher indígena participante do Seminário *Museus e Emergências Contemporâneas: Dja Guatá Porã* ao falar que foi discriminada por usar pintura corporal, adereços e vestes próprias de sua etnia junto com pinturas, adereços e vestes de mulher não-indígena-urbana; ou ainda a experiência estética do vídeo-performance de Zahy, artista, mulher-indígena que no diálogo com diferentes linguagens estéticas não-indígenas compôs um trabalho que incluiu câmera de vídeo, maquiagem da mulher urbana ocidental junto com folhagens, terra, água das cachoeiras e matas afirmam o lugar das mulheres-indígenas mas também de mulheres-urbanas e de tantos outros corpos que constituem os modos de ser múltiplos dos indígenas, sem que uma identidade se sobreponha a outra.

Els Lagrou, professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), IFCS, UFRJ coordena atualmente um projeto de documentação sobre os usos e significados da miçanga entre as populações indígenas no Brasil, e em seu artigo publicado em 2013 fala da relação dos indígenas com artefatos como, por exemplo, as miçangas, originalmente não-indígenas, e de que forma eles se relacionam na fabricação de seus corpos. A autora mostra que a relação dos indígenas com materiais estrangeiros à sua cultura é movida pela importância que eles dão ao *saber-fazer*, ao conhecimento da origem e ao papel dos donos das substâncias e dos domínios (LAGROU, 2013). Ela

destaca também que tanto no caso da pintura corporal quanto na decoração do corpo com materiais como colares, dentes e sementes, há o entrelaçamento do artefato miçanga com o corpo que fabrica um corpo com capacidade de agente e sua decoração exterior e interior. (Idem, ibidem).

Diante dessas experiências indígenas e as discussões de Donna Haraway, identificamos nesses tipos de fabricação de corpos indígenas uma artificialização corporal tal como a autora denominou de corpos ciborguianos. A nosso ver, esses corpos-indígenas-ciborguianos há tempos têm experimentado uma política de aliança, de afinidades, de lateralizações e hibridizações de corpos (humanos e não-humanos) e com essa política criando para si, mas também para seus povos e parentes indígenas, outro tipos de composições de corpos, mundos e subjetividades. Essas mulheres indígenas nos ensinam que construir novos territórios existenciais para a mulher indígena no contexto urbano é se colocar na experiência de embaralhamento de corpos, de travessias de fronteiras, tornando-se uma espécie de *fieira* (órgão produtor de seda das aranhas) produtora de múltiplas tramas corporais, existenciais. Fieiras como pura potência de agir que se esquivam dos binarismos, mesmo não os superando, mas, sobretudo, se responsabilizando com seus efeitos. Se responsabilizar pelos seus conflitos como puro ato de afirmar ser mulher-indígena, mas também mulher-urbana, ser artesã-indígena, mas também vídeo-performer...

Assim, podemos dizer que nessa política de aliança de corpos humanos e não-humanos (performer e vídeo-performer, cineastas e filmes...), todos são corpos ciborguianos, são corpos indígenas porque dessas experiências de tecedura reivindicam novas naturezas que mantêm a pluralidade de fabricação de corpos como constante.

Vale destacar que nos afinamos ao ciborgue como uma política a favor da vida porque a ele não cabem as afirmações de uma natureza dada que justificam a imutabilidade do mundo, das pessoas e por isso nada podemos fazer para mudá-los. HariKunzru (HARAWAY, *et al.*, 2009, p.25) irá dizer que Donna Haraway denominará o ciborgue de um “irônico mito político” ao transformá-lo de um ícone do poder da Guerra Fria em um símbolo da libertação feminista, isto porque, se o ciborgue problematiza a ideia de natureza humana, ele altera a política cognitiva

centrada na ideia de que mulheres (e homens) são naturais, e afirma que tal como um ciborgue, oferecidos os instrumentos adequados, todos podem ser reconstruídos.

O que nos parece é que nossos amigos ameríndios não se prendem às “bases naturais” que a perspectiva euro-branca-ocidental tanto cultua, pois suas experiências nas aldeias e/ou nos contextos urbanos se expressam sempre em acoplamentos de corpos como modo de produção corporal sem se fixarem em identidades fragmentadas. Experiências que afirmam a parcialidade da natureza e das novas identidades criadas.

Viveiros de Castros (1979) analisa as transformações corporais produzidas nos indígenas xingunianos, mais especificamente, os Yawalapiti, e diz que embora sua análise tenha sido especificamente nessa aldeia, ele assume a hipótese de que há proximidades de ideologias e práticas das demais aldeias xingunianas no que se refere ao entendimento de que o corpo é fabricado. Para os Yawalapiti, o corpo humano “necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação”, ”, (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.40) e as relações sexuais entre os genitores de um indivíduo são apenas o início desse processo de fabricação. Para os Yawalapiti essa fabricação compõe um “conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluídos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais” idem, ibidem). Esse entendimento que os Yawalapiti nos apresenta parece compor com a perspectiva das diferentes etnias indígenas sobre corpo como objeto de fabricação e a sua relação com os corpos não-humanos. Na contemporaneidade, podemos dizer que esse processo de fabricação se dá também com objetos tecnológicos.

Viveiros de Castro, em outro contexto, já havia dito em 1979 que as mudanças corporais fabricadas nas experiências dos Yawalapiti “são a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social”(VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.40) e que isto significa dizer que “não é possível uma distinção ontológica — tal como o fazemos — entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo (Idem, ibidem). Para os Yawalapiti, as mudanças do corpo e da posição social são a mesma coisa. Viveiros de Castro destaca que ao

usar a palavra fabricação ele a usa ao pé da letra, pois significa dizer produção do corpo “enquanto atividade humana, intervenção consciente sobre a matéria” (Idem, *ibidem*). Destaca ainda que ao dizer fabricar, fazer, produzir um corpo, é preciso associar estas noções às cosmologias dos Yawalapiti que significa *metamorfose*.

Em nossa tese nos interessa a discussão que Viveiros de Castro faz sobre a fabricação dos corpos dos Yawalapiti como correlata aos processos de diferenciações corporais mirando com maior atenção para os modos como se dão essa fabricação em suas relações entre corpos humanos e não-humanos. Os rituais de passagem de meninos indígenas para a fase adulta, por exemplo, repletos de agenciamentos de corpos (chás, óleos, eméritos, tintas vegetais, rio...) são ícones para pensarmos que a constituição do corpo-humano é de natureza artificial e desses agenciamentos advém processos de subjetivação. Tal interesse se mostra sintônico com a clínica anímica que valoriza não só a experiência com as atividades, mas também com a diversidade de materiais, coisas e objetos.

Por último, mas para abriremos um próximo diálogo, destacamos a importância de problematizar os organismos e a política organicista chamando para a continuidade dessas problematizações Paul Beatriz Preciado que tomará a discussão sobre o corpo, mais especificamente, sobre a natureza orgânica dos órgãos sexuais como símbolo das relações de poder.

Haraway, por exemplo, ao trazer os ciborgues como natureza humana desmonta a política organicista e diz que também resiste a qualquer teoria de sistemas, inclusive a “chamada cibernética de terceira-ordem, a *autopoiesise* as abordagens de acoplamentos estruturais” (GANE e HARAWAY, 2010, p.05). Haraway traz a perspectiva de regeneração das salamandras que após uma lesão, ou mesmo, a perda de uma mão ou um pé, apresenta uma capacidade de regenerar esses membros tantas quantas forem às vezes das lesões, embora os membros renovados possam ser monstruosos. Salamandras são como nós mulheres, dirá Haraway. A autora destaca: “Fomos todas lesadas, profundamente. Precisamos de regeneração, não de renascimento, e as possibilidades para nossa reconstituição incluem o sonho utópico da esperança de um mundo monstruoso, sem gênero” (HARAWAY, *et al.*, 2009, p.98). A existência de um mundo sem gênero é para as

pós-feministas a possibilidade de construção de mundos mais acolhedores da diferença e potencializadores da vida.

Se sou homem ou mulher?
Esta pergunta uma obsessão ansiosa do ocidente.
Qual?
A de querer reduzir a verdade do sexo a um binômio.
Eu dedico minha vida a dinamitar esse binômio.
Afirmo a multiplicidade infinita do sexo!

Beatriz Preciado

Beatriz Preciado, filósofa, junto com Donna Haraway, Judith Butler, entre outras pós-feministas, faz parte dos nomes de destaque na atualidade sobre a questão de gênero, pós-feminismo e teoria queer (2016). Preciado nasceu na Espanha e vive entre Paris e Barcelona. Leciona Teoria do Gênero na Universidade de Paris VIII e segundo Bourcier (2014), no prefácio do livro da própria Preciado, a autora da *contrassexualidade* consegue despedaçar, com seu “humor corrosivo, por seu rigor e por seu conhecimento dos textos feministas” (PRECIADO, 2014, p.9), qualquer autor ou disciplina clássico ou moderno, cozinhando-os em fogo brando do feminismo ou da teoria queer.

Preciado problematiza as identidades fixas, inclusive as lançadas sobre o corpo, dando ênfase às discussões sobre sexo e não necessariamente sobre gênero como campo político de desestabilização das relações de poder que o feminismo denuncia. Ao trazer o sexo como campo de disputa política, Preciado evidencia o lugar de agência que os objetos eróticos, como por exemplo o dildo¹⁷, produzem no campo de problematização sobre a natureza biológica do corpo-humano.

Preciado ao problematizar a existência das categorias homem e mulher nos coloca uma importante questão: se não há homem nem mulher porque insistimos em falar do lugar de mulher na produção acadêmica dessa tese?

¹⁷ Objeto erótico de diferentes formatos, predominantemente em formato de pênis.

Entendemos que há alguns mecanismos de operação em nossa escrita que ainda nos fazem afirmar esse lugar. Um deles se faz a partir da performatização da linguagem, isto porque o mundo acadêmico ainda é predominantemente masculino (HARAWAY, 1996) e opera pela linguagem. Assim, nesse dispositivo-tese é por essa via que escolhemos fazer essa aposta. Como performatização da linguagem recorreremos à noção de performatividade utilizada por Judith Butler (2003), precursora da teoria queer.

Butler (2003) chamará de *performatividadequeer* “a força política da citação descontextualizada de um insulto homofóbico e da inversão das posições de enunciação hegemônicas que este provoca” (PRECIADO, 2004, p.27). A *performatividadequeer* se dava, por exemplo, quando uma

[...] sapatona passa de um insulto pronunciado pelos sujeitos heterossexuais para marcar as lésbicas como “abjetas”, para se transformar, posteriormente, em uma autodenominação contestadora e produtiva de um grupo de “corpos abjetos” que, pela primeira vez, tomam a palavra e reclamam sua própria identidade (PRECIADO, 2014, p.28).

Assim, manteremos a força performativa afirmando essa tese como uma produção acadêmica feita por mulher. Performatização para dar passagem a novos sentidos à vida acadêmica fora das amarras produzidas por processos de silenciamento, violência e subjugação da mulher. Assim, nos parece que Preciado não recusa de todo a ideia de identidade, desde que ela constitua como um portal de abertura para a criação de novos modos de ser, existir e estar no mundo. Por isso, falar do lugar de mulher como acadêmica é falar de um pensamento situado e que se coloca em análise para não cair nas armadilhas das estratificações que o primado de uma natureza dada produz.

Em seu livro *Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual* (2014), Preciado propõe a contrassexualidade como: “uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, produto do contrato social heterocentrado, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológica” (Idem, p.21). A contrassexualidade tem como prioridade estudar os instrumentos e dispositivos sexuais, e, por conseguinte, as relações de sexo e de gênero que se estabelecem entre o corpo e a máquina. A autora aponta ainda para a necessidade

de substituição desse contrato social, denominado natureza para o contrato contrassexual.

Preciado propõe com a contrassexualidade práticas de desconstrução de corpos aprisionados nas identidades, para que se reconheçam em possibilidades de aceder a todas as práticas significantes e posições de enunciação, enquanto sujeitos, historicamente produzidas. A autora afirma que o desejo, a excitação sexual e o orgasmo são produtos que dizem respeito a certa “tecnologia sexual que identifica os órgãos reprodutivos como órgãos sexuais, em detrimento de uma sexualização do corpo em sua totalidade” (PRECIADO, 2014, p. 23).

Ao apresentar as transformações tecnológicas dos corpos sexuais e generizados como objeto de estudo, a contrassexualidade pensa o sexo e a sexualidade, e não apenas o gênero, como tecnologias sociopolíticas complexas que exigem conexões políticas e teóricas entre o estudo dos objetos (dispositivos e artefatos sexuais) e os estudos sociopolíticos do sistema sexo/gênero (PRECIADO, 2014). Dirá a autora:

O sexo, como órgão e prática, não é nem um lugar biológico preciso nem uma pulsão natural. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossocial [...] A (hetero) sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e de recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais (PRECIADO, 2014, p.26).

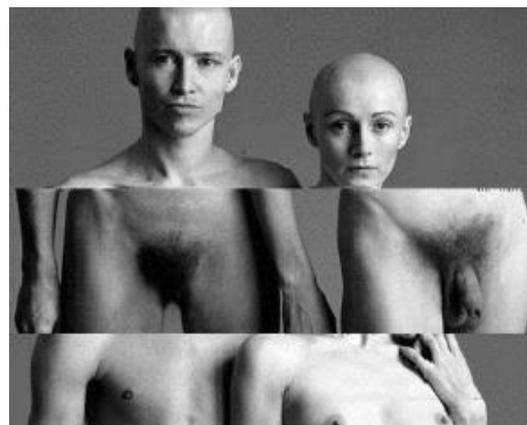
Em sintonia com Judith Butler (2003), Preciado irá dizer que a natureza é *queer*. E sendo ela estranha, ou seja, sendo a natureza puro artifício, é por essa via a possibilidade de se problematizar e ampliar as discussões colocadas pelas feministas. Para Preciado, é preciso uma política do real do corpo, uma alteração da natureza dos corpos para produzir políticas contundentes nos debates sobre sexualidade, gênero e relações de poder.

Dessa forma, se o corpo é um texto socialmente construído e nas relações sociais há interesses na manutenção das dissimetrias de relações de poder, podemos entender as dificuldades de lançar novos olhares para o corpo. O corpo-

humano como afecção é então, essa matéria que se modela nos encontros com outros corpos seja ele humano e não-humano.

A autora, ao propor a contrassexualidade como método de alteração dos regimes de dominação entre os corpos, diz que não se trata da criação de uma nova natureza. Entendemos que a recusa que a autora faz sobre a ideia de natureza diz respeito à ideia ocidental de natureza e de biologia. Para Preciado, falar de natureza humana “não é senão um efeito de negociação permanente das fronteiras entre órgão e plástico” (PRECIADO, 2014 p.23). Fronteiras que separam, por exemplo, o órgão sexual masculino, o pênis, do órgão de plástico, o dildo. Nesse sentido, entendemos que essa negociação permanente entre as fronteiras do corpo humano e não-humano não é, senão, a afirmação de uma natureza artificial do corpo. Seguindo as pistas de Haraway e Preciado, ou seja, do artificialismo do corpo ou do corpo como artifício, podemos afirmar que corpos humanos e não-humanos são sempre parcialidades que se modelam plasticamente em novos corpos, a partir das relações, dos encontros que se dão.

Preciado (2014), ao problematizar a natureza humana, radicaliza o lugar identitário dado aos corpos-humanos contextualizando que essas identidades nada mais são do que construções histórico-sociais, elas são produções pós-operatórias. Ao destacar que as identidades dadas aos corpos sexuados (mulher e homem) são “*pós-op*” (*Idem, 14*), ou seja, são produções pós-operatórias, ela subverte esta noção lançada aos corpos transexuais que optam em fazer cirurgia para mudança de sexo e que por conta disso são entendidos como aberrações da natureza humana. Fazendo frente a essa noção, Preciado diz que ao aprisionarmos nossos corpos em identidades de gênero relacionadas aos órgãos sexuais, estamos produzindo operações no corpo contrárias à sua natureza que é pura potência de diferir. Desta forma, Preciado propõe a contrassexualidade como um meio de fugir das armadilhas que aprisionam a vida em sua pluralidade. As práticas contrassexuais são, então, tecnologias de resistência, são formas de contradisciplina sexual. Contrassexualidade é, portanto, uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade. No âmbito desse contrato os corpos se reconhecem como corpos falantes, e assim também reconhecem os outros corpos.



Ao definir a sexualidade como tecnologia, a autora considera que os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados homem, mulher, homo, hetero e transexual, bem como suas práticas e identidades sexuais, não passam de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos, truques, próteses, redes, aplicações... Ao colocar as tecnologias (dispositivos e artefatos sexuais) como primeiras, Preciado incita que mudemos os lugares de experimentação do corpo, que desestabilizemos os lugares instituídos sócio-culturalmente sobre ele e experimentemos as multiplicidades que o constitui. Para Preciado, experimentar a contrassexualidade é dar primado às tecnologias com que secularmente mulheres, bichas, sapatas e travestis se relacionaram, mas não como complemento **do** corpo biológico, mas como suplemento. Ao fazer tal afirmação Preciado recorre à noção de "suplemento" de Derrida (1967), nos ajudando a fugir da noção adotada majoritariamente ao *dildo* como representativo da falta **do** pênis em sua natureza biológica falocêntrica, e reconhecendo-o como suplemento, como aquilo que deve complementar o que falta **no** pênis.

Na contrassexualidade a natureza do corpo é artificial, é plástico, porque o dildo antecede ao pênis, o princípio é o dildo, já que o pênis se encontra aprisionado na cultura de órgão reprodutor e de excitação sexual.

Preciado desnaturaliza o pênis e a heterossexualidade quando nos indaga, por exemplo:

Onde se encontra o sexo de um corpo que usa um dildo?[...] O dildo, em si, é um atributo feminino ou masculino? [...] Quantos pênis tem um homem que usa o dildo? Se o dildo não é mais do que um

“substituto artificial” do pênis, como explicar que os homens que já têm pênis utilizam cintas penianas?[...] Podemos continuar tomando a imagem “natural” do corpo masculino como referência de imitação quando o dildo é colocado em outra parte do corpo (braço, antebraço, coxa), diferente da região pélvica? (PRECIADO, 2014, p 25).

Essas indagações de Preciado problematizam as relações supostamente cis-heteronormativas¹⁸, mas não só. Ela destaca que as relações contratuais sexuais entre casais homo e mesmo transexuais muitas vezes estão aprisionadas pelas mesmas armadilhas de casais heteronormativos. Problematizar essas relações é colocar em análise as relações de dominação que acaçaparam predominantemente



¹⁸ O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual (PRECIADO, 2014, p 25). Ao dizer que uma pessoa é cis estamos falando da identificação que se faz por essa operação e fragmentação do corpo socialmente hegemônica denominada heteronormativa. Contudo, no próprio campo do pós-feminismo a cisgeneridade tem sido problematizada por tratar de um dado pressuposto desconsiderando a existência de pessoas trans e mantendo as relações binárias identitárias. No entanto, cis e trans têm sido utilizados mais como categorias analíticas do que rótulos identitários isolados.

as mulheres, mas também outras identidades aprisionadas.

Preciado (2014) no capítulo *Prótese, monamour*, do *Manifesto Contrassexual*, nos argui acerca do lugar que os objetos eróticos ocupam nas relações com os corpos-humanos. Ao trazer esses objetos com suas capacidades de agência, ela os enfatiza como elementos fundamentais aos processos de subjetivação, ressaltando que, de acordo com os modos de relação que corpos-humanos estabelecem com esses objetos, são geradas experiências de libertação ou de aprisionamento de identidades essencializadas e fixas. A autora, ao dar visibilidade aos objetos eróticos, coloca em xeque a própria discussão de natureza biológica do corpo, apresentando o quanto a política organicista negou ao corpo sua potência fabril de múltiplos agenciamentos no mundo. Logo no início desse capítulo Preciado fala sobre as descobertas dos corpos que os rapazes americanos, mas também europeus enviados à Segunda Guerra Mundial tiveram com o que ela nomeia de *escuta ao chamado do ânus*. Ela diz que ao mesmo tempo em que eles descobriam a violência das granadas descobriam também o delicado toque retal dos porretes. Destaca ainda que a guerra ao produzir corpos-humanos mutilados produziu ao mesmo tempo indústrias produtoras de metralhadoras e bombas e de braços e pernas artificiais (próteses) para esses mesmos corpos mutilados. Tal destaque nos apresenta os múltiplos paradoxos que as relações corpos-humanos e não-humanos produzem a favor e/ou contrária a vida. Paradoxos que expressam também que corpos-humanos são constituídos por órgãos e sistemas vivos e por objetos, coisas e materialidades não vivas. Vejamos o que diz Preciado (2014):

[...] sei que Marilyn e Elvis eram dois corpos perfeitamente plásticos, carburados pelas drogas, tão plásticos como vinil no qual suas vozes foram gravadas. Os novos protótipos hollywoodianos de masculinidade e de feminilidade já eram tão artificiais que ninguém teria sido capaz de apostar um dólar para demonstrar que Elvis não era um *drag king* ou Marilyn uma transexual siliconada (PRECIADO, 2014, p. 203).

Com esses exemplos, Preciado nos leva à seguinte arguição: se Elvis e Marilyn só existiram como tal por conta dos acoplamentos de corpos-humanos (da espécie humana) aos não-humanos-inorgânico-tecnológicos (plástico, drogas...), o que podemos dizer de outros tipos de relações entre corpos humanos e não-humanos na clínica? Talvez essa seja uma pergunta que aponte a importância dos

nossos estudos da clínica anímica, na medida em que afirmamos que nas experiências de agenciamentos usuário, lápis, papel, tinta, argila, tecidos, fios, entre outros, novos corpos são fabricados e novos processos de subjetivação acionados.

Se Preciado e Haraway nos falam que corpo é artifício, que as fronteiras entre corpo biológico e tecnológico/objetal são plenamente borradas, entendemos em nossa perspectiva anímica da clínica que corpos falantes são todos os corpos humanos e não-humanos, orgânicos e inorgânicos tecnológicos ou não. Assim podemos dizer que na clínica anímica entenderemos que há um corpo falante não só dos humanos, mas também dos objetos, coisas e materialidades presentes nos espaços de interface arte, cultura e saúde.

Dizer que objetos, coisas e materialidades presentes nos espaços de interface arte, cultura e saúde têm uma fala é dizer de uma “fala *queer*”, ou seja, de uma estranha fala porque ela não se circunscreve aos sistemas linguísticos culturalmente estruturados. Trata-se, portanto, de uma fala que diz das potências de afetação singulares desses corpos não-humanos que se manifestam a partir do encontro com outros corpos e que expressam aumento ou diminuição da potência de agir dos corpos-humanos por eles afetados. Desta forma, dizemos que na clínica anímica estamos constantemente aprendendo a ouvir o que fala a argila, a tinta, a madeira, o metal, os fios e tantos outros objetos, coisas e materialidades quando estão na relação com os corpos-usuários nos espaços de interface arte, cultura e saúde. Ressaltamos que estamos constantemente aprendendo a ouvir esses corpos não-humanos porque eles não têm uma natureza dada e estática, eles também estão em processo de mutação, não desconsiderando que cada corpo não-humano tenha sua roupa singular. Assim, ao dizer que ouvimos a argila, nos aproximamos mais das percepções sinestésicas¹⁹ do que da percepção inerente aos aparelhos auditivos ainda viciados na escuta da linguagem verbal. Contudo, é importantíssimo ressaltar que não estamos falando de escuta ou mesmo de leituras simbólicas, representativas dos objetos, coisas e materialidades presentes na clínica nos espaços de interface arte, cultura e saúde.

¹⁹Experiência sensorial de emaranhamento de sensações correspondentes a um sentido e que é associada a outro

Junto com Deligny (2015), torcemos o sentido da fala como linguagem dominante e como clínicos anímicos valorizamos as estranhas linguagens dos **corpos não-humanos**. Deste modo, dizemos que na clínica anímica valoramos a linguagem não simbólica como potente vetor de subjetivação de modos múltiplos de ser e estar no mundo. Por isso a fala na clínica anímica subverte as construções sintáticas originais, os seus sentidos simbólicos culturalmente produzidos e se transveste em potências afectivas em formas de falas e de outros objetos livres de quaisquer tipos de amarras. Decerto que nos espaços de interface arte, cultura e saúde é de maior frequência a presença dos corpos não-humanos orgânicos e inorgânicos convocando os clínicos anímicos a ouvirem a linguagem desses corpos nas relações com os corpos-humanos.

Acreditamos que ao chamarmos mais adiante nossos companheiros clínicos anímicos para compartilhar suas experiências ganharemos maior consistência argumentativa e teórico-prática sobre essa discussão. Contudo, ainda nessa seção consideramos importante destacar as contribuições de Almeida um desses clínicos anímicos que entende o corpo a partir dos atravessamentos de três perspectivas: arte, filosofia e ciência. O destaque dado a este autor se faz também por ele afirmar o corpo-humano como artifício (ALMEIDA, 2011) e pelo diálogo que ele faz com a terapia ocupacional, em especial, a partir de seu conceito de faberdiversidade (Idem).

Almeida (2011) a partir de seus estudos na ecologia cria o conceito faberdiversidade inspirado na biodiversidade que afirma a vida em sua pluralidade, nas mais distintas esferas (variedade genética, variedade de espécie, ecossistemas, funções desempenhadas pelos organismos...). A faberdiversidade, partindo do entendimento de que a natureza é múltipla e plástica, valoriza a experimentação de diversas atividades e materiais na clínica como forma de acionar as propriedades plásticas dos corpos, suas capacidades de transformação e, sobretudo, de criação dos novos corpos e gestos (ALMEIDA, 2011).

A faberdiversidade como importante conceito na terapia ocupacional oferece aos clínicos anímicos a possibilidade de entender que diferentes técnicas e tecnologias singulares do corpo são acionadas nas mais diversas experimentações de atividades humanas. A faberdiversidade faz um elogio às experiências em

atividades humanas diversas e se opõe radicalmente ao abandono das atividades como dispositivo clínico dos terapeutas ocupacionais.

Ao falar de abandono da atividade humana como dispositivo clínico privilegiado entre terapeutas ocupacionais, nos reportamos ao artigo de Nascimento (1990), que ao problematizar a crença de que muitos terapeutas ocupacionais associam objetivos terapêuticos às atividades, e assim as constituem como terapêuticas, ela interrogava não só esse procedimento, como também, este ser a essência da terapia ocupacional. A essa operação, a autora denominará de mito da atividade terapêutica, ou seja, “uma construção fantasiosa ou ideológica [...] em torno de um fato real que o transforma numa entidade que tem vida própria, autônoma, indiscutível, quase sagrada” (Idem, *ibidem*). Para ela, os terapeutas ocupacionais se aprisionam aos procedimento de “explorar as propriedades terapêuticas intrínsecas em cada atividade em pacientes e situações determinadas” (Idem, p.17).

O texto traz importantes discussões para o campo ao indagar a visão essencialista e estática que os terapeutas ocupacionais dão às atividades. A autora evidencia que esse procedimento de submeter às atividades um objetivo terapêutico foi primeiramente influenciado pelo paradigma biomédico que favoreceu a institucionalização da profissão na área da saúde no início do século XX nos Estados Unidos. Ela percorrer as inúmeras práticas de violência e de exclusão produzidas nas e pelas instituições psiquiátricas e junto a elas questiona o que haveria de terapêutico dentro dos hospitais psiquiátricos, por exemplo, na assistência psiquiátrica, na medicação, no eletrochoque, no futebol, no trabalho remunerado, nas cooperativas, nas atividades expressivas..., enfim em muitos dos dispositivos criados como terapêuticos. Suas críticas com pertinências indiscutíveis são partilhadas por nós e por inúmeros outros autores dos campos da saúde mental, das ciências humanas e sociais.

