

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

DOUTORADO EM PSICOLOGIA

NATÁLIA GALDIANO VIEIRA DE MATOS

**NAS SENZALAS CONTEMPORÂNEAS:
Deambulações pelas ruas e instituições do Brasil**

Niterói
2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

M425s Matos, Natália Galdiano Vieira de
Nas senzalas contemporâneas: : deambulações pelas ruas e
instituições do Brasil / Natália Galdiano Vieira de Matos ;
Cristina Mair Barros Rauter, orientadora. Niterói, 2019.
195 f.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGP.2019.d.35398268821>

1. Saúde mental; aspecto social. 2. Morador de rua. 3.
Capoeira. 4. Produção intelectual. I. Rauter, Cristina Mair
Barros, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD -

**NAS SENZALAS CONTEMPORÂNEAS:
Deambulações pelas ruas e instituições do Brasil**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de doutora em Psicologia e na área de concentração: Clínica e Subjetividade

Orientadora: Dra. Cristina Mair Barros Rauter

Niterói
2019

NATÁLIA GALDIANO VIEIRA DE MATOS

**NAS SENZALAS CONTEMPORÂNEAS:
Deambulações pelas ruas e instituições do Brasil**

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Doutora Claudia Elizabeth Abbês Baeta Neves
Universidade Federal Fluminense

Prof. Doutor Johnny Menezes Alvarez
Universidade Federal Fluminense

Prof. Doutor Luiz Rufino Rodrigues Junior
Universidade Estadual do Rio de Janeiro-FEBF

Prof.Doutor Paulo de Tarso de Castro Peixoto
Secretaria Adjunta de Ensino Superior da Prefeitura de Macaé

AGRADECIMENTOS

Essa tese é fruto de um trabalho coletivo. Foram várias as vozes que o compuseram, tendo sido a minha singularidade o instrumento de transmissão. Meu corpo se misturou a outros, minhas bordas se refizeram a cada momento, minha voz em tom uníssono ecoou na multiplicidade de cantos, coros, ladainhas, corridos, rimas, poesias. Iniciar os agradecimentos torna-se uma tarefa difícil. Por onde começá-los?

Pensei em iniciá-los lembrando-me de meus ancestrais, de meus avós, bisavós, pais e toda família, mas haveria de ter muita memória para descrevê-los. Então, me atenho a dizer que sou fruto das marcas afetivas que ressoaram, transcorreram, se mesclaram. Dentre tantos ancestrais, não apenas aqueles presentes na árvore genealógica, haveria de mencionar o quanto muitos deles foram importantes para a composição de nossa história, pensamentos, expressões. Tupi, guarani, Dandara e Zumbi. Haveria de mencionar também Pastinha, Gato Preto, Waldemar e tantos outros cujas existências fizeram e transmitiram a capoeira.

Não poderia me esquecer de agradecer a Deus, o Deus da imanência, da vida, dos acontecimentos, da natureza completa e múltipla. Assim, agradeceria à minha vida, a tudo o que já me ocorreu e também ao que não ocorreu, aos encontros, mas também aos desencontros, às alegrias e tristezas, aos caminhos e aos desvios.

Como, em poucas páginas, citar tantos nomes, histórias, vidas e acontecimentos importantes na minha, na sua e na nossa existência? Como descrever as marcas que não se veem apenas se sente e se expressam?

Agradeço aos mistérios, ao que não se narra, ao que nunca se finda, tampouco se inicia. Agradeço à mandinga, à ânsia de liberdade, à ginga.

Sou grata à loucura, que me mostrou que a razão não é onisciente, pois há conhecimento que passa pelo corpo, além da memória, nos afetos indescritíveis e incapturáveis. Sou grata à arte da loucura, seus devaneios e criações, que mesmo institucionalizada, me ensinou que furos, brechas e fugas são possíveis.

Agradeço aos desviantes, nômades, deambuladores, todos que se encontram nas fronteiras, que me animam, me fazendo pensar no porvir, nas mudanças, nas transformações, na multiplicidade que nunca tem fim.

Sou grata à força, à coragem, à resistência e à vida daqueles que não encabeçam a reprodução do sistema opressor, mas sim, lutam, combatem e até morrem anunciando um novo jeito de viver.

Agradeço à capoeira, seus ensinamentos, suas brincadeiras e malícias. A todos os camaradas deste coletivo que participaram deste trabalho, que fizeram poesias, que entraram na roda e no jogo. Sorriam quando eu estava prestes a chorar, me seguravam quando estava prestes a cair. Elas e eles que se misturaram com a loucura e me ajudaram a conduzi-la para além muros, além preconceitos, além regras institucionais. Em especial meu camarada companheiro, Leonardo Torres Mourão, com quem compartilho sonhos, aventuras, gingas.

À Universidade Federal Fluminense, que em tempos de desmonte das universidades públicas, deve ser lembrada e exaltada por me possibilitar encontros potentes, fossem no bandeirão, nas salas de aula, nos pátios ou ao lado do mar. Grandes e variadas reflexões, mobilizações e movimentações eclodiram nos seus espaços. Sou grata a todos os professores que me conduziram a pensar, agir e existir ética-estética-política e poeticamente. Aos companheiros do grupo de orientação, que me ajudaram a desconstruir e criar novos caminhos. Em especial à minha parceira, amiga e orientadora, Cristina Mair Rauter, que me permitiu voar e ser devires.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), pela bolsa concedida em parte do percurso de doutorado (Código de Financiamento 001).

Ao Movimento da População de Rua de Salvador e à Comunidade Marta e Maria que me acolheram e me ensinaram a compartilhar, solidarizar e respeitar a diversidade humana.

A todos os colegas e profissionais que conheci nesse percurso, que apesar do mandado social ao qual foram destinados, acreditam nas rupturas, atuam nas brechas e encontram saídas. Juntos fizemos músicas, rimas, choramos e brigamos, fizemos festa, flores e atos brincantes.

Enfim, a todos os encontros com aqueles que me apoiaram, me incentivaram e não me deixaram desistir.

Tentaram nos enterrar, mas não sabiam que éramos sementes

(Provérbio mexicano)

RESUMO

Esse trabalho traz construções teóricas, narrativas e poéticas a partir dos encontros com moradores de rua e pacientes de um hospital psiquiátrico. Com uma atuação profissional/psicológica não pautada na prática padrão, nesses encontros foram incluídos movimentos, gingas, músicas, mandingas, capoeira. Os movimentos presentes nesta construção vão desde deambulações territoriais, de Salvador ao Rio de Janeiro, percorridas pela autora, que culminaram nos encontros narrados, nos deslocamentos profissionais, identitários e teóricos, na criação constante presente na parte prática e escrita que compõem este trabalho. Com rodopios, esquivas e gingas, os encontros e a escrita foram se tecendo, abrindo espaço para a coletividade e multiplicidade. Como metodologia, o próprio movimento; verbo no infinitivo, fazer, criar, recortar, colar, degustar, temperar, gingar, rimar, mandingar, aproximados dos passos da capoeira e do movimento antropofágico. Ao percorrer as ruas, a instituição psiquiátrica e a história do Brasil e da capoeira, diversos devires germinaram, demonstrando que apesar da normatização social e violência, furos, deslocamentos, mandingas e gingas podem surgir como máquinas de guerra. Esta tese, temperada com ervas brasileiras capoeirísticas, deu origem a uma criação híbrida, crioula, miscigenada. Nela foram mastigados os valores, constructos, conceitos e diagnósticos construídos e estabelecidos como padrão pela elite social, acadêmica, psiquiátrica, dando origem a um devir-tese que, em um movimento cíclico temporal, se fez e se fará criando um produto também aberto a ser engolido.

Palavras-chave: morador de rua; loucura; capoeira

ABSTRACT

This work brings theoretical, narrative and poetic constructions from the encounters with homeless people and patients in a psychiatric hospital. With a professional/psychological procedure not guided by standard practice, in these encounters movements, *gingas*, songs, *mandingas*, *capoeira* were included. The movements present in this construct include territorial roamings undertaken by the author from Salvador to Rio de Janeiro, which culminated in professional, identity and theoretical displacements in the narrated encounters, in the constant creation present in the practical and written parts which compose this work. Withwhirls, dodgesand*gingas*, the encounters and the writing wove themselves, making way for collectivity and multiplicity. As a methodology, the movement itself; infinitive verb, do, create, cut, paste, taste, season, *gingar*, rhyme, *mandingar*, close to the *capoeira* steps and the anthropophagic movement. When roaming the streets, the psychiatric institution and the History of Brazil andof*capoeira*, several developments germinated, demonstrating that, despite social standardization and violence, holes, displacements, *mandingas* and *gingas* can arise as war machines. This dissertation, seasoned with Brazilian herbs related to *capoeira*, led to a hybrid, creole, mixed creation. In it the values, constructs, concepts as well as the constructed and established diagnostics as patterns to the social, academic and psychiatric elite were chewed, giving origin to a thesis-development which, in a temporal cyclic movement, made and will make itself by creating a product that is also open to be swallowed.

Keywords: homeless; madness, capoeira

RÉSUMÉ

Le présent travail apporte des constructions théoriques, narratives et poétiques à partir des rencontres avec des sans domicile fixe (SDF) et avec des patients d'un hôpital psychiatrique. Relevant d'une pratique professionnelle qui n'est pas guidée par des pratiques standard, dans ces rencontres ont été inclus des mouvements, des *gingas*, des chansons, des *mandingas*, de la capoeira. Les mouvements qui sont présents dans cette construction partent de déambulations territoriales, de Salvador de Bahia à Rio de Janeiro, des chemins parcourus par l'auteur, qui ont culminé dans des rencontres dont on trouve ici les récits, à travers un déplacement professionnel, identitaire et théorique, et par la permanente création inscrite dans les parties pratique et théorique qui composent ce travail. Avec des tourbillons, des gestes qui esquivent et des *gingas*, les rencontres et l'écriture se sont tressés, tout en donnant lieu à la collectivité et à la multiplicité. En tant que méthodologie, le mouvement même ; verbes à l'infinitif : faire, créer, couper, coller, déguster, assaisonner, *gingar*, *rymer*, *mandingar*, qu'on rapproche aux pas de capoeira et du mouvement anthropophage. En flânant dans les rues, dans l'institution psychiatrique et l'histoire du Brésil et de la capoeira, de différents devenir ont germé, ce qui témoigne qu'en dépit de la standardisation sociale et la violence, on peut trouver des déplacements, des *mandingas* et *gingas* de capoeira qui surgissent en tant que machines de guerre. Cette thèse, assaisonnée d'herbes brésiliennes de capoeira, donne lieu à une création hybride, créole, métissée. On y a digéré les valeurs, les concepts et diagnostics construits et établis en tant que norme par l'élite sociale, académique, psychiatrique, en originant un devenir-thèse, qui, dans un mouvement cyclique temporel se fait et se refait concrétisant ainsi un produit que l'on peut aussi avaler.

Mots-clé: SDF ; folie ; capoeira

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: DEVIR ZEBRA	12
2	METODOLOGIA: MUNDOS QUE A BOCA COME.....	30
3	EM BRASA ARDENTE: BRASIL.....	50
4	MANDINGAS NAS RUAS.....	72
5	NA SENZALA DA MEDICAÇÃO.....	111
6	O DINGO DINGO LÊ, O DINGO LÁ, NO ABRIR DA PORTA ÊO MAROCA VAI.....	159
7	É POSSÍVEL CONCLUIR?.....	180
8	REFERÊNCIAS.....	190

1-INTRODUÇÃO:

DEVIR-ZEBRA

Contam em Uganda, país localizado na região leste da África, que há muito tempo não existiam zebras, somente burros. Os burros trabalhavam pesado, dia e noite, não tinham descanso, não podiam brincar nem sequer espreguiçar. Os burros sentiam-se desvalorizados, pois apesar de tanto esforço e trabalho nunca eram agradecidos. Descontentes com esta situação, um grupo de burros resolveu procurar um velho sábio para ajudá-los. Este, então, ouviu a história, se compadeceu com o sofrimento deles e teve uma grande ideia. Iria pintá-los para que não mais fossem reconhecidos como burros e, assim, não mais seriam obrigados a trabalhar. O sábio os pintou de branco e preto e passou a chamá-los de zebras. As zebras, então, puderam se refrescar nas sombras e espreguiçar. Os demais burros, tendo tomado conhecimento desta artimanha, foram correndo até o sábio solicitar as pinturas. E assim aconteceu, um por um os burros se transformavam em zebras. O número de burros aumentava a cada dia à porta da casa do sábio e assomavam as filas. Os que estavam à espera ficaram impacientes, começaram a esbravejar, dando coices pelo ar, batendo no chão, até que a tinta do velho sábio se derramou¹.

[...] costumava ser aterrorizado em sonho por uma enorme onça. Ela seguia minhas pegadas na floresta e se acercava cada vez mais. Eu corria o mais rápido possível, mas não conseguia despistá-la. Acabava tropeçando na vegetação emaranhada e caía diante dela, que então pulava sobre mim. Mas bem no instante em que ela ia me comer eu acordava, chorando. Às vezes, eu tentava fugir dela trepando numa árvore. Mas ela vinha atrás de mim, subindo pelo tronco com suas garras afiadas. Amedrontado, eu me escondia nos galhos mais altos. Não tinha para onde escapar. A única coisa que eu podia fazer para me salvar era me jogar do alto da árvore na qual eu tinha me refugiado. Desesperado, eu agitava os braços no vazio, como asas, e, de repente, conseguia voar! Planava em círculos, bem alto acima da floresta, como um urubu. No final, me via de pé, numa outra floresta, noutra margem, e a onça temida não podia mais me alcançar (KOPENAWA, 2015, p. 91).

Os xapiris² estão por toda a parte, na floresta, nos rios, nos ventos, entre os yanomamis. Também estão nos sonhos, em forma de onças, de antas, de jabutis e até mesmo

¹História contada em um canal infantil ZigZag, “As Riscas das zebras”, podendo ser acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=MaBYLCpmZMk>

² Para os yanomamis, são os ancestrais místicos, os espíritos, ou deuses.

de homens. O céu e a floresta, os indígenas e os espíritos fazem parte de uma única natureza. As imagens dos xapiris são as de todos os habitantes da floresta.

As araras-vermelhas, amarelas e azuis, os tucanos, papagaios, jacamins, mutuns, kujubins, gaviões *herama*, *wakoa* e *kapori*, morcegos e urubus são muitos na floresta, não é? E os jabutis, tatus, antas, veados, jaguatiricas, onças-pintadas, suçuaranas, cutias, queixadas, macacos-aranha e guaribas, preguiças e tamanduás? E os pequenos peixes dos rios, poraquês, piranhas, peixes pintados *kurito* e arraias *yamaraaka*, então? (KOPENAWA, 2015, p. 116).

Conta-nos Davi Kopenawa, xamã yanomami, que há muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes de animais, se transformaram em caça. Humanos-cutia viraram cutias, humanos-veado se metamorfosearam em veados, humanos-queixada em queixadas, e assim por diante. Nesse momento, as peles desses ancestrais se tornaram animais de caça e suas imagens espíritos xapiris. Por isso, xapiris consideram os animais como seus antepassados, assim como os próprios humanos.

[...] Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós (KOPENAWA, 2015, p.117).

Há seis meses, desde a primeira regra de Faraji, a comunidade se prepara para o grande evento festivo. Na pequena comunidade do sul de Angola, tendo recebido diversos ensinamentos das mulheres mais velhas da tribo, é chegado o dia em que Faraji será apresentada a todos como uma mulher preparada para o matrimônio. Durante a festa é oferecido o macau, bebida feita com o cereal massambala. A festa faz parte de um ritual conhecido como mufico, efico ou efundula. Numa área demarcada, ao som de palmas e cantos, dois a dois surgem homens que irão lutar pela mão de Faraji. A luta será imitando as zebras, o n'golo, no qual tentarão atingir o rosto do adversário com os pés. Ao som das palmas os adversários movimentam os pés, desviam dos golpes, rodopiam, com as mãos no chão passam o pé rumo ao adversário, dança guerreira, fazendo diversos movimentos que se aproximam daqueles da zebra. Até que um deles é atingido, todos sorriem, aumentam o som das palmas e os cantos, celebrando o ganhador.³

³ História fictícia baseada na descrição do n'golo, sendo esta feita por Assunção e Cobra Mansa (2008).

[...] Ficou parado olhando Pirulito que rezava concentrado. No rosto do que rezava ia uma exaltação, qualquer coisa que ao primeiro momento o Sem Pernas pensou que fosse alegria ou felicidade. Mas fitou o rosto do outro e achou que era uma expressão que ele não sabia definir. E pensou, contraindo o seu rosto pequeno, que talvez por isso ele nunca tivesse pensado em rezar, em se voltar para o céu de que tanto falava o padre José Pedro quando vinha vê-los. O que ele queria era felicidade, era alegria, era fugir de toda aquela miséria, de toda aquela desgraça que os cercava e os estrangulava. Havia, é verdade, a grande liberdade das ruas. Mas havia também o abandono de qualquer carinho, a falta de todas as palavras boas. Pirulito buscava isso no céu, nos quadros de santo, nas flores murchas que trazia para Nossa Senhora das Sete Dores como um namorado romântico dos bairros chics da cidade traz para aquela a quem ama com intenção de casamento. Mas o Sem Pernas não compreendia que aquilo pudesse bastar. Ele queria uma coisa imediata, uma coisa que puzesse seu rosto sorridente e alegre, que o livrasse da necessidade de rir de todos e de rir de tudo. Que o livrasse também daquela angústia, daquela vontade de chorar que o tomava nas noites de inverno. Não queria o que tinha Pirulito: o rosto cheio de uma exaltação. Queria alegria, uma mão que o acarinhasse, alguém que com muito amor o fizesse esquecer o defeito físico e os muitos anos (talvez tivessem sido apenas meses ou semanas, mas para ele seriam sempre longos anos) que vivera sozinho nas ruas da cidade, hostilizado pelos homens que passavam, empurrado pelos guardas, surrado pelos moleques maiores. Nunca tivera uma família. Vivera na casa de um padeiro a quem chamava “meu padrinho” e que o surrava. Fugiu logo que pôde compreender que a fuga o libertaria. Sofreu fome, um dia levaram-no preso. Ele quer um carinho, u’a mão que passe sobre os seus olhos e faça com que ele possa se esquecer daquela noite na cadeia, quando os soldados bebidos o fizeram correr com sua perna coxa em volta de uma saleta. Em cada canto estava um com uma borracha comprida. As marcas que ficaram nas suas costas desapareceram. Mas de dentro dele nunca desapareceu a dor daquela hora. Corria na saleta como um animal perseguido por outros mais fortes. A perna coxa se recusava a ajudá-lo. E a borracha zunia nas suas costas quando o cansaço o fazia parar. A princípio chorou muito, depois, não sabe como, as lágrimas secaram. Certa hora não resistiu mais, abateu-se no chão. Sangrava e ainda hoje ouve como os soldados riam e como riu aquele homem de colete cinzento que fumava um charuto. Depois encontrou os Capitães da Areia (foi o Professor quem o trouxe, haviam feito camaradagem num bando de jardim) e ficou com eles (JORGE AMADO, 1937, p. 49-50).

Num diálogo com o vazio, com o Universo em que as pinceladas, as cores, as imagens, as formas, a tela, a arte eram as palavras, a conexão, a transmissão. Era assim que descrevia seu processo de criação, que brotava entre as paredes cinzentas do hospital psiquiátrico. Ele, como tantos outros internos, albergados e pacientes do manicômio, me diziam ao pé do ouvido, “você pode ser quem você quiser”, num ato criativo da existência, em que a imaginação e a invenção derrubam as paredes, incluem cores, cheiros e sabores; quebram protocolos, burocracias e padrões predeterminados, temperando afetos, amizades e amores; rompem com o mesmo, com o estático, afirmando a criação, a alegria do caos e dos caminhos inusitados. “Planeta Marte chamando. Não Marte, mas sim Marthe, pois meu nome

tem “th” porque vim de Marthe. Porque Marthe está na therra, em Jerusalém. Lá tem camelo, tem areia. Vivi em Marthe, mas também na matha, por isso também sou macaco”.⁴

As narrativas apresentadas esboçam o porvir deste trabalho, chamado tese. Nela deambulo por territórios-temas fronteiriços. Como atuar como psicóloga, mas rompendo as bordas que delineiam a Psicologia? Como fazer das minhas passagens e (des)encontros o movimento que gera o conhecimento cozido nestas páginas? Foi com estas reflexões que me aproximei da loucura e da vida nas ruas. Novamente nas bordas, estando entre aqueles alojados nas fronteiras sociais, contando ainda minhas próprias linhas fronteiriças, trazendo assim as voltas do pensamento ante as perguntas: como me localizar junto aos moradores de rua, contando suas narrativas sem ser um deles? Qual seria o resultado da aproximação dos valores que me compõem, tão próximos dos padrões e da normatização sociais, com aqueles que criam outros caminhos e rompem padrões? Como seria possível contar sobre a loucura, mas estando eu mesma institucionalizada nas amarras do academicismo⁵ e nas da profissão?

Compondo com outros questionamentos que fazem parte desta construção, como transpor as bordas que delineiam meu próprio corpo, seguindo a compreensão de que meu ser é uma singularidade composta por uma multidão, de que sou uma multiplicidade com furos, aberturas e em constante movimento? Como transmitir este movimento nas linhas retas e quadriculadas do papel? Como fazer deste movimento o objeto (não) capturado nesta tese? Como produzir movimentos nos sedentarismos, social, identitário, acadêmico, profissional, institucional? Por todas essas questões é que os temas da loucura e vida nas ruas foram trazidos como que em uma viagem deambulatória, utilizando-me da licença poética e acadêmica, mesclando poesia e citações, narrativas e ficções, em um movimento em que ambos os temas se tocam, se distanciam, se confrontam, se convergem.

A fim de proporcionar mais cadência, ginga e ritmos é que surge a capoeira neste contexto. Conforme será apresentado ao logo deste texto, foram criados platôs de intensidade, encruzilhadas que convergem loucura, vida nas ruas e capoeira. Diversos pontos em comum foram encontrados, levando à exposição da escravidão no Brasil, do processo abolicionista, da exclusão de negros, pobres e infames, da escolha social destes como objetos da atuação

⁴ Diálogos no hospital psiquiátrico.

⁵ Refiro-me aos padrões necessários para construção de uma tese e participação de uma pós-graduação. Como mencionado nos agradecimentos, a Universidade proporcionou-me encontros potentes. O ambiente propiciado pelo Instituto de Psicologia permite devires, escritas em primeira pessoa e construções poéticas e múltiplas.

policial, científica e institucional. No entanto, como nos conta a origem da capoeira, todo esse aparato sedentário-institucional é abalado pelos desvios, pela ginga, pela resistência, pelo coletivo, pela arte. A capoeira ainda se oferece nesse trabalho como uma alternativa à prática profissional. Se ela mesma, por sua história, nos mostra os eleitos a objetos passivos da ciência e das instituições e surge como luta e subversão a esta condição, como manter-me como psicóloga que reproduz a passividade, a submissão e o enquadramento institucional? Ela, então, me impulsionou a criar, a movimentar, a romper. Com a capoeira foi possível abordar as mazelas sociais, como a escravidão, a exclusão, a institucionalização da loucura, o racismo e a miséria da vida nas ruas, tocando em suas potências, observando a transformação do individualismo em coletividade e solidariedade, acessando a loucura pela arte, rima e ginga.

Ainda com o intuito de estremecer as estruturas estáticas, sejam elas as rotinas, os padrões, a burocracia, o funcionamento institucional, a identidade do ser ou até mesmo a linearidade temporal prevista num trabalho acadêmico é que me amparo na atualização dos conceitos devir e na metodologia antropofágica. Digo atualização no sentido de utilização desses conceitos seja na elaboração da escrita, na provocação de furos em minha borda identitária, ou na atuação prática junto a loucura e aos moradores de rua. Para a compreensão da metodologia antropofágica, foram incluídos estudos sobre a metafísica yanomami completando a brasilidade desta tese. Seguem, então, alguns trajetos feitos pelos pensamentos, que percorreram ideias como multiplicidade, fronteiras, dessubjetivação, território, crioulização.

Cabe considerar alguns nós analisados neste escopo. Normalmente, espera-se que em um trabalho acadêmico haja a definição clara e objetiva de um tema, mas proponho movimentos nesta perspectiva, seja o movimento de rotação, de translação, ou mesmo a ginga, a esquiva, meia-lua-de frente ou de costas. Ora o tema enaltecido passa pela loucura, ora pela capoeira, ora pela vida nas ruas, ora pela viagem deambulatória. O que ocorre é a tentativa de demonstrar um punhado da vida e de transmitir os cheiros e sabores desta experiência antropofágica, que não tem início, tampouco fim, não há formas, nem sujeito. Um ensaio na dança de definir, escolher, territorializar em palavras as passagens, as nuances, a vida⁶.

A vida está por toda a parte e se atualiza nos acontecimentos. Ela é ritmo que se compõe em tempos e entretempos, movimentos e paradas, fluxos e cortes. É potência absoluta

⁶ Com Nietzsche e Spinoza, o conhecimento a partir da vida será abordado no capítulo 2.

que não contém falta, que abrange a extensão, como também a intensão. É multiplicidade que está no universo, no indivíduo, nos acontecimentos, no invisível. A vida é uma infinidade de relações, composições, partículas. Não há forma ou figura que a defina, nem método ou projeto que a impulse. Ela simplesmente acontece em movimentos, lentidões, dimensões, se expande em multiplicidades, fluxos e intensões. Os traços, as retas, as curvas que compõem as passagens, em movimentos podem se desfazer, reconstruir, mudar de direção. Dessa maneira, nesse ensaio de tematizar a vida seria necessário encenar movimentos, teatralizar a multiplicidade. Seria viver os embalos dos acontecimentos e relatá-los com o mínimo de deambulos possíveis, reconhecendo que a vida é uma teia de fluxos contínuos que se originam e produzem tantos outros, que ela não tem início nem fim.

Além disso, a vida não pode ser compreendida como um acontecimento individual, pois ela ocorre nos inter-agenciamentos, nas relações de movimento e repouso, no poder de afetar e ser afetado. O meu, o seu, o nosso nome próprio nada mais são do que movimentos que nos compõem e afetos que nos preenchem. Somos multiplicidade, somos matilha, somos bando. O “eu” é apenas um limiar, uma porta aberta na borda entre as multiplicidades. Nesse balanço é que compreendo que apesar do uso da primeira pessoa no singular, no plural ou sujeito indeterminado, presto-me como instrumento de tantas outras vozes, corpos e sentidos, degustando e descrevendo os inter-agenciamentos da vida, das passagens percorridas, dos encontros, das intenções, dos sons tribais e coletivos que ressoam, transbordam, vazam. Esta experimentação acadêmica, margeando os movimentos da vida, traz dela alguns elementos, multiplicidade, mudanças de direção, atravessamentos e um constante devir nos três tempos, passado, presente e futuro.

Os acontecimentos e agenciamentos manifestados em ritmos, sons e em tudo o que mobiliza as estruturas sensoriais foram agrupados em páginas, palavras, ideias e teorias, dando origem a uma territorialização. Dentre tantos agenciamentos, alguns transbordaram e se deslocaram para este trabalho. Fato é que surge, em um território previamente definido, a Psicologia, mas como toda criação de território este trabalho também teve como ovo originário o indeterminado, o descodificado. Território também se caracteriza por seu distanciamento de outros territórios, marcado pelo “entre”, uma singularidade na multiplicidade, portanto, em sua formação, há aberturas, possibilidades de modificações, limiares que se expandem, recuam, abrem e fecham. Na experimentação rítmica da ginga da capoeira, da marcação repetitiva da loucura institucionalizada ou da deambulação entre ruas e calçadas, o ritmo tomou cor com os sabores da filosofia, poesia e literatura. Por vezes, era o território definido do trabalho acadêmico, do doutorado e sua duração, da prescrição para

atuação psicológica que tomavam força e impulsionavam. Outras vezes era o movimento descompassado da arte e da vida. Este é o resultado da expressividade do movimento contínuo de contração e expansão, de paradas e velocidades, territorialização e desterritorialização, entre nômades e sedentários. Neste experimento, são considerados nômades aqueles que vivem nas ruas e a manifestação livre da loucura. Sedentários, aqueles que reproduzem valores, padrões, definições e seguem o enquadramento institucional, estando presos em cárceres contemporâneos.

Entre nós (substantivo e pronome pessoal), nômades e sedentários, o território apresentado nessas linhas se compõe por idas e vindas, travessias, afetos, risos, tristezas, mudanças, olhares, sensações, falas, rimas. Recortes, bricolagens, costuras, nós, pontos fechados, abertos, fissuras, retalhos, entretempos. Parte múltipla, múltipla parte. Ponto cheio, cheios de pontos.

Ao agenciar as palavras em território podemos seguir a linha da busca por um centro de verdade, pela resposta a uma pergunta e se pautar na reprodução de produções existentes. Ou, então, explodir o centro da verdade e expandir a pluralidade e multiplicidade. Pelos autores escolhidos para a composição desta tese, fui impulsionada a quebrar o verídico, deslocar a verdade de seu centro, assim, não nos projetando (palavras, escrita, prática, atuação) a buscar algo escondido ou uma interpretação, mas dialogando com o vazio, como numa criação artística, que permite que as cores, tons, toques e formas surjam espontaneamente. É fato que para discorrer sobre temas sociais faz-se necessário trazer questões históricas e culturais, para tanto, me utilizo de artifícios que me deslocam da perspectiva padrão. Tudo isso é um exercício, portanto, devido aos meus próprios movimentos de contração, expansão e aos nós amarrados por sedentarismos e nomadismos, este trabalho pode conter traços rizomáticos, com criações e performances, como também apresentar segmentos arborescentes, de reprodução e significação.

A escrita também surgiu como ato espontâneo, numa permissão do desabrochar e brotar das palavras, frases, conexões, voltas, curvas e linhas. Escrever é verbo no infinitivo⁷, que não apresenta tempo passado, presente ou futuro, que se faz em ato. Ao escrever essas páginas, o passado das histórias e encontros, sejam eles nas ruas de Salvador ou Rio de Janeiro ou no hospital psiquiátrico⁸, se transformam em narrativas presentes no ato da escrita,

⁷ Deleuze; Guattari (1997).

Sobre o tempo, ver capítulo metodologia.

⁸ Este será denominado famigerado ao longo do trabalho.

podendo ser futuras quando da leitura dessas laudas. Um embolamento temporal de um ato que esteve, está e estará sempre aberto à criação.

Ser escritor é ser feiticeiro, ser atravessado por estranhos devires, por isso é que surgem nesse trabalho devir-besouro, devir-tatu, devir-zebra e tantos outros, num processo ético, estético e político.

Ético porque não se trata do rigor de um conjunto de regras tomadas como um valor em si (um método), nem de um sistema de verdades tomadas como valor em si (um campo de saber): ambos são de ordem moral. O que estou definindo como ético é o rigor com que escutamos as diferenças que se fazem em nós e afirmamos o devir a partir dessas diferenças. As verdades que se criam com este tipo de rigor, assim como as regras que se adotou para criá-las, só têm valor enquanto conduzidas e exigidas pelas marcas. *Estético* porque este não é o rigor do domínio de um campo já dado (campo de saber), mas sim o da criação de um campo, criação que encarna as marcas no corpo do pensamento, como numa obra de arte. *Político* porque este rigor é o de uma luta contra as forças em nós que obstruem as nascentes do devir (ROLNIK, 1993, p. 6 e7).

A história, inicialmente contada, sobre a origem das zebras é uma dentre tantas outras que narram seu nascimento. Há, portanto, uma infinidade de formas e perspectivas para contar sobre um tema. A história escolhida, as palavras elencadas e suas amarrações representam uma seleção entre tantas possibilidades e caminhos. O conto apresentado sobre as zebras foi trazido por mostrara artimanha, a sagacidade e um recorte com transmutação de direção que germina outros caminhos. O que escapa, camufla, se esconde e atravessa fazendo brotar um novo acontecimento, é a linha de fuga que faz surgir as zebras. Zebra guerreira que se transforma por uma artimanha de sobrevivência. Zebra-morador de rua, que se desloca pelos becos, mangueia⁹, perseverando em sua vida. Zebra-loucura que cria personagens, que se expressa na arte, na rima, na gíngua, sobrevivendo apesar das mordidas sociais a ela direcionadas. Zebra-negro-escravo-índio que fazem da resistência a luta pela vida e liberdade.

Para os filósofos Deleuze e Guattari (1997), todo animal, tomado em sua matilha, tem seu anômalo, que representa a ponta da desterritorialização, compreendido na borda. O anômalo representa o porvir da transformação em zebra. A borda na multiplicidade envolve a linha que pode fugir, transformar-se, mudar de direção e se conectar a outras, podendo, dessa maneira, mudar de natureza. Com esse movimento a multiplicidade continua múltipla e não apenas centrada em sua identidade e características. O anômalo é o representante da borda, da mudança de direção, da multiplicidade que não se define por um centro. É o que corre, que escapa, demonstrando que a multiplicidade nunca se finda, não caracterizada pelo que se é, mas também pelo que pode vir a ser, um porvir. Nesse sentido, trago a loucura e a vida nas

⁹ Uso de artifícios para se obter o que deseja.

ruas como fronteiriças, ocupantes das bordas, que mobilizam as estruturas sociais e institucionais sedentárias, representando a multiplicidade e indicando possibilidades de mudanças pela criação de artimanhas de sobrevivência, pelos personagens que se pintam em cada passagem e por serem excluídas do roteiro quadriculado e sedentário estabelecido socialmente.

As linhas sedentárias e nômades se cruzam, se atravessam, se contagiam, se reconfiguram. Nós. Enquanto ocorrem as mobilizações, as mudanças de direção, a fuga e o escape das linhas, ocorre também o movimento de organização, de tapar os furos e a tentativa de bloquear as zebras em transformação. Nos nós entre as linhas sedentárias e nômades existem aprisionamentos, violência, exclusão, normatização, institucionalização. O plano de organização não para de trabalhar, tentando sempre tapar as linhas de fuga, parar ou interromper os movimentos de desterritorialização, lastreá-los, reestruturá-los, reconstituir formas e sujeitos em profundidade. Inversamente, as linhas de fuga não param de se extrair do plano de organização, de levar partículas a fugirem para fora dos estratos, de embaralhar as formas a golpe de velocidade ou lentidão, de quebrar as funções à força de agenciamentos, de microagenciamentos. As sementes enterradas brotam, criam rizomas, contagiam; é a loucura que se manifesta em arte e colore as paredes cinzentas; é a vida nas ruas, relegadas e mortificadas pela sociedade em forma de miséria e fome, que sobrevive, cria laços de solidariedade e ocupa os centros da cidade; é a capoeira em maltas, em quilombos, que faz da luta a vida; é índio que resiste e se manifesta.

A história dos yanomamis e xapiris vem para esboçar a multiplicidade de perspectivas e a criação dos devires, zebra, tatu, besouro, louco, entre outros tangenciados neste trabalho. Ela também servirá para possibilitar a compreensão da metodologia antropofágica, na qual, com temperos brasileiros, o outro é saboreado para a construção da singularidade, do ser coletivo que se compõe pelos acontecimentos, encontros e afetos. Sob a perspectiva dos yanomamis, a natureza é completa e inclui os homens e suas produções. Diferentemente da perspectiva padrão ocidental, antropocêntrica, em que o ser se estabelece como estrutura identitária e em que o eu está no centro da compreensão da vida, os yanomamis entendem a existência como imanente. Ao invés de centralizar as ideias e pensamentos sob o olhar do eu, abrem-se para a multiplicidade de perspectivas, bem como para a multiplicidade de imagens dos homens. Se os animais foram humanos, por que se mostram com imagens de animais? Como os humanos são vistos pelos animais? Em rituais e festa, enfeitam-se com diversos elementos da natureza, penas, tintas, sementes, aproximando a imagem de seus corpos aos animais. Ou seria dos próprios humanos ancestrais? Para os yanomamis, os seres se

transformam, com a singularidade em pleno processo de abertura e dessubjetivação. A perspectiva entre homens e animais se altera pelas relações de presa e predador, para tanto, as linhas guerreiras se camuflam, se escondem. O eu é coletivo, é bando, é matilha, está na fronteira prestes a expandir em multiplicidade, mesmo que para isso seja necessário ingerir o inimigo no ritual canibalístico¹⁰. Em sua cultura, os processos estão abertos a se desenvolverem por contágio, ou seja, as relações com o outro os afetam e abrem as linhas para metamorfoses. Na compreensão da vida não há um “eu”, homem, que a defina, estando ele ciente de que seu “eu” é coletivo e que em outros corpos, animais, a perspectiva da vida se altera.

Pela metafísica canibal, construída por Castro (2016), utilizando-se das leituras filosóficas esquizoanalíticas e suas experiências com os ameríndios, estamos sempre abertos às transformações, aos contágios. O homem é um dentre tantos outros seres que compõe a natureza, estando todos em relação de produtores e produtos, sendo atores e sujeitos no palco imanente. Construimos zonas de intensidade ou de vizinhança com todos os seres da natureza, nessas bordas e fronteiras é que ocorrem os devires. Devires representam o contágio e os afetos que atravessam todas as relações e provocam metamorfoses. Ele rompe com o que é estabelecido e muda a natureza do ser. O ser, então, em multiplicidade, em processos de devir, se abre para o heterogêneo. Contágio molecular nas zonas fronteiriças que minam estruturas molares. Todos em constante processo de afetação e contágio, em um eterno movimento de aproximação e repulsa, contração e extensão, sempre aberto ao devir.

Utilizando a metafísica canibal, a metodologia proposta neste trabalho visa romper com o antropocentrismo, criado pelo homem branco ocidental, que germina estudos, visões, modos de relação e comportamentos. A ideia aqui proposta é revisar o que foi estabelecido como padrão e construído como uma necessidade, trazendo outros modos possíveis de existir, revisando também a prática psicológica e psiquiátrica aplicadas junto a loucura.

Com a amplitude de perspectivas apresentada pela metafísica canibal, também ocorre um deslocamento na construção desta tese na qual se objetiva mostrar o múltiplo, o deslocamento temporal e a movimentação, sendo ela mesma (a tese) um devir que se alimenta do outro em encontros, do trabalho em um hospital psiquiátrico que aparece como meio de sobrevivência, da capoeira que surge neste caminho, do voluntariado com moradores de rua, dos grupos de orientações da universidade, entre tantos outros degustados com temperos baianos, cariocas, paulistas, brasileiros. Como dizia nosso grande mestre de capoeira,

¹⁰ A metafísica canibal será explanada no capítulo 2.

Pastinha, a capoeira é tudo o que a boca come. E a capoeira é a vida, é o constante movimento, é a roda do mundo que gira. Mas prudência, na natureza plena também estão presentes ervas daninhas, temperos indigestos e venenos.

Todo devir é molecular, não se expressa em forma, sujeito ou objeto molares. Tornamo-nos pedra, flor ou animal pelo contágio de partículas moleculares, que se dá na coletividade. Os devires animais arrastam os homens. Como se em nós passassem muitos seres que vêm de outros mundos. Não se trata necessariamente de uma mimese nem de uma correspondência. O que ocorre é uma criação, um entre. Partículas moleculares são emitidas e entram na relação de movimento e repouso. Os devires estão abaixo ou acima do limiar de percepção. Como nos apresenta Kopenawa (2015), os xapiris, estão por todos os cantos, araras, onças, urubus, tatus, jaguatirica, papagaios, rios, árvores, terra.

Devires fora de alcance de nosso limiar de percepção. Eterno movimento. Mistérios, segredos, secretos. É anti-memória. Linhas liberadas, que se livraram da incumbência de representar um mundo, agenciando um novo tipo de realidade. Não tem forma, nem descrições, não se descobre, tampouco se findam. É luta contra a dominação, contra o que é padrão, é guerra, é dança das zebras. É luta das minorias, não representadas por quantidade, a tudo o que é normativo, surgindo na sociedade como uma máquina de guerra. É existência política. É ativação constante da potência coletiva. É o manifesto da natureza, animais, tatus, antas, araras, árvores e frutas contra o antropocentrismo. É negação de negro contra o padrão homem-branco. É ginga de mulher versus machismo. São atos brincantes de crianças contra a razão dominante dos adultos.

A proposta deste trabalho é dar voz aos vários devires que nele surgem, ocorrem e tomam força. Devir-mulher ante a sociedade patriarcal, por eu mesma, porta voz das vozes multidão e minoritárias deste trabalho. Devir-louco ante a sociedade que valoriza a consciência e oferece à loucura o lugar de isolamento e silenciamento. Devir-negro ante ao racismo e violência que tem como critério a cor da pele. Devir-índio ante ao extermínio e exploração. Devir-tatu, moradores de rua, ante ao quadriculamento e sedentarismo social que estabelecem as formas de viver e se relacionar.

Devir-tatu. Dizem serem invisíveis moradores de rua e loucos, os que tentaram eliminá-los, excluí-los, marginalizá-los, mas estão presentes na sociedade normatizada, camuflados. Eles, em constante movimento, desconsertam pela existência, pela sobrevivência, pela ocupação, pela arte, pela criação, pelo nomadismo. E quando a organização acredita tê-los capturado, surge outra camuflagem e as mais variadas criações artísticas existenciais performáticas.

“Reminiscências...Manifestação da miséria como ação interventora no cenário citadino: escândalo revelado que denuncia e desvenda, ao mesmo tempo, o anacronismo civilizatório. Miséria com escândalo ontológico, público e performático” (BORGES, 2006, p. 12). Esta autora assomou-se à matilha incorporada neste trabalho. Ela analisa a existência de moradores de rua comparando-a com performances. Diz que, se não soubesse ser a vida em farrapos, em miséria, em corpos sujos e com verdadeiras escaras, arriscaria afirmar ser uma performance que debocha do padrão artístico e da vida padrão. Mas algo em comum é encontrado na intenção do artista performático e na sobrevivência destas vidas: denunciam e desvendam o desarranjo social e o anacronismo civilizatório.

Não cabe afirmar que a vida nas ruas, a loucura diagnosticada, a capoeira, a mulher e o negro por si mesmos sejam devires. O devir surge quando há performance, há mandinga, há ginga, há artimanhas e lutas de vida ante ao que mortifica. Ao serem depositados nas bordas sociais, surpreendem transformando-se de seres assujeitados às condições dominantes, a seres ativos, que buscam nas brechas, na arte, no biscate, na capoeira um ato de vida e de luta.

Ainda neste experimento, doutorado, o devir surgiu quando foram encontradas brechas para a criação de uma prática de psicologia/capoeira com internos de um hospital psiquiátrico, ante a prática psicológica padrão; quando brotaram furos disruptivos intensivos em sua produção escrita; quando as vozes/intenções das minorias, dos autores e dos professores¹¹ me atravessaram, afetaram e me (re)/(des)compuseram; quando a vida nas ruas foi compreendida como perseverança no ser; quando o limiar do meu corpo se estendeu, se afrouxou, fagocitou, envaginou, penetrou, experimentando uma nova forma de estar no mundo, nas relações, na capoeira, na universidade. Surgiram atos brincantes, de criação de uma expressividade da capoeira que não se pauta nos fundamentos de suas escolas ou grupos; na construção de rimas não ajustadas às regras gramaticais; na (des)organização da ocupação profissional enquanto psicóloga; na escrita em devaneios; nos encontros despreziosos nas ruas com seus ocupantes. Que venham outros devires no tempo que não se define!

A capoeira também foi utilizada neste território-tese como representante da metodologia antropofágica, a partir da utilização do conceito de crioulização. Apesar de não estar diretamente explicitada, a crioulização faz parte do corpo no qual se compõe esta criação. A palavra crioulo representa o escravo nascido no Brasil, portanto crioulização representa a criação ocorrida em território nacional, incorporando manifestações nacionais e importadas. Não significa a perda da africanidade, mas sim uma miscigenação cultural e,

¹¹ Orientadora, professores do curso e aqueles que contribuíram com esta construção a partir da qualificação.

diferentemente das palavras hibridismo e sincretismo, agrega o reconhecimento da condição escrava, diferenciando-se de um mero processo biológico de miscigenação. Portanto, a palavra criouliização remete a um processo complexo, contraditório e heterogêneo.

Na década de 60, com esparsos documentos sobre a origem da capoeira, o pintor Albano Neves e Sousa, que vivera em Luanda, apresentou à comunidade capoeirística, por intermédio do mestre Pastinha, a semelhança entre o n'golo e a capoeira. O grande projeto do pintor era provar, através de sua arte, que Angola era a mãe do Brasil¹². Por anos, no universo da capoeira, o n'golo representava a origem da arte, abrindo passagens para a compreensão da capoeira como uma manifestação africana. No entanto, entre os povos africanos muitas são as técnicas de combate, praticadas em forma de jogo, com dança, músicas e palmas, lutas de agarrar. O contexto social dos jogos de combates na África eram diversos, incluíam-se cerimônias de iniciação e de puberdade, disputas e rivalidades, afirmação da identidade étnica e para estabelecer hierarquias. No Brasil, existem diversas manifestações com danças de roda, com cantos e movimentos semelhantes à capoeira, como por exemplo, o batuque e samba de roda da Bahia, batucada/jongo do Sudeste, tiririca paulista, tambor de crioula do Maranhão, entre outras manifestações culturais oriundas de uma complexa reestruturação das práticas africanas a partir do contexto histórico e social de cada região brasileira. Assim como nestas manifestações, na capoeira, desde sua origem, não se trata de uma prática homogênea. Em séculos passados e ainda hoje apresenta características diferentes de acordo com a região e o grupo, modificando-se pela inclusão ou exclusão de determinados instrumentos, movimentos, cânticos e até mesmo de ideologias. Portanto, não podemos afirmar que o n'golo foi a única manifestação que deu origem à capoeira. Ela se originou da circulação, justaposição, combinação, fusão e coincidência de práticas africanas em diáspora. Diferentes instrumentos, letras, harmonias, variados tipos de jogos, inclusão de práticas religiosas (ASSUNÇÃO, 2012).

O n'golo, assim como o conto da origem das zebras, foi apresentado não apenas com o intuito de demonstrar que as histórias podem ser múltiplas, tendo como pressuposto a criouliização, mas também visando mostrar a capoeira como uma performance, camuflagem, como uma linha guerreira que mescla variadas manifestações de luta, de dança, de religiosidade e se origina em devir. A capoeira, assim como a origem das zebras, representa recusa à submissão, à violência, à escravidão, à exploração. Como veremos ao longo deste trabalho, a gênese da capoeira é a incorporação da linha ruptiva, guerreira, ato de camuflar-se,

¹² A capoeira será abordada nos capítulos 2 e 3.

resistir e lutar. É criação que atravessa o sistema molar instituído pelo homem branco e senhor dos escravos, reconfigurando-o. É criouliização. É transformação zebra, é devir-animal. Passos de zebra em ato, em coices, que incorpora a poética do mufico, o ritmo das palmas e dos cantos, a potência do movimento coletivo, recompondo-os em guerra, artimanha, mandinga.

O homem de guerra tem todo um devir que implica multiplicidade, celeridade, ubiqüidade, metamorfose e traição, potência de afecto. Os homens-lobos, os homens-ursos, os homens-feras, os homens de toda animalidade, confrarias secretas, animam os campos de batalha. Mas também as matilhas animais, que servem os homens na batalha, ou que a seguem e dela tiram proveito. E todos juntos espalham o contágio. Há um conjunto complexo, devir-animal do homem, matilhas de animais, elefantes e ratos ventos e tempestades, bactérias que semeiam o contágio. Um só e mesmo *Furor*. A guerra comportou seqüências zoológicas, antes de se fazer bacteriológica. É aqui que os lobisomens proliferam, e os vampiros, com a guerra, a fome e a epidemia. Qualquer animal pode ser tomado nessas matilhas, e nos devires correspondentes; vimos gatos nos campos de batalha, e até fazer parte dos exércitos (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.20).

Criouliização e antropofagismo são processos constantes de constituição da singularidade nos quais o ser se compõe, alimentando-se dos outros que atravessam sua trajetória. Milhares de africanos, de diferentes países e etnias, com suas mais variadas formas de expressão cultural, dentre elas o n'golo, se encontram em território nacional, esbarrando, cruzando e digerindo portugueses, ameríndios, imigrantes de diversos países, dando origem às diferentes manifestações espalhadas por todo território nacional. Nesse contexto, a capoeira surge como um devir, nas fronteiras, negros escravos ou não, transformam-se em guerreiros, em zebras, em besouros, camuflando-se para a manutenção da existência. Nos dias atuais, apesar de sua organização em escolas e grupos, ela está em constante devir, como uma cultura viva que sempre se reconfigura antropofagicamente.

Como na criouliização, o objetivo desta tese é se fazer em heterogênese, seja ela temática, referencial, prática, tudo o que a boca puder comer. Sendo assim, o movimento da capoeira foi traçado nessas páginas, não apenas por ela fazer parte do corpo prático deste trabalho, a capoeira junto aos pacientes de um hospital psiquiátrico, mas também como metodologia antropofágica, crioula, aberta aos constantes devires, pratos, ervas, sabores, cheiros e toques.

Em movimentos, paradas e repousos, cadenciados por atabaques e pandeiros, ainda ocorre neste território constituído por essas linhas, a aproximação da capoeira, como luta pela vida, das camuflagens criadas pelos moradores de rua para manutenção de suas existências. Na literatura de Jorge Amado (1937), utilizada nesta introdução, *Sem Pernas*, *Pirulito* e tantos outros garotos que viviam nas ruas, reuniram-se nos *Capitães de Areia*. Conto baseado na realidade das ruas de Salvador, apesar da distância temporal com a atualidade, em muito se

aproxima com o que ocorre nos dias de hoje. Sendo incluídos como temas deste trabalho os encontros com moradores de rua, seja nas ruas de Salvador ou do Rio de Janeiro, serão apresentadas algumas manobras sociais que deram origem à miséria e à não inclusão de alguns no mercado de trabalho formal e nos espaços telhados. Como objetos dessas manobras, encontramos moradores de rua, capoeiras e loucos, anômalos da matilha humana social. Mas, como anunciado desde o início desta introdução, apesar do constante trabalho do plano de organização do sistema molar, sempre surgirão Capitães de Areia, maltas, quilombos, capoeiras e arte.

Como representantes do sistema molar, serão trazidas discussões sobre a ciência, a igreja, o Estado, o capitalismo, o manicômio, diferentes cárceres que se mantêm contemporâneos. São cárceres que aprisionam a subjetividade, que restringem as possibilidades antropofágicas, que dificultam o processo de criação do inconsciente. O que ocorre pela edificação de paredes e grades, pela concepção de um objeto transcendente e arranjos sociais que nos fazem crer na assepsia, no que é bom e ruim e na culpa. Dessa maneira, o desejo, representante da natureza plena e da essência do ser, passa a ser compreendido como algo que falha, que falta, incompleto¹³.

O desejo é brincante, deambulante, nômade. É fluxo, intensidade, vibração, ginga. Não tem coisas nem pessoas como objeto. Está por toda parte, manifestando-se inclusive na distribuição da justiça, nas negociações, na forma como se faz circular o dinheiro e até mesmo em atos fascistas. A escolha de sua manifestação remete ao conjunto de fluxos da vida, na sociedade em que a pessoa está mergulhada, no campo biológico, histórico e social. Dessa maneira, o desejo tanto pode se manifestar em ações que ampliem a potência coletiva do homem, quanto pode se manifestar em ações que diminuam ou rebaixem sua potência. Na era do capital, o fluxo livre do desejo é capturado e conduzido a determinados caminhos. E consideremos que o capital define-se por uma crueldade sem igual (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

O inverso também é verdadeiro: no próprio capitalismo fluxos se libertam, se descodificam, dando origem à arte e às manifestações coletivas. Os sujeitos, então, assujeitados aos ordenamentos do capital, tendo tido seus desejos capturados, podem se tornar grupos sujeitos, ativos, que se movimentam libertando seus desejos.

A captura do desejo pelo capital e os ordenamentos sociais contemporâneos são apresentados para que possamos compreender a vida nas ruas, a loucura institucionalizada e o

¹³ Tema abordado no capítulo 4.

racismo atual como incluídos em um contexto determinado. Neste trabalho pincelo sobre a marginalização de índios, negros, escravos, pobres, provocada pela elite social, do período colonial até os dias atuais. É desta elite que provém a predominância de homens brancos ocupantes de cargos públicos, acadêmicos, religiosos que atuam na captura do desejo e seu direcionamento.

Em constante movimento, a sociedade também se atualiza frequentemente, da colonização¹⁴, ao que hoje conhecemos, a era do capital. Entre as produções do capital, podemos incluir os excessos, os descartáveis, os que são expulsos da lógica de consumo padrão, os miseráveis, os despossuídos, os pobres, os que vivem nas ruas. Surge um novo pobre, segundo Bursztyrn (2003); um racismo camuflado pela “democracia racial” (NASCIMENTO, 1978); uma modificação na prática psiquiátrica, mas que mantém seus torniquetes e a manutenção da mortificação da cultura indígena, justificada pelo avanço capitalista.

Para os criadores da esquizoanálise, o grande vilão do capitalismo seria a esquizofrenia. Não aquela esmagada pelo “torniquete psiquiátrico”, moldada ao ser classificada pelos diagnósticos (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 362). Referem-se à esquizofrenia que vive as fronteiras, afasta-se do social enquadrado, que faz buracos no fluxo do capital, com cargas moleculares que explodem em força revolucionária, que expressam multiplicidade. “Pois quem é o esquizo senão aquele que já não pode suportar “tudo isso”, o dinheiro, a bolsa, as forças da morte, como dizia Nijinsky – valores, morais, pátrias, religiões e certezas privadas?” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 452).

A esquizofrenia é o contrário, a diferença, o desvio e a morte do capitalismo. Os fluxos monetários são perfeitamente esquizofrênicos, como podemos ver na linguagem de um general, de um industrial, de um ministro, de um banqueiro, no entanto, essa linguagem se presta a uma axiomática uniformizadora, que se coloca a serviço do capitalismo, portanto repele todo e qualquer sentido próximo à esquizofrenia. Tal linguagem se estabelece pela lógica criada pelo capital. Há nesse sistema a oposição entre aqueles que servem a máquina social e outros que as interrompem e as lançam pelos ares. Nesse contexto, a coragem da guerra está em fugir dos falsos refúgios, dos valores, das religiões, das morais, das certezas privadas. As máquinas revolucionárias, as máquinas de guerra, fazem explodir as engrenagens da máquina social (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

¹⁴ Será evidente neste trabalho que a história contada pela elite do Brasil se origina deste período devido ao descarte e silenciamento, provocados pela elite mencionada, aos povos originários do território nacional.

Na existência como resistência aos fluxos do capital, fronteiras são ocupadas, ocupação das linhas de fuga indispensável à vida. Como nos informa o paciente do hospital psiquiátrico, o ato criativo, a arte e a existência, ocorre através de um diálogo com o vazio, não a partir do que é dado, padronizado, estabelecido. Apesar de toda a codificação e institucionalização da loucura, é possível a criação de um existir que derruba paredes, padrões, concepções.

Nesta escrita é marcada uma semelhança entre os esquizos que fazem furos no sistema e aqueles que vivem e sobrevivem na e da rua, que apesar de toda a violência à qual estão submetidos, criam furos, rompem padrões, derrubam as paredes da individualidade gradeada. Sacos pretos, lonas, papelões, tralhas, feridas e frieiras ocupam viadutos, tornando pública a higiene estabelecida como privada, rompendo o ritmo marcado pela produção do capital, atravessando e alterando os pontos lineares de partida e de chegada, incomodando o isolamento, a individualidade, os valores morais. Os fluxos nômades do esquizo e os nômades fluxos dos que sobrevivem de teimosos¹⁵ na era do capital.

Fuga, camuflagem, quilombo, capoeira, arte, criação, devir, coices, poesias, dança, contágio, devir, multiplicidade, negros, índios, loucura, esquizos, nômades, deambulação, moradores de rua, modos de ser fronteiriços, tudo isso é o que inspira este trabalho. O que a boca come com temperos, cores e ritmos brasileiros. Com tendências antropofágicas, experimentando daqui e dali os sabores da vida. Viajando por território nacional, visitando nossa ancestralidade, plainando sobre contos da nossa história, navegando pelas margens entre infames, aterrissando nas encruzilhadas de ruas e avenidas, pernoitando em manicômios, peregrinando em bando, cruzando caminhos com artistas, poetas, feiticeiros.

Corpo xamânico, instrumento de vozes, visões e incorporações. Nesse processo criativo empresto-me, transformo-me e transbordo-me em afetos e intensidades. Caminho com a matilha, na zona entre multiplicidades. Sigo de mãos dadas ao deus da caravana, da potência coletiva, da circularidade, imanente. Desfaço o pacto, que até mim chegou através de gerações, com o deus da caravela, do colonizador, transcendente. Lançada nas bordas, nas fronteiras relegadas, campo da criação, da fuga, da camuflagem. Abandono do que é certo, mas também do que é errado. Abandono de princípios, mas também de fins. Seguindo os

¹⁵ Termo utilizado por Escorel (2003).

passos da zebra, ritmados por movimentos e paradas, toques e cantos. O que começa no entre, sem início ou término. Um pequeno território construído, com a codificação de um caos, tornado legível, agenciado por palavras, citações, ideias. Território expressivo. Vida imanente, plural, múltipla e impessoal, neste trabalho inscrita, codificada, localizada. Corpo que segue atravessado, que dá passagens, que afeta e é afetado, que se multiplica e se transforma. Devir-capoeira, devir-louco, devir-tatu, devir-planta.¹⁶

Vivendo em tempos de guerra, contra a política do Estado, do capital, contra a alienação e predeterminação dos diagnósticos e da moralidade que nos rodeia, acionemos nossa potência coletiva, nossa máquina de guerra, nossa coletividade tribal, animal, canibal. Em tempos de tristeza e medo, vamos disparar nossa alegria, nossas rimas, nossas poesias. Em tempos de individualismo, egoísmo, vamos desenvolver nossa coletividade e solidariedade. Em tempos de neofascismo, racismo e xenofobia, vamos resgatar nossas armas da multiplicidade, da diversidade, da criação. Em tempos de artificialismo e de desmatamento, vamos nos conectar aos nossos ancestrais, aos homens animais, às moléculas-planta, ao homem-natureza. Este é um manifesto da negaça, da mandinga, da capoeira, da loucura, dos infames, de todos aqueles que resistem para a vida com seus corpos e suas almas.

¹⁶ A função psicóloga foi transportada pelos devires capoeira, louco, tatu e planta. Isso ocorria quando da realização das atividades na horta do hospital psiquiátrico.

2- METODOLOGIA:

MUNDOS QUE A BOCA COME

“Na volta que o mundo deu na volta que o mundo dá, quem viaja pelo mundo tem história pra contar”¹⁷

Entre sedentarismos e nomadismos, nós e embarços, fui lançada a uma proposta deambulatória. Iniciei esta passagem nas ruas de Salvador, tendo sido esse trajeto inspirado pela vida de trecheiros¹⁸, itinerantes das cidades encontrados nas ruas soteropolitanas. Movida por um intenso sentimento de curiosidade e ânimo de aventura, me desloquei do interior de São Paulo à Bahia, disposta a viver algo de inusitado e de experimentar um modo de vida distante daquele no qual estava acomodada. Foi nessa viagem que apreendi sobre o existir nas suas mais variadas formas, foi no encontro com moradores de rua dessa cidade que passei a refletir sobre alguns conceitos que aqui se fazem método.

Deambulação, aprendizado desprendido, sem fronteiras, sem demarcações. Aprendizado que ocorre no processo, em movimento e velocidade, em múltiplas possibilidades e intensidades. Aprendizagem a partir da experimentação das práticas imprevisíveis encontradas na passagem, nos desvios, nos cruzamentos da vida.

Os deambuladores permitem-se o existir errante, experimentando outras formas de se sentir e descobrindo outros sons e sabores. Os deambuladores “[...] escapam de suas vidas (des)confortáveis e escolhem túneis e buracos antes intransitáveis, intrafegáveis” (GUARIENTI, 2012, p.3). O deambulador tem prazer por aquilo que faz de si e da sua vida e carregam suas vidas em si mesmos. “Não tem medo de enfrentamentos, mas possui consigo o cuidado do desvio, desviar daquilo que o chama ao fascismo. Ao ouvir o som do canto das sereias, cria outras estratégias de fuga; desvia o caminho, pois sabe que ali é uma fonte de destruição de si” (GUARIENTI, 2012, p.16).

Para os deambuladores o conhecimento somente ocorre no ato de existir. É pela vida e pelas experiências que novos caminhos são abertos, novas sensações, novos afetos. Estão em busca do desvio, do conhecimento que se dá na experiência inusitada, não aquele pautado nas meras repetições ocorridas entre aqueles que aprendem diante daqueles que ensinam. Conhecimento que se desloca das relações de dominação e poder. Aprendizado vivido.

¹⁷ Cantiga entoada nas rodas de capoeira.

¹⁸Trecheiros são moradores de ruas que deambulam por várias cidades.

Spinoza também contribui para a compreensão de que o conhecimento ocorre na vida. Somente pode surgir a partir do que nos afeta. Apreendemos as coisas por aquilo que sensibiliza nosso corpo, daí é que formulamos uma ideia. Apreendemos com nosso corpo, quando nos lançamos à vida. A vida, as viagens, as deambulações são um meio de conhecimento a partir da experimentação.

Nesse sentido, corpo e mente para Spinoza é uma só e mesma substância. As ideias e pensamentos que nos surgem estão atrelados ao que ocorre em nosso corpo. Na *Ética II*, preposições 26 e 29, ele afirma: “A mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo” e “A mente humana não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo”. Sendo assim, é indispensável para o surgimento de uma ideia, pensamento, conhecimento, o corpo que se sensibiliza, se afeta. “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (E III,11).

Nietzsche também anunciava que nossa capacidade de conhecer é ampliada pela vida, sendo a vida um meio de conhecimento a partir da experimentação. Para o filósofo é a partir da paixão pela vida que o mais potente dos afetos, o conhecimento, pode surgir. Para ele, a paixão não é compreendida como afeto de passividade, mas sim de inquietação e afirmação da vida, de seus acasos e necessidades. Amor à vida encarnada, que difere do amor idealizado e projetado a uma transcendência, como exemplo, o amor cristão que almeja a vida eterna e abdica da vida terrena e carnal.

Afirmar a vida é concebê-la incluindo o que ela apresenta de trágico, não aquele do drama e da tristeza, mas o trágico alegre, que não visa a sublimação, a calma ou a suspensão do desejo. É o trágico da arte, que diz sim ao que é problemático e terrível, não nega o que é real do mundo. Afirmar a vida é torná-la leve, não carregá-la sob o peso dos valores superiores, mas criar novos valores que sejam os da vida.

Nietzsche entende que ao buscar conhecer as coisas, o homem conhece a si mesmo: “[...] o drama da paixão do conhecimento consiste em desviar o olhar de si para ver algo fora de si, mas o que vê fora de si nada mais é do que si mesmo” (apud MARTINS 2009, p. 56). Convergindo com a elaboração de Spinoza: “[...] as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores [...]” (E II, 16, corolário 2).

Essas reflexões filosóficas também nos conduzem à compreensão de que é impossível conceber verdade absoluta. O que sensibiliza cada corpo, a ideia formulada, a existência de

cada sujeito, a força do próprio objeto a ser conhecido, as palavras escolhidas para sua descrição, tudo isso e muito mais faz com que cada narrativa seja única para seus personagens, para o leitor e aquele que a produz. Acrescenta-se a esse arcabouço o tempo, já que sabemos que não nos banhamos no mesmo rio por duas vezes¹⁹. Logo, cada história possui variações e pluralidades de sentidos. “Uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderarem dela” (DELEUZE, 1976, p.4).

Com base nessas reflexões é que intermedio essa construção-tese, compondo sua escrita com viagens deambulatórias, nós que me laçam e me lançam em movimentos e paradas. Assim, rendo-me à proposta de aprender pela vida, nas passagens, nas fronteiras, caminhando por lugares, entre pessoas por mim desconhecidas. Fazendo dessa viagem o trabalho que nessas páginas se apresentam.

Viagem que desassossega, em que o território existencial se encontra aberto para múltiplas passagens, nas quais os caminhos são criados, transformados. Viagem com um mapa aberto, desmontável, voltado para a experimentação. Mapa que contribui para a conexão de campos afetivos, para o desbloqueio da subjetivação adestrada, desintensificada e anestesiada. O mapa dessa viagem pode ser entendido como uma questão de performance:

O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas [...]Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre "ao mesmo". Um mapa é uma questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida "competência" (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 21).

De um movimento voluntário ao encontro desprezioso com a população de rua e artesãos da cidade, me deixei conduzir por esse mapa aberto de performance. Como marcado por Mizoguchi (2013), viajar não é simplesmente atravessar ou cruzar um espaço, mas sim modificá-lo e por ele ser modificado. Sentindo-me nas tensões fronteiriças, pois não era como os turistas gringos que visitavam a capital baiana, como também não era nativa, pois assim denunciava meu gingado curioso pelas ruas.

“O gringo filmava, me fotografava, eu pouco ligava, também não sabia, que essa foto ia sair no jornal, na França, na Rússia, talvez na Hungria. Capoeira é uma arte, capoeira é uma luta, capoeira é um ballet, mais lindo da minha Bahia”²⁰.

¹⁹ Menção ao pensador Heráclito.

²⁰ Música cantada em rodas de capoeira.

Junto àqueles que vivem nas bordas sociais, cuja representatividade na construção de valores apreciados pela maioria social encontra-se alheia, busquei alojar-me, eu também, nas fronteiras, tentando como na mandinga da capoeira estar entre os turistas sem ser um deles, estar entre moradores de ruas, mas sem compreender na carne suas alegrias e sofrimentos. Como num ato de estrangeirar, construído na própria viagem, pelos (des)encontros de valores e das realidades vividas, no estado de fronteira, no qual se é capaz de capturar os descompassos, apreender o que desacomoda, “desfiar os dispositivos que modulam os espaços e tempos chamados nossos” (MIZOGUCHI, 2013, p.47).

Foi também com o verbo estrangeirar, embalada pelas ondas da vida, que da Bahia cheguei ao Rio de Janeiro, entre aqueles ditos “loucos” e “normais”, me encontrando num lugar que passei a chamar de famigerado²¹. Amado por alguns, odiado por outros. Nele também estive como estrangeira, nas bordas, nas fronteiras. Não sabia ao certo qual seria minha função, pesquisadora, psicóloga ou assistente da direção. Não conhecia aquele universo, tampouco os jogos de poder existentes entre médicos, psicólogos, juristas, acadêmicos, entre “loucos” e “normais”. Fui sendo embriagada pelo famigerado, sem ao menos tomar um gole de vinho ou qualquer anestésico. Meras coincidências? Encontrava no famigerado quem antes encontrava nas ruas cariocas, surpreendia nas ruas quem antes estivera institucionalizado. Além disso, uma semelhança: a cor da pele.

Pela ginga da capoeira, como aquela que dança, desvia, ataca, combate, realizei minha atuação no famigerado. Fui contratada para atuar como assistente de direção, a fim de realizar atividades como o levantamento dos encaminhamentos institucionais ao famigerado ou acompanhar a direção em reuniões e palestras, no entanto, como o passar do tempo, fui me abdicando de tais tarefas e encontrando brechas, bordas nas quais pude me inserir. Foi como estrangeira no famigerado que passei a duvidar de algumas certezas e verdades, da consciência de meus pensamentos e afetos. De repente, dúvidas me atravessaram, o que era certo pareceu fosco, as palavras tornaram-se cores e as certezas, bananas. Na horta surgiam mudas de lasanha²²; os corredores tinham cheiro, de manjerição, cozidos, banhos de cheiros; meus pés começaram a rodopiar e minhas pernas a trançar. Foi assim que fui tomada pela poética que aqui se faz.

*Vivia tudo com minha suposta razão
Travestida de psicóloga*

²¹ Trata-se de um hospital psiquiátrico. Propositalmente, tal palavra é utilizada no contexto por seu sentido dúbio.

²² Mudas de lasanha foi a sugestão de um paciente do hospital para o projeto da horta, do qual fazia parte como organizadora. A palavra paciente, por vezes, poderá ser substituída por interno.

*Mas era uma grande ilusão
 Entre malucos e loucos
 Pude aprender uma nova canção
 Ao invés de buscar a verdade
 Me joguei na arte da criação
 Saí de trás dos papéis e prontuários
 E iniciei uma roda em vão
 Com a arte da capoeira
 Fiz uma nova atuação²³*

Narro uma dança, luta ou jogo, nas ruas e no famigerado, com vários passos, vários dançarinos, vários pensamentos, embalados por músicas dissonantes e harmonias complexas. Nessa dança diversos encontros ocorrem pelo acaso da vida, dos movimentos deambulatórios. Harmonias complexas porque somos múltiplos, por isso, eu mesma, pela multiplicidade que me compõe, desloco-me a cada momento, transformando-me e refazendo-me, como parte integrante desse processo. Somos coletivos de partes vivas, que a todo momento se compõem, decompõem e recompõem infinitamente segundo leis complexas, mas somos capazes apenas de recolher os efeitos dessas composições e decomposições da natureza (DELEUZE, 2002).

Como apresentado por Deleuze (1974), os corpos não são individualidades, são multiplicidades. Somos efeitos dos acontecimentos. Somos como verbos, que se atualizam em cada ato, deslocamo-nos, transformamo-nos. Somos, ao mesmo tempo, singulares e coletivos, pois nos conectamos e nos construímos ligados num só e mesmo acontecimento. Há uma conexão de todos os acontecimentos que ocorrem num presente infinito, uma unidade na extensão do presente cósmico.

Todos os corpos, nessa rede harmônica complexa, estão conectados pelos acontecimentos e ainda por efeitos incorporais, de superfície, contágios de moléculas, energias, ou qualquer outra denominação atribuída ao que não tem forma, nem se define. Todos os corpos são causas uns com relação aos outros. O que surge dessa relação é o próprio acaso.

O *amor fati* descrito por Nietzsche nada mais é do que a entrega ao acaso, à vida, aos acontecimentos que nos ligam no tempo infinito, afirmando a vida com todos os elementos que a compõem. Para tanto, é necessária a compreensão de que os acontecimentos apenas se efetuem em nós, sendo eles impessoais e pré-individuais. Tudo isso representa a desmontagem do livre-arbítrio, da certeza individual e da identidade pessoal. O *amor fati* é a paixão à vida, ao acaso, à necessidade.

²³Decidi destacar em itálico, ao longo do texto, certos trechos que fazem parte de um caderno de bordo, com relatos, poesias e divagações da viagem deambulatoria que realizei.

Estou inserida nesse processo complexo do acaso, não em individualidade, mas como “eu” coletivo, como instrumento de histórias e vozes que passam por mim e somam-se às minhas. Instrumento das narrativas, que não são o relato de um acontecimento, mas o próprio acontecimento ainda porvir. Narrativa que se presentifica no momento dos encontros, desta escrita e de sua leitura. Narrativa na qual a individualidade cede lugar à multiplicidade, aos agenciamentos coletivos. “[...] A narrativa que já perdida daquilo que se chama autor, faz com que, afinal, o estrangeiro seja estrangeiro àquilo mesmo que lhe faz narrador: a vida” (MIZOGUCHI, 2013, p.56).

Como transmitido por Ferreira, a narrativa traz uma suspensão do tempo, do nexo causal temporal hegemônico, promovendo sua interrupção. Para o autor, “narrar é abrigar o inacabamento do tempo histórico” (FERREIRA, 2011, p. 130). Segundo Hampâté Bâ (2010), de acordo com a tradição oral africana, fala é força, gera movimento e ritmo, podendo até mesmo suscitar forças estáticas. É também pela narrativa que podem ser revelados agenciamentos institucionais e históricos, tornando-se atos políticos, de escolhas e posicionamentos.

Ferreira (2011) alerta para a existência das narrativas hegemônicas, dominantes, de discursos padronizados, de modismos inférteis. Compreendendo o sentido histórico dessas narrativas é possível interromper com as versões dominantes, compondo um novo presente, que questiona a objetividade da história e empreende metodologicamente e politicamente pelos desvios, desconfiando-se das versões oficiais da história, das narrativas dominantes e das evidências do presente.

Trago narrativas menores, não por serem pequenas, mas por advirem daqueles que o discurso e ideologia dominante tentam silenciar. Aqueles que ocupam as bordas, as fronteiras, que por vezes são alvos do poder da polícia, da medicina, da justiça. Empresto-me a eles como porta-voz. Para tanto, devo constantemente, questionar meus pensamentos e as forças que me movem.

Para melhor compreendermos as narrativas que interrompem o nexo temporal padrão, bem como os acontecimentos que ocorrem em uma única unidade temporal, a linguagem-narrativa como acontecimento, os movimentos, nomadismos, dança e ritmos, trago reflexões acerca do tempo, não aquele cronificado pelo senso comum, estabelecido como

padrão, em que o acontecimento se cristaliza num sentido identificatório. O tempo aberto aos acontecimentos, ao devir, às transformações, aos agenciamentos.

Pensemos tanto o tempo Aion quanto Cronos em suas aberturas ao devir, ao acontecimento atualizado no presente. Ambos são complementares, enquanto este é o tempo do presente do eterno agora, da profundidade dos corpos em sua composição, Aion é o tempo dos paradoxos, das multiplicidades. Em Cronos, só o presente existe no tempo, sendo o passado e futuro duas dimensões relativas ao presente. É no presente que a ação dos corpos é medida, enquanto o futuro e o passado são o que resta de paixão em um corpo. Cronos apresenta um movimento circular, que engloba o presente e recomeça em um novo período cósmico, em um presente mais vasto. É um tempo profundo, inseparável dos corpos e das matérias (DELEUZE, 1974²⁴).

Enquanto Cronos exprime a ação dos corpos e criação das qualidades corporais, Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais. Este é um acontecimento puro, um presente vazio. Ele é percorrido pela linha do instante, que não para de se deslocar. É passado e futuro simultaneamente, é devir puro. É o tempo dos múltiplos acontecimentos, mesmo que paradoxais. É um instante sem espessura nem extensão, que subdivide cada presente em passado e futuro, um em relação ao outro; é o instante que perverte o presente em passado e futuro. Aion é o movimento que se faz na superfície, apenas efeitos dos corpos, da relação dos corpos, sem nunca preenchê-los. O presente do Aion é o presente do ator, do dançarino, da operação pura e não da incorporação.

Cronos não é somente o tempo de paradas e repousos, mas também o tempo da diferenciação, pois há nele um devir-louco que impede as identificações, que desestabiliza. Quando um corpo efetua o acontecimento ele também se diferencia. É a superfície de Cronos que Aion habita, fazendo aparecer o puro acontecimento. O presente que se regula em um sistema individual é movimentado pela linha Aion que traz as singularidades pré-individuais.

A linguagem pertence ao tempo Aion, pois é ele que traça uma fronteira entre o estado das coisas e as proposições. É nessa fronteira entre o estado das coisas e as proposições que a linguagem se estabelece, pois ela não pertence aos corpos, apenas os significam. A linguagem é possível pela atualização constante da relação entre o estado de coisas e as proposições, ocorrida devido a linha reta do tempo Aion. Sendo assim, a linguagem como pertencente a Aion, pode extrair do presente a singularidade.

²⁴ As reflexões seguintes seguem a mesma referência.

Acontecimento que se atualiza em linguagem, linguagem que se torna verbo, linguagem como sendo ela própria um acontecimento. Linguagem e acontecimento singulares, particulares e coletivos ao mesmo tempo. É dessa forma que a narrativa enquanto acontecimento pode romper com os discursos padrão estabelecidos. O tempo Aion, o puro acontecimento e a linguagem em que os verbos fazem deslizar os nomes ocorrem na fronteira entre as coisas e as proposições. É nessas bordas que os acontecimentos se transformam, que a identidade pessoal é contestada e surge o devir.

O devir é próprio ao tempo Aion. Furtando-se ao presente, como tal, ele não suporta a separação entre antes e depois, passado e futuro. Deleuze (1974) exemplifica com uma passagem de *Alice no país das maravilhas* em que Alice cresce e tão logo diminui de tamanho. O devir é o instante em que ela se torna ao mesmo tempo menor e maior, maior do que era antes e menor do que é agora. O devir apresenta como característica a simultaneidade, um paradoxo, pois se furta ao presente fazendo coincidir futuro e passado, insuficiente e demasiado, ontem e amanhã, causa e efeito. Um paradoxo que possibilita uma infinidade de identidades. Para o filósofo existe uma relação entre o devir e a linguagem, pelos fluxos e deslizar das palavras que ela pode apresentar, pois a linguagem ao mesmo tempo em que fixa os limites os ultrapassa, provocando sentidos duplos e o rompimento com o nexos causal.

Essas inversões provocam uma contestação da identidade pessoal e a perda do nome próprio que são arrastados pelos verbos, pelos acontecimentos. Cabe considerar que o nome próprio é a garantia do saber científico padrão. Ele necessita dos nomes, dos substantivos, dos adjetivos, da constância, da regularidade.

Mas quando os substantivos e adjetivos começam a fundir, quando os nomes de parada e repouso são arrastados pelos verbos de puro devir e deslizam na linguagem dos acontecimentos, toda identidade se perde para o eu, o mundo e Deus. É a provação do saber e da declamação, em que as palavras vêm enviesadas, empurradas de viés pelos verbos, o que destitui Alice de sua identidade. Como se os acontecimentos desfrutassem de uma irrealidade que se comunica ao saber e às pessoas através da linguagem. Pois a incerteza pessoal não é uma dúvida exterior ao que se passa, mas uma estrutura objetiva do próprio acontecimento, na medida em que sempre vai nos dois sentidos ao mesmo tempo e que esquarteja o sujeito segundo esta dupla direção (DELEUZE, 1974, p. 3).

Acontecimento, devir e linguagem são coextensivos. Tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições, na superfície. Entendendo a singularidade enquanto verbo e acontecimento, bem como a fronteira que pode dar passagem ao devir, conclui-se sobre a fragilidade da regularidade, da identidade pessoal e do saber, que tem como premissa o Ser. Para Deleuze (1974) há uma diferença na filosofia que busca a compreensão da verdade

profunda das coisas, pautada na regularidade do ser, e outra que se pauta nos efeitos, no devir, nos estados de coisas.

Tanto Nietzsche quanto Spinoza também apresentam uma crítica à epistemologia que se estabelece pela busca de uma verdade, sustentada pela ideia da identidade pessoal regular. Para eles, essa epistemologia se organiza a partir de um pensamento finalista em que os corpos estão em relação contingencial de causa e efeito, apontando para um resultado específico diante de determinada ação. Para tanto, tem como primazia o ser do conhecimento enquanto absoluto em sua regularidade e individualidade. Contrariamente, os dois filósofos abarcam ideias acerca do acaso, da inexistência de uma essência individual e do ser enquanto existência, dessa maneira, tem-se como consequência a compreensão de que tudo o que acontece, acontece necessariamente. Assim, jogam por terra o livre-arbítrio e a neutralidade científica.

Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* (2011) aponta que a vida, o acaso, o devir, são como um jogo de dados, lembrando que a vida é o meio para o conhecimento, então, o pensar também é um lance de dados. Tendo a terra como tabuleiro, os dados lançados representam o acaso e a combinação dos dados representa a necessidade. Ele transmite a ideia de que a necessidade deve ser afirmada em contraponto ao livre-arbítrio e à concepção de finalidade.

A afirmação do acaso, da necessidade, acompanha a afirmação do devir, compreendemo-lo como os dados que caem. Outras combinações poderiam ser dispostas, mas foi aquela que caiu e por isso deve ser afirmada. Nesse jogo, há então dois tempos, a afirmação dos dados caídos, do devir, e a afirmação de que o ser se compõe pelo eterno devir. Não é o retorno de algo que é, não é o retorno do mesmo, mas o próprio retorno. Nesse sentido, o mau jogador é aquele que busca realizar a combinação que ele deseja, ao invés de afirmar o acaso. Ele se apoia na crença do livre-arbítrio e do ser em sua regularidade, e se utiliza da probabilidade e da finalidade na tentativa de alcançar o resultado esperado.

Empregar a metáfora do lance de dados ao devir e ao conhecimento é afirmar o acaso e sua complexa rede de singularidades que se conectam nos acontecimentos, sendo assim, não há resultado a ser atingido ou esperado, ao invés disso, há criação. “Só há criação propriamente dita à medida que, longe de separarmos a vida do que ela pode, servimo-nos do excedente para inventar novas formas de vida” (DELEUZE, 1976, p.154).

Na tentativa de manter a finalidade, com o resultado esperado, a ciência que se pauta nesta crença, participa da concepção de um ideal ascético, pois nega e busca eliminar do saber o que ocorre nas fronteiras, o devir e tudo o que escapa ao ser e sua consciência.

Nietzsche também aponta para o fato de que a ciência finalista tem como princípio uma força reativa. Ele diferencia dois tipos de forças existentes, ativa e reativa, sendo a primeira relacionada à criação e afirmação do devir e a segunda relaciona à reprodução e reação. Para ele, existem em nós ambas as forças, que estão sempre em transformação, ora tornando-se ativas, ora reativas. Elas fazem parte de uma vontade de poder interna. Quando uma força se sobrepõe a outra, nos tornamos mais ativos ou reativos, podendo dizer, mais criativos ou ressentidos. Para ele, mais ativos, alegres e criativos seremos se formos tomados por forças ativas.

Os filósofos que me acompanham nesta experimentação entendem que o conhecimento não resulta de uma atitude neutra, objetiva, desinteressada. Há impulsos e afetos diferentes e conflitantes que direcionam nosso conhecimento.

No apêndice da *Ética I*, Spinoza apresenta que não há na mente nenhuma vontade e intelecto absolutos ou livres. Para ele, os homens, apesar de assim acreditarem, não são livres, pois agem em função de um fim, daquilo que os apetece e são ignorantes quanto a esta volição. A vontade não é livre, isso porque ignoramos as causas do que leva a nos apetecer algo ou nos afastarmos de algo (E II, 48). Também é afirmado, por esta ótica spinozista, que estamos conectados num único plano e nele somos atravessados por diversas forças, afetos, acontecimentos que constituem nossa singularidade, escamoteando a ideia de um ser em sua integridade individual, que se supunha capaz de se dirigir ao mundo com seu livre-arbítrio.

O filósofo ainda acrescenta: nós chamamos uma coisa de boa porque tendemos para ela, e de má quando nos causa desconforto e dela fugimos (E I, apêndice), o que significa que julgamos determinadas coisas movidos por nossos afetos. Para Spinoza, o que ocorre em nossa mente são imaginações, efeitos de generalizações e assimilações a partir de afetos já sentidos.

Historicamente, desde o período moderno, a ciência da busca pela verdade, do livre-arbítrio, da neutralidade, se presta como fundamento das instituições e do funcionamento social. O discurso científico foi dirigido pelos valores dos detentores de poder e assim contribui com a manutenção das relações hierárquicas, das relações de poder, de determinados valores e da dualidade que estabelece o bem, o mal, o normal, o louco, o certo, o errado, a vítima, o vilão, o inocente e o culpado. No que concerne à saúde mental, temos uma longa história de fundamentação de formas de tratamento constituídas por este saber. Num discurso elaborado, pautado em conhecimentos empíricos e na busca por uma verdade absoluta, vimos surgir hospícios que serviam à exclusão, tratamentos a base de choque e medicamentosos. Vemos a justiça e sua forma de julgamento, pautada na ideia de livre-arbítrio, aprisionar,

excluir e até matar. Vemos na educação a reprodução do que é certo ou errado, o silenciamento da criação e o estímulo à repetição. Vemos, assim, em todas as instituições e âmbitos sociais o império da ciência finalista.

Com a ciência padrão, seu ideal ascético e seu paradigma dicotômico, temos a tendência a olhar apenas dois caminhos possíveis e insistimos na busca pelo que é considerado verdadeiro, fidedigno. Para isso nos esforçamos e enquadramos o pensamento ao que não é o real da vida e dos acontecimentos, real, este, que seria a pluralidade, a tragicidade, os fluxos. Um conhecimento, aquele, que se opõe à vida. Quando nos lançamos ao desafio da pluralidade, a vida se torna força ativa do pensamento e passamos a inventar novas possibilidades. “Há aí tanta invenção, reflexão, audácia, desespero e esperança quanto nas viagens dos grandes navegadores; e, na verdade, são também viagens de exploração nos domínios mais longínquos e mais perigosos” (DELEUZE, 1976, p. 83).

Como discorrido por Mizoguchi (2013), no movimento cientificista, aquele que separou o conhecimento do mundo em nome da busca por uma suposta verdade final, o mapa fica solitário e dele desaparecem as pequenas descrições instáveis e particulares do trajeto, estas que não podem ser repetidas.

Trago essas reflexões para apresentar que a construção deste trabalho, além dos deambuladores, também teve como incentivo a própria loucura e o devir, com suas rupturas ao Ser e seu saber, e à linguagem, abrindo assim passagens para o que é instável, para o caos e para as particularidades de cada percurso.

Subjetividade efêmera, agenciamentos coletivos e impessoais, acontecimento que transborda o indivíduo por todos os lados, tendo como plano, no qual se operam esses processos, o corpo sem órgãos. Diferentemente da compreensão dual da vida e do universo, em que dois planos se opõem, a terra e o céu, a realidade e a transcendência, há uma propositiva filosófica que concebe a vida inserida em um único plano, o plano de imanência. Neste não há distinções de tempo ou separação entre corpo e mente, tudo ocorre num único plano, onde tudo se conecta.

Algumas proposições da Ética I confirmam esse pensamento:

“Toda substância é necessariamente infinita” (E I, 8). Substância e existência são uma só e mesma coisa, sendo assim, pode-se considerar o existir infinito que ocorre no plano único de imanência.

“Uma substância absolutamente infinita é indivisível” (E I, 13). A substância é indivisível, pois sua natureza é infinita.

“Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (E I, 15). Ele denomina Deus tudo o que ocorre na existência, que de sua natureza seguem infinitas coisas, de infinitas maneiras.

“Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (E I, 18). Tudo o que existe, existe em Deus, nesse único plano de existência. Não existe nenhuma substância, nenhuma coisa além de Deus. Ou seja, tudo o que ocorre, ocorre necessariamente, sendo o acontecimento a própria substância infinita, a existência.

O corpo sem órgãos pode ser lido como o plano infinito de existência. Traduzido por Deleuze e Guattari (1996) como um enorme objeto indiferenciado, sobre o qual existimos. Uma matéria intensa não dividida, não finita, não estratificada. Como um ovo pleno, uma energia vital, contemporâneo à organização de um organismo, de um indivíduo, contemporâneo, pois ocorre num mesmo tempo. É nesse fluido amorfo e indiferenciado que os fluxos são ligados, recortados, conectados, onde os órgãos se organizam, onde a linguagem se estabelece, onde o eu é estratificado. Nesse sentido, o que se opõe ao corpo sem órgãos é o organismo articulado, organizado. É no corpo sem órgãos, improdutivo e estéril que o indivíduo é engendrado. São as máquinas desejanças que fazem de nós organismo, mas o corpo sofre em seu processo de produção ao ser organizado.

É possível a criação de um corpo sem órgãos, que nada mais é do que abrir o corpo às conexões intensivas, abrir passagens no corpo estratificado, desenhado, articulado, fazendo vazar alguns fluxos deste corpo sem órgãos. É também nesse plano, em que os organismos se encontram e se agenciam, e nele será composta a singularidade. Esta, como analisada anteriormente, desfaz os contornos do organismo, transborda no coletivo o individual e desfaz a certeza do eu regular, estratificado (DELEUZE; GUATTARI, 1996).

Ao corpo sem órgãos, aberto às figuras pré-individuais, às singularidades, que devora as figuras identitárias do eu, podemos aproximar a ideia da antropofagia.

Consideremos o Movimento Antropofágico, ocorrido no Brasil no final da década de 20. Inspirado no ritual dos índios tupis, no qual o inimigo eleito era devorado, o Movimento Antropofágico desloca a ideia do ritual canibalístico para a cultura nacional. A antropofagia cultural tem como princípio a criação de um território de existência no país, tendo como referências as mais variadas etnias aqui presentes. Propõe o rompimento com a austeridade da cultura europeia e a criação de um modo de existir baseado no desejo que é nômade. Como proposta, a criação de um território cultural nômade composto pela multiplicidade étnica, construída a partir da devoração simbólica do outro (ROLNIK, 1998).

O que ocorre nesse movimento cultural é a desconstrução da imagem identitária do eu, dando passagem a uma singularidade surgida pela composição e mistura ao outro no ato de devorá-lo. Abre-se passagem ao plano de imanência do corpo sem órgãos, ao surgimento do inconsciente maquínico-antropofágico (ROLNIK, 1996).

[...] engolir o outro, sobretudo o outro admirado, de forma que partículas do universo desse outro se misturem às que já povoam a subjetividade do antropófago e, na invisível química dessa mistura, se produza uma verdadeira transmutação (ROLNIK, 1996, p.2).

É o desejo enquanto existência se agenciamento das mais infinitas formas e variedades, produzindo múltiplas figuras da realidade e da subjetividade. O encontro dessa filosofia com a ideia da antropofagia brasileira, representada pelas múltiplas criações-criativas nacionais, descortina a imagem de uma “reserva tropical de heterogênese”, uma variação de produção, representada pela diversidade vegetal, animal e subjetiva. O inconsciente maquínico-antropofágico se encontra especialmente ativo no Brasil: nele as subjetividades contam com uma certa maleabilidade para habitar uma constante variação, e com uma certa liberdade para criar novas máscaras em territórios de existência (ROLNIK, 1996, p.8).

É possível contrapor a heterogênese brasileira, imanente ao nomadismo do desejo, às leis identitárias construídas no Brasil, trazidas pela “lei do deus da caravela”. Rolnik (1996) contrasta as leis católicas do colonizador, lei transcendente que propõem uma fixação identitária do eu e do saber, à lei maquínico-antropofágica do deus de caravana, da multiplicidade, da imanência do corpo sem órgãos e das intensidades nele produzidas. Utilizando-se da concepção de Deleuze e Guattari do desejo enquanto imanência e existência, do qual nada falta, mas sim acontece e se agencia, a autora o contrapõe ao ideal transcendente do deus de caravela. Neste ideal, algo falta, nunca ocorre a satisfação plena, causando no indivíduo a sensação de incompletude e tristeza. Já na concepção do desejo sintonizado ao corpo sem órgãos o que ocorre é a criação, a heterogênese, a alegria (ROLNIK, 1996; 1998).

Davi Kopenawa (2015) também contrasta a cultura trazida pelo “deus da caravela”, chamado por ele de “homens brancos” à sua própria cultura yanomami. Identifica que os homens brancos não valorizam a coletividade e mantêm relações de dependência às mercadorias por eles criadas, sentindo pavor diante da possibilidade da falta dessas mercadorias. Esta ideia se articula com a concepção transcendental trazida pelo “deus da caravela”, traduzida pelo desejo satisfeito apenas quando ligado a um objeto, mercadoria; na sua ausência, tristeza e sensação de incompletude. O xamã também identifica que “os homens brancos”, têm suas palavras gravadas nos papéis, chamados por ele de “peles de imagens”.

Por isso, para ele, as palavras e os pensamentos se distanciam deles, “homens brancos”. Somente sonham consigo mesmo e se perdem em uma existência apressada, pautada no tempo que não pode ser desperdiçado, que tem como território o barulho das cidades, que impede a conexão das pessoas e dos pensamentos.

[...] passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça e conquista e império, vindos nas caravelas, com a cabeça cada vez mais “cheia de esquecimento”, imersa em um tenebroso vazio existencial (Prefácio-Castro²⁵).

É ao modo de existir dos “homens brancos” que o Movimento Antropofágico reage, à sua fixação identitária e à sua transcendentalidade. Esse movimento considera os territórios existenciais ameríndio, africano e tantos outros na construção do território de existência nacional, tendo como base o desejo imanente, a coletividade, o contágio entre as pessoas.

Para nos aproximarmos da ideia da antropofagia sigo as trilhas de Castro (2016), utilizando-me de sua criação teórica, a metafísica canibal, construída a partir de seus encontros intensivos com os povos ameríndios. Primeiramente, ele propõe uma reflexão sobre a metafísica ocidental, tomando como corpo de estudo as pesquisas antropológicas. Ele conclui que nesta metafísica, utiliza-se como referência a cultura daquele que pesquisa. Nesse sentido, o que se encontra na cultura estudada é aquilo que diverge da cultura referencial, é o que falta na cultura do outro. Há, então, uma nítida divisão entre o homem do ocidente e o outro. Existe ainda, como fundamento da metafísica ocidental, uma distinção entre natureza e cultura, sendo que o que diferencia os homens é a cultura. Há uma concepção evolutiva pautada pelo aprimoramento cultural, visto como distanciamento da ordem natural. Nessa perspectiva, os ameríndios foram sempre destacados como menos evoluídos.

A metafísica canibal é criada pelo autor a partir das reflexões teóricas próprias dos ameríndios. Um dos pontos apontados como alternativos à metafísica ocidental é o modo como os ameríndios compreendem a relação entre natureza e cultura. Para eles, todos os seres, sejam eles animais ou humanos, são dotados da mesma alma. O que os diferencia uns dos outros é o corpo. Partindo desse pressuposto, Castro sugere uma ruptura de perspectiva. Os animais se diferenciam dos homens enquanto corpo, mas entre si, os próprios animais podem se ver humanos. Já os animais não necessariamente veem os homens como homens, mas sim como figuras representativas de predadores. Assim, a forma como determinadas espécies veem umas às outras depende da relação que estabelecem enquanto presas ou predadoras.

²⁵ Prefácio do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA, 2015).

Para os ameríndios, a relação com outras espécies nas suas mais variadas formas corporais, ocorre num ritual xamânico (CASTRO, 2016).

O xamã desempenha a função de “relator” real, passando de um ponto de vista a outro, transformando-se em animal para transformar o animal em humano reciprocamente. Ele encarna, relaciona e narra as diferentes perspectivas que constituem o universo, apreendido pelos mais diferentes corpos (CASTRO, 2016, p.173).

Além dessa relação canibalística entre presas e predadores, diferenciados por seus corpos, o autor se utiliza da análise antropofágica para construir essa metafísica. Ele analisa a cultura araweté, na qual identifica um canibalismo póstumo, em que os deuses devoram as almas dos homens quando estes ascendem ao céu, para que se transformem também em deuses.

Analisa também a cultura tupinambá, em que o canibalismo é praticado entre as diferentes tribos. Neste, o que se devora é o inimigo, não havendo nesse banquete uma explicação simplista, já que ele faz parte de um ritual. Não é simplesmente uma vingança do inimigo. O inimigo a ser devorado era muito bem tratado, havendo com ele uma relação de afinidade, pois lhe ofereciam, inclusive, as irmãs do capturador para satisfação sexual do capturado. O que se devorava era a condição do inimigo, os signos do outro para se fazer. O que ocorre neste ritual é uma transformação, a criação de uma zona de indiscernibilidade entre matadores e vítimas, devoradores e devorado.

Terminei, portanto por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o "eu" se determina como "outro" pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um "eu", mas sempre *no* outro, *através* do outro ("através" também no sentido solecístico de "por meio de") (CASTRO, 2016, p.159).

O pesquisador, então, compreende que está na base da sociabilidade amazônica a alteridade predatória. O corpo social é constituído pela captura de recursos simbólicos do outro. Havendo, portanto, uma valorização da diferença representada pelo inimigo. Não há uma fixação identitária nem a rejeição da diferença, tão presentes na metafísica ocidental. Portanto, ele chega à conclusão que essa transformação a partir do inimigo, essa zona fronteira produzida nesse ritual canibalístico, em que não se distingue devorador e devorado, é o próprio devir (CASTRO, 2016).

O devir ocorre na heterogeneidade, na ruptura da evolução natural, no que se transforma pela diferença. Uma metamorfose que rompe com a evolução, com o que é dito como natural, num movimento transversal. É o avesso de uma identidade. Ele surge, na rede complexa das trocas, das relações, dos acontecimentos, por um agenciamento de forças que

nos transbordam, nos lançam, nos projetam, nos transformam. Ele não surge por uma relação de filiação, mas sim por aliança. Filiação se vincula ao padrão, ao parentesco, ao Estado, à identidade individual, ao aprisionamento do desejo. Ao contrário, o devir ocorre por aliança, por contágio, em que o desejo dá passagem (DELEUZE; GUATTARI, 1997).

Dessa forma, para Castro, a cultura ameríndia da Amazônia, do ponto de vista etnográfico, rompe com a imagem da filiação. Pela antropofagia, ela traz a noção de aliança, a potência da afinidade, o canibalismo com seu devir-inimigo, devir-outro.

O autor ainda considera que na metafísica ocidental, o que ocorre é uma interpretação do sujeito estudado como um objeto insuficientemente analisado. Ao contrário, na metafísica canibal o que ele propõe, comparativamente ao que fazem os xamãs, é uma personificação para saber, para conhecer. Uma experimentação. Brincar com o conceito de ciência a partir da imaginação. Ao invés de buscar saber sobre nós mesmos, ou tentar explicar e racionalizar o mundo do outro, a tarefa é multiplicar o nosso mundo.

Assim, não há um sentido a ser encontrado, ou algo a ser descoberto. Há um sentido a ser produzido e algo a ser criado (DELEUZE, 1974).

Falar de brasilidade, antropofagia e heterogênesse da criação, culmina no corpo prático e teórico deste trabalho, a Capoeira. Por ora uma breve explanação²⁶.

Percorrer o universo da Capoeira exige uma mudança de perspectiva, uma metafísica canibal. Olhar para este universo sob a cientificidade da finalidade restringe sua diversidade e simplifica em interpretação sua força pulsante criativa.

Como toda arte e construção cultural, a capoeira surge por um devir que dá passagem, uma criação heterogênea. Ela é considerada um movimento cultural híbrido que no Brasil ocorreu a partir dos encontros entre as culturas africanas²⁷, indígenas e portuguesa, no contexto social de escravidão africana no país (MINTZ; PRICE, 2003). Passou por muitas mudanças, foi luta de negros escravizados contra os maus-tratos, foi brincadeira, foi política, misturou-se com religião, foi dança, foi ritual, até chegar ao que hoje conhecemos (REGO, 1968).

²⁶ A história da capoeira será detalhadamente descrita em capítulo posterior.

²⁷ Utilizo a palavra no plural para marcar a imensa diversidade cultural dos africanos que ao Brasil foram trazidos. Assim como utilizo a palavras *indígenas* para marcar a diversidade étnica e cultural dos ameríndios.

Para Melício (2016), o percurso pela capoeiragem não possui um começo ou final definido. Há diversos estudos, que, como em qualquer construção histórica, partem de múltiplos pontos de interesses. Histórias orais, transmitidas por mestres da capoeira, se contrastam às historiografias de pesquisadores acadêmicos, assim como a eleição e a direção das escolhas dos acontecimentos narrados ou descritos nos livros didáticos. Além disso, salienta que a capoeira é uma cultura viva, em constante transformação.

Entrar no universo simbólico da capoeira é entrar no universo da história brasileira. O capoeira foi se compondo, se refazendo, se transformando nos diversos contextos históricos sociais. Passou por figuras como malandro, criminoso, vadio à mestre e herói nacional. Fora preso, recebeu chibatadas, mas também condecorações honrosas (MELICIO, 2016).

Escrever sobre a capoeira é entender sobre a possibilidade inventiva do humano, mesmo diante das adversidades como a escravidão, a exclusão, a violência. A capoeira representa a metamorfose, a possibilidade de sair na esquiva e dar uma volta e meia vendo o mundo de cabeça para baixo.

Como dizia mestre Pastinha, a capoeira “*é mandinga de escravo em ânsia de liberdade. Seu princípio não tem método e o seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista*”. É heterogênese brasileira, aberta ao devir e às passagens da potência do desejo, da caravana, em sua singularidade e coletividade. Seu princípio não tem método assim como seu fim é inconcebível por estar em constante movimento. É nômade, por vezes é capturada pelas normativas vigentes, outras vezes delas escapa e novamente se reconfigura, num eterno movimento de desterritorialização e reterritorialização. Mas o que nela se exalta é a ânsia de liberdade, ou seja, o desejo que se atualiza em acontecimento, em ginga, em dança, em luta.

Para muitos continua sendo luta, brincadeira, política, dança, ritual, religião. É múltipla, nas suas mais diversificadas modalidades e considerada única para cada um que dela participa. Existem múltiplas formas de fazer, sentir e entender a capoeira, e mesmo que encontremos tentativas de definições e modelos, eles não passam de suposições.

A experiência da capoeiragem é a prática de uma reinvenção de si. Para Melicio (2016), “vivenciar esse universo significa vivenciar outros modos de ser que, por muitas vezes, concorrem com reproduções representacionais duras que só a negaça é capaz de saracotear” (MELICIO, 2016, p.143).

Utilizando as palavras de mestre Pastinha, a capoeira é tudo o que a boca come, a capoeiragem pode ser compreendida como uma experiência de degustação de realidades cozidas “com os ingredientes dos antigos mestres, com a malícia da ginga, com o bambear

dos membros, com o olhar de ponta-cabeça, com o som do berimbau e a marcação do atabaque, pandeiro, agogô e reco-reco” (MELICIO, 2016, p.137).

Capoeira é verbo, que se atualiza a cada momento. É oralidade, é narrativa. É realidade invisível em que passado e futuro se estendem num só tempo. É fronteira, das ruas, dos becos, das senzalas, dos matos. É devir aberto às múltiplas passagens do desejo. É miscigenação étnica, heterogênesa brasileira. É o que se compõe num processo de troca, de aliança. É devorar o outro, sejam os portugueses, os índios, os senhores de engenhos ou as diversas nações africanas que se juntavam. É devir-inimigo, é devir-mandingueiro, é devir-besouro.

Besouro, conhecido como Besouro de Mangangá, foi um grande capoeirista, um mito, um herói, um capadócio²⁸. Suas histórias reais se misturam com histórias fantásticas. Entre os únicos registros encontrados, um documento policial e outro da Santa Casa de Misericórdia, do dia de sua morte. Nesse ínterim, narrativas, relatos orais e contos que povoam o imaginário popular (PIRES, 2007).

Manoel Henrique Pereira vivia na cidade de Santo Amaro, Bahia, nascido por volta de 1885. Descendente de negros. Negros forros ou escravos? Não se sabe. Trabalhou como embarcadiço, logo que foi expulso do exército. Compartilhava a fama de homem bom e herói com a fama de malandro e rebelde. Era conhecido por ter o corpo fechado por babalaôs, por ser mandingueiro, feiticeiro e vários outros mistérios associados a Besouro (PIRES, 2001; PIRES, 2007, SILVA, 2010).

Diante de tanta perseguição, pobreza, violência e ação policial arbitrária e autoritária, os capoeiras, em sua maioria negros e mestiços, no século XIX, faziam da malícia e da astúcia um modo de sobrevivência. Por isso, o disfarce da identidade entre eles era também um modo de vida na sociedade excludente e violenta. Como exemplo da astúcia e habilidade corporal há diversos relatos de capoeiristas que se transformavam em animais, como o gato e o macaco. Há também histórias de transformação de capoeiristas em porco ou cachorro (Cobrinha Verde), lagartixa (Totonho de Maré) e Besouro. Contam que Besouro em situações de apuros em confrontos com os policiais, ele saía voando como o Besouro Magangá. Já dizia mestre Casarangongo “*Coelho que anda por um caminho só morre cedo*” (SILVA, 2010).