A autora traz também questionamento sobre a atividade não só dentro do campo biomédico, mas também dentro do campo psi. Ela diz que mesmo os terapeutas ocupacionais abandonando a ideia da atividade em si como terapêutica pautada no modelo biomédico, eles adotaram o entendimento de que “as atividades só se tornam terapêuticas quando, através de sua realização, se estabelece entre o

terapeuta, o paciente, o grupo e a atividade, uma relação terapêutica” (NASCIMENTO, 1990, p.20). Ela destaca que embora se tenha ampliado a noção de terapêutica, pois “o que se pode curar ou fazer adoecer não é mais a coisa, o objeto ou o fazer em si, mas a relação do homem com o seu fazer” (Idem, ibidem) agora é a relação terapêutica que ganha nova base estrutural para definir a atividade como dispositivo clínico. A autora irá dizer que sendo a psicoterapia a referência das atividades como terapêutica, elas só estariam voltadas para uma “dimensão subjetiva, enquanto relacionamento interpessoal” (Idem, ibidem) e que conseqüentemente, a ação humana também estaria reduzida, não mais ao fazer em si, mas ao seu significado subjetivo, emocional. Nascimento destaca que as atividades assentadas nessas outras bases de entendimento os “objetivos do tratamento são definidos, a partir das informações colhidas por um instrumento capaz de detectar certos tipos de necessidades: emocionais inconscientes” (idem, ibidem).

Seguindo essa linha de influência da psicoterapia na terapia ocupacional encontramos no método Psicoterapia Ocupacional criado pelo terapeuta ocupacional mineiro Rui Chamoni Jorge (JORGE, s/d), uma base simbólica nos modos de pensar as atividades e uma perspectiva etnocêntrica sobre os materiais presentes nas atividades em terapia ocupacional. O autor advertirá que ele só considera ser terapia ocupacional as relações com os constantes e obrigatórios elementos que são: “o paciente, o terapeuta, os materiais, as ferramentas e os objetos concretos” (JORGE, 1990, p.9) dando aos três últimos a ênfase para se conhecer os dois primeiros. Embora Jorge dê destaque aos objetos, coisas e materialidades ele não considera as capacidades de afetar desses corpos não-humanos sem que haja uma relação de subordinação aos mecanismos de identificação do paciente. A relação entre corpos no método crítico-laborativo das relações humanas, ou seja, no método psicoterapêutico de Rui Chamone Jorge (1990), centra-se no corpo-humano, pois segundo o autor, a terapia ocupacional oferece oportunidades do paciente intervir na realidade externa segundo sua intenção, vontade e liberdade. Mesmo quando ele destaca a inseparabilidade do corpo-humano aos não-humanos como as ferramentas, por exemplo, ele submete esses não-humanos às funções e necessidades do homem. Veja o que Jorge (1990) diz:

Sabe-se que a melhor ferramenta que se tem é o corpo. Ferramenta ótima para reproduzir-se e manter-se. Continente dos sentimentos, intuições fantasias e pensamentos. [...] o carvão, por extensão a caneta, especializam as pontas dos dedos na escrita. A faca e o garfo especializam os dentes [...] (JORGE, 1990, p.62).

O autor pensará a relação do corpo-humano (paciente) com os corpos não-humanos (materiais, ferramentas e objetos concretos) numa perspectiva simbólica da atividade. Para Jorge as obras dos pacientes são produções para suas interpretações psicológicas.

Numa relação oposta às influências psicoterápicas centradas em abordagens simbólicas da clínica, mas ainda assentadas em bases estruturalistas e etnocêntricas, no livro *Terapia ocupacional: fundamentação e prática*, organizado por Cavalcanti e Galvão (2007) em seus quase sessenta capítulos em diferentes áreas de atuação do terapeuta ocupacional, diversos autores também apresentarão o entendimento de que tanto as atividades quanto os objetos, as coisas e as materialidades portam estruturas simbólicas, funcionais, socializantes...

Assim, compartilhando das críticas lançadas por Beatriz Nascimento (1990), em especial, ao apontar as restrições que o campo faz ao submeter as atividades às operações metodológicas, seja com as abordagens psicoterápicas seja com as biomédicas, consideramos de igual importância estarmos atentos aos perigos colocados por outras abordagens estruturalistas. A nosso ver, a autora ao criticar as abordagens de terapeutas ocupacionais restritas a métodos que priorizam e polarizam as dimensões psíquicas, biológicas e sociais, ela também produz confusões sobre outros entendimentos do que seriam as atividades como dispositivos da clínica.

Nascimento (1990) afirma que as atividades desenvolvidas nos espaços institucionais produzem experiências muitas vezes muito distantes das reais necessidades dos sujeitos e propõe que pacientes, familiares, técnicos e instituições mobilizem esforços para agirem contra a negação aos direitos sociais dos usuários, que em sua maioria são pessoas desprovidas de direitos básicos, criando dentro e fora da instituição “espaços de conscientização, responsabilização e reivindicação”

além de se unirem aos outros movimentos populares em luta das pautas pertinentes a esses grupos minoritários.

Em nossa leitura nos parece que a concepção de espaço de clínica da autora está ligada aos espaços reprodutores de atos terapêuticos reducionistas e descontextualizados das complexas tramas sociais, econômicas, éticas, estéticas e políticas da vida. E em se tratando desse tipo de operação clínica, a própria atividade nesses espaços também ficaria limitada.

Contudo, em nossa abordagem transdisciplinar da clínica entendemos que as experiências que se dão com as atividades tanto nos espaços institucionais ou não da clínica, coemergem linhas de fuga e de captura, (COSTA, 2004), cabendo ao clínico acompanhar os vetores de subjetivação que se dão nos distintos espaços e tipos de relações entre corpos (humanos e não-humanos).

Em minha dissertação de mestrado defendida em 2004, nesse mesmo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, desenvolvi a discussão sobre as forças de criação e de captura que se expressavam nas experiências dos usuários de saúde mental a partir do meu trabalho na Oficina de Artes no IMNS. A discussão se pauta nas frequentes associações que os clínicos fazem entre qualidade estética da obra de arte e o estado de saúde mental (COSTA, 2004). Nos relatos dos profissionais apareciam uma relação proporcional entre beleza da obra e melhoria do estado de saúde mental dos usuários. Contudo, em nosso acompanhamento dos casos percebemos que essa relação não era tão proporcional assim. Percebemos obras produzidas na oficina de artes com poucos recursos, consideradas de pouco valor estético, mas que o artista-usuário da obra mostrava-se com sua capacidade de agir aumentada, ganhando o mundo a partir de suas pobres produções. Outras eram produzidas em espaços “elitizados”, destinados aos usuários artistas do hospital com grande reconhecimento estético, mas que a potência de agir desse sujeito encontrava-se diminuída, e que parte dessa diminuição de potência era associada pelo próprio usuário às constantes pressões que vivia para gerar obras de grande valor estético para compor os acervos desses espaços. Na análise dessas relações entre estética e saúde mental, aludimos tanto às obras consideradas belas quanto às não belas a não necessária correspondência entre o belo e a criação da estética da existência e o não belo e a captura da existência. Essas relações se

misturavam, e o mais importante para a clínica era poder acompanhar e cuidar dessas relações para que as ações judicativas não preponderassem sobre a clínica que não é separada das dimensões éticas, políticas e sociais. Essa direção ética do cuidado pudemos produzir dentro dos espaços da instituição mas também fora dela, como foi a experiência da exposição *Fazeres, delírios e devires* com obras dos usuários da Oficina de Artes no SESC do Engenho de Dentro.

Deste modo, vale afirmar que não é apenas a condição de não definir previamente um valor estético ou um objetivo terapêutico a uma dada atividade ou obra que nos livraremos de cair nas armadilhas da captura. Assim problematizar as atribuições estáticas, universais dadas as atividades, não significa dizer que elas são mitos. Dizer que as atividades são mitos é dotá-la de uma natureza transcendental, incorpórea que em nossa perspectiva de clínica anímica não é mais possível considerar.

Por último, gostaríamos de destacar algumas questões provocadas na leitura do artigo de Beatriz Nascimento mas que se somam às que acompanhamos no cotidiano de trabalho com vários terapeutas ocupacionais: Se afirmamos que todos os espaços e atividades podem produzir captura e linhas de fuga, de acordo com as relações que são estabelecidas, o que Nascimento quis dizer ao propor criar espaços de conscientização, responsabilização e reivindicação? Chamam-nos atenção as indicações logocêntricas que parecem priorizar a consciência em detrimento do corpo. Binarismos e primazias que junto com Spinoza e o perspectivismo ameríndio já consideramos não compor com nossa perspectiva clínica. Continuemos com outras indagações: criar espaços de conscientização, responsabilização e reivindicação não seriam também atividades com objetivos terapêuticos? Em que se diferenciam essas atividades das demais que Nascimento problematiza em seu artigo?

Ao retomar o conceito de *faberdiversidade*, que Almeida afirma ser constituída por experiências com uma diversidade de atividades humanas e estas povoadas por múltiplos objetos, coisas e materialidades, parece-nos que deslocamos as atividades enquanto mito e encarnamo-las como parte do que estamos denominando de clínica anímica, isto faz com que reconheçamos em Almeida um terapeuta ocupacional anímico.

De forma distinta de entender a atividade como um mito na terapia ocupacional, podemos dizer que é muito frequente perceber nas abordagens dos clínicos anímicos a oferta de uma diversidade de atividades e materiais nos espaços de interface arte, cultura e saúde, subvertendo, inclusive, alguns nomes dados a esses espaços. A experiência de Lisete Vaz (2004), por exemplo, mostra a metamorfose do Grupo de Desenho e Pintura em *Cabaret Pinel*. Sua experiência confirma que mesmo diante de uma denominação de Grupo de Desenho e Pintura, o espaço acolhia uma pluralidade de usuários, atividades e materiais que extravasava as experiências com atividades e materiais a princípio restritivas ao desenho e à pintura. Mais adiante faremos uma parada no Cabaret Pinel para experimentar os ares dessa clínica. O que agora queremos afirmar é que faberdiversidade é um conceito constitutivo da clínica anímica.

Almeida (2011) reforça o conceito da faberdiversidade retomando os precursores do MAO que já nos advertiam que o advento da industrialização e todo o desenvolvimento tecnológico produziram na verdade a despotencialização da vida haja vista a diminuição da diversidade da experiência humana por conta das restritas e repetitivas atividades de trabalho. Até hoje sofremos com essa herança de uma vida constituída de atividades pouco diversas, uniformes o que faz com que identifiquemos na faberdiversidade a possibilidade de seguir um movimento de “involução”, ou seja, de diversificação de experiências e de encontros de corpos nas mais distintas esferas da vida.

Não se trata de encher o espaço da clínica de atividades e materiais e tirar o corpo do clínico da cena. No entanto, também não significa pensar a presença etnocentrada do terapeuta nesses espaços. Trata-se, sobretudo, de criar espaços propícios para experiências de afetação entre corpos. Experiências que corpos-terapeutas, corpos-usuários, corpos-materiais todos se afetem mutuamente transvestindo-se em outros corpos.

Os estudos de Almeida sobre o corpo a partir dos sistemas labanianos são também fundamentais para nossas argumentações teórico-práticas na clínica anímica. Segundo o autor ALMEIDA (2013) em seu trabalho de pós-doutoramento em Psicologia na Universidade Federal Fluminense, Laban com seus estudos do movimento a partir da dança alastrou suas teorias a outros campos como a

educação, ergonomia, cinema, clínica, etc. (Idem). O autor destaca nesse trabalho que os estudos de Laban aproximavam e hibridizavam campos e visões muito diferentes, como a música, anatomia, religião, geometria, a física dentre outros. (Idem, ibidem).

Rudolf Laban, era húngaro, nasceu na Bratislava em 1879 e sua formação em arquitetura influenciou muito seus estudos sobre espaço e corpo. Bailarino e coreógrafo com importantes trabalhos, entre eles a Ópera Estadual de Berlin, criou centros de pesquisa sobre elementos constitutivos do movimento humano que acreditava serem os mesmos na arte, no trabalho e na vida cotidiana (LABAN, 1978; ALMEIDA, 2013). Durante a Segunda Guerra Mundial foi acolhido na Inglaterra onde desenvolveu seus “ideais de harmonia e libertação da vivência criativa do movimento” (LABAN, 1978, p. 10), e onde investiu em danças conjuntas com até 1000 pessoas com intuito de promover vivência comum através do movimento denominado Dança Coral.

Em sua pesquisa de pós-doutoramento, Almeida (2013) se dedica aos estudos de todos os sistemas labanianos: a Análise de Movimento, composta pelo estudo dos esforços — a cruz dos esforços — e pelo estudo do espaço — a harmonia espacial —; a Labanotation — uma escrita do movimento — e a Coreosofia — uma filosofia, uma ontologia para o corpo e movimento. Contudo, para nossa discussão nessa fieira, nos interessa o estudo da Análise do Movimento para entendermos de que forma os corpos-humanos são convocados a acionarem a cruz dos esforços para entrarem em contato com diferentes atividades e materialidades.

Laban contrário à visão reducionista do corpo e do movimento vai dizer que o movimento não é universal, ou seja, ele é variável e mutável, a partir dos estudos da cruz dos esforços composta por quatro fatores de movimento: *peso*, *tempo*, *espaço* e *fluxo* (LABAN, 1978; ALMEIDA, 2004). Cada fator de movimento apresenta suas qualidades tais como: peso (leve ou forte), tempo (rápido ou lento), espaço (direto ou indireto) e fluxo (livre ou contido).

Os estudos de Almeida destacam que durante as atividades na clínica estes quatro fatores de esforços do movimento compõem toda a gama expressiva e funcional dos movimentos através de um jogo combinatório. Assim, podemos dizer

que corpos-humanos quando em relação com distintos objetos, coisas e materialidades são incitados a combinarem os esforços, mesmo não intencionalmente, a partir das convocações, afecções de cada corpo não-humano, como por exemplo:

[...] movimento forte-rápido-direto no braço de um homem que usa o serrote para cortar uma tora; movimento leve, lento no toque estéreo de um pianista; movimento forte-rápido e indireto em uma criança que corre em sua brincadeira. (ALMEIDA 2013, p.140).

Mais adiante retomaremos as discussões da cruz dos esforços considerando as relações entre corpos humanos e não-humanos.

Almeida (2014) destaca que na clínica “as pesquisas de Laban foram fundamentais para duas de suas seguidoras, a fisioterapeuta Bartenieff (1980) e a terapeuta ocupacional Bonnie Cohen (1994)” (ALMEIDA, 2014, p.4). Foi a partir dos estudos de Laban que Bartenieff e Bonnie Cohen incluíram integralmente a dança em suas abordagens, desmecanizando os corpos aprisionados em suas tradicionais abordagens.

O autor destaca que Laban em seus estudos da Análise de Movimentos se dedicara à análise do gesto dizendo que ele é constituído por unidades pré-gestuais, ou seja, de uma natureza que é pura força, pura potência. Destaca ainda que Laban se dedicou aos estudos da biologia na teoria de Haeckel, que se baseava num evolucionismo darwiniano radical que entendia que todos os seres proviam de formas ancestrais e que:

As formas simples e primitivas de seres vivos eram semelhantes às formas simétricas dos cristais, atestando a origem da vida a partir do mundo inorgânico. Se para o evolucionismo a vida começava no primeiro ser unicelular, para Haeckel a origem da vida era anterior, pois os cristais já eram uma etapa de transição entre o inorgânico e o orgânico. (ALMEIDA, 2014, p.107).

Por fim, entendemos os estudos de Almeida em Laban e seus teóricos como importantes problematizações sobre a hegemonia da natureza orgânica do corpo-humano, e com seus estudos chegamos a outras miradas sobre o corpo como artifício. Uma perspectiva de que o corpo é fabricado a partir das experiências com

diversas atividades e materiais e que para a clínica anímica enfatiza trajetos epistemológicos sincrônicos aos nossos estudos.

Ao falarmos do corpo-humano nessa feira, percebemos a inseparabilidade entre natural e artificial, a dificuldade de limitar onde começa o humano e onde termina a máquina, onde inicia uma qualidade de movimento e entra a outra; enfim discussões que tratam de roupagens distintas de cada corpo e numa tentativa de distinguir as vestes de cada um denominamo-los de: **humanos-orgânicos, humanos-inorgânicos, não-humanos-orgânicos e não-humanos-inorgânicos.** Contudo, mesmo fazendo tais distinções não foi possível ignorar a relação de transversalidade de uns sobre os outros. Desta forma, nos deparamos com o paradoxo de distingui-los e ao mesmo tempo não polarizá-los. E assim seguiremos afirmando o paradoxo sem intenção de superá-lo.

A seguir dedicaremos apresentar outras contribuições para isso que denominamos de **corpos não-humanos** na clínica anímica.

2.4- Objetos, Coisas e Materialidades: o que falam esses corpos não-humanos na clínica anímica?



Pelas lentes caleidoscópicas propomos escutar o que falam os objetos, as coisas e as materialidades.

Em toda a tese temos afirmado que a clínica anímica é a experiência que se dá a partir do encontro entre os corpos-humanos e não-humanos e que esses não-humanos, ou seja, os objetos, as coisas e as materialidades são potentes vetores de subjetivação.

Vale destacar que no próprio campo da terapia ocupacional, de onde partilhamos a perspectiva de clínica anímica, é recorrente o diálogo com teóricos que debruçaram parte de seus trabalhos no que denominamos de corpos não-humanos. Assim, Hannah Arendt, Gaston Bachelard, citando esses entre tantos outros grandes nomes, estão presentes em algumas das produções de terapeutas ocupacionais (ALMEIDA, 2004; 2011, LIMA, 1997; MECCA, 2015; VAZ, 2004) que apresentam as atividades humanas como objeto de estudo e intervenção da terapia ocupacional, em especial, em sua interface com a arte, cultura e saúde.

Embora consideremos a grande importância das discussões conceituais de Hannah Arendt e Gaston Bachelard sobre os objetos, coisas, matéria e materialidades, entendemos que suas discussões podem ser acessadas a partir dos trabalhos desses nossos companheiros terapeutas ocupacionais e aqui nos dedicamos ao diálogo com o campo da antropologia em sua interface com a arte e as cosmologias indígenas. Assim, dialogaremos com os estudos de Elslagrou

(2007; 2013), mais especificamente, seus estudos sobre a capacidade de agência dos objetos nas relações de alteridade dos povos Kaxinawa.

Na seção anterior nossos companheiros nos ajudaram a problematizar a natureza dada aos corpos-humanos e a entender que as experiências de acoplamento com os não-humanos produzem novos corpos, novas subjetividades, sejam elas a favor e/ou contrárias à potência da vida. Assim como os corpos-humanos, nossas discussões sobre os corpos não-humanos também não portarão identidades pré-determinadas, pois entendemos que eles só expressam suas capacidades de agência a partir das relações estabelecidas com os outros corpos (humano e não-humano).

Desta forma é preciso afirmar que no campo da clínica anímica estamos a todo tempo diante dos paradoxos dos corpos. Paradoxos identificados em corpos-humanos repletos de identidades fixas de biologia e/ou de raça, e/ou de gênero, que padecem desses aprisionamentos historicamente fomentados por perspectivas hegemônicas e dominantes; mas também em corpos com diferentes graus de abertura de serem afetados e de afetarem que possibilitam a reinvenção de novos corpos, mundos e subjetividades. Similares percepções também temos em relação aos objetos, coisas e materialidades presentes na clínica anímica, ou seja, os corpos não-humanos também não sendo dotados de uma identidade dada e fixa, apresentam maior ou menor grau de potência de afetação de acordo com os diferentes corpos com os quais que eles se relacionam. Mais adiante falaremos das capacidades agentivas dos objetos, coisas e materialidades na clínica anímica. Por ora vale um rápido exemplo: a roupa do barro terá maior ou menor poder de afetação no corpo-humano quando ele também for afetado por outros corpos não-humanos como água, espátulas, bem como pelas diferentes qualidades de movimento (esforços) dos corpos-humanos.

Chamando Lygia novamente para nosso diálogo, é interessante destacar sua percepção sobre o corpo do expectador-participador da obra quando ela diz que o corpo-humano é também objeto da obra de arte. Com tal afirmação, ela nos indica que se o corpo do participador é objeto, podemos dizer que o que se diferencia dos outros objetos de arte são suas capacidades de agência que se expressam a partir dos encontros com os diferentes corpos (humano e não-humanos)

Lygia Clark (CLARK, 1987) em suas obras vocativas ao orgânico, por exemplo, a *Linha Orgânica* (1954) e as séries *Casulos/1959* e *Bichos/1960* também partilha dessa ideia de que os objetos per si não são nada e que eles testemunham suas existências na relação com outros corpos. Com diferentes graus de mobilidades tanto a *Linha Orgânica* quanto os *Casulos* e os *Bichos* têm o movimento como constituinte das obras. Os dois primeiros em seus movimentos de saída da bidimensionalidade para a *tridimensionalidade*, ou seja, o movimento de libertação da planificação da obra aprisionada às paredes dos museus para a aproximação com os corpos dos espectadores, avançando para o espaço do mundo. E os *Bichos* que demandam expressivos movimentos hápticos para que a obra de arte aconteça. Dirá Lygia: “Quando me perguntam quantos movimentos o bicho pode efetuar, eu respondo: Não sei nada disso, você não sabe nada disso; mas ele, ele sabe...” (CLARK, 1980, p.17). Para Lygia, os *Bichos* demandavam as mãos do participante da obra da mesma maneira que as teclas de um piano demandam as mãos de um tocador de piano ou de um pianista.

No livro *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre), fruto das reflexões de 15 anos de experiência etnográfica de ElsLagrou (2007) entre os Kaxinawa, a autora traz importantes problematizações sobre o tema dos objetos para o campo da antropologia. A autora destaca que, embora o tema tenha grande importância para o campo, ele foi deixado de lado por dois motivos: o primeiro porque o conceito tem sido associado a abordagens excessivamente formalistas e objetificantes e, o segundo, porque os autores que voltaram a utilizar a ideia da forma (objetos) nas suas análises usaram o conceito de maneira excessivamente estática. Lagrou (2007) nos aponta que os indígenas da etnia Kaxinawa, do Alto Rio Purus no Acre, com os quais esteve durante os 18 meses em sua pesquisa de campo, embora não partilhem ideias ou conceitos sobre arte ou estética como os não-indígenas (referência euro-branco-ocidental) eles possuem fascinantes entendimentos sobre o poder das imagens, das palavras e dos objetos que dizem de um entrelaçamento de relações da estética e da vida cotidiana.

A autora nos aponta que diferentes teóricos de renome do campo da antropologia mantêm abordagens que dicotomizam sujeito (homem enquanto

espécie) e objeto (coisas, objetos e materialidades) porque conservam o foco na intencionalidade do agente-homem.

Partilhando do interesse de estudos sobre objetos que Lagrou investe em suas pesquisas etnográficas consideramos importante reafirmar que nosso diálogo sobre este tema se volta para o campo da clínica. Tais estudos de Lagrou nos ajudam a afirmar nossa perspectiva clínica que também entende a capacidade de agência dos objetos, coisas e materialidades, e, não apenas a capacidade do homem conferir sentido a eles. No entanto, tal recorte não diz respeito a uma não valorização dos sentidos construídos a partir das relações entre o homem e os objetos, as coisas e as materialidades, mas a recusa de dotá-los de representações simbólicas essencializadas e/ou pré-determinadas, de formas fixas e independentes das relações estabelecidas com outros corpos (humanos e não-humanos). Trata-se, sobretudo, de mirar nos diferentes ângulos agentivos que esses corpos não-humanos colocam nos cenários da clínica. Deslocar nossa mirada talvez nos provoque mais sensações de miragens, de traços difusos que compõem os diferentes mapas onto e cosmológicos, do que a produção de um novo mapa com trajetos previamente definidos a serem percorridos em nossas práticas clínicas.

A autora destaca que na construção desse livro seu plano era estudar o desenho, a tecelagem e as iniciações específicas nestas artes (o ritual da jibóia), mas segundo Augusto, líder do canto dos Kaxinawa, ela deveria antes de qualquer coisa conhecer o rito de iniciação *nixpupima* (rito de passagem que tem a intenção de simultaneamente moldar o corpo, os pensamentos e a capacidade de ação da criança sobre o mundo), depois o *txidin* (festa do líder de canto), e só após essas etapas iniciar seus estudos específicos sobre a tecelagem. A autora destaca que todos os diferentes ritos que marcam o ciclo vital dos Kaxinawa apresentam a mesma ideia subjacente, ou seja, de que quando mudam as relações, os hábitos, o corpo, os pensamentos, toda a identidade do ser muda junto. Para os Kaxinawa essas transformações se dão a partir de suas relações com os objetos e esses não podem ser localizados, eles devem ser analisados a partir das relações, percebendo as qualidades diferenciadas das relações e as maneiras através das quais estas são tornadas visíveis e significativas pelos e para os Kaxinawa (LAGROU, 2007). Ela

afirma que a pintura corporal, o grafismo, as artes e a estética na vida cotidiana kaxinawa se traduziu na pesquisa:

[...] da qualidade relacional expressa pela forma, mais especificamente em imagens materializadas assim como imaginadas, que indicam formas intersubjetivas de relacionar-se com o ambiente envolvente, habitado por seres humanos e não-humanos. [...] e que o grafismo kaxinawa aponta para uma agência essencialmente relacional, onde os traços ligam mundos diferentes, mas interrelacionados (LAGROU, 2007 p.27).

A autora relata que devido a um acidente vascular cerebral que Augusto sofreu durante sua primeira transcrição ela foi forçada a deixar a aldeia. Mas que no caso do *nixpupima* ela descobriu que muitas informações coletadas nas entrevistas antes de assistir o ritual contrariaram a performance acompanhada. Com esse exemplo, Lagrou (2007) nos mostra as dificuldades de entendermos outras perspectivas porque nosso modo de viver cria verdades e métodos que buscam responder às verdades por nós criadas. A autora destaca que em diferentes momentos de seu trabalho de campo ela ouviu dos velhos indígenas inúmeras reclamações sobre esse trabalho de entrevistá-los. Para os anciãos eram inúteis tais procedimentos, pois sem viver a realidade no cotidiano dos indígenas na aldeia, nada entenderia.

Seus 18 meses com os kaxinawa permitiram Lagrou acessar outra perspectiva sobre os objetos na relação de alteridade dos kaxinawa. Ao se dedicar aos aspectos de agência do desenho, Lagrou (2007) aponta-o com capacidade de ligar universos e abrir caminhos para a transformação perceptiva.

Lagrou, ao trazer a observação dos velhos indígenas sobre a ausência do etnólogo no cotidiano dos kaxinawa, traz uma importante reflexão para hoje entendermos o porquê do pouco entendimento dos profissionais do campo da saúde acerca da clínica em sua abordagem anímica. Assim como na pesquisa etnográfica, não basta ouvir *sobre* a clínica anímica ou estar nos espaços de interface arte, cultura e saúde, repletos de atividades e materiais, com olhares e escutas em direções contrárias a ela, ou seja, com perspectivas com poucas porosidades as desestabilizações. Contudo, vale afirmarmos também que não estamos propondo homogeneizar as abordagens clínicas em espaços repletos de atividades e

materiais, mas de afirmarmos, sobretudo, a importância de estarmos mais atentos aos múltiplos ângulos que compõem a clínica e o que eles convocam de corpos humanos e não-humanos.

Estarmos atentos aos ângulos que compõem a clínica, às falas não vernaculares parecem as pistas que Deligny nos deu em sua convivência com aranhas e crianças autistas em Cévenne.