Com Besouro não foi diferente. Era visto como herói entre aqueles que compartilham o território do bairro Trapiche de Baixo, de Santo Amaro. Como também era identificado pelos policiais como negro abusado e valentão. Muitas de suas histórias relatam sobre suas

²⁸ Trapaceiro, fanfarrão, malandro.

ações como transgressões ao sistema vigente e seus valores. Certa vez, provocou uma grande algazarra em um posto policial, ao buscar um berimbau apreendido. Insultou policiais e, armando uma grande confusão, convidou à participação do enfrentamento seus amigos do exército, o que gerou, no final, sua expulsão. Sua passagem pelo exército exemplifica um tempo histórico em que negros e pobres da cidade eram convidados a assumir cargos militares para não mais ocuparem a cidade como malandros desocupados (PIRES, 2001; PIREs, 2007; SILVA, 2010).

Também contam que certa vez, por provocar um policial, outros tantos seguiram em busca de Besouro, nele atiraram, mas malandramente se fez de morto e assim escapou da cilada. Outra vez, fugiu de oito policiais, negaceando e zombando destes, se jogou em uma cachoeira e nunca mais apareceu. Sobre sua morte há muitos mistérios e histórias. O que é compartilhado entre muitos capoeiristas é que morreu com um golpe de faca de tucum. Tendo o corpo fechado e sendo filho de Ogum, não poderia morrer por armas de metal. A mando de um coronel, Besouro foi entregar uma carta em outro engenho, sem saber ler ou escrever, entregou a carta que continha a ordenação de sua morte (PIRES, 2001; PIREs, 2007; SILVA, 2010).

Apesar de estar incluída em um universo acadêmico, no qual determinados parâmetros devem ser seguidos na produção de um trabalho, nessa produção composta pela escrita e pela parte prática que incluiu encontros com moradores de ruas e o desenvolvimento de atividades de capoeira no famigerado, tive como aleotria²⁹ a metafísica canibal. Os mundos que a boca come, que nos constroem, nos desviam, nos cadenciam, nos contagiam. Metafísica de quem devora o outro, sob a égide do contágio, fortalecendo a singularidade em contraposição à identidade individual. Que coloca em xeque a lei do deus de caravela, a metafísica ocidental. Em seu lugar o canibalismo, o perspectivismo, a criação, as fronteiras e o que nelas habita. Como num jogo da capoeira, na ginga, o falsear dos passos e a esquiva, que nos faz ver o mundo em constante movimento, que nos conduz a determinados territórios, mas nos permitindo à teatralidade da mandinga, da negaça, que desvia, rodopia. Ser psicóloga, sem me prestar ao seu saber; ser capoeirista, mas também não sendo; me abrigar com moradores de rua, sem sentir seus frios e seus medos; escrever uma tese me encontrando nas fronteiras, nas

²⁹ Esta palavra pode significar ideia ou expressividade. Foi incluída em meu vocabulário após ouvi-la de um mestre de capoeira.

encruzilhadas. Estrangeirar. Mapa com múltiplos caminhos, saberes, sabores e sentidos. Contagiada pelo tempo Aion, pela capoeira, pela loucura, pelos moradores de rua. Podendo ser besouro, zebra ou lagartixa. Sair voando, devorando predadores; negaceando com as palavras, gingando com a ciência; esquivando, sendo golpeada e golpeando as armadilhas da normatividade. Nas tensões. Nos nós. Nos entroncamentos. Acontecimentos incorporais. Mistérios. Feitiçaria. Tendo um pouco de loucura, de ginga, de estrangeiro, de capoeiras. Sendo transbordada, deslocada, arrebatada. Vozes singulares/coletivas. Antropofagia. Heterogênese brasileira. Ancestralidade. Devir-índio. Devir-negro. Devir-escravo. Devir-louco.

3- EM BRASA ARDENTE:

BRASIL

Para trazer o tema da brasilidade, da capoeira e da loucura é necessário fazer uma apresentação sobre nossa historização. Para tanto, trago recortes, faço bricolagens e, como já dito, tento assegurar nessa história a voz das minorias negras e tupis. Minorias não no sentido de número reduzido, mas no sentido de inacessibilidade às máquinas sociais de poder, que normatizam, que traçam padrões e que delimitam as passagens de desejo. Tento criar um sentido que nos auxilie na identificação do processo histórico que elegeu as minorias, os excluídos, os *infames*³⁰.

A própria colonização do Brasil, com a chegada do “deus de caravela” em nossas terras, dá pistas desse processo:

O estranho é que mesmo pensando ter chegado às Índias, logo denominaram essa terra de Monte Pascoal. Ao perceber que não era um monte, chamaram-na Terra de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz e, por último, Brasil. Mais estranho ainda é que os povos aqui encontrados como, por exemplo, os povos de língua tupi que chamavam essa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras), continuam sendo chamados de índios (SANTOS, 2015, p.27).

Afirma Santos (2015) que a generalização na denominação, “índios”, é uma técnica que faz parte do processo de imposição de poder, de demarcação de território geográfico e subjetivo, sendo muito utilizada no adestramento animal. Impondo uma denominação generalizada em substituição à autodenominação dos povos, ocorre uma quebra na identidade, juntamente a uma coisificação/objetificação/desumanização do outro. Desse processo, os africanos de diversos países e culturas, também foram vítimas. “Para o colonizador, assim como para qualquer opressor, o subjuguado é sempre uma massa homogênea em que inexitem diferenças e multiplicidades” (LOBO, 2015, p.125).

Em suas pesquisas, Santos (2015) identifica o respaldo religioso criado pelos colonizadores europeus na utilização dessas técnicas de adestramento e imposição de poder. A bula papal dava plenos poderes aos cristãos para eliminarem os povos pagãos, considerados aqueles que cultuavam os elementos da natureza e elegiam variados deuses. Ainda pôde identificar na bíblia a legitimação do trabalho escravo, apresentado como instrumento de castigo e expiação dos pecados. Neste livro religioso, imposto como leitura obrigatória pelo deus de caravela, estão incluídas passagens da relação de senhor e servo e submissão e açoites.

³⁰ Termo utilizado por Lilia Lobo (2015).

Santos não se encontra sozinho nessa análise, Wandeloir Rego (1968) também identifica essa passagem na história brasileira, acrescentando que pela cobertura da igreja, os portugueses, “repletos de benevolência”, colonizariam pela fé cristã, alegando para tanto que transformariam os povos ditos bárbaros, índios e negros, em adeptos da fé de Cristo (REGO, 1968, p. 8).

Abdias do Nascimento (1978) em sua compreensão sobre o genocídio do povo negro no Brasil, também traz indicativos do poder da Igreja Católica nesse processo de colonização e escravidão. A igreja, integrante da metafísica ocidental, branca e europeia, se dirigiu aos povos colonizados como seres selvagens e infiéis, e em nome de deus, participou das grandes barbáries da história brasileira, que ainda hoje se fazem presentes nesse território.

Em verdade, o papel exercido pela igreja católica tem sido aquele de principal ideólogo e pedra angular para a instituição da escravidão em toda sua brutalidade. O papel ativo desempenhado pelos missionários cristãos na colonização da África não se satisfaz com a conversão dos "infiéis", mas prosseguiu, efetivo e entusiástico, dando apoio até mesmo à crueldade, ao terror do desumano tráfico negreiro (NASCIMENTO, 1978, p. 52).

Foi considerando os preceitos religiosos que a inquisição também deixou marcas no Brasil, com ela, pessoas classificadas como hereges, loucas e adivinhos foram sacrificadas, culpadas, aprisionadas (LOBO, 2015).

A ideia de raça também foi central para a constituição das relações de poder, pois as diferenças entre colonizadores e colonizados foram estabelecidas a partir dela. Com base no imaginário construído eurocentrista, o outro, colonizado, foi visto como atrasado em relação ao branco (sem religião certa, sem escrita, sem desenvolvimento, sem democracia). Os colonizadores descreveram o mundo com suas lentes e inventaram classificações que subalternizaram os povos indígenas e africanos (BASTOS, 2016; BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016; LOBO, 2015; SCHWARCZ, 1993).

Dessa e de várias outras maneiras, a metafísica ocidental, foi se inserindo em território brasileiro. Tupis e povos africanos, estes trazidos no período de escravidão negra, com suas variadas culturas, formas de existência, de se relacionar e cultuar os deuses, tiveram suas identidades atacadas e destituídas, tendo sido obrigados a aderirem ao modo de existir do colonizador, ao trabalho forçado, ao deus que castiga.

Conforme Castro (2016), na metafísica ocidental existe uma tendência a olhar o outro e sua cultura analisando o que neste falta quando comparado à cultura eurocêntrica. É entender o outro como negativo, como se algo lhe faltasse.

A religiosidade do colonizador europeu influenciou, sobremaneira, em sua forma de compreender a vida e as relações. Único deus, inatingível, representado pelo pólo masculino, culminando em relações sociais verticais e patriarcais. Já as culturas politeístas, veem os deuses nos elementos da natureza, por isso tendem a se organizar de forma horizontal e circular, construindo comunidades heterogêneas. De um lado a culpa, a remissão dos pecados, deus de caravela; de outro a alegria, o compartilhamento dos ensinamentos ancestrais e os deuses da caravana (SANTOS, 2015).

Santos (2015) identifica uma grande diferença no modo de existir e se relacionar ao comparar as culturas de matriz eurocristã monoteísta e as manifestações afro-pindorâmicas politeístas. Ele apresenta essas discrepâncias usando como exemplo as características do futebol, esporte europeu, e a capoeira, arte brasileira. O primeiro tem regras estáticas, pré-definidas e, apenas vinte e duas pessoas jogam enquanto uma grande maioria assiste. A capoeira por sua vez é regida pelos ensinamentos da vida e sua organização pode se modificar por ser uma cultura viva; há uma grande maioria que participa da roda, independente de idade ou de sexo. Assim ele compara dois modos diferentes da organização social exclusiva e inclusiva, a partir do futebol e da capoeira, sendo esse apenas um dos mais variados exemplos da lógica de organização social elegida pela cultura eurocristã e politeísta.

Nesses contrastes, o autor também inclui o processo de colonização e contra-colonização. Marcados por invasão, expropriação, etnocídio, subjugação, relacionados à colonização, em contraposição à resistência, luta, defesa, significações, ligados à contra-colonização.

*Fogo!...Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo!...Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo!...Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo!...Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
que os vão cansar se continuarem queimando
Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,*

*Não queimarão a ancestralidade.
Nego Bispo³¹*

Para Lobo (2015) garantir a historização às minorias é contestar a história considerada universal, contada e repetida pelos detentores de poder. A colonização e seus processos de exploração, escravidão e o padrão de funcionamento social e político foram respaldados por discursos religiosos e científicos, que contam a história tendo como base o ponto de vista do colonizador, do invasor, do dominador.

Há diversos dispositivos de poder engrenados pelas leis, pelo capital, pelas forças armadas, pela pedagogia educacional, pela polícia, pelos meios midiáticos que estão à disposição da classe dominante branca. Esses instrumentos estão a serviço de seus interesses e são usados para destituir o poder do outro e sua cultura. Assim, negros e tupis, desde o período colonial, sofrem o genocídio provocado pelo colonizador (NASCIMENTO, 1978).

Apresenta-se como estimativa o valor de 4.000.000 de negros trazidos ao Brasil, número duvidoso, pois se sabe que os arquivos relacionados à escravidão africana foram queimados após a abolição, ato encomendado por Rui Barbosa (NASCIMENTO, 1978). Nosso país foi o último no continente a extinguir o sistema escravagista, tendo sido o maior importador de homens negros. Discute-se entre os historiadores se o grande lucro da colônia não provinha muito mais do comércio das *peças* humanas, do que de seus trabalhos nos engenhos de açúcar.

O longo período de escravidão negra no Brasil deixou marcas no corpo social, que ainda hoje se fazem presentes. O sinal que “rasgou a carne e as subjetividades brasileiras”, chegou quase ao século XX deixando cicatrizes que ainda latejam no cotidiano, fantasmas que ainda nos rodeiam: a mão do torturador, o extermínio de crianças, o aplauso à brutalidade oficial, “as multidões de corpos tangidos pela miséria rolando nas calçadas, a escravidão de trabalhadores famintos”. O fenômeno da escravidão reverbera no espaço e no tempo da vida brasileira (LOBO, 2015, p.123).

Durante séculos, toda a sociedade brasileira operou pela escravidão, todos envolvidos na malha social da escravidão. Negros servindo brancos, brancos explorando negros, um funcionamento social marcado pela cor da pele, que estabelece aqueles que serão servidos e

³¹SANTOS, 2015, p.45.

aqueles que servirão, os ricos e os pobres, os que devem viver e os que podem ser exterminados.

O ponto de partida dessa história: a “descoberta” do Brasil, cuja exploração das terras coincide com o simultâneo aparecimento da raça negra fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, suor, sangue. “Por volta de 1530, os africanos, trazidos sob correntes, já aparecem exercendo seu papel de “força de trabalho”; em 1535 o comércio escravo para o Brasil estava regularmente constituído e organizado, e rapidamente aumentaria em proporções enormes” (NASCIMENTO, 1978, p.48).

Marcados a ferro, sujeitos à fome, à sede, ao calor, à falta de ventilação, chegavam à costa brasileira milhares de negros vindos da África. Nos navios negreiros, para garantir a maior lucratividade, os negros eram confinados e submetidos a todo tipo de privação, chegando, muitos deles, sem vida ao Brasil. Como mercadorias, eram exibidos, analisados e apalpadados pelos compradores. Para dificultar o contato entre os negros e para evitar o encontro entre africanos de mesma origem, privilegiava-se a venda e a compra de etnias diferentes. Todo esse processo de comércio de *peças* humanas para trabalho escravo era legalizado pela legislação nacional e internacional, que protegia, com o direito à propriedade privada, os donos de escravos. Sob o domínio do poder incondicional de seu senhor, eram submetidos aos mais violentos castigos corporais, chibatadas, estupros, castrações, amputações, fraturas de dentes, desfigurações da face, entre tantos outros.

O pelourinho não era apenas um monumento, um marco fixo e permanente a indicar uma ameaça para os recalcitrantes, usado como castigo exemplar. Seu uso não era tão ocasional. Assim como a chibata desenhava cicatrizes nos corpos, a dor do supliciado fazia suas coxas o friccionarem por reflexo, ao compasso das chicotadas, e lá deixarem polidas as pedras do suplício (LOBO, 2015, p.151).

Diante da brutal violência os negros recorriam a várias formas de protesto, fuga, revolta, crime e até mesmo o suicídio. Como protesto ainda se pode incluir o *banzo*, manifestação pacífica de inconformidade com o sistema. Nele, o africano perdia a vontade de viver e qualquer esperança na vida. Faltando-lhes a energia vital entregavam-se à morte (NASCIMENTO, 1978).

O escravagismo impactou profundamente nossa sociedade e nos dias atuais convivemos com seu legado. A configuração das relações de poder, ainda hoje prevalentes, se manifesta na produção dos corpos e na composição cultural brasileira. Este processo histórico teve como respaldo não somente a legislação e o discurso religioso, como também a própria ciência. Por esses discursos de poder, passam a ser os negros os responsáveis pelo atraso e pelas mazelas sociais.

O corpo domesticado e amansado pelos castigos se tornou o corpo descartável pelas doenças acometidas, pelo excesso de trabalho, pela violência sofrida e pelas diversas privações. Como lixo, eram atirados às ruas velhos, doentes, aleijados, mutilados: “aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão”. “Lixo humano indesejável” eram eles os negros africanos livres. A liberdade sob tais condições era uma forma legalizada de extermínio coletivo. As autoridades e as classes dirigentes libertavam os escravos inválidos, idosos e enfermos, sem ao menos oferecer-lhes apoio, recurso ou meio de sobrevivência. “Em 1888 se repetiria o mesmo ato ‘liberador’ que a História do Brasil registra com o nome de Abolição ou de Lei Áurea, aquilo que não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala, dos ‘africanos livres’” (NASCIMENTO, 1978,65).

Restava para os negros libertos a caridade e o abandono. A esses mesmos corpos, a designação como perigo social, vagabundagem, idiotia, crime. Abandonados à própria sorte, escravos e alforriados, doentes e mutilados, famintos e desvalidos, viviam de esmolas e de pequenos furtos que garantiam a sobrevivência. “Era comum ver pelas estradas, vilas e cidades escravos velhos, andrajosos, doentes e mutilados pelo trabalho, abandonados à própria sorte pelos donos, mendigando a caridade pública” (LOBO, 2015, p.175).

Pela fácil e barata aquisição das *peças* vindas da África não havia qualquer cuidado com os negros africanos. Era mais lucrativo comprar novas *peças* do que investir em cuidados com a saúde, alimentação e higiene. Como consequência desse mercado, em que seres humanos eram descartáveis, pode-se destacar a mortalidade infantil negra, que no Rio de Janeiro, chegou a 88% (NASCIMENTO, 1978). Como destino dos corpos abandonados e mutilados, as ruas, as prisões e Santas Casas, que abrigavam doentes pobres e miseráveis, em sua maioria, prestes a morrer (LOBO, 2015).

No século XIX se intensificou a noção de raça no Brasil que oferecia a consistência necessária para a manutenção da domesticação dos corpos, mesmo após a abolição. No período de enfraquecimento da escravidão, as teorias raciais davam suporte para a manutenção do movimento imperialista europeu e a exclusão dos negros. Um novo projeto político se arranjava, e, para tanto, as teorias raciais serviam para justificar o jogo de interesses que surgia (SCHAWARCZ, 1993).

Como exemplo da articulação discursiva científica sobre a noção de raça, com sua motivação de manutenção do status social configurado, temos a consideração das doenças, do alcoolismo, da violência e do suicídio como atributos da inferioridade da raça negra e não como consequência de suas precárias condições de vida. Com esse discurso houve a naturalização das diferenças como raças e a justificativa da escravidão e exclusão dos negros.

Foi com a construção desse discurso que os negros passaram de sujeitos cativos, máquinas da engrenagem econômica do país a delinquentes e objetos da ciência. Um fardo social inútil e perigoso.

[...] Versão republicana ainda pior para o “inferno dos negros” da colônia. Dessa vez, à semelhança de Dante, o inferno sem esperança na porta de entrada: o negro se torna, mais do que um objeto de estudo, um objeto privilegiado de domesticação pela ciência (LOBO, 2015, p.193).

Surge a vertente científica da higienização, com seus exames e esterilizações, e sua tentativa de branqueamento social, que atingiam negros, mestiços e pobres. Interpretavam a “inferioridade brasileira”, quando comparada ao mundo ocidental, relacionando-a à raça negra, considerada moralmente perniciososa e atrasada.

Após a abolição, negros e mestiços com seus corpos mutilados pelo trabalho escravo, com seus farrapos e mazelas que escancaravam as marcas da escravidão, ocupavam as cidades e disputavam a sobrevivência com os recém chegados imigrantes. Então, a questão problematizada pelos governantes e pela elite brasileira era a higienização das cidades e a inclusão da ideia de trabalho enquanto valor moral. O que estava em jogo era a questão da mão de obra do novo regime político que se configurava, com a manutenção da hierarquia social. A perspectiva do trabalho como moral estava em contraposição ao corpo não útil, respaldada pela ciência eugênica, higienista e pelas sanções normatizadoras, coercitivas e punitivas. Da escravidão ao corpo assujeitado pelo sistema industrial (LOBO, 2015; SCHWARCZ, 1993).

Após a abolição, a passagem do trabalho escravo para o trabalho livre pouco contribuiu com a melhoria da situação de vida da maioria da população. Suprimiu-se a legalização dos castigos e a venda dos negros, mas as “condições de habitação, vestimenta e alimentação dos trabalhadores nacionais eram semelhantes ou piores que as de muitos cativos, o que só propiciava o aumento da ociosidade e da vagabundagem tão execrada”. Diante do aumento da oferta de mão de obra proporcionada pela abolição, bem como pela vinda de imigrantes para determinadas regiões do país, houve uma diminuição ainda maior nos salários dos trabalhadores não brancos, restando para eles as ocupações menos remuneradas, que mesmo assim, não era em “número suficiente para absorver esse contingente da população” (LOBO, 2015, p.217)

Foi se inserindo na sociedade, pelos recursos do discurso científico e pelas práticas normatizadoras, incutidas inclusive na educação infantil, a noção do trabalho como moral. Seu oposto seria a vadiagem como uma degeneração, um fardo, um perigo e uma ameaça à ordem. Aos poucos o corpo foi sendo fabricado e educado para o trabalho, não sendo mais

corrigido pelos castigos corporais, mas sim pela aquisição de hábitos, um eterno devedor, pagando com seu trabalho pela segurança, liberdade, direitos.

Nesse momento, os dirigentes passam a utilizar como ferramenta de opressão e controle desses corpos, caracterizados como ociosos, perigosos e amorais, os meios policiais e o asilo institucional. Surgem técnicas de disciplina, prevenção e recuperação para o trabalho. Os anormais, indisciplinados, vadios, inúteis para o trabalho passam a ocupar as ruas, sendo submetidos às ações policiais ou incluídos em estabelecimentos com mistas funções de albergue, prisão e hospital. É dessa maneira, que tupis, degredados, escravos africanos, deficientes e anormais são condenados ao poder policial, à ciência enquanto objetos ou à ocupação de instituições religiosas de caridade.

Assim sendo, nasce no século XX o novo “tribunal” contra a degeneração da raça, respaldado pelo poder médico eugenista, “valendo-se de uma verdade decálogo patriótica de salvação nacional”. Esse “tribunal” vai aos poucos penetrando na vida urbana, nas famílias, nas escolas, espalhando-se por toda a sociedade (LOBO, 2015, p.73).

Com seus corpos inúteis ao trabalho, após anos de tortura e inacessibilidade às novas condições de vida, que incluíam o país no mundo industrial, letrado e científico europeu, restava aos negros a negação³² para sobreviver.

O que podemos supor sobre a origem da capoeira se dá a partir de esparsos documentos históricos, incluindo-se registros policiais, pinturas, desenhos e literatura que a representavam. Grande parte do conhecimento acerca da capoeira advém de narrativas, mantidas pela cultura da oralidade, ainda presente neste universo cultural.

De mãos dadas a Soares (1998), podemos afirmar que a capoeira é uma arte negra e principalmente escrava, dadas as condições dos negros escravizados no Brasil. A denominação de capoeira escrava não se refere apenas ao fato de ter sido originada entre negros trazidos pela escravidão, mas sim por ser uma tradição rebelde com fortes raízes escravas.

Foi no período da escravidão que ela aqui surgiu, pelos coletivos de diversas etnias africanas, na proposta de luta e resistência corporal e cultural. Ela é fruto da combinação das

³² Este termo foi incluído na introdução e no capítulo anterior para me referir às artimanhas de sobrevivência dos negros, Besouro, moradores de rua e loucos.

tradições africanas ancestrais, com invenções culturais crioulas. Tendo sido germinada em continente americano, tem diversos pais espalhados pela África (SOARES, 1998).

A capoeira é considerada uma cultura escrava de rua, pois é do período da formação das cidades no Brasil que temos os primeiros registros sobre os capoeiras, sendo ela realizada nas ruas e nas praças. Como descrito anteriormente, negros escravos de ganho, alforriados ou descartados por seus senhores se aglomeravam nas cidades e sobreviviam das mais variadas formas. Um grande número de negros que não eram incluídos nos avanços industriais e nas condições da polis que se formava, se reuniam em coletivos de sobrevivência, como, por exemplo, a capoeira.

A capacidade agregativa da capoeira escrava, pensamos nós, teve papel fundamental na sua persistência frente aos ataques mais violentos por parte do aparato policial-militar do dominador branco. E a presença de cativos de todas as origens aponta que a capoeira era um dos espaços fundamentais de sociabilidade escrava [...] (SOARES, 1998, p. 112).

Assim, pode-se considerar que ela surgiu como uma resistência contra os valores excludentes e ante as condições de vida precárias. Era uma prática cultural “que municiaava os escravos e iguais de fortes instrumentos para lutar diretamente com o agente da opressão, fosse um senhor brutal ou um guarda truculento” (SOARES, 1998, p. 476). Com traços de brincadeira, ludicidade e religiosidade, foi estratégia de luta contra o poder dos brancos e seus aparatos de poder.

Com seus trapos e farrapos, navalhas e berimbaus, os negros assombravam a elite e os dirigentes da época, tão voltados aos modos de vida europeus. Aos negros das cidades, a construção da representação de vadios, vagabundos, desordeiros, representação legitimada pelos discursos normativos. E assim, a capoeira, juntamente a tudo que se associava aos negros, se insere no código penal de 1890.

Código penal 1890. Capítulo XIII-Dos vadios e capoeiras:

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes.

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de capoeiragem; andar em correrias, com armas e instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando terror de algum mal:

Pena — de prisão celular de dous a seis mezes.

Paragrapho unico. E' considerado circunstancia agravante pertencer a capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no grão maximo, a pena do art. 400.

Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquillidade ou a segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes.

Dessa maneira, compõem à história da capoeira vários registros policiais de passagens de capoeiras em prisões e delegacias. No tempo em que os senhores de engenho não mais tinham o controle dos escravos, impera a polícia contra o mal da capoeira, a ser eliminado. O coletivo potente da capoeira é combatido como crime a ser punido.

Era assim, no universo das ruas, na mistura de ordem com desordem e na violência cotidiana que os capoeiras encontraram estratégias de sobrevivência, driblando, ora resistindo à violência, ora fugindo com esperteza. Transitando por “[...] zona de fronteiras tênues entre o certo e o errado, o lícito e o ilícito, o permitido e o proibido, o capoeira se tornou um personagem ambíguo, com a manha de navegar por esses dois mundos aparentemente opostos e teoricamente cindidos” (DIAS, 2004, p. 98).

Na guerrilha contra policiais também tivemos personagens como os *caxinguelês*, meninos de rua que se inseriam nas manhas e artimanhas dos capoeiras. Ao lado destes, ficavam responsáveis pelo aviso da chegada de policiais, carregavam objetos de outros capoeiras ou, como num rito de passagem, se colocavam a desafiar o aparato policial (DIAS, 2004).

Contra os capoeiras foram criadas diversas armadilhas legais e policiais para contê-los. 300 açoites, as naus-presídios onde eram cumpridas as penas das galés com o trabalho forçado, calabouços, internação na colônia e na Casa de Correção. Entre essas estratégias, encontra-se a oferta de liberdade aos negros africanos que lutassem na Guerra do Paraguai (SOARES, 1998).

O terror que as autoridades implantaram durante 4 longas décadas- mesmo fracassando redondamente- era consequência de outro terror. Aquele que elas próprias sofriam ao verem as cenas de capoeiragem nas praças e ruas da corte. Assim temos na realidade dois terrores: o dos escravos, corporificado no Calabouço

e seu sinistro tronco; e o dos brancos poderosos, expresso nas entrelinhas de seus manuscritos, cartas, ofícios, relatos, e que poucas vezes era confesso (SOARES, 1998, p.477).

Nesse combate, negros marginalizados também se organizavam como malta, podendo esta ser considerada um coletivo de capoeiras com traços culturais comuns, que se reuniam como forma de fortalecimento ante a violência instaurada. Os integrantes das maltas no Rio de Janeiro do século XIX se agregavam por aproximação geográfica, marcando traços que os distinguiam de outros grupos, como por exemplo, cores de fita, uso de chapéus, lenços, entre outros. Como apresentado no código penal, a pena dos capoeiras era agravada caso pertencessem a alguma malta, demonstrando assim o temor dos dirigentes da época ante a força coletiva dos capoeiras.

De acordo com Pires (2001) as maltas aparecem na segunda metade do século XIX, demonstrando que, na formação do espaço urbano, a capoeira ainda se fazia presente enquanto força escrava de resistência. Marginais pelos estigmas a eles associados. Marginalizados por estarem nas fronteiras, mas conhecedores das leis dominantes e subversores dessas leis. A sagacidade escrava não se manifestava apenas com a força bruta, pois o enfrentamento à ordem policial e da justiça monarca, municiava os africanos de experiências para se esquivarem dos opressores e boicotarem suas ordens.

Assim o Rio de Janeiro do século XIX se transforma na capital da subversão nacional. O terror infundido pelos senhores e governantes não era exagerado: na época, as armas eram poucas e frágeis, os quintais eram vastos e longos, as ruas tortuosas e estreitas, período em que “a multidão preta era incontavelmente superior aos seus donos e algozes, que a violência era o motor do dia, que as noites eram escuras e misteriosas, a capoeira era uma ferramenta poderosa para sair do fundo do poço, levantar a cabeça e dar o troco” (SOARES, 1998, p. 476).

É no duelo de forças, que dirigentes, médicos, legisladores, policiais e toda a elite da época constroem a imagem do capoeirista, dos negros em seu ato de luta, como vadio, criminoso, vagabundo e imoral. Dessa maneira, entre os capoeiristas, a negaça e a vadiação são exaltadas como marca de um tempo histórico em que a malandragem, a mandinga, a esperteza, a destreza, o fingimento e o afrontamento representam uma luta contra a escravidão, a violência, a exclusão. Besouro brincava e zombava de policiais, enfrentava com navalha, mandingas e esperteza as balas e os tiros; para muitos um herói, para outros um criminoso.

Juntos nesse balaio, tomados como objetos da ciência, do poder policial, institucional, com suas passagens por cadeias, abrigos, como flagelos das cidades, como viventes das ruas da polis que surge desordenadamente, encontramos anormais, capoeiristas, infratores, *infames*.

Nesse momento da história brasileira, sob a égide da metafísica ocidental é que surgem a ideologia e os discursos científicos que darão respaldo à discriminação, com a produção de estereótipos. Pela hegemonia dos valores europeizados, índio, negro, pardo, pobre, ou qualquer outro que não se inserisse na normativa vigente, seria desqualificado, marcado pela representação do criminoso, do inferior, da degeneração. Surgem concepções racistas, aproximadas dos pensamentos da hereditariedade biológica e destacadas da realidade social.

O desconforto diante da concentração de corpos e atividades suspeitas e degradantes foi neutralizado pelas concepções científicas. A figura do negro, do pobre, morador de cortiço é construída como a imagem do atraso da sociedade brasileira. Sustentadas pelo determinismo biológico e social, as causas históricas são posicionadas à margem do discurso político e todas as relações de proximidade entre o “eu” e o “outro” são eliminadas (MELICIO, 2016, p.111).

Desde o período colonial, pode-se afirmar que o Brasil nascia com as separações: nobres, brancos, pobres, índios, crioulos. Vários mecanismos sociais propiciaram a sedimentação de uma pequena casta no poder, que se arrasta por gerações. Apesar das mudanças que vêm ocorrendo no país, de ocupação de espaços de poder por grupos minoritários, o que ainda se observa é a continuidade dessas separações com a manutenção daqueles que detêm o poder.

Da colônia à escravidão, a economia circulava na mão da nobreza e dos senhores de engenho. Aqueles que não tivessem acesso a ela permaneciam em situações de miséria e pobreza. No início tudo era importado e pouco ou quase nada restava para os pobres. Nas ações e discursos dos dirigentes não havia a preocupação com a desigualdade social, contrariamente, a pobreza era vista como um perigo social, a ser coibido, controlado e marginalizado.

Para alguns da classe dominante, movidos pelo espírito de solidariedade cristã, o pobre ou deficiente era aquele que, pela condição em que se encontrava, estava submetido à expiação dos pecados, portanto deveria ser cuidado por ações caridosas. Assim são

implantadas as Santas Casas de Misericórdia, originárias do colonizador. Nelas havia um misto de funções pedagógicas, morais, religiosas, repressivas, médicas, assistenciais. Numa mesma instituição eram alojados anormais, cegos, aleijados, doentes, crianças, infratores. Era um abrigo de gente pobre e desassistida que ali era depositada e por vezes era esquecida até o fim. Nessa época, a medicina se articula com a filantropia e se insere nesses espaços, nos quais comungavam o ideal médico-pedagógico, o piedoso-filantrópico e a reclusão-punitiva (LOBO, 2015).

Como descrito anteriormente, com a abolição e com os avanços industriais, surgem formas mais sutis de adestramento e de manutenção do poder, o que teve como respaldo as novas disciplinas, medicina, psicologia, higienismo, que conseguiram adentrar com seus discursos controladores nos espaços institucionais, família, escolas, fábricas, prisões, asilos³³. Houve uma reconstrução da arquitetura, dos espaços públicos, dos hábitos e rotinas. Aos poucos, o poder médico se insere nos meandros interiores, no mundo privado, na intimidade, sendo o “sustentáculo da emergente ordem burguesa” (LOBO, 2015, p. 289).

Nas grandes cidades o discurso cientificista se difunde a partir de grandes programas de higienização e saneamento. Nesse período da história do Brasil, a racionalidade científica é aplicada nos “abarroçados centros urbanos” e com seu propósito eugênico visava eliminar a doença e separar a loucura e a pobreza (SCHWARCZ, 1993, p. 44 e 46).

Os hospitais passam a ser locais de aprendizado, de obtenção de saber e garantia de poder pelos médicos, com a apropriação do corpo doente como objeto, substituindo a caridade religiosa. Dessa maneira, os pobres acolhidos nas Santas Casas se transformam de submissos à moral religiosa e caridosa em objetos do saber médico. Nesse momento, o pobre, o desvalido e o defeituoso continuam a ser sujeitos de obras caridosas, com o acréscimo do olhar autoritário da verdade científica (LOBO, 2015).

Com a transformação social pelo mundo burguês, com a concepção da livre concorrência, em parceria com a medicina do corpo individual, as questões sociais acerca da pobreza passam a ser compreendidas como de responsabilidade individual. O Estado, então, passa a tutelá-la, integrando-a no mecanismo de docilização dos corpos pela gratidão e obediência (LOBO, 2015).

Cabe considerar que a institucionalização é um processo que acompanha as produções histórias de determinada época, produzindo e reproduzindo as relações de força presentes na sociedade, sendo um dispositivo de poder que as mantém. Como é o caso do hospital, nele as

³³ Neste trecho, utilizo a referência de Lobo (2015) por se tratar de um contexto nacional. No capítulo adiante, será utilizado Foucault para respaldar discussão semelhante.

relações de poder não se sustentam apenas pelas práticas de enclausuramento ou separação, como também por meio das verdades científicas nele originadas.

Em um sentido geral, os dispositivos de institucionalização, como práticas discursivas e não discursivas, funcionam como um mecanismo de separação dos indivíduos, empregando cada um tecnologias próprias de sujeição. Dispositivos discursivos dispõem do conjunto de saberes de uma época que, articulados a objetivos de poder, produzem uma racionalidade aos objetos que constroem (LOBO, 2015, p.375).

Nos anos 20 e 30, seguindo as relações de poder da época, nos discursos médico, científico e jurídico encontramos indícios da moralidade e adestramento dos comportamentos evidentemente dirigidos às classes populares, negros e mestiços. Discursos, teorias e estudos, embasados na biologia, mas com cunhos políticos de exclusão e até mesmo de extermínio desses sujeitos.

Em 1822 nosso país obtivera uma independência apenas formal, pois nossa cultura, mentalidade e economia permaneciam dependentes e colonizadas. A Europa era ponto de referência obrigatório, principalmente no que se referia às produções de pensamento, padrões e julgamento estético, chegando ao Brasil até mesmo os conceitos racistas do ideal ariano (NASCIMENTO, 1978; SCHWARCZ, 1993).

Como exemplo, podemos considerar a importação dos estudos da frenologia e da antropometria, que pautada na análise do cérebro humano, acreditava em caracteres físicos como indicativos de tendência criminosa e na composição da personalidade do sujeito, interpretando a capacidade humana a partir deles. Esse paradigma de conhecimento, pautado no biologicismo e no conceito de raça, compunha o cenário político de discriminação e exclusão (SCHWARCZ, 1993).

Os discursos científicos selecionados pelos estudiosos brasileiros, não eram da filosofia de Marx ou de Hegel, mas sim uma vertente evolucionista, positivista, darwinista, um germanismo de segunda ordem (CRUZ COSTA apud SCHWARCZ, 1993). Nessa vertente, a análise social é pautada numa evolução que se desenvolve em estados sucessivos, únicos e obrigatórios, pela qual os povos considerados selvagens eram menos evoluídos do que aqueles da civilização europeia.

Segundo Schwarcz (1993), esse conhecimento produzido acerca das raças e culturas implicava num ideal político, trazendo como consequências diagnósticos, estigmas e até mesmo a possível eliminação das raças consideradas inferiores, que se converteu na eugenia, cuja meta era o controle racial dos povos.

Os dirigentes desse período, então, respaldados pelas verdades científicas criadas, justificavam os problemas sociais com base na eugenia e em seus estudos genéticos sobre a hereditariedade. Tudo isso culminou na compreensão das questões sociais pautadas nas condições biológicas e naturais. Negros escravos, pardos, delinquentes e miseráveis são apontados como causadores de distúrbios sociais, tendo sido considerados seres inferiores (COSTA, 1980).

Como exemplos da influência desses estudos juntos aos teóricos brasileiros da época, seguem duas citações de Nina Rodrigues:

Que a cada phase da evolução social de um povo, e ainda melhor, a cada phase da evolução da humanidade, se comparam raças anthropologicamente distinctas, corresponde uma criminalidade propria, em harmonia e de acordo com o gráo do seu desenvolvimento intellectual e moral (1894, p. 60).

Que, por seu desenvolvimento intellectual e por sua civilização, os negros africanos sejam inferiores á massa das populações européas, ninguem evidentemente pode pôr em duvida. Ninguem pode duvidar tão pouco de que anatomicamente o negro esteja menos adiantado em evolução do que o branco. Os negros africanos são o que são: nem melhores nem piores que os brancos; simplesmente elles pertencem a uma outra phase do desenvolvimento intellectual e moral. Essas populações infantis não puderam chegar a uma mentalidade muito adiantada e para esta lentidão de evolução tem havido causas complexas. Entre essas causas, umas podem ser procuradas na organização mesma das raças negriticas, as outras podem selo na natureza do *habitat* onde essas raças estão confinadas (1894, p.120).

A ciência, respaldando ações políticas, jurídicas e de demais instituições buscava formas de legitimar, moralizar e implantar uma ordem social. Tendo como padrão e norma a raça branca, bem como os valores da elite nobre e burguesa, classificava como perigosos negros, mestiços, atuando com intervenções higiênicas e morais.

Havia o entendimento de uma perfectibilidade cultural e social, para a qual os brancos eram os únicos mais evoluídos. E nessa categorização evolutiva, os índios eram considerados passíveis de desenvolvimento pela catequese, já os negros eram rotulados como incivilizáveis (SCHWARCZ, 1993).

Então, nesse cenário, num país composto por um grande número de negros trazidos no período da escravidão e índios, surge entre os cientistas outra questão: como promover a evolução racial e civilizatória no Brasil? – Fazendo surgir o ideal de branqueamento do país pela miscigenação e cruzamentos (SCHWARCZ, 1993, p. 78).

Aponta a autora que essa mestiçagem brasileira, provocada pela ciência daquele período, era um arianismo de conveniência, pois se elegia a raça mais forte, que deveria prevalecer nesse cruzamento: os brancos. Com os recursos do higienismo e sanitarismo, que ocupavam as ruas, as cidades, as casas, o Estado soberano propunha-se uma “boa”

miscigenação, aplicando-se, inclusive, a esterilização de anormais ou criminosos (SCHWARCZ, 1993).

Ainda nessa perspectiva de compreensão da miscigenação brasileira, cabe uma consideração proposta por Abdias Nascimento (1978): o surgimento dos mestiços no Brasil denuncia o estupro da mulher negra, usada sadicamente pelos seus senhores para obtenção de prazer. Para o autor, o progresso clareamento do país pode ser considerado mais um dos genocídios do povo negro.

A erradicação do negro teve como suporte as teorias científicas baseadas no racismo arianista, cuja proposta era a construção de um país porvir branco. Esse ideal político-científico também se fez presente no incentivo às imigrações para inclusão de nova mão de obra branca e europeia no Brasil (NASCIMENTO, 1978).

Esta perspectiva científica também se fez presente no campo da psiquiatria. No Brasil, representada pela Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), compreendia os fenômenos psíquicos pela causalidade biológica, assim justificando a intervenção médica na sociedade (COSTA, 1980).

A LBHM passou a ter a intenção de reformar a sociedade brasileira, estabelecendo e impondo normas de comportamento e medidas que direcionassem casamentos e procriações ao, que se acreditava, aperfeiçoamento da raça, culminando em um discurso explicitamente racista. Tudo isso coincidindo com o propósito político, econômico e social daquele período. Com o crescimento das cidades e com a “modernização” promovida pela multiplicação das atividades industriais, como já mencionado, os comportamentos, as relações, a cultura e a subjetividade do “homem médio” e da “elite pensante” brasileiros ficaram submetidos à cultura europeia (mais tarde substituída pela norte-americana): moralista, disciplinadora, racista, intolerante e autoritária. Na LBHM não foi diferente, ela seguiu e direcionou sua atuação científica com base na colonização cultural europeia (LOBO, 2015, p.115).

A medicina almejava o papel de tutora da sociedade e senhora dos destinos e do porvir. Lutava pela tutela dos alienados e pela autonomia de seus diagnósticos. “Da sociedade, entendida enquanto um imenso hospital, esperava-se a passividade absoluta. Eram os médicos que planejavam reformas urbanas, dividiam a população entre doentes e sãos, ou administravam remédios em alta escala” (SCHWARCZ, 1993, p. 300).

Com os parâmetros científicos evolucionistas, a medicina compreendia a anormalidade associada às raças consideradas inferiores. E às doenças de outra natureza, trazidas pelos povos africanos e imigrantes.

Nova ciência a eugenia consiste no conhecer as causas explicativas da decadência ou levantamento das raças, visando a perfectibilidade da espécie humana, não só no que respeita o físico como o intelectual. Os métodos tem por objetivo o cruzamento dos sãos, procurando educar o instinto sexual. Impedir a reprodução dos defeituosos que transmitem taras aos descendentes. Fazer exames preventivos pelos quais se determina a sífilis, a tuberculose e o alcoolismo, trindade provocadora da degeneração. Nesses termos a eugenia não é outra coisa senão o esforço para obter uma raça pura e forte... Os nossos males provieram do povoamento, para tanto basta sanear o que não nos pertence (Revista Brasil Medico, p. 118-9 apud SCHWARCZ, 1993, p. 303).

Como apresentado na revista médica da época, os psiquiatras brasileiros, respaldados no critério da hereditariedade, também propunham a esterilização de “alienados”, “delinquentes” e “alcóolicos”, utilizando, inclusive, medidas de força no tratamento. Os atributos étnicos, culturais e psíquicos eram a norma para todos os indivíduos de todas as classes. Se a herança cultural e biológica contradiziam a norma, o remédio proposto era até mesmo seu extermínio (COSTA, 1980).

Considera-se ainda que no campo da psiquiatria, nos estudos sobre a loucura, houve os primeiros domínios de aplicação da frenologia, justificando através desses estudos o tratamento moral e traçando ligações entre a loucura e a degeneração racial (SCHWARCZ, 1993).

Torna-se, dessa forma, evidente o racismo e o controle social proposto pela psiquiatria e respaldado pelo saber da biologia. A psiquiatria brasileira nesse período analisava estatisticamente dados referentes à internação e atendimentos com o recorte étnico-racial. Verificava-se maior número de internações, embriaguez e sífilis entre negros e mestiços, interpretados pela inferioridade racial. Porém, o caráter social dessas problemáticas era descartado: as precárias condições de vida de negros e mestiços após a abolição e aumento da prostituição entre mulheres negras, que eram acometidas pela sífilis. Nesse contexto, os médicos, com sua artimanha científica das classificações e dos diagnósticos, preocupados com a vida urbana da elite, se incluem na luta contra os degenerados, delinquentes, anormais. “A eugenia foi, para os psiquiatras da LBHM, o meio de criar um novo brasileiro, puritano, disciplinado, intransigente e racista, que nada mais era que o estereótipo do europeu de classe média com o qual ele se identificava” (COSTA, 1980, p. 78).

Dessa maneira, com todos os mecanismos científicos, foi declarada a luta da elite brasileira, que incluía pensadores, juristas, médicos ricos e brancos contra negros e pobres, loucos e anormais, luta desigual, cujas armas eram o saber/poder dos primeiros e todas as máquinas institucionais que estavam sob seu domínio.

Alguns anos se passaram após as décadas de 20 e 30, mas muitas práticas, discursos e produções de conhecimento, mantêm e reproduzem o funcionamento social dessa época remota. A mesma seletividade policial, jurídica, a desigualdade social evidente na cor da pele, o saber/poder voltado às classes privilegiadas, etc. Na psiquiatria os diagnósticos continuam se pautando no biologicismo, com a sonegação dos contingentes sociais e culturais e na tentativa de promover um controle social. Formatações e normatizações que utilizam outras roupagens, mas, talvez, cujo propósito político e social permanece o mesmo. Permanecemos com a velha fórmula lombrosiana e racista e as mesmas práticas de violência, subjugação, expropriação e etnocídio (LOBO, 2015; SANTOS, 2015).

Um racismo eficazmente institucionalizado e difuso se encontra no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural do Brasil. Nos órgãos de poder das classes dominantes brancas estão as leis, o capital, a psiquiatria, a polícia e vários outros dispositivos de controle social e cultural, assim como os meios de informação e o sistema educacional, que invadem a subjetividade e cotidiano dos negros em território nacional e repetem o seu genocídio:

Se os negros vivem nas favelas porque não possuem meios para alugar ou comprar residência nas áreas habitáveis, por sua vez a falta de dinheiro resulta da discriminação no emprego. Se a falta de emprego é por causa de carência de preparo técnico e de instrução adequada, a falta desta aptidão se deve à ausência de recurso financeiro. Nesta teia o afro-brasileiro se vê tolhido de todos os lados, prisioneiro de um círculo vicioso de discriminação - no emprego, na escola- e trancadas as oportunidades que permitiriam a ele melhorar suas condições de vida, sua moradia inclusive. Alegações de que esta estratificação é "não-racial" ou "puramente social e econômica" são *slogans* que se repetem e racionalizações basicamente racistas: pois a raça determina a posição social e econômica na sociedade brasileira (NASCIMENTO, 1978, p. 85).

Sob a égide da “democracia racial”, construída em tempos atuais, o que se observa é um superficial respeito à diversidade cultural e racial brasileira, pois homens brancos e ricos ainda detêm o poder nos níveis político-econômico-social, mantendo seus próprios privilégios e o *modus operandi*³⁴ social. “E assim temos diante dos olhos uma radiografia a mais da famigerada "democracia racial" em cujo contexto, o homem negro e a mulher negra só podem penetrar subrepticiamente, pela porta dos fundos, como criminoso e como prostituta” (NASCIMENTO, 1978, p.63).

Ao analisar a “democracia racial”, compreendendo o período colonial até a contemporaneidade, o autor identifica no discurso da classe dominante branca a ideia de uma concessão para as manifestações culturais africanas, como se houvesse uma benevolência e

³⁴ Termo destacado em itálico por ser expressão em latim.

caridade que permitisse a expressividade negra em nosso cenário. No entanto, pela história do negro no Brasil, identifica-se a violência brutal e seu genocídio, camuflados pela ciência, pela ordem social e pela religiosidade. O racismo e a exclusão travestidos de caridade religiosa, conversão dos fiéis e cuidados, mantendo-se assim a crença na inferioridade do africano e seus descendentes. Conclui que não é pelas concessões da classe dominante que a vitalidade cultural africana se expande pelo território brasileiro, mas sim pela resistência e luta.

Alguns pensamentos sobrevêm: estamos todos na malha do controle social, seguimos padrões, formas de pensamento e existência, prostrados diante do saber médico, jurídico e econômico, que ditam receitas e comportamentos. Reproduzimos normas, sendo instrumentos da manutenção e da repetição das práticas excludentes. Como proposta de rompimento, eis algumas divagações.

Abrir espaço para minorias potentes. Permitir a transversalidade de um devir-capoeira, devir-Besouro, devir-louco, devir-morador de rua, que transforme e projete a sociedade rumo a outros territórios, diferentes metafísicas, novas construções. Criação de modos de existir, se relacionar, fazer política e economia que quebre as correntes da continuação do poder da elite, do saber colonial, dos abastados financeiramente, do patriarcado.

*Nas universidades, em sua maioria brancos de sangue nobre
Enquanto no famigerado, se amontam gente preta e pobre
Corpos sendo corroídos como o ferro pela maresia
Pense quantos Zumbis e Dandaras morrem todos os dias
Como diria o vagabundo poeta com muita sapiência
O colonizador se isenta como causa e só culpa a consequência
Luta, com corpo, com dança, com mandinga
Com arte, com música com ginga
Fazendo da loucura nossa inspiração
Ansiando liberdade na senzala da medicação³⁵*

(MOURÃO, 2018)

No famigerado, nas ruas, semelhança na cor da pele negra e parda. A elucidação dessa constatação se torna possível ao analisar a história da sociedade brasileira e o funcionamento de suas instituições. São notórias a seletividade da justiça, da polícia, da produção de conhecimento e teorias voltadas para a ampliação dos cuidados com a saúde da elite, a

³⁵ Poesia de meu companheiro e parceiro de capoeiragem, Leonardo Torres Mourão.

precarização do ensino público brasileiro, entre tantas outras evidências que aqui poderiam ser mencionadas para demonstrar a existência do racismo, presente em nossa sociedade. O racismo autorizado pela ciência da metafísica ocidental, o racismo institucional.

No livro *O Papalagi* (SCHEURMANN, 1998), o chefe da tribo tuiavii faz um apelo ao seu povo para romper com os povos esclarecidos da Europa. Para ele, na cultura europeia há um afastamento do homem de si mesmo com a dissociação entre corpo e mente, ocorrendo a supervalorização das ideias, da cabeça e da instrução, com a desvalorização do corpo, da alegria, do natural. Há um fardo do pensamento que fadiga o corpo e que nos distancia de nossa *natura*.

Como analisado por Santos, o colonizador desterritorializado, atemorizado pelo seu Deus, reterritorializa-se em um território sintético obtido pela invasão e pela descaracterização do outro, de sua cultura e existência. O colonizador espalhou-se pelo mundo afora com “o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e descaracterizá-los através dos processos de manufaturamento, para a satisfação das suas artificialidades” (SANTOS, 2015, p.96).

Assim, estamos presos ao tempo, à lógica de trabalho estabelecida, aos conhecimentos elaborados, às ideias, à cabeça, às instituições cujo funcionamento nós mesmos inventamos. Há um constante combate entre sentido e espírito. Combate que travamos quando seguimos as receitas médicas e os modos de viver, de existir. Estamos amarrados em uma assepsia médica que prediz como se alimentar, quantas horas dormir, como se movimentar, como se cuidar. Um asceticismo dirigido pela cultura branca, pelo corpo branco, pela regularização do corpo e sua submissão ao pensamento/consciência.

Como contraponto a tais imposições e formatações, o decolonialismo, rompimento com as ideias pré-estabelecidas, produção de conhecimento contra hegemônico e restituição da fala das minorias silenciadas. Como afirma Santos (2015), a guerra da colonização é uma guerra territorial, territorialidades culturais e subjetivas, diante da qual os contra-colonizadores tem se reinventado, se readaptado.

Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 19).

Nesse sentido, a capoeira, sua prática e história, também se insere numa vertente decolonial. A voz de tantos negros, pardos, mestiços e africanos é entoada nos cânticos da capoeira. Neles, a história de um povo marginalizado e excluído se torna central, como sua

própria constituição, marcada por resistência, luta e criação de modos alternativos de existência. As músicas, a oralidade e o corpo veiculam discursos. São atos políticos de luta contra o saber e o viver hegemônicos.

A gestualidade, a corporalidade e os ensinamentos presentes na capoeira não se dão através das “peles de imagens”, tampouco com técnicas de adestramento corporal. Os elementos da oralidade, gestualidade e as músicas de capoeira demonstram uma perspectiva decolonial, com a ressignificação da ancestralidade africana e sua oralidade e a reinvenção de uma história própria ante a exclusão de negros ao mundo letrado e político dos brancos.

Na perspectiva contra-colonial, o corpo em sua potência se apresenta como um suporte fundamental para a emergência do saber que transgride as ordens do racismo/colonialismo, revelando uma diferente epistemologia, distinta daquela em que o ser é compreendido enquanto unidade ontológica. Um corpo que faz rizoma, que se movimenta, que brinca, que ginga. Um saber corporal, envolvido em uma atmosfera mágica, invisível, que somente ocorre na relação com o outro, na experimentação da vida. Como oposto, a coisificação do ser, as disciplinas, os protocolos, os traumas, as tensões do corpo colonizado que levam à construção de um “embranquecimento alucinatório”. A racionalidade ocidental é “decapitada”, corpo e cabeça como duas entidades distintas, enquanto que na perspectiva contra-colonial, o saber somente ocorre incorporado, nas deambulações da vida (RUFINO, 2018, p. 85).

Como afirma Melicio (2016), a comunicação não verbal e o corpo dos africanos foram utilizados como estratégias diante da perversidade da escravidão. A capoeira herdou de seus ancestrais a habilidade de sua construção que ocorre na relação, nos mais variados contextos e territórios. A capoeira promove outra relação com o corpo, valoriza-se o sentir. Um corpo que sente e se movimenta. Movimentos que rompem com a esterilização eurocêntrica; que no famigerado desacata o asceticismo médico da estrutura hospitalar. Como descrito por Melicio (2016), uma cultura negra e marginal potente em sua constituição, em que, imersa nos processos históricos de inferiorização, seja ela biológica ou cultural, jogou, falseou e seguiu pulsante. A capoeira transformou-se de modo ritmado, mantendo-se pelas “oralidades dos mestres e oitivas do corpo, que seguirão se movimentando, numa delimitação que não tem como cercar, apenas expandir: Capoeira é tudo que a boca come” (MELICIO, 2016, p.198).

Capoeira, jongo, samba, macumbas, a manha dos jogos de corpo, a amarração das palavras cantadas, o conhecimento do invisível, os mistérios, os mitos: “todas essas manifestações são ressignificações a partir do recolhimento, montagem e cruzamento dos estilhaços de culturas vernaculares que foram despedaçadas ao serem lançadas em travessia” (RUFINO, 2018, p.82).

Diante da batalha contra a violência e contra o extermínio cultural do colonizador, a arma é a ginga dos capoeiras, que encontram saídas às arapucas, falseiam, ludibriam e atacam. (Re)significam os traumas vividos em arte, em música e luta. Na encruzilhada, diante da impossibilidade: a reinvenção. A diáspora africana é um acontecimento aberto, contínuo, de múltiplas invenções criativas ante a experiência trágica da travessia e do despedaçamento das vidas (RUFINO, 2018).

Como se sobrevive preservando referências e negociando posições em meio a relações solapadas pelas violências, irregularidades e desproporções que colocam grande parte dos saberes subalternos como alvos de extermínio? Arrisco dizer que isso só é possível incorporando as astúcias da ginga. Há de se jogar o jogo, afinal, o cotidiano colonial é um verdadeiro campo de batalhas e mandingas (RUFINO, 2018, p.79)

Traço nessa história o que há de comum entre a vida nas ruas, a capoeira e a loucura. Analisando o percurso feito no capítulo anterior, destacando o processo de colonização e posteriormente a formação das cidades no país, fica evidente a linha convergente que capturo em minhas andanças deambulatórias. Localizo os estados fronteiriços daqueles que eram rotulados, estigmatizados e interrompidos no processo de ocupações territoriais, científicas e de poder, selecionados como objetos da ciência, das ações policiais e políticas. Como já referido, era o temor da elite branca frente à massa de negros pobres, maltrapilhos, vadios e capoeiras que impulsionava as ações de controle, de repressão, policiamento e institucionalização.

Apesar da observação de alguns traços comuns na história, utilizo aqui uma concepção da sociedade como um processo em constante movimento, com rupturas e atravessamentos, como a própria origem da capoeira e os movimentos de contra-colonização nos indicam. Se ao queimarem *Palmares surge Canudos, se ao queimarem a escrita mantém-se a oralidade* é porque são encontradas brechas e criadas fissuras.

A sociedade e seus processos não ocorrem necessariamente por dualismos, contradições e oposições, mas sim por diferentes atravessamentos transversais. Diante do ordenamento estabelecido pelos dirigentes, pela codificação social normativa dos costumes e da moral, algo escapa, vaza e foge. Esses são os movimentos constantes do campo social, com fugas, descodificações, desterritorializações frente ao estabelecido, codificado, territorializado (DELEUZE; GUATTARI, 1996).

Isso não quer dizer que as contradições e dualismos não existem. Como analisado, há contrastes, elite versus pobre, branco versus negro, médicos versus pacientes. Há também o que é projetado como normativa e estabelecido como padrão. Mas se temos acontecimento, verbo, devir, Besouro, maltas, é porque em cada ato algo se movimenta e modifica a identidade do ser, do saber, do codificado, do territorializado. Na história brasileira não há como passar a largo das contradições, como também não há como não identificar os movimentos que resistem e existem enquanto verbo de luta.

Pela abordagem da micropolítica, entre os fluxos e linhas que atravessam o acontecimento social encontramos conexões e conjunções. A primeira se dá quando os fluxos que rompem o que é codificado se somam, fazendo precipitar a linha de fuga, a decodificação, a desterritorialização. A conjunção, por outro lado, se caracteriza como um ponto de acumulação que passa a obstruir as linhas de fuga e opera uma reterritorialização. É um movimento constante presente no cenário social. De um fluxo desterritorializado pode se ter uma reterritorialização, que pode ser rompida e se transformar em um novo movimento de

desterritorialização, e assim por diante. Pensemos esses processos como um mapa, as linhas se cruzam, se conectam, se encontram, mudam a direção, se transformam, podendo ser encontradas linhas flexíveis, linhas duras e linhas de fuga. No roteiro social, encontramos o aparelho de Estado, que sustenta os personagens e o status previamente estabelecidos; como também encontramos o que rompe, o que fura, que faz fronteira, atravessa (DELEUZE; GUATTARI, 1996).

Dessa maneira, podemos compreender a capoeira, assim como outros acontecimentos, como uma cultura viva, que se movimenta, se modifica, é atravessada pelas linhas duras e flexíveis, que irrompe em linha de fuga, desterritorializa, reterritorializa. O cenário modifica-se constantemente. Na contemporaneidade não mais encontramos maltas, mas sim grupos de capoeira em academias, em escolas, praticada nas universidades, nos bairros da zona sul³⁶. A capoeira sai do código penal e da subjugação policial. Novos discursos são produzidos, novos personagens se incluem nesse roteiro. Há quem diga que as ações policiais contra as maltas em muito se assemelha ao que ocorre hoje nos territórios periféricos da favela, nos quais encontramos grupos organizados, distintos pela localização geográfica, por códigos e cores. A violência se transforma, somem as navalhas, surgem as metralhadoras. O discurso político e científico eugenista dá lugar à proposta da “democracia social”. Os 300 açoites se modificam em prisão provisória, por tempo indeterminado, nos presídios abarrotados. Os modos de sobrevivência nas ruas se alteram, dando passagem à subsistência pelo lixo, pelo reciclado, pelos garimpos³⁷. Os que vivem nas ruas seguem rumos, sendo depositados em delegacias, internados em hospitais psiquiátricos, vítimas das operações cata-tralhas, vítimas da violência arbitrária policial ou de qualquer outro cidadão³⁸. Da mão de obra escrava aos imigrantes, temos hoje os avanços tecnológicos, a economia do capital internacional, a pequena classe que se insere nesse mercado devido ao privilégio do estudo, aviões e laranjas³⁹ que participam do tráfico de drogas, vendedores de bala, flanelinhas, mascates, catadores de lixo.

O ponto comum traçado da colonização à atualidade é a eleição daqueles que devem ser controlados, boicotados, violentados. Os privilegiados persistem por gerações, ditam as regras, mantêm-se no poder, nas universidades, na política. Os que estão em sua mira continuam tendo cor e classe social, são negros, pardos e pobres. Como *peças humanas*,

³⁶ Referindo-me ao Rio de Janeiro.

³⁷ Ação de se buscar no lixo objetos que ainda tenham valor de troca, de compra e venda.

³⁸ “Tender a segregação é um processo em andamento, alimentado pela estigmatização do “estar na rua” e por uma neo-satanização da pobreza em geral e da população de rua em especial. Por isso, fraturas patológicas de comportamento podem prosperar, como no caso dos jovens da elite que queimaram mendigos em Brasília” (LESSA, 2003, p. 17).

³⁹ Termos que se referem aos pequenos traficantes.

muitos continuam descartáveis, aumentam a estatística do genocídio brasileiro, agregam o número de corpos desaparecidos, amontoados em valas clandestinas, em presídios e penitenciárias. As ações policiais continuam sendo autorizadas na batalha contra pobres, vadios e aqueles que ousam escancaram a inexistência da ideia de “perfectibilidade” civilizatória, importada da Europa. Incluindo-se nesse rol os que vivem nas ruas.

Aqueles que moram nas ruas são personagens do enredo social das grandes cidades do país. “Personagens que narram suas trajetórias de múltiplas, constantes e cumulativas desvinculações. Expõem o ponto de degradação que as condições de vida urbana atingem”. No cenário deste drama social, a miséria e o isolamento se integram à paisagem, sendo naturalizados e banalizados. Frequentemente, os que vivem nas ruas são despojados de seus pertences, sobrevivendo a cada dia de teimosos, continuando “vivos a expor suas misérias no espaço público” (SCOREL, 2003, p.139).

São personagens que mostram em carne viva as consequências do modelo de desenvolvimento adotado, ditado pela desigualdade e injustiça. O modelo social/econômico/cultural estabelecido reduz a esta população o campo de possibilidades de movimentação e usufruto das riquezas e conhecimentos produzidos, marcando, assim, a desigualdade social.

Para Mizoguchi et al (2007) no mecanismo social atual, as relações sociais e os modos de vida são estabelecidos e enquadrados como mercadorias. Nele tudo aquilo que não é consumido ou não se enquadra nessa lógica é transformado em excesso. Nesse sentido, ao que é considerado excesso, podemos incluir todos aqueles que não acessam a riqueza do capital ou que estabelecem outros modos de vida. Os autores ainda compreendem que o excesso se aloja no espaço que muitos temem e repudiam.

Bursztyn (2003) complementa essa ideia ao discorrer sobre um imbricamento entre os rejeitos físicos (lixo) e humanos (excluídos), marca da perversidade social moderna. Essa relação ocorre com o aumento da produção de bens cada vez mais descartáveis, concomitantemente ao aumento da produção de desempregados.

Agrega-se a essa conjuntura, o discurso ideológico de desqualificação do outro, do excesso, do excluído, do marginal, associando a ele os problemas sociais. Projeta-se nele a causa das problemáticas da criminalidade e insegurança, provocando como consequência sua desqualificação, rejeição, extermínio, esterilização e genocídio. O silêncio das instituições, a ineficácia da justiça e até mesmo a mídia contribuem com este extermínio, a partir da construção de uma cegueira institucionalizada e da ocultação da realidade (BURSZTYN, 2003).

Os mesmos discursos anteriormente descritos são agora camuflados pela ideia da meritocracia, proferidos pela elite, pelos detentores de poder, brancos, médicos, juristas, sustentando ações policiais, jurídicas, institucionais e até mesmo o isolamento e violência por parte da sociedade inserida e incluída.

Portanto, aliada aos autores estudados, posso concluir que as ações de violência e até mesmo os serviços institucionais atuais, do acolhimento ao aprisionamento, oferecidos à população de rua, aos pobres, negros e miseráveis têm raízes no projeto higienista, evolucionista e eugenista do século XIX. Pela noção de raça e possível perfectibilidade da civilização, associava-se àqueles que não se enquadravam aos parâmetros da raça branca, considerada mais desenvolvida, a culpa pela proliferação de doenças, promiscuidade, criminalidade e maus costumes. Com isso, à essa população, projetavam ações urbanas de higienização, ações que incluíam isolamento, aprisionamento ou objetificação como sujeitos da ciência.

No Rio de Janeiro do final dos oitocentos, vagabundos, loucos, criminosos, miseráveis, eram retirados do espaço público e alocados nos devidos lugares para a correção dos males entranhados em suas almas. Essas criaturas “perigosas” necessitavam da força da lei e da ciência para a higienização do espaço urbano. Nas cidades do mundo do espetáculo do capitalismo fluido, leve, onde tudo fenece rapidamente, os abrigos são inoperantes. Nesses lugares, estrategicamente precários devido à lipoaspiração do Estado enxugando gastos, a hegemonia do mercado não os retém, e sim os expelle, ou os acolhe provisoriamente, antes de mais uma incessante circulação. Utopias e futuro são gorduras anacrônicas. Somente nas delegacias, presídios, campos de concentração, depósitos municipais, desprovidos de qualquer sonho regenerador, tralhas humanas se amontoam cada vez mais, para que a cidade tenha segurança e serenidade (BAPTISTA, 2003, p.7).

Baptista (2003) apresenta a passagem do início da formação da cidade, no caso Rio de Janeiro, aos tempos atuais, apontando a lei e a ciência como atores no processo de estigmatização, de controle social e higienização da urbe. Nota que a problemática identificada pelos executores do Estado não é a desigualdade ou a condição de miséria e pobreza, mas sim a necessidade de segurança e higienização do espaço público, trazendo como consequência o amontoamento de “tralhas humanas” em delegacias, presídios, “campos de concentração, depósitos municipais”, desprovidas de qualquer utopia ou esperança.

No cenário atual, a noção de que a vida nas ruas é nociva, indigna, nefasta e insalubre é sustentada por profissionais mais qualificados e por instituições mais refinadas, que podem legitimar a repressão, a exclusão e até mesmo a violência contra moradores de rua. Autores sugerem que os rios nos quais a nau dos loucos percorria, transbordaram e se transformaram

em ruas e avenidas (MIZOGUCHI; COSTA; MADEIRA, 2007; ROZENDO; ROZENDO, 2011).

Como uma das variadas razões sociais acerca da existência de moradores de rua nas cidades, além das mencionadas no capítulo anterior, pode-se destacar a própria ação governamental de políticas públicas de urbanização, revitalização e concentração de investimento público em áreas centrais. Faz parte dessas ações a remoção ou até mesmo o afastamento pela especulação imobiliária, dos pobres e moradores de rua que se encontram em territórios centrais, alojando-os em periferias. Para Bursztyn (2003) essas ações são configuradas como forças centrífugas. Mas a precariedade da vida no campo ou nas periferias promove uma força contrária, centrípeta, de retorno aos centros, nos quais se podem encontrar diferentes meios de subsistência, mendicância, biscates, catação de lixos, entre outros. A pobreza volta ao centro urbano em força de miséria extrema. “Em grande medida, o confronto entre *forças centrífugas e forças centrípetas*, num contexto de estrangulamento do mercado de trabalho, explica a existência de um crescente contingente de moradores de rua e de populações perambulantes” (BURSZTYN, 2003, p.49).

O autor também considera que a centralização de investimentos e serviços em determinadas áreas dificulta àqueles alojados nas periferias acessar oportunidades de trabalho ou outros serviços e maneiras que possibilitem a saída da condição de pobreza/miséria. Por realizarem atividades que mal permitem a sobrevivência, permanecem, assim, prisioneiros em um círculo cotidiano de labor e consumo. Além do mais, identifica que quanto mais a sociedade se torna urbana mais a pobreza se transforma em miséria, incluindo a esta o pensamento sobre a existência de um *novo pobre* a partir da década de 80.

Posto isso, apesar do entendimento da existência de um novo pobre, das transformações no cenário econômico e das sutis mudanças nos discursos científico, jurídico e político e outros atravessamentos, insisto na existência de uma semelhança entre os estigmatizados dos séculos anteriores e os excluídos da contemporaneidade.

No mesmo capítulo do Código Penal de 1890, estavam capoeiras, vadios, moradores de rua, desempregados. “Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costume”. Embora a capoeira tenha saído do código penal e da vigilância da polícia, ocupando academias e universidades, continuaram na mira das ações violentas do governo, da polícia, do judiciário, os pobres, em sua maioria negros e pardos, os que

promovem sua subsistência em ocupações proibidas (vendedores ambulantes, aviões e laranjas, etc.), e aqueles que não têm domicílio certo (moradores de rua e/ou favelas).

No Saara⁴⁰ do Rio de Janeiro, vemos mascates correndo de guardas e policiais; no centro e nas periferias, vemos jovens e crianças, caxinguelês, de chinelos de dedo e roupas rasgadas sendo violentadas pelos órgãos oficiais de segurança pública; junto àqueles que dormem debaixo das marquises e viadutos, nas ruas e calçadas, vemos a violência da operação cata-tralha, que leva tudo, documentos, caixotes e até mesmo cobertas em dias de frio. Parece ser este o cotidiano de muitos nas grandes cidades.

A mulher negra de quarenta e poucos anos acorda assustada, procurando o cobertor. Olha para o lado e não encontra a caixa de papelão com seus pertences. Desesperada, constata pessoas estranhas pressionando-a para entrar no carro. Ela, atônita, não entende a inusitada situação. São seis horas da manhã na calçada da rua Visconde de Pirajá, em Ipanema. A moradora de Mesquita, na Baixada Fluminense, vendedora de balas no sinal de trânsito, que dorme na rua para economizar o dinheiro da passagem, desperta do sono, assustada, e descobre o desaparecimento dos seus objetos. Na caixa de papelão guardava caneca, carteira de identidade, roupas íntimas, batom, oração de São Jorge, o endereço da comadre, casaco para a chuva, fotos dos filhos vivos e mortos embrulhadas no papel do pão. A funcionária da prefeitura, com voz doce, informa que uma vida melhor a espera. O rapaz de voz firme confirma a informação, e lhe diz que não precisa mais da caixa; no abrigo, terá roupa lavada, cama, alimentos, e a proteção da prefeitura. A operação “Cata Tralha” limpa as calçadas do Rio de Janeiro, retirando das suas ruas qualquer impureza que possa sujar a paisagem urbana. Consternada, a vendedora de balas constata que a caixa de papelão com objetos da sua história foi para o depósito municipal. Os seus pertences, contando coisas dela entrelaçadas a muitas outras, viraram mais uma tralha incômoda à cidade (BAPTISTA, 2003, p. 174 e 175).

Entre boicotes, violência, estigmatização, diagnósticos, aprisionamento, institucionalização, vadios, loucos, criminosos, moradores de rua vão encontrando brechas de sobrevivência, que se localizam nas fronteiras, como os antigos capoeiras, oscilando entre o lícito e o ilícito, entre o certo e o errado. Com seus mangueios⁴¹, manhas e malícias acessam espaços ordinários da urbes, dialogam com a classe trabalhadora codificada, transitam pelos espaços esquadrihados, prédios e avenidas, como também ocupam becos, bueiros, despachos.

Pode-se afirmar que a própria formatação da cidade, com seus perigos e desafios, bem como a adversidade transposta diariamente com o intuito de resguardar a vida, foi para o pobre a “universidade” que o ensinou a sobrevivência nas brechas e nas fronteiras (BURSZTYN, 2003).

⁴⁰ Nome popular de uma região comercial no centro do Rio de Janeiro.

⁴¹ Ação de contar uma história, criar um personagem, utilizando artimanhas possíveis para conseguir dinheiro, comida ou qualquer outra coisa.

Ao que é determinado, normatizado, estabelecido como a regra da elite brasileira, os moradores de rua criaram maneiras de trafegar na contramão, criando ligas de fuga transversais, assim consideradas porque são germinadas no próprio campo social que regula, estigmatiza, violenta. São resistências, não por mera oposição ao que é estabelecido, mas sim pela criação diária de outras lógicas e formas de ser e estar na batalha social. Com Mizoguchi et al (2007) é possível entender a resistência não como um movimento crítico que se opõe a um sistema de verdades, mas sim como uma diagonal que permite deslocamentos.

Quando retirados dos centros urbanos, a eles retornam para mendigar ou trabalhar; diante da inacessibilidade de ocupação de trabalhos formais, catam lixos e vendem balas; frente a falta de espaços privados para cuidados com a higiene, tomam seus cuidados em praças, bicas e espaços públicos. Ocupando as fronteiras do certo e do errado, e assim como os capoeiras do século XIX, fogem da polícia, dos funcionários da prefeitura, da violência arbitrária de qualquer outro cidadão. Como Besouro, se esquivam, fogem, se disfarçam, criam personagens, se lançam em cachoeiras, ou melhor, bueiros, correm, voam, sobrevivendo de teimosos.

No espaço urbano das metrópoles, onde a velocidade e a fugacidade ditam o ritmo dos passos ligeiros, da rapidez dos automóveis, do fluxo das pessoas e das informações, os moradores de rua param e habitam. Neste cenário urbano turbulento, transformado em espaço de “ninguém”, onde o sentido e a potência de encontro foram subtraídos e onde muitos se sentem amedrontados, os moradores de rua fazem morada, subvertendo a lógica produtiva capitalista (MIZOGUCHI et al, 2007)

Ao habitar o vazio o morador de rua subverte o status e a funcionalidade destes espaços vazios, preenchendo-os de novos sentidos. Amacia o concreto frio e cinza com o calor do corpo que ali ressoa vivo. Faz do espaço renegado por tantos cidadãos uma morada: lugar marcado pela singularidade que ali habita. Faz do não lugar um lugar, e ali, naquelas paredes esquecidas, afirma a consistência de sua existência desviante da sedentariedade civilizada (MIZOGUCHI et al, 2007, p. 41).

Apesar dos fluxos e movimentos, da rapidez e fugacidade, a cidade é sedentarizada pela rotina, pelos esquadrihamento arquitetônico, pelo cartão postal. Ante esse pseudo movimento, os viventes das ruas fazem passagens, recriam territórios, indexam novos e novos sentidos, como um movimento deambulatório, que representa um aprendizado desprendido, sem fronteiras, sem demarcações, sem obrigatoriedades, que ocorre no processo, em movimento e velocidade, em múltiplas possibilidades e intensidades, a partir da

experimentação das práticas imprevisíveis encontradas na passagem, nos desvios, nos cruzamentos da vida.

A itinerância e deslocamentos territoriais podem ocorrer pelas condições climáticas, podem variar entre os dias da semana ou quando há realização de eventos que aumentem o número de pessoas em determinados bairros ou locais, dias de missa, dias de distribuição de sopas, etc. (ESCOREL, 2003). Claro que este movimento itinerante, de se compor e recompor nas brechas se dá pelas condições a eles impostas, mas indica potência, criatividade e perseverança no ser⁴². E assim as deambulações nas suas mais variadas formas, territoriais e subjetivas, fazem com que os deambuladores descubram novos sabores, amargos e doces; novos sons, ruídos, buzinas e o silêncio da madrugada; novos sentidos, vazio, oco, cheio, fétido, frio, calor.

Assim, afirmo que este trabalho também advém da observação e aproximação junto a essas pessoas, que com seus desvios, fugas e nomadismos, se deparam com o aprendizado deambulatório, com as esquivas e malícias do capoeira, com o devir-besouro, devir-tatu e com tudo o que a boca pode comer.

Nós que vivemos a formatação, compondo nossos corpos com a rotina, seguindo horas, seguindo fluxos de carros, gentes, amontoadas nos ônibus, atordoadas com o tempo. Nesse mapa social complexo de linhas e intensidades, podemos encontrar variados movimentos que dão passagem às mudanças, às rupturas, ao desejo, mas há também o que é sedentário, controlado, que faz barreira às transformações. Nesse sentido, mesmo compreendendo que nesse mapa há processos que se desterritorializam e reterritorializam constantemente, identificamos nomadismo e deambulações em contraste com sedentarismo e congelamento. Movimentos e paradas, quadrados e encruzilhadas, linhas duras e linhas de fuga, territórios e desterritórios.

Na sociedade contemporânea, a grande maioria vive a formatação dirigida pelo paradigma prevalente, no qual o trabalho é compreendido como indispensável, a livre concorrência do mercado e o individualismo induzem à meritocracia, as famílias seguem um padrão de funcionamento e os horários são regulados. Seguem as horas, os dias, as semanas. O tempo é sinônimo de lucro. O trabalho é sinônimo de sucesso, de aquisições, de consumo.

⁴² Conceito que será abordado adiante.

Nas casas as novelas e as regras. Nesse contexto, o deslocamento das pessoas segue circuitos bem estabelecidos, vão do trabalho para a casa, da casa para academia, da academia para o supermercado, etc. “Vá para lá, vem para cá, pare, olhe o sinal vermelho, agora passe, mais lento, mais rápido, cuidado... cruzamento!” (PEIXOTO, 2013, p. 68).

Nesse cenário, o movimento desprezioso, o flâneur⁴³, o vagar sem destino definido é considerado um movimento ocioso e improdutivo. Diante disso, no tempo em que o que se valoriza é a produção, fixam-se os trajetos, definem-se, demarcam-se, delineiam-se. A errância se transforma em trajeto certo, institucionalizado, com ponto de partida e de chegada. A travessia é objetivada e valoriza-se o ponto de chegada. O percurso, a travessia não valem mais como uma experiência de acontecimentos, de tensões, de aprendizagem deambulatória. Transformam-se em vetores instituídos que não dão passagem para os fluxos tensionais, para o improvisado, para as incertezas. O trajeto enquanto instituição não permite os fluxos paradoxais, tensionais que nos tiram da certeza da conformidade. É assim que o “trajeto institucionalizado assassina o trajeto-devir” (PEIXOTO, 2013, p.68).

Com o trajeto instituído as conexões humanas se tornam artificiais, ocupadas por formas determinadas de ser, sentir, ver e consumir, com espaços predestinados, separados. Para os errantes, vadios, vagabundos, excluídos da lógica de consumo e de vida estabelecidos os dirigentes criam “fábricas de limpeza humana”, “fábricas de assepsia social”, pois rompem com a máquina social estabelecida, com o trajeto instituído e institucionalizado. Com esse mecanismo tentam eliminar os contratempos e os desvios (PEIXOTO, 2013).

A cidade invisível dos caminhos inusitados, das bifurcações, encruzilhadas, que descongela o pensamento sugerindo-o a escapar de verdades criadas pelo medo e pela força, é ofuscada pela estética bélica da segurança pública. A paisagem carioca congelada em cartão-postal não admite qualquer impureza que possa interferir na sua geografia. É a cidade eterna, inevitável, muda, retratada sem nenhuma chance de provocar estranhamento. Jovens másculos, musculosos, senhoras e senhores cíveis, utilizam a higiene como arma para a segurança das suas inseguras existências (BAPTISTA, 2003, p. 5).

Os caminhos inusitados, as encruzilhadas, as bifurcações, os desvios, desconcertam as verdades criadas. Pelo medo do incerto, do descompasso, da passagem do que é intensivo, congelam, eliminam impurezas e utilizam a higiene como arma diante das inseguranças.

Peixoto (2013) metáforiza o enquadramento territorial e subjetivo, provocados pela cidade, com o termo *CroniCidades*, pois para ele a cidade tende a paralisar, cronificar o desejo. Sendo assim, no mapa da cidade, com suas linhas intensivas e movediças, bem como

⁴³ Passear pelas ruas sem ponto de chegada.

suas linhas sedentárias, encontramos espaços ordenados, controlados, métricos e estriados. No entanto, o ordenamento que impera na cidade, com seus tempos e modos, tende a provocar um congelamento e uma clivagem na existência. Em cada espaço, em cada instituição, atuamos de determinada maneira, com tempos marcados, com regras estabelecidas. Temos nossos desejos direcionados pelas normas sociais. Nas CroniCidades encontramos as clivagens espaciais e temporais, denominadas por Peixoto (2013) clivotopias e clivocronias, que são os espaços, respectivamente, esquadrihados das instituições que ordenam nossos corpos e a temporalidade definida que nos institucionaliza. Tornamo-nos seres formatados, obedientes, ressentidos, controlados. O autor ainda acrescenta que, assim como nossos trajetos são definidos e projetados ao ponto de chegada, as instituições também são voltadas a uma demanda, finalidade, meta, reduzindo o desejo e a palavra a um determinado fim e resultado. “O problema do socius tem sido sempre esse: codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo corra sem ser tamponado, canalizado, regulado” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 51).

Seguindo esta linha de pensamento, Baptista (2010) ainda afirma que na urbe contemporânea tudo deve estar no seu devido lugar: os sonhos, os criminosos, os trabalhadores, os animais, as coisas móveis e imóveis, os loucos. Qualquer coisa que fuja do fluxo determinado é entendida como ameaça. Tutelada pela ciência e dominada pelo capitalismo, a vida nesse contexto perde o devir-incerto em troca da certeza de um peculiar movimento. Ele acrescenta que tudo se torna passível de tratamento, ruas, comportamentos, residências, almas, pois são meticulosamente medidos e tratados, tornando a vida na cidade asséptica.

Para Deleuze e Guattari, somos, em todas as direções, segmentarizados por linhas molares. E completam ao afirmar que somos segmentarizados binariamente, circularmente e linearmente. Binariamente, porque tendemos a viver oposições duais: normalidade e loucura; homem e mulher; rico e pobre; homens que moram em casas e moradores de rua; esquerda e direita; preto e branco. Circularmente, pois nos deslocamos por espaços traçados e definidos. Linearmente, num encadeamento da vida com início e fim em processos que se acoplam numa reta, crescer, andar, estudar, trabalhar, ter filhos e assim por diante. Em todos os estratos que nos compõem a segmentaridade se faz presente: “[...] habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente. A casa é segmentarizada conforme a destinação de seus cômodos; as ruas, conforme a ordem da cidade; a fábrica, conforme a natureza dos trabalhos e das operações” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 77).

Apesar de não se referir aos tempos atuais, com Spinoza podemos ampliar essa compreensão. Para o filósofo, a tentativa de cristalização e absolutização do modo de existir do homem artificializa os processos naturais da vida. Como se a existência humana, nas suas mais variadas formas, não fizesse parte da natureza. Seus movimentos e inconstâncias, assim, definiriam os processos naturais, suas oscilações e voluptuosidades como defeitos e falhas.

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam, ou, mais frequentemente, abominam (E III, Prefácio).

Ao destacar que parecemos conceber o homem na natureza como um império num império, Spinoza indica sua compreensão acerca da liberdade humana. Em *Ética* o filósofo afirma: “Se os homens nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, qualquer conceito do bem e do mal” (E IV, 68). Como mencionado anteriormente, em sua filosofia, há a concepção de que somos constituídos pelos afetos que nos atravessam e nos contagiam, e a partir deles formamos nossas concepções, juízos e valores. Assim, acabamos por julgar, avaliar e medir as coisas a partir da nossa própria inclinação, pelos afetos que ocupam nossas mentes e corpos. Inclui nessa compreensão a formação da nossa imaginação, que se dá pela maneira como somos afetados, construindo valores como bem e mal. Tendemos a considerar algo bom quando somos tomados por alegria, ou ruim quando somos tomados por tristezas, compomo-nos utilizando de nossas construções imaginárias, multiplicando essas percepções. Somos afetados de alegria quando imaginamos que também fora afetado de alegria alguma coisa que amamos, ou somos afetados de tristeza quando imaginamos que o que amamos também o fora. Também somos afetados de alegria quando aquilo que odiamos é destruído, ou somos afetados de tristeza quando supomos que aquilo que odiamos é afetado de alegria. Como exemplos, seguem algumas proposições:

Simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos. (E III, 16)

Se imaginamos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de um afeto de alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos. (E III, 17)

Quem imagina que aquilo que ama é destruído se entristecerá; se, por outro lado, imagina que aquilo que ama é conservado, se alegrará. (E III, 19)

Se imaginamos que alguém afeta de alegria a coisa que amamos, seremos afetados de amor para com ele. Se, contrariamente, imaginamos que a afeta de tristeza, seremos contrariamente, afetados de ódio contra ele. (E III, 22)

Com isso, podemos entender que a imaginação, e conseqüentemente nossos juízos e valores referem-se muito mais à nossa natureza do que à natureza exterior. Utilizamos da imaginação construída em nossa mente e inferimos, a partir dela, conclusões sobre as coisas. Nosso conhecimento, os valores e constructos que temos são obtidos através da imaginação, sendo, por isso, falsos, mutilados e confusos. “A ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior” (E II, 25).

Para Martins (2008), nos sustentamos em ideias inadequadas, construídas pela imaginação, como uma defesa psíquica contra a realidade inalcançável e hostil. Quando o homem não alcança o conhecimento verdadeiro, devido ao seu desejo de controlar a realidade por meio do conhecimento, ele, então, cria fetiches de conhecimento, explicações imaginárias, substitutos, a fim de evitar o angustiante reconhecimento de que não está em condições de conhecer suficientemente.

No entanto, apesar de estarmos vulneráveis sob o domínio de nossos afetos, paixões e imaginação, cabe considerar que nossa vida afetiva é também nossa maior riqueza. Se a imaginação pode nos enganar é também a partir dela que perseveramos na existência. São nossos afetos que nos impulsionam a imaginar e a pensar, e é somente pensando junto a eles que temos condições de evitar ideias falsas e formar ideias adequadas, assim a potência da imaginação pode atuar como uma virtude (MARTINS, 2008).

Tanto podemos ter ideias inadequadas como ideias adequadas. Quando somos tomados por ideias inadequadas, que são aquelas que não compõem a nossa natureza e diminuem nossa potência, padecemos, por estarmos sob os domínios de nossas paixões, concebendo valores a partir da imaginação daquilo que nos afeta. Podemos nos tornar ativos quando somos tomados por ideias adequadas, ou seja, aquelas que compõem a nossa natureza e aumentam nossa potência. Conforme E III, definição 2:

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def.prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.

Para Spinoza mais nos aproximaremos da liberdade quando, ao invés de padecer, agirmos conforme nossa própria natureza, como descrito em E I, definição 7:

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.

Para ele somos uma expressão da substância divina, perfeitíssima. O Deus ao qual se refere é toda a natureza, que existe necessariamente, como um acaso e não como uma finalidade que deva ser alcançada. A natureza como um todo é dotada de uma potência, sendo assim, sua essência completa em sua potência é possuidora de uma positividade própria. Nas proposições 11 e 15 da parte 1, Spinoza apresenta sua concepção de Deus enquanto substância infinita, que existe necessariamente. “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (E I, 11); “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (E I, 15).

Contrariamente à ideia da natureza operada enquanto necessidade, o ser humano toma todas as coisas naturais como tendo uma função de finalidade. Como por exemplo, se Deus existe é para nos julgar ou cuidar; se a flora existe é para nos fornecer oxigênio, e assim por diante. No entanto, tudo o que existe na natureza, existe necessariamente e não por um fim determinado. Com esse pensamento o homem inverte a natureza ao considerar como efeito aquilo que é realmente causa e imperfeito aquilo que é perfeitíssimo. Nessa perspectiva até mesmo Deus se torna imperfeito, pois se ele age em função de um fim é porque algo lhe falta. Spinoza continua sua reflexão trazendo à tona um questionamento que poderíamos levantar:

Se todas as coisas se seguiram da perfeitíssima natureza de Deus, de onde provêm, então, tantas imperfeições na natureza, tais como a deterioração das coisas, ao ponto de se tornarem malcheirosas, a feiura que causa repugnância, a confusão, o mal, o pecado, etc.? Mas isso é fácil, como acabei de dizer, de ser refutado. Pois a perfeição das coisas dever ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens, ou porque convenham à natureza humana ou a contrariem (E I, apêndice).

Perfeição ou imperfeição são modos de pensar a partir de ideias universais que o homem cria. Contrariamente, ele nos convida a pensar que cada um tem sua perfeição, que está atrelada à sua potência de agir/ existir, à perseverança no seu ser. Cada um tem seu valor e sua racionalidade própria e assim deve ser considerado, cuja perfeição está na natureza e potência.

[...] *as coisas, em sua realidade são todas possuidoras de uma positividade própria.*⁴⁴ Toda noção negativa que se aplica a uma coisa resulta da extrapolação indevida de uma noção humana para explicar uma realidade não humana, e por isso é o caminho rápido para a incompreensão do próprio real. Entender uma coisa não é medir o seu ajuste ou desajuste a um modelo qualquer exterior a ela; pelo contrário, é tomar cada coisa como índice de sua verdade, buscando apreender sua razão de ser própria e só assim podendo avaliá-la no concernente a sua perfeição (MARTINS, 2009, p. 211).

Por esse paradigma a fatalidade do ser não pode ser desconectada de tudo o que se é, da fatalidade do todo, da natureza única. Cada um é necessário e faz parte do todo, da natureza e da perfeição divina. O ser não é consequência de uma finalidade. Não cabe querer empurrar ao ser uma finalidade qualquer. Com ele não é possível alcançar um ideal de moralidade, ou de felicidade, ou de ser humano. Fomos nós mesmos que construímos o conceito inadequado de finalidade, que não se encontra na realidade. Cada um é necessário, pertence ao todo, está no todo, nada existe fora do todo. Não há nada que possa ser julgado, medido, comparado, condenado, pois isso seria o mesmo que julgar, medir e comparar o todo (MARTINS, 2009). Portanto, a natureza de cada um deve ser afirmada e considerada em sua potência de existir. E o que consideramos imperfeição, fora da normalidade, nada mais é do que um pensamento pautado na finalidade e no preconceito. Também consideramos as coisas somente em parte e ignoramos a ligação entre as coisas da natureza inteira, analisando e compreendendo tudo com as lentes de nossa restrita consciência.

Em *Tratado Político*, Spinoza apresenta uma diferenciação entre direito natural, relacionado à natureza perfeita, à potência de existência do ser incluído na natureza perfeitíssima de Deus, em contraposição ao direito comum, que são as convenções humanas, necessárias para a conservação dos homens. No estado natural tudo acontece pelas leis da natureza, sendo cada um senhor de si próprio. No entanto, para perseverar em sua existência, tendo em vista que podemos ser destruídos por forças maiores que as nossas, construímos convenções, leis e regras. Em *Tratado Político* ele afirma “[...] os homens são feitos de uma tal maneira que não podem viver sem uma lei comum” (T. P., Cap. I, 3).

⁴⁴ Grifo do autor.

Segundo o filósofo, é pelo afeto do medo e da esperança que os homens são governados. Medo de ser destruído por uma força superior e esperança na melhoria da vida. Por esses afetos é que os homens são dominados e controlados a fim de seguirem os regulamentos comuns. Por este ponto de vista, o estado civil se funda com o objetivo de paz e segurança. Desde sua formação, com a finalidade de se obter a concórdia, é que submetemos nossa faculdade de julgar à vontade de um outro. Inclui que sendo conduzidos e controlados no contexto social pelo temor, a ilusão de liberdade se faz necessária.

Num Estado que visa unicamente a conduzir os homens pelo temor, é mais a ausência de vício do que a virtude que reina. Mas é preciso levar os homens de tal maneira que não creiam ser levados, mas para viver segundo o seu livre decreto e conforme o seu próprio feitio; é preciso, portanto, dominá-los unicamente pelo amor da liberdade, o desejo de aumentar a sua fortuna e a esperança de se elevarem às honrarias (Tratado Político, Cap. X, 8).

De acordo com Rauter (2017), no sistema capitalista vigente, o controle de nossas subjetividades também ocorre pelo afeto do medo, sendo em torno do fenômeno do crime que se organiza um dos principais dispositivos de controle social. O funcionamento deste dispositivo tem como álibi a mídia e os discursos ideológicos ora apresentados. Pode-se acrescentar que este dispositivo também se constitui pela violência criminal associada ao controle dos despossuídos produzidos pelo sistema econômico-social. Tudo isso tem produzido um entristecimento e esvaziamento da potência coletiva, por isso, a autora aponta que apesar do agrupamento vivido nas cidades, o capitalismo vigente tem capturado nossa potência, despotencializando o coletivo.

O capitalismo é, desde o seu início, um sistema que se baseia na acumulação de capital e também na “acumulação” de homens: homens agrupados nas cidades, homens amontoados, em parte despotencializados no que poderia daí emergir no sentido de sua força política (RAUTER, 2017, p. 15).

Temos na contemporaneidade uma vida social rica em quantidade, cidades populosas, grande fluxo de capital, com uma gama de possibilidades de entretenimentos, lazer, cultura, velocidades, luzes, carros, sons. No entanto, parte dessa complexidade tem sua potencialidade política reduzida por múltiplos dispositivos: policiais, carcerários, pedagógicos, midiáticos, entre tantos outros que funcionam conectados (RAUTER, 2017).

Tendo como referência a filosofia de Spinoza, em que as relações humanas são pautadas nos afetos e na imaginação que criamos a partir deles, Rauter (2017) compreende que o Estado vigente é capaz de governar controlando-nos por meio dos afetos da multidão, principalmente o afeto do medo, despotencializando-a. Há uma rede institucional conectada

nessa engrenagem do controle pelo medo, que captura nossa potência e dificulta os laços horizontais entre os indivíduos. Na vida contemporânea aponta que o medo e a esperança estão presentes na submissão alegre e ingênua ao consumo e no medo da violência e do crime. O medo e a esperança são uma arma política de controle e submissão.

Na sociedade contemporânea, pode-se dizer ainda que houve uma despolitização dos fenômenos do crime. A invenção da figura do delinquente, transformado em expressão de uma doença ou anormalidade, provoca o silenciamento das questões políticas e dos questionamentos das leis vigentes que a problemática da criminalização abarca (RAUTER, 2017).

Tomados pelo medo e pela esperança, submetidos ao controle de um Estado que não se funda no objetivo da concórdia e do direito comum, induzidos pela ciência, mídia e toda a rede de instituições que nos cercam, temos nossa potência capturada. Aponta-se aos criminosos, delinquentes, anormais a causa da instabilidade e violência sociais, sem trazer à tona os questionamentos necessários sobre essa complexa questão. Ainda influenciados pelos afetos que nos compõem, rodeados por discursos que transmitem medo e esperança, pelo controle social e segurança, formamos ideias inadequadas sobre o mundo em que habitamos. Portanto, padecemos e temos nossa potência de agir diminuída.

Ao dizer sobre a necessidade de criação de um direito comum, Spinoza se refere à concepção de um Estado com concórdia e paz, para as quais o sujeito se submete a fim de perseverar seu ser. Entrega-se ao Estado para que reine a concórdia e tenha sua existência preservada. No entanto, afirma que quando esta submissão não se pauta em ideias adequadas, mas ocorre pelo uso da força, temos uma população vencida e um falso direito comum: “É preciso notá-lo ainda, o Estado que refiro como instituído com o fim de fazer reinar a concórdia, deve ser entendido como instituído por uma população livre, e não como estabelecido por direito de conquista sobre uma população vencida” (T. P., Cap. V, 6).

Apesar do nítido cerceamento de nossos corpos e da artificialização de nossas vidas provocados pelos discursos prevalentes na sociedade, a era do capital e da livre concorrência se respalda na noção de liberdade, na crença de que cada sujeito pode realizar suas escolhas e traçar seus caminhos. A cidade propõe a seus cidadãos “o amor da liberdade de preferência à esperança das recompensas ou mesmo à segurança dos bens; pois ‘é aos escravos, não aos homens livres, que damos recompensas por boa conduta’”⁴⁵ (DELEUZE, 2002, p.32).

⁴⁵ Tratado Político Cap. X, 8: “Num Estado que visa unicamente a conduzir os homens pelo temor, é mais a ausência de vício do que a virtude que reina. Mas é preciso levar os homens de tal maneira que não criam-se levados, mas para viver segundo o seu livre decreto e conforme o seu próprio feito; é preciso, portanto dominá-

Nessa mesma perspectiva Nietzsche afirma em *A Gaia Ciência*, “Qual é o sinal da liberdade alcançada?– Não se envergonhar mais de si mesmo” (NIETZSCHE, 2016, p. 267). Para ele, o exercício de liberdade inclui o processo de libertação do adestramento social e a afirmação da necessidade natural.

Escravidados estamos pela suposta verdade, que dita as regras, o que deve ser feito, o que deve ser ingerido, quais os melhores caminhos para seguir a vida, como amar, como existir. Verdade legitimada pela ciência, direito, medicina, psicologia, entre tantas outras que produzem saber, sem saber que reproduzem o moralismo, as regras sociais, as normas. Sem saber que com isso excluem o que também é natural, o que não se encaixa no padrão de normalidade. Dessa maneira, a natureza perfeita, com suas inconstâncias e caos, foi sendo enquadrada pelo saber imposto, pelas normas sociais, instituições, famílias, padrões de comportamento, etc.

Ora, tal prevalência dos aspectos técnico-econômicos ou dos aspectos jurídicos sobre aqueles referentes à produção desejante é o que está condenando nosso mundo à desertificação - desertificação das relações amorosas e do sexo, esvaziamento do campo coletivo, produção de um número cada vez maior de excluídos, não apenas do mercado de trabalho, mas de um cotidiano, já que muitos modos de ser não se adequam a um mundo que coloca em primeiro plano os aspectos ligados à produtividade técnico-econômica (RAUTER, 2000, p. 271 e 272).

Nosso funcionamento social está pautado no paradigma da finalidade, em que os caminhos são traçados para se alcançar determinado fim, em que as instituições se prestam a acolher determinadas demandas, em que as relações se estabelecem com objetivos definidos, em que a segurança cumpre o papel de punir, controlar, excluir, em que as cidades se povoam pela circulação de capital. Nisso, tudo o que não tem um fim predefinido cai nas malhas da assepsia urbana, médica, jurídica, política. Controle das mentes, dos corpos, das almas, das crenças, dos movimentos, do entretenimento, das formas de amar.

É evidente que o Estado está a serviço da classe dominante, que na perspectiva capitalista há somente uma classe a ser levada em consideração, em disposição global: a burguesia. No sistema atual, é o capital instrumentalizado pela burguesia que dita as regras, os produtos a serem consumidos, as tendências. Vivemos uma sujeição sem precedentes, uma escravidão incomparável, pois o capitalismo constantemente captura os fluxos descodificados, numa produção sem limites. O desejo “livre”, pela expectativa social que se cria, está ávido a se conectar às produções capitalísticas, que, logo em seguida, se modifica, se altera e produz

los unicamente pelo amor da liberdade, o desejo de aumentar a sua fortuna e a esperança de se elevarem às honrarias. Aliás, as estátuas, os cortejos triunfais e outras incitações à virtude são mais sinais de servidão do que de liberdade. É aos escravos, não aos homens livres que se dá recompensa pela sua boa conduta”.

um novo produto, numa fusão sem limites da antiprodução com a produção (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Com Spinoza, compreendemos o processo no qual nossa imaginação se forma, e, a partir dela, nossas concepções e ideias, conduzidas por tudo o que nos rodeia. No apêndice da *Ética I*, Spinoza postula que os homens se crêem livres por acreditarem que suas escolhas são orientadas por suas próprias volições. No entanto, conforme discorrido acima, desconhecemos as causas que nos dispõem a assumir determinadas escolhas, sendo induzidos a pensar sob o paradigma da finalidade e pelas regras do capital. Constantemente, nos associamos afetivamente e inadequadamente às ideias daqueles com os quais nos identificamos, tendo sido orientados a seguir as tendências e regras do capital, da classe dominante, da burguesia, que foram divulgadas e espalhadas pelas redes sociais e midiáticas. Para complementar essa ideia, de acordo com Spinoza, chamamos uma coisa de boa porque tendemos para ela, e de má quando nos causa desconforto e dela fugimos (*E I*, apêndice). Estas construções, boas ou ruins, acabam seguindo as generalizações construídas socialmente. Assim se tornam claros os motivos pelos quais socialmente são eleitos os que devem ser excluídos, boicotados e até mesmo exterminados.

Consideramos que toda a sociedade, o funcionamento das instituições, a formatação das cidades, a configuração das relações sociais são ditados pelos discursos políticos, jurídicos, como também científicos, saber médico, da psicologia, do direito, da antropologia, da economia, etc. Há de se destacar novamente que produções do campo de saber também se utilizam do paradigma da finalidade e, como abordado, da metafísica ocidental. Nesse sentido, a ciência contribui com a assepsia urbana, colabora com projetos de revitalização e urbanização, fundamenta o funcionamento das instituições e mantém e reproduz os valores sociais vigentes, ressaltando, da classe privilegiada. Podemos acrescentar que a ciência da finalidade reproduz discursos dualistas e maniqueístas, rotula o que é bom e o que é ruim, estabelece diagnósticos e sustenta a invenção discursiva acerca do delinquente, do criminoso e daqueles que devem ser capturados. É com um discurso elaborado, pautado em conhecimentos empíricos e na busca por uma verdade absoluta, que vimos médicos e juristas selecionarem a melhor raça e estabelecer um padrão físico de um criminoso. Foi pelo saber médico que surgiram hospícios que serviam à exclusão, tratamentos a base de choque e medicamentosos. No campo da justiça, vimos a produção de um saber que julga, aprisiona e exclui. No campo da educação, a reprodução do que é certo ou errado, o silenciamento da criação subjetiva e a repetição. Tudo isso, representa a produção do saber atrelada ao poder, com a manutenção das classes dominantes.

Chamais “vontade de verdade”, ó mais sábios entre todos, aquilo que vos impele e inflama?

Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo *eu* a vossa vontade!

Tudo o que existe quereis primeiramente fazer pensável: pois duvidais, com justa desconfiança, de que já seja pensável.

Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo. Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações (NIETZSCHE, 2011, p.108).

A todo esse poder estamos submetidos, sendo conduzidos nossos olhares, nossas ações, percepções, inseguranças, desconfiança, esperança. Por tudo isso padecemos, tendo ideias inadequadas, nos distanciamos de nossa natureza, de nossa potência e do que nos compõe. Tendemos a enquadrar nossos pensamentos e nossa vida ao que não é o real da vida: a multidão em sua potência, a natureza perfeitíssima em sua integralidade, a pluralidade, o acaso, a tragicidade, os fluxos.

O termo cunhado por Peixoto (2013), CroniCidades, exemplifica as produções crônicas provocadas pelo tempo em que vivemos. Acrescento a compreensão apresentada por Arêas (2017), o sujeito pode se identificar a determinado sentido e ao estado das coisas que caracterizam seu corpo, enraizando-se nesta identificação, assim tende a reviver o acontecido, fechando-se aos novos sentidos dos acontecimentos. Ocorre uma cristalização e uma cronificação ao que é dado ou suposto. Negamos o devir ilimitado dos acontecimentos, padecendo, ressentindo e perdendo nossa potência ativa. O senso comum, os valores padronizados e as generalizações universais transformam os tempos Aion e Cronos em tempo cronológico. Mas há tantos sentidos nos acontecimentos...Para além dos dualismos podemos encontrar a pluralidade, a criação a invenção.

No cotidiano, portanto, há de se ver e dar às tintas a microscopia dos acontecimentos que não se cansam de fabricar um mundo e um mapa sempre abertos e inacabados, espaços os quais desfazem a arbitrariedade dos lugares e de seus pesados proprietários (MIZOGUCHI, 2013, p.43).

Seguindo a perspectiva de Deleuze e Guattari no que se refere à percepção dos dualismos existentes em nossa sociedade, Castro (2016) conclui que eles não são meros efeitos de um viés ideológico, são reais, resultados de uma segmentação dura, sobrecodificante. Portanto, é necessário desfazer os dualismos evitando a armadilha que consistiria em negá-los ou contradizê-los.

Contudo, apesar do medo, do controle de nossas subjetividades, do enfraquecimento da solidariedade, dos dualismos, mesmo que as limitações de nossa potência pareçam

estremas, podemos encontrar estratégias e saídas. Para Rauter (2017), sob a ótica de Spinoza, há uma impossibilidade ontológica de que tudo esteja dominado.

Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser (E III, 6).

O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual (EIII, 7).

O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido (E III, 8).

A perseverança no ser coincide com sua essência e existência, sendo assim, para Spinoza, um corpo somente pode ser destruído por uma causa exterior (E III, 4). Enquanto houver existência haverá perseverança no ser.

A democracia a que Spinoza se refere no *Tratado Político*, segundo Rauter (2017), corresponde à democracia da multidão, na qual há uma potência de pensar comum, não sendo a democracia que vivemos hoje. Por essa perspectiva a autora continua dizendo que podemos encontrar possibilidades de superação a partir da potência coletiva. É nos agenciamentos coletivos que podemos ampliar nossa capacidade de perceber e ser afetados e de encontrar o que é útil à perseverança em nossa existência, tornando-nos mais potentes. A partir da potência germinada no coletivo podemos superar o medo, pois é no coletivo que ganhamos mais domínio sobre nossa vida afetiva e ampliamos a potência de nosso ser. Apesar da ameaça de destruição por alguém ou algo que tenha potência maior do que a nossa é possível resistir e suplantar nossa potência individual no coletivo.

Retomo que, para Spinoza, mais ativos e potentes seremos se nos guiarmos por ideias adequadas e, contrariamente, podemos padecer tomados por ideias inadequadas. Ideias adequadas são construídas a partir de um discernimento de que nossas percepções e imaginação são construídas tendo como base nossos afetos, podendo assim optar e não nos submeter às coisas e ideias que nos são úteis e nos compõem, tornando-nos mais ativos. Conforme E III, definição 2:

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def.prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.

Somente atualizando nossas forças ativas é que podemos compor o coletivo potente, caso contrário, continuaremos controlados, submetidos, escravizados. De acordo com Ética

III, postulado 1, nossa potência de agir pode ser aumentada ou diminuída a partir das afetações que ocorrem em nosso corpo: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. Acrescenta que quanto maior forem nossas experiências de afetar e ser afetados, maior será nossa capacidade de discernimento:

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso (E. IV, 38).

A partir de Spinoza, é possível inferir que o isolamento e a falta de redes de solidariedade, bem como a padronização de um modo de vida e a restrição em determinadas práticas e valores, são capazes de provocar um dilaceramento da expansão da vida e uma diminuição da potência. Assim, modos de vida diversos, desviantes e alternativos, coletivos, são carregados de potência. Tendem à autonomia, uma vida ativa em contraposição a uma vida determinada a partir do exterior: “[...] se poder existir é potência, segue-se que, quanto mais realidade a natureza de uma coisa possuir, tanto mais ela terá forças para existir por si mesma” (E I, 11, escólio).

Ante a cultura do adestramento e da produção do homem domesticado, Guattari também nos apresenta saídas a partir do fortalecimento das forças ativas, o que, para ele, ocorre quando há autonomia do sujeito. Esse movimento, Guattari denomina processo de diferenciação, que é a construção de um agenciamento singular de enunciação, no qual o sujeito cria suas próprias referências e práticas e encarna sua própria vida. Nesse sentido, faz-se necessário levar em consideração os verdadeiros elementos criadores da subjetividade, recusando assim a oposição do nosso desejo ao universo da ordem, da razão, do julgamento, etc. (GUATTARI; ROLNIK, 1996).

Estamos em constante busca de nossa subjetivação ativa e singular e, apesar de sermos atravessados por linhas que nos segmentam e nos serializam, também somos atravessados por linhas moleculares que nos deslocam da segmentarização e nos projetam à construção do diferente, à micropolítica. O autor indica que o processo de diferenciação coincide com o movimento desejanter (GUATTARI; ROLNIK, 1996).

Guattari (1996) compreende como desejo todas as formas de vontade de viver, de criar, de amar. O desejo não é compreendido como uma busca por algo inalcançado, mas sim como a formação do inconsciente em ato, algo que é eventualmente produzido, articulado,

montado e não algo a ser buscado, reencontrado ou recomposto a partir de universais da subjetividade.

Juntamente a Guattari, Deleuze diferencia a concepção do sujeito estruturado pela falta de um objeto (em que o ser se projeta no mundo em busca deste que lhe falta) e o sujeito constituído pelo desejo existente em ato. Os autores afirmam que ao desejo do sujeito não falta seu objeto, pois ele cria seus objetos. Somos assim seres dotados de potência desejante. Para eles, “o desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.43).

Para eles, não são as necessidades que conduzem o desejo, mas sim o desejo que é criador das necessidades. O desejo produz real na realidade, ele maquina os objetos, os fluxos e os corpos. O real, então, é a autoprodução do inconsciente. “[...] esta soldadura do desejo com a falta é precisamente o que dá ao desejo fins, objetivos, intenções coletivas ou pessoais – ao passo que o desejo, tomado na ordem real da sua produção, comporta-se como fenômeno molecular desprovido de objetivo e de intenção” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 454).

No entanto, contrariando a lógica do desejo e sua construção de necessidades, a lógica social dominante captura o desejo, o codifica, o inscreve, o registra. O desejo produzido pelo capital/ciência/moral tem meta e fim estabelecido, o que gera a falta, podendo esta ser entendida pela impossibilidade de se alcançar absolutamente o modelo imposto, ou simplesmente pela inadequação das necessidades criadas socialmente ante as necessidades reais humanas. No capitalismo há uma criação constante das necessidades, sendo a partir de um movimento de desterritorialização do desejo e sua reterritorialização artificial e fictícia. Os fluxos descodificados da produção desejante são, no sistema do capital, ligados a códigos estabelecidos, à máquina repressiva, fazendo fundir repressão com a essência do ser. Dessa maneira, o desejo que seria a essência do ser, se torna alienado, se desconecta do ser, ligando-se aos objetos artificiais, codificados pelo sistema (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

A sociedade moralizante, com seus padrões e valores instituídos, convoca-nos a desejar carros, celulares, corpos belos, família perfeita, conforto, casas. Acreditamos serem indispensáveis os recursos tecnológicos; produtos; as ruas, as cidades, as casas, as instituições. Foram elencados objetos a serem consumidos e estabelecidos modos de se relacionar, trabalhar, amar, falar, existir e morar. Baptista (2010) corrobora com essa compreensão ao dizer que os corpos na direção da falta, veem seus desejos fenecerem antes de serem saciados.

Nessa convocação do desejo direcionado a um fim, a sociedade produz necessidades, cria verdades e as absolutiza, impedindo e provocando a exclusão da multiplicidade e do diverso e obscurecendo a potência existente.

Não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz. A falta é um contra efeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social. O desejo está sempre próximo das condições de existência objetiva, une-se a elas, segue-as, não lhes sobrevive, desloca-se com elas[...]o desejo só tem “necessidade” de poucas coisas, *não dessas coisas que lhes são deixadas, mas das próprias coisas que lhes são incessantemente tiradas*, e que não constituem uma falta no coração do sujeito, mas sobretudo a objetividade do homem, o ser objetivo do homem para quem desejar é produzir, produzir na realidade [...]Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito; é a organização molar que destitui o desejo do seu ser objetivo (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.44).

A falta não é primeira, mas sim organizada pela produção social, aloja-se de acordo com a organização prévia da sociedade, alinha-se à abundância da produção de mercado atual e provoca a ilusão da necessidade de objeto, gerando sensação de vazio. O sujeito torna-se estranho à sua essência, errando sobre o corpo sem órgãos, sendo definido artificialmente pelo produto induzido a desejar, compondo-se pelas sensações provocadas pelos *gadgets* e renascendo em cada estado.

Para Spinoza, o desejo é a essência do homem quando ele é determinado a agir por uma afecção sua. Desejo é a expansão do próprio ser. “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (E III, def. 1). Sendo assim, para ele, nossa essência, que é o próprio desejo, coincide com a potência de existir.

É nos tornando ativos, num processo de diferenciação contrária ao que nos é imposto, aos afetos tristes e à diminuição de potência, que encontraremos saídas ao que nos limita, nos subjuga, nos escraviza. É nos aproximando ao real da vida, à essência desejanste à qual nada falta, discernindo nossas percepções e buscando o que nos é útil que nos tornaremos mais potentes e poderemos romper a cronificação que nos paralisa. É ampliando nossas possibilidades de afetar e sermos afetados que construiremos novas formas de existência. É compondo-nos no coletivo autônomo e ativo que poderemos experimentar a democracia. É rompendo com estereótipos e com o entorpecimento do medo que poderemos vislumbrar outras soluções. É movimentando-nos, deslocando-nos, deambulando que poderemos sair do lugar e ver outras perspectivas. É com o nomadismo que poderemos alterar o sedentarismo da ciência, dos valores, dos padrões, do poder. É com dança, com ginga, com mandinga. É vivendo a vida que se dá passagem às intensidades. É saindo do comodismo que podemos

experimentalizar novas aberturas. É experimentalizando os sabores do que a boca pode comer. É modificando trajetos predefinidos.

Peixoto (2013) propõe a produção de espaços e temporalidades estéticos a fim de desviarmos dos espaços regularizados, do tempo cronológico, dos objetivos definidos. Estéticos no sentido do que se aproxima da arte do improvisado, da novidade. A arte que se aproxima da vida, do trágico, do real do mundo. A arte que nos apresenta que algo pode se romper mesmo nas diversas tentativas de controle e regularização. Propor-se à temporalidade do encontro e à produção de espaços heterogêneos, o que para Peixoto representa a modificação das paisagens estáticas. Estéticos ante o que é estático.

Uma cidade é cheia de gentes, de experiências, de modos de ser completamente diferentes. Uma cidade tem tantas faces, quantas são as das pessoas que, nela mesma, habitam. Tomar o urbano como um objeto a ser apreciado será entrar em contato com um objeto múltiplo, fugaz e plástico. Este é um objeto de diversas faces. E poderemos nós termos diversas relações com este urbano, através do e pelo encontro com as tantas formas de viver, de sentir a vida na cidade, dos sentimentos e dos seus encontros. Mas, o quanto nos deixamos tocar pela diversidade que habita a cidade? O quanto nos deixamos tocar pelas diferentes formas de habitar a cidade, conhecendo um pouco mais como a cidade se faz e se refaz e, contrapontisticamente, nos fazendo e nos refazendo? O quanto nos deixamos nos individualizar, compondo encontros com o estranho, com o heterogêneo, fazendo parte de uma imensa composição de individuação coletiva, dando novos contornos, novas corporeidades e paisagens da potência do urbano? (PEIXOTO, 2013, p.145).

O autor traz as cenas urbanas como metáforas de uma partitura, feitas com tensões, contrapontos, misturas. Nas paisagens sonoras é possível permitir-se viver o inusitado, o inesperado encontro com a multidão. Misturas de corpos, de imagens, de cheiros, que indicam que a vida não é linear. É na tessitura das composições urbanas e na partitura poética coletiva, que se sente as viscosidades, o indeterminado e o caoticamente organizado. Através da composição poética musical na multidão, nos ruídos, nas constantes composições e decomposições, na efervescência dos afetos, das tensões, no ser enquanto acontecimento, é possível destituir o ser enraizado da identificação, da verdade, do conhecimento aprendido, das formatações sociais.

Somos ontologicamente constituídos pela potência, que mesmo nas mais extremas situações de seu rebaixamento por agentes externos, somos capazes de nos recompor e recriar nossas subjetividades na existência que se faz no verbo, no acontecimento, no ato político. Político no sentido de produção subjetiva enquanto ser diferenciado e autônomo, podendo compor com outros corpos uma multidão potente. Político no que se refere à liberação das amarras do medo, das afetações tristes, da vida vazia e estática. Corpo político do *conatus individual* à composição do *conatus coletivo, tribal social*, multidão de sujeitos potentes,

alegres, ativos que compõem outras paisagens, outros caminhos, outras partituras, desvios (PEIXOTO, 2013).

A potência da multidão ao mesmo tempo em que pode ser extraída pelas instituições, pelo medo e pela cartilha social, é também nosso quinhão de resistência à dominação. A própria resistência à dominação, algo natural ao ser humano, compõe o corpo comum. É pela diversidade e complexidade da multidão que novas combinações de ideias, de possibilidades, de trocas podem surgir. É pelos encontros e potência da multidão que novas paisagens podem se formar, novos territórios se compor, novas sinfonias se ouvir.

Para complementar a ideia de *conatus coletivo tribal social* trago a observação realizada pelo xamã Kopenawa. Para ele, os homens brancos, que se utilizam da metafísica ocidental e agem de acordo com um fim, somente sonham consigo mesmos. São ignorantes porque devastam sua própria fonte de vida, a floresta, e porque estabelecem relações com as mercadorias por eles mesmos criadas e sentem pavor com a possibilidade de não mais as tê-las. São avarentos e não possuem o cuidado com a coletividade. Têm pressa, medo de perder tempo e com o barulho das cidades não conseguem conectar seus pensamentos ou se comunicarem. Sua política são falas emaranhadas. Não valorizam a tradição oral e, como suas palavras são gravadas nos papéis, “peles de imagens”, elas se distanciam das pessoas e, por isso, seus pensamentos não vão muito longe. São eles os bárbaros do além-mar, que não compreendem o mundo como um super organismo.

[...] passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça e conquista e império, vindos nas caravelas, com a cabeça cada vez mais “cheia de esquecimento”, imersa em um tenebroso vazio existencial (Prefácio-Castro).

Contrariamente, na cultura de Kopenawa, há uma valorização da tradição oral, por isso, seus pensamentos não se fixam nas “peles de imagens”, mantendo sua ligação com as pessoas, estando presentes nos ritos xamânicos, na vida cotidiana, na troca para o aprendizado. Em sua cultura as relações são circulares, havendo a compreensão de que todos os seres se conectam e compõem a natureza.

Sim, é possível a construção de um *conatus* coletivo social tribal, pelo desvio, pelo movimento, pelas trocas afetivas intensivas, pela compreensão de que fazemos parte da natureza imanente e podemos nos conectar enquanto multidão. É possível romper com o processo de rebaixamento de nossa potência exaurida pelos afetos tristes, pelas relações vazias, pelas instituições ocas. É possível realizar, mesmo que pequenas fraturas, alterações em nosso ser fixado na identidade. Podemos nos deslocar pelos desejos-essência, pelos

diversos e mais diferentes devires, que podem ocorrer na natureza infinita. Somos múltiplos e conectados, infinitos. Devir-yanomami, devir-negro, devir-louco, devir-besouro, devir-tatu.

"Vem por aqui" — dizem-me alguns com os olhos doces
 Estendendo-me os braços, e seguros
 De que seria bom que eu os ouvisse
 Quando me dizem: "vem por aqui!"
 Eu olho-os com olhos lassos,
 (Há, nos olhos meus, ironias e cansaços)
 E cruzo os braços,
 E nunca vou por ali...
 A minha glória é esta:
 Criar desumanidades!
 Não acompanhar ninguém.
 — Que eu vivo com o mesmo sem-vontade
 Com que rasguei o ventre à minha mãe
 Não, não vou por aí! Só vou por onde
 Me levam meus próprios passos...
 Se ao que busco saber nenhum de vós responde
 Por que me repetis: "vem por aqui!"?
 Prefiro escorregar nos becos lamacentos,
 Redemoinhar aos ventos,
 Como farrapos, arrastar os pés sangrentos,
 A ir por aí...
 Se vim ao mundo, foi
 Só para desflorar florestas virgens,
 E desenhar meus próprios pés na areia inexplorada!
 O mais que faço não vale nada.
 Como, pois, sereis vós
 Que me dareis impulsos, ferramentas e coragem
 Para eu derrubar os meus obstáculos?...
 Corre, nas vossas veias, sangue velho dos avós,
 E vós amais o que é fácil!
 Eu amo o Longe e a Miragem,
 Amo os abismos, as torrentes, os desertos...
 Ide! Tendes estradas,
 Tendes jardins, tendes canteiros,
 Tendes pátria, tendes tetos,
 E tendes regras, e tratados, e filósofos, e sábios...
 Eu tenho a minha Loucura !
 Levanto-a, como um facho, a arder na noite escura,
 E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos lábios...
 Deus e o Diabo é que guiam, mais ninguém!
 Todos tiveram pai, todos tiveram mãe;
 Mas eu, que nunca principio nem acabo,
 Nasci do amor que há entre Deus e o Diabo.

Ah, que ninguém me dê piedosas intenções,
 Ninguém me peça definições!
 Ninguém me diga: "vem por aqui!"
 A minha vida é um vendaval que se soltou,
 É uma onda que se alevantou,
 É um átomo a mais que se animou...
 Não sei por onde vou,
 Não sei para onde vou
 Sei que não vou por aí!
 (JOSÉ RÉGIO⁴⁶)

“Homens despachos nas encruzilhadas”, “manifestações contra a civilização”, “performances cotidianas da miséria que alteram os projetos urbanos da cidade”. Assim Borges (2010) inicia sua narrativa sobre aqueles que vivem nas ruas. Com seus sacos pretos, papelões, farrapos e odor fétido, desconcertam os que vivem nos regulamentos sociais. Parecem ir por onde levam seus próprios passos, escorregando nos becos lamacentos, arrastando seus pés sangrentos. Vivendo nas fronteiras, nos becos, bueiros, nas pontes. “Negativo do corpo incluído”, fazendo parte da paisagem urbana, mas alheios ao seu enquadramento. Ao invés de seguir retas, redemoinham os ventos. Não principiam nem acabam, em trajetórias sem começo nem fim. Suas histórias, origens, motivações, objetivos parecem se misturar com alucinações alcóolicas, se apresentando como algo fantástico. Posso vir de lá, daqui, voltar para cá sair pela culatra ou pela cloaca. Para a sociedade, são aqueles que não se adequaram à condição existencial civilizatória. Um resto, um descarte, um disparate. Violentam pela imagem. Animais que parecem ter abandonado a posição ereta, com suas vidas horizontalizadas pelas calçadas. Devir-tatu.

Para Borges (2010), artista e poeta, se não soubesse que eram moradores de rua, arriscaria dizer que eram performances urbanas, que paralisam, que intervêm no sistema de significação do *socius*, que ativam multiplicidades de sentidos, mas também são capazes de gerar rígidos sistemas de valores representacionais. É a “miséria como escândalo ontológico, público e performático” (p. 12).

Jogos de contorções, constrictões, suspensões, privações, impedimentos, penetrações, flagelações, furos epidérmicos, utilizações de amarras de ferros parecem ser práticas também comuns aos coletivos de moradores de rua. Coberta no chão em cima do papelão, roubam o papelão, chove no papelão, o cobertor que não tapa o pé, pé de frio-e-frieira; noites cheias de sarna e lua e curva-perfuração no estômago de fome e tatuagem feita a pedaço de pau de coçar as costas, amarras da algema policial confundidas com a grade do metrô-impedimentos de ir e vir – a cerca da praça; o frio do chão-ladrilho-extensão do traveseiro-de-paraalelepípedo, as penetrações do

⁴⁶ Poema *Cântico Negro*, 1955. Encontrado em: <http://www.poesiaspoemaseversos.com.br/jose-regio-cantico-negro/>

escuro, do estupro, do prazer sempre negociável...O revolver da polícia e do vizinho de calçada, de cachaça e de destino... (BORGES, 2010, p.20).

A autora passa a ver potência nessas “convulsões corporais cidadinas”, que somente foi possível de ser compreendida após abandonar as interpretações comuns acerca dos moradores de rua. Apesar das linhas segmentárias da injustiça e da exploração estarem presentes, a fim de construir sua interpretação, foi necessário se embrenhar em outras aventuras perceptivas, abandonar conceitos, alterar a consciência, produzir novas metáforas, avizinhar-se da “aura ébria dos miseráveis”. Foi assim que pôde compreender que a miserabilidade se colocava como signo de ameaça, como se os corpos-despachos fossem um prenúncio à humanidade incluída na lógica civilizatória da condição dentro da qual se encontrariam caso interrompessem com o sistema de produção da “megamáquina megalômana” (BORGES, 2010, p. 9-10).

A performance-pesquisa-acadêmica produzida por Borges e seu coletivo, não tem como intuito um elogio à vida nas ruas, mas sim abrir buracos no nosso umbigo ordinário, fazendo-nos repensar a rua, reviver o espaço e o tempo públicos, ampliando nossos sentidos sobre a vida na rua.

Baptista (2010) apresenta sobre a potência do desassossego, sobre o movimento que nos transporta, sobre o ato cortante e o estranhamento que podem fazer surgir outros sentidos até mesmo inomináveis, que interpelam a imobilidade do hábito:

A metáfora destituída da meta de decorar incita o passageiro ou leitor a perder-se nos espaços protegidos do familiar, o desnortamento que nos transporta para caminhos nos quais o pensamento não terá sossego. Por meio deste desassossego, o movimento se politiza, indicando-nos a inércia do pensar deflagrada pela conclusão de um percurso, ou a inconclusividade produzida por encontros do pensamento com o mundo, dos quais nada permanece intacto como antes da chegada (BAPTISTA, 2010, p.57).

Devir trajeto, travessia que subordina o ponto da chegada, perpétuo movimento; decomposição do espaço estriado; o que ocorre no meio, no buraco, no entre. Trecheiros e pardais⁴⁷ se movimentam sem se preocuparem com os pontos de paradas ou destino final. A viagem deixa de ser trajetória e se transforma em devir trajeto. É assim que viventes das ruas modificam e produzem território, em um perpétuo movimento, decompondo o espaço estriado e esquadrinhado. Para o nômade tudo se passa em um entre, por um meio que escapa à forma

⁴⁷Trecheiros e pardais são termos próprios dos moradores de rua e foram incluídos na obra “Andarilhos e Cangaceiros: a arte de produzir territórios em movimento” (MARQUES; BROGNOLI; VILLELA, 1999).O primeiro representa aqueles que estão em constante mudança de cidade. O segundo representa os moradores de ruas que se estabelecem em determinada cidade.

cristalizada de conceber o espaço. O espaço quadriculado do tipo arborescente e binário se transforma em rizomático com pontos cambiantes (MARQUES; BROGNOLI; VILLELA, 1999).

Na literatura e no imaginário social o nômade é representado como o homem livre, diferente daqueles aprisionados aos padrões sociais. “Sem o peso da civilização sobre dorsos curvados” é também aquele que ameaça a ordem. Para os sedentários, os nômades representam aquilo que não possuem, mas também o que temem ou recusam. As viagens e as deambulações causam angústia ao homem sedentário devido às incertezas do inclassificável (MARQUES; BROGNOLI; VILLELA, 1999).

Maffesoli (2001) fala sobre os “riscos” da viagem, pela ampliação das experiências e contato com outras culturas, que é capaz de desarticular o que é estabelecido, instituído, o conformismo intelectual e o cinismo econômico. Estrangeiro é aquele que vai de uma margem à outra, num perpétuo devir, se movimentando nas fronteiras. Nas encruzilhadas, no cruzamento entre o que é moral e imoral, lícito e ilícito. Na cidade labiríntica, no organismo-cidade traspasado pelas veias-ruas. Existência aberta ao mundo plural. O eterno retorno da indocilidade e da versatilidade. Experiência ligada à sua energia vital, “dimensão vagabunda da vida que é simultaneamente fecundante, poderosa, fervilhante e ao mesmo tempo não se acomoda às formas de dominações institucionais, excessivamente racionais e singularmente abstratas” (MAFFESOLI, 2001, p.63).

[...] o desejo de errância é um dos polos essenciais de qualquer estrutura social. É o desejo de rebelião contra a funcionalidade, contra a divisão do trabalho, contra uma descomunal especialização a transformar todo o mundo numa simples peça de engrenagem na mecânica industriosa que seria a sociedade. Assim se exprimem o necessário ócio, a importância da vacuidade e do não-agir na deambulação humana (MAFFESOLI, 2001, p.32 e 33).

Na origem da tragédia, Nietzsche apresenta a figura de Dioniso como aquele se distancia do que é padrão e universal e se regozija na abundância de seu desejo. Ele é destacado como representante da afirmação da vida, a vida completa, com suas dores e delícias. A vida daquele que não submete seus desejos ao que é estabelecido e está em constante busca de sua individuação, diferenciação. É emblemático para a compreensão do que é trágico, da reconciliação com a própria vida, o que ela traz de sofrimento e prazer. A vida e todas as suas nuances, do sofrimento à alegria, pela ótica de Nietzsche sobre Dioniso, inclui a compreensão da vida encarnada ante a promessa de vida eterna-transcendental, divulgada pela religião. Na concepção religiosa, o sofrimento é justificado pela culpa do pecado, falha ou crime cometido e a vida é negada em prol da vida eterna.

É possível encontrar traços do discurso religioso, de culpa e negação da vida, nos demais discursos que regulamentam a sociedade. Muito se assemelha à concepção do sofrimento a ser redimido, da culpabilização individual daquele que se encontra nas ruas, no crime, em situação de miséria. Aproximam-se também da ideia de vida eterna e do funcionamento do desejo na sociedade contemporânea, desejo inalcançável ligado às mercadorias descartáveis, que distanciam do desejo encarnado.

Dioniso vive as mazelas e as alegrias da vida, não teme a perda, não segue padrões, prefere redemoinhar os ventos e desflorar florestas virgens; prefere os becos lamacentos a ir por onde dizem; vive a fronteira, a encruzilhada; cria desumanidades; sua existência não é desperdiçada, é regozijada e afirmada.

Afirmar a vida é concebê-la incluindo o que ela apresenta de trágico, que não visa a sublimação do desejo, encarna-o. Afirmar a vida é não carregá-la sob o peso dos valores superiores, mas criar novos valores que sejam os da vida. Nietzsche nos propõe que ao invés de redirmos a vida pelo sofrimento podemos seguir outro caminho, o de compreender o sofrimento como pertencente à vida. No paradigma dionisíaco há uma verdade múltipla, “a inocência do devir e de tudo que é” (DELEUZE, 1976, p.18).O sofrimento não é mais justificado pelo pecado ou pelo erro, e a dor não mais interiorizada, mas afirmada em sua exterioridade. Afirmção que recusa a angústia da nostalgia de uma unidade perdida, mas sim múltipla, diversa, positiva e plural. “[...] Afirmar a inocência do devir é passar, sem nostalgia, angústia nem ressentimento do cosmos ao caos, ao modo do *amor fati*”. (MARTINS, 2009, p. 225).Amor que integra o conflito, não é passivo nem contemplativo, pulsão forte que diz sim.

Dioniso nos auxilia a acessar as fronteiras, romper estigmas e rotulações. Por não seguir ditados ou verdades, desorganiza nossas cristalizações do que é bem ou do que é mal. Bem ou mal são construções discursivas morais e políticas, que embasam, inclusive, a institucionalização e segregação. É a divindade que não é concebida pelos valores transcendentais da vida eterna, mas é o deus que vive, que se move pelos seus próprios desejos, que compreende a vida completa, com todos os ciclos vitais. A natureza perfeitíssima da qual todos nós fazemos parte. E zomba da nossa vida desperdiçada: pelo corpo que se submete a tantas formatações; pela alma que busca a remissão dos erros; pelo sofrimento que é escondido e vivido às escuras por não ser permitido; pela busca de uma nostalgia perdida.

Borges (2010) traz uma comparação das manifestações de seguidores de Shiva e Dioniso com os moradores de rua. Os seguidores radicais dos deuses largavam tudo o que tinham, perambulavam pelas noites em trapos, embriagavam-se, zombavam das regras morais e da ordem social, opunham-se aos bons costumes, à ambição da cidade e ao moralismo,

jogavam contra os templos suas excreções, praticavam furtos. Sobre os moradores de rua ela escreve:

Nas escadarias das igrejas, nas calçadas das secretarias de justiça, em frente aos Bancos eletrônicos, os moribundos se instalam, e afrontam com suas peles e tecidos podres os imponentes edifícios, como se fossem pragas urbanas carcomendo os pilares dos tempos religiosos, econômicos e ministeriais. Com suas poses mórbidas, seus fedores, mijanças e caganças em frente aos edifícios, ousam alterar os projetos urbanistas da cidade, construídos com fins bem diferentes do que suportar suas guerrilhas escatológicas (BORGES, 2010, p. 11).

E apresenta as semelhanças com alguns traços diferenciais. Os primeiros, seguidores de Shiva, agridem a cidade em função de sua devoção e pela simbolização da cidade como representante da destruição da natureza e da vida, sendo esta manifestação antiantropocêntrica, pois agride a cidade por ser o símbolo máximo da soberania do homem perante a natureza. Por sua vez, os moradores de rua não contam com a devoção aos deuses; agridem a cidade independentemente de suas crenças individuais e suas posturas “antiantropocêntricas se dão, na maioria das vezes, como fenômenos inconscientes, silenciosos, irrefletidos, evidenciados em suas apropriações carrapáticas dos espaços urbanos e também no incômodo que provocam à sociedade inclusa” (BORGES, 2010, p. 12).

Nem Shiva, nem Dioniso, Rufino (2018) apresenta-nos Exu. Exu foi aquele que tendo a opção de escolher uma entre duas cabaças, numa delas continha elementos positivos, na outra, elementos negativos, optou por uma terceira, que estava vazia. Pegou um punhado de elementos de cada uma das cabaças e misturou em sua terceira cabaça. O senhor da terceira cabaça representa a força dinâmica do desequilíbrio, do conflito, da contradição. Exu representa a diversidade ao infinito. Exu é o que quiser, reinventa-se constantemente e nega a condição de verdade:

A encruzilhada invoca a máxima parida nos terreiros: *Exu é o que quiser*. Assim, ele é aquele que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade. É *Elegbara*, o dono do poder, o andarilho que caminha na direção do rei, decepa-lhe a cabeça, mete-a no bernal e desaparece na curva a gargalhar! Exu é assim, perambula pelo mundo, reinventando-o, a partir de travessuras (RUFINO, 2018, p. 76).

Pela diáspora africana, em nosso país, Exu é cultuado e associado às encruzilhadas, onde os caminhos se cruzam e apontam para várias direções. O autor liga Exu à perspectiva da diversidade, que pode romper e movimentar os regimes de verdade estabelecidos em nossa sociedade. Coloca como perspectiva aos nossos dilemas a encruzilhada, a abertura para os mais variados caminhos.

Para um mundo edificado a partir das obsessões de grandeza e totalidade, produtor de regimes de verdades alicerçados em práticas de injustiças cognitivas/sociais, lança-se a sugestão: desvios, golpes, cruzos, anti-disciplinas, desobediências, feitiços, pragas rogadas, traquinagens, calças arriadas, tombos na ladeira... há uma infinidade de formas possíveis. Lança-se a arte do brincalhão, esculhambam-se as normas, as lógicas, e a destruição emerge como potência para a invenção. Onde emerge a dúvida, Exu está a nos apontar os caminhos para a reinvenção da vida (RUFINO, 2018, p. 80 e 81).

Exu também se aproxima da realidade da capoeira, a capoeira que se aprende na rua, na relação com o mundo baseada no “se virar”, aprendizado que não tem um fim, sendo ela mesma seu próprio método.

Na minha concepção, capoeira é xadrez de Exu. É um xadrez de corpos. Uma esgrima corporal a partir de uma corporeidade sustentada na filosofia desse Orixá. Tem traquinagem, tem música, tem dança, tem certezas sendo desmanchadas em fração de segundos, tem o impossível acontecendo como se fosse a coisa mais normal do mundo, como punição à displicência ou prêmio à insistência, tem a zombaria, tem as gargalhadas, os pontos (enigmáticos) e, principalmente, um corpo vibrante, dinâmico, alegre, vivo! Características inconfundíveis desse Orixá do fogo. Mas as “coincidências” não param por aí. Pense o corpo. O que é ele? Ele é elemento de ligação. Sem ele, nada se realiza. Nada se materializa. Tem que passar por ele. Uma ideia precisa do corpo para se realizar, tal qual sempre se precisa de Exu para que qualquer coisa seja realizada, como bem se pode apreender da mitologia ioruba e dos ensinamentos nas casas de axé. Até para se comunicar com os demais Orixás, não se faz se não se alimenta Exu antes. Há de se alimentar o mensageiro, pois, caso contrário, a mensagem não chega. Tem que cuidar do canal. O corpo também é esse canal que deve ser cuidado para que possamos materializar nossos desejos e o que emana da nossa espiritualidade. As comparações com o corpo vão ao infinito... (WILLIAM, 2018).

Exu, Dioniso, os devires, o nomadismo, o canibalismo, os corpos-despachos nas encruzilhadas, os devaneios da loucura, a ginga do capoeira, todos se alastram contra as verdades, contra a metafísica ocidental, contra o negativo, contra a uniformidade. Causam feridas, aberturas sensório-perceptivas, desconcertos, que se abrem aos movimentos e dão vazão ao múltiplo, aos fluxos, às nuances da vida. Manifestações antiantropocêntricas que reagem ao que se impõe como verdade diante da natureza múltipla e imanente. Manifestações canibais que se alimentam do capital e de tudo o que povoa a cidade, excretam fezes fétidas e escracham escaras.

Era logo após o almoço, nas ruas quentes do Pelourinho, em uma de suas vias principais, entre turistas e ambulantes, evidentemente distintos pelo tom de pele, trajés e modo de caminhar, ali ou perto dali, encontrava várias pessoas que dormiam nas ruas, onde faziam suas higiênes, onde conseguiam seus bicos e se embriagavam. Saindo uma ou duas

quadras das vias principais, presenciei um deles, no ato animalístico natural, defecando sobre um papelão. Deveria estar ali ou não, era o que me perguntava, no entanto, esse era um de meus trajetos rotineiros. Meus pensamentos foram interrompidos quando, após a evacuação, aquele cara corria atrás de mim com suas fezes no papelão.

Foi assim que iniciei minha aproximação junto aos moradores de rua de Salvador. Pelourinho representava para mim a capoeira, seguia seus rastros, sem, no entanto, perder de vista a complexidade da história social brasileira que ela carrega. Sabia que nesse território iriam pulsar em mim intensidades que me remetiam à escravidão. E ela estava lá, evidente na condição social de muitos, mas também nas reviravoltas, gingas e cruzas que o corpo dá. Vibrando a entidade Exu, Dioniso ou o que quer que seja; representados nos corpos que iam para além do bem ou do mal, do positivo ou do negativo. Avessos às concepções dualistas, confundia-me quando pensava ser alegria o que era tristeza, ou tristeza o que era alegria. Existia entusiasmo no cotidiano sob o sol, das vendas, do carregamento, do ônibus lotado, mas podia ver um sorriso irônico, o suor que corria e as mãos calejadas.

Fui tomada por um misto de sensações quando vi um dos moleques, que comumente percorriam aquelas ladeiras, deitado em uma estreita marquise, sob a luz direta do sol, em uma das ruas principais do bairro, ser furtado por um senhor de idade, catador de latinhas e bugigangas. O garoto, provavelmente sob efeitos de drogas, ou talvez, simplesmente por não ter dormido à noite, escolheu um local movimentado para dormir e se sentir protegido. Mas não teve jeito, seu pequeno patuá, que carregava no pescoço acabava de ser esvaziado.

Parecia que tudo acontecia no Pelourinho, capoeira, festas, manifestações religiosas, brigas, trabalho, cuidados à higiene, sexo. A vida vivida a céu aberto, que parecia extrapolar as quatro paredes tão fechadas do privado, do individualismo. No Pelô, museus, casas de arte e oficinas, lojas, mas também, o Movimento Nacional de População de Rua e o Centro de Atenção Psicossocial- álcool e outras drogas.

Deslocando-me do Pelourinho ao bairro São João do Cabrito, por onde passa a avenida suburbana, cujo nome denuncia um recorte territorial e social, continuei próxima de histórias que vinham das ruas. Estava num abrigo por onde passavam ou eram acolhidos moradores de rua. No bairro era comum o cheiro de esgoto vindo da baía, exalado pelo calor das ruas estreitas e do asfalto da avenida. Na baía era comum ver crianças brincando nas águas poluídas sem se preocuparem com as ratazanas que ali também corriam.

Dormia em um dos quartos destinados para as mulheres. Na primeira noite não preguei os olhos pelo calor infernal, pelas muriçocas que me picavam, pelo cheiro estranho, mistura de naftalina, com alho e esgoto, pelos olhares curiosos que não paravam de me

cercar. Era uma das poucas pessoas brancas que ocupava aquele lugar. Uma das acolhidas havia fugido do hospital porque iriam amputar seu pé necrosado pela diabetes. Sabia que o cheiro exalado também vinha dos seus pés. Percebi que me olhava com desconfiança, falava de matar todos aqueles que fossem atrás dela pelas cotas que tinha na Petrobrás. Suas viagens alucinatórias esquizofrênicas se assomavam ao meu medo. Com o passar do tempo ela abria algumas brechas que me permitiam aproximar. Ajudava-a a encher seu balde para o banho diário, buscava na farmácia seus esparadrapos e óleo de girassol e já me acostumava com o cheiro do alho que ela usava para afastar o mal olhado. Nenhuma abertura mais, seu machucado eu jamais poderia ver, sugerir atendimento médico tampouco. Via-a sorrir e contar suas histórias para apenas um dos acolhidos, um homem jovem, morador de rua acolhido naquela casa e, pelo abuso do álcool, disse ter chegado a tal ponto que sua pele vivia aberta por feridas. As feridas na pele não mais existiam, mas sabia como tratá-las, por isso, via-o diariamente, com muita paciência, limpar e cuidar das feridas de minha companheira de quarto.

Por mais extremas que fossem as situações daquelas pessoas identificava um laço de solidariedade que entre elas era estabelecido. De fato, vivenciava uma manifestação antiantropocêntrica, no sentido de que o homem social contemporâneo se estabeleceu tendo como base relações verticais, de dominação e subjugação, de manutenção de interesses individuais, de aquisição de bens e mercadorias. Nesse contexto, solidariedade sincera e despreziosa e o desprendimento parecem não pertencer ao homem social contemporâneo urbano.

Em terras niteroienses, em uma das principais avenidas do centro da cidade, no início da noite, com a diminuição do fluxo de pessoas, muitos começavam a se alojar, estendendo seus papelões e mantas pelas calçadas. Nesse cenário foi que conheci Robert e Albert, ratos que perambulavam por entre as pessoas no chão e eram tratados por alguns como bichos de estimação. “Sai Robert, sai Albert. Vão assustar a moça”. Naquele grupo, diversas eram as histórias na tentativa de criar uma identidade, um personagem através do qual pudessem se apresentar. Com isso, respondiam o imaginário comum criado pelas pessoas inclusas àqueles que habitavam as ruas, famílias fraturadas, vícios, decepções amorosas, desemprego, violência doméstica entre tantos outros fatos, contados por eles como histórias místicas-fantásticas. Entre eles, exemplos de solidariedade: compartilhavam a cachaça, pertences garimpados e até mesmo mercadorias que eram frutos de pequenos furtos. Em suas rotinas, incluíam passagens pelos CREPOPS, para um banho ou para um lanche, encontravam diversas formas de adquirir alguns trocados, vendas dos garimpos, dos objetos furtados, de

balas e doces, mendicância, mangueios, reciclagem. Também havia aqueles que tinham casas, mas dormiam nas ruas pelo custo do traslado de suas residências ao centro da cidade, onde conseguiam o ganho. Constantemente passavam por ali policiais e funcionários do serviço social da prefeitura.

Diziam não andar com os documentos. Deixavam guardados no CAPS, na casa de familiares ou com os amigos. Contavam que dormindo nas ruas os documentos eram roubados ou apreendidos, assim como seus pertences. No meu entendimento, a apreensão dos documentos não servia apenas como um controle social, mas também uma subjugação. Pelo poder, a destituição do outro, sua identidade, sua possibilidade de acesso à saúde ou acesso aos lugares inclusos da sociedade urbana.

Estranhei quando os vi sem mantas ou papelões. Disseram terem sido levados pela operação cata-tralhas da prefeitura. Do grupo, outros estavam ausentes porque foram pegos pela “carrocinha”, “zoonoses”. Aqueles que conseguiram escapar, vieram sem os documentos pessoais. Contavam como um procedimento rotineiro, somente eu me espantava com tal funcionamento social. E continuaram com nossa conversa, falavam dos diversos grupos existentes entre os que viviam nas ruas, “cracudos”, “alcoólatras”, “cheiradores” e “ladrões”. Mas a curiosidade estava mesmo ante a minha pessoa, era católica? De onde vinha? Qual a origem do sotaque? Mas o diálogo parecia não ter início nem fim e era recheado de atravessamentos. Um deles foram as risadas de todo o grupo, e disseram se espantar com o fato de que a perua do serviço social da prefeitura desviara o caminho ao me ver no bando. Era evidente nossa diferença na pele, nos gestos, na roupa. Meus questionamentos sobre os motivos que fizeram a perua dar meia volta se dispersaram no ar.

Em outro canto da cidade, bem debaixo de um viaduto. A história se repetia...

Em um dia estavam alegres, sorridentes, cheios de histórias e cantorias “Senhor prefeito está vendo aquela lua! Olha pro povo que vive aqui na rua”. No outro, a alegria estava murcha, não havia sorrisos, sequer cantoria, nem mantas, nem papelões, nem roupas, nem sacolas, nem carrinhos. O dente doía, o esqueleto doía de frio e a barriga de fome. Estavam sentados no cimento gelado. Era noite de muito frio na cidade devido a uma massa polar que se aproximara. Também tiveram seus pertences e documentos levados e ficaram reclusos na delegacia até as 2 da manhã. Liberados na madrugada, voltaram ao local de costume, sem qualquer esperança. Um deles fora para o abrigo. Os outros dois se recusaram e disseram preferir morrer no frio a se humilharem novamente nesta instituição (“também não perdemos nosso orgulho”, me disseram outra vez). Um deles, portador de HIV se resfriou, o outro não parava de urgir a dor da fome. Pensavam em estratégias de

sobrevivência durante a temporada de frio, internação, abrigo, pedido de ajuda, posto de saúde, ou qualquer outra coisa. A mim, pediram dinheiro, comida e coberta, pediram ainda para que eu não sentisse pena ou preocupação. São ratos. Vivem das sobras, nos buracos. Em matilha se protegem, se ajudam, se defendem. Vivem nas cidades. Filhos da poluição, da superpopulação, da prostituição. Aparecem quando cai a noite, quando a família inclusa se exclusiva, quando a cidade se torna silenciosa. São crias dos becos, das lamas, dos bueiros. De dia, passam despercebidos nos sinais, nos lixos, nas praças. À noite, amedrontam e causam terror. Encontro a matilha no próximo dia, os lábios voltaram a sorrir com bocas sem dentes. Conseguiram um bico, tirar o entulho da casa de uma senhora. A noite de hoje estaria garantida.

Suas noites eram constantemente interrompidas pelas rezas e pela sopa. Para os religiosos, pena e caridade. Para os que viviam nas ruas, um misto de sarcasmo, risos, fé. Cumpriam a obrigação da oração para receber a sopa. Esse ritual também fazia parte da rotina, a sopa com cachaça, com reza, com risos, com orações. *Foi em um dia de sopa que conheci um senhor de idade entre dois jovens. Fazia o papel de cuidador, ficava acordado para eles dormirem, dava sua sopa quando ainda estavam com fome e protegia-os dos perigos da noite. Com 19 irmãos, disse não mais saber de todos eles e relatou ter o mesmo problema de sua mãe, o vício nas drogas. Estava apreensivo, pedira para outro sujeito buscar sua droga e aguardava ansioso com medo dela não chegar. A conversa foi interrompida pela amostra dos objetos garimpados, um óleo de massagem vencido e fedido, que todos eles passaram, que se misturava com o cheiro de carambola que comiam dizendo estarem “boas”, achadas no lixo, dentro de um saco preto. Um deles tinha filhos, a mãe das crianças estava presa e eles sob os cuidados da avó. Deveria pagar pensão, não sabia como, supunha que pudesse ser preso por isso. De repente, outro aproveita minha presença para dizer sobre sua indignação, as pessoas os olham nas ruas como lixos, com medo, como bichos.*

Bichos, lixos, sujeiras. É do lixo que tiram seus garimpos. Utilizam o que é descartado, reaproveitam o que é abandonado. É do lixo também que encontram coisas boas para comer, cheiros para usar, presentes para dar. No lixo são confundidos com os descartados. São restos, tudo o que sobra e não pode ser aproveitado pelo capital. O que incomoda, que causa medo, pavor. A sobra que deveria ser eliminada dos olhos, das ruas, da existência. Tiram-lhes os documentos para não terem direitos, são ninguém, não pagam impostos, não seguem padrões. Seus destinos, os mais longes, escuros e escondidos possíveis, os bueiros, viadutos e valas. Indigente, quase-gente.

Era no bueiro que morava o senhor baiano. Sem muitas palavras, conheci-o quando viera caminhando até a comunidade de São João do Cabrito. Era conhecido e muito querido por todos os que estavam lá. Passaria apenas um dia e continuaria seu trecho. Seu destino era incerto, na travessia, supus que eram muitas as bagagens, as histórias, a vida. Após sua partida um conto era a mim apresentado por aqueles que ficaram, era um senhor aposentado, sem família, que a ele já lhe havia sido dada casa e a escolha era o bueiro. Em sua rotina, incluía a ida ao banco para a retirada de seu dinheiro que ficava consigo no esgoto.

Como explicar Exu pela metafísica ocidental, pela via da finalidade ou da busca pela verdade? O senhor da terceira cabaça, do desequilíbrio, do inusitado, do inexplicável. No caminho com duas vias, ele cria uma terceira, e da vida, um fim em si mesma. A vida que se faz verbo nos acontecimentos, no devir que abre passagens, que desestabiliza, que se faz e faz contágio, que rompe com a filiação e estabelece outras alianças. A identidade certa do ser do saber que se esvai e se multiplica ao infinito. Devir-tatu. Devir-rato. Devir-lobo da noite, da caça, do caçador, da vida em que *se bobear cachimbo cai e quem não sabe andar, pisa no massapê e escorrega*⁴⁸.

Algo místico-religioso também pairava no ar. Era no Bonfim que muitos deles se encontravam pela cachaça, pela droga, pelo pedido de proteção. Foi lá que conheci um grupo que vivia nos arredores da igreja, uma das pessoas, minha conhecida de São João do Cabrito, fez questão de me apresentar a todos me chamando de “minha bonequinha”, me abraçava e me apertava como se fosse sua boneca. Era também no Bonfim que eu e alguns camaradas de São João buscávamos parafina de velas para a confecção de uma vela artesanal que fazíamos para vender. Eram tantos pedidos e preces em Bonfim que as parafinas tomavam o chão, pedidos de milagres, de ajuda, porque viver “não está fácil não”.

Foi nas ruas do Rio de Janeiro que encontrei um conhecido, tinha sido atendido por mim há alguns anos, quando eu trabalhava em Minas com aqueles que saíam da prisão. Avistei-o e me surpreendi pela coincidência, da Bahia fora para Minas e agora estava em terras cariocas. Via-o mangueando entre as pessoas e, pelos seus gestos, lembrei-me de sua sagacidade, malícia e inteligência. Era para mim um exemplo de esperteza à sobrevivência, de ginga com o corpo que desvia, se esquiva, que dança daqui e dali contra os ataques. Era também a corporificação da traquinagem, da malandragem, dos risos, do inexplicável. Era um pouco da loucura, da criação, da atuação de um personagem, impossível de ser definido, categorizado ou padronizado.

⁴⁸ Trecho de uma música de capoeira.

Em uma das praças de Niterói conheci um maluco. As pessoas que estavam ao meu lado disseram que ele era um grande candidato ao manicômio. Cantava, gesticulava, se exaltava. Sua arte louca, louca arte nas ruas. Contou sua história passada, era engenheiro metalúrgico. Hoje era um artista. As pessoas indignadas diziam sobre a invisibilidade e silenciamento da vida nas ruas. No entanto, ao invés de concordar, eu pensava no incômodo que ele provocava às pessoas inclusas e concluía, invisível seria se estivesse no meio de nós como metalúrgico ou quadriculado nas instituições.

*Usava apenas um pseudônimo
Um artista encantado
Que não era candidato
Ao lugar chamado manicômio*

*Era um louco boêmio
Um pouco atrapalhado
Um homem famigerado
Pois cantava como um prêmio*

*Já viveu no manicômio
Dizia ter um segredo
Que não podia ser revelado
Pois era um polinômio*

*Artista exímio
Nunca silenciado
Pois mantinha seu verbo cantado
Com amor nímio*

*Seu verbo cantado
Nunca silenciado
Sempre movimentado
Mesmo no campo asfaltado*

*Sua vida encantada
Parecia fantasiada
Loucura disfarçada
Na imensa madrugada*

O congelamento da cidade no cartão postal, a ciência e a política que demandam a institucionalização, sujeitos sedentários no quadriculamento da urbe, desejos cristalizados e projetados num determinado fim, atravessados pelas encruzilhadas, pelos caminhos inusitados, pelos fluxos que escapam da assepsia, para os quais o medo e a força são usados como arma. Movimento, nomadismo, criação provocando um nó no meu, no seu, no nosso umbigo.

Surpreendi-me quando fui deslocada e desorganizada em meu enquadramento rotineiro. Como outro dia qualquer, entrava no ônibus lotado em dia de muito calor para o meu deslocamento repetitivo, quando de repente, um senhor sujo, fétido, quase nu, com restos de alimento na barba e nos pelos do peito entrou no ônibus gritando “Um por todos e todos por um”. Horror, questionamentos, olhares desviados, foi o que aquele homem provocou. Em mim, um contraste se apresentava, a grande maioria que, aparentemente entristecida, se dirigia obrigatoriamente aos seus trabalhos, enquanto ele parecia deambular pelas ruas da cidade sem rumo e sem ponto de parada, escancarando nosso individualismo, egoísmo, e, porque não, nossa infelicidade.

Foi assim, inserida no nó da loucura, da capoeira, da vida nas ruas, nas tensões entre o institucionalizado e nos espaços abertos, na zona de deriva entre a proposta acadêmica, profissional e de vida que pude apreender sobre a possibilidade de criação de outros modos de habitar, relacionar, amar. Ante o medo que paralisa, é possível o encontro da potência da multidão. Ante o sedentarismo, é possível o devir. Ante tudo o que nos manipula é possível o agenciamento singular de enunciação.

*Vidas nas ruas, vidas loucas
 Loucas histórias, histórias sem fim
 Fim do que não se inicia
 Início de uma nova poesia
 Espectros humanos: eles em nós
 E nós amarrados a conceber nosso fim
 Vidas nas ruas
 Loucas histórias
 Histórias sem fim*

5- NA SENZALA DA MEDICAÇÃO

Ora como mensageiros de deus ora como monstros, era assim estabelecida a relação com a loucura na Idade Média e Renascença. Associado a um ser místico que possuía os segredos da natureza, um ser que mantinha a animalidade natural e que seria capaz de revelar ao homem sua própria verdade. Um animal que escapara da domesticação dos valores humanos, que fascinava o homem com sua desordem e com sua riqueza de monstruosas impossibilidades. Imaginário que circulava em encenações e produções literárias:

[...] a besta se liberta, escapa do mundo da fábula e da ilustração moral a fim de adquirir um fantástico que lhe é próprio. E, por uma surpreendente inversão, é o animal, agora, que vai espreitar o homem, apoderar-se dele e revelar-lhe sua própria verdade. Os animais impossíveis, oriundos de uma imaginação enlouquecida, tornaram-se a natureza secreta do homem, e quando no juízo final o pecador aparece em sua nudez hedionda, percebe-se que ele ostenta o rosto monstruoso de um animal delirante: são esses corujões cujos corpos de sapos misturam-se, no Inferno de Thierry Bouts, à nudez dos danados; são, à maneira de Stefan Lochner, insetos alados, borboletas com cabeças de gado, esfinges com élitros de besouros, pássaros com asas inquietantes e ávidas, como mãos; é o grande animal de presa de dedos nodosos que figura na Tentação de Grünewald (FOUCAULT, 1984, p. 25).