Deligny, interessado pela etologia, é fascinado por aranhas. Seu fascínio é expresso em seu texto *O Aracniano* e outros textos (2013; 2015) quando em uma de suas passagens no texto ele nos apresenta que se dedicou horas a observar uma aranha num canto da parede com suas fieiras produtoras de teias, num *puro agir* fios de seda sem nenhuma finalidade. Não obstante ao seu fascínio em observar o puro agir da aranha, Deligny se fascina igualmente pela indiferença da aranha a sua presença. Há na indiferença da aranha e das crianças autista com quem Deligny (2013; 2015) conviveu em presença próxima, um modo de viver sem intencionalidades e finalidades que ele dirá ser a possibilidade de acessarmos o humano no *homem-que-somos*. Deligny elogia o agir puro sem intencionalidades muito frequente nesses que aqui denominamos de **corpos não-humanos-orgânicos** (aranha, castor, água..). Em relação a esses **corpos não-humanos-orgânicos**, Deligny se interessa por suas naturezas imutáveis porque em todos eles se mantém os agires inatos que os animam.

O constante agir fiandeiro da aranha, em suas repetidas formas de mover produtoras de seda, em suas imutáveis composições de forças geradoras de teias, produz composições de corpos no mundo. O corpo-teia, por exemplo, será sempre teia, mas nunca igual à outra, mesmo que o canto da parede seja o mesmo. Podemos dizer também que cada canto de parede convoca agires puros na aranha mesmo sem que ela tenha qualquer intencionalidade de produzir teias para cada tipo de espaço. Em contrapartida, o homem-que-somos, o ser consciente de ser, aprisionado em seus projetos pensados, frequentemente busca a mutação de suas naturezas (forma) porque estão seduzidos por um processo de formatação de identidades sócio-culturalmente induzido. Lembremos que essa mutação de natureza diz mais de um corpo *pós op* (*Preciado*) do que o corpo como artifício que Haraway e nossos demais companheiros apontaram. Isso significa dizer que os

corpos-humanos são mais constituídos pela imutabilidade de suas forças de fabricação de novos corpos do que a imutabilidade de fabricação de corpos da aranha. O corpo-ciborgue, artifício, se difere daquele de mutabilidade de natureza constante, mas que só altera sua forma, as forças geradoras do agir puro encontram-se aprisionadas numa base identitária.

Esse entendimento do agir puro pode nos ajudar a pensar nas convocações que os objetos, coisas e materialidades presentes nos espaços de interface arte cultura e saúde (EIACS) podem produzir. Vale novamente ressaltar que nossa perspectiva é anímica, não se trata de vitalismo, ou seja, de dizer que estamos falando de vida nos objetos, mas de animismo por suas capacidades agentivas, seus poderes de afetação. Afirmamos existir composições de forças nos objetos, coisas e materialidades que dizem respeito à constituição de suas roupas e que estas provocam corpos-humanos a acionarem a cruz dos esforços para então poder tocar, manusear, mesmo sem intencionalidades dadas, os diferentes corpos-não-humanos-inorgânicos.

2.5- Com que roupa eu vou?

Em todo o desenvolvimento da tese temos afirmado que os objetos, as coisas e as materialidades presentes na clínica anímica apresentam distintas roupagens. Mas afinal, que história é essa de roupa do material?

A partir do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) consideramos que corpos-humanos e não-humanos se diferem por suas roupas. Partindo dessa consideração, deslocamos nossa visão para os cenários da clínica anímica e nos deparamos com um perspectivismo anímico nos objetos, coisas e materialidades e junto com os estudos de Lagrou passamos a considerar que há capacidades agentivas desses corpos não-humanos na clínica. E foi assim, que passamos a dizer sobre a importância de aprender a ouvir a fala de outros corpos, por exemplo, o barro. Dizemos então, que há uma roupagem no barro que fala sobre sua capacidade de afetar e de ser afetado, ou seja, a textura, umidade e densidade do barro (roupa) exigem do corpo-humano qualidades de movimentos, e muitas



vezes, as roupas de outros corpos não-humanos para que ocorra o agenciamento dos corpos.

Almeida (2013; 2004) em seus estudos de Laban ao nos apresentar a cruz dos esforços com seus quatro fatores de movimento: peso, tempo, espaço e fluxo destacou que cada fator apresenta suas qualidades correspondentes: peso (leve ou forte), tempo (rápido ou lento), espaço (direto ou indireto) e fluxo (livre ou contido), e o quanto esses fatores se conjugam em diferentes atividades nas práticas em terapia ocupacional. Assim, ainda falando da roupa do barro diremos que quando sua roupa estiver predominantemente com uma alta densidade (grande quantidade de massa) e baixas umidade e flexibilidade (seco e duro) frequentemente o barro convocará do corpo-humano a mobilização de suas qualidades de movimento que, inicialmente, para facilitar o acesso do corpo-humano ao corpo-barro, se apresentará forte, rápido, direto e contido.

É importante destacar que essas qualidades podem ser orientadas pelo terapeuta, mas ordinariamente elas ocorrem mesmo sem orientações, numa espécie de agir puro do humano. Ainda com esse exemplo, o corpo-humano ao tocar numa grande quantidade de barro seco e duro além de ser convocado a alterar suas qualidades de movimentos para entrar em relação com o barro, ele pode também sentir-se afetado por outros corpos não-humanos numa espécie de extensão de seu corpo, de ampliação de suas qualidades de movimento. Podemos dizer que essa experiência que cria um corpo ciborguiniano ao se acoplar com outros corpos como a água que umedece e flexibiliza o barro, ou ainda, com ferramentas e outros materiais como rolo de massa, esponja, tecido, espátula, faca, etc; alterando assim,

a predominância inicial da roupa do barro e favorecendo alterações de graus de transformações entre os corpos. Os graus de transformações de cada corpo por sua vez, expressam maior ou menor poder de afetar e de ser afetado entre si.



Elemento-água
Ferramenta-rolo de massa

Almeida (2013) irá nos dizer que ao falarmos das qualidades de movimento, dos esforços, podemos relacioná-los a diferentes ações.

No exemplo que trouxemos, quando o terapeuta avalia ser importante sugerir trabalhar com algumas técnicas para produzir determinados efeitos tanto no corpo humano quanto não-humano, é comum sugerir que antes do barro ser modelado que ele seja socado para que a peça não venha a estourar por conta da presença do corpo-ar que também compõe o corpo-barro, ou mesmo porque ao socá-lo ele se flexibiliza facilitando o fluxo do modelar. Diremos, então que no ato de socar o barro são acionados os esforços forte, rápido, direto e contido. Ainda com corpo-barro já depois de alterado, a predominância inicial de sua roupa, numa ação do alisamento, pode ser acionada outras qualidades de movimento (leve, lento, indireto, livre).

Contudo, como já nos advertiu Almeida (2013), as atividades humanas e seus mais diversos materiais envolvidos incitarão uma pluralidade de esforços combinatórios compondo as mais diversas dinâmicas entre eles. Dessa forma, afirmamos que na clínica anímica não buscaremos nenhum subterfúgio para aprisionar cada qualidade de movimento numa determinada ação, e muito menos



nas relações com os objetos, coisas e materialidades.

Entendemos que cabe ao terapeuta estar atento à alquimia entre corpos humanos e não-humanos cartografando os efeitos clínicos dessa alquimia, ou seja, percebendo os diferentes graus de potências de afetação do homem que modela o barro mas também do barro que modela o homem.

Inúmeros exemplos poderíamos apresentar sobre as roupas dos corpos-objetos, coisas e materialidades na clínica anímica. Contudo, preferimos por aqui parar porque acreditamos que a experiência é muito mais complexa do que os exemplos que poderíamos descrever. Fiquemos com a dica que os velhos indígenas

ofertaram à Lagrou (2007) e que também podemos receber como uma importante oferta: para mudar nossas formas de ver e estar no mundo é preciso experimentemos outros modos de ver e viver nele. E, se o leitor dessa tese aceitar também a oferta de uma clínica anímica que tem buscado essas experiências também fora dos espaços da clínica, crie mais espaços em sua vida para as múltiplas experimentações anímicas.

FIEIRA III - UMA NOVA MIRADA SOBRE AS EXPERIÊNCIAS DO PET-SAÚDE MENTAL/UFRJ A PARTIR DA PERSPECTIVA DA CLÍNICA ANÍMICA

O foguinho é nossa escola.

Aprendemos ficando juntos, aprendemos na vida
com nossos parentes.

Os avós de todos orientam os mais novos em
sessões de aconselhamento na Opy (casa onde cantamos,
dançamos, rezamos, curamos) ou em falas feitas com
delicadeza nos pátios das casas, quando os parentes se
encontram sentados em torno do fogo que prepara o ka'a
(mate).

Vherá Poty

Nos capítulos anteriores nos aproximamos de diferentes perspectivas que nos ajudaram a problematizar perspectivas dominantes e encontrar, especialmente, junto às perspectivas ameríndias, modos de fabricação do corpo que dizem respeito à produção de vida. Atualmente, nós pesquisadores e trabalhadores da saúde, embora ainda tenhamos muito o que colocar em prática, dizemos que produção de vida é produção de saúde e vice-versa. Com as experiências de alteridade tantos dos indígenas quanto dos não-indígenas, a partir de suas relações, suas experiências de acoplamentos com objetos, coisas e materialidades, aludimos a esses corpos não-humanos capacidades agentivas nos cenários da clínica, em especial, nas experiências de interface arte, cultura e saúde (EIACS). Vale destacar novamente que ao fazermos tal afirmação, reconhecemos as singularidades de cada experiência e suas respectivas perspectivas (indígenas e não-indígenas). São perspectivas distintas, mas não opostas, pois ambas mantêm a percepção de que objetos, coisas e materialidades têm diferentes graus de poder de afetar e de ser afetado e que experiências de afetação entre corpos (humanos e não-humanos) são produtoras de transformações de modos de ser e estar no mundo, ainda que aumentando ou diminuindo a capacidade do ser agir.

As hibridizações de perspectivas produzidas num novo campo de pesquisa que se fez no percurso do pesquisar nos possibilitaram a definição da clínica anímica e nos permitiram hoje retomar o campo inicial da pesquisa do doutorado (as experiências do PET-Saúde Mental que coordenei como professora da UFRJ) com novas miradas, novas lentes. Um novo campo que se deu a partir dos estudos teóricos sobre o perspectivismo ameríndio, mas especialmente a partir do

meu encontro com os indígenas nos diferentes espaços do contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro. Assim, nos últimos cinco meses deste ano, passei a experimentar espaços de convivência bem pontuais com indígenas de diferentes etnias e em espaços e experiências diversas, tais como: a Tarde Awaete: Troca de Saberes com Timei Assurini no Jardim botânico; a Semana do Índio no Parque Lage, onde pude conhecer Sandra Benites e me interessar por produções acadêmicas e estéticas não só dela como também de outros indígenas e indigenistas; os Encontros promovidos no Museu de Arte do Rio vinculados a exposição *Dja Guata Porã: Rio de Janeiro indígena*; as rodas de conversa ao redor da fogueira na Aldeia Maracanã, momento que percebo meu corpo em aprendizagem de novas perspectivas; os cines-debate na Mostra de filmes indígenas no Museu de Arte Moderna (MAM); as oficinas em feiras culturais nos espaços públicos da cidade do Rio de Janeiro.

Vários foram os encontros com os indígenas que me ensinaram muito sobre suas cosmologias e pautas sócio-políticas, nem todas materializadas em palavras na tese. Contudo, posso afirmar que foram encontros de intensos poderes de afetação que deixaram marcas em meu corpo e possibilitaram a fabricação de um modo diferente de sentir, pensar e agir.

Por isso ao identificarmos as linhas de errância (DELIGNY, 2011) desse processo de pesquisar, ou seja, aquilo que nos fez escapar dos modos hegemônicos e padronizados de fazer pesquisa, incluímos essas linhas, esses trajetos “tortuosos” como um campo de pesquisa e método de produção desta tese. Uma pesquisa que se mostrou inseparada de uma produção existencial da própria pesquisadora.

É no calor da fogueira das rodas de conversa com as mulheres da Aldeia Maracanã, mas também no calor afetivo e conceitual das rodas de orientação²⁰ do doutorado que pretendo abrir a última feira desse objeto-tese de doutorado. Foguinho que ainda mantém acesa a chama da aprendizagem e que me ensina que há sempre um novo ângulo a ser percebido nas produções acadêmicas que se pretendem como dispositivo ético, político e estético. Espero que esse calor possa se manter nesse objeto-tese, aquecendo também outros corpos que venham a lê-lo.

²⁰ Roda de orientação é a denominação do dispositivo coletivo de orientação que foi criado pelo professor-orientador desta tese que partilha junto aos seus orientandos do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF os processos de orientação de dissertações e teses.

Assim, vale ressaltar que é a partir do calor dessas rodas a possibilidade de retomarmos o campo da experiência do PET-saúde mental com novos olhares percebendo outros ângulos da experiência antes não percebidos.

Porém, antes mesmo de apresentarmos as tramas da experiência do PET-Saúde Mental da UFRJ cartografadas a partir das lentes da clínica anímica, propomos ao leitor seguir conosco os trajetos de alguns terapeutas ocupacionais que em suas experiências também me inspiram a afirmar que a clínica é anímica.

Como ponto de partida para seguirmos esses trajetos, vale contextualizar o porquê do campo clínico escolhido ser o da terapia ocupacional. Por que falar da clínica anímica partindo da terapia ocupacional se ela não é característica específica desse campo?

Minha trajetória profissional enquanto clínica anímica apontou para a busca de abordagem clínica que se desse no, pelo do, e para o corpo. As experiências de formação no campo da fisioterapia me acenavam para uma prática clínica do corpo retirando a dimensão da alma, ou seja, as perspectivas dominantes do campo da formação em fisioterapia eram orientadas de modo a pensar os problemas de ordem biomédica do corpo-humano sem considerar suas dimensões subjetivas. Ao me aproximar das experiências de colegas da terapia ocupacional desde as minhas experiências como bolsistas de fisioterapia no projeto de extensão com crianças e mulheres com HIV, pude perceber que as problemáticas manifestadas nos corpos-humanos eram tão valorizadas quanto às de ordens psíquica, emocional e social, e essa percepção me levou a buscar um modo de clinicar não pautado na dicotomia corpo e alma. Contudo, ao ingressar no universo da terapia ocupacional, pude perceber também a existência de abordagens que priorizavam a perspectiva biomédica do corpo, caracterizando uma primazia do corpo sobre a alma, e também o contrário, a prioridade de perspectivas psicoterápicas de diferentes linhas caracterizando uma primazia da alma sobre o corpo. As mesmas operações também foram percebidas nas abordagens de cunho social e suas relações de primazia tanto do corpo quanto da alma.

Embora as dicotomias apareçam como um ponto de maior evidência da diferença entre essas abordagens, o que não as diferenciam é a primazia da

natureza do humano como espécie, ou dito de outra maneira, essas diferentes abordagens se caracterizam por perspectivas etnocêntricas.

Vale destacar que mesmo que essas abordagens priorizem ou o corpo ou a alma ou o social, em grande parte das intervenções de terapeutas ocupacionais, encontra-se como objeto de intervenção do profissional as atividades, mesmo que com diferentes perspectivas e até mesmo opostas.

Ao retomar as discussões que fizemos na Feira anterior com o artigo de Nascimento (1990) revisitamos as indagações que fizemos sobre o lugar de mito dado às atividades na terapia ocupacional e a partir das indagações chegamos a uma hipótese para as nossas questões levantadas. Retomemo-las: i) se afirmamos que todos os espaços e atividades podem produzir capturas e linhas de fuga de acordo com as relações que são estabelecidas, o que Nascimento quis dizer ao propor criar espaços de conscientização, responsabilização e reivindicação? Chamam-nos atenção as indicações logocêntricas que parecem priorizar a consciência em detrimento do corpo; ii) conscientização, responsabilização e reivindicação não seriam também atividades com objetivos terapêuticos? iii) em que se diferenciam essas atividades das demais que Nascimento problematiza em seu artigo?

Entendemos que as críticas de Nascimento ao sentido terapêutico das atividades se dão não só pelos sentidos dados a priori das atividades, pelas relações estabelecidas entre atividades e procedimentos terapêuticos previamente traçados de acordo com o paradigma do profissional, mas também pelas ligações que as atividades promovem com corpos não-humanos, inorgânicos tecnológicos ou não.

Parece-nos que tais críticas dizem respeito às atividades que consideram a presença de objetos, coisas e materialidades nas práticas terapêuticas da Terapia Ocupacional. Mesmo ao se fazer as necessárias críticas às concepções terapêuticas referentes às atividades de medicalização, de psicoterapia, entre outros, não é comum produções acadêmicas aludindo extirpar tais atividades do menu de oferta dos projetos terapêuticos dos usuários nos mais distintos serviços. Assim pensamos: O que mesmo se critica das atividades em terapia ocupacional?

Chama-nos atenção também não ser comum ouvir indagações, por exemplo, em relação às atividades em que o carro-chefe é a palavra falada ou escrita, sejam elas na abordagem do campo psi ou do social.

Assim, nossa hipótese é de que tais indagações se voltam para as atividades em que as abordagens dos terapeutas ocupacionais se dão nas experiências de acoplamento aos corpos não-humanos, inorgânicos, tecnológicos ou não presentes nos cenários da prática profissional.

Para esses terapeutas ocupacionais (corpos-humanos) formados em perspectivas dicotômicas e em saberes falocêntricos e incorpóreos (Haraway, 1995), as palavras faladas ou escritas, imagens, sons, argila, bola, tinta, fios..., não são corpos. E não considerar esses não-humanos como corpos é desconsiderar também o próprio corpo do terapeuta em cena, pois como já discutimos na Fieira II os corpos-humanos são sempre corpos-ciborguinianos porque estão sempre em experiências de acoplamentos com corpos-humanos e não-humanos, cabendo-nos como clínico, então, cartografar os vetores de subjetivação que apontam, nessas relações, para o aumento ou diminuição da potência de agir do indivíduo.

Vale nesse momento apresentar alguns exemplos de possíveis motivos para essas críticas lançadas às atividades. Ao dotar previamente as atividades de identidades simbólicas, funcionais, estéticas, dotam-se também os objetos, as coisas e as materialidades a elas correspondentes. As abordagens, por exemplo, que privilegiam a alma, conseqüentemente, veriam os objetos, coisas e materialidades como um meio de trabalhar as representações simbólicas; e as abordagens que privilegiam o corpo como natureza humana biológica, por sua vez, tomariam esses não-humanos como meio de se trabalhar a funcionalidade do corpo humano (Imagens A e B). Contudo, ambas têm como base a visão etnocentrada das relações entre corpo humano e não-humano.



IMAGEM A- ARGILA

Material da natureza favorecedora de expressão de conteúdos do inconsciente, catártico...



Imagem B - Bolinhas de pompom de lã, forma de gelo, coador de aço, pregador de roupa e forminhas de papel.

Funções: Coordenação motora de mão, fortalecimento muscular e movimento de pinça dos dedos.

Na minha busca por uma clínica do, pelo, no e para o corpo, acreditava ser possível produzir na clínica espaços propícios para que sujeitos em diferentes condições de vida pudessem construir relações entre corpos (humanos e não-humanos) e nessas relações cuidássemos para não nos estagnarmos em encontros tristes.

Assim me aproximo de terapeutas ocupacionais que percebiam suas produções teóricas e práticas a não hierarquização de palavras faladas ou escritas, imagens, sons, argila, bola, tinta, fios, gestos..., enfim todos como corpos compareciam na clínica com iguais valores, inclusive o próprio corpo do terapeuta. Uma dinâmica clínica cujos efeitos sobre a capacidade de agir dos sujeitos acompanhados devem ser avaliados a partir dos encontros (humanos e não-humanos). Dinâmicas em que o próprio corpo do terapeuta se coloca a todo tempo numa relação de lateralização e hibridização com os objetos, coisas e materialidades. Corpos-humanos que se travestem em corpos não-humanos formando corpos travestis da clínica.

3.1 Travestis da clínica: inspirações no campo da formação e da pesquisa em saúde

Ao falar de clínicos que me inspiram, me reporto aos terapeutas ocupacionais que privilegiam as experiências de interface entre arte, cultura e saúde tanto no campo da formação quanto no da pesquisa. Em especial me reporto àqueles que têm em comum a relação de lateralização e hibridização de seus corpos com os objetos, coisas e materialidades presentes nos EIACS. São clínicos que experimentam a alteridade quando hibridizam-se com os corpos humanos e não-humanos em diferentes espaços da clínica, lembrando as experiências dos companheiros indígenas em seus contextos e cosmologias singulares. Assim, a escolha desses terapeutas ocupacionais se dá pela identificação neles de um *vetor índio* que comparece em sua prática clínica, e não necessariamente pelo fato de serem terapeutas ocupacionais de uma dada especialidade do campo da clínica.

Dizemos que o vetor índio comparece nos corpos-ciborguinianos travestidos de clínicos, isto porque é recorrente identificar nesses terapeutas ocupacionais seus corpos “montados” com diferentes objetos, coisas e materialidades em seus exercícios de clínica, de formação e de pesquisa em saúde. São corpos-humanos que em seus exercícios de clínicos e/ou de formadores e pesquisadores acoplam-se e transvestem-se em roupas de objetos, coisas e

materialidades agindo em seus diferentes cenários apoiados nas capacidades agentivas dos não-humanos.

Falar desses acoplamentos de corpos é falar de uma espécie de “xamanismo que se dá na clínica”, é falar de uma “travestilidade em corpos-clínicos”. Dizemos isso porque o terapeuta ocupacional ao se “montar” com os objetos, coisas e materialidades abrem passagens para a clínica anímica. Assim, ao identificar essa experiência de travestilidade dos terapeutas ocupacionais, radicalizamos tanto a noção de roupa apresentada pelo perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) quanto a de corpo sem gênero (PRECIADO, 2004), e, fazendo uma inflexão nessas noções, criamos alianças com as experiências de montagem de corpo dos travestis e endereçamos a noção de travestis aos terapeutas ocupacionais que fazem de suas experiência clínicas, de formação e de pesquisa, isso que denominamos de clínica anímica.

Ser terapeuta ocupacional como um travesti da clínica é ser esse corpo-humano em experiência constante de montagem não-racional do corpo, ou seja, é um tornar-se meio espécie humana e meio objetos, coisas e materialidades dos EIACS, ou seja, um corpo metamorfoseado em pincéis, espátulas, tecidos, fios, quando um usuário convoca do corpo do terapeuta a *presença próxima* nos processos de pintar, esculpir, bordar, tecer.

Vale ressaltar que, ao propor trazer para cena terapeutas ocupacionais travestis da clínica, não chamaremos todos, pois isso nos exigiria um trabalho de mapeamento com dedicação intensa geradora de outro tipo de pesquisa. Desta forma, chamaremos para o palco quatro travestis, ou seja, terapeutas ocupacionais com produções acadêmicas de interface arte, cultura e saúde que ainda influenciam minha trajetória de clínica anímica tanto no próprio campo da clínica quanto da formação e da pesquisa em saúde.

Dentre esses quatro terapeutas ocupacionais, uma, assim como eu, se reconhece filha do espírito Nise, e em sua dissertação de mestrado intitulada *Do Cabaret Voltaire ao ‘Cabaret Pinel’: clínica e resistência em um serviço de saúde mental*, defendida no Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense em 2014, apresenta diálogos entre sua clínica e as propostas dos artistas dadaístas, em especial, ao apresentar sua perspectiva clínica atenta à

relação que os usuários estabeleciam com os mais inusitados materiais no Grupo de Desenho e Pintura no hospital psiquiátrico em que trabalhou. E os três demais são membros do Grupo de Pesquisa do CNPq Atividades Humanas e Terapia Ocupacional – AHTO, grupo de que também faço parte.

Marcus Almeida (2004; 2011; 2013), companheiro com quem venho trabalhando no decorrer da tese tanto com o seu conceito de faberdiversidade, quanto com seus estudos de Laban e suas relações com diversas atividades e diferentes materiais, nos ajuda a perceber a capacidade agentiva dos corpos não-humanos, convocando modulações nos corpos-humanos. Nessa seção não desenvolveremos novamente suas contribuições, mas indicamos a leitura de suas produções que apresentam inúmeras experiências de acoplamento do corpo do terapeuta e do bailarino com objetos, coisas e materialidades, e, de que forma essas experiências são constituidoras de processos de potencialização da vida.

Outra clínica anímica é a companheira Elizabeth de Araújo Lima que, além de apresentar uma vasta discussão sobre a interface arte-clínica, atividade humana, terapia ocupacional e filosofia da diferença, em suas experiências de professora e pesquisadora no Laboratório de pesquisa PACTO/USP (Programa Permanente de Composições Artísticas e Terapia Ocupacional da USP), me inspira à construção de processos de formação e pesquisa em saúde, me instigando na elaboração de projetos de pesquisa e extensão na UFRJ com interfaces arte, cultura e saúde, como é o PET-saúde mental.

Por último, não menos importante, Renata Mecca é parceira de trabalho na UFRJ, que na Atenção Básica em saúde pudemos compartilhar nossos projetos de pesquisa e extensão, em especial, com seu projeto orientado pelas propostas estéticas de Lygia Clark voltado para crianças com autismos e/ou outros transtornos psicossociais.

3.1.1 – Que tal uma paradinha no ‘Cabaret Pinel’?

Lisete Vaz, autora da dissertação *Do Cabaret Voltaire ao ‘Cabaret Pinel’: clínica e resistência em um serviço de saúde mental*, é um dos nomes de destaque

da terapia ocupacional que podemos dizer herdeira de Nise da Silveira; uma terapia ocupacional “niseana”, como ela mesma diz (VAZ, 2004).

Lisete Vaz fez sua formação enquanto terapeuta ocupacional em Minas Gerais. Após sua graduação veio para o Rio de Janeiro onde construiu uma vasta experiência profissional no campo da saúde mental fortemente marcada por experiências com atividades expressivas. Durante sua trajetória no Rio participou dos grupos de estudos coordenados por Nise da Silveira (VAZ, 2004; 2007) e nesse percurso construiu uma prática profissional que faz com que a reconheçamos como uma das travestis contemporânea da clínica anímica. Ao denominar alguns travestis da clínica anímica contemporânea, buscamos contextualizar esses clínicos do tempo presente garantindo o lugar travestis da clínica anímica à Nise da Silveira, Lygia Clark e tantos outros precursores como, por exemplo, os do MAO.

A dissertação de mestrado de Lisete Vaz recebe o nome metafórico *Cabaret Pinel* e versa sobre a prática clínica experimentada no Instituto Municipal Philippe Pinel, no Rio de Janeiro (IMPP-RJ) no período de 1981-2004. Segundo a autora o ‘Cabaret Pinel’ diz respeito ao Grupo Terapêutico de Desenho e Pintura que coordenava nesse Instituto e que se configurava como um espaço clínico de acolhimento a usuários da saúde mental onde as mais inusitadas experiências e manifestações artísticas constituíam essa clínica que entende como transdisciplinar. Um espaço que se constituía também num movimento integrante às mudanças sócio-políticas da assistência em saúde mental do Movimento da Reforma Psiquiátrica. A autora destaca que as experiências oriundas do Setor de Terapia Ocupacional do Ambulatório de Adultos desde 1985 e as experiências do hospital-dia existente desde 1989 fecundaram a criação do CAIS no IMPP. CAIS foi um NAPS (Núcleo de Atenção Psicossocial) voltado para usuários adultos do Instituto que surgiu a partir de reuniões de Grupos de Trabalho desde abril de 1991 (VAZ, 2004;1996).

A experiência clínica denominada de ‘*Cabaret Pinel*’ faz alusão ao *Cabaret Voltaire*, fundado em 1916 na cidade de Zurique, na Suíça, espaço construído por artistas, a maioria refugiados da I Guerra Mundial (STANGOS, 1991). No *Cabaret Voltaire* os artistas dançavam, faziam música, declamavam poemas, pintavam, enfim, experimentavam as múltiplas formas de expressão,

todos atravessados pelo espírito de liberdade com críticas contundentes à promessa de progresso científico-tecnológico, que para eles só havia gerado guerra. Esse grupo de artistas ao manifestar de forma irônica toda a cultura artística presente, até então, recusa o sistema representacional da arte e cria o movimento artístico denominado Dadaísmo. Para esses artistas, assim como a palavra *dada* era o primeiro som emitido pela criança e expressava o primitivismo, o começar do zero, assim se configurava a arte desse grupo. (IDEM, IBIDEM). Os dadaístas buscavam uma arte elementar, uma arte que pudesse salvar a espécie humana do mundo devastado pela guerra que para eles era fruto do racionalismo e dos avanços tecnológicos.

Desta forma, os Dadaístas exerciam a arte como forma de contestação e resistência aos paradigmas vigentes, afirmando que tudo era frágil e efêmero, inclusive a arte. Para os *dadas*, se a arte era também efêmera, os materiais e eventos artísticos também eram. Os artistas dadaístas subvertiam todas as linguagens artísticas zombando das técnicas de pintura, dos gestos da dança, bombardeando a imagem dos museus de arte, surpreendendo com inclusão de objetos manufaturados e de materiais inusitados e estranhos à arte, como fios de ferro, fósforos, enodoando frequentemente os convencionais (ARGAN, 1992).

Vaz (2004) destaca que no 'Cabaret Pinel' assim como no 'Cabaret Voltaire', os usuários tinham um "estado de espírito *dada*" (p.54), suas participações no Grupo terapêutico com atividades de desenho e pintura eram experimentadas numa relação diversificada de atividades e materiais. Segundo Vaz (2004), no 'Cabaret Pinel' além dos materiais e ferramentas predominantes no desenho e pintura, tintas e papéis, lápis e pincéis, eram frequentemente substituídos e/ou enodoados por elementos da natureza e/ou por outros materiais como água de chuva, folhas de árvore, gravetos, lianas, pregos, urina, lágrimas, cinza e guimbas de cigarros... Materiais que ganhavam novos sentidos e nas experiências com os usuários geravam novas direções e significados para as atividades, o que conseqüentemente criava novas perspectivas clínicas em saúde mental.

O 'Cabaret Pinel' tem operado como um 'acontecimento' que privilegia o momento presente, o lugar onde se dá a cena, os

personagens que acontecem sem *script* prévio. São personagens portadores de si mesmos, dos próprios corpos, das próprias mãos e muitíssimas vezes daquelas roupas a que chamamos uniformes dos doentes mentais. (VAZ, 2004, p.13)

Entendemos que o acoplamento do corpo do usuário aos corpos papel, tinta, pincel, água de chuva, gravetos é também uma nova roupa que se transmuta em novas experiências subjetivas.

Como no 'Cabaret Voltaire', no 'Cabaret Pinel' os participantes diversificavam linguagens, multiplicavam produções estéticas e visões de mundo. Nenhuma expressão e/ou produção artística tinha mais privilegio que a outra. A partir do desenho e pintura, agregavam-se outras atividades como costura, *macramé*, jardinagem, cuidado de animais, preparo e realização de festas e de passeios. As experiências no 'Cabaret Pinel' extrapolavam e ampliavam os sentidos da própria clínica e ao mesmo tempo atraíam psicólogos, assistentes sociais, médicos, professores de arte (VAZ, 2004).

A autora destaca que suas experiências no 'Cabaret Pinel' intensificavam o seu interesse pelos estudos das forças dos materiais já indicados por Nise em seus grupos de estudos com um dos teóricos de sua preferência Gaston Bachelard, em especial, em suas obras conhecidas como noturnas, voltadas a poética, em distinção das diurnas voltadas para a epistemologia. Bachelard (2001) em suas obras noturnas, ao se dedicar aos estudos da matéria a partir da filosofia pré-socrática, considera especialmente os elementos fogo, terra, ar e água, aparecendo inclusive esses elementos como parte dos títulos em várias de suas obras. Bachelard afirmava que os materiais tinham forças de criação e que era no momento em que o homem entrava em contato com a matéria que ele ativava sua capacidade de imaginar. As influências de Bachelard em Vaz se expressam no título de um de seus livros denominado *Terapia Ocupacional: a paixão de imaginar com as mãos*, título que alude às experiências em terapia ocupacional que se dão frequentemente pelas vias hápticas com diferentes materiais em diversas atividades.

Lisete Vaz, ao destacar alguns precursores da terapia ocupacional no Brasil, ressalta formas de pensar de alguns desses precursores que atravessaram

seu modo de ser terapeuta ocupacional. Destaca o trabalho do psiquiatra Ulisses Pernambucano que incluía como prática do médico o cuidado com as atividades cotidianas das pessoas internadas no hospital. Suas recomendações literárias como forma de construção do conhecimento da prática médica ficam claras quando Ulisses Pernambuco responde seu colega Luiz Cerqueira que certa vez lhe perguntou que Tratado de Psiquiatria ele lhe indicava. Ao indicar o amigo a ler Proust, Ulisses Pernambucano enseja cultivar na prática médica a atenção aos detalhes dados no cotidiano como invisíveis. A leitura de Proust o ajudaria a apurar a percepção do médico para os odores, os sabores, as reminiscências assim como para Proust, o chá da tarde trazia-lhe luzes, sombras, além de sabores.

Essa dica de Ulisses Pernambucano a Luiz Cerqueira é retomada por Lisete porque, como ela mesmo diz, esses precursores constituíram fortes marcas no seu modo de ser e de intervir como clínica. Estar às voltas com inusitados materiais, numa proposta de experimentação livre como ocorria no 'Cabaret Pinel' é diferente da banalização dessas experiências, como é frequentemente produzida por alguns profissionais em oficinas. Estar atento ao que acontece em ato convoca do corpo do terapeuta não só a escutar e o olhar para os corpos-usuários, mas também para os corpos-materiais, para, com eles fazer alianças que operam uma nova clínica que se constitui com linguagens verbais e não-verbais.

Outro importante nome que Vaz traz em seu trabalho e que influenciou o 'Cabaret Pinel' é Rui Chamone Jorge, terapeuta ocupacional mineiro que na década de 1980 elaborou importantes produções teóricas que aproximavam a terapia ocupacional e a psicanálise. O destaque que o autor deu aos elementos básicos constituintes da terapia ocupacional: cliente, materiais, atividades e terapeuta ocupacional (JORGE,1991) marca o lugar de importância que os materiais ocupam no trabalho do terapeuta ocupacional. Embora o interesse de Jorge tenha sido maior pelos materiais enquanto potência simbólica, seus estudos apontam para o lugar da experiência com atividades e materiais diversos como constituintes da formação do terapeuta ocupacional.

Vaz, em sua dissertação de mestrado também dedica uma parte de seu trabalho para problematizar os materiais na clínica destacando que a própria Nise da Silveira já havia apontado ser os materiais utilizados na terapia ocupacional um interessante tema de pesquisa. A autora traz a percepção de Nise sobre os materiais a partir dos estudos sobre Bachelard e Sivadon. Destaca Vaz:

Pesquisando Sivadon, Nise (1966: 11) afirma que os materiais de trabalho, se usados por “pacientes profundamente regredidos” devem ter algumas características: (1) devem ter sido longamente experimentados pela espécie humana; (2) devem ser mais próximos da natureza; (3) mais dóceis; (4) mais fecundos; e finalmente, (5) mais mágicos. (VAZ, 2004, p.83)

Vaz (2004) traz também importantes terapeutas ocupacionais brasileiros que se debruçaram sobre os estudos dos materiais como Jô Bennetton. Contudo, o que nos parece, é que os estudos sobre os materiais desenvolvidos por esses autores retratam aproximações entre o cuidado em saúde mental e as teorias, métodos e abordagens do campo da psicologia analítica e psicanálise. Tais aproximações foram essenciais num período em que as abordagens terapêuticas eram fortemente influenciadas por métodos científicos racionais que pouco ou nada valorizavam o trabalho voltado à subjetividade.

A perspectiva dos corpos não-humanos na clínica anímica se diferencia das demais abordagens clínicas na medida em que o entendimento desses corpos não se dá na criação de um novo sentido à eles à luz de determinadas teorias, mas como nas técnicas de interpretação de Freud, Nietzsche e Marx apresentadas por Foucault (1997), **alterando a natureza desses corpos**, modificando assim a maneira pela qual eles em geral são interpretados. Alterações de natureza, como por exemplo, o elástico que no *Diálogo das Mãos* (CLARK, 1997) no ato de atar os punhos dos participantes da obra eles tornam-se corpos-humanos que experimentavam o diálogo com as mãos.

3.1.2- PACTO anímico na construção da formação e da pesquisa em saúde em suas interfaces com a arte

Em nossa trajetória de construção enquanto clínica anímica, Lima (1997a e b; 2009) tem sido uma forte influência não só no campo da clínica como também nos campos da formação e da pesquisa em saúde. Dentre os seus trabalhos nos campos da formação e da pesquisa em saúde destacam-se as experiências junto a outros terapeutas ocupacionais do Laboratório de Estudos e Pesquisa Arte e Corpo em Terapia Ocupacional e do Programa Permanente Composições Artísticas e Terapia Ocupacional (PACTO) na Universidade de São Paulo, Brasil (LIMA et al., 2009a; LIMA et al., 2009b; CASTRO, 2007; SOARES et al., 2009).

O Laboratório de Estudos e Pesquisa Arte e Corpo em Terapia Ocupacional foi criado em 1996 no Curso de Terapia Ocupacional do Departamento de Fisioterapia, Fonoaudiologia e Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo por terapeutas ocupacionais que haviam participado de movimentos voltados à luta de direitos sociais das pessoas com deficiências e com transtornos mentais. Credenciado como Grupo de Pesquisa do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), o Laboratório de Estudos e Pesquisa Arte e Corpo em Terapia Ocupacional, compõe uma equipe constituída por docentes e terapeutas ocupacionais que desenvolvem um trabalho conjunto com estagiários de Graduação em Terapia Ocupacional, bolsistas de Programas internos da Universidade de São Paulo e de Agências Públicas de Fomento à Pesquisa como a FAPESP e CNPq (LIMA et al, 2009). Conforme destacam os autores, trata-se de um grupo que vem

produzindo metodologias de trabalho na interface das Artes e da Saúde, que estão sendo estudadas e pesquisadas, incrementando o conjunto de conhecimentos e de tecnologias neste campo e provocando mudanças nos paradigmas das ações em saúde, em educação e na produção artístico-cultural, potencializando a formação de alunos na graduação em Terapia Ocupacional e de outros profissionais das Artes, da Saúde e da Educação. [...] que considera as situações limites vividas por sujeitos e populações que, mesmo no enfrentamento de estados clínicos e/ou de desvantagem social, não deixam de encontrar um fio que articula fragmentos de suas histórias a momentos criativos que dão origem a produções artísticas e imprimem transformações fundamentais a suas vidas. Desenhos, pinturas, modelagens, colagens, músicas, poesias, textos, narrativas, construções inusitadas, danças, performances, entre outras manifestações artísticas presentes na produção e na vida destes sujeitos e grupos singulares desencadeiam um

movimento de encantamento e reflexão sobre o fundamental trabalho cotidiano de atender estas pessoas em terapia ocupacional (LIMA et al, 2009, p.144).

Entre as ações desenvolvidas nesse Laboratório o programa didático-assistencial PACTO (Programa Permanente Composições Artísticas e Terapia Ocupacional) se propõe a atuar junto à população na construção de metodologias de intervenção em terapia ocupacional em diálogo com os movimentos contemporâneos das Artes, da Reabilitação Psicossocial e da atenção às populações em desvantagem social” (Idem, p.145). Orientado por princípio e diretrizes do Sistema Único de Saúde, o PACTO oferece atendimento a pessoas de diferentes faixas etárias com deficiências, transtornos mentais e/ou psicológicos, situações de risco social, entre outros que apresentam “dificuldades na realização de tarefas e atividades em seu cotidiano, enfrentando barreiras para a participação na vida sociocultural” (Idem, ibidem). As propostas do PACTO se orientam por “troca de saberes e diálogos que muitas vezes ultrapassam as fronteiras das práticas tradicionais em saúde” (CANGUÇU et al., 2000). É por meio da metodologia de intervenção na interface da terapia ocupacional com as artes, que o PACTO constrói alinhamentos rigorosos entre criação artística, produção de vida e de subjetividade (LIMA et al, 2009). Os autores destacam que:

Através de um diálogo com a arte contemporânea, esta metodologia busca explorar modos particulares de relação com objetos do cotidiano e novas ordenações destes materiais, de modo a propor um novo sentido para o olhar da própria vida. (Idem, p.157)

Foi movida por esse espírito transdisciplinar de formação e pesquisa em saúde que desde minhas primeiras experiências como docente em terapia ocupacional passei a investir na construção de experiências de ensino, pesquisa e extensão orientadas por políticas públicas de saúde e em interface com a arte, corpo e terapia ocupacional.

Assim, em 2006, no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ) compus, como professora de terapia ocupacional concursada, a equipe de elaboração dos Projetos Políticos Pedagógico (PPP) dos Cursos de Terapia Ocupacional e de Fisioterapia. Influenciada pelas experiências do PACTO,

pelas políticas públicas dos campos da saúde e da educação e pela transdisciplinidade, contribuí com proposições teóricas e práticas desses campos na formulação de princípios filosóficos e metodológicos desses PPP (COSTA et al., 2009). Desta forma, os desenhos desses PPP apresentavam eixos comuns (biológico, EPS, humanas) que transversalizavam os dois cursos. Assim desde o primeiro período das graduações de terapia ocupacional e de fisioterapia, os estudantes cursavam as mesmas disciplinas em turmas mistas, ou seja, turmas com estudantes de ambos os cursos, para que já no início da formação profissional o diálogo entre os saberes se constituísse como uma marca importante nesse processo que tem gerado especialistas com visões fragmentadas sobre a complexidade da vida.

Cabe destacar que na matriz curricular inicial dos dois cursos, ou seja, a reprovada pelo diretor da Unidade, antes de submetê-la ao Conselho de Ensino de Graduação do IFRJ, não havia disciplinas, mas módulos temáticos destinados a integrar campos de conhecimentos, a partir de uma problemática orientada pela metodologia da problematização (BORDENAVE E PEREIRA, 2009). Diante da reprovação do diretor e de sua exigência de estruturar os PPP em grades curriculares com suas respectivas disciplinas, criamos uma matriz intermediária entre módulos e disciplinas mantendo as propostas de integração de campos de conhecimentos por eixos que agrupavam disciplinas comuns deixando apenas o eixo específico de cada área profissional como o momento em que a turma estaria só com a “sua área”.

Dentre os quatro eixos (Biológico, EPS, Humanas e Específico) destacam-se os das humanas e da EPS como aqueles que buscavam ampliar a formação tradicional das duas profissões, a partir dos conhecimentos da psicologia, filosofia, sociologia, antropologia, humanização, educação e promoção em saúde, gestão e controle social, entre outros, que para a equipe de elaboração dos PPP eram conhecimentos que incitavam uma formação ético-estético-política (COSTA et al., 2009).

Vale destacar que o eixo da EPS se orientou pela Política Nacional de Educação Permanente em Saúde que faz parte de um conjunto de políticas públicas no âmbito da educação e saúde. Destaca-se também que a Política Nacional de

Educação Permanente em Saúde foi criada pela Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação da Saúde (SGTES) vinculada ao Departamento de Gestão da Educação na Saúde (DEGES)²¹ que faz parte do Ministério da Saúde (BRASIL, 2016).

Criada no ano de 2003 a Política Nacional de Educação Permanente em Saúde destina-se a formar trabalhadores da saúde sintonizados com os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde de modo a favorecer uma assistência humanizada, acolhedora e com a responsabilização necessária para as complexas demandas que se apresentam nos serviços de saúde do país (CECCIM E FERLA, 2009).

Contudo, para que tais objetivos possam se efetivar, é preciso reorganizar um sistema educativo que conceba um aparelho formativo na área da saúde articulado ao próprio sistema de saúde; “uma articulação entre as escolas na área da saúde e os serviços de saúde, descentralizando a gestão, a atenção e fortalecendo a participação social (VARGAS, 2015, p.113). Trata-se, sobretudo, de “um amplo espectro que passa não só pela discussão das diretrizes curriculares, como também pelas ações de ordenamento da formação profissional em saúde” (Idem, p.91).

Vargas (2015) destaca que ao falar de educação dentro do campo da saúde é importante distinguir educação *em* saúde e educação *na* saúde. Ele ressalta que os processos educativos voltados aos usuários e à população se denomina por Educação *em* Saúde e os processos de educação voltados à formação profissional e à educação dos trabalhadores do SUS são denominados por Educação *na* Saúde (VARGAS, 2015, p.90). As problematizações que Vargas faz em seu trabalho nos orientam a reconhecer que em nossas propostas de construção do eixo EPS nos cursos de Terapia Ocupacional e Fisioterapia do IFRJ se voltavam para a educação *na* saúde num híbrido de ações “destinadas à formação propriamente dita (como obtenção de um título profissional), quanto para ações de qualificação/atualização profissional” (Idem, p.91), na medida em que buscávamos construir a formação dos estudantes em diálogos com trabalhadores e usuários dos serviços da rede pública da cidade do Rio de Janeiro.

²¹ PORTARIA Nº 1.996, DE 20 DE AGOSTO DE 2007

Movida pelas proposições teóricas e práticas dos campos que me influenciavam na docência, ainda no IFRJ, me envolvi com uma disciplina do eixo da EPS voltada não só para os dois cursos que havia colaborado nos PPP e participado da implantação na instituição, como também para a graduação em Farmácia que era ofertado no mesmo campus -o único que ofertava graduações em saúde. Com a disciplina *Humanização em Saúde* inicio a proposta metodológica de participação dos estudantes dos três cursos no cotidiano de um dos serviços de saúde próximo ao campus com intuito de mapear as necessidades da população atendida nesse serviço de média complexidade, a partir do acompanhamento dos usuários nas salas de espera. Com base no mapeamento das necessidades relacionadas à atenção e à gestão em saúde, era proposto espaços coletivos com trabalhadores e gestores do serviço com o objetivo de pensar estratégias que contribuíssem para a melhoria das práticas ofertadas nesse serviço. Dessa experiência, fomos convidados a participar das conferências distritais, municipais e estaduais de saúde nas condições de ouvintes, relatores e na IV Conferência de Saúde Mental - Intersetorial (municipal e estadual do Rio de Janeiro) na condição de delegada pelo segmento educação. Vale lembrar que 2010 era a primeira vez que a Conferência de Saúde Mental havia enfatizado a intersetorialidade e teve uma intensa participação de diferentes setores além da saúde, como educação, assistência social, justiça, trabalho, lazer, cultura, direitos humanos, habitação entre outros (BRASIL, 2011). Tal atitude foi um importante movimento na construção de redes que buscassem ultrapassar a concepção do cuidado e da convivência em saúde mental restritos ao setor da saúde. Não obstante, em 30 de dezembro do mesmo ano, foi aprovada a Portaria nº 4.279, que trata da organização da Rede de Atenção em saúde(RAS), ou seja, “*arranjos organizativos de ações e serviços de saúde, de diferentes densidades tecnológicas, que integradas por meio de sistemas de apoio técnico, logístico e de gestão, buscam garantir a integralidade do cuidado*” (BRASIL, 2010), e em 2011, através da Portaria Nº 3.088, se institui a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) que estabelece pontos de atenção à saúde para pessoas com sofrimento e/ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do SUS (BRASIL, 2011). Destaca-se na RAPS a inclusão dos Centros de Convivência e Cultura (CECCO) que diferente dos demais pontos de atenção configuram-se como espaços que promovem experiências de

interface entre arte, cultura, trabalho e inclusão social e não como assistência, como os demais pontos da RAPS²². De acordo com a Portaria Nº 396 de 07 de julho de 2005 um Centro de Convivência e Cultura só pode ser criado em municípios que já tenham cobertura de equipamentos públicos de assistência à saúde para pessoas com transtornos mentais severos e persistentes. Destaca-se que a partir de 2006, os CECCO passam a ser articulados ao Ministério da Cultura como uma estratégia de inclusão destes serviços no programa de Pontos de Cultura do MINC.

A experiência da disciplina e de seus desdobramentos me moveram a elaborar um projeto de pesquisa com a temática do HumanizaSUS (BRASIL, 2004 e 2008; BARROS E PASSOS, 2005) na saúde mental. Dentre os objetivos do projeto, buscávamos analisar as práticas de atenção e gestão em saúde na enfermaria de curta permanência do IMNS. A escolha da enfermaria se dava pelo fato de ter trabalhado como terapeuta ocupacional no ano anterior à minha entrada no IFRJ, e porque durante minha experiência nesse serviço identificava a necessidade de criar espaços de acolhimento para os usuários em situações de crise que fossem orientados por princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde (BRASIL, 1990), considerando os parâmetros e diretrizes da Política Nacional de Humanização em Saúde bem como da Reforma Psiquiátrica brasileira. Como proposta metodológica do projeto, foram pensadas experimentações artísticas e corporais como dispositivos para criar esses espaços de acolhimento no serviço. Embora o projeto tenha sido aprovado em várias instâncias dentro do IFRJ a burocracia do Centro de Estudos do município retardou o processo de tramitação do projeto ao Comitê de Ética e Pesquisa e no ano seguinte, por conta da minha aprovação na UFRJ, o projeto não foi desenvolvido no serviço e finalizado.

Contudo, mesmo diante das adversidades desse processo, durante o ano de 2010, compus a equipe de professores na elaboração do Grupo de pesquisa *InCARt* (Inclusão, Corpo, Arte e Transdisciplinaridade) do CNPq. O Grupo era composto por professores dos eixos humanas e específicos de Terapia Ocupacional, Fisioterapia e Farmácia e os estudantes dos três cursos. O *InCARt* tinha como proposta os estudos de grupos em situação de risco, vulnerabilidade e/ou desvantagem social e

²² Centros de Atenção Psicossocial (CAPS); Unidades Básicas de Saúde (UBS); Serviços Residenciais Terapêuticos (SRT); Unidade de Acolhimento (UAs); leitos de atenção integral em Hospitais Gerais e CAPS III (BRASIL,2011).

por meio de metodologias transdisciplinares buscava intensificar as discussões sobre os efeitos do uso da arte e do corpo como dispositivos de reabilitação biopsicossocial. Como parte das ações do InCArT desenvolvemos outros projetos voltados para crianças e adolescentes, todos atravessados pelas atividades artísticas como dispositivos de cuidado e produção de vida.

Em 2011, já na UFRJ, como parte de projetos ligados ao Grupo de pesquisa InCArT, junto-me aos professores do curso de terapia ocupacional da universidade para a elaboração do projeto de extensão *Arte, Corpo e Terapia Ocupacional nas ações de humanização em saúde mental* voltado para usuários da enfermaria de crise do IPUB (Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro). O projeto se baseava nos objetivos do projeto *CACTO NO SUS* não desenvolvido na enfermaria de crise do IMNS. O projeto se constituiu também como dispositivo para a criação de estágio para os estudantes do curso de terapia ocupacional e como espaço de ações assistenciais dos residentes multiprofissionais de saúde mental que eram acompanhados por nós professores, do projeto enquanto preceptores do Programa de Residência Multiprofissional de Saúde Mental do IPUB.

O projeto iniciou suas atividades na enfermaria de crise feminina, e como o projeto *CACTO no SUS*, se destinava a propor espaços de experimentação de atividades plásticas e corporais como metodologia. Partíamos do entendimento de que essas atividades intensificam a potência do viver de sujeitos e coletivos e como nos afirma Lima (2006) é por meio delas que frequentemente nos deparamos “[...] com experimentações estéticas que agenciam tintas, argila, máquina fotográfica, sons e movimentos a experiências-limite rejeitadas em alguma medida pela cultura”(Lima, 2006, p. 318).

Tais experiências possibilitaram a equipe do projeto identificá-las como um dispositivo clínico-político, pois, ao mesmo tempo que as experiências favoreciam a construção de corpos com potência de agir e lidar com a crise, elas também possibilitavam a construção de novos modos de acolher a experiência da crise e de fazer ver as demandas de práticas de humanização em saúde que o serviço carecia. Contudo, mesmo com os tímidos gestos de novos modos de acolher a crise experimentados a partir do projeto por professores, bolsistas, estagiários de terapia ocupacional e residentes multiprofissionais, após um ano deste trabalho no IPUB a

A vadia se modula de palavra numa tentativa de ofensa para um novo corpo - música que permitia naquele momento que nós duas também modulássemos nossos corpos e dividíssemos o palco cantando juntas apenas esse refrão. No fluxo da repetição criamos outras cenas e nos despedimos com um abraço, após seu retorno ao leito sem nenhum procedimento medicamentoso e/ou psiquiátrico envolvido nesse momento.

No final do ano finalizamos este projeto por identificarmos a importância de construir novos modos de cuidado em saúde mental na porta de entrada dos usuários à rede de serviços do SUS, de forma a construir barreiras para as práticas de institucionalização psiquiátrica. Assim, ainda no final deste ano eu e a outra companheira clínica anímica que dividia a coordenação do projeto *Arte, Corpo e Terapia Ocupacional nas ações de humanização em saúde mental* nos envolvemos nas discussões sobre a adesão dos cursos de saúde da UFRJ ao Programa Nacional de Reorientação da Formação Profissional em Saúde (Pró-Saúde). Vale destacar que o Pró-Saúde (BRASIL, 2007) faz parte das diversas iniciativas indutoras da formação para o SUS, na esfera da graduação, compondo o GraduaSUS. O GraduaSUS é composto por programas e ações como COAPES²³, PET-SAÚDE²⁴, VER-SUS²⁵ e DCNs²⁶ que visa que visa promover mudanças nos cursos de graduação da saúde buscando a formação dos estudantes para o SUS bem como de professores e trabalhadores da rede SUS, por meio de ação de integração ensino-serviço-comunidade.

²³ Contrato Organizativo da Ação Pública Ensino –Saúde. Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde. Departamento de Gestão da Educação na Saúde Manual de Apoio aos Gestores do SUS para a implementação do COAPES [Recurso eletrônico] / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde, Departamento de Gestão da Educação na Saúde. – Brasília : Ministério da Saúde, 2015. p. 27: il.

²⁴ O PET-Saúde (PROGRAMA DE EDUCAÇÃO PARA O TRABALHO EM SAÚDE/PET-SAÚDE) dentre outros objetivos visa “estimular a formação de profissionais e docentes de elevada qualificação técnica, científica, tecnológica e acadêmica, bem como a atuação profissional pautada pelo espírito crítico, pela cidadania e pela função social da educação superior, orientados pelo princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, preconizado pelo Ministério da Educação”. Ver mais em PORTARIA INTERMINISTERIAL Nº 421, DE 3 DE MARÇO DE 2010..

²⁵ O VER-SUS (Vivências e Estágios na Realidade do Sistema Único de Saúde) é um projeto estratégico do ministério da Saúde em parceria com a Rede Unida que acontece desde 2002, com foco na formação de trabalhadores para o SUS. Para maiores informações sobre VER-SUS acessar o Portal do Ministério da Saúde. (BRASIL, acesso 05-05- 2015)

²⁶ Diretrizes Curriculares Nacionais das Graduações em Saúde podem ser acessadas em http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=12991

Vinculada a SEGETS, o Pró-Saúde tem como eixo central a integração ensino-serviço, visando incentivar a transformação da formação profissional, da geração de conhecimento e da prestação de serviços à população, “[...] assegurando uma abordagem integral do processo saúde-doença com ênfase na atenção básica” (BRASIL, 2007, p. 13).