Em tempos remotos, a loucura era detentora dos segredos do saber, quando a desrazão era considerada a sabedoria da luz eterna e a razão era desdobrada e despossada de si mesma. Mas sua história revela diversos meandros, entre os quais a caça aos monstros. Os loucos já foram considerados como aqueles destituídos da condição humana, submetidos a atrocidades, como bestas insensíveis ao frio, ao calor, à fome e à dor. Ocupara antigos asilos de leprosos, como também foram lançados à deriva no mar. Nesta história, as grades da exclusão era o mar sem fim. Em naus, eram exilados de seus territórios, por vezes naufragando na imensidão do mar, por vezes se atracando em terras desconhecidas. Como um estrangeiro sem opção de escolha da viagem ou de seu destino, sua viagem era sustentada pelo discurso católico da época em que a água do mar era a representação da purificação dos males humanos. Nas naus, os loucos passam a ocupar o lugar de fronteira, de estrangeiros acorrentados à infinita encruzilhada (FOUCAULT, 1972).

No século XVII a loucura se torna sinônimo de exclusão, alojada em estabelecimentos para internação juntamente a tantos outros excluídos da sociedade, pobres inválidos, mendigos, desempregados, portadores de doenças venéreas, libertinos, todos aqueles que davam mostras de alteração da ordem moral imposta. Nas internações havia trabalhos forçados, que serviam também como controle moral.

Na Idade Moderna a loucura é tomada pelo saber médico. Os espaços de internação vão sendo ocupados pela medicina, com a proposta de ocupar-se da loucura como objeto de estudo, bem como de incluir o saber médico nas artimanhas do discurso do poder. Dessa maneira, o que hoje consideramos hospital, passou por diferentes transformações ao longo da história, de abrigo e instituição de caridade à espaço de estudo e construção do discurso médico. Aos loucos, de demoniados a objetos da ciência, nas ruas, igrejas, prisões, abrigos e hospitais (FOUCAULT, 1972; AMARANTE, 2007).

No século XVII, na França, surge o primeiro hospital com função política e social. O hospital seguia o lema político do país, “Igualdade, Liberdade e Fraternidade” e a ele eram determinadas as internações pelas autoridades políticas e jurídicas. Acreditava-se que para recuperar a liberdade era necessário recuperar a razão. Nesse cenário Pinel tornou-se um expoente e propunha um ordenamento do espaço hospitalar e a manutenção da exclusão da loucura. Nesse laboratório de pesquisas médicas, a loucura se torna uma doença institucionalizada e os hospitais, antes lugares de des-historização, tornam-se lugares da produção de um saber e da verdade científica (LOBO, 2015; AMARANTE, 2007).

O médico passa a ser o detentor máximo do poder da instituição hospitalar e o louco, objeto-doença, projetando assim a relação hierarquizada, especialística e verticalizada do hospital, cujas bases de tratamento seguiam a normatização moral social. De acordo com Amarante, Pinel utilizava o termo alienação mental que representava a desorganização mental e o descontrole das vontades e dos desejos. “Alienado é alguém ‘de fora’, estrangeiro, alienígena (a origem etimológica é a mesma). Poderia significar estar fora da realidade, fora de si, sem o controle de suas próprias vontades e desejos” (AMARANTE, 2007, p.30). O que vem a contribuir com a ideia de periculosidade, com a discriminação e o medo diante da loucura.

Com a proposta de obtenção da cura a partir do isolamento e do tratamento moral, a instituição hospitalar é ocupada com regras, horários, regimentos, também com a observação, descrição, comparação e classificação dos doentes-objetos. Incluía-se ainda no tratamento dos alienados o trabalho forçado, a ducha fria, a máquina rotatória, e o eletrochoque. Segundo Serra (1979), o eletrochoque fora importado da pecuária em 1938, sob as barbas de Mussolini. Nesse conjunto de técnicas de cura, o louco-doente era vigiado, julgado, ridicularizado, despojado de sua linguagem e rotulado como um erro.

Com Foucault (1984) podemos afirmar que a doença só tem valor e realidade de doença no interior de uma cultura que a reconhece como tal. Portanto, a loucura é histórica, acompanhando as modificações sociais de cada época. Isso explica o fato de que na Idade

Moderna os loucos e aqueles que ocupavam os abrigos eram os impossibilitados de tomar parte na produção, na circulação e acúmulo de riquezas.

A lógica da produção destes desviantes é eminentemente política. O que está em jogo é a incapacidade não apenas jurídica do doente mental, que dele faz um eterno tutelado, mas uma incapacidade civil absoluta, cujo significado é inteiramente novo no regime burguês, e impensável no antigo regime (SERRA, 1979, p.21).

Nessa perspectiva, sob o poder do médico psiquiatra, o louco é classificado e tomado pelo universo jurídico como aquele que não partilha direitos e deveres, devendo, por este motivo, ser tutelado. Segundo Foucault (2010), também foi na aliança com o judiciário que a medicina adquiriu seus status de poder social.

O conceito “normal”, utilizado na psiquiatria e em outros campos de saber, está atrelado a um poder normativo, a julgamentos de valor e às ideias dominantes em um meio social. Este conceito é dinâmico e polêmico, pois se altera acompanhando as mudanças sociais e culturais, portanto, a normalização é uma experiência antropológica, estabelecida pela tentativa do homem em regularizar as instabilidades e inconstâncias naturais.

Canguilhem (1982) diferencia a normatividade biológica da normalização social. A primeira está associada a uma norma individual, em que a doença não é entendida como desequilíbrio, mas sim como o esforço da natureza para a obtenção de um novo equilíbrio, norma da vida contida na própria existência do indivíduo. Já a normalização social não é imanente pois, pensando a sociedade como um organismo, as regras devem ser aprendidas, memoradas e aplicadas. Com ela a doença prediz algo negativo, nocivo, indesejável, socialmente desvalorizado. O valor “normal” é obtido em oposição a um antivalor, provocando, na relação entre o normal e o anormal, a negação e exclusão. Sendo assim, com a normalização social, a vida e a sociedade supõem uma infração da irregularidade e o normal passa a ser visado como um fim a ser atingido pela terapêutica, cabendo ao médico o papel de diagnosticar e curar.

Foucault (2010) acrescenta que a norma é um conceito político, porque ele é portador de uma pretensão ao poder, sendo um elemento a partir do qual o exercício do poder se funda e se legitima, agregando os princípios de qualificação e correção. E inclui que os discursos de verdade, nos quais o conceito de norma se origina, são assim considerados pelo estatuto científico que carregam, formulados por pessoas qualificadas no interior de uma instituição. O processo geral de normalização social, política e técnica teve como aliados as escolas, a organização hospitalar, a produção industrial, entre outros. Nesse sentido, o poder é integrado, dinâmico e só pode funcionar graças à formação de um saber. Juntos, os discursos médico e

jurídico, numa rede contínua de instituições, também se estabeleceram como poder de normalização, de moralização e exclusão. Para o indivíduo que não podia ser corrigido na sociedade, na família ou na escola, seriam construídas intervenções específicas.

O modelo de exclusão do outro, a partir de sua desqualificação e rejeição, vem de tempos remotos. Da exclusão dos leprosos quando do surgimento da peste, em que a cidade era policiada, as casas e as pessoas confiscadas, ao que hoje se observa, a ramificação do poder na própria individualidade do sujeito, atingindo seu tempo, seu corpo, seu espaço. Foucault nos explica como esse poder-saber foi se aperfeiçoando ao que temos nos dias atuais.

Adentrando também na matéria penal, a psiquiatria foi se constituindo como instância de controle do anormal. Diante do que era inacessível ao saber jurídico, que não se enquadrava à sociedade e à natureza, do monstro que violava a lei e a deixava sem voz, a psiquiatria reivindicava sua intervenção. Foi assim que no século XIX a medicina buscava descobrir o que havia por trás das anomalias. Nesse período é que a psiquiatria, na tentativa de buscar uma compreensão da loucura, para a qual não cabia punição jurídica, passou a entendê-la como doença. Na construção da loucura como doença, a psiquiatria buscava detectar o perigo da loucura, criando provas de reconhecimento para identificá-la. Dessa forma, ante os crimes cometidos sem razão, a psiquiatria toma força. Nesse contexto, o anormal, representado como um monstro na sociedade, que na Idade Média era um misto de animal e humano, passa a ser aquele incorrigível, que transgride as leis e as classificações estabelecidas por ela. Sendo, portanto, a desordem natural que abala o direito civil, religioso, canônico (FOUCAULT, 2010).

Surgem técnicas para investigar criminosos e anormais e aos poucos, por meio de vários dispositivos, o poder discursivo médico-jurídico adentra as casas familiares, penetrando no corpo social em sua totalidade. Dentre essas técnicas, a punição, a publicização da pena, a criação de uma medida entre o crime cometido e a punição a ser aplicada, a divulgação do louco-criminoso como perigo social, e a culpabilidade individual. Esta, acompanhando as transformações burguesas da época, desassociava a criminalidade como doença do corpo social, ligando-a ao corpo individual, dando origem às patologias. Desse modo, aquele a ser julgado seria previamente avaliado e medido em termos de normal e patológico. Com tudo isso, identifica-se uma origem comum entre a loucura e a criminalidade. A questão do anormal e a do ilegal, do patológico e a do criminoso ficam ligadas em função “de uma tecnologia que caracteriza as novas regras da economia do poder de punir” (FOUCAULT, 2010, p. 78).

Tomando como objeto o crime patológico e o monstro social, a psiquiatria “descobre” o instinto, que se tornaria seu grande tema. Na falta de uma explicação ao ato, abordavam o instinto. Aliada à vertente teórica vigente na época – a eugenia – a psiquiatria propõe a correção dos instintos, a identificação das falhas hereditárias e sua purificação, o que contribuiu com a expansão do poder médico no corpo social. Nesse ínterim surge a lei de 1838 que previa a internação compulsória por segurança e ordem social, legitimada por um laudo médico.

A psiquiatria torna psiquiátrica, ao transformar em sintomas, uma série de condutas, de perturbações, de ameaças, de desordens, noção que vai se inserindo cada vez mais na sociedade. O psiquiatra se torna agente dos perigos intrafamiliares no cotidiano e, assim como o corpo do penitente, seus pensamentos, seus gestos e desejos serão revelados, avaliados, julgados e dirigidos à disciplina. A psiquiatria, adentrando a alma humana, atingindo os sentidos de culpa e liberdade se inscreve na dimensão da interioridade, por isso a loucura passa a receber o status, estrutura e significação psicológicos. Descobre-se a masturbação, o incesto, traumas infantis, entre outros. É nesse momento que a família, a escola, os presídios, passam a ser objetos de intervenção médica, assim, qualquer desordem, agitação, indocilidade vai se tornar patológica: “[...] a psiquiatria reitera essas instâncias, as atravessa, as transpõe, as patologiza; em todo caso ela patologiza o que poderíamos chamar de restos das instâncias disciplinares” (FOUCAULT, 2010, p.128).

A medicina vai se introduzindo como controle ético, corporal, sexual, moral, familiar, tendo como agentes da normalização pais, educadores e toda a sociedade. Para tanto, foi preciso criar sintomas com estatutos definitivos, a doença entendida não mais como excesso do instinto, mas sim como falta. Foi preciso nomear, classificar, organizar as diferentes doenças, fazendo etiologias do tipo da medicina orgânica, procurando no corpo ou nas predisposições hereditárias elementos que pudessem explicar a doença (FOUCAULT, 2010).

Criando os sintomas, descrevendo-os, classificando-os e categorizando-os é que a psiquiatria se estabeleceu como a medicina própria da loucura. Na sua relação de poder sobre o louco é que instituiu-se “[...]você será doença para um saber que me autorizará então a funcionar como poder médico” (FOUCAULT, 2010, p.271).

Por isso, Foucault é notório ao dizer que a psiquiatria do século XIX não se anima apenas com os sintomas das doenças, mas também com as diversas síndromes que ela rotula. Ele afirma que é a partir da própria loucura que a psiquiatria, bem como a psicologia, se fundam, impondo-se como uma verdade sobre a alienação, no entanto, considera que é a loucura que detém a verdade sobre a psiquiatria. Analisando a raiz dessa relação, considera

que a psicologia da loucura que visa o domínio da doença mental e seu desaparecimento, veria nesse fim o seu próprio desaparecimento enquanto instituição do saber.

Há uma boa razão para que a psicologia não possa jamais dominar a loucura; é que ela só foi possível no nosso mundo uma vez a loucura dominada e já excluída do drama. E quando, através de clarões e gritos, ela reaparece como em Nerval ou Artaud, em Nietzsche ou Roussel, é a psicologia que se cala e permanece sem palavras diante desta linguagem que toma o sentido das suas palavras desta dilaceração trágica e desta liberdade de que somente a existência dos “psicólogos” sanciona para o homem contemporâneo o pesado esquecimento (FOUCAULT, 1984, p.98).

Essa relação do campo do saber e da loucura somente se tornou possível em determinado tempo da história em que havia um confronto da razão e da desrazão. No século XIX esse embate retirou a desrazão da dimensão da liberdade, eliminou a dimensão ética da razão, colocando-a no nível da natureza. “[...] E o homem, em vez de ser colocado diante da grande divisão do insano e na dimensão que ele imagina, tornou-se no nível de seu ser natural, *isto e aquilo*, loucura e liberdade, recolhendo, pelo privilégio de sua essência, o direito de ser natureza da natureza e verdade da verdade” (FOUCAULT, 1984, p.98).

Ao analisar a construção da loucura e da doença mental pelo saber, Foucault (1984) verifica que as patologias são compreendidas em termos de funções abolidas, consciência limitada e desorientação mental. Escolhendo um recorte abstrato, a psicologia do século XIX produzia uma descrição puramente negativa da doença, e a semiologia de cada uma era limitada a descrever as aptidões perdidas, as lembranças esquecidas, as dificuldades e as sínteses subjetivas tornadas impossíveis. Ao mesmo tempo em que a sociedade diagnostica a doença ela exclui o doente. Ao escolher estabelecer a loucura como um desvio, afastando a própria natureza da doença, a sociedade deixa de se reconhecer no doente que ela persegue e o encerra.

Para Canguilhem (1982), o entendimento que costumamos levantar sobre a doença, aquele pautado na norma social e não na normativa individual, ocorre porque o homem da razão se tranquiliza ao pensar que o que se perde pode ser restituído ou o que entrou pode sair, já que para o homem da razão o doente tem algo aumentado ou diminuído em seu organismo. Não se compreende a doença em termos imanentes na natureza perfeita, na qual estamos conectados, não se espera a reação natural do organismo e se delega ao homem do saber a tarefa de restaurar a norma desejada.

Por toda essa construção e pela verdade concebida pelo saber médico, a medicina estabeleceu seu poderio social. Retomo que incluídos nesse campo de saber estavam e ainda estão homens brancos, provindos de famílias classe média alta. Ligados ao setor jurídico e a

toda a malha institucional de determinada cultura e época, faziam parte do dispositivo que visava a manutenção dos valores estabelecidos, dos privilégios da elite, da exclusão dos despossuídos das riquezas sociais.

No século XIX a medicina ampliou seu poder na sociedade. Acompanhando e construindo a cultura da época, participou de movimentos higienistas e da eugenia. Visando a ‘proteção’ da sociedade do que se considerava o perigo social (criminoso, loucos, pobres e negros), propondo um controle das falhas hereditárias, expandindo sua vigilância a partir dos diversos agentes sociais e ampliando a técnica interventiva de culpabilização individual, a medicina psiquiátrica provocou o que Foucault denomina racismo contra o anormal. Pela criação da noção de degeneração, a psiquiatria aliou-se ao “racismo étnico”. Assim, surge nessa época, o racismo contra o anormal, contra os indivíduos que acreditava-se serem portadores de qualquer doença ou anomalia possível de ser transmitida hereditariamente. Esse racismo filtrava todos os indivíduos na sociedade. Na Europa ocidental manifestou-se um racismo antissemita, culminando na violência do nazismo, cuja efetivação contou com a participação da psiquiatria alemã. O racismo próprio do século XX, em que a sociedade se defendia internamente dos anormais, nasceu da psiquiatria “e o nazismo nada mais fez que conectar esse novo racismo ao racismo étnico que era endêmico ao século XIX” (FOUCAULT, 2010, p.277).

Como já analisado, podemos dizer que no Brasil o racismo do anormal andou de mãos dadas com o racismo étnico racial. A eugenia, transportada ao nosso território, se fazia com a eleição da raça branca em detrimento dos negros. Com Lobo (2015) fica evidente a exclusão da maioria ex-escrava e mestiços no período da escravidão e pós-abolicionismo. Na era que compreende a revolução industrial, com o crescimento das cidades, os investimentos em saúde e sociais mantiveram-se escassos entre os desvalidos, irrecuperáveis, aleijados, anormais. Não muito diferentes das instituições europeias de abrigo, que a princípio se destinaram à caridade e exclusão, lugar comum de criminosos, doentes, loucos, inválidos, e posteriormente se transformaram em lugares de ensino e ‘cura’, os hospitais mais pareciam cárceres do que lugares para cuidado. Os asilos vão se tornando cada vez mais lotados, mantendo a concepção da Idade Média sobre os anormais, monstros, abomináveis, feras humanas, criaturas brutas não suscetíveis a dor, frio, calor, fome.

Lima Barreto, jornalista, descendente de escravos, Rio de Janeiro, 1920. Entrou no manicômio pelas mãos da polícia, deram a ele uma manta pobre e o uniforme do hospital. A polícia que intervém socialmente naqueles que dão sinais de loucura, embriaguez e pobreza:

Não me incomodo muito com o hospício, mas o que me aborrece é essa intromissão da polícia na minha vida. De mim para mim, tenho certeza que não sou louco, mas devido ao álcool, misturado com toda a espécie de apreensões que as dificuldades de minha vida material há seis anos me assoberbam, de quando em quando dou sinais de loucura: delírio (BARRETO, 1920, p.1).

No hospício o médico o tratava com indiferença e com ar de certeza, o que logo Barreto identifica como uma “presunção infantil de estudante”. Sobre as verdades do manicômio e as pessoas nele incluídas, médicos brancos, pacientes pobres, imigrantes, negros e mestiços:

Sem fazer monopólio, os loucos são da proveniência mais diversa, originando-se em geral das camadas mais pobres da nossa gente pobre. São de imigrantes italianos, portugueses e outros mais exóticos, são os negros roceiros, que teimam em dormir pelos desvãos das janelas sobre uma esteira esmolambada e uma manta sórdida; são copeiros, cocheiros, moços de cavalaria, trabalhadores braçais (BARRETO, 1920, p.2).

Entre a fumaça do cigarro do manicômio, Barreto buscava em vão identificar as causas de sua internação: descuidou do corpo, bebia e delirava de desespero e desesperança. Considerava pueril qualquer tentativa de explicação da origem da loucura e inválidas as técnicas médicas. E incluía em suas divagações riqueza, títulos, posições, isso também não seria causa de loucura?

A loucura se reveste de várias e infinitas formas; é possível que os estudiosos tenham podido reduzi-las em uma classificação, mas ao leigo ela se apresenta como as árvores, arbustos e lianas de uma floresta: é uma porção de coisas diferentes. Uma generalização sobre o seu fundo pecaria pela base. Choques morais, deficiência de inteligência, educação, instrução, vícios, todas essas causas determinam formas variadas e desconhecidas de loucura; e, às vezes, nenhuma delas o é. Apela-se para a hereditariedade que tanto pode ser causa nestes como naqueles; e que, se ela fosse exercer tão despoticamente o seu poder, não haveria um só homem de juízo, na terra (BARRETO, 1920, p.64).

No que se refere à hereditariedade, Barreto traz um questionamento, teria mesmo um gérmen da loucura? Esta pergunta é levantada e respondida pela ciência humana, que se estabelece tendo como padrão o campo da mecânica e da indústria, e se depara com o nebuloso céu da loucura:

De resto, os filhos de loucos são gerados por pais que estão loucos, mas tarde é que a sandice aparece; como é então que ele herdou? Tinha a loucura incubada, em gérmen, etc.? A explicação é acomodada, mas não é leal, antes traduz o desejo de

não invalidar uma sentença. Há homens que, durante uma existência inteira, não demonstram o mínimo sinal de loucura e, ao fim da vida, perdem o juízo. As maravilhas que a ciência tem conseguido realizar, por intermédio das artes técnicas, no campo da mecânica e da indústria, têm dado aos homens uma crença de que é possível realizá-las iguais nos outros departamentos da atividade intelectual; daí, o orgulho médico, que, não contente de se exercer no âmbito da medicina propriamente, se estende a esse vago e nebuloso céu da loucura humana (BARRETO, 1920, p.77).

Em sua internação relata a vigilância dos pavilhões por guardas e, na seção dos mais pobres, o tratamento como sujeitos sem direitos, seres inferiores os quais médicos e guardas tratavam com descaso e violência. Casos de morte e suicídio pareciam ser comuns: “Suicidou-se no pavilhão um doente. O dia está lindo. Se voltar a terceira vez aqui, farei o mesmo. Queira Deus que seja o dia tão belo como o de hoje” (BARRETO, 1920, p.14).

Veio-me, repentinamente, um horror à sociedade e à vida; uma vontade de absoluto aniquilamento, mais do que aquele que a morte traz; um desejo de perecimento total da minha memória na terra; um desespero por ter sonhado e terem me acenado tanta grandeza, e ver agora, de uma hora para outra, sem ter perdido de fato a minha situação, cair tão, tão baixo, que quase me pus a chorar que nem uma criança.[...] Tomei a vassoura de jardim, e foi com toda a decisão que, calçado com uns chinelos encardidos que haviam sido de outros, com umas calças pelos tornozelos, em mangas de camisa, que fui varrer o jardim, mais mal vestido que um pobre gari (BARRETO, 1920, p. 52).

Dizia que, apesar das divisões dos pavilhões ou de classes, ele só via um lugar, o cemitério: “assim e assado, a Loucura zomba de todas as vaidades e mergulha todos no insondável mar de seus caprichos incompreensíveis” (BARRETO, 1920, p.16 e 17). Contava sobre seu medo de ser abandonado naquele cemitério como tantos outros, que envelheceram sem roupa e sem cigarros, arranjando-os das formas mais cínicas possíveis, trocando por pão ou roubando objetos e depois barganhando. Os cigarros eram fumados um atrás do outro, guardavam-se as pontas para fabricar novos com papel de jornal, era o meio de afastar o tédio.

Dividia o quarto com mais 19 pessoas, em que todos só viviam pensando na hora das refeições. Acabava o café, esperava-se o almoço, mal se ia este e serviam um café com pão, logo o jantar às quatro da tarde. Daí para frente dizia serem as piores horas.

Voltei do café entediado. Um vago desejo de morte de aniquilamento. Via minha vida esgotar-se, sem fulgor, e toda a minha canseira feita, às guinadas. Eu quisera a resplandecência da glória e vivia ameaçado de acabar numa turva, polar loucura. Polar, porque me parecia que nenhuma afeição me aquecia, e turva, pois eu não via, não compreendia nada em torno de mim. Eu me comparava a um explorador das regiões árticas, que tivesse durante anos atravessado florestas lindas, cascatas, céus epinícios, lagos de anil, mares de esmeraldas, nessas paisagens mais belas da terra, as suas servências mais majestosas, e se houvesse de *motu próprio* atirado às *banquises* do pólo e se deixasse mergulhar na sua noite imensa que, para o meu caso, era infinita (BARRETO, 1920, p. 18).

As pessoas viviam encurraladas num terreiro todo o dia. Era um vazio, um ócio e as horas eram monótonas. Muitos andavam nus. Ver a população do manicômio era um dos espetáculos mais tristes e dolorosos. Um espetáculo da humilhação social da carne negra:

Na Seção Pinel, num pátio em que ficavam os mais insuportáveis, dez por cento deles andava nu ou seminu. Esse pátio é a coisa mais horrível que se pode imaginar. Devido à pigmentação negra de uma grande parte dos doentes aí recolhidos, a imagem que se fica dele, é que tudo é negro. O negro é a cor mais cortante, mais impressionante; e contemplando uma porção de corpos negros nus, faz ela que as outras se ofusquem no nosso pensamento. É uma luz negra sobre as coisas, na suposição de que, sob essa luz, o nosso olhar pudesse ver alguma coisa (BARRETO, 1920, p.63).

Pelas grades avistava o mar de Botafogo, e sua beleza pouco podia consolar o jornalista. Pelo contrário, a beleza da enseada trazia mais tristeza para aquele que tinha consciência do lugar em que se encontrava. Não podia mais sonhar felicidade mesmo diante da mais bela paisagem.

Não sentia mais proteção ou qualquer direito sobre o seu próprio corpo, como um cadáver de anfiteatro dos estudos de anatomia. Não podia escolher qual médico iria acompanhá-lo, sua fome era controlada pelas horas das refeições ou, à noite, pela falta delas e não podia sequer escolher estar ali ou não. Como um naufrago ou um rebotalho da sociedade, sua infelicidade e desgraça eram submetidos aos serviços médicos, podendo inclusive ter seus corpos úteis para a salvação de outros. Estava à mercê do vício mental dos métodos da medicina. “A Constituição é lá para você?” (BARRETO, 1920, p.77).

Amarre-o, medicalize-o, controle-o, puna-o, era assim tratado o sujeito internado no manicômio. Considerado incapaz, estava submetido às diferentes formas de violência da instituição manicomial. Longas e intermináveis internações caracterizadas pelo abandono e por atos de violência, implicando na construção, no imaginário coletivo, do louco como perigoso, incapaz e irracional, objeto de medo e repulsa. Por mais de duzentos anos, esta foi, mais ou menos, a relação que a sociedade ocidental manteve com as pessoas em sofrimento psíquico (AMARANTE, 2007).

Doentes encarcerados pelo “régio governo imperial” a golpes de carimbo, selos e assinaturas” (BASAGLIA, 2005, p.13), levados pela polícia, mandatos assinados pelo judiciário. Era esse o início do processo de manicomialização, do qual o sujeito se tornaria revel na carreira de doente mental. Tratados como animais, como bestas selvagens,

enjaulados, obrigados a seguir as ordens a eles impostas. O abandono na situação de clausura e as sucessivas internações ocasionariam comportamentos cada vez mais regressivos e agravados. O cheiro típico marcava o manicômio, o aprisionamento nas jaulas e a subjugação dos homens como animais.

Como homem-objeto, homem-doença mental, o louco era considerado o único doente que não teria o direito de ser doente, por ser considerado perigoso para si mesmo e para os outros. Chaves, fechaduras, barras, camisas-de-força fazem parte do cenário hospitalar. No lugar de enfermeiros, carcereiros. No lugar de médicos, defensores da sociedade e dos valores morais. Eram esses os agentes atuantes na manutenção do hospício. Os internos estariam sujeitos às alterações de humor dos médicos, a menos que fossem clientes particulares, que raramente eram colocados nessa malha institucional, pois segundo Basaglia (2005, p. 16) “[...]se tem dinheiro, evita o estigma infamante do carimbo em sua folha judicial, passando pelo labirinto das clínicas; se não tem, acaba no gueto dos excluídos”. “O poder des-historificante, destruidor, institucionalizante em todos os níveis da organização manicomial, aplica-se unicamente àqueles que não têm outra alternativa que não o hospital psiquiátrico” (BASAGLIA, 2005, p.108). Deixa-se evidente a exclusão, o racismo e a violência direcionada aos pobres e despossuídos materialmente. A hierarquia social também estava presente no manicômio, entre os despossuídos havia os miseráveis que pela falta de recursos materiais, fumavam as guimbas de cigarro que eram descartadas pelos demais internos. Além das chaves, barras, fechaduras, tinha-se também medicamentos e sedativos, que contribuíam com a docilização dos doentes e com a fixação de seu papel passivo. Os sedativos ocasionavam também a ocultação das aparências manifestas da loucura.

Segundo Pirella (2005) esse era o preço que se pagava por infringir os padrões e pela incapacidade de jogar o jogo social: “A infração à norma do “viver civil”, a incapacidade de “jogar o jogo” e a angústia de viver num mundo que limita e oprime, paga-se com esta passagem pela instituição total” (PIRELLA, p.178).

Tanta falta de direitos e tanta desumanidade que após a Segunda Guerra Mundial, os olhos se voltaram para o manicômio, que podia ser comparado aos campos de concentração. Ausência de dignidade humana, superlotação e escassez de recursos humanos e materiais fizeram com que surgissem as primeiras experiências de reformas psiquiátricas (AMARANTE, 2007).

[...] o quadro começou a mudar no final da Segunda Grande Guerra, quando a humanidade percebeu as atrocidades que os homens praticavam uns contra os outros e, enfim, se deu conta de que atos absolutamente iguais àqueles praticados durante a guerra eram habitualmente realizados contra os ‘doentes mentais’ em instituições

que em nada se diferenciavam dos campos de concentração (AMARANTE, 2007, p.100).

Em diversos países nasceram movimentos de reforma psiquiátrica. Foram três os grandes modelos de reforma: 1-institucional, que propunha mudanças na gestão do hospital, com a realização de assembleias e reuniões com os pacientes, para que a função terapêutica fosse assumida por todos; 2- preventiva, que propunha a substituição do hospital por serviços assistenciais, com o objetivo de tornar o hospital obsoleto, criando-se os centros de saúde e os hospitais-dia em que o trabalho em equipe não era exclusivo dos médicos; 3-psiquiatria democrática ou antipsiquiatria, em que se colocava o modelo científico psiquiátrico em questão (AMARANTE, 2007).

A antipsiquiatria apontava a uma ideia de antítese à psiquiatria científica, afirmando o erro metodológico desta por se pautar nas ciências naturais, considerando a doença enquanto objeto natural e não um sintoma da complexa relação do sujeito no ambiente social. Na perspectiva da psiquiatria pautada nas ciências naturais surgiram aparatos científicos desconectados da realidade social. A antipsiquiatria marcava, ainda, o hospital como reprodutor das estruturas patogênicas e opressoras da sociedade, denunciando que, o que poderia ser cientificamente correto, poderia ser eticamente errado. Nesse movimento, questionava-se a ciência enquanto saber neutro, que ao ocupar-se da doença esqueceu-se dos sujeitos provocando uma coisificação do sujeito e da experiência humana. O movimento antipsiquiátrico, então, pautava-se na ocupação do sujeito e não da doença, colocando em suspenso a doença e o modelo teórico-conceitual da psiquiatria:

[...] se com a doença entre parênteses nos deparamos com o sujeito, com suas vicissitudes, seus problemas concretos do cotidiano, seu trabalho, sua família, seus parentes e vizinhos, seus projetos e anseios, isto possibilita uma ampliação da noção de integralidade no campo da saúde mental e atenção psicossocial (AMARANTE, 2007, p.69).

Ampliar o conceito de processo social ao invés da patologização do sujeito e sua doença provocaria uma aproximação do sujeito em sofrimento, vislumbrando assim espaços terapêuticos pautados na escuta, no acolhimento da angústia, no cuidado e na produção de subjetividades e sociabilidades. A proposta era também envolver a sociedade na discussão da reforma, o que culminou, na Itália, na promulgação da lei 180 de 1978, que determinou o fim dos hospitais psiquiátricos. A estratégia era mesmo provocar a desmontagem do manicômio, porque enquanto houvesse sua permanência não haveria cidadania, liberdade e autonomia:

“[...] mesmo quando ‘maquiado’, o hospital psiquiátrico permanece como ‘gaiola de ouro’, onde não há cidadania, liberdade e autonomia” (BASAGLIA, 1985, p.104).

Ao invés de estancar as contradições existentes no cenário da loucura, a inexistência de direitos, a desigualdade e até a morte cotidiana do louco, camufladas pelas técnicas médicas e pelo discurso científico de cuidado e cura, Basaglia (1985) propunha que os atores deste cenário resistissem a este silenciamento, expondo e atuando no combate às contradições. Para ele, a norma, a sanção e a ideologia científica estavam intrinsecamente ligadas, sendo que através da psiquiatria e sua pretensa ação terapêutica produzia-se uma aceitação silenciosa desse sistema. Segundo Basaglia, os profissionais inseridos nesse cenário deveriam resistir às armadilhas ideológicas e científicas que os aprisionavam e direcionavam, pois estas ideologias, com o suporte dos princípios legislativos, camuflavam o não-direito, a desigualdade e até a morte cotidiana.

Os apontamentos e reivindicações de Basaglia ainda se fazem atuais. As contradições, as armadilhas ideológicas e o assujeitamento do doente mental continuam presentes. O diagnóstico rotula e codifica o sujeito a uma passividade irreversível, provocando sua separação, exclusão e estigmatização. Por meio desta categorização, definição e gerenciamento, o doente mental é tutelado pela ação médica. Tudo isso é capaz de provocar a perda do valor social do indivíduo. A comunicação através do filtro do diagnóstico não deixa abertura para outro tipo de apelo: “[...] o médico necessita de uma objetividade sobre a qual afirmar a própria subjetividade, exatamente como nossa sociedade necessita de áreas de descarga e compensação [...]” (BASAGLIA, 1985, p.109).

Nesse sentido, o próprio diagnóstico e o tratamento são compreendidos como mais uma agressão sofrida pelo “doente” mental, além daquelas sofridas na família, pela pobreza, no trabalho e na sociedade como um todo. A defesa que poderia ser projetada a ele se transforma em rotulação e exclusão, sob o véu da necessidade de cura e terapia. A violência é mistificada pelo tecnicismo e os atos terapêuticos prestam-se para adaptar o sujeito à condição de objeto da violência (BASAGLIA, 1985).

O hospital reproduz a hierarquização existente na sociedade com a divisão daqueles que têm poder e daqueles que não o têm, confirmando a relação de opressão e violência que provocam a exclusão. A subdivisão de funções demonstra uma relação de opressão e violência entre os que tem poder e o que não o tem, provocando uma exclusão daqueles que não tem poder. Em nossa sociedade a violência e a exclusão estão na base de todas as relações (BASAGLIA, 1985).

Ao assumir o mandado de agentes de cura e tratamento, médicos e psicólogos provocam a adaptação do sujeito à sua condição de objeto de violência. Portanto, a antipsiquiatria propõe a negação dessa função e desse mandado, questionando o sistema psiquiátrico enquanto sistema científico:

[...] negar o ato terapêutico como ato de violência mistificada com o objetivo de unir nossa consciência de sermos simples prepostos da violência (portanto, *excluídos*) à consciência que devemos estimular nos excluídos, a de o serem, sem contribuir de nenhuma maneira para sua adaptação a essa exclusão (BASAGLIA p.103).

É o sistema socioeconômico que determina as modalidades adotadas das ações médicas, tendo a doença significados distintos de acordo com o nível social do doente. É a sociedade que delega o poder ao médico e o médico transfere essa responsabilidade para a doença, que a partir da coisificação do sujeito, limita a possibilidade de suas ações subjetivas. A relação hospitalocêntrica aumenta o poder do médico sobre o doente, que no hospital psiquiátrico se torna automaticamente um cidadão sem direitos, entregue ao arbítrio do médico e dos enfermeiros. Nela, observa-se o que a ciência psiquiátrica, enquanto expressão da sociedade que a delega, quis fazer com o doente mental. “E é aqui que se evidencia o fato de que não é tanto a doença que está em jogo, mas a carência de valor contratual de um doente, que não tem outra alternativa de oposição exceto um comportamento anormal” (BASAGLIA, 1985, p.107).

Total aniquilamento pelo estado mórbido provocado pela estigmatização, coerção e submissão ao poder médico, uma ação destruidora promovida pela instituição psiquiátrica, cuja finalidade é proteger os sãos da loucura. A sociedade que se funda na segurança da separação e categorização e que se baseia nas diferenciações de classe cria compensações para suas contradições, fixando a subjetividade em objetividade, excluindo o que se teme e ignora. Por isso, por Basaglia (1985), o manicômio pode ser comparado ao apartheid dos negros. O que ocorre nele é comum a todas as instituições, institucionalizar aqueles que a elas são confiados e contribuir com a manutenção dos valores da classe dominante. Além da violência institucional psiquiátrica, o doente mental é ainda objeto da violência social, pois antes de ser um doente com o diagnóstico, ele é um sujeito sem poder social e econômico, “uma mera presença negativa, forçada a ser aproblemática e acontraditória com o objetivo de mascarar o caráter contraditório de nossa sociedade” (BASAGLIA, 1985, p.113).

Basaglia (1985) descreve que ao adentrar a instituição psiquiátrica, o doente é controlado e suas ações são vigiadas. Tem seus desejos, comportamentos e aspirações negados desde o rótulo que recebe pelo diagnóstico até a submissão ao saber médico. Sua

liberdade é vivida como um ato proibido, impossível de ser experimentada numa realidade que se propõe a negá-la. Nega-se a possibilidade de construir um corpo que seja capaz de dialetizar o mundo.

Por tudo isso, a proposta da antipsiquiatria é a refutação do manicômio, trazendo à tona questionamentos do sistema institucional psiquiátrico e das estruturas sociais que o sustentam. Trata-se também de levantar uma crítica ao modelo da neutralidade científica, atrás do qual estão os valores dominantes. Da crítica e da refutação promover uma ação política-social. É negar a doença e o mandado social dos profissionais da psiquiatria. É negar a classificação nosográfica que legitima o poder do médico e a coisificação do doente. É reconhecer que o mundo da violência e da exclusão somos nós. Fazemos parte da violência social e institucional por sermos a reprodução das regras, das normas, das organizações. É negar o mandado e rechaçar a ideologia que nos autoriza a “cuidar” do doente mental, que assim perde suas possibilidades de ações pela submissão ao diagnóstico, ao tratamento, à instituição, ao saber médico.

O movimento da antipsiquiatria propõe a promoção de uma reflexão de que os agentes institucionais são meras peças que fazem rodar a engrenagem social, tendo como base a consideração do sujeito composto na complexa relação social, sem o rótulo ou diagnóstico que o defina; como premissa, a liberdade de escolha, com a qual o sujeito amplia suas possibilidades subjetivas; como perspectiva, o dismantelamento das relações hierárquicas; como propostas, a descaracterização das técnicas científicas utilizadas e a criação de diferentes atuações, construídas coletivamente e auto-gestivamente; como ação, a oposição das relações de poder com a construção de alternativas antes preestabelecidas; como objetivo, a expansão espontânea e pessoas em contraposição à tutela; e como compreensão de que a loucura faz parte da nossa realidade e não deve ser vista apenas pela ótica da ciência.

Para tanto, coloca em debate a abertura dos hospitais. As portas abertas como um ato revolucionário e expansão subjetiva diante das normas, das técnicas, do silenciamento, da exclusão.

A porta aberta torna-se, então, uma indicação para uma tomada de consciência sobre o significado da porta, da separação, da exclusão de que os doentes são vítimas nesta sociedade. Ela assume um valor simbólico além do qual o doente se reconhece como “não perigoso para si e para os outros”, e essa descoberta só pode incitá-lo a se perguntar por que o obrigam a ficar numa condição tão infame: por que o excluem (BASAGLIA, 1985, p. 311).

Dessa maneira é que o sujeito poderá desempenhar seu papel na sociedade e expandir suas possibilidades de escolha. Sua existência na sociedade pode ser um ato contestatório, sua

presença, a negação do mundo unidimensional que o sistema apregoa e a confirmação do manicômio enquanto instituição que reproduz as contradições sociais.

O movimento antipsiquiátrico, fomentado por Basaglia, propôs a abertura dos hospitais, transformou o que era fuga em saída; o que era medo à represália se tornou escolha e abertura para outros caminhos; as dificuldades e anseios foram discutidos em comunidade, em que loucos, médicos, psicólogos e enfermeiros participaram construindo alternativas; o território-hospital se abriu para o exterior e as atividades nele existentes passaram a ser acordadas por todos e não mais dirigidas por uma inteligência médica; ocorreram diálogos sobre a dificuldade de estabelecer laços sociais externos; surgiram debates sobre o trabalho, sobre remédios, sobre classe social; enfermeiros-carcereiros se transformaram em membros da comunidade; o diagnóstico e a cura foram se transformando colocando em outro campo de atuação médicos, psicólogos e todos os agentes da psiquiatria. Movimento considerado por ele árduo, caótico, de luta, de anseios e de dificuldades devido aos anos de psiquiatria centrada no hospital, no isolamento, na coerção, no diagnóstico, no saber-verdade.

Difícil descrever em poucas palavras uma pessoa que foi capaz de sobreviver à própria destruição e que purgou e ainda purga, a todo momento, sua própria história. Em sua dureza e seu cinismo reconhecemos um constante desafio ao nosso desejo de má fé: joga no rosto de todos sua destruição e sua sobrevivência, sabe que foi excluída e de muitas maneiras, mas se recusa a aceitar isso como seu destino (PAULA apud COMBA, 1985, p.213).

No cenário nacional, contamos com apenas dezessete anos de redirecionamento da atenção à saúde mental. Convivemos com o legado dos manicômios e com a luta diária da proposta de desinstitucionalização; com sobreviventes cronificados pelos anos de isolamento e outros que indicam expansividade subjetiva; com médicos e psicólogos que se vestem com o saber-verdade e outros que rompem com suas posições e criam alternativas. Alerta-nos Arêas (2017): os manicômios são mais as relações do que os estabelecimentos. Somos e temos manicômios “quando perdemos de vista os processos da vida, quando trabalhamos em prol das identificações, e isso não é algo simples de se perceber, principalmente quando sucumbimos às acelerações cotidianas” (p. 17). Desta forma, é significativo um constante questionamento de nossas ações profissionais e das relações de forças que nos compõem ou decompõem a vida, para que o movimento não se cronifique e não se transforme em uma utopia asséptica.

Como nos indica Peixoto (2013), escolher a via do “re”: restaurar a saúde, restabelecer o estado anterior, ou seja, a via da cura usando o saber preestabelecido é bloquear os processos de devir, as experiências inusitadas e transformadoras, movidas pela dinâmica da

vida imanente. Pela perspectiva “re” a inclinação clínica na saúde mental torna-se “um artifício por convenção, é uma inclinação artificializada para lidar com os fenômenos que escapam às médias dos comportamentos sociais” (PEIXOTO, 2013, p.136), impondo-se como barreiras às possibilidades criativas. Na repetição e cronificação do “re”, na clínica do saber-verdade, na formação dos profissionais que seguem esta cartilha, tudo se torna sacralizado por uma liturgia: as temporalidades, os encontros, as palavras, os olhares, os gestos e a disposição dos corpos; professores se tornam especialistas e os alunos não contestam o saber sagrado; catequizam-se futuros profissionais através de “*livrotópos das tristezas* (CID, DSMs e os livros de psicopatologia) (PEIXOTO, 2013, p. 138).

Sendo assim, Peixoto (2013) afirma que a saúde mental é a fábrica da ideia do doente, das disfunções psíquicas, dos transtornos mentais, que por esta concepção é o que desordena a vida social. A produção desta ideia pela saúde mental não ocorre isoladamente, atuando em conjunto com práticas jurídicas e com a “lógica providencial da Ciência que promete a cura dos males” (PEIXOTO, 2013, p. 126). Portanto, é urgente romper com os espaços e temporalidades dos dispositivos de saúde mental que reinscrevem a paisagem estática da doença.

Romper com os espaços institucionalizados, com a construção do saber verdade e suas técnicas, com a cronificação das ações e atuações profissionais é um movimento que se auto-produz pela potência coletiva. Quando o corpo coletivo, a multidão, se esforça para construir um espaço de exercício da liberdade verdadeiramente democrático e não pautado nas relações de poder e subjugação do outro, participamos da construção de heterotopias de liberdade. As heterotopias de liberdade ocorrem nas práticas coletivas e são pautadas na ética que deseja a potência comum e não o poder, o que somente se torna possível quando, nas instituições normativas, encontramos brechas que dão vazão à potência coletiva (PEIXOTO, 2013).

Como descrito anteriormente, as instituições somente podem funcionar utilizando-se como alimento das forças dos sujeitos, no entanto, essas forças são direcionadas pela finalidade das instituições. Como por exemplo, no hospital psiquiátrico, o psiquiatra, o psicólogo, o enfermeiro dispõem sua força de trabalho para cumprir a finalidade de “cura”, que na rede social culmina no direcionamento dos corpos, no adestramento e na exclusão. Na construção das heterotopias, a potência individual capturada é desligada da finalidade da instituição e composta no coletivo que se dirige não mais à finalidade preestabelecida, mas sim à construção de uma ética comum.

Ao responder os questionamentos sobre os motivos que o levaram a se interessar pelos jogos de poder em torno da loucura, da medicina, da doença, da prisão e da penalidade,

Foucault (1978/2006) responde que tais jogos fazem parte de nossa vida cotidiana a partir da qual os homens criam seus discursos. Esses jogos de poder implicam nos status razão e desrazão, vida e morte, crime e lei, alinhados à nossa existência, a partir dos discursos que nos compõem e que compomos.

Trazendo as heterotopias descritas por Peixoto (2013) é possível associá-las ao que Foucault (1978) denomina lutas imediatas, que nesses jogos de poder estão ligadas às instâncias de poder mais próximas, aquelas que se exercem imediatamente sobre os indivíduos. Não são necessariamente lutas de classes contra o Estado, podendo ser descritas como lutas anárquicas, inscritas no interior de uma história imediata. Foucault compreende a importância dessas lutas, que, por vezes, foram tidas como marginais.

[...] podemos dizer que essas lutas são anárquicas; elas se inscrevem no interior de uma história imediata, que se aceita e se reconhece como perpetuamente aberta[...]avaliar a importância dessas lutas e desses fenômenos, aos quais, até agora, apenas se atribuiu um valor marginal. Seria necessário mostrar o quanto esses processos, agitações, lutas obscuras, medíocres, frequentemente pequenas, o quanto essas lutas são diferentes das formas de luta que foram tão intensamente valorizadas no Ocidente sob a bandeira da revolução (FOUCAULT, 1978/2006, p.50).

Na compreensão das instituições como engrenadas pelas forças individuais, observa-se diferentes técnicas criadas para que o sujeito não escape do poder, do controle, da vigilância e da correção. Foucault nos apresenta as grandes máquinas disciplinares da modernidade, escolas, prisões, casernas, hospitais. Foi no século XIX que as instituições foram criadas para cumprir determinadas finalidades, tendo como base as ciências humanas, estatísticas, biológicas, que direcionam e legitimam o funcionamento social, assim, o anormal é avaliado e diagnosticado, os criminosos são julgados e presos. São saberes que permitem conhecer o que os indivíduos são, direcionando-os às respectivas instituições, sendo esse processo essencial para a manutenção do poder.

Sobre a rede institucional que nos aliena nas máquinas disciplinares, Foucault (1978) menciona que, enquanto as ciências humanas atuam no conhecimento dos sujeitos, indicando o normal e o anormal, o equilibrado e o desequilibrado, ou seja, os que devem ser eliminados ou isolados, a estatística mensura “quantitativamente os efeitos de massa dos comportamentos individuais”. Acrescenta ainda a assistência e a seguridade que funcionam não apenas com o objetivo de racionalização econômica e de estabilização política, mas também com o objetivo de individualização, fazendo do indivíduo, sua liberdade e consumo, indispensáveis para o exercício de poder nas sociedades modernas (FOUCAULT, 1978, p.55).

Nos jogos de poder os indivíduos são submetidos a uma prática ascética, prescrita, principalmente pelo saber médico. Tendo como semelhança a confissão promovida pela igreja, os sujeitos passaram a direcionar suas preocupações, seus cuidados à saúde e até mesmo seus desejos aos especialistas, que passam a ter a chave para decifrar a subjetividade e a interioridade de cada um, tornando-se também um objeto de conhecimento que se expande ao coletivo e cria-se um arquivo científico com fins utilitaristas, de produção de verdades e morais (FOUCAULT, 1978/2006; PEIXOTO, 2013). A confissão, o auto exame e a orientação dos especialistas também direcionam nossa subjetividade, nossos sentidos e percepções.

Como já mencionado, nossos sentidos e percepção estão relacionados com a cultura da sociedade em que vivemos, sendo os afetos e as sensações conseqüências de determinadas condições históricas. “[...] Daí a forma como nos vemos, de como nos compreendemos, de como nos ocupamos conosco, de como nos relacionamos com o mundo, com as pessoas, com o desejo, mantém relações com o que vemos, escutamos, sentimos, tocamos, cheiramos, compreendemos”. O espaço das percepções, dos sentidos torna-se um espaço a ser culturalizado, espaço que é “catequizado pelos hábitos, costumes, pela dinâmica de que somos obrigados a participar em diversas instituições” (PEIXOTO, 2013, p.105).

Nesse contexto, o cuidado de si tornou-se uma prática moral e de renúncia de si mesmo, de bloqueios e cristalizações das possibilidades expansivas subjetivas, por estar ligado às regras, princípios, verdades e prescrições. No entanto, o exercício da liberdade somente pode existir na construção ética e não moral. Ética por não estar pautada, necessariamente, nas verdades dualistas: bem e mal, anormal e normal, criminosos e “homens de bem”. Ética por romper com os desejos direcionados e dar vazão aos desejos autênticos. Ética que compreende a vida para além dos maniqueísmos estabelecidos, abrindo-se para a criação de saídas e possibilidades múltiplas. Ética que rompe com a lógica da subjugação. “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 1984/ 2006, p.267).

Em toda e qualquer relação humana há forças de poder atuando, quer se trate de relações institucionais, econômicas ou amorosas. Há inúmeros casos em que a relação de poder está fixada de tal forma que é dissimétrica e a margem de liberdade é extremamente limitada. No entanto, sempre há possibilidade de resistência e perseverança no ser.

No hospício do Engenho de Dentro, no Rio de Janeiro, com o uniforme azul, há um homem com o suposto diagnóstico de esquizofrenia catatônica e déficit relacional irreversível, na paisagem congelada pelas grades do hospício, no lugar que nada passa. Imóvel, inerte e

incomunicável até a notícia do atropelamento de um cão, que cotidianamente ia ao pátio do hospício para lambar os pés do homem. Ao receber a notícia, o homem sai em disparada, pega-o no colo, pede mercúrio e esparadrapo e faz o curativo no animal:

O cão retorna. A parede coberta pela hera silenciosa sombreia a existência vegetal do interno de uniforme azul. A instituição entranhada no espaço sentencia que ali nada acontece, aconteceu ou acontecerá. No espaço institucional do manicômio, hera é hera, nuvem é nuvem, bicho é bicho, morte é morte, e as metáforas inexistem como meio de transporte. A mobilidade do vira-lata continua subvertendo o tempo e o espaço da lógica manicomial. O movimento descontínuo do zigzague anuncia que algo sucederá, interrompendo o silêncio e o tempo contínuo dos vegetais. No hospital do Engenho de Dentro, o vai e vem do animal ao lado do homem duro como o muro denuncia que a vida se desinstitucionaliza através do desdobrar do gesto que recusa o fardo da sua natureza (BAPTISTA, 2010, p.76).

Homem do uniforme azul que resiste, insiste em perseverar em seu ser, que apesar de ser entendido como uma negação, com falhas e deficiências, age, move-se e cuida daquele que lhe transmite afeto. Rompe com a estagnação identitária, nuvem, cão, catatonia. Luta imediata, demonstrando que mesmo com a captura da potência pela instituição, enquanto há vida, há possibilidades diversas.

Como já discorrido, pelas concepções teóricas da psiquiatria tradicional as alterações subjetivas de qualquer natureza, quando comparadas à normalidade, são compreendidas como uma falha; o sujeito como ser passivo diante de seus sintomas e sofrimento. No caso da psicose, ainda o analisam como ser desconectado das representações simbólicas sociais.

Como foi possível figurar o esquizo como esse farrapo autista, separado do real e cortado da vida? Pior ainda: como pode a psiquiatria fazer dele, na prática, esse farrapo, reduzi-lo a esse estado de um corpo sem órgãos tornado morto? — ele, que se instalava nesse ponto insuportável em que o espírito toca a matéria, e dela vive cada intensidade, consumindo-a? (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 34 e 35).

Segundo Deleuze e Guattari há três conceitos tradicionais referentes à esquizofrenia. A dissociação, que indica uma deficiência primária. O autismo indica a especificidade do efeito como um corte que provoca um desligamento da realidade e a predominância da vida interior. O terceiro compreende o ser delirante em seu mundo específico. Tais conceitos têm em comum o fato de reportar o problema da esquizofrenia ao eu, à imagem do corpo concebido pelo modelo freudiano, cuja fórmula trinitária é papai-mamãe-eu. No entanto, o esquizo, apesar de seu sofrimento ou problema, está “além, atrás, sob, alhures, mas não nesses problemas”. O que ocorre a partir dessas concepções é uma homogeneização da diversidade, a compreensão das perturbações como aquilo que falha diante do modelo ideal “dirão que o esquizo não pode mais dizer eu, e que é preciso devolver-lhe essa sagrada função de

enunciação”. E adicionaram, “são apáticos, narcísicos, desligados do real, incapazes de transferência” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 39 e 40).

Os autores identificam que ao invés de lidar com as alterações como deficitárias ante o padrão de subjetividade, devemos lidar com a pluralidade e heterogeneidade. “Na esquizofrenia é como no amor: não há especificidade alguma e nem entidade esquizofrênica [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 16).

Acrescentam que o esquizo dispõe de um código de registro particular, código delirante e desejante, que não coincide com o código social padronizado. Além disso, ele é capaz de embaralhar os códigos, com uma fluidez extraordinária, deslizando diante das questões que se lhe apresentam, jamais dando a mesma explicação, seguindo longe na desterritorialização, decompondo códigos padronizados na sociedade capitalista. “[...] com o seu passo vacilante, que não para de migrar, de errar, de escorregar, embrenha-se cada vez mais longe na desterritorialização sobre o seu próprio corpo sem órgãos, até o infinito da decomposição do *socius*”. Nesta análise, o esquizofrênico é aquele que ocupa o limite do capitalismo, sendo seu sobreproduto ao misturar os códigos estabelecidos e ao embaralhar os fluxos descodificados do desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.54).

É dessa forma, a partir de sua inscrição própria existencial, rompida com os valores e condutas padrão e morais, que a loucura incomoda e intriga. Escapa da tentativa de cristalização do modo de existir do homem, ditado pelo saber-verdade instituído.

Para o homem do saber-verdade, que padroniza, que dita e segue os valores e por isso acaba por provocar a exclusão, as inconstâncias, os movimentos, o que foge do padrão e a irresponsabilidade pelos atos e pelo ser são o gosto amargo que ele deve engolir. Pois vê destruído seu projeto de padronização e normatização pela vida natural (NIETZSCHE, 2016 apud MARTINS, 2009).

Nesse sentido, percebo que a loucura é a maior representação dessa inconstância. Traz consigo a brincadeira dionisíaca, a terceira cabaça de Exu, bem como a falta de controle sobre as ações consideradas normais e morais.

O maior perigo. – Se em todos os tempos não existisse um grande número de pessoas para as quais a disciplina de suas mentes, a sua “racionalidade”, é um grande orgulho, uma obrigação e uma virtude, e que ficassem aborrecidas ou envergonhadas com as fantasias e a divagação dos seus pensamentos, considerando-se amigas da “razão humana saudável”, há muito a humanidade teria acabado! Sobre ela pairava e paira continuamente, como sua maior ameaça, a loucura emergente – quer dizer, o surgimento do que é aleatório no sentimento, na visão e na audição, o desfrute da indisciplina da mente, a alegria com a irracionalidade humana. O oposto do mundo da loucura não é a verdade e a certeza, mas a universalidade de uma crença e o comprometimento total com ela, em suma, o não aleatório no julgamento. E o maior trabalho dos seres humanos até agora foi o da concordância de todos sobre muitas coisas e a criação de uma *lei da concordância*[...] transforma os artistas

e poetas em atropeladores – é nesses espíritos impacientes que irrompe um prazer formal pela loucura, porque afinal, a loucura possui um ritmo tão alegre!⁴⁹ (NIETZSCHE, 2016, p 139).

Em sua obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche acrescenta que a consciência é o último e mais tardio desenvolvimento do corpo, mais fraco e incompleto, por isso, originando-se da consciência inúmeros erros.

O filósofo sugere aos homens da consciência e da moralidade, que carregam consigo o fardo de manter em vão o controle de seus atos e pensamentos, de enquadrar-se sempre ao modelo estabelecido e de preservar a moralidade: “Superai, ó homens superiores, as pequenas virtudes, as pequenas prudências, as considerações de grãos de areia, o rebuliço de formigas, o deplorável bem-estar, a “felicidade da maioria”” (NIETZSCHE, 2011, p.273). E continua, discutindo sobre a importância do caos e do descontrole no processo de criação e superação: “Pois ainda prefiro barulho, trovão e maldições do tempo a essa ponderada, vacilante quietude felina; e entre os homens também odeio mais que tudo os pisa-mansinho, meio-isso, meio-aquilo e duvidosas, vacilantes nuvens que passam” (p. 157).

Ao descrever o que sentimos por aquele que por toda a vida se enquadrou nos protocolos sociais de trabalho e relação, Nietzsche (2016) diz: veneramos e sentimos pena, pois somos conduzidos a pensar que é necessário o sacrifício individual para o bom funcionamento social. Para as construções sociais, seria grave se pensássemos nossa sobrevivência e desenvolvimento mais importantes do que o trabalho e o serviço da sociedade. “E assim, lamentamos a perda desse jovem, não por ele mesmo, mas porque um *instrumento* resignado e sem consideração por si mesmo – um assim chamado ‘ser humano bonzinho’ –foi, com a sua morte, perdido para a sociedade” (NIETZSCHE, 2016, p. 85).

Retomo as reflexões de Spinoza sobre o que consideramos perfeito, imperfeito, normal ou fora da normalidade. O homem pressupõe a ideia de finalidade para cada existência, criando, assim, uma forma preconceituosa de compreender a natureza. Seus julgamentos e avaliação se devem à sua criação imaginária originada em suas afetações. No entanto, somos expressão da substância divina perfeitíssima. Nossa existência, assim como tudo o que está na natureza opera necessariamente e não por uma finalidade. Contrariando o pensamento preconceituoso da finalidade, Spinoza sugere que compreendamos a perfeição das coisas avaliada, exclusivamente, por sua natureza e potência de agir/existir e de perseverança no seu ser. A perfeição está imanentemente na própria existência, na potência do ser, podendo sim

⁴⁹ Grifos do autor.

passar de uma perfeição menor para outra maior quando ampliada sua potência de agir. A natureza de cada um deve ser afirmada e considerada na potência de existir.

Este entendimento coincide com a ideia de normatividade biológica analisada por Canguilhem (1982). Diferencia a norma da vida de um organismo, que nada mais é do que sua existência, imanente. Como contraposto, existe a norma social que contém o julgamento de valor das ideias dominantes. Na normativa biológica, a doença não é compreendida como um desequilíbrio, mas sim como um esforço da natureza para a modificação do estado presente. Já para a norma social, a noção de doença é um conceito negativo, nocivo, indesejável e socialmente desvalorizado, interessando apenas seu diagnóstico e cura. O conceito de norma social está pautado na finalidade e como consequência promove a unificação do diverso, sua absorção ou sua exclusão. Dessa forma, a norma é um conceito antropológico, variando de acordo com as percepções de cada cultura e época, obtido por um anteposto, o anormal.

Apresento essas reflexões para considerarmos a loucura em seu valor em si, não comparando-a com os ideais construídos pela sociedade. Retomando Spinoza, podemos considerá-la como incluída na natureza perfeita, ela tem sua potência de existir, de perseverança no próprio ser que a torna perfeita. Apenas podemos considerá-la em sua possibilidade de ampliação dessa potência a partir de sua capacidade de afetar e ser afetada por afetos alegres.

Certa vez, em uma longa conversa com um paciente do famigerado, contou-me sobre um diálogo que tivera ainda criança com seu avô. Perguntou sobre a vida. Ele então lhe respondeu: “está vendo aquela árvore? Ela simplesmente existe. Está ali. E todos se relacionam com ela, seja desviando dela para passar, seja se refrescando em sua sombra, seja apreciando-a, seja brincando nela, seja...” Um longo silêncio e os pensamentos em mim que não paravam de correr. A existência enquanto necessária, simplesmente porque se é. A perfeição máxima da natureza, é assim e assim nos relacionamos, sendo ela. O devir, nos compomos na relação natural, somos, devir-árvore, devir-água, devir-ar.

*Devir-árvore, devir-água, devir-ar
Viver, amar, se apaixonar
Devir-árvore, devir-água, devir-ar
Compor, ousar, desejar*

Cárceres contemporâneos. Virtuais. Tempo. *Modus operandi*. Medicamentos. Diagnósticos. Trabalho. Aprisionamento. Senzalas. Sistemas. Burocracias. Há muitos cárceres que nos aprisionam que provocam afetos tristes e rebaixam nossa potência.

Na contemporaneidade, devido ao avanço do capitalismo, temos vivido uma prevalência dos aspectos econômicos-financeiros em detrimento das relações amorosas, da potência criativa e desejante, o que tem provocado uma desertificação, com o esvaziamento do campo coletivo e o aumento da exclusão social. Com isso, tem-se observado também uma escassez na criação e recriação cultural (RAUTER, 2000).

Direcionados pelo afeto do medo, somos conduzidos para caminhos os quais restringem nossa potência criativa e expansão subjetiva e desejante. No emaranhado institucional a que estamos atrelados, os discursos e práticas, baseados na metafísica ocidental, na percepção finalista e dualista, somos rotulados, coagidos e julgados. Ainda nesse emaranhado, nossas percepções e práticas são restritas aos valores como bem, mal, normal, anormal, o que também se impõe contra a possibilidade de expansão e criação múltipla. Assim, Deleuze e Guattari, propõem a substituição do paradigma dual por um pluralismo imanente. Precisamos utilizar “corretores cerebrais” que desfaçam os dualismos concebidos, chegando à fórmula “PLURALISMO=MONISMO” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 31).

Seguindo a vertente esquizoanalítica, Pelbart (1996) também se manifesta sobre a pobreza do pensamento dualista prevalente em nossa sociedade, que restringe e formata nossos olhares e ações, empobrecendo nossas possibilidades de criação, construção e expansão subjetiva e desejante:

No fundo travamos uma briga encarniçada contra a pobreza de opções disponíveis no mercado da vida. O leque dos possíveis contém cada vez menos modelos de normalidade ou de anormalidade, cada vez menos e mais pobres formas de viver a familiaridade, a criação, a política, a conjugalidade, os modos de subjetivação, como se assistíssemos a uma homogeneização crescente de um social cada dia mais codificado[...] (PELBART, 1996, p 22).

Parece ser tão difícil assumir e intensificar a multiplicidade pelo receio de se tornar uma proliferação sem forma, finalidade, contorno. É na ciência normativa, no paradigma dualista que o homem mantém o controle, se assegura nas suas hipóteses e prevê o resultado esperado. No entanto, falamos de subjetividade, de loucura, daquilo que escapa a esse modelo padrão de ciência e comportamento.

“Há infinitos modos de voar”, não precisaríamos escolher o de Ícaro ou de Santos Dumont, tendo nossa modernidade reduzido os infinitos modos de voar a apenas dois. Ou estamos de um lado ou de outro, ou somos normais ou anormais, ou somos loucos ou aqueles

que oferecem tratamento. “É preciso muito senso estético, político, ético, clínico, demiúrgico até, para desmontar essa disjuntiva infernal. Necessitamos de muito espírito aventureiro para ir forjando asas, tanto no interior de uma instituição como fora dela”. Tanto nós quanto aqueles submetidos à rede de saúde mental, devemos nos abrir para escapar da violência binária que nos projeta num precipício abissal, no "suave paraíso asséptico de uma estranha saúde, saúde sem desejo de asas nem um devir-anjo” (PELBART, 1996, p.27).

Compreendendo ainda mais os direcionamentos e as formatações sociais, Deleuze e Guattari (1995) apresentam-nos o que denominam raiz-árvore. Esta possuiu uma raiz pivotante da qual se originam e reproduzem as ideias; existe um centro de onde advêm as demais produções. Nesse centro está a metafísica ocidental, o dualismo e o pensamento finalista, todos eles compõem e induzem nossas produções, reflexões, comportamentos. Alinham-se como uma raiz pivotante da qual surgem todos os pensamentos e instituições. Nesta lógica as produções acabam sendo reproduções no sentido de que sempre farão referência à raiz pivotante. Como saída deste aprisionamento e amarração, os autores propõem a criação do que denominam rizoma-canal. Nele não há uma raiz pivotante, são rizomas que se produzem em um enraizamento horizontal, num emaranhado de criações que se conectam e podem originar zonas de intensidade, de devires, de transformações. Ao invés da reprodução tendo como base a raiz pivotante, o que ocorre no rizoma-canal são criações, originadas de movimentos expansivos que rompem com o universal e padrão, que não se alinham por familiaridade, mas por contágio, por um movimento antropofágico dos mundos que a boca pode comer. A criação abarca a multiplicidade e a desconstrução da raiz pivotante (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

Agregam a este pensamento a operação dos mecanismos molares e moleculares presentes em nós e em nossa realidade social. Eles se atravessam, se modificam, se compõem e recompõem. Os primeiros reproduzem a norma, o padrão, o discurso, a ideologia; os demais operam no nível da mudança, da instabilidade, das escapadas. No nível molar, podem surgir movimentos moleculares, assim como movimentos moleculares podem se constituir em algo molar, num ato contínuo de desterritorialização e reterritorialização. As linhas molares e moleculares se entrelaçam e se cruzam numa realidade imanente. As linhas molares participam do processo de territorialização, mas elas mesmas podem escapar e se desterritorializar, passando a ser conduzidas como linhas moleculares. Estas também podem posteriormente se reencontrar em organização, fascismos, normas.

Difusas no contexto social, as linhas molares podem se expandir, materializando-se em diversos agentes. Como, por exemplo, no hospital, o médico representante da norma, da

reprodução do saber também pode ser representado pelos enfermeiros, pelos técnicos e até mesmo pelos pacientes. Os centros de poder atuam no “tecido micrológico”, disperso, difuso, sendo constantemente descolado em operações finas, mínimas, detalhistas. Difundem-se na hierarquia, do professor ao inspetor, ao aluno, ao zelador; do general aos oficiais e aos soldados (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 97). Isso explica a difusão do racismo, do preconceito, da violência contra pobres e negros desde as que estão impregnadas na grande mídia, até as das relações cotidianas.

Por isso, pode-se afirmar que microfascismos se encontram em grupos e indivíduos sempre à espera de cristalização. Em contrapartida, também podemos encontrar possibilidades disruptivas de movimentos moleculares, que se expandem e se ampliam pelo contágio, que fazem devir, que dão passagem aos desejos, que rompem com a necessidade da norma. Portanto, em espaços instituídos, aparentemente molares em toda a sua constituição, podem ocorrer movimentos moleculares. Na sociedade como um todo, das normas, das burocracias, dos espaços quadriculados, do tempo marcado e do corpo cronificado, existem devires revolucionários, o tempo da loucura, do Aion, do Chronos-louco, das criações múltiplas, da cor que brota na cidade cinzenta. No manicômio, marcado pela hierarquização, subjugação, coerção e controle, é possível surgir a criação, a construção de um saber horizontal, a potencialização do coletivo em comunidade que se manifesta, que se impõe e resiste, a arte e a expressão desejante da loucura. É possível encontrar profissionais que tenham como princípio a normatividade biológica, que não seguem receitas, diagnósticos e prognósticos. Como afirma Spinoza, mesmo nas situações mais precárias e adversas, enquanto houver existência haverá sempre resistência, perseverança.

De repente um cheiro

Um cheiro vadio,

Um cheiro de cio,

Cheiro de tesão

De repente um cheiro

Um cheiro úmido De

corpos fecundos

Choveu no Sertão

Nego Bispo

Do cheiro do manicômio, de repente um cheiro de corpos fecundos, de tesão pela vida, de resistência, de perseverança. Entre médicos, enfermeiros, pacientes, corredores, cinzas, mortes e fugas, podem surgir saídas, rupturas, vazão, tesão. O cuidado com a loucura exige engenhosidade, acaso e desejo. Como já dito, a loucura, o caos, os desvios são o gosto amargo que os donos do saber-verdade devem engolir. Mesmo diante da senzala da medicação, dos quartos *celados*, dos corpos dóceis, a capoeira, o devir, o tempo Aion podem brotar.

Pelbart (1996), na era da aceleração, da produção incessante e contínua, do tempo marcado pelas máquinas que se engendram, produzem, reproduzem e da aceleração do capital, identifica o tempo particular da loucura, o tempo do desaceleramento que rompe com a rapidez, que corta os fluxos padrões, que interrompe, que desconcerta a regularidade e altera as direções. Não tem o tempo do relógio, do sol ou do coelho, tem o tempo em que um pode ser dois, pode ser grande e pequeno, pode ser Napoleão e Maria Bonita. De tal modo, o autor apresenta a importância de se sustentar junto ao psicótico o ponto comum entre Aion e Kairos (momento adequado), coincidindo esquecimento e espera. Deixar jorrar o tempo. É o tempo da criação artística, *o tempo da capoeira*⁵⁰. Tempo para permitir que as coisas surjam em contraponto à aceleração que vivemos na atualidade. Potência ao tempo.

Na contemporaneidade, os cárceres e o controle dos processos subjetivos não passam apenas pela arquitetura, mas também pelo tempo, incidindo em espaços abertos e fechados. Todo o nosso corpo social sendo conduzido por um ritmo, por normas, por regras morais, num tempo em que a felicidade não pode abrir-se para a tristeza, em que a aceleração não pode ser rompida pela lentificação, em que as informações devem ser amontoadas, mesmo que vazias e, em que a regularidade, a homogeneização e aceleração impõem-se como barreiras ante a manifestação e expressão da loucura.

Vivemos uma “cronopolítica hegemônica”, a “Idade do Acelerador”, que visa a aceleração máxima, que cria velocidades. Nela, a arma inventada contra a velocidade foi “a greve, a parada, a interrupção, a barricada no Tempo”. (PELBART, 1996, p.39). Vivendo o tempo Aion, deslizando sobre as velocidades sociais estabelecidas, rompendo com o que é crônico, com o padrão da rapidez, da doença, da cura, do deslocamento com ponto de partida e chegada, a loucura pode representar a desaceleração, o *flâneur*, as viagens sem partida ou ponto de chegada, o mapa desmontável, a viagem em devir que transforma o viajante a cada encontro ou paisagem, em que o percurso vale mais do que a chegada.

⁵⁰ Minha observação.

A loucura representa a recusa desse regime de temporalidade que vivemos, uma reivindicação de outro tempo. Por isso, Pelbart (1996) insiste que, atualmente, a luta pelo cuidado da loucura deve ocorrer na sustentação e atenção ao tempo Aion, num desafio cotidiano à cronopolítica e à tecnociência. Assim, ele entende que não apenas o fechamento do hospital psiquiátrico seria uma vitória da luta antimanicomial, como também seria necessário que as propostas alternativas em saúde mental preservassem a temporalidade da loucura, na qual a lentidão não significasse impotência e a diferença dos ritmos não fosse disritmia.

Dessa maneira, Pelbart identifica que, nos dias atuais, além do discurso espacializante da luta antimanicomial (aberto/fechado, reclusão/inserção, muro/não muro), deve-se inserir o discurso do tempo, incentivando nas práticas de cuidado à saúde mental a manutenção do tempo próprio da loucura, cuidando para que ele não seja embalado no ritmo generalizado. “Deveriam existir ateliês de tempo, para loucos e não loucos” (PELBART, 1996, p.45).

Uma observação lhe ocorre: identifica que apesar do tempo próprio da loucura há uma heterogeneidade temporal, a qual deve ser respeitada e fomentada através da criação de práticas grupais.

Não é simples fazer isso tudo e ainda estar atento para as diferenças de tempo individuais, criando certos ritmos, em que uma modalidade temporal possa conectar-se com outra, compor-se, combinar-se contrapor-se, ressoar, destoar. Não para fazer bandinha, mas para não deixar que, por solidão, uma temporalidade morra estrangulada, ou que um paciente sufoque no seu ponto de horror (PELBART, 1996, p.46).

Sobre a inserção social da loucura, Pelbart (1996) levanta outros questionamentos: o que acontece com a loucura acolhida na sociedade? Há cuidado com sua heterogeneidade e seu tempo? Se borrarmos a fronteira simbólica destinada à loucura, não estaríamos, sob o pretexto de acolher a diferença, simplesmente abolindo-a? A inclusão do louco, no fundo, não poderia ser uma estratégia de homogeneização social?

Ponderações, essas, próximas daquelas realizadas por Guattari (2004) ao dizer que a intervenção terapêutica da antipsiquiatria deve ser uma intervenção política. A “instituição negada” só faz sentido se for assumida por aqueles que nela estão inseridos e conscientes da realidade social, para que não se prestem como um trampolim para uma nova forma de repressão da loucura, que poderia ocorrer em nível global, camuflada pelo próprio estatuto da loucura.

No momento em que vivemos há operações discursivas, teóricas e práticas, no cuidado à loucura que carregam marcas dos modelos de tratamento asilares de adequação da loucura

ao que é considerado normal e padrão. Os especialismos são centros de poder que produzem corpos-objetos que circularão “em meio aos saberes-práticas-discursos sacralizados e legitimados como universais” (RAUTER; PEIXOTO, 2009, p. 271). Desse modo, os autores acreditam que esta lógica se espalha como a lógica do capitalismo, operando sobre o desejo não mais por meio da disciplina que modela e dociliza, mas através da produção de novas modulações, sintonizando as subjetividades à frequência de uma sociedade produtiva, acética e livre de tudo o que possa dela diferir.

Novas estratégias de controle surgem no mundo contemporâneo, não mais pautadas apenas na disciplinarização por trás dos muros do aliso, escolas e prisões. Um falso fora indica o quanto a lógica de aprisionamento permanece mesmo nos extras-muros:

Num trabalho que escrevi, aponte que existia, do lado de fora do manicômio, um falso fora, quando relatei a estória de um interno que ali permaneceu cinco anos por uma questão burocrática: faltava-lhe a guia de internação. Mas o mais interessante foi constatar que a lógica manicomial continuou a funcionar, mesmo depois da chegada da tão esperada guia, mesmo do outro lado dos muros, através da irmã que não queria hospedar o irmão em casa, dos guardas que não queriam recebê-lo quando procurava ajuda, dos que não queriam lhe dar emprego por ser egresso de manicômio, etc. (RAUTER, 1997, p. 6)

Vivemos um sistema neoliberal no qual foram construídas novas estratégias de controle voltadas para espaços abertos. Portanto, devemos nos questionar, em que mundo queremos nos inserir e inserir os pacientes psiquiátricos? Queremos viver, nos adaptar ao mundo em que vivemos atualmente? A inserção neste mundo promoveria uma expansão da vida? No mundo capitalista, o trabalho funciona como vetor de existencialização? Trata-se de transformar o trabalho, as relações e a própria loucura para que possam funcionar desse modo? (RAUTER, 2000).

O trabalho como vetor de existencialização, com criação e produção desejante, está reduzido em nossa sociedade capitalista. Seríamos mais potentes se nossa produção material estivesse inteiramente atrelada à produção de vida (RAUTER, 2000).

Cultura viva, tradição transmitida pela oralidade, região da savana ao sul do Saara. Contam-nos os griots sobre os trabalhos ligados aos elementos da natureza, à divindade, transmitido por gerações: o trabalho de um tecelão representa a costura do passado e do futuro, com 8 peças, 4 representam os pontos cardeais e 4 representam os elementos da natureza. As 8 peças também simbolizam as 8 patas da aranha, que ensinou a arte ao tecelão. Nesta cultura o trabalho representa o ato de criação.

Uma vez que se considera a natureza como viva e animada pelas forças, todo ato que a perturba deve ser acompanhado de um “comportamento ritual” destinado a

preservar e salvaguardar o equilíbrio sagrado, pois tudo se liga, tudo repercute em tudo, toda ação faz vibrar as forças da vida e desperta uma cadeia de consequências cujos efeitos são sentidos pelo homem (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 196).

Os papalaguis, assim chamados os homens brancos pelo chefe de uma tribo tuiavii da Polinésia, parecem ter perdido a alegria. Trabalho e alegria não coincidem, trabalham a vida toda em uma mesma função; não realizam ações coletivas, com trocas afetivas, pois cada qual se mantém em sua área por toda a vida. O chefe tuiavii, então, propõe uma reflexão: imaginem se vivêssemos toda a nossa vida na função de buscar água no rio, este trabalhador ficaria cansado do sol e de tanto despender energia em recolher água e transportá-la; não participando de outras atividades, ficaria preso e formatado àquela única função. Ele evidencia, então, nossa tristeza e nosso aprisionamento, característicos da nossa sociedade capitalista (SCHEURMANN, 1998).

Nesse sentido Rauter (2000) acrescenta que o trabalho alienado, impessoal e individualizado não pode funcionar como vetor de existencialização. O trabalho alienado exclui a inserção no coletivo, o prazer e a alegria, visando a competição e a individualização. Inserir usuários da rede de saúde mental a partir do trabalho ou da arte, deve ocorrer priorizando a criação e a produção de vida, rompendo com a adequação à ordem estabelecida.

Nas relações sociais contemporâneas, com a robotização e alienação do trabalho, com a valorização da rapidez e a molecularização do poder, a luta a favor da loucura não deve visar apenas o combate aos manicômios anacrônicos ainda existentes, mas também se faz necessário um combate à homogeneização, ao enquadramento e ao silenciamento da loucura. Como anunciado por Pelbart (1996), as naus dos loucos não mais estão escondidas em mar aberto, podem estar em qualquer parte onde a loucura se enclausura em si mesma e se disfarça de normalidade.

*Até quando devo me refugiar no não-ser para ter o direito de ser quem eu realmente sou?*⁵¹

Mesmo tendo sido recortada, diagnosticada e medicalizada pelo saber médico, algo não se atinge, não se alcança e se foge. Assim, a loucura assumiu o papel da transgressão, da estranheza, de tudo o que escapa à racionalidade hegemônica. Ela simboliza o caos, a rede conectiva subjetiva, o devir, a fugacidade, o tempo Aion, o não enquadramento ao neoliberalismo, ao quadriculamento, à normatividade, ao *modus operandi* do trabalho.

⁵¹ Frase de um paciente internado na enfermaria do famigerado.

Representa a bricolagem, a arte, a heterogeneidade, a máquina de guerra, de resistência, viagens, histórias, contos, personagens. Para Pelbart, talvez seja isso o que os loucos sempre quiseram nos dizer: estamos encarcerados no império da razão. “Enquanto a cidade trancafiava os desarrazoados, o pensamento racional trancafiava a desrazão [...] Libertar o pensamento dessa racionalidade carcerária é uma tarefa tão urgente quanto libertar nossas sociedades dos manicômios” (PELBART, 1996, p. 107).

Um grupo de cavaleiros, como num relance, ao assombro do médico da região, chega à porta de sua casa. O chefe do bando parecia ser um “brabo sertanejo, jagunço até na espuma do bofe”. O médico miava o medo e mesmo assim convidou os cavaleiros para entrar. Não era receita ou remédio que procuravam. Estavam armados. Damázio Siqueiras, era o nome do chefe do bando. “Quem nunca ouvira falar?” perguntava em silêncio o médico assustado. As histórias de Damázio percorriam léguas, eram carregadas de mortes e perigo. Se não estavam em busca de receita médica, então, o que faziam aqueles homens ali? E pá: “Vosmecê agora me faça a boa obra de querer me ensinar o que é mesmo que é: fasmisgerado...faz-me-gerado...falmisgeraldo...familhas-gerado...?”. O médico detinha sua resposta, não queria dá-lade imediato, pois preocupava-se com as consequências. “Famigerado?”. “Sim senhor...”. “Famigerado é inóxio, é célebre, notório, notável”. “Mas me diga: é desaforado? É caçoável? É de arrenegar?? Farsância? Nome de ofensa?”. “Famigerado? Bem: É: ‘importante’, que merece louvor, respeito...”. “Vosmecê agarante, pra a paz das mães, mão na Escritura?”. “Se certo! Era para se empenhar a barba. Do que o diabo, então eu sincero disse: Olhe, eu, como o sr. me vê, com vantagens, hum, o que eu queria uma hora destas era ser famigerado-bem famigerado, o mais que pudesse!...”. O cavaleiro sorriu apagando sua inquietação e foi-se embora.

Esta história contada por Guimarães Rosa (1988) até poderia ter outro desfecho caso o médico se utilizasse de outras palavras para explicar o conceito de famigerado. É uma palavra com conceito dúbio, com múltiplas interpretações, tanto podendo representar o que é afamado sendo bom, ou o que é célebre sendo ruim. Sem compreender eu o que representava aquele lugar, o famigerado, tampouco as relações nele atravessadas, permanecia em dúvida e suspensão dos sentidos quanto a sua categorização. Para alguns, representava acolhimento, cuidado, para outros, aprisionamento e submissão.

Em meio ao caos próprio da loucura que ali circulava, havia também o caos de uma possível destruição. Convivíamos com barulhos de bombas, estrondos, escombros. O famigerado se tornara alvo de reconstruções e adaptações devido a uma obra pública, para a realização da qual fazia-se necessária a convivência da loucura com barulhos, cimentos, redução de espaços, remanejamentos de dormitórios, cinzas, poeiras, tintas, goteiras, alagamentos e homens trabalhando. No caos, as vozes que nele e fora dele percorriam: “Acaba-se com o famigerado” ou “Não devemos deixá-lo ser destruído”. Sem muito pensar nessas questões, junto a outros funcionários, eu tapava buracos, enxugava goteiras, acalmava alguns, desesperava-me com outros, corria para cá e para lá, sem direção nem sentido. Quando, às vezes, olhava para o lado e via a face serena de alguns internos que sorriam e pareciam me dizer: nada disso adianta; ou ainda: deixa acontecer e venha comigo sentir a brisa, acalmar os estrondos e apreciar o silêncio.

Como no conto “Só vim telefonar” de Gabriel García Márquez, cheguei ao hospital psiquiátrico como quem cai de paraquedas, *só queria telefonar*, pois recebera uma proposta de trabalho que poderia contribuir com meu sustento durante minha permanência na cidade, até que retornasse à cidade natal. Acreditava que permaneceria por poucos meses até que encontrasse outro trabalho, mas fui ficando, ficando, ficando. No conto, Maria, que tivera uma pane no carro no meio do deserto, pega carona com um ônibus, que a deixaria em um destino qualquer onde pudesse telefonar para seu companheiro. Chegada ao destino final, um hospício, Maria crente que iria apenas telefonar, foi confundida com outras pacientes, foi internada e foi ficando, ficando, ficando.

Quando cheguei ao famigerado não sabia ao certo aqueles que eram pacientes, ou aqueles que eram funcionários. No pátio percorriam pessoas de uniforme azul e outros internos que, no início, confundia com os funcionários. Aos poucos o que era obscuro se tornou mais nítido. Os movimentos lentos ou catatônicos da loucura passaram a ser por mim reconhecidos, enquanto que a loucura dos profissionais passou a ser por mim diferenciada. Olhos desconfiados chegavam de toda parte, quem seria aquela que não fazia parte do círculo dos profissionais da saúde mental e já se instalava como assessora de direção? Seria uma nova residente ou funcionária? Perguntas que não foram respondidas, assim como o mistério da lâmpada da santa.

Imaginava como seria aquele lugar à noite, sem o trânsito contínuo dos médicos, dos estudantes e da comunidade. Como seria o famigerado no final de semana, sem o movimento da rotina dos dias úteis? Poucas vezes o adentrei nesses dias. Era um silêncio monótono, um calor sem vento e os internos nos seus aposentos. Um ou outro que insistia em romper a

monotonia. Parecia um cenário congelado, interrompido, às vezes, por gritos. Olhava para a santa, cuja lâmpada que compunha o seu altar, disseram-me estar sempre acesa e nunca ter sido trocada. Sentia medo e vontade de logo sair dali.

Misto de lenda e história, século VI, Irlanda: Princesa Dynfna refugia-se no interior da Bélgica para esconder-se de seu pai viúvo que queria desposá-la. Mas o diabo denuncia o paradeiro da princesa ao rei. Ela, ao ser descoberta, recusa-se a entregar-se ao seu pai e é decapitada por ele em praça pública. Este seria apenas mais um caso de filicídio, não fosse um alienado assistir à cena e recuperar a razão. Dynfna foi, então, canonizada como Santa Protetora dos Insanos. A partir dessa história, um misto de lenda e mistério, muitos passaram a acreditar nos milagres da Santa e saíam em peregrinações, a pedir milagres para a cura da desrazão. No local surgiram as primeiras colônias, pois os peregrinos passavam a fazer parte da aldeia, contribuindo nas atividades para sua manutenção. Segundo consta, seu pedido de cura acabava sendo concedido alcançado por meio da vida rotineira na aldeia e pelo próprio trabalho (AMARANTE, 2007).

Os alienistas do século XX no Brasil foram adeptos das colônias dos alienados, acreditavam que o trabalho era a maneira mais precisa para a cura da alienação. Após a Proclamação da República, muitas colônias foram criadas, mas acabaram tornando-se instituições asilares convencionais. Das primeiras colônias, de pessoas livres e peregrinas, contraditoriamente, surgiram as instituições asilares (AMARANTE, 2007).

Dos internos eu ouvira histórias do famigerado de tempos remotos, mortes, suicídios, camisa de força. Também contavam histórias de gratidão, casos “bem sucedidos” na atenção à loucura, internos acalmados, encaminhados para residências terapêuticas ou para atendimentos nos ambulatórios. Casos de amor, de violência, de abusos, de destruição e reconstrução dos laços familiares, de abandono e ressignificação de histórias. Apesar de mortas, pensava vivas as paredes que sustentavam o famigerado. Entre elas muitas histórias, devaneios, acontecimentos. Mesmo que eu me aprofundasse numa possível investigação histórica, encontraria não ditos, fantasias, mistérios. Soubera também de um caso de amor entre dois internos, um deles já falecido. Tiveram uma filha, que hoje se encontra sob os cuidados de outra família. Sua mãe, ali, residente da ala denominada albergue, apresenta sua personalidade, gosta de se divertir, dançar, é bastante vaidosa e quando percebe uma oportunidade, libera seus galanteios aos jovens estudantes ou outros profissionais. Expressam amor, carinho, demandam atenção a todo e qualquer transeunte que resolva adentrar o hospital. Quando chega um desconhecido, muitos se aproximam pedem café, dinheiro, lanche, cigarro, brincos ou qualquer outra coisa que seja.

Era uma confusão. Os devaneios de alguns profissionais, nas reuniões das equipes, eram sempre interrompidos pelos pacientes que demandavam café, ou anunciavam qualquer notícia. “UFF”, você sabe o que significa, Natália?”. “Não”. “União da fofocagem e da fudelância”, alertava-me um dos internos, que já trabalhara na instituição universitária. Refletia e refleti muito sobre seu pronunciamento. Parecia querer desmascarar estudantes e professores que se escondiam por trás dos cadernos, jalecos, diagnósticos, conceitos e teorias que receitavam a cura. Falava com ar soberano, com seu porte alto e forte, com ideias firmemente entoadas, de alguém que muito já vivera e muito sabia sobre bastidores, sobre relações de poder e sobre as artimanhas da sobrevivência. Solicitava sempre jornais para sua leitura diária, seus cabelos e barba sempre penteados e na aproximação de qualquer pessoa desconhecida ou indesejada, reagia com afastamento e negação. Via-o constantemente numa discussão sem fim com o diretor, pois este insistia para que ele tirasse seus documentos e entrasse com a aposentadoria. Ele negava e se esquivava. Muito atento aos meus movimentos e sentimentos conseguia decifrá-los sem que eu mesma soubesse deles. Certa vez, sentou-se ao meu lado e perguntou se eu estava feliz. Respondi que sim. Ao longo do dia ele continuou com sua pergunta e eu sempre respondendo sim. Até que no final da tarde, estava tomada por um desgaste mental e físico e uma grande tristeza. Respondi que não e chorei. Ele também conseguia decifrar as pessoas que trabalhavam no famigerado que tinham algum interesse por mim. Falava em alto e bom tom desafiando aqueles que, para ele poderiam ser concorrentes. “Quero ver quem consegue dar o salto mortal da capoeira mais alto e mostrar a maior agilidade corporal e destreza”. Acho que sentíamos-nos seguros um ao lado do outro. Ele insistia em me alertar para que entendesse e agisse com mais sagacidade nas relações do famigerado. Foi aos trancos e barrancos que captei sua mensagem.

O famigerado apesar de ser apenas uma instituição, parecia ser um universo, atravessado por divergentes questões políticas e teóricas. Quando da construção da obra pública que atravessaria suas estruturas, borbulharam muitos questionamentos. Deparando-o com a lei 10216/2001, qual era o funcionamento do hospital? Por que centralizava o recebimento e encaminhamento de medicamento para a rede? Quantos pacientes haviam sido encaminhados para residências terapêuticas? Por que CAPS e ambulatórios continuavam a encaminhar pacientes? Como seria a reconstrução do seu prédio? Qual seria o financiamento? Como se daria a redução no número de internos? Para onde seriam encaminhados? E continuávamos a receber encaminhamentos de internação por ordem judicial; a emergência continuava lotada, chegando pessoas de ambulância, encaminhadas por policiais, familiares, e outros serviços públicos; as enfermarias continuavam com reduzido número de roupa de

cama, toalhas, uniformes; os internos continuavam na monotonia da enfermaria, da medicação e da rotina. Nesse universo, outros planetas, as relações de poder e hierarquia ali existentes, as teorias que sustentavam as práticas, a diferença de classes entre profissionais, entre profissionais e pacientes, as diferenças de cor da pele, as forças ativas e outras reativas, etc.

Quando iniciei minha participação nesse universo, encontrava-me prioritariamente no gabinete do diretor. Pensava restritamente aquele contingente. Naquela sala, destinada para reuniões, interrompidas por um ou outro paciente ou pelo café da tarde, que o diretor oferecia e aproveitava a ocasião para se aproximar dos pacientes. Alienada entre as quatro paredes daquele espaço, quando adentrei uma das enfermarias, não imaginava o quão restrita era minha perspectiva. Após atravessar a porta trancada, vários pacientes se aproximaram e não paravam de falar e chamar pelo diretor. Senti-me sufocada. Via muitos babando, outros inertes, agitados, curiosos. Sim, existia um cheiro particular, um pátio, os quartos, a sala de reuniões, outro quarto próximo a esta onde ficavam os pacientes “mais agudos”, era este o padrão tanto da enfermaria masculina quanto da feminina.

Como escrito anteriormente, fui sendo embriagada pelo famigerado. As certezas e verdades que me ofereciam a garantia de estar em mim mesma, a iludida consciência dos meus pensamentos e afetos, foram aos poucos se exaurindo. No início, identificava as perguntas ou qualquer demanda a mim dirigidas, respondendo com lucidez e clareza. Estava envolvida com questões burocráticas e nas relações interinstitucionais. Até que de repente minhas certezas foram tomadas pelas dúvidas, pelos devaneios e delírios, aproximei-me da loucura e distanciei-me cada vez mais das paredes da direção.

Era véspera de Natal, um interno e outro paciente acompanhado pelo ambulatório passariam a ocasião comigo e meus amigos de capoeira. A ansiedade parecia ser grande. O convite não havia sido intermediado pelos psicólogos e psiquiatra, por isso, suscitara diversos questionamentos e apontamentos. Entendi que provocara um incômodo. Mas seus terapeutas resolveram apostar na proposta. Foram com o paciente internado comprar um vinho e um vaso de flor. Ao meu lado, transmitiram a ele várias recomendações quanto ao remédio, aos goles do vinho, entre outras. Ocorreu tudo bem durante a comemoração e no outro dia em que almoçamos todos juntos. Mas três dias depois, ao retornar ao hospital, encontrara o paciente num estado deplorável. Não mais saíra da enfermaria, estava com o cabelo despenteado, sem banho, cabisbaixo e bastante nervoso. Segundo ele, o que ocorreu foi que, após o Natal, nenhum acompanhante terapêutico acompanhou-o para comprar seus cigarros, alegando que, como conseguira passar o Natal fora, também conseguiria atravessar a rua para comprar os cigarros. Ele, em desespero, passou a fumar as guimbas

descartadas por seus colegas e ficou muito injuriado com seus terapeutas, deduzindo que tudo ocorrera como uma retaliação por ter saído. Eu mesma, não sabia o que fazer diante da situação, mas passaram alguns dias e tudo estava como antes, alguns dias mais e ele havia sido encaminhado para o setor aberto.

Muito aprendi com este paciente, principalmente a liberar-me das verdades supostas e construídas pela psicologia. Apesar de seu sofrimento, contado pelos anos de internação e ausência de vínculo familiar, em sua arte, expressa em telas e desenhos, ele transmitia afetos que ampliavam minha potência. Certa vez, teve uma de suas peças comentada por seu antigo psicólogo, que havia dito que o círculo amarelo representava o eu, a composição, a resignificação. O paciente despediu do psicólogo em silêncio e, em seguida, me disse que o círculo nada significava e não estava aberto para qualquer categorização. Sua criação, dizia ele, era um diálogo com o vazio, era um processo sem fim, com formas inacabadas abertas para serem completadas pelo observador-participante. Ele tinha um projeto de animação, baseado nas histórias de um amigo: um garoto que viajava em sua bicicleta, tinha na garupa um baú com diversos livros que eram distribuídos; o baú era mágico e sempre que era aberto coisas inusitadas aconteciam.

Agora, enfim, entreabrimos o círculo, nós o abrimos, deixamos alguém entrar, chamamos alguém, ou então nós mesmos vamos para fora, nos lançamos. Não abrimos o círculo do lado onde vêm acumular-se as antigas forças do caos, mas numa outra região, criada pelo próprio círculo. Como se o próprio círculo tendesse a abrir-se para um futuro, em função das forças em obra que ele abriga. E dessa vez é para ir ao encontro de forças do futuro, forças cósmicas. Lançamo-nos, arriscamos uma improvisação. Mas improvisar é ir ao encontro do Mundo, ou confundir-se com ele. Saímos de casa no fio de uma cançãozinha. Nas linhas motoras, gestuais, sonoras que marcam o percurso costumeiro de uma criança, enxertam-se ou se põem a germinar "linhas de errância", com volteios, nós, velocidades, movimentos, gestos e sonoridades diferentes (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 102 e 103).

Traça-se um círculo para a construção de um território, uma organização de um espaço limitado em torno de um centro incerto e frágil. Uma identidade. Essa é uma forma de proteção das forças inusitadas, criativas e germinativas que se encontram no caos imanente. Num movimento constante de oscilação há uma saída e um retorno ao centro, um retorno que sempre ocorre com alguma diferenciação. A improvisação e a criação se ampliam a cada afastamento do centro identitário territorial. A arte improvisada requer a saída do centro, da identidade, uma abertura às forças germinativas que foram delimitadas pela construção do círculo protetivo. Como na ginga, num passe de dança, na música, a prática psicológica requer o improvisado, exige que saíamos do nosso centro umbilical e experimentemos o caos e outros pontos de referência.

“Que tipo de relação poderia haver entre loucura e arte?”. Há um parentesco entre a loucura e a arte, muitas vezes expresso por figuras como Bispo do Rosário. “Podemos dizer que há vida na loucura, assim como há vida na arte. E a vida é criação contínua de novas formas, de novos territórios. É a vida que há na loucura, enquanto força disruptiva, que cria constantemente esse parentesco entre loucura e arte” (RAUTER, 2000, p.272).

Ambos apresentam um modo de ser fronteiro, o que escapa ao que é regulado, premeditado, estabelecido. Representam a saída do círculo protetivo, identitário, formatado, regulamentado. Direcionam-se aos caos, às forças disruptivas, à criação de novos territórios.

Revolução era o tema de uma das composições de um paciente acompanhado no ambulatório. Aprendeu de “ouvido” a tocar o violão e fazer composições. Todas as suas músicas traziam uma voz rouca, rasgada, crítica, cantando poesias ricas e suaves. Percebia-se que, por trás das flores, lá estava um espírito de luta. Anos de passagens por vários manicômios. Gostava de me contar a história em que na colônia jogavam futebol de tamancos de madeira. Já viajara para Bahia, conhecia Xuxa e Ivete Sangalo. A primeira foi responsável pela criação de seu filho, no projeto de acolhimento Xuxa Meneguel. Disse nunca tê-lo visto ou conhecido, mas acreditava em sua existência. Pedia para que eu assistisse ao programa The Voice, pois lá poderia ver seu filho. Nos tempos de colônia tivera uma namorada, e acredita tê-la engravidado, no entanto, foram separados pela instituição manicomial. Não sabe sequer dizer se ela sobrevivera às violências institucionais. *“Enquanto o sol descansa acorda a noite. Uma estrela linda me ilumina⁵²”*.

“Está tudo bem?” Perguntava para um interno. “Não, não está tudo bem. Olha a minha barriga, ela é grande. Minha mãe sofre do mesmo problema. Sempre que vou à consulta ou terapia falo isso, mas não se importam. Acho que estou grávido ou com uma melancia. Não sei o que fazer. O que você acha?”. “Acho que uma dieta poderia ajudar”. “Não, não é dieta, minha mãe faz dieta e continua com a barriga. Comer também é gostoso”. Falava-me dos astros, das galáxias, dos planetas, fazia traços e desenhos para me explicar sobre eles. Nas atividades coletivas, os sons dos instrumentos eram tirados de outra forma, o pequeno atabaque era invertido e se transformado em um instrumento de sopro e o berimbau era tocado com os dedos.

Assim como a arte, a loucura causa um desarranjo. O diálogo provoca desconcertos, te conduz para outros universos, galáxias e planetas. Como as máquinas desejanças que só funcionam desarranjadas. “[...] A arte utiliza frequentemente essa propriedade, criando

⁵² Trecho de uma de suas músicas.

verdadeiros fantasmas de grupo que curto-circuitam a produção social com uma produção desejante, e introduzem uma função de desarranjo na reprodução de máquinas técnicas [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 49).

Dizíamos, há pouco, que o esquizo está no limite dos fluxos descodificados do desejo; seria preciso entender, também assim, os códigos sociais, já que, nestes, um Significante despótico esmaga todas as cadeias, as lineariza, as bi-univociza, e se serve dos tijolos como se fossem elementos imóveis para uma muralha da China imperial. Mas o esquizo os destaca sempre, desliga-os e os leva consigo em todos os sentidos para reencontrar uma nova plurivocidade, que é o código do desejo. Toda composição, assim como toda decomposição, se faz com tijolos móveis (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 59).

Os cuspes na minha cara vinham de longe. Estávamos numa atividade no pátio quando um atendido do ambulatório chegou até mim e começou a falar sem parar, se distanciando e se aproximando. Tentava me proteger daquela chuva, mas não adiantava, o tom de voz aumentava e as palavras se tornavam mais rápidas. “A prostituta nunca peca, porque isso faz parte da sua natureza. Não fique triste porque errou. Fique triste porque não fez. Errar é humano, faz parte da nossa natureza”. Assim, iniciei minhas primeiras reflexões spinozistas.

Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza pode ser concebida senão como existente (E. I, def.1).

[...] no estado natural não há noção de pecado, ou então, se alguém peca, é contra si mesmo e não contra outrem (TP, cap. 1, art. 18).

O pecado, portanto, não se pode conceber senão num Estado, isto é, se decorre do exercício do direito de decidir o que é bom e o que é mau (TP, cap. 1, art. 19).

Em *Ética* Spinoza afirma: somos o que existimos, parte da natureza perfeita de Deus. Em *Tratado Político*, ele conclui: o pecado somente pode ser concebido no plano do direito comum, em que leis e regras são estabelecidas. No plano natural, não há erro ou pecado, pois fazem parte de sua essência/existência. Conduzidos por nossa imaginação, concebida pelas afetações em determinado contexto social, é que julgamos pelo bem ou pelo mal, enquanto no direito natural não há qualquer tipo de valoração, mas sim a essência/existência.

Constantemente a loucura me desafiava a romper meus próprios padrões, as técnicas e teorias. Projetava-me a outros campos, com outros sentidos, em outras perspectivas de tempo, de valores, de metafísica. No famigerado ou encarnava a metafísica canibal ou me enquadrava às hierarquias e à suposição de um saber. A existência poderia ser os diversos mundos que a boca come. Como no movimento de um ritornelo, ía do círculo, experimentava o caos e a ele retornava agregando outras experimentações. Finalmente, estava localizada em um setor

composto por profissionais de várias áreas. Nessa localização tentava utilizar a roupagem de psicóloga e me alinhar ao que na instituição se estabelecia como padrão, preencher formulários, conversar acerca dos projetos terapêuticos dos pacientes, relacionar-me com eles tendo como suporte o saber da área. Mas continuava na fronteira, entre a loucura e o saber-teoria, numa linha de tensão entre pacientes e profissionais. Percebia que provocava incômodos, intrometia-me onde não era chamada, gerava “expectativas e demandas” junto aos pacientes, como algumas vezes fui informada por profissionais, e estabelecia relações com os pacientes que não se restringiam ao território do famigerado.

Semanalmente, era acompanhada por um paciente do ambulatório na atividade da horta. Tanto eu quanto ele gostávamos das plantas, conversávamos com elas, cuidávamos de seu crescimento, vigiávamos para que ninguém apontasse o dedo para nenhum broto ou fruto morrer, regávamos. Essa rotina aproximou-nos, preocupava-me com ele e ele comigo. Pouco sabia sobre seu projeto terapêutico ou sua história no famigerado. Acolhia alguns respingos de acontecimentos que, por vezes, ele causava, como discussões com um ou outro paciente. Sua primeira casa era o famigerado, pois lá passava a maior parte do seu tempo, chegava por volta das 6 horas da manhã e saía somente à noite. Era ali que conseguia um troquinho para complementar sua aposentadoria, pois sempre que saía para comprar algo para alguém, ele ficava com o troco. Em alguns dias da semana tinha direito à marmita do hospital, nos outros dias se virava com bolachas, salgados, lanches. Estava sempre animado e agitado, conversava com outros pacientes, percorria a comunidade ao redor do famigerado, num movimento de ida e vinda à horta. Com o passar do tempo, percebi que não havia mais motivação e animação nas palavras e nos gestos dele. Assim, recorri ao seu terapeuta. Tendo passado algumas semanas, recebi a notícia de sua internação, em outro hospital, por motivos clínicos.

Cheguei no hospital em que estava internado e ele estava sozinho. Pediu para que eu ficasse até a chegada de sua irmã, o que demorou algumas horas. Estava com muito frio e reclamando de dor. Providenciei uma manta e apenas fiquei ali, ouvindo suas dores. Nas próximas visitas, algumas melhoras, mas continuava sozinho, pedindo para que eu ficasse até a chegada da sua irmã, que trabalhava. Assim, conheci um pouco de sua história. Contou-me que tinha uma filha, mas estava muito distante e se sentia triste por isso e falou sobre suas internações, que começaram quando sua esposa resolvera terminar o relacionamento.

Nada disso estava no protocolo. Mas foi assim que conheci o outro lado da loucura, apesar de ter família e ser acompanhado por ela, parecia ser bastante solitário. Relatou-me alguns acontecimentos em que, ao final das histórias, eu reconhecia o quanto era incompreendido. Na ocasião de sua internação, também pude aprender sobre a dificuldade

vivenciada pela pobreza e pela discriminação da loucura. No primeiro dia em que estava no hospital, vi um enorme descaso da médica, que não se prestava a dar qualquer informação. Ainda não tinham um diagnóstico e, por isso, os enfermeiros não poderiam oferecer qualquer tipo de alimento ao paciente, que estava com muita fome. Passadas algumas horas, fui informar-me sobre o seu caso, aguardavam o resultado de um exame cujo encaminhamento, por insistência minha, foram verificar e constaram que não havia sido sequer encaminhado. Fizeram o exame, aguardaram o resultado e assim o paciente pôde comer. A manta dada pelo hospital no dia em que reclamava de frio, era a “manta pobre”, a mesma descrita por Lima Barreto. Na marmita um feijão ralo, um punhado de carne e bastante arroz. Seus pertences cabiam numa sacola de plástico, uma muda de roupa, um desodorante e um creme.