Assim, na terceira edição do Pró-saúde, o Curso de terapia ocupacional da UFRJ aderiu à proposta e além de rever a matriz curricular do curso buscando enfatizar a formação de terapeutas ocupacionais na Atenção Básica, foram elaborados projetos de extensão e pesquisa, entre eles o de pesquisa PET-Saúde Rede de Atenção Psicossocial (PET-Saúde Mental) coordenado por mim e dois projetos de extensão que se integravam nas ações junto ao PET-Saúde Mental na Unidade Básica de Saúde e junto à população coberta pela UBS. Destacam-se nesses projetos a interface arte, cultura e saúde, um coordenado por mim e o outro pela professora Renata Mecca.

3.1.3- Por onde andam os objetos relacionais?

Renata Caruso Mecca é a quarta clínica anímica que comparece em nossa pesquisa como os demais que apresentamos anteriormente, e também apresenta produções acadêmicas e clínicas de interface arte, cultura e saúde (MECCA, 2015).

Renata Caruso Mecca é professora do Departamento de Terapia Ocupacional da UFRJ e em sua experiência de docente e pesquisadora da UFRJ se dedica desde 2011 à formação de estudantes das áreas de terapia ocupacional, dança e serviço social em projetos voltados à acessibilidade cultural de crianças com autismo (MECCA, 2014; DORNELES, 2011).

O primeiro projeto desenvolvido em 2011 em parceria com o Ministério da Cultura se destinava a crianças com autismo em uma organização social de São Gonçalo-RJ. A proposta destinava-se a desenvolver tecnologias de inclusão sociocultural de crianças com autismo e tinha como eixo metodológico a construção de “objetos, jogos, brinquedos e experiências sensoriais baseados nas obras e

performances dos artistas das artes visuais contemporâneas cujas obras têm o corpo e a sensorialidade como principal suporte” (MECCA, 2014, p.4).

A trajetória profissional de Mecca com populações em situações de desvantagens sociais muito se afina com a nossa e nos faz perceber que fazemos parte da mesma rede clínico-política. Rede que Deligny (2015) já havia nos alertado ser tão necessária em tempos de violência e guerras, como são os nossos atuais de recrudescidas ações golpistas com perdas de direitos sociais, alguns conquistados e outros secularmente negados, como vimos nas pautas de nossos companheiros indígenas. Mas será a partir de seu trabalho de interface com as proposições de Lygia Clark, em especial em sua experiência com crianças com autismos e outros transtornos nos cenários da Atenção Básica que chamaremos Mecca para nosso diálogo na tese.

Em 2013 a partir da adesão do curso de terapia ocupacional da UFRJ ao Pró-saúde 3²⁷, o projeto de extensão *Arte, Cultura e Acessibilidade na Atenção Básica* coordenado por Renata Mecca, compõe o grupo de ações desenvolvidas pelo Curso numa UBS próxima ao campus da UFRJ, na Ilha do Governador. Em parceria com os projetos de pesquisa *PET-Saúde Mental: Formando Tecituras na Saúde da Família* e de extensão *Formando Tecituras do Cuidado em Saúde Mental*, coordenados por mim, iniciamos um conjunto de ações voltadas ao cuidado em saúde mental em interface com a arte junto com trabalhadores da Estratégia Saúde da Família (ESF) na UBS. O projeto *Arte, Cultura e Acessibilidade na Atenção Básica* coordenado por Renata Mecca (2014) voltava-se ao público infantil, e os *PET-Saúde Mental: Formando Tecituras na Saúde da Família* e *Formando Tecituras do Cuidado em Saúde Mental* para o público adulto (COSTA, 2013).

Os projetos que eu coordenava tinha como estratégia inicial mapear os casos de saúde mental nas comunidades cobertas pelas equipes da ESF e junto delas, elaborar estratégias de fomento a ações culturais na comunidade como

²⁷ Destaca-se na terceira edição do Pró-saúde a exigência de que os projetos de pesquisa (Pet-saúde) fossem integrados aos cursos que aderissem ao Pró-saúde 3 e orientação que incorporassem a interdisciplinaridade como diretriz dos projetos. Tais exigência e orientação induziram pela primeira vez na UFRJ que faculdades, institutos, escolas, cursos e departamentos da área de saúde se reunissem e se organizassem para submeterem seus projetos de pesquisa (Pet-saúde) e incorporassem a interdisciplinaridade como parte integrante tanto do pró-saúde quanto do Pet-saúde

dispositivos de cuidado em saúde mental e eixo de fortalecimento da Rede de Atenção Psicossocial.

O projeto *Arte, Cultura e Acessibilidade na Atenção Básica* a partir dos casos mapeados tinha como proposta desenvolver grupos de atividades de arte e corpo para o público infantil bem como desenvolver outras ações como visitas domiciliares e a construção da linha de cuidado junto às equipes da ESF e a equipe de bolsistas, preceptores e tutor do PET-Saúde mental. Mais adiante detalharemos essa composição.

Quanto a proposta do grupo de atividades de arte e corpo para as crianças mapeadas pelas equipes com autismos e/ou outros transtornos, chama a atenção como trabalho-referência a obra de Lygia Clark. A autora ressalta que a referência de seu trabalho à obra de Lygia se dá especialmente pela proposta de criação de:

“[...] objetos e instalações que levavam o espectador (a partir de então chamado de participante) a experimentar a si ao ser estimulado sensorialmente, convocando-o a ampliar a percepção do próprio corpo, sair da passividade e se tornar obra junto aos objetos e instalações. São propostas de exploração dos materiais e exploração do próprio corpo no encontro com outros corpos que se faz pela delicadeza no respeito a diferentes ritmos, pulsos, limites e possibilidades de encontrar o outro e a si mesmo. (MECCA, 2014, p.7)

Destaca-se a grandeza do trabalho de articulação com a escola em que essas crianças estudavam, e que ao fazer parte da rede de cuidado dessas crianças, convocava ações intersetoriais que eram partilhadas com a equipe do PET-Saúde mental e as equipes de Saúde da Família (SF).

Cabe destacar o tenso lugar que a escola que trabalhávamos ocupava no trabalho de atenção psicossocial, pois ao mesmo tempo que se disponibilizava, abrindo espaço para se desenvolver nela as atividades de arte e corpos dos três projetos, havia também as contradições de privação de liberdade que presenciávamos no cotidiano escolar das crianças.

Os encontros com as crianças em atividades artísticas e corporais eram semanais e fazia parte do cenário deste cenário de clínica. Além dos objetos

relacionais que Lygia propunha outros objetos e materiais como lápis, papéis, tintas bambolês... Para a autora a:

composição de um plano sensível pela arte nas ações evoca forças vivas que constituem a subjetividade, conecta os sujeitos sensorialmente ao entorno e engendra processos de singularização que conjugam o contato com o corpo, a integração e o contorno do que é vivido sensorialmente, o conhecimento de si, do mundo, a exploração do espaço a partir do gesto criativo, potencializando modos de existência e criando assim possibilidades de inclusão sociocultural. (MECCA, 2014 p.7)

Vale ressaltar que a proposta de trabalho de Mecca (2014) nesse projeto se orienta pelas propostas de Lygia mas não se limita de modo protocolar ao trabalho da artista. Por isso, ao falar de clínica anímica falamos de inspirações de diferentes perspectivas e campos. Seguir as pistas de Lygia e não reproduzi-las, talvez seja o maior legado que ela tenha nos deixado, pois assim como para Lygia o Bicho só existia enquanto obra quando ele se colocava em movimento da relação com o participante, os objetos relacionais tão potentes na prática clínica devem seguir caminhando seus trajetos e construindo novos pousos e decolagens nas múltiplas existências que nos buscam no cotidiano do cuidado em saúde. Ter os objetos relacionais de Lygia se relacionando com outros objetos, outros corpos não-humanos e tornando-se outras obras, outros corpos, deveria ser algo de muito apreço à nossa artista-clínica anímica.

Assim como as experiências com objetos, coisas e materialidades reverberam potência de vida nos corpos das crianças do Projeto Arte, Cultura e Acessibilidade na Atenção Básica reverberam-se também nos corpos das familiares dessas crianças nas oficinas desenvolvidas pelos projetos PET-Saúde Mental: Formando Tecituras na Saúde da Família e Formando Tecituras do Cuidado em Saúde Mental apresentava sua versão adulta nos projetos. Assim, enquanto as crianças estavam no projeto Arte cultura e Acessibilidade, seus familiares se encontravam num outro espaço da escola nas atividades de dança e de artesanato com os bolsistas dos nesses projetos voltados para o público adulto.

3.2 - Revisitando a experiência do pet-saúde mental a partir da perspectiva anímica da clínica

O intuito de elaborar projetos de pesquisa e extensão no campo da saúde mental na Atenção Básica conjugando arte, clínica e cultura já havia se acenado no final de 2011 quando avaliamos a importância de pensar ações de saúde mental na porta de entrada dos usuários a rede de saúde do SUS.

A Política Nacional de Atenção Básica (PNAB) demarca a ABS como ordenadora da assistência da população na Rede de Atenção à Saúde (BRASIL, 2012). Assim, ao finalizarmos o projeto *Arte, Corpo e Terapia Ocupacional nas ações de humanização em saúde mental* no IPUB encontramos no pró-saúde 3 da UFRJ a possibilidade de investirmos em ações de ensino, pesquisa e extensão de modo a contribuir ao mesmo tempo com a formação de futuros terapeutas ocupacionais, trabalhadores e pesquisadores para, no e com o SUS (estudantes e professores da UFRJ e trabalhadores da rede do SUS da ABS).

Desta forma, além do projeto *Arte, Cultura e Acessibilidade na Atenção Básica* elaboramos dois projetos voltados para o público adulto buscando integrar pesquisa e extensão com os serviços da rede SUS e com a comunidade. Tanto o projeto de extensão *Formando Tecituras do Cuidado em Saúde Mental* e o de pesquisa *PET-Saúde Mental: Formando Tecituras na Saúde da Família*, se orientavam por princípios e diretrizes do SUS, pelo paradigma da atenção psicossocial (SARACENO, 1999), e pelas abordagens transdisciplinares, utilizando como metodologia o trabalho *com* as atividades plásticas e corporais de modo a integrar arte, cultura e saúde. Embora as ações dos dois projetos tenham se dado de forma integrada faremos um recorte metodológico delimitando como campo de nossa pesquisa de doutorado o projeto *PET-Saúde Mental: Formando Tecituras na Saúde da Família* apelidado de PET-RAPS.

Vale retomar conforme já apresentado anteriormente que o PET-Saúde compõe o conjunto de ações e programas do GraduaSUS e dentre seus objetivos visa estimular a formação de profissionais e docentes em pesquisas para o SUS orientadas pelo princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, tal

como preconiza o Ministério da Educação e o Ministério da Saúde, a partir da SEGETS.

O PET-Saúde Mental: *Formando Tecituras na Saúde da Família (PET-RAPS)* faz parte dos dois únicos projetos PET- Redes da UFRJ/2013, ambos vinculados à temática da Rede de Atenção Psicossocial: priorizando o enfrentamento do álcool, crack e outras drogas e financiados pelo Ministério da Saúde (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2013). Seguindo as recomendações da Política de Educação Permanente e de outras ações e programas dos GraduaSUS o *PET-RAPS* buscou compor sua equipe de trabalho de acordo com o número de bolsas previamente definidas pelo Programa e com diferentes áreas profissionais da seguinte forma: 01 professor-tutor do departamento de terapia ocupacional da UFRJ; 12 estudantes da UFRJ nas áreas de terapia ocupacional, psicologia, serviço social e medicina; e 06 preceptores-trabalhadores da rede SUS de diferentes áreas profissionais. A composição da equipe se desenhou comigo enquanto professora-tutora, 12 estudantes-bolsistas de terapia ocupacional e serviço social, 02 estudantes-voluntárias da dança e 03 da terapia ocupacional medicina e 06 preceptores-trabalhadores de uma Unidade Básica de Saúde na Ilha do Governador/RJ, nas seguintes categorias profissionais: 3 enfermeiros da ESF, uma psicóloga e uma nutricionista do ambulatório e um educador físico da Academia Carioca²⁸ da UBS.

Como já apresentado anteriormente, o PET-RAPS tinha como estratégia inicial mapear os casos de saúde mental nas comunidades cobertas pelas equipes da ESF objetivando construir junto às equipes, estratégias de fomento a ações culturais na comunidade como dispositivos de cuidado em saúde mental. Os objetivos do PET-RAPS se voltavam também a enfatizar junto às equipes o entendimento de que, assim como os grupos prioritários da ABS²⁹, as pessoas com transtornos mentais e com deficiência, deveriam ser acompanhadas preferencialmente por serviços próximos de suas comunidades, de modo a

²⁸ Nome utilizado pela prefeitura da cidade do Rio de Janeiro para as academias da saúde que fazem parte das ações da PNAB (BRASIL, 2012).

²⁹ Pela PNAB/Ministério da saúde são priorizados atendimentos a crianças e gestantes e pessoas com doenças crônicas como diabetes, hipertensão (BRASIL, 2012).

favorecer o acesso e a inclusão social desta população, mantendo-se na atenção básica o acesso principal ao sistema de saúde (Brasil, 2002a, 2004, 2010).

Vale destacar que nos anos de 2013-2015 a UBS onde era desenvolvido o PET-RAPS ainda não tinha equipe de apoio matricial³⁰, o que apontava para a importância do PET-RAPS naquele território. Conforme define a PNAB as equipes NASF tem como objetivo desenvolver apoio técnico-pedagógico e técnico-assistencial às equipes da ESF (PASCHE E PASSOS, 2010). Isso significa dizer que as equipes NASF devem ser composta por profissionais de diferentes especialidades para apoiarem as ações de trabalhadores da equipe denominada mínima da ESF, ou seja, médico generalista, enfermeiros, agentes comunitários de saúde, odontólogo e auxiliar de odontologia.

Considerando que a política em implantação da ESF embora já ocorra em nível nacional desde os anos 2000, a rede de atenção à saúde, em especial, na cidade do Rio de Janeiro ainda encontra inúmeros desafios, dentre os quais se podem destacar a formação profissional ainda centrada na assistência especializada, hospitalar e biomédica. Embora haja investimento na formação de trabalhadores na atenção básica ainda é escasso o número de profissionais habilitados para o trabalho na ABS, e a escassez se agrava, especialmente quando se trata do cuidado em saúde mental.

Nesse sentido, o PET-RAPS ao propor a construção de práticas de ensino, pesquisa e extensão no, com e para o SUS buscando enfatizar a construção de novos modos de cuidar em saúde mental no território, encontrava nessa UBS os desafios postos ao trabalho das equipes NASF, ou seja, no trabalho de matriciamento apoiando as equipes da ESF na construção de novos modos de cuidar de pessoas com transtornos mentais e/ou em sofrimento psíquico no território de vida dessas pessoas, possibilitando que experiências de construir novos modos de cuidar pudessem ser compreendidas como processos de aprendizagem, ou seja, o PET-RAPS buscava conciliar as ações técnico-assistenciais às técnico-pedagógica.

³⁰ CHIAVERINI, D. H. (org.) *et al.* Guia prático de matriciamento em saúde mental. Brasília, DF. Ministério da Saúde: Centro de Estudo e Pesquisa em Saúde Coletiva, 2011 Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/guia_pratico_matriciamento_saudemental.pdf

O trabalho que se buscava construir em parceria PET-RAPS-UBS colocava ao tutor do projeto os desafios que são os de pesquisar *com* o serviço e não o serviço. Os desafios singulares às experiências que se davam naquele serviço em muitos momentos produziram afetos alegres na professora-tutora ao perceber modos de ser se afirmando em suas diferenças e em suas descobertas de potencialidades, mas também momentos de muitos afetos tristes que geraram na professora-tutora o entendimento de que nenhuma mudança efetivamente havia ocorrido nos modos de cuidar em saúde mental daquelas equipes. Entendimento que invisibilizava as redes que se formavam e os modos de existência que se afirmavam nesse percurso. Assim, mais do que descrever os inúmeros afetos tristes muito presentes nas experiências de trabalhadores e pesquisadores nos atuais cenários políticos do nosso país, retomaremos alguns trajetos invisibilizados pelas lentes da professora-tutora do PET-RAPS no período de 2013-2015 quando o projeto foi desenvolvido em parceria com as equipes da ESF em uma Unidade Básica de Saúde na Ilha do Governador-RJ, e com as lentes da clínica anímica, buscaremos traçar alguns dos trajetos que o PET-RAPS foi desenhando de forma afirmativa à muitas vidas.

3.2.1- PET-RAPS pelas Linhas de errância

Uma jangada, você sabe como é feita: existem os troncos de madeira ligados entre eles de maneira suficientemente frouxa, de forma que quando se abatem as montanhas de água, a água passe através dos troncos afastados. É por aí que uma jangada não é uma embarcação. Dito de outra forma: nós não retemos as questões. Nossa liberdade relativa vem dessa estrutura rudimentar que eu penso que aqueles que a conceberam - eu quero dizer a jangada - fizeram o melhor que eles podiam, ao passo que eles não estavam em condições de construir uma embarcação. Quando as questões se chocam, nós não fechamos as fileiras - nós não unimos os troncos - para constituir uma plataforma ajustada. Muito pelo contrário. Nós mantemos apenas o projeto que nos liga. Você vê por aí a importância primordial dos laços e do modo de atrelamento, e da distância mesmo, que os troncos podem ter entre eles. É preciso que o laço seja suficientemente frouxo e que ele não solte³¹.

FERNAND DELIGNY

Seguir as linhas de errância que se deram no processo da pesquisa do doutorado possibilitou que a pesquisadora deslocasse o olhar sobre o campo da pesquisa predominantemente guiado por referenciais das ciências da saúde, com seus objetivos previstos de acontecer, e olhasse através das novas perspectivas as brechas multicromáticas que coloriam inúmeras experiências do PET-RAPS.

Afirmamos que a imersão no novo campo da pesquisa, a convivência próxima com indígenas nos contextos urbanos se expressaram em nossa experiência na pesquisa do doutorado como linhas de errância porque não havia uma intenção, um objetivo específico para estar com os indígenas. A imersão se dava a partir de cada experiência de afetação que se produzia no corpo da pesquisadora. E foi seguindo esse fluxo que a clínica anímica foi se afirmando como questão central da pesquisa, pois no início da pesquisa não havia tal afirmação.

Em sintonia com o trabalho de Fernand Deligny sobre a cartografia das crianças autistas em Cevènne (2015; 2013), nossas novas lentes possibilitaram explorar os encontros de corpos humanos e não-humanos que se deram nas

³¹ Tradução de Noelle Coelho Resende (2016) do texto original das coletâneas *Fernand Deligny, Oeuvres L'Arachnéen et autres Textes*.

experiências do PET-RAPS, e a partir das experiências de afetação entre os corpos, se desviando das metas previamente definidas no início da pesquisa, olhamos com as polidas lentes a relação de recalitrância entre os corpos, e o quanto ela traçava um novo mapa das experiências desse campo.

Foi a partir da convivência próxima com crianças autistas em Cévenne que Deligny, traçando os modos de ser dessas crianças, suas linhas de errância, pode afirmá-las como potência frente aos projetos pensados do *homem-que-nós-somos* (DELIGNY, 2015). Para Deligny estar em presença das crianças autistas era a possibilidade de salvar o humano dos *homem-que-nós-somos*

Para o autor o *homem-que-nós-somos* se difere do que ele denomina de humano de natureza. O humano de natureza de Deligny se difere radicalmente do sentido dado pelas perspectivas hegemônicas. Não se trata de um sujeito dotado de consciência de si, um modo de ser no mundo refém da cultura, da linguagem vernacular e de todas as identidades fechadas e estáticas. Para Deligny o humano seria aquém do sujeito, seria ausência do ser consciente de si (DELIGNY, 2015).

Resende destaca que o humano de natureza de Deligny:

em sua vida não representada pela consciência de si mesmo e em seu contato com um existir infinitivo e real, permite ver as violências do *homem-que-nós-somos*. Da violência inaugural fundada na divisão entre o Eu e o Outro, se desdobram inumeráveis delimitações colonizadoras da vida: o dentro e o fora, o normal e o anormal, o produtivo e o improdutivo, a ordem e a desordem, o legal e o ilegal, o meu e o seu, os vivíveis e os invivíveis (RESENDE, 2016, p.16).

A autora destaca ainda que para Deligny o *homem-que-nós-somos* é marcado pela “ilusão da vontade livre, pela propriedade, pela exigência da normalidade e da produtividade, pelo tempo e pelas leis do projeto pensado” (Idem, p.17).

Por projeto pensado, Deligny chama os modos em que nós *homem-que-nós-somos* definimos nossas vidas, ou seja, uma vida orientada por finalidades, metas e produtividade. Abandonar o projeto pensado é estar em experiência

comum primordial, anterior à linguagem, e assim anterior à violência fundada na experiência da consciência de si que define um ter - propriedade -, um querer – o projeto pensado -, e uma norma

norteadora do corte entre humanos e não humanos. (RESENDE, 2016, p.41).

Deleuze (2011) no texto “O que as crianças dizem”, em referência às experiências de Deligny em Cevènne, nos traz uma passagem em que o Pequeno Hans reivindica sair do apartamento familiar para passar a noite no do vizinho, e também passear pela rua onde se dá o encontro com animais. Nessa rua ele encontra o cavalo, experimentando assim o devir-cavalo. Essa passagem nos faz pensar a importância da experiência não familiar como meio de subjetivação e de diferenciação. Destaca-se nessa experiência os encontros que se dão entre corpos-humanos e não-humanos como produtores de devires. Deleuze, ao dizer que um meio é feito de “qualidades, substâncias, potências e acontecimentos: por exemplo: a rua e suas matérias, como os paralelepípedos, seus barulhos, como o grito dos mercadores, seus animais, como os cavalos atrelados [...]” (DELEUZE, 2011, p.83), elenca as experiências que nos atravessam a todo tempo e o quanto nossos corpos não estão atentos a perceber os efeitos dessas experiências de afecção.

O autor dirá que os trajetos são como intensividades e extensividades que criam espaço, e que o trajeto se confunde não só com a subjetividade dos que percorrem um meio, mas com a subjetividade do próprio meio, uma vez que este reflete naqueles que o percorrem. O mapa exprime, então, o percurso e o percorrido. Ele confunde-se com seu objeto quando o próprio objeto é movimento (Deleuze, 2011).

Assim, retomar as experiências do PET-RAPS com as lentes da clínica anímica é poder ver as parcialidades dessas experiências e reconhecê-las como saberes parciais, localizados e encarnados em corpos humanos e não-humanos que se apresentaram nesses espaços ao longo desse processo.

3.2.2- Outras extrusões de fios: o movimento de artes e ofício no PET-RAPS.

Retomar o campo inicial da pesquisa com novas lentes e corpos de uma pesquisadora encarnada nos possibilitou olhar a força dos movimentos de militância que atravessaram o campo da terapia ocupacional atualizados nos modos de cuidar e de pensar a formação em saúde dessa pesquisadora. Assim, ao olhar os nossos objetivos primeiros do projeto PET-RAPS reconhecemos a ênfase que cunhamos às atividades humanas como dispositivos de subjetivação, de transformação social e de produção de existências mais libertárias. As atividades humanas como entendemos, ou seja, povoadas por corpos humanos e não-humanos, já compareciam como aposta metodológica de construir novos modos de cuidar em saúde mental na ABS. Não havíamos ainda no início do percurso da pesquisa batizado esses modos de cuidar em saúde mental de *clínica anímica*, mas nossa intuição nos movia a seguir os trajetos do que viria se desenhar como mapa de uma experiência.

Assim, nos primeiros meses do PET-RAPS na UBS, antes mesmo de propormos às equipes da Estratégia de Saúde da Família a construção de dispositivos de cuidado em saúde mental a partir de estratégias de fomento às ações culturais na comunidade, sentimos a necessidade de construir espaços propícios à formação da nossa rede de cuidados. Desta forma, criamos um espaço coletivo semanalmente entre professor-tutor e estudantes da UFRJ na UBS, e mensais entre professores e estudantes da universidade e preceptores-trabalhadores da UBS. Espaços entremeados pelo compartilhamento do cotidiano de trabalho das equipes da UBS tanto na própria Unidade quanto na comunidade. Por esses entremeios fomos desenhando coletivamente as primeiras experiências de apoio técnico-assistencial e técnico-pedagógico. As primeiras experiências de mapeamento dos casos de saúde mental já teciam as experiências de apoio técnico-assistencial e técnico-pedagógico, já que, antes do PET-RAPS, esses casos eram invisíveis aos olhos das equipes. Os casos convocam manejo de novos modos de cuidar e de conviver em comunidade no território.

Entre os objetivos do PET-RAPS havia uma intenção clara, que talvez no início se respaldasse em meios circunscritos aos nossos projetos pensados, mas que a mantivemos até o fim da experiência do PET-RAPS, ou seja, nossa intenção

era de barrar as rotas de institucionalização do cuidado em saúde mental e de fomentar ações de interface arte, cultura e saúde no território. Hoje, no decorrer do percurso da pesquisa com novas lentes incorporadas ao corpo da pesquisadora, podemos ver algumas dessas barragens que se deram pelas linhas de errância do processo de apoio (matriciamento). Uma dessas barragens se deu a partir do acompanhamento de um jovem autista com uma história de vida severamente comprometida. De acordo com as recomendações da Política Nacional de Atenção Básica (2006) o acompanhamento dos usuários da Atenção Básica deve se dar no território. Seguindo essa recomendação, o acompanhamento desse jovem autista se deu no território convocando as múltiplas redes de apoio entre membros da família e da vizinhança local, evitando seu abrigamento numa das unidades do CREAS³². Tamanha foi a intensidade desse trabalho de construir ações no território e de evitar a institucionalização desse rapaz, que essa experiência comparece no Trabalho de Conclusão de Curso de uma das bolsistas do PET-RAPS que segundo ela fez reboiços nos seus modos de pensar profissional (MONTEIRO, 2016).

Nossa intenção de fomentar ações de interface arte, cultura e saúde no território como novos modos de cuidar em saúde mental na ABS também foram se desenhando de forma consistente, a partir dos fluxos singulares aos múltiplos processos que se deram nas experiências do PET-RAPS. Hoje reconhecemos a existência dessas ações porque pudemos deslocar nosso olhar dos meios que buscávamos identificar os objetivos inicialmente traçados, embora no início desse processo não acreditássemos tê-los traçados previamente. Os projetos pensados são perspectivas, são pontos de vista que frequentemente não conseguimos enxergar como constituintes dos nossos modos de ser, pensar, sentir e agir. Dona Taci já havia nos alertado para as lentes do homem branco que não permitem enxergar outras referências que não sejam as dele próprio.

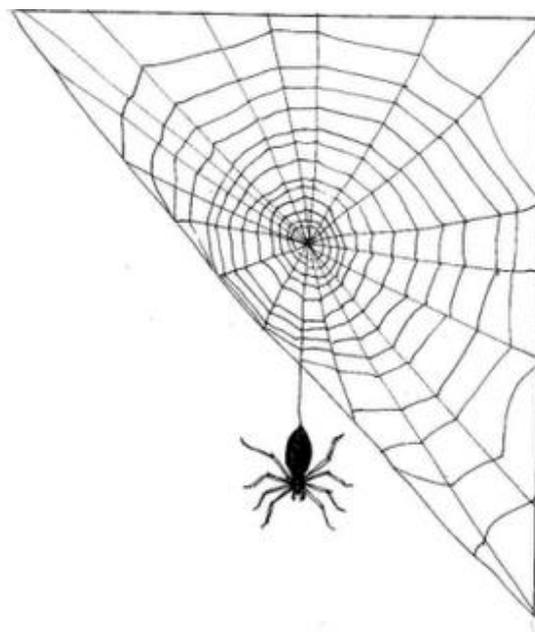
Assim, pelas lentes caleidoscópicas olharemos para algumas ações que se deram nas experiências do PET-RAPS percebendo o quanto as experiências artesanais, tais como propostas pelo Movimento de Artes e Ofício (MAO), foram importantes vetores de subjetivação. Lembrando que cunhamos a todas atividades humanas como experiências de agenciamentos entre corpos humanos e não-

³² Centro de Referência Especializada de Assistência Social (CREAS).

humanos com maior ou menor poder de afetação, portanto, produtoras de afetos alegre ou tristes com maior ou menor potência de agir.

As experiências do PET-RAPS foram povoadas por inúmeros fios de seda (atividades humanas). Contudo, como estratégia metodológica de escrita desta tese, apenas dois *fios de seda* serão apresentados: a Oficina de arte com mulheres e os Eventos culturais no território: Luta antimanicomial e Feira da Família.

FIOS DE SEDA UM - Oficina de Arte com Mulheres ou Oficina de Artesanato?



Nos entremeios do cotidiano de trabalho junto às equipes da SF, os bolsistas do PET-RAPS participavam do grupo de planejamento familiar de uma das equipes da UBS. O grupo era composto exclusivamente por mulheres. Dentre elas, uma das usuárias apresentava problemáticas decorrentes do uso prejudicial de drogas, o que gerava na profissional de saúde responsável pelo grupo, a demanda de apoio técnico-assistencial para lidar com os momentos em que ela falava de seu sofrimento no grupo. Além dessa demanda, a profissional solicitava também apoio para criar estratégias para reverter o baixo número de mulheres que aderiam ao grupo, bem como para minimizar o número de evasão de mulheres desse grupo. A participação dos bolsistas no grupo de planejamento familiar possibilitou a inclusão de outras atividades além das que se apresentavam num formato de palestras de educação *em* saúde. A iniciação de atividades de contação de histórias como modo de contração do coletivo de mulheres possibilitou que essas mulheres demandassem um espaço de encontro semanal para troca de experiências entre elas. Nesse percurso, além da atividade de contação de história, materiais como papéis coloridos, lápis de cor, tesoura, cola, fios, compuseram as imagens que contavam outras histórias que passaram a fazer parte desse coletivo. Seguindo o movimento fiandeiro do grupo, o artesanato passa a compor a atividade preferencial de encontro dessas mulheres. Atividade que vagarosamente foi revertendo o baixo

número de mulheres participantes das atividades da UBS. Foi com o grupo de mulheres aprendizes-artesãs que pude perceber um ano após a finalização do PET-RAPS um coletivo de mulheres que ao mesmo tempo em que experimentavam diferentes atividades de artesanato, experimentavam artesanalmente seus corpos e seus outros modos de existir.

Dezoito meses afastada da UBS após a finalização do PET-RAPS, na etapa de escrita sobre a experiência do PET como campo da pesquisa de doutorado, sou orientada pela Roda de orientação a voltar para o campo e cartografar o que ele teria a me dizer após esse período de afastamento.

Pactuo com a psicóloga do NASF³³ que havia assumido a Oficina de Artes com Mulheres após a finalização do PET para uma primeira conversa com o grupo e dessa conversa pensar que método adotaria para *colher* o material do campo.

-Fios de seda que se entrelaçam na tentativa de transcrição de um dia do diário de campo, partir das novas lentes encarnadas no novo corpo-pesquisadora:

Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2017.

No caminho a pé para a comunidade onde acontecia a Oficina de Artes com mulheres, experimento os afetos dos trajetos desse percurso. No meio do caminho encontro com um dos usuários na calçada em frente a sua casa sentado na cadeira de rodas confeccionada exclusivamente para ele, a partir das articulações dos diferentes dispositivos do Pró/Pet-saúde (dois PET-Saúde, quatro projetos de extensão, um projeto de estágio na atenção básica e algumas disciplinas do Curso de Terapia Ocupacional). Encontro calorosamente produzido em ambos os corpos e que convocava as memórias de outros corpos que fizeram parte dos fios de seda das experiências Pró/Pet-saúde.

³³ O NASF no final de 2014 e início de 2015 passa a existir institucionalmente na Área Programática de referência da Unidade Básica em que era desenvolvida as ações do PET-RAPS.

Encontro afetivo que me faz atrasar no compromisso de chegar à Oficina às dez horas da manhã. A caminhada sozinha até o pé do morro convocava outros afetos em meu corpo que possibilitavam perceber as múltiplas colorações daquele espaço identificado e aprisionado ao rótulo de perigoso por conta da presença de grupos do tráfico de drogas. Colorações que fazia ver além ou aquém dos rótulos. Cores intensas e diversas do cotidiano de pessoas que transitavam levando crianças para escola, trabalhando nos comércios locais, nas Kombi como único transporte que circulava no morro... Colorações da praça que marcava minhas memórias dos eventos culturais que lá foram coletivamente produzidos.

Já pé no morro, encontro-me com a psicóloga do NASF e vamos juntas para o encontro com as mulheres. No salão de festas cedido por um dos moradores da comunidade acontecia semanalmente o encontro das mulheres-aprendizes-artistas.

Novamente sinto o calor do encontro com Dona Maria³⁴, usuária de uma das equipes que era instrutora das atividades artesanais na Oficina, uma das fundadoras da Feira da Família (evento de economia criativa e solidária que em parceria com o evento da Luta antimanicomial compunha as ações culturais territoriais apresentadas nos fios de seda três mais adiante).

Nos anos de 2014 quando conhecemos Dona Maria, ela se apresentava muito calada, introspectiva e passou a frequentar a Oficina de Arte com mulheres com intuito de troca de experiência com as demais. Entre as trocas, Dona Maria experimentava uma das atividades de artesanato proposta por outra usuária da Oficina, e no decorrer do processo, também se disponibilizou a ensinar o que sabia fazer magistralmente: pintava pano de prato e fazia crochê. A experiência de instrutora da Oficina de Artes marcaria uma nova etapa em sua vida.

Ao acompanhar a proposta da Oficina nesse dia percebo a referência que Dona Maria era para as demais usuárias. Percebia também um espaço repleto de atividades e materiais que Dona Maria nesse percurso como instrutora da oficina passou a pesquisar e incorporar, além de suas pinturas de pano de prato e seus crochês -para ela, seus xodós.

³⁴ Os nomes apresentados nessa seção serão fictícios buscando preservar a identidade dos participantes.

Chama-me a atenção a participação de um agente comunitário de saúde (ACS) homem sentado à mesa junto às mulheres também fazendo flores de papel crepom, uma das atividades do dia que fazia parte de uma encomenda para uma festa com a temática de Havaí. Fico surpresa com o envolvimento desse ACS, pois lembrava-me dele como aquele que sempre levava bronca da técnica responsável pela equipe porque era visto como o ACS com menor comprometimento com o trabalho. Ao esquecer com frequência de preencher as fichas de cadastro dos usuários e posteriormente registrar no sistema eletrônico, ele tinha uma baixa produtividade. Na lógica capitalista da prefeitura do Rio de Janeiro onde bater meta é o norte principal do trabalho das UBS, não registrar no sistema eletrônico era quase um heresia. Sento ao lado desse ACS e pergunto sobre o que ele estava fazendo. Ele sorri e me diz: “Mexo com papéis todos os dias, o dia inteiro...” - ele faz referências às fichas de cadastramento de usuários – “...mas fazer essas flores de papel crepom na oficina de artes me leva para um outro lugar. Esqueço tudo lá fora e minha atenção fica toda para o aqui e agora, para o ato de fazer essas flores. Mexer com esses papéis me relaxa. Isso realmente é uma terapia e nós trabalhadores também precisamos muito desse momento de relaxamento!” Essa fala me fazia lembrar da época em que nós do PET-RAPS fomos solicitados a construir um espaço de cuidado para os ACS, nos moldes das oficinas destinadas aos usuários. Diziam eles: “Queremos um espaço para cuidarmos de nós, assim como os usuários da saúde mental com atividades, materiais, pois o nosso trabalho é muito pesado, sofremos muito com muitas situações que presenciamos com os usuários e com o ritmo de trabalho, de produção que nos é exigido. Não queremos mais um espaço que a gente tenha que ficar ouvindo e falando. Isso a gente já tem demais! É reunião de planejamento, é reunião de discussão de casos, é reunião para discutir trabalho, reunião para computar as produções! Estamos cheios de espaços que só se fala, fala e fala”. Na época não havia percebido que as falas que os ACS se referiam eram encapsuladas em finalidades, produtividades. Falas estas que Deligny (2015) já havia denunciado porque barrava o comum primordial, anterior à linguagem. Uma fala que não abria passagem para a invenção de processos de trabalho e de experiências de existencialização dos trabalhadores.

Sua fala fica ressoando no meu corpo, e, em silêncio, acompanho o modo que ele finalizava a confecção da sua flor. Antes de entregar a flor que ele havia

colaborado para a encomenda feita à Oficina de Artes, ele decide colocar um miolo colorido diferenciando-a das demais flores confeccionadas pelas usuárias da oficina. Esse gesto acentuava o contraste da imagem daquele trabalhador que negligenciava as metas do trabalho, mesmo com os fantasmas de punição que rondavam entre os trabalhadores diante das exigências capitalistas do sistema de saúde da prefeitura do Rio.

O que havia de diferente entre o papel das fichas de cadastramento dos usuários da ESF e o das flores da Oficina de Arte com mulheres?

Hoje com as novas lentes da pesquisa percebemos que a diferença era muito mais do que a textura do papel A4 e o crepom. Talvez o que o ACS tenha mencionado sobre as diferenças de lidar com os dois tipos de papéis, dissesse sobre a pluralidade dos modos de se relacionar com os papéis nas experiências que se davam na Oficina de artes com mulheres e a serialização das relações de corpos-trabalhadores com os corpos-papéis-fichas-de-cadastro que alimentam os sistemas de trabalho em saúde marcados pela lógica da produção capitalista. A faberdiversidade presente nas experiências artesanais na Oficina de Artes reafirmava as proposições dos precursores do Movimento de Artes e Ofício hoje na Atenção Básica.

Além do ACS, havia uma parte das mulheres que também faziam as flores de papel crepom, e outras realizavam outras atividades.

É importante ressaltar que Dona Maria assim que cheguei na Oficina fez as honras da casa me apresentando ao grupo de mulheres, contextualizando a chegada da Oficina de Artes aos dias atuais. Senti-me honrada com a recepção de Dona Maria e a confiança que ela e as demais mulheres depositaram na minha presença no espaço. Confiança que se manifestou quando de forma espontânea, sem que eu fizesse nenhuma solicitação, várias mulheres passaram a contar suas histórias de vida, suas percepções sobre as experiências da Oficina na vida delas, suas afinidades com atividades e materiais; enfim, parecia que o espírito da contação de história mantinha-se vivo naquele grupo de mulheres.

Ao ver Dona Maria fazendo as honras da casa, gerenciando o grupo de mulheres, sendo conclamada e elogiada por várias usuárias, lembrava-me daquele corpo retraído, calado que havia conhecido em 2014. Fiquei profundamente afetada

ao ver um corpo tão introspectivo agora líder do grupo de mulheres aprendizes de artesãs.

Como exercício metodológico, manteremos nosso olhar num dos ângulos de nossa lente caleidoscópica para contemplarmos um único conjunto de imagens e cores desse dia, pois tantos foram os ângulos e cores, que dedicaríamos quase uma nova tese para mirar as múltiplas imagens que se formam.

— “Eu tinha depressão! Eu não levantava, não ia ao banheiro e nem banho tomava sozinha. Precisava de ajuda das pessoas para fazer tudo. Hoje frequento a oficina. Hoje eu sou outra. Falava-me Regina, olhando-me nos olhos e em suas mãos acopladas nos pincéis, tintas e pano de prato que pintava sobre a mesa à sua frente. Eu nunca peguei num pincel mas um dia eu vim acompanhada para cá, para a oficina, e aqui aprendi a pegar no pincel, a mexer nas tintas e a pintar. Isso para mim é uma coisa muito importante na minha vida, sabe?! Hoje estou aqui, de pé, venho com minhas próprias pernas!

Já até aprendi a fazer outras atividades! Mas na verdade eu não gostei de fazer fuxicos. Machuco muito meus dedos com a agulha, eles ficaram todos furados! Mas como aqui nós somos um grupo, às vezes eu faço um pouquinho, ajudo a fazer a coisa de costura! Mas volto logo para pintar os panos de prato. Hoje eu posso dizer que voltei a viver. E aqui todo mundo tem uma história para contar”.

Nesse momento Dona Regina chama uma das usuárias e fala: Ela também quando chegou na Oficina era só choro, mas hoje, mesmo chorando, ela continua a fazer as caixinhas de costura. A caixinha de costura é para ela a minha pintura de pano de prato! A fala de Dona Regina é acenada positivamente pela colega referida.

Meus ouvidos e olhos vibravam com tudo que lá pulsava. Chamava atenção os modos como Dona Regina se relacionava com os materiais. As mãos largas e grossas daquela mulher que nunca havia pegando num pincel gestualizavam uma ternura, uma leveza de quem há tempos manuseava aqueles materiais, mesmo não expressando muita destreza na pintura. Meus olhos viam forças convocativas dos materiais ao corpo daquela mulher. O encontro da fluidez do corpo não-humano das tintas com a solidez do corpo-humano de Regina (havia uma predominância das qualidades de movimento forte, lento, direto e contido nas mãos de Dona Regina) criava novos movimentos, novos gestos que se materializavam no ato de pintar

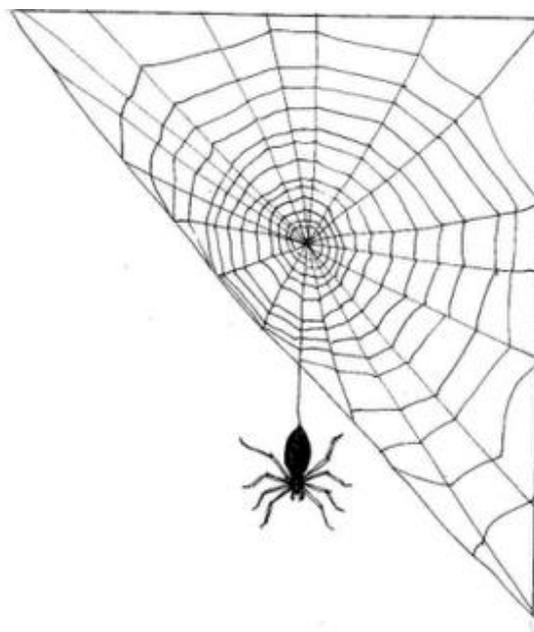
aquele pano de prato, mas também gestos que não via sentido no fazer-pintura de pano de prato. Meus olhos viam também o modo como esticava o pano de prato repetidamente sobre a mesa, parecendo explorar a textura do tecido sem que isso se configurasse como uma técnica, ou mesmo, uma finalidade. Gestos que pareceram-me o que Deligny (2015) chamou de *agir puro*, um agir para nada da espécie, como as aranhas com suas fieiras que fabricam os fios de seda sem que seja para algum fim, como muito de nós acreditávamos ser uma ação para que ela pudesse pegar uma presa. Havia um misto entre fazer e agir puro nessa experiência de Dona Regina, um fazer com as finalidades próprias, aprendidas nas técnicas dos artesanatos ensinados por Dona Maria, mas também um agir puro ao alisar aquele corpo-tecido-pano-de-prato, de modo repetitivo. As lentes polidas viam essas múltiplas colorações em formas de gestos na Oficina de Artes com Mulheres. Era fascinante ver o esforço de Dona Regina em manter as cerdas do pincel molhadas pela tinta para que o gesto de pintar acontecesse ou o seu esforço em manter a verticalidade do fino pincel entre os grossos dedos de sua mão. Tudo parecia convocar o corpo de Dona Regina para que seu pano de prato surgisse cada vez mais colorido. Corpos-humanos e não-humanos em experiências de acoplamentos fabricando novos corpos-reginas, onde ela dizia em alto e bom som, que hoje ela ia com as próprias pernas para a Oficina.

O grupo finalizou suas atividades às onze e meia. Despeço-me do grupo e desço com uma das usuárias. No caminho sinto meu corpo afetado pelas paixões alegres que aqueles encontros de corpos-humanos (o meu, do ACS, das usuárias, de Dona Maria) e não-humanos (papéis crepons, tecidos, tintas, colas...) haviam provocado. As histórias ouvidas por aquelas mulheres afirmavam a potência daquele dispositivo. Afirmação que se faz a partir de perspectivas parciais, não totalitárias que fomos construindo no corpo da pesquisadora e que nos ajudaram a formular a clínica anímica.

Aquelas experiências me faziam pensar a dinâmica da clínica anímica que busca criar espaços propícios para os encontros de corpos com ofertas de objetos, coisas e materialidades, e que tais ofertas são afecções que convocam dos corpos-humanos (usuários, terapeutas, instrutores, pesquisadores...) outras dimensões, outras sensibilidades criadoras de artistas de suas próprias existências.

Saio encantada com a caixa de costura que era a expressão da transformação das dimensões bidimensionais do papelão e do tecido em dimensões tridimensionais do corpo-caixa-de-costura. Tridimensionalidades que erguiam corpos não-humanos (papelão e tecidos) e corpos-humanos (mulheres da Oficina). Tridimensionalidades de corpos que se erguiam existencialmente e de corpos que se erguiam caixas-de-costura.

Afetada pelas transformações dos corpos que se davam naquela experiência me senti convocada a produzir deslocamentos da relação entre o leitor e o objeto-tese-de-doutorado, relação frequentemente orientada pela relação bidimensional. Com o corpo-caixa-de-costura, encomendado na Oficina de Artes com mulheres, também sai afetada pelo objeto e pensei em organizar os capítulos da tese, ou como temos nomeado, as fieiras em cada face interna da caixa de costura. Faces que portariam aglomerados de afecções teóricas, práticas e cosmológicas. Vislumbrava com essa composição de materiais incitar no leitor passagens da relação bi para tridimensional, e quem sabe, criar outras possibilidades de relação entre leitor-participador e o objeto corpo-caixa-de-costura-tese-de-doutorado.

FIOS DE SEDA DOIS - EVENTOS CULTURAIS NO TERRITÓRIO

Com as lentes caleidoscópicas seguimos os trajetos que se deram transversalmente às experiências do PET-RAPS e pudemos ver a clínica anímica se performatizando em espaços e atividades diversas.

Podemos dizer, sem receios, que as perspectivas euro-branco-ocidentais que atravessam frequentemente o campo da saúde restringem as experiências clínicas de alteridade, de diferenciação, de subjetivação, aos espaços institucionalmente reconhecidos como clínicos, não enxergando as potencialidades de outros espaços, como por exemplo, a rua e espaços públicos da cidade.

Com nossos companheiros indígenas e indigenistas podemos dizer que as experiências ameríndias de fabricação dos corpos são exercícios de alteridade que se afirmam nos encontros entre humanos e não-humanos em atividades e espaços múltiplos. Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2016) e Els Lagrou (2007) nos mostram que o conceito de alteridade é central para os etnólogos em seus estudos com os ameríndios e o quanto entender a alteridade sob a perspectiva indígena convoca deslocamentos radicais nas euro-branco-ocidentais que nos atravessam e nos impedem de ver a multiplicidade que compõe o mundo em suas diversas formas e modos de vida. Com eles, indígenas e indigenistas,

aprendemos que sem deslocamentos e desapegos às nossas perspectivas não conseguimos acessar outros pontos de vista e cosmologias. Não acessá-los, é não considerá-los, é não respeitá-los, comprometendo, sobretudo, outros modos de ser e estar no mundo que se afirmam em suas dinâmicas singulares, plurais e distintas.

É pelo entendimento que fazemos de alteridade sob a perspectiva ameríndia que engendramos no campo da clínica a importância da fabricação de corpos e de novas subjetividades, a partir do encontro de corpos humanos e não-humanos, considerando os múltiplos espaços e atividades que compõem a experiência da clínica anímica.

Embora tenhamos produções acadêmicas que afirmam modos de exercício da clínica na rua e outros espaços públicos da cidade, ainda é inexpressiva tal asseveração. Desta forma, para juntos afirmarmos a clínica anímica performatizando-se em espaços e atividades diversos, é preciso fazer alianças com produções que consideram como exercício da clínica os agenciamentos de corpos humanos e não-humanos que se performatizam na multiplicidade de espaços e atividades.

Dentre as produções acadêmicas que tratam dessa questão apresentada, fazemos alianças com as experiências do PACTO (LIMA et al., 2009 a e b) e da clínica de território (MACERATA, 2015) para juntos afirmarmos o exercício da clínica anímica nas experiências dos eventos culturais territoriais realizados numa praça pública de uma das comunidades de ação do PET-RAPS.

Vale contextualizar a nossa escolha. Ela se refere às apostas no trabalho transdisciplinar, intersetorial e em espaços e modos de fazer (atividades) múltiplos.

As experiências do PACTO (LIMA et al, 2009 a e b), por exemplo, são fortemente marcadas pela interferência e contaminação de diferentes campos de saber entre si, que, segundo sua equipe, possibilita a criação de práticas clínicas, educacionais, sociais e culturais hibridizadas de modo que não seja possível nomear os efeitos dessas práticas a nenhum campo de saber envolvido. São nos atravessamentos de saberes e práticas que as fronteiras de cada campo de conhecimento se borram permitindo a reinvenção de cada um deles. Atravessamentos que se fazem na experiência da intersetorialidade, fortalecendo o

trabalho de parceria entre diferentes setores como a educação, a saúde, a cultura, a assistência social, entre outros.

Como já apresentado na seção anterior, o PACTO tem como metodologia de trabalho práticas atravessadas por atividades, especialmente, as plásticas e as corporais voltadas para grupos minoritários como pessoas com transtornos mentais, com deficiência e outras situações de desvantagens sociais (LIMA et al, 2009 a e b). Em um dos trabalhos do PACTO, Lima et al (2009a) desenvolvem a importância do trabalho transdisciplinar e intersetorial como abordagem clínica de produção de vida destacando a importância desse trabalho num grupo de adolescentes em situação de desvantagem social. As propostas de atividades artísticas e corporais voltadas ao grupo de adolescente buscavam, sobretudo, favorecer a participação desses adolescentes em espaços da coletividade urbana no circuito sociocultural, como museus, eventos, feiras, exposições, centros culturais, entre outros espaços da cidade, engendrada por suas produções e/ou fruição artística-cultural (Lima et al, 2009 a). Propostas que contavam com uma equipe composta por setores distintos e que sustentavam, por exemplo, o trânsito entre estudantes de terapia ocupacional e das artes USP, terapeutas ocupacionais e professores da USP nos espaços culturais da cidade de SP e dos trabalhadores dos espaços de cultura na universidade (LIMA et al, 2009 a e b). O trânsito também se dava entre as pessoas acompanhadas no PACTO que eram encaminhadas por diferentes serviços e setores, mas também acolhidas por demandas espontâneas, desde que os grupos tivessem vagas (LIMA et al, 2009 a).

Importantes diálogos também fazemos com IacãMacerata quando ele traz a noção de *clínica de território*. O autor destaca que tal noção foi construída a partir de sua experiência como psicólogo de uma equipe de saúde da cidade do Rio de Janeiro voltada para população em situação de rua, conhecida como POP RUA (MACERATA, 2015). A clínica de território, segundo o autor, busca indagar e propor noções e modos de operar a clínica trazendo a experiência do campo da Atenção Básica em saúde como analisadora das práticas clínicas em diferentes níveis de atenção e espaços. Ele chama atenção para o fato de que a clínica de território não deve ser entendida como uma especialidade, afirmando seu papel de analisador das práticas de saúde e sociais na cidade (MACERATA, 2015).

Para nós o trabalho de Macerata (2015) sobre a clínica de território ganha relevo no diálogo com a clínica anímica porque quando ele diz que a clínica de território se dá a partir do cuidado em saúde **com** o território existencial da rua, ele enfatiza a capacidade agentiva da rua como provocadora de experiências de alteridade. A rua povoada pela diversidade de corpos, que vale relembrar, humanos e não-humanos com suas perspectivas, convoca dos corpos-clínicos outros modos de ver essa diversidade e experimentar a alteridade geradora de um novo corpo-clínico. Considerando a experiência de Macerata com população em situação de rua, corpos-humanos, ou seja, trabalhadores da saúde, usuários, transeuntes, comerciantes, artistas de rua...; e corpos não-humanos (bueiros, viadutos, papelão, caixotes, sacos de plástico...), na clínica de território são provocadores de experiências de alteridade que podem transformar corpos-clínicos em clínicos anímicos, corpos-existências-da-rua com baixa capacidade de agir em corpos-existências-da-rua afirmativos da vida, comerciantes em agentes do cuidado...

Macerata ressalta que produzir clínica de território é afirmar a pluralidade de modos de ser e de existir e que devemos estar atentos para não cairmos nos apelos das perspectivas hegemônicas que insistem em padronizar sob suas lentes esses modos múltiplos de existência. Assim, ele alerta que os modos de existir da rua não devem ser definidos como existências marginais com erros, “como sujeitos que na dinâmica social teriam alguma espécie de falha – o que identificamos como efeito de uma visão objetivista da existência” (MACERATA, 2005, p.30). Vale destacar que ao dizer da importância de se afirmar corpos-existências-da-rua exige-se deslocamentos de perspectivas para que os clínicos possam ver a diversidade existencial, mas também para escaparmos da “indiferença, em que tudo vale e da aceitação das condições a que são submetidas na dinâmica social” (Idem, ibidem). As recomendações de Macerata nos ajudam a ver e afirmar a pluralidade dos modos de existências e nos esquivamos da busca em convertê-las, substituí-las por modos padronizados de existir que imperam as perspectivas hegemônicas.

A alteridade se apresenta de modo muito presente para o exercício da clínica de território apresentada por Macerata (2015), fazendo do seu percurso de produção acadêmica a parceria com o perspectivismo ameríndio como também fizemos em nossa produção da clínica anímica.

A clínica de território ao apostar nos agenciamentos que se dão entre trabalhadores da saúde e pessoas em situação de rua nas condições mais adversas, que se dão no território da rua e de outros espaços públicos da cidade, afirma ser esse o contexto de experiências de alteridade e de novas produções de



subjetividade.

Pela multicolor-ação das fitas acopladas nas árvores da praça pública da comunidade onde foi realizada o evento da Luta antimanicomial iniciamos nossa última seção da tese.

Fitas que diferentes sujeitos participantes do evento recebiam e eram convidados, de forma livre e não compulsória, a escrever um frase, uma poesia, um gesto para presentear à árvore que nos acolhia em suas sombras amenizadoras do forte calor do sol em nossas cabeças.

O evento da Luta antimanicomial é do ano de 2014, organizado por professores e bolsistas dos projetos de extensão de organização de eventos

coordenados pelas professoras Marcia Cabral e Renata Mecca, por professores e estudantes dos cursos de terapia ocupacional envolvidos nas atividades de ensino, pesquisa e extensão do Pró/Pet-Saúde da UFRJ, estudantes de serviços social e dança da UFRJ e preceptores-trabalhadores da UBS envolvidos no PET-RAPS, trabalhadores e usuários da Estratégia Saúde da Família e lideranças comunitárias.

O evento da Luta antimanicomial de 2014 ganhava uma versão de evento cultural territorial com proposta de desenvolvimento criativo e solidário a partir da parceria com o projeto de extensão Feira da Família, coordenado pela professora Renata Mecca, e que mais adiante nos dedicaremos a dialogar com ele.