Famigerados hospitalais. Burocracia. Gente coberta com manta pobre. Médicos em pedestais. Falta toalha, falta lençol, falta uniforme. Quando não há frio, há muito calor, sem vento, sem ar. Os pertences cabem numa sacola. A comida tem hora e é a hora mais esperada. Formam-se filas. Espera ansiosa. Para a janta, ainda é cedo, mas tudo tem sua hora. O tempo não passa. O que fazer? O que há para fazer? O que se pode fazer? Olhos pedintes. Não, não, não sei o que fazer. Têm medo, medo dos outros, medo do delírio, medo da força. Têm medo, medo da rua, medo de sair de casa, de abrir as portas.

Há os pacientes que podem fumar seu cigarro até o fim, há aqueles que fumam as guimbas deixadas pelos outros, representando uma hierarquização da guimba como um resíduo de uma situação institucional. Tal hierarquização deriva “da fragilidade da personalidade de certos pacientes, os quais sentem, por isso, com maior intensidade a pressão da instituição fechada, a violência dessa clausura, e, de outro lado, de um aspecto que eu chamaria sócio-econômico” (PIRELLA apud BASAGLIA, 1985).

A fumaça e o cheiro do cigarro eram abundantes. Quando chegava visita no famigerado muitos corriam para pedir cigarro ou até mesmo um trago. Tinha aqueles que fumavam as guimbas deixadas por outros. Outros podiam financiar seu próprio vício ou seus familiares. O vício era tanto que, entre eles, havia até brigas e trocas de favores pelo cigarro. Muitas vezes essas trocas aconteciam veladamente, sem que os profissionais soubessem, pois muitas iam contra a organização. Nunca presenciei tais trocas “ilícitas”, mas ouvia suas histórias, que incluíam relatos sexuais. Ouvi também sobre uso de drogas⁵³ no famigerado, quando um ou outro paciente saía, corria até a comunidade e trazia às escondidas as drogas

⁵³ Ouvi sobre o caso quando ainda atuava como assistente de direção. Pó, maconha, crack? Não soube ao certo, mas relatos como este, de pacientes que escapuliam do famigerado e voltavam com ares entorpecidos, eram recorrentes.

para a instituição. O famigerado se localizava bem próximo a uma comunidade, com tráfico e facção, a algumas ruas perto dele podia se ver jovens, na entrada da comunidade, com suas barraquinhas de “produtos”, o que facilitava a entrada de drogas no hospital. Quando isso acontecia, parecia que o caos se instalava, era notícia de brigas, de desespero dos profissionais para apaziguar, compreender e acalmar as consequências do ocorrido. Muitos pacientes eram residentes da comunidade e mesmo quando recebiam alta, retornavam frequentemente ao hospital, estes e outros, por tantas vezes internados, sabiam os esquemas da quebrada ali perto.

Um bolo para comemorar o aniversário de um interno. Ele estava todo animado, convidara as pessoas duas semanas antes de sua comemoração. O parabéns ocorreu no refeitório da enfermaria, como convidada especial estava sua mãe. Ele fez discurso, contou e repetiu várias vezes sobre seu irmão que trabalhava como bombeiro, sobre seu tio e outros familiares que moravam na comunidade ao lado. Em seguida, pediu para que sua mãe falasse, ela então, repetiu a história do filho bombeiro, apontou o dedo para o paciente e disse que só ele estava ficando. Senti um aperto no peito e um contágio de um misto de alegria e tristeza. Seu histórico no famigerado era grande, várias internações. Lá também parecia ser sua segunda casa ou mesmo primeira, pois mesmo sem estar internado, frequentava o hospital todos os dias. Não sei qual motivo, mas certa vez machucou um profissional e por isso foi impedido de retornar, mas nem isso fazia com que ele se desconectasse, algumas vezes tentou entrar escondido.

O que fazia aquelas pessoas voltarem ao famigerado? Era um questionamento que eu levantava constantemente. Algumas suspeitas... Em suas vidas parecia haver uma pobreza afetiva e relacional. Pelos relatos que chegavam até mim, imaginava uma vida solitária e de escassez de recursos materiais. Vários diziam ir ao hospital passar o dia, já que em suas casas ou bairro não havia com quem conversar ou o que fazer. Demonstravam uma grande dificuldade em estabelecer novos pontos de referência, criar novos circuitos, novos ciclos, sair do círculo, ir de encontro ao mundo.

Traçamos um círculo em torno de um centro frágil e incerto, tentamos organizar um espaço limitado, como se estivéssemos em casa. Nesse círculo incluímos componentes que servem como referências e marcas. “Eis que as forças do caos são mantidas no exterior tanto quanto possível, e o espaço interior protege as forças germinativas de uma tarefa a ser cumprida, de uma obra a ser feita”. Seleccionamos, eliminamos, extraímos, “para que as forças íntimas terrestres, as forças interiores da terra, não sejam submersas, para que elas possam

resistir, ou até tomar algo emprestado do caos através do filtro ou do crivo do espaço traçado” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.101).

A construção do nosso ethos é territorial, num movimento que ocorre da organização do caos em agenciamento, organização do agenciamento e um componente constante de passagem. Nosso território existencial é codificado, com a definição de um código para sua repetição, no entanto, cada código pode se transcodificar. O território é nossa marca expressiva, uma construção da qual mantemos à distância as forças do caos. “Um território lança mão de todos os meios, pega um pedaço deles, agarra-os (embora permaneça frágil frente a intrusões). Ele é construído com aspectos ou porções de meios. Ele comporta em si mesmo um meio exterior, um meio interior, um intermediário, um anexado”. Nele há um interior de domicílio ou de abrigo, com pelas limítrofes que delimitam o exterior; há nele, ainda, zonas intermediárias. Marcado por índices componentes de todos os meios: “materiais, produtos orgânicos, estados de membrana ou de pele, fontes de energia, condensados percepção-ação” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.105).

Nossa existência, então, se dá num movimento constante de variabilidade e fixidez, sendo nossa consistência, ou seja, a expressão identitária do ser, a maneira pela qual os componentes de um agenciamento territorial se mantêm juntos. Há uma marcação rítmica do ethos dos pacientes que circulam no famigerado, nesse ritmo há uma repetição que pode se abrir para a diferença, para a conexão com novos agenciamentos, para a criação de novos modos de existir.

No entanto, para a ampliação dessas conexões e transposição para a diferença, faz-se necessária a ampliação das possibilidades de encontros entre agenciamentos, ou seja, uma ampliação do repertório cultural e relacional, muitas vezes lentificado pela restrição na apresentação de elementos variados ou até mesmo pelo uso do medicamento. Dizem alguns pacientes que os remédios são pílulas do esquecimento, são pastilhas sedativas que estragam o estômago e os dentes. Sedados, acabam recorrendo ao campo protetivo, do círculo delimitado que mantém as forças do caos no exterior, de mais fácil acesso: “[...] um interagenciamento poderia comportar linhas de empobrecimento e de fixação, que conduzem a um buraco negro, com a possibilidade de serem substituídas por uma linha de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 129).

No que tange à agressividade de alguns pacientes no famigerado, muitas vezes expressa em brigas, palavrões, xingamentos e gritos, utilizo-me novamente de Basaglia (1985). Ele reconhece a agressividade como sendo um ponto de apoio possível para a reabilitação do paciente que por meses ou até mesmo anos esteve no ciclo asilar, de alta e

reinternações. A agressividade, como força de reação e de conflito, pode ser entendida como uma oposição ao poder que o determinou e o institucionalizou, também podendo ser uma tentativa de reconquistar o corpo próprio, recusando-se a identificar com a instituição.

Na construção de nosso ethos, com a codificação de nosso território, marcamos distância entre mim e o outro. Trata-se de manter à distância as forças do caos que podem nos desconfigurar. “Não quero que me toquem, vou grunhir se entrarem em meu território, coloco placas”. Se preciso, tomamos nosso território em nosso próprio corpo, territorializando-o “a casa da tartaruga, o eremitério do crustáceo, mas também todas as tatuagens que fazem do corpo um território” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.111 e 112).

Publicado há algum tempo no *Il Giorno*: “Basta de tristeza! A prisão de San Vittore finalmente perderá seu ar tétrico e cinzento. Com efeito, já há alguns dias um grupo de pintores pôs mãos à obra em uma das fachadas, aquela que dá para a avenida Papiniano, exibe sua nova pintura de um belo amarelo-gema que faz bem ao coração. Quando o serviço for concluído San Vittore terá adquirido um aspecto mais digno, menos pesado e angustiante do que antigamente”. E o interior? As celas continuam tendo baldes à guisa de equipamentos sanitários, enquanto o muro amarelo-gema “faz bem ao coração” (BASAGLIA, 1985, p. 100).

O que há em comum no famigerado, na prisão, na fábrica, na família? “Família, escola, fábrica, universidade, hospital: instituições que repousam sobre uma nítida divisão de funções, através da divisão do trabalho”, ou seja, uma divisão de poder que caracteriza as instituições sociais (BASAGLIA, 1985, p. 101).

Era domingo, quando ao famigerado se dirigiram diversos artistas grafiteiros. Na inauguração da obra pública que desmantelou parte de seu prédio, os artistas foram contratados pela prefeitura para pintar a fachada do hospital. Foi realizado um evento, o qual alguns pacientes puderam prestigiar, enquanto outros sequer sabiam do acontecimento. A fachada ficou colorida e havia esperança de que suas cores ultrapassassem os muros e pintassem os pátios e corredores de seu interior. Estes continuaram desbotados. Para muitos internos, era do pátio que se podiam sentir as nuances e vibrações do exterior, o tiroteio da comunidade, o funk do vizinho e as brincadeiras das crianças da escola ao lado. Muitos passavam as tardes nesse espaço quadriculado, com paredes brancas e descascadas. Olhava-se para o céu e imaginava-se o que, naquele momento, ocorria fora dali. O verde natural havia em outro espaço, para o qual alguns pacientes eram encaminhados para atividades com seus acompanhantes terapêuticos. Nesse espaço tínhamos a horta, que, no horário e tempo estabelecidos, podiam cuidar, regar, plantar. Para alguns, estar na horta parecia ser um passatempo obrigatório, para outros um entretenimento prazeroso. Nela muitos contavam sobre suas vidas antes dali, do aprendizado da roça com o pai, dos conhecimentos sobre os

efeitos terapêuticos das plantas ou criavam outras histórias, como por exemplo, a história dos reptilianos que chegaram ao Brasil. Outros gostavam de deitar na grama e ficavam ali quase todo o tempo. Com a luz do sol e com a proximidade com os pacientes proporcionada pela atividade na horta era possível ver os dentes amarelados e podres, a pele áspera e ressecada e os piolhos nas cabeças de alguns. Para o desenvolvimento da atividade na horta usávamos pá, enxada, serrote. Certa vez levei um grande susto, um dos pacientes estava deitado na grama e outro senhor se aproximava dele com a enxada na mão. Antes que pudesse abordá-lo, acreditando que ele pudesse agredir seu colega, ele se aproximou do outro e começou a roçar o mato que estava ali próximo.

“Nessa situação de coação, onde tudo é controlado e previsto em função *daquilo que não deve acontecer*, mais do que em função de uma finalidade positiva em relação ao doente, a liberdade não pode ser vivida senão como um *ato proibido*, negado”. Essa realidade existe exclusivamente para evitar a liberdade. “Uma porta mal fechada, um quarto não vigiado, uma janela entreaberta, uma faca esquecida, são convites explícitos para uma ação destrutiva que a instituição existe para prevenir”. Na instituição psiquiátrica o doente não pode viver a liberdade, permitida apenas em atos de “auto ou hetero destruição”. Não tendo alternativas, onde não há possibilidades de escolha e de responsabilização, o futuro possível é a morte, pela recusa de uma condição de vida invisível, “como protesto contra o nível de coisificação a que se foi reduzido, como a única ilusão possível de liberdade”. E a psiquiatria nos ensinou que tais ações são motivadas pela natureza da doença (BASAGLIA, 1985, p. 309).

Morte. Durante o ano em que estive no famigerado vivenciei a morte de dois pacientes, um deles já senhor de idade, bem magrinho e debilitado. Como era paciente do setor aberto, o albergue, estava sempre perambulando pela orla da praia, à frente do hospital. Pedia dinheiro, ia até a comunidade e voltava de lá, suspeitava eu, com ares de embriaguez ou sob efeito de qualquer outra substância que eu não saberia dizer qual. Teve pneumonia, foi internado num hospital clínico e lá mesmo faleceu. O outro paciente, conheci-o ainda no gabinete do diretor. Estava sempre apresentando suas teorias filosóficas ou projetos para a melhoria do hospital, como por exemplo, o projeto de criação de um lava-jato, que visava a inserção dos pacientes no mercado de trabalho ou outro que tinha como propósito a ampliação da horta transformando-a numa horta comunitária. Quando não estava no hospital, vivia com seu pai, que segundo ele, era um acumulador, tinha coisas velhas e garrafas espalhadas pela casa toda, o que gerava nele uma alergia que era possível ver em sua pele. A princípio, ele era acompanhado pelo ambulatório, mas sempre circulava no hospital, apresentando cada dia mais tristeza e falta de esperança. Foi internado. Em sua internação, dizia-me que não fazia

uso dos medicamentos indicados e incentivava os outros a terem essa mesma prática. Dias após receber alta tivemos a notícia de seu suicídio, que, paradoxalmente, se deu pelo consumo de todo seu medicamento receitado.

Sempre que chegava ao famigerado ele me recebia com sorrisos. Era um senhor de idade, com grande histórico de internação. Sua comunicação era limitada a poucas palavras, “Porto Novo”, “cigarro”, “casa” e “vá para a puta que te pariu”. Respondia poucas perguntas, com uma ou outra palavra do seu repertório. Muitas vezes, chegava até mim e dizia “Porto Novo”. Após alguns meses descobri que se referia ao local onde morava. Por outras pessoas, descobri também que ele fora um peregrino, andava pelas ruas e por várias cidades. Demonstrava gostar quando ia com ele passear na orla da praia e, quando eu não podia ir, ou era contrariado, ele mandava o “puta que te pariu”. Ele havia perdido todo o vínculo familiar, era daqueles que fumava as guimbas e andava com algumas roupas furadas e calças largas, recebidas de doação. Parecia ter resignação quanto à sua condição asilar. Simplesmente estava ali. No entanto, minha percepção era refutada quando noticiavam suas fugas, numa delas foi encontrado em um bairro distante. Buscaria um Novo Porto?

Em entrevista com Furio um dos internos que participou da transformação da instituição asilar em comunidade, publicada no livro de Basaglia (1985), ele narra sobre a abertura do hospital, das pequenas saídas dos pacientes em grupinhos, dos novos desafios que são lançados, do sentido de fuga e resignação de alguns pacientes. Apesar de alguns parecerem resignados pelos anos de institucionalização, ele acredita que, em qualquer um há o desejo de saída. Incluiu ainda a observação de que, quando os setores eram todos fechados, o índice de fugas era alto, havendo uma cessação das fugas quando da abertura dos setores. Portanto, conclui que não faz sentido fugir de um lugar aberto.

Foi assim, com várias cautelas para coibir as fugas que organizamos a festa junina que ocorreu no famigerado. Seria um grande evento, com convidados e atrações culturais. Para sua organização contamos com a colaboração voluntária de algumas entidades. Os pacientes estavam a caráter, mas por cautela ante às fugas, havia nas vestimentas dos internos da enfermaria masculina algo para discriminá-los. Os pacientes dançaram quadrilha e apresentaram músicas e danças. Com a colaboração voluntária e do restaurante do hospital foram oferecidos comes e bebes. Estava estampada, no rosto de cada um, a alegria por participar daquele evento. “Seria bom se aqui fosse assim todos os dias!”. Também seria bom se sempre houvesse uma luta com toda a rede de saúde e sociedade contra a exclusão, o asilamento e a hierarquização da lógica hospitalocêntrica. Entre os profissionais havia uma tensão, uma apreensão de que qualquer coisa pudesse desviar a

programação e o planejado. Um paciente, no que chamam “estado agudo”, estava sob os cuidados de muitos ali, de repente, ele saiu correndo, pegou o microfone e logo pensaram “Vai dar merda”, em seguida ele gritou vários palavrões, entregou o microfone e voltou a dançar. Parecia mesmo uma performance. Voltando aos dias “normais”, rotineiros do famigerado, muitos pacientes me encontravam e logo perguntavam “Hoje vai ter festa”. Hoje não...

Como combater a lógica hierarquizada e a exclusão submetida aos nossos saberes estando dentro do famigerado? Como ser um profissional de saúde em uma unidade hospitalar sem reproduzir diagnósticos, práticas e relações de poder, nas quais ao submetido recai a violência? Como romper com a lógica das contradições sociais estando e sendo instituição que também reproduz esse mecanismo? Como dito por Rufino (2018), campo de batalhas e mandingas.

Analisemos, assim, o mundo do terror, o mundo da violência, o mundo da exclusão, se não podemos reconhecer que esse mundo somos nós, já que somos as instituições, as regras, os princípios, as normas, as ordens e as organizações; já que não podemos reconhecer que fazemos parte do mundo da ameaça e da prevaricação pelo qual o doente se sente esmagado, tampouco somos capazes de entender que a crise do doente é a nossa crise... (BASAGLIA, 1985, p. 127).

A crise do doente é a nossa própria crise. A crise de uma sociedade que produz regulamentações, estabelece as normas, provoca a desigualdade de classes e cria suas próprias instituições para combater os que se alojam nas bordas, nas fronteiras das demarcações sociais. Loucos, anormais, delinquentes, moradores de rua, desabrigados, andarilhos percorrem instituições, cada um com seu nome anotado no sistema institucional, em delegacias, abrigos e hospitais que prometem oferecer cuidados sociais, saúde e ressocialização. Mas, ao que parece, a instituição padece do mal que tenta combater, gerando exclusão e violência. Basaglia (1985) é categórico ao reconhecer que fazemos parte dessa crise: cabe a nós, profissionais, refutar o mandado social que nos foi delegado pela sociedade. Se a ação terapêutica impede o doente de tomar consciência de sua exclusão, a solução é refutar esta prática que tem como objetivo atenuar as reações do excluído. Romper com o mandado social da psiquiatrização, da contenção da reação do ser excluído diante da violência e das relações de poder é abrir-se para a criação de práticas, práticas coletivas, produzidas por um saber-comum, saber não opressor. É ampliar sua capacidade de afetar e ser afetado. É contribuir com a multidão ativa, não dominada necessariamente por medo, mas sim pela potência da vida. Gorizia é um exemplo de um combate dentro:

A despsiquiatrização é, até certo ponto, o nosso *leitmotiv*. É a tentativa de colocar entre parênteses todos os esquemas, para ter a possibilidade de agir em um território ainda não codificado ou definido. Para começar, torna-se necessário negar tudo o que está à nossa volta: a doença, o nosso mandato social, a nossa função (BASAGLIA, 1985, p. 29).

Ao ver a pintura de um dos internos, desenhada em um momento de recreação, ele me pergunta o que poderia ser aquele desenho. Eu, então, respondia, um pássaro?? Ele disse, pode ser o que você quiser ou o que eu quiser, disco voador, karatê, tribo indígena. Atravessados por linhas molares e moleculares, em movimentos constantes de desterritorialização e reterritorialização, há de haver cuidado para não alimentar o fascismo que pode haver em nós, para não reproduzir o discurso que elege uma verdade, para não cair nas malhas e se aprisionar no instituído. Os microfascismos em nós, a coerção e formatação social, o racismo, juntamente aos diagnósticos, à promessa da cura, aos medicamentos, são incluídos como cárceres contemporâneos. *Um amigo, contou-me sobre uma reportagem que havia lido, em uma tragédia natural apenas os animais selvagens sobreviveram, todos os que eram domesticados morreram.* Presos aos cárceres contemporâneos, vemos a nossa potência para a vida diminuída e rebaixada.

Senzala da medicação, foi um termo que aprendi com um dos pacientes. Pedia para que eu olhasse ao redor. Via gente preta e pobre submetida aos efeitos da medicação, seus corpos amansados num pátio quadriculado. Do meu lado, psicólogos e médicos brancos “curando”, medicando. Como analisado por Nascimento (1978), estamos num tempo em que se prega a democracia racial, em que muitos acreditam na meritocracia e fazem do discurso da igualdade o meio propício para velar a desigualdade social evidente na cor da pele. O que ainda se observa são as mesmas relações de poder que compuseram e compõem o Brasil desde sua colonização, com estruturas institucionais que mantêm suas próprias contradições e concretizam a negação do outro.

Para Basaglia (1985) a sociedade que se estabelece por diferenciações de classe e cultura e sistemas competitivos, criam “áreas de compensação para as próprias contradições”. Nessas áreas encontra-se objetificada e negada uma parte de sua própria subjetividade.

O racismo em todas as suas formas não passa da expressão da necessidade de tais áreas de compensação; assim como a existência dos manicômios, símbolo do que poderíamos chamar de “reservas psiquiátricas” (comparáveis ao apartheid do negro e aos guetos), representa a expressão de uma vontade de exclusão daquilo que é temido por ser ignorado e inacessível. Vontade justificada e cientificamente confirmada por uma psiquiatria que considerou incompreensível o próprio objetivo de seus estudos, razão por que relegou-o à companhia dos excluídos... (BASAGLIA, 1985, p. 120).

Com todas as considerações referentes às relações sociais hierárquicas, à metafísica canibal, o contra colonialismo e a antipsiquiatria, apresento o projeto de capoeira desenvolvido em um dos setores do famigerado. Um combate dentro, em que a primeira luta era travada ante os meus próprios fascismos. Poderia ser a capoeira uma resistência na senzala da medicação? Seria possível a negação da instituição atuando nela? Como negar o mandado social ao qual fomos formados e pelo qual fomos contratados? Como falar de liberdade e abolição no espaço em que as portas se encontram fechadas?

6- O DINGO, DINGO LÊ, O DINGO LÁ, NO ABRIR DA PORTA EÔ MAROCA VAI!!⁵⁴

*Chego à enfermaria com meus camaradas capoeira
A ginga vai se fazendo e a rima acontecendo
As bocas babam e os corpos vagueiam
Suposto controle da domesticação
Falam-me bananas podres
Para se referir à civilização
Ainda dizem, estamos presos
Na senzala da medicação*

Abro a porta da enfermaria para contar uma fofoca. Como sabemos, a fofoca não conta necessariamente uma única verdade, pois a verdade tem um lugar e um tempo. A fofoca nada mais é do que um conto, transmitido por alguém que se interessou pelo assunto, se afetou por ele e o conta com toda essa emoção, aumenta um ponto, faz rodopios, escorrega daqui e de lá, usa diferentes entonações e vai cantando conforme a reação de quem escuta. É assim, envolvida na minha própria narrativa, que apresento essa criação na loucura, o projeto de capoeira na enfermaria masculina do famigerado. Para construir essa história colhi as impressões de meus camaradas da capoeira que participaram do projeto, as minhas e as dos pacientes.

Em cada encontro semanal, eu e meus camaradas da capoeira, após realizar a atividade na enfermaria, saíamos do famigerado com uma sensação distinta, às vezes de alegria, às vezes de tristeza e angústia. Mas sempre saíamos com a reflexão de que enquanto nós íamos embora, eles ficavam. Havia sim uma rotatividade dos pacientes, que participavam por alguns meses enquanto estavam internados e recebiam alta, enquanto novos internos eram apresentados. No entanto, durante a realização da atividade, com duração de aproximadamente um ano, muitos não estavam incluídos nesta rotatividade, iam ficando, ficando. Estes por vezes participavam da atividade e deixavam de se interessar por ela. Para os que chegavam, a capoeira era sempre uma novidade atrativa. Era um movimento constante, movimento e repouso, atração e repulsão, força centrífuga e centrípeta, como as intensidades que preenchem e atravessam o corpo sem órgãos, podendo mantê-lo inerte ou construindo desvios e novas direções.

Cada encontro com sua particularidade, nunca houve possibilidade de previsão ou até mesmo de programação do que seria feito. Às vezes, percebíamos que estavam mais interessados em movimentar o corpo; às vezes, mais interessados em tocar e cantar; às vezes,

⁵⁴ Trecho de um samba chula de Manteiguinha, também cantado nas rodas de capoeira. Maroca, no dito popular, significa fofoca.

mais introspectivos, outros mais expansivos. Com essas mudanças rotativas, também observávamos que, enquanto alguns grupos se interessavam mais por rimas, na ocasião seguinte, com novos integrantes, o interesse maior era na conversa, ou então, nos movimentos, na roda, na interação. Ainda havia aqueles que participavam do projeto por um tempo, recebiam alta, mas poucos meses depois retornavam ao famigerado. Foi o caso de um deles, que se enchia de marra para falar que era integrante do Comando Vermelho, dançando passinhos e mandando rimas, mas ao retornar para nova internação estava no “colo de sua mãe”, não sabia explicar ao médico o que havia acontecido, tinha nas mãos um brinquedo, o peito estufado murchara e se transformara num corpo sem armadura.

Tentávamos incentivar a participação da equipe técnica da enfermaria, mas não tivemos muito sucesso. Alguns demonstravam não gostar de nossas algazaras, barulhos e batuques, enquanto outros demonstravam carinho, elogiavam nossa disposição e se arriscavam nos passos de samba que geralmente fazíamos antes de encerrar. Daqueles pacientes não internos da enfermaria masculina, que eram do albergue ou do ambulatório, brilhavam os olhos quando passávamos pelos corredores cantando e tocando nossos instrumentos, alguns queriam participar até ameaçando entrar na enfermaria, mas era contra os regulamentos da “casa”. Brincávamos, então, de outra forma: cantávamos e tocávamos com eles antes de entrarmos ou ao sairmos. Era assim, um constante improviso, uma batalha de mandingas, com rimas e risos, com rasteiras e defesas, com banzo e capoeira.

Como diz Basaglia, (1985) é necessário colocar entre parêntese todos os modelos para ter a possibilidade de agir em território não codificado, ou seja, romper as técnicas e esquemas que fomos formatados a seguir em nosso território de trabalho, nas relações afetivas, na família, entre outros. Agir em território não codificado é criar novas maneiras de atuar, de se relacionar, de existir.

Na linguagem nietzschiana, são forças ativas e reativas que nos movem. Romper com os fascismos em nós somente é possível pela sobreposição das formas ativas. Enquanto as forças ativas impulsionam a criação, as forças reativas produzem a adaptação, o ressentimento e a resignação. Nietzsche (2011) nos convida a pensar a criação como um ato brincante de esquecimento de nossas formatações, teorias, verdades. Contrariamente, as forças reativas são aquelas que mantêm os valores morais sociais, por isso estão vinculadas à memória, o que permite sua reprodução e transmissão. Como acrescentam Deleuze e Guattari (2011), o *socius* registra, tatua, recorta, mutila, cerca. Portanto, acionar as forças ativas é dar início a um novo movimento, é agir em prol da vida e da ampliação de nossa potência. É ato brincante de

criação e esquecimento das formas, formatos, padrões e regras. É descons(c)ertar registros, é esquivar das máquinas que cortam, é negacear com as que mutilam e cercam.

Junto aos pacientes, a capoeira surgia como possibilidade de criação corporal e subjetiva, não a pautando na padronização do movimento, mas na abertura para a construção de rimas, risos e saídas. A partir dela, as histórias de sofrimento, os traumas, os motivos que conduziram aquelas pessoas ao famigerado e até mesmo a lentidão corporal causada pelos remédios, o cotidiano da enfermagem eram cantados em forma de rima, na qual o sofrimento se transformava em uma narrativa trágica, em que Dionísio e Exu brincavam e se divertiam.

*Estou no Jurujuba
Porque briguei com satanás
E na minha mãe
Eu não bato mais
Eu como pão com manteiga
E não tomo suco
É por tudo isso
que me chamam de maluco*

A loucura também luta com resistência e contra a coerção, seja em gritos que protestam ou na multiplicidade que se expressa. Contrariando a lógica dualista, muitos pacientes resistem às formatações morais e seguem a pluralidade de cantos e caminhos. Como na poesia de José Regio, também aos loucos, quando lhes dizem “vêm por aqui” respondem “não vou por aí”, preferem não ter definições, redemoinhar os ventos e os becos lamacentos. Nesse sentido, Deus pode não ser apenas bom, tampouco satanás somente ruim. Deus e o diabo é que os guiam, mais ninguém! *O desenho pode ser um disco voador, karatê o que eu ou você quiser.* A definição de maluco, ou seja, o diagnóstico, é apresentado como uma lógica inconsistente: *“porque como pão com manteiga e não tomo suco”*. Seguindo a linha de pensamento aqui apresentada, é possível afirmar que a lógica da psiquiatrização, com seus diagnósticos e promessas de cura é incoerente, pois o discurso do cuidado esconde a exclusão social que ele reproduz. Marca e rotula aqueles que foram eleitos pela sociedade para serem controlados e subjugados.

Pela criação da norma, a ciência médica, com seu controle medicamentoso e com suas categorizações patológicas, segue o caminho da moralidade, propondo a purificação e adequação ao que é moral. Como analisado, o caminho da moral é o caminho traçado pelos discursos evidentes da elite, é o caminho que elege o que é bom eo que é ruim, que se faz pela oposição a e negação do outro. É o caminho do certo e do errado, mas por trás dessa escolha temos a manutenção dos privilégios e do *status quo* da sociedade. A proposta de cura e o

medicamento barram a expressão da multiplicidade, rompem com a força ativa da loucura, interrompem a normatividade de cada um e coíbem a criação de meios próprios de lidar com os delírios na sociedade.

Diversos foram os mecanismos criados para o controle social, que como vimos se disseminaram na sociedade, inserindo-se nas casas, nas famílias, no indivíduo. A medicina, buscando poder social, se associou ao judiciário e passou a ter poder sobre aqueles para os quais as leis não se prestavam, os anormais. Inseriu-se no campo educacional, nas escolas e nas famílias, orientando e prescrevendo as maneiras de educar, apresentando o certo e o errado. Promoveu a introjeção desses valores em cada indivíduo, que pela culpa e pelo medo orientam-se pelos caminhos morais. Por fim, na contemporaneidade, o poder da medicina se alastrou através do uso de medicamentos, que, neste trabalho, também são apresentados como cárceres contemporâneos. Um controle que não se restringe apenas aos considerados anormais, mas a toda a sociedade. Como afirmam Rauter e Peixoto (2009), a psiquiatria se inseriu como um poderoso dispositivo de controle contemporâneo que atua de forma abrangente, pois atualmente, seu arsenal farmacológico não se dirige apenas aos “loucos”, mas predominantemente aos ditos “normais”.

Através do uso do medicamento no famigerado, nos pequenos famigerados espalhados pelas cidades⁵⁵ e em toda a sociedade, falas bizarras vão se tornando compreensíveis, a criação se transformando em repetição, ações desviantes em comportamentos adequados, a reação moldando-se em submissão e a multiplicidade de sentidos se restringindo.

Contrariando a lógica medicamentosa, que propõe a cura pelo uso perene da medicação, pela concepção trágica dionísica não há cura, não há sublimação moralizante, não há suspensão do desejo. Ao contrário, há uma estimulação da vontade de poder, uma invenção de novas possibilidades de vida a partir da afirmação do que é real.

Tendo como premissa a perspectiva da composição social e individual a partir das relações, Spinoza analisa que nosso corpo pode sofrer uma diminuição na potência ou um aumento de acordo com a troca afetiva ocorrida na relação com o outro. Nesta relação, quando um corpo exterior não convém ao nosso, isso pode provocar uma subtração na potência de agir, causando tristeza. Quando ocorre um aumento na potência de agir, experimentamos a alegria. Dessa forma, juntamente à teoria da normatividade biológica e à negação do mandado social de cura, pode-se pensar na promoção de relações que ampliem a potência de agir do sujeito. Há de se considerar que as relações de submissão do paciente,

⁵⁵ Refiro-me às demais instituições inseridas na rede de saúde mental, que podem ter lógicas manicomiais.

como já analisadas, bem como sua delimitação espacial e, conseqüentemente, subjetiva, são capazes de diminuir sua potência de agir, mas, conforme Spinoza, onde há vida há perseverança, há resistência em prol da existência.

No projeto de capoeira, buscamos aumentar a potência de afetar e ser afetado, exaltando aquilo que rompe, que se desarticula, incentivando o aumento da potência de agir, a brincadeira, as palavras rimadas, cantadas, o corpo que sai da vagarosidade rítmica, que ginga, sobe e desce, rodopia, ri e samba. “Rir é afirmar a vida e, na vida, até mesmo o sofrimento. Brincar é afirmar o acaso e, do acaso, a necessidade. Dançar é afirmar o devir e, do devir, o ser” (DELEUZE, 1976, p.142).

*Falo do corpo enquanto falo da alma
Giro e gingo como penso e existo
Quero o riso, o canto e o improviso
Sinto o que agita, também o que me acalma
O berimbau toca e provoca
Alegria, também descompasso
Nessa roda da vida não há como prever todo o passo*

Os pacientes tocavam, dançavam, brincavam, tendo como pano de fundo a capoeira. Entrando e saindo da brincadeira em que a única regra era a não violência. O pátio da enfermaria era contagiado com músicas e movimentos, rompendo com a rotina daquele espaço. Profissionais também eram afetados, entrando e saindo do samba e da ginga.

A música é inseparável do devir-criança, devir-mulher e devir-animal. Ela é atravessada por todas as minorias e compõe-se por uma potência imensa. O nascimento do ritmo é o ritornelo de crianças, de mulheres, de amor, de destruição, de etnias. É o movimento de encontro com o caos e retorno ao território constituído. São essas passagens que dão o ritmo. Música é desterritorialização, tendo como primeira a desterritorialização da voz, que se torna cada vez menos linguagem. É desterritorialização intensiva e coletiva, maneja forças tribais. É força que arrasta e fascina, por isso, também podendo se tornar força movida por linhas fascistas de abolição, destruição, quando trombetas e tambores arrastam povos e exércitos, com suas bandeiras e estandartes, ao abismo (DELEUZE; GUATTARI, 1997).

Na música, voz e instrumentos são projetados num mesmo plano, numa relação ora de troca, ora de complementaridade, ora de substituição, ora de afrontamento. Ela envia fluxos moleculares, que podem alterar afetos, causar reflexões, incentivar ações, mudanças, devires. A música não é um privilégio do homem, com seu ritmo de desterritorialização, de ritornelos,

ela atravessa a natureza, e todos os seus elementos, animais e vegetais. A natureza é musical, é rítmica (DELEUZE; GUATTARI, 1997).

Nas atividades realizadas abríamos para a possibilidade de construções musicais heterogêneas, para as quais, mesmo já tendo a marcação das músicas de capoeira e os instrumentos que nessa prática se fazem presentes, os pacientes criavam suas próprias rimas, traziam sambas que eles mesmos haviam composto, faziam raps com contestação política e tocavam os instrumentos de variadas formas. A música abria passagem para os devires, para uma construção coletiva. Nos encontros com capoeira criaram corridos⁵⁶ que pularam os muros do famigerado e percorreram rodas de capoeira na cidade. *Capoeira de Ioiô, de Ioiô, de Ioiô*. Alguns sambas também se transformavam, afrontando e zombando a psiquiatria e sua medicalização. *Ai dotô da psiquiatria, vê se me dá um remédio para curar esse menino. Tá doendo onde? É aqui dotô*. Ao cantar “aqui”, apontavam para os pés, para a barriga, para o joelho, brincando com dança e música.

Com a ginga e a movimentação, o objetivo não era a transmissão dos movimentos utilizados na roda, mas sim a criação de movimentos singulares, a partir do que o corpo podia naquele momento. Ao sugerir a mão no chão, enquanto alguns se agachavam e colocavam uma das mãos, outro colocava as duas mãos e andava pelo chão imitando leão, zebra, siri. Ao sugerir caminhar em um pé só, imitávamos saci ou pulávamos. Ao alongar os braços, alguns pegavam as estrelas e outros pegavam a nuvem. Enquanto alguns gingavam levando os pés para trás, outros os movimentavam para frente ou para o lado.

A ginga é considerada um dos principais movimentos da capoeira. Ela também simboliza o paradoxal do jogo, da roda, da vida. Com ela se ludibria, dança, brinca, mantendo uma circularidade em que não há início nem fim. Ela não tem definições, pode ser isso e aquilo, ataque e defesa, dança e jogo, movimento ou parada. Com ela o jogador se expressa, faz encenações, finge, falseia, vai e não vai, quase como os passos de um bêbado. Dela diz-se um equilíbrio precário, movimentos de uma dança síncope, de uma música dissonante, com paradas, hesitações, com atenção flutuante (ALVAREZ, 2007).

Incapaz de ser imitada ou representada em conceitos ou fórmulas, a própria experiência da ginga na capoeira Angola força o aprendiz a experimentar e sustentar a estranha e paradoxal situação desses movimentos circulares. Não há, portanto, no ensino do movimento da ginga um privilégio à preparação física e mental como aspectos determinantes, mesmo que o aprendiz acabe desenvolvendo o seu físico e ampliando o seu conhecimento da capoeira (ALVAREZ, 2007, p. 89).

⁵⁶ Nome que se dá às músicas de capoeira com refrãos cantados pelo coro.

Durante a atividade buscávamos estabelecer outra relação com o corpo, não pautada na padronização do movimento. Assim, rompia-se o modo rotineiro de caminhar, de interagir com o outro, de demandar cigarros, de ocupar o pátio. Na brincadeira, alguns traziam elementos de seus territórios, externos ao hospital, encenavam o funk, o hip hop, a religiosidade, o rap. Para alguns, a ansiedade em entrar no jogo ia aos poucos se tranquilizando no coletivo, para outros a timidez ia aos poucos sendo rompida pelo contágio da alegria.

Para muitos capoeiristas a capoeira se aprende sentindo. Uma correlação do aprendizado com o corpo. O que o corpo sente a mente aprende. Essa ideia vai ao encontro da afirmação de Spinoza, de que o corpo existe tal como sentimos (E II, 13, corolário), não havendo a dualidade corpo e mente, pois para o filósofo a substância pensante e a substância extensa, ou seja, mente e corpo, são uma mesma substância, compreendida por um atributo ou por outro (EII, 7). Spinoza, então, contribui com a compreensão da relação do corpo e da mente na capoeira, sua expressividade a partir do que sentimos.

Para o mestre Jaime de Mar Grande, “A padronização do movimento é a prisão do pensamento. Ser livre é pensar e movimentar-se livremente”. Corpo que se expressa livremente, porque a mente se liberta de padrões. Por sermos compostos por uma única e mesma substância, da qual apenas diferenciamos atributos, corpo e pensamento, é a partir de um mesmo movimento que podemos captar a potência de um corpo e da mente. O corpo humano existe tal como sentimos e o objeto da ideia da mente é o próprio corpo e as afecções que lhe ocorrem, como apresentado na E II, 13: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”. Além disso, quanto maior for o número de maneiras pelas quais o corpo age e se arranja, maior a capacidade da mente humana em perceber as coisas (E II, 14). Dessa maneira, as palavras de mestre Jaime de Mar Grande junto com as ideias de Spinoza, ensinam sobre a vida, sua expansão, sobre a movimentação livre do corpo, sobre a ampliação da percepção das coisas pela mente a partir do que nos afeta.

Spinoza ainda identifica que não sabemos o que pode o corpo, considerando a consciência restrita diante dele. Dessa forma, é a partir de um mesmo movimento que podemos captar a potência de um corpo e do espírito para além das condições dadas da nossa consciência. Indo além do que pode captar a consciência encontramos um inconsciente do pensamento e o desconhecido do corpo. Esse além pode ser o devir, as possibilidades de contágio com todos os seres, que nos lançam, nos projetam, nos transformam.

Esse único e mesmo movimento que pode expandir corpo e mente ocorre a partir das afetações às quais o sujeito é submetido. É na relação com os corpos exteriores que ele pode ampliar sua capacidade de afetar e ser afetado, tornando-se mais ativo. Assim, caminham lado a lado a sensibilidade afetiva e a potência de pensar da mente, o que um corpo pode experimentar é correlato ao que uma mente pode conhecer.

Tornar-se cada vez mais afetado não é padecer cada vez mais, mas ser cada vez mais capaz de formar imagens, e ideias dessas imagens [...] É na conveniência com os corpos e mentes exteriores que se dá o tornar-se ativo; isto equivale, portanto, a uma abertura da sensibilidade humana, a um aumento de sua aptidão a ser afetado e afetar (MARTINS, 2009, p.24).

Nietzsche também denuncia o dualismo corpo e mente. Não acredita que mente seja superior ao corpo, tampouco que ela possa controlá-lo. Ao contrário, nos incentiva a resgatar o corpo, que fora esquecido. Incentiva-nos a viver o que pode o corpo, o que é real, o que é necessariamente humano. “Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: -ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra” (NIETZSCHE, 2011, p.14)/ “Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra-sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano!” (NIETZSCHE, 2011, p.74).

Com tais reflexões, como poderia propor aos sujeitos serem ativos no espaço que restringe, que controla, que direciona? Como poderia pensar a ampliação da percepção da mente controlada por anestésicos, analgésicos, antipsicóticos, antidepressivos? Somente pela mandinga, pela ginga, pelo disfarce, pela rasteira, pela esquiva. Buscando brechas e furos, portas entreabertas, cadeados destrancados. Fugas ante a atuação padrão da psicologia, boicotes ao silêncio da enfermaria, cantos e rimas de pacientes não silenciados, extravio do que lá acontecia para as páginas desta tese. Um exercício de liberdade, de atividade, de criação brincante, de capoeira, de batuque e samba ante a senzala da medicação, ante a nova roupagem da escravidão.

No projeto de capoeira do famigerado, eu e meus camaradas incentivávamos a movimentação, a experimentação, já que mesmo em um lugar restrito, o corpo podia apresentar sua expansão. Uma revolução que se fazia nos micro agenciamentos, na enfermaria desorganizada em dias de capoeira, nos técnicos de enfermagem que deixavam seus postos para sorrirem e sambarem, nos pacientes que rompiam o silêncio e a catatonia. Além disso, pensando no inconsciente do corpo, no corpo sem órgãos, nos devires, não priorizávamos a fala ou a busca por um sentido do que era dito.

*Incentivava o jogar
 Enquanto um deles dizia
 Não consigo me lançar
 Tinha um anel na barriga
 Que não o deixava avançar
 Na mente o anel
 E o corpo a se aprisionar⁵⁷*

Nada representado, mas sim vivido. Corpo sem órgãos atravessado pelas intensidades, pela música que vibra, pelo toque do berimbau, pelo samba que pulsa, pelas pernas que se deslocam, pela forma que cai no chão, provocando mudanças, rearranjos, deslocamentos, movimentos. Foi interessante constatar que, mesmo que alguns nunca tivessem praticado a capoeira, sabiam bem sobre seu devir-luta, conheciam alguns passos e cantos, afirmados por serem afro-brasileiros, como a maioria, se não todos os pacientes. Devir-capoeira; devir-Lampião; devir-Besouro; devir-zebra.

Capoeira que acolhe o caos, que permite a brincadeira com palavras desconexas, que inclui a pura expressão orgânica do ser, do corpo caósmico da psicose. Prática que acontece nos furos por não ser incentivada e suportada no manicômio, porque o corpo caósmico deixou de ser cultivado no hospício tradicional, tendo sido indexado, protocolado, diagnosticado⁵⁸.

Assim seguia a proposta de acolher e permitir a expressão do caos daqueles que não se enquadram no padrão, que não seguem a linearidade forçada e imposta pela sociedade. São sujeitos que apresentam diferentes formas de manifestação, de relação familiar, de fala, de pensamento, de ocupação, de espaços.

[...] o investimento esquizofrênico comanda uma determinação totalmente distinta da família, ofegante, esartejada conforme as dimensões de um campo social que não se fecha nem se assenta: família-matriz para objetos parciais despersonalizados, que mergulham e tornam a mergulhar nos fluxos torrenciais ou rarefeitos de um cosmo histórico, de um caos histórico (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 367 e 368).

Há um lugar comum da capoeira e da loucura: ambas representam resistência, a ocupação das brechas, das fronteiras, a luta contra a violência. Tanto a capoeira como a loucura são expressões únicas de cada sujeito, de cada ginga, de cada jogador. Loucura como a capoeira, arte, poética, cria e recria. Com seus furos diante de padronizações de movimentos

⁵⁷ Essa poesia foi construída tomando como consideração um acontecimento na enfermaria durante a atividade de capoeira. Um paciente se esforçava para realizar um movimento conhecido como aú, no qual as duas mãos são colocadas no chão e as pernas se deslocam de um lado para o outro. Estava com dificuldade na execução do movimento, que segundo ele ocorria por estar com um anel na barriga e por sentir suas pernas amarradas no chão. Mas ele se divertia, se arriscava, sorria e ria com os parceiros que o incentivavam a se lançar.

⁵⁸ A ideia de indexação do corpo caósmico da psicose pode ser encontrada em Guattari (2012).

e valores morais. Arte que toma a força ativa, mesmo diante de situações de suposto controle e submissão. Poética construída diariamente. Arte que apresenta uma pluralidade de visões e concepções, em que um movimento pode ser de ataque, mas também de defesa, em que bom ou mau se faz nas composições. Arte dúbia, de cuja origem pouco sabemos: apenas suposições, crenças ou mitos. Poética transmitida pela oralidade, em que a cada conto se aumenta um ponto. Em que a verdade não é absoluta. Em que o riso e a encenação enganam, mentem, brincam. Expressam a dissonância, a falta da sequência linear, a síncope, o caos, a encenação e a representação de qualquer personagem que eu ou ele queira escolher.

Da mesma forma como os internos, eu mesma buscava minha perseverança no ser, estando inserida no famigerado, encontrando estratégias, saídas, rupturas. Nesse sentido, a capoeira também pode ser entendida como uma fuga pessoal. Brincando com a institucionalização, ora sendo capturada, ora resistindo, ora me deixando levar, ora mandingando e gingando. Também como a rainha Jinga.

A palavra ginga, supostamente pode ter se originado do nome da rainha, que no período da colonização, resistiu à colonização portuguesa de Angola. Foi conhecida por negociar e ludibriar os portugueses, ora resistindo, ora rendendo-se, ora reagindo (ALVAREZ, 2007). Como a loucura, a Jinga, a ginga e a própria palavra capoeira⁵⁹ não é isto ou aquilo, mas sim isto e aquilo, heterogeneidade, cultura tradicional viva, em constante movimento e atravessamentos que a inclinam para diferentes concepções, modos de jogar e de com ela se relacionar. Além disso, loucura e capoeira são impossíveis de serem categorizadas ou classificadas numa única definição, forma de cuidado, de jogo. Ambas apresentam um mistério, aquilo que não se capta pela consciência, transborda-a; suplantam a verdade e a sequência linear. É mandinga, são vozes, visões, mostrar-se escondendo-se, personagens, Maria Bonita, Maria do Camboatá, Riachão, Besouro⁶⁰. A loucura em sua criação, força ativa, resistência, agenciamentos, potência e perseverança no ser.

Para alguns participantes do projeto de capoeira, ela não apenas se prestava ao cuidado corporal e mental, mas também ao cuidado terapêutico espiritual, ou seja, àquilo que não se explica, que não se compreende, que não se diz. *Tratamento corporal-mental e espiritual, foi assim, a capoeira, caracterizada por um paciente. Enquanto outro fazia algumas rezas em círculos antes de iniciarmos as atividades, jogava água no chão e pedia proteção. Dizia também, capoeira é mãe, África mãe de todos. É o oculto, o mistério, o invisível que Pelbart reconhece como matéria-prima da clínica psiquiátrica. O que é virtual está iminente e à espera*

⁵⁹ Que pode significar cesto, mato rasteiro, escavação, luta, dança, jogo.

⁶⁰ Nomes que são cantados na capoeira. Referem-se a pessoas reais de um tempo histórico da capoeira.

de se conectar, “grávido de expressões”. Não é da ordem da imagem, nem da linguagem. Invisível reservado ao intempestivo, à experimentação, à invenção do que se pode ser (PELBART, 1993, p.56).

Quando nos submetemos ao fascismo, moralizamos e olhamos com discriminação os atos e gestos, as pausas e as repetições, ou formatamos num único sentido a multiplicidade, o invisível e o mistério, barramos a possibilidade da manifestação caótica da psicose e sua reação à exclusão na sociedade normativa.

Para Spinoza, “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (E III, 7). *Lembro-me de um paciente que após a atividade de musicalidade do projeto, começa uma brincadeira com dois reco-recos. Sozinho ele começa a percorrer todo o pátio, joga os instrumentos para cima, bate-os contra a parede, tenta arrancar um galho de uma árvore com um deles e os coloca pendurados no pescoço se direcionando para a fila do refeitório. Sua viagem é interrompida, quando peço a ele os instrumentos. Assim ele me diz: “Quero viver. Eles vão me ajudar a suportar”.* Seja no manicômio ou em qualquer outra instituição social, diante da violência, das restrições, tensões e tristezas às quais somos constantemente submetidos, buscamos modos de perseverar no nosso ser, formas de singularização dionisíaca, linhas de fuga que nos deslocam, nos movimentam. E quanto mais nos esforçamos por conservar nosso ser, buscando o que nos é útil, mais somos dotados de virtude e potência; inversamente, quanto menos nos esforçamos em buscar o que nos é útil, mais impotentes nos tornamos (E IV, 20).

A todo instante pude observar a máxima de Spinoza, o homem se esforça o quanto pode para perseverar no seu ser. Cada ser persevera de sua própria maneira, seja com reco-recos, seja capoeirando, seja escrevendo uma tese, seja dormindo, rimando, compondo, disfarçando, fugindo, encontrando as mais diferentes estratégias de sobrevivência. Naquele contexto, via pequenas e grandes rupturas do corpo boicotado, controlado, diminuído em sua potência.

Contraopondo-se à moral, a ética proposta por Spinoza destitui os dualismos tais como, certo ou errado, verdadeiro ou falso. Pois tudo depende das composições dos corpos, do que convém ou não para cada um. Depende da relação, da composição, da afecção. Compreendemos por bem o que nos é útil e por mal aquilo que sabemos que nos impede de desfrutar de algum bem (E IV, def. 1 e 2). Além do mais, diferentes afecções podem ocorrer

no mesmo corpo, tendo sido provocadas por um só e mesmo corpo, como descrito no axioma da Ética III:

Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo.

Somos seres múltiplos, compostos por múltiplas afetações, inseridos em um mesmo plano da multiplicidade. Somos compostos por um grande número de indivíduos de diferentes naturezas. A partir de um mesmo corpo podemos ser afetados por alegria ou tristeza, pelo que nos é bom ou ruim, de muitas e diferentes maneiras. Portanto, um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos (E III, 17, escólio). Ainda podemos ser afetados de formas diferentes por um só e mesmo corpo em momentos diferentes, em determinado momento pode nos ter afetado com alegria, em outro com tristeza (E III, 51). Marcando, assim, a complexidade das relações humanas e nossas composições.

Portanto, não há fórmulas ou protocolos a serem cumpridos. A multiplicidade deve ser considerada. A maneira como cada ser persevera será única. Na multiplicidade os seres se afetam, se movimentam, mudam a direção, se retraem ou se expandem. Não há regras, ditados, diagnósticos ou planos terapêuticos que caibam ou se encaixem. Além do mais, o tempo da criação subjetiva e da produção desejante é fugaz, é Aion, no mesmo instante em que você acredita ter capturado a interpretação do que é útil ao ser, tudo se transforma.

As falas, para quem e onde são ditas, e as formas