Nas versões anteriores nos inspirávamos no movimento nacional nos meses de maio em comemoração ao dia 18 de maio, Dia Nacional da Luta Antimanicomial, instituído em 1978, na cidade de Bauru/SP pelo movimento de usuários, familiares e trabalhadores da saúde mental. O lema do Dia 18 de maio foi e permanece “Por uma sociedade sem manicômios” que busca instituir esse dia como marco da construção de novos modos de cuidar em saúde mental e de conviver com pessoas com transtornos mentais no território de vida junto às suas famílias e comunidade. A luta antimanicomial é um movimento ainda presente e se orienta pelos ideais da Reforma Psiquiátrica brasileira e às Políticas Públicas de Saúde do Sistema Único de Saúde,

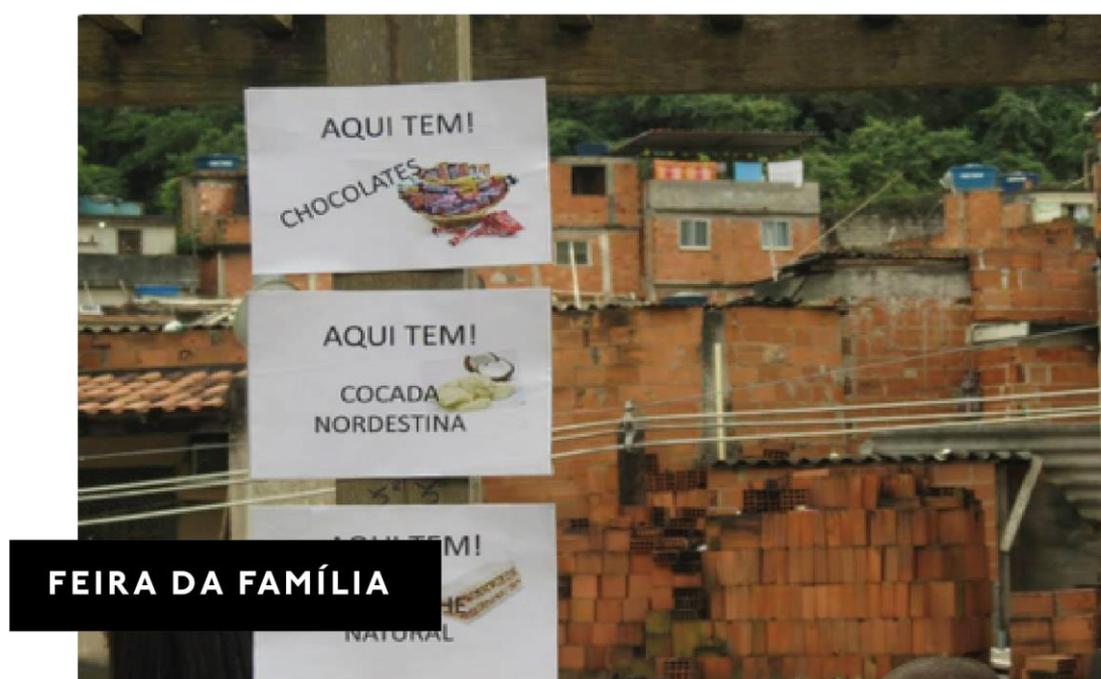
Ao trazer o evento da Luta antimanicomial para a cena de práticas clínicas, já aludimos a ele processos de subjetivação que se deram em diversas experiências que compuseram essa atividade, e que hoje ao retomarmos o campo inicial de pesquisa do doutorado pudemos ver essas experiência como clínica anímica.

Vale ressaltar que a aposta pelas atividades culturais em formato de eventos é considerada pela pesquisadora da tese um importante dispositivo de mudanças de perspectivas sobre o cuidado em saúde mental e a convivência nas bases territoriais, porque como apresentado nas feiras anteriores os modos de pensar o cuidado em saúde mental é fortemente marcado por perspectivas racionais, dicotômicas, pautadas nos modelos biomédico e hospitalocêntrico.

Me reconhecendo também como *travesti da clínica* por estar frequentemente acoplada e montada em diferentes corpos não-humanos, minha aposta nos eventos culturais como possibilidade de alterar os modos hegemônicos de ver, pensar e agir

em saúde mental se pautava na incorporação de diferentes atividades, objetos, coisas e materialidades que pudessem explorar diferentes sentidos (sensorial e de direção de modos de cuidar e conviver em saúde mental). A exclusividade do sentido da audição com palestras e/ou outros dispositivos atreladas a linguagem vernacular parecia insuficiente pela convocar experiências de alteridade, de fabricação de corpos e novas subjetividades. Assim, em parceria com o projeto do evento Feira da Família, com três meses de antecedência, passamos a nos reunir com diferentes sujeitos (universidade, serviço, comunidade) na construção de uma programação de atividades que pudessem afetar os modos hegemônicos de ver, pensar e agir em saúde mental. Alterar esses modos, a partir das atividades do evento nos espaços públicos da cidade era, ao mesmo tempo, o exercício da clínica anímica e de formação de novos modos de ver, pensar, agir tanto dos trabalhadores de saúde quanto dos usuários e demais moradores da comunidade.

Falar da construção da programação das atividades do evento da Luta antimanicomial nos convoca a trazer para a cena de experiências de produção de



vida e de subjetividade.

As ações do PET-RAPS e do Arte, Cultura e Acessibilidade Cultural na Atenção Básica se invaginavam, se contaminavam e se multiplicavam em novas ações contribuindo no processo de produção do cuidado em saúde mental na ABS.

Essas experiências foram desenhando outros trajetos de igual importância ao exercício da clínica anímica tanto no grupo de crianças do projeto Arte, Cultura e Acessibilidade Cultural na Atenção Básica quanto nas cinco oficinas criadas pelo PET-RAPS (Oficina de Artes com mulheres, oficina do corpo, oficina da horta, oficina quem canta encanta, oficina do cine-clubes), sendo as três primeiras voltadas para o público adulto e as duas últimas voltadas para adolescentes).

As condições socioculturais dos usuários da ESF da UBS que eram desenvolvidas as ações dos projetos eram de grande precariedade. O território de abrangência da UBS era fortemente marcado pela organização dos grupos do narcotráfico e mostrava-se um grande deserto de investimento das políticas públicas, em especial, de cultura.

O cotidiano dos usuários que acompanhávamos mostrava-se bastante empobrecido. Entre as ações do PET-RAPS, uma voltava-se ao mapeamento do repertório cultural dos usuários de saúde mental, ação ampliada pelo projeto Feira da Família que buscou mapear entre os demais usuários da ESF, moradores das comunidades cobertas pela UBS. As propostas de mapear o repertório cultural dos usuários se pautavam na possibilidade de entrarmos em contato com o cotidiano daquelas pessoas que se mostravam comprometidas por suas condições socioeconômicas e de saúde. Acessar como se davam seus modos de vida era pensar em construir possibilidades de criar espaços propícios para que essas pessoas pudessem ampliar seus repertórios culturais, seus repertórios de vida, já que pensar em produção de saúde é pensar em produção de vida que se faz nas múltiplas formas de ser e estar no mundo. A partir desse interesse o PET-RAPS foi desenhando as oficinas e o projeto Feira da Família se desenhando como possibilidade de criar um dispositivo onde as pessoas pudessem, de forma coletiva, se reunir num espaço de trocas, produção e fruição artística e cultural com exposição, vendas e oficinas a ser realizadas no dia do evento, o mesmo dia e local do evento da Luta antimanicomial.

Vale enfatizar que o evento Feira da Família, além de ser fruto das convocações das experiências dos projetos de pesquisa e extensão na UBS, fazia parte também da proposta de ação extensionista das disciplinas de Terapia Ocupacional, Antropologia e Sociologia e Terapia Ocupacional Geral ministradas pelas duas professoras coordenadoras dos projetos citados.

Com a proposta de levantar o repertório cultural das pessoas moradoras das comunidades buscando conhecer suas histórias de vida, a cultura local e os modos que constituíam seus cotidianos, criou-se um mapa com traços fluídos que dava o desenho das atividades do evento da Feira da Família.

As propostas eram comuns tanto do evento Feira da Família quanto da Luta antimanicomial, ou seja, criar espaço propício para de troca de saberes e experiência entre estudantes, usuários, moradores, trabalhadores da saúde, professores e pesquisadores. Trocas que se davam a partir do encontro de corpos humanos e não-humanos, e colocavam corpos com realidades diversas em contato com corpos estranhos e nessa experiência de contato, contágios se faziam.

Assim, corpo-amputado e aprisionado numa cadeira de rodas inadequada para sua constituição física, tornava-se um corpo organizador de eventos que convocava a reedição dos eventos Feira da Família e Luta Antimanicomial no território da praça da comunidade, já acoplado em sua nova cadeira de rodas; corpo-deprimido que oferecia oficina de pintura de pano de prato na praça para os participantes dos eventos, tornava-se instrutora de Oficina (arte com mulheres) e também membro da equipe de organização dos eventos; corpos-trabalhadores de saúde que ao verem a participação de tantos usuários do serviço de forma ativa e participativa passa a investir nos eventos após a finalização das ações dos projetos na UBS.

Assim, ao mesmo tempo, no mesmo espaço público da comunidade o evento da Luta antimanicomial e da Feira da Família reúne apresentações artísticas e culturais dos usuários de saúde mental do PET-RAPS e serviços da rede de saúde mental do território e exposições, vendas de produtos alimentícios, artesanais dos demais usuários da UBS e demais moradores da comunidade.

As experiências que lá se produziram - embora tivessem nas ações da Luta antimanicomial a proposta de produzir experiências que oportunizassem mudanças de perspectivas nos modos de ver, pensar e agir em saúde mental - não se isolavam de forma temática da saúde mental, isto porque acreditávamos que era pela experiência com múltiplas atividades e encontros de corpos (humanos e não-humanos) que modos de ver, pensar e agir em saúde mental poderiam ser deslocados de perspectivas.

Nossa recusa em limitar os eventos na comunidade restritos às atividades informativas, muito frequente na educação em saúde, é alimentada pela afirmação de Bondía (2002) que diz que: “a informação não é experiência. E mais, a informação não deixa lugar para a experiência, ela é quase o contrário da experiência, quase uma antiexperiência” (BONDÍA, 2002, p.21). Ele ainda acrescenta que falar da experiência é, em espanhol, o que nos passa. Em português se diria que a experiência é “o que nos acontece” (BONDÍA 2002, p.21).

As experiências do PET-RAPS como campo de pesquisa nos aconteceram de múltiplas maneiras e formas de afetação. Muitos momentos de encontros tristes, mas também muitos de encontros alegres, embora na época do desenvolvimento das ações do PET-RAPS ainda não conseguíamos ver suas potências. Experiências de alteridade e de fabricação de tantos novos corpos que só hoje, já com as novas lentes multicromáticas fabricadas no novo campo da pesquisa, lentes que compõem o novo corpo da pesquisadora também fabricado nesse percurso, que podemos ver essas experiências de encontro de corpos humanos e não-humanos aumentando a potência de agir de tantos corpos-humanos e batizar esse trajeto clínica anímica.

O batismo é apenas uma parte desse trajeto que continua com as forças anímicas dos corpos que ainda seguem afetando e sendo afetados. Ficam ainda muitos fios soltos insistindo em se fazer ver essas experiências.

CONCLUSÃO OU PAUSA DAS FIEIRAS?

Nhanembou are nhe'êpyauoovyreomboumavy
 Ñe'eporãombou, tuukuery rã oguerekokuaa. Ovy'a
 ha'ehexaiãaguã rami rã ogureo, tuukueryha'ehetarã
 kueryavi. Ha'e rami vymanhemongaripyomombe'u
 pa'iju rã heko rã.
 Kyringue'imanhe'ê porá memeînhanderuomboukoo
 Yvyre

Ñe'epyau'í quer dizer novo espírito, início de uma
 linguagem, início de um som, do brilho de uma nova
 palavra. Essa é a linguagem usada pelos velhos
 para definirem criança.

As crianças nascem como representantes do espírito
 Ñe'e enviados à Terra por nossas divindades.

Desde que um novo ser é enviado a esse mundo, os
 pais devem observar uma série de condutas para o
 crescimento adequado da criança. Há cuidados
 específicos a serem tomados em cada etapa do
 desenvolvimento de Ñe'epyau'í. É do nosso sistema
 aconselhar os novos casais a forma correta de
 proceder em cada uma dessas fases.

Até receber o nome a criança depende dos espíritos
 de seus pais e deve permanecer junto a eles para
 crescer forte e com alegria. No processo de cuidado
 com Ñe'epyau'í toda a família é envolvida. São
 esses cuidados que facilitam o caminho que o nhe'ê
 precisa percorrer até alcançar o momento propício
 para se revelar enquanto nome. Essa revelação só é
 possível com a realiação do nhhemongarai –
 cerimônia de nomeação das crianças realizadas
 pelos velhos no início de cada novo tempo Mbyá.

VheráPoty

Com Vherá Poty, fotografo da etnia Mbyá, chegamos aqui com os
 últimos fios dessa produção de doutorado como num ritual de nomeação das
 crianças que nascem.

Mais do que anunciar uma produção acadêmica com ideias concluídas
 nesses quatro anos de estudos e produção (fecundação), anunciamos o nascimento
 de uma criança-tese, uma criança-pesquisadora.

Chegar até aqui é mais um momento de pausa do que fim do processo. Pausa para celebrarmos as crianças que nascem. Pausa, e não conclusão.

As feiras continuam animadas, querendo produzir mais fios, conectar fios soltos, fazer novas teias, redes, conexões...

Mas é momento de pausa! Momento de olharmos a urdidura dos fios que nas experiências de alteridade desse processo de pesquisar fabricou corpos, crianças com energia para crescer: corpo-pesquisadora-anímica, corpo-tese-de-doutorado.

Com os fios das ciências feministas tecemos uma produção acadêmica corporificada, localizada e parcial. Isto significa dizer que a pesquisadora afirma seu processo de estudo e de produção movida por questões colocadas a ela como profissional e docente do campo da saúde, em especial, em sua trajetória marcada pelas experiências de acoplamento de corpos humanos e não-humanos em seus exercícios de clínica e de formação em saúde. Uma produção que chega nesse momento de pausa mantendo sua parcialidade e abertura para novas conexões de saberes éticos, estéticos e políticos.

O encontro com o perspectivismo ameríndio a partir da antropologia e dos encontros pontuais com indígenas de diferentes etnias na cidade do Rio de Janeiro produziu experiências de alteridade no corpo-pesquisadora alterando radicalmente o desenho da pesquisa inicial. Desenho fortemente marcado pelas perspectivas do campo da saúde e que, no processo da pesquisa de doutorado, mais especificamente, a partir do encontro com o perspectivismo ameríndio, novos traços foram se desenhando no corpo-tese-de-doutorado que hoje se apresenta.

As experiências de alteridade no corpo-pesquisadora é hoje reconhecida como parte da experiência que se deu no novo campo da pesquisa e que consideramos como método de produção desse corpo-tese. Com novas lentes foi possível ver as experiências de alteridade que se davam nas relações que os indígenas de diferentes etnias estabeleciam com os não-humanos (rio, câmaras de vídeo, miçangas...). Tal entendimento possibilitou olhar para outros campos e ver experiências de alteridade nas relações com os não-humanos, a partir de suas respectivas perspectivas.

Com as ciências feministas, a arte e a clínica também encontramos experiências de alteridade nas relações com objetos, coisas e materialidades. Essas multicolorações de lentes nos possibilitaram nomeá-los de corpos não-humanos e distingui-los da noção hegemônica a eles dotados. Assim, de utilitários, funcionalistas, de natureza previamente dada, afirmamos que objetos, coisas e materialidades no campo da clínica também são corpos não-humanos com capacidade de afetar e de ser afetado. Cabe ao clínico acessar essa dimensão anímica dos corpos nas abordagens no campo da clínica. Acesso que não se dá pela racionalidade, mas pela disponibilidade de mudanças de perspectivas e de colocação do corpo-clínico na experiência de encontro com múltiplos corpos (humanos e não-humanos).

Nesse processo de pesquisar consideramos a importância de manter o animismo dos corpos não-humanos não só no campo da clínica mas também no campo acadêmico. Nesse sentido, esse objeto-tese-de-doutorado, com sua capacidade de afetar e de ser afetado, assim como os *Bichos* de Lygia Clark, não foram criados para manterem-se estáticos, sem uso, sem toques. Esse objeto-tese-de-doutorado busca em seu leitor-participador³⁵ uma relação ativa com a obra fazendo ela se movimentar como uma obra aberta em diferentes campos como o da clínica, da academia e da política. E como uma obra aberta, nessa relação entre corpos (leitor e tese), construir novas subjetividades, novos modos de cuidar, de formar e de pesquisar em saúde, novas formas de militância política, novas cosmologias, novos mundos.

Como obra aberta, fios soltos ficam nesse objeto-tese-de-doutorado; entre eles, nos referimos especialmente ao fio apresentado pelo novo campo da pesquisa. Inicialmente o campo da pesquisa de doutorado se delimitava às experiências do PET-RAPS, mas vimos que no percurso do pesquisar um novo campo se abriu e se constituiu ao mesmo tempo como método de produção da pesquisa anímica. Este novo campo, ao apresentar questões ética-política que têm atravessado a vida dos povos indígenas, gerou no corpo-pesquisadora novas

³⁵ Pegamos de empréstimo a noção de participador que Lygia Clark adota em relação aos espectadores das obras de arte com intuito de convocar o leitor da tese à mudança de perspectivas para participar tanto nos campos da clínica, da formação e da militância de grupos marginalizados e com suas participações a partir de novas perspectivas estabelecer diálogos com a tese incluindo, extraindo, ou seja, alterar esse próprio objeto para criarmos outros novos objetos.

inquietações, mas que não puderam ser debruçadas nesse objeto-tese-de-doutorado.

Como lidar com as questões ética-política que se mostraram nesse novo campo da pesquisa? Questões que insistem em nossos corpos me afetando como cidadã, clínica, professora pesquisadora...Questões que produzem processos de exclusão, violência, adoecimento e até morte por conta de interesses capitalistas que criam usinas, mineradoras, estabelecimentos industriais e comerciais em terras indígenas e alastram a cada momento em suas terras o agronegócio. Questões que dizem também das relações desrespeitosas e violentas das perspectivas euro-branco-ocidentais que não reconhecem suas cosmologias e modos múltiplos de ser buscando apagá-los. Enfim, muitas questões geraram no corpo-pesquisadora que faz indagar à própria clínica anímica, o que ela pode frente a essas existências em sofrimento e em processos de exclusão. Para nós fica esse denso fio solto entre nossas fieiras e que esperamos em rede voltar a ele e contribuir com nossos estudos.

O novo campo trouxe novas problemáticas para o corpo-pesquisadora, mas também nutriu esse corpo para voltar ao campo inicial da pesquisa e olhá-lo com novas lentes as outras colorações nas experiências do PET-RAPS. Olhares que possibilitaram ver experiências de alteridade, de processos de fabricação, transmutação e hibridizações de corpos. Corpo-amputado e aprisionado tornando-se corpo organizador dos eventos culturais; corpo-deprimido que tornava-se instrutora de oficina de artesanato; corpo-trabalhador da saúde improdutivo para o sistema de produção capitalista tornando-se membro e colaborador das atividades no grupo de mulheres; corpos-professores que fabricavam-se professores e pesquisadores nos serviços da rede SUS junto com trabalhadores e comunidades, corpos-estudantes passivos que tornavam-se ativos aprendendo a clinicar na rua, com profissões, atividades distintas do seu campo profissional.

Nessa experiência de alteridade de corpos vimos que esses processos de formação, de pesquisa e de clínica se deram de formas distintas, mas indubitavelmente inseparáveis. Processos de produção de subjetividade se misturaram. Novos sentidos existenciais na vida dos usuários foram produzidos com

o PET-RAPS, mas também na vida de estudantes, professores e trabalhadores da saúde.

A interface arte, cultura e saúde que inicialmente era a principal inspiração da pesquisadora em seus trabalhos enquanto clínica ganha uma nova composição a partir dessas experiências do PET-RAPS: interface arte, clínica, educação e pesquisa em saúde, de modo que, ao exercitar a clínica anímica, se forma um clínico e ao se formar um clínico anímico se clínica.

Por fim, esperamos que esse objeto-tese-de-doutorado mantenha-se como obra aberta e com ela possamos construir novas redes para enfrentar difíceis questões que se colocam nos cenários políticos, sociais atuais, mas também a potência de criação de novos territórios existenciais e coletividades.

Antes ainda de nos despedir convidamos o leitor-participador do objeto-tese à urgência de mudança de perspectivas.

Aprendemos com a anciã Dona Taci, com indígenas e não-indígenas companheiros de perspectivas não totalitárias, abertas, corporificadas, parciais e localizadas que se estivermos afixados nas lentes hegemônicas euro-branco-ocidentais não veremos nada diferente do monocromatismo do nosso olhar. Substituir as lentes monocromáticas das perspectivas dominantes pelas multicromáticas das ciências feministas, dos perspectivismos ameríndio, niseano, clarkiano e todas outras lentes caleidoscópicas, é para nós a potência de afetação desse objeto-tese-de-doutorado.

Nesse momento de parada dos últimos fios da feira, entendendo o objeto-tese-de-doutorado como dispositivo ético-político, em sintonia com o valor que damos aos não-humanos e entendendo o valor da terra para os povos indígenas, junto deles afirmamos a urgência pela demarcação das terras indígenas. *Demarcação Já*³⁶.

E mais uma vez aprendendo com eles, retomamos o campo da clínica e da academia e afirmamos a urgência de demarcarmos já, que a clínica anímica não é uma nova especialidade, não é uma nova técnica clínica e muito menos uma

³⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=wbMzdkaMsd0>

ciência relativista ou totalitária. Como produção acadêmica corporificada, localizada e parcial, como perspectiva transdisciplinar, a clínica anímica é uma proposta ético-clínico-política que convoca mudanças de modos de ver os encontros que se dão entre corpos humanos e não-humanos nos múltiplos espaços da vida.

Que nosso objeto-tese-de-doutorado mantenha a potência de afetar e de ser afetado, e como corpo animado fabrique novas feiras, novas redes, novos modos de cuidar, de formar, de pesquisar, de sentir, de agir, existir.

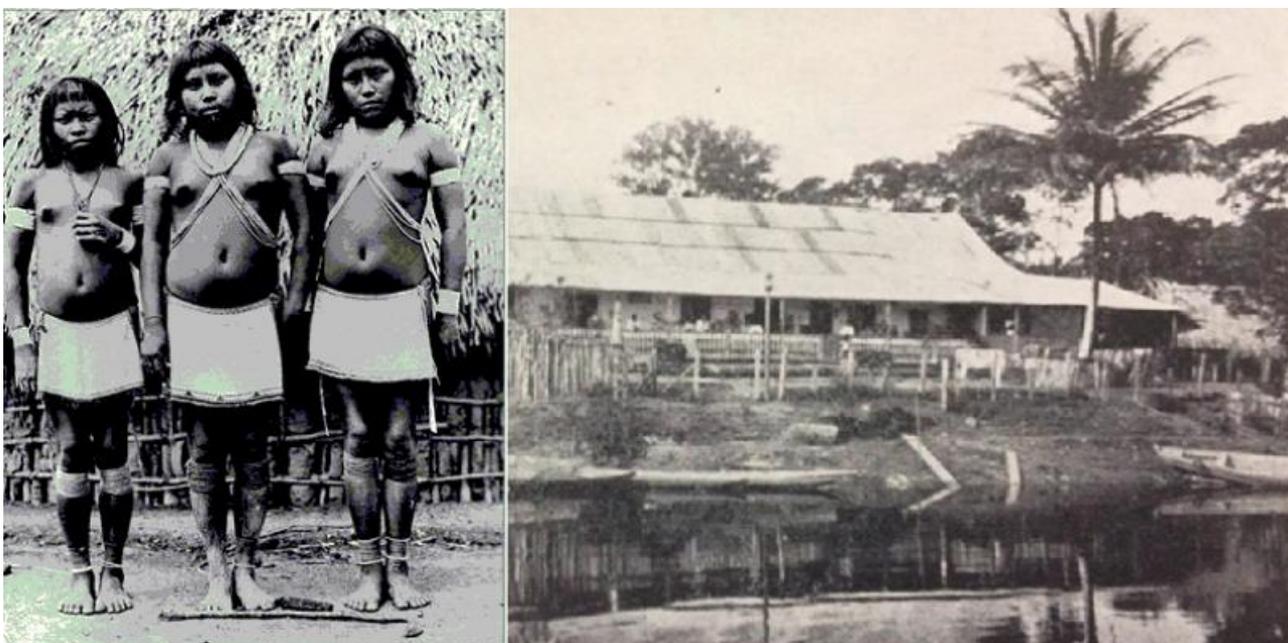
Chegamos nesses últimos fios dizendo que aqui não é uma etapa final.

Já há fios soltos.

Novas teias e redes se fabricam...

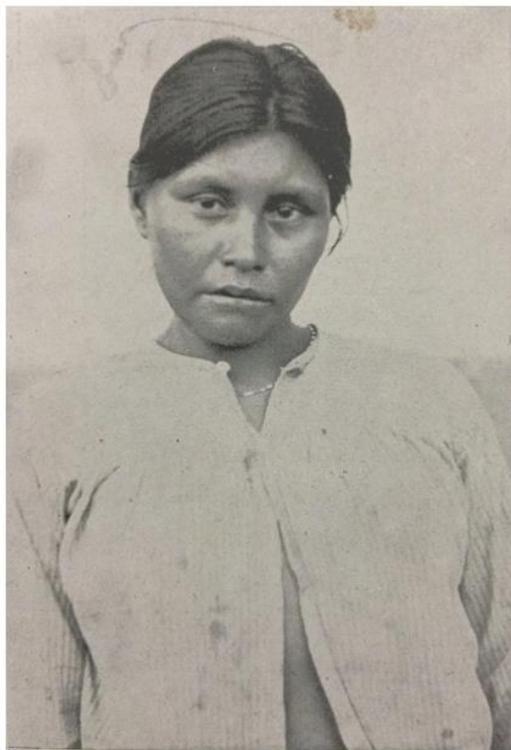
ANEXO

A HISTÓRIA DE IZABEL GARCIA E A VASSOURA DE PIAÇABA



*“Em Rashomon vivia o diabo que de lá fugiu porque
tinha medo dos homens” (Akira Kurosawa – 1950).*

Ninguém ali naquela sala do prédio da Urca, no Rio, conhecia Izabel Garcia, ex-moradora do igarapé Poné. Nem mesmo Geraldo Andrello que perambulou anos pelo rio Negro e seus afluentes, observando o cotidiano dos índios do Uaupés. Só agora, setembro de 2017, é que o antropólogo Márcio Meira nos apresentou essa mulher que, no desespero, planejou se suicidar junto com os filhos. Mas sequer isso lhe foi permitido. O patrão dela, Diogo Gonçalves, dono da vida e da morte, se adiantou: estuprou-a, acorrentou-a ao tronco e mandou surrá-la até a morte, “libertando-a” do sofrimento.



Senhora maku. Rio Tiquié, serviçal na casa do comerciante Garrido.
São Felipe, 1905, foto de Koch-Grünberg.

O crime já prescreveu. Foi muito antes da recomendação de Maluf: “Estupra, mas não mata”. Durante três dias, em dezembro de 1914, o capanga - um tal “Feijoada”, açoitou Isabel com chicote de couro de peixe-boi. Seus gritos lancinantes aturdiavam a floresta. Na madrugada do terceiro dia, fez-se um silêncio revelador. Um caboré agourento piou sobre o cadáver acorrentado que jazia ali numa poça de sangue, sendo embrulhado numa rede. Já com o sol alto, coveiros do sítio vizinho, ao desembrulharem, encontraram o corpo horrivelmente mutilado e desfigurado, conforme testemunhou Joana Maria.

Ainda jovem e com filhos, Izabel Garcia teve a identidade apagada antes de ser assassinada. Na documentação aparece como “índia genérica”, falante de nheengatu, podia ser de origem Aruak, Tukano ou Maku, descida à força dos rios Içana ou Xié para o barracão “Bom Futuro”, como tantas outras, inclusive meninas menores, escravizadas pelo seringalista Diogo Gonçalves, que explorava seu trabalho na roça e na cozinha e abusava sexualmente delas, prática corrente no Noroeste Amazônico, registrada, entre outros, por Stradelli e pelo etnógrafo Koch-Grünberg, em 1903.

Queixa ao bispo

Segundo consta no processo aberto pelo delegado do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) do rio Maraujá, Abílio Camilo Fernandes, o assassino Diogo Gonçalves, natural da Galícia, truculento explorador de seringais e piaçabais no rio Negro, mantinha ali, apesar da idade já avançada, “um lupanar cheio de amantes”, todas elas índias. O documento enviado ao Chefe de Polícia do Amazonas revela as atrocidades:

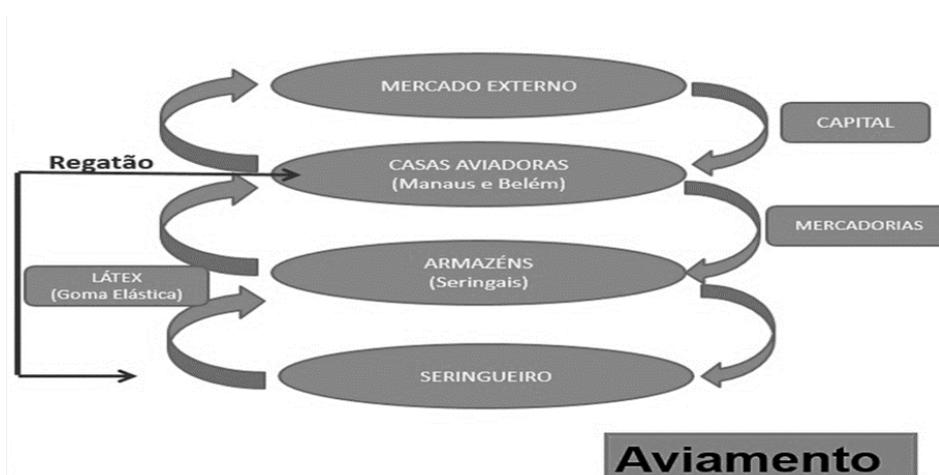
... “Que actualmente Diogo Gonçalves tem, sob sua guarda, tristes infelizes quatro menores, provavelmente orphans, destinadas ao fadário synistro da prostituição, referindo aquela testemunha a maneira ascorosa, e com palavras livres, como Diogo Gonçalves costuma desvirginar as menores em tenra idade”. (Arquivo SPI – Museu do Índio/FUNAI, Cxa 54, planilha 378).

O documento encontrado por Márcio Meira revela antecedentes criminais do velho libidinoso, cruel e covarde, que em 1905 “acorrentou três de suas amantes e deflorou uma menor, arrancando-lhes o cabelo”. Logo depois, ele foi agraciado com o título de Capitão da Guarda Nacional. O delegado do SPI desabafa:

“Ora veja V. Excia. este nosso paiz é mesmo maravilhoso! Agalardoa-se um estranho [estrangeiro] ascoroso e quase analfabeto que uza ultrajar nossas irmãs menores!

Que país é esse? Abílio narra outros “crimes bárbaros” contra índias, algumas se queixam ao bispo do Amazonas, D. Frederico Costa, que em viagem pastoral pelo rio Negro, em 1908, visitou barracões de seringueiros e piaçabeiros. Em 20 de outubro foi recebido por Diogo “*com modos alegres e francos*” e um altar improvisado para a missa, mas em pleno ofertório o regatão tocou no gramofone cançoneta profana em espanhol. Foi repreendido pelo prelado. Uma índia riu. Quando o bispo foi embora, Diogo a espancou até sangrar e arrancou-lhe os cabelos, irritado por achar que ela estaria mangando dele.

O aviamento



Márcio Meira registra as barbaridades cometidas, mas considera que não foi apenas o caráter truculento de Diogo Gonçalves que o levou a praticar violências contra indígenas, sobretudo suas *freguesas* mulheres. O sentimento de impunidade contribuiu para tal prática generalizada. Dificilmente as denúncias chegavam em Manaus e, mesmo assim, eram logo abafadas. Policiais e juízes, quase sempre a serviço dos comerciantes, esqueciam, ocultavam ou arquivavam as queixas. Afinal, eram apenas índias.

- “*Esses comerciantes sem probidade conseguem iludir a boa fé de muitos índios*” – escreveu o bispo.

A improbidade e truculência do regatão não foram irrelevantes, mas Meira destaca que “além do seu perfil individual”, havia “uma cultura de violência e terror intrínseca ao sistema de aviamento” dominante na Amazônia. Aliás, esse é o tema da tese, que é dedicada a Izabel Garcia: “A persistência do aviamento. Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico”, defendida na semana passada no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UNIRIO).

A história de Isabel Garcia faz parte da análise da “longa duração” do aviamento - sistema de escambo a crédito com eterno endividamento, ainda hoje um fator estruturante da região. Para dar conta da rede hierárquica de dominação entre “patrões” e “fregueses”, Márcio Meira, pesquisador do Museu Goeldi, condensou trabalho de campo no Rio Negro desde 1985, com observações e entrevistas que realizou, entre outros com José Fonseca (Arapaço), Gracialino Fernandes (Tukano)

e Milton Baltazar (Baré), cujas vozes foram integralmente incorporadas por sugestão do doutor Tonico Benites *Avá Verá Arandu na banca de qualificação em 2015.*

Mingau teórico



O antropólogo Geraldo Andrello, membro da banca, destacou o refinamento e competência do etnógrafo e historiador na elaboração da tese, onde o trabalho de campo dialoga com farta documentação vasculhada no Arquivo do SPI, no Arquivo Público do Pará, no Arquivo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, no Arquivo Histórico Ultramarino (Cedeam) e no acervo do Museu Goeldi. Os dados foram analisados com apoio dos teóricos do campo da memória social, entre os quais Ricoeur, quando discute o esquecimento reversível e o esquecimento definitivo por apagamento de rastro.

Para outro membro da banca, o historiador Flávio dos Santos Gomes, a tese foi feita com construção teórica cuidadosa, que permitiu ao autor fazer com liberdade e rigor acadêmico um excelente “mingau teórico”. Trata-se de uma referência à entrevista feita por Márcio Meira para o censo demográfico do Rio Negro, nos anos 1990,

quando indagou a identificação étnica de um dos entrevistados e recebeu como resposta:

- Aqui somos todos “mingau”.

O uso da palavra “mingau” – escreve Meira – é indicativo dessa ambiguidade e hibridrez que vem de longo tempo e que traduz experiências de indianidade rearranjadas pela mistura de “ingredientes” ao longo do processo colonial.

- Este “mingau teórico”, por sua originalidade, deve ser apresentado ao Prêmio Capes para concorrer à melhor tese do ano – recomendou Vera Dodebei, doutora em Comunicação e Cultura.

Na arguição, o antropólogo Amir Geiger ponderou que Márcio Meira “escovou a história a contrapelo”, como propõe Walter Benjamin, mas por se tratar do Rio Negro, o fez com vassoura de piaçaba. Foi essa escovada que permitiu ouvir Izabel Garcia, aqui destacada, porque eu estava querendão, em nome de todos nós, especialmente de minhas nove irmãs amazonenses, cuspir e mijar, ainda que simbolicamente, nas sepulturas dos diogos gonçalves, como fizeram os cabanos, em 1835, na cova do carrasco Lobo Souza. Peço desculpas a quem achar que não se chuta cachorro morto. É que esse tipo de cachorro não morre, sempre se recicla. O rio Negro era a porta de Rashomon, de onde até o capiroto fugia por medo dos homens – homens? – que lá viviam. Graças a Márcio Meira, não esqueceremos Izabel Garcia e seus filhos. Teremos livro em breve.

P.S.1 – Márcio Augusto de Freitas Meira. “*A Persistência do aviamento. Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico*”. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Memória Social. UNIRIO. Setembro de 2017. Banca: José R. Bessa (desorientador), Amir Geiger e Vera Dodebei (UNIRIO), Geraldo Andrello (UFSCar) e Flávio dos Santos Gomes (UFRJ). Gersen Baniwa (UFAM -suplente).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M.V.M. Corpo e Arte em Terapia Ocupacional. Rio de Janeiro: ENELIVROS, 2004.

____. A Selvagem Dança do Corpo. Curitiba: EDITORA CRV, 2011.

____. Laban e o corpo intenso. Pós-doutorado em Psicologia. Universidade Federal Fluminense, 2013.

ALMEIDA, M.V.M. et al. A Terapia Ocupacional e as atividades da Vida Diária, Atividades Instrumentais da Vida Diária e Tecnologia Assistiva. Fortaleza: ABRATO, 2011.

ALVARES, A. Alberto Alvares, cineasta indígena: 'É muito simples usar rituais para conseguir benefícios'. quando a pessoa vê um índio de roupa, acha que não é índio. 2014. in: <https://oglobo.globo.com/sociedade/conte-algo-que-nao-sei/alberto-alvares-cineasta-indigena-muito-simples-usar-rituais-para-conseguir-beneficios-12310939> acesso em 11 junho 2017.

ALVAREZ, J.; PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Org.). Pistas do método da cartografia: pesquisa- intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 131-149.

ARGAN, Giulio Carlo. Arte moderna. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

ASSURINI,T. Entre a cidade e a aldeia, indígena luta pela sobrevivência dos Assurini do Xingu. 2017 In: CAMPELO, L. Brasil de Fato | Belém (PA). 05 de Abril de 2017. In: <https://www.brasildefato.com.br/2017/04/06/entre-a-cidade-e-a-aldeia-jovem-indigena-luta-para-salvar-nacao-assurini-do-xingu/> Acesso em 11 de junho de 2017.

____. Rede social marytykwawara. In: www.facebook.com.br/marytykwawara/ Acesso em 11 de junho de 2017.

____. https://www.youtube.com/channel/UCKfzW1fA7S7EHB5rH__IP-A. Acesso em 11 de junho de 2017.

____. <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/asurini-do-xingu>. Acesso em 11 de junho de 2017.

ANZALDUA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229, jan. 2000. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>>. Acesso em: 03 mar. 2017.

BACHELARD, G. A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Maryins Fontes, 2001.

BARRETO, L. Triste fim de Policarpo Quaresma. 17. ed. São Paulo: Ática, [s.d.]

BARROS, R. B.; PASSOS, E. Humanização na saúde: um novo modismo?. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, São Paulo, v. 9, n. n.17, p. 389-394, 2005.

BENITES, S. Nhe'ẽ, rekoporã rã: nhemboeaoexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. TCC/UFSC, 2015 a.

BENITES, T. Antropólogos indígenas. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia / Associação Brasileira de Antropologia*. Vol.2, n.1, janeiro 2015. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2015 b.

____. A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

____. Rojerokyhina ha roikejeytekohepe (Rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese (Doutorado em Antropologia); /Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2014. 270 pgs. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – PPGAS.

BORDENAVE, J.D.; Pereira, A.M. Estratégias de Ensino e Aprendizagem, 25 ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

BOURDIEU, P.; HAACKE, H. Livre troca: diálogos entre ciência e arte. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988. <http://www.legislacao.planalto.br> Acesso em: 20 jul. 2015.

____. Lei Orgânica da Saúde. Lei 8.080/90, de 19 de setembro de 1990.

____. Conselho Nacional de Educação. Resolução CNE/CES 6, de 19 de fevereiro de 2002. Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Terapia Ocupacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 4 mar. 2002.

____.. Ministério da Saúde. Ministério da Educação. Programa Nacional de Reorientação da Formação Profissional em Saúde – Pró-Saúde: objetivos, implementação e desenvolvimento potencial. Brasília: Ministério da Saúde, 2007.

____ a. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. DAPES. Coordenação Geral de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas. Saúde Mental no SUS: as novas fronteiras da Reforma Psiquiátrica. Relatório de Gestão 2007-2010. Ministério da Saúde: Brasília. Janeiro de 2011, 106 p.

____. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Política Nacional de Atenção Básica / Ministério da Saúde. Secretaria de

Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. – Brasília : Ministério da Saúde, 2012.

____. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. HumanizaSUS: Documento base para gestores e trabalhadores do SUS / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 4. ed., 2008.

____. Ministério da Saúde. Política nacional de atenção básica. Brasília: Ministério da Saúde, _____, 2006. Disponível _____ em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_atencao_basica_2006.pdf Acesso em: 15/07/2015

____. Portaria nº 198 de 13 de fevereiro de 2004. Institui a Política Nacional de Educação Permanente em Saúde como estratégia do Sistema Único de Saúde para a formação e o desenvolvimento de trabalhadores para o setor e dá outras providências. Brasília, 2004.

____. Portaria nº 1996 de 20 de agosto de 2007. Dispõe sobre as diretrizes para a implementação da Política Nacional de Educação Permanente em Saúde. Brasília, 2007.

____. SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE. CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. Comissão Organizadora da IV Conferência Nacional de Saúde Mental Intersetorial. Relatório Final da IV Conferência Nacional de Saúde Mental – Intersetorial, 27 de junho a 1 de julho de 2010. Brasília: Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde, 2010.

____. Portaria nº 154 de 24 de janeiro de 2008. Cria os Núcleos de Apoio à Saúde da Família - NASF. Brasília, 2008.

____. Portaria nº 278 de 27 de fevereiro de 2014. Institui diretrizes para implementação da Política de Educação Permanente em Saúde, no âmbito do Ministério da Saúde. Brasília, 2014.

____. Portaria nº 3.088, de 23 de dezembro de 2011. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt3088_23_12_2011_rep.html

____. Portaria nº 4.279 de 30 de dezembro de 2010. Estabelece diretrizes para a organização da rede de atenção à saúde no âmbito do sistema único de saúde (sus). Disponível em: http://conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2011/img/07_jan_portaria4279_301210.pdf Acesso em: 20/07/2015.

BUTLER, J. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARELLI, V. MARTÍRIO: A insurgência pacífica e obstinada dos povos Guarani Kaiowá, Filme (2016).

CARELLI, V. A luta do cinema indígena. Entrevista em 30 de junho de 2017. Revista de fotografia Zum. <http://revistazum.com.br/revista-zum-12/entrevista-carelli/> Acesso em: 07/09/2017

CANGUÇU, D. F., et al . Programa Permanente de Composições Artísticas e Terapia Ocupacional (PACTO): uma proposta de Atenção na Interface Arte-Saúde. Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo, v. 11, n. 2/3, p. 45-55, 2000.

CASTRO, E.D. IN PACTO: arte e corpo em terapia ocupacional. Interface - Comunic, Saúde, Educ, v.11, n.22, p.393-8, mai/ago 2007

CAVALCANTI, A.; GALVÃO, C. (Orgs.). Terapia ocupacional: fundamentação e prática. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2007.

CECCIM, RB, FERLA, AA. Educação Permanente em Saúde. Dicionário da Educação Profissional em Saúde [Internet]. Rio de Janeiro: Fiocruz; c2009 [acesso em 08 jun. 2015]. Disponível em: <http://www.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/edupersau.html>.

CLARK, L. Textos e escritos. Barcelona: Fundació Antoni Tàpies, 1997. Catálogo.

CLARK, L. Lygia Clark: textos de Lygia Clark, Ferreira Gullar e Mário Pedrosa. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1980.

COSTA, M.C. Arte, fazeres: criação ou captura nos dispositivos em saúde mental? UFF, 2004

COSTA, M.C. PET-SAÚDE MENTAL: formando tecitras na Saúde da Família. UFRJ/MS. Rio de Janeiro, 2013.

____. Formando Tecituras do Cuidado em Saúde Mental. Pró-reitoria de Extensão/Sigproj/UFRJ, Rio de Janeiro: 2013.

COSTA, M.C et al. PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO DO CURSO DE TERAPIA OCUPACIONAL. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009, mimeo.

CUNHA, G.T; CAMPOS, G.W.S. Apoio Matricial e Atenção Primária em Saúde. Saúde Soc. São Paulo, v.20, n.4, p.961-970, 2011.

DE CARLO, Marysia M. R. Prado e BARTALOTTI, Celina Camargo (org.). Terapia ocupacional no Brasil: fundamentos e perspectivas. São Paulo: Plexus, 2001.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996 (v.1).

____. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997(v.5).

DELEUZE, G. Espinosa: Filosofia pratica. São Paulo: Escuta, 2002.

DELIGNY, F. O Aracniano e outros textos. Trad. Lara Malimpensa. São Paulo: n-1 edições, 2015.

____. Cartes et lignes d'erre. Traces duréseau de Fernand Deligny, Paris, ÉditionsArachnéen, 2013.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2013. SECRETARIA DE GESTÃO DO TRABALHO E DA EDUCAÇÃO NA SAÚDE . Disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=11/03/2013&jornal=3&pagina=116&totalArquivos=204>. Acesso em 20 de ago. 2015.

FAVRET-SAADA, J. "Ser afetado". In: GOLDMAN, M. Cadernos da Campo – revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. N. 13, ano 14, 2005 – São Paulo: USP, FFLCH. Publicada desde 1991.

FINKELMAN, J. (Org.). Caminhos da saúde pública no Brasil. Rio de Janeiro: Ed.Fiocruz, 2002. Disponível em: <http://www.fiocruz.br/editora/media/04CSPB00>. Acessado em: 20 jul. 2015.

FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud e Marx: TheatrumPhilosoficum. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FRANCO, C.M.; FRANCO, T.B. LINHAS DO CUIDADO INTEGRAL: UMA PROPOSTA DE ORGANIZAÇÃO DA REDE DE SAÚDE.S/D. Disponível em: http://www.saude.rs.gov.br/upload/1337000728_Linha%20cuidado%20integral%20conceito%20como%20fazer.pdf. Acesso em 20 de ago. 2015.

FREIRE, J.R.B. Dona Taci a sabedoria Fulnio. crônica site Taquiprati, em 24 de fevereiro de 2013. In: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1021-dona-taci-a-sabedoria-fulnio>. Acesso em: 26 de janeiro de 2017.

____. A História de Izabel Garcia e a vassoura de piaçaba. Site Taquiprati, em 01 de outubro de 2017. In: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1363-a-historia-de-izabel-garcia-e-a-vassoura-de-piacaba>

GUAJAJARA, Z. AIKU'È- R-existo. Video performance em exposição no MAR. 2017.
GUATTARI, F.; ROLNIK.S. Micropolítica: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOMES E SILVA, I.O. De Awaete a Asurini: histórias do contato (1971-1991). Dissertação (Mestrado em Antropologia); Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS); Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2009.

GONÇALVES, J.R.S. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro. Museu, memória e cidadania, 2007.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos pagu, 5, pp.7-41, 1995.

HARAWAY, D. et al. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GANE, N.; HARAWAY, D. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer? Ponto Urbe [Online], 6 | 2010, posto online no dia 31 Julho 2010, consultado o 10 Setembro 2017. URL : <http://pontourbe.revues.org/1635> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1635

IPOEMA, Instituto de Permacultura. Introdução à permacultura: seja responsável por sua própria existência. Brasília: E-BOOK, 2016.

JORGE, R. C. O objeto e a especificidade da terapia ocupacional: GES.TO, 1990.

KAAS, Hailey. O que é cissexismo. Transfeminismo, 2011. Disponível em: <<http://transfeminismo.com/o-que-e-cissexismo/>>. Acesso em 13/05/2017.

LABAN, R. Domínio do movimento. São Paulo: Summus, 1978.

LAGROU, E. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazonica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro, TopBooks, 2007.

_____. No caminho da miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios. Enfoques, Revista dos Alunos do PPGSA – UFRJ, v.12 (1), junho 2013 [online]. pp.18-49. Disponível: https://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1_02_caminho, acesso em:14/09/2017.

LARROSA, J. Notas Sobre a Experiência e o Saber de Experiência. Conferência Proferida no Primeiro Seminário Internacional de Educação de Campinas. Editora Leituras SME, 2001.

LEVINE, R.E. The Influence of the Arts-and-Crafts Movement on the Professional Status of Occupational Therapy. April 1987, Volume 4], Number 4. In: Downloaded From: <http://ajot.aota.org/> on 07/18/2015 Terms of Use: <http://AOTA.org/terms>

LIMA, E. M. A., et al. Ação e criação na interface das artes. Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo, v. 20, n. 3, p. 143-148, set./dez. 2009a.

LIMA, E. M. F. de A. et al. PACTO Adolescentes: arte e corpo. Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo, v. 20, n. 3, p. 157-163, set./dez. 2009b.

MACERATA, I. Traços de uma clinica de Território: intervenção Clínico-Política na Atenção Básica com a rua. Niterói: UFF, Departamento de Psicologia, 2015.

MARQUES, F. Trecho do texto Homem Branco.

MATTOS, R. A. Os sentidos da Integralidade: algumas reflexões. IN: PINHEIRO, R; MATTOS, R.A. Os sentidos da Integralidade na atenção e no cuidado. Rio de Janeiro: CEPESC/UERJ, IMS: ABRASCO, 2006.

MEDEIROS. M.H.R.TERAPIA OCUPACIONAL: UM ENFOQUE EPISTEMOLÓGICO E SOCIAL. EDUFSCAR, HUCITEC, 2010.

MENDES, E.V. As redes de atenção à saúde. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2011. 549 p.: il.

MECCA, R. C; COSTA, M. C. Agenciamentos entre atividades, sujeitos e grupos em Terapia Ocupacional. In: MAXIMINO, V.; LIBERMAN, F. GRUPOS E TERAPIA OCUPACIONAL: Formação, pesquisa e ações. Summus Editorial, 2015.

MECCA, R. C. Experiência estética na terapia ocupacional em saúde mental: gestos na matéria sensível e alojamento no mundo humano. Curitiba, CRV,, 2015.

____. Arte, Cultura e Acessibilidade na Atenção Básica. Pró-reitoria de Extensão/Sigproj/UFRJ, Rio de Janeiro:2014.

MELITOPOULOS, A.; LAZZARATO, M. O animismo maquínico. Cadernos de Subjetividade, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos de Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, (2011),7-27.

MELLO, L.C. Nise da Silveira: caminhos de uma psiquiatra rebelde. Curitiba: Museu Oscar Niemeyer, 2009.

MONTEIRO, N. PET-SAÚDE: contribuições conceituais e sensíveis na formação de um aprendiz terapeuta ocupacional no cenário da atenção básica em saúde. Rio de Janeiro:UFRJ, Departamento de Terapia Ocupacional, 2016.

NASCIMENTO,B. O mito da atividade terapêutica. Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo, v.1, n.1.p. 17-21, 1990.

PASCHE, D.; PASSOS, E. Inclusão como método de apoio para a produção de mudanças na saúde – aposta d Política de Humanização da Saúde. Saúde em Debate,, Rio de Janeiro, v.34, n.86,p. 423-432,,jul./set. 2010.

PASSOS, E.; BARROS, R. A Construção do Plano da Clínica e o Conceito de Transdisciplinaridade. In: Psicologia: Teoria e Pesquisa. Brasília. Editora da Universidade de Brasília, 2000.

PRÓ-SAUDE. Portaria Interministerial nº 421, de 3 de março de 2010. Disponível em:

<http://www.prosaude.org/noticias/petMar2010/PortariaInterministerialDiretrizesPET422-5Mar2010.pdf>. Acesso em 20 de ago. 2015.

PORTOCARRERO, V. As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro: editora Fiocruz, 2009.

POTY.V.; CHRISTIDIS,D. OS GUARANI-MBYÁ. Porto Alegre: Wences Design Criativo, 2015.

PRECIADO, B. Manifesto contrasexual: Práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RESENDE, N.C. Do Asilo ao Asilo, as existências de Fernand Deligny: trajetos de esquivo à Instituição, à Lei e ao Sujeito. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2016.

ROLNIK, S. Arquivo para uma obra-acontecimento: Projeto de ativação da memória corporal de uma trajetória artística e seu contexto. Livroto que compõe a caixa-arquivo com 53 entrevistas. São Paulo/Paris: Cinemateca Brasileira e SESC, e Carta Blanca Éditions, 2011. ISBN: 978-2-9536129-0-5. (DVD).

TOLEDO, S.A.; MIGUEL, M. RESENDE, N.C. Apostila do Encontro Internacional Fernand Deligny: com, em torno e a partir das tentativas. Rio de Janeiro, 25-27 agosto 2016.

SARACENO, B. Libertando identidades: da reabilitação psicossocial à cidadania possível. Rio de Janeiro: instituto franco basaglia-te corá, 1999.

SCHWARTZ, K. B. A história da terapia ocupacional. In: NEISTAD, E.; CREPEAU, E. Willard & Spachmann terapia ocupacional. 9a. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2002.

SILVA, K.L et al. Atenção domiciliar como mudança do modelo tecnoassistencial. Rev Saúde Pública 2010; 44(1):166-76

SILVEIRA, N. Terapêutica Ocupacional: teoria e prática s/d.

____. Terapêutica ocupacional: teoria e prática. Rio de Janeiro: Casa das Palmeiras, 1966.

____. Gatos: a emoção de lidar. Rio de Janeiro: Leo Christiano, Editorial, 1998.

____. O mundo das imagens. São Paulo: Ática, 1992.

____. Cartas a Spinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alve, 1995.

SOARES, L. B. Terapia Ocupacional: Lógica do Capital ou do Trabalho? São Paulo: Hucitec, 1991.

____. História da Terapia Ocupacional. In: CAVALCANTI, A.; GALVÃO, C. (Orgs.). Terapia ocupacional: fundamentação e prática. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2007.

SOARES, M. R. de M. et al. A. Cidade adentro, cidade afora. Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo, v. 20, n. 3, p. 193-198, set./dez. 2009.

SPINOZA, B. Ética. Trad. Tomaz Tadeu, B. Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

STANGOS, N. Conceitos da arte moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

STALLYBRASS, P. O casaco de Marx: roupas, memória, dor. Trad. Tomaz Tadeu. - 3. ed. - Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2008.

STEDILE, M.; O.CLAUS, S. M. Uma proposta inovadora de formação profissional em fisioterapia centrada na integralidade em saúde. In. PINHEIRO, R.; CECCIM, R. B.; MATTOS, R. A. Ensino-Trabalho-cidadania: novas marcas ao ensinar integralidade no SUS. Rio de Janeiro, Abrasco, 2006. p.137-153.

VARGAS, E.R. EXPERIÊNCIA E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO: A afirmação do Público na Educação na Saúde. Niterói: UFF, Departamento de Psicologia, 2015.

VAZ, L.R. Do Cabaret Voltaire ao 'Cabaret Pinel': Clínica e Resistência em um Serviço de Saúde Mental. Niterói: UFF, Departamento de Psicologia, 2004.

_____. Um cais em mar aberto: percurso de um hospital-dia na trajetória da reforma psiquiátrica brasileira. Rio de Janeiro: ENSP/FIOCRUZ. Mimeo, 1996.

_____. Intervenção pela Abordagem Junguiana. In: In: CAVALCANTI, A.; GALVÃO, C. (Orgs.). Terapia ocupacional: fundamentação e prática. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2007.

VERISSIMO E MELO, D. O.C. Em busca de um ethos: narrativas da fundação da Terapia ocupacional na cidade de São Paulo. Dissertação UNIFESP, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* [online]. 1996, vol.2, n.2, pp.115-144. ISSN 0104-9313. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2002.

____. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 40-49. 1979.

WOOLF, V. *Um teto todo seu*. São Paulo: Tordesilhas, 2014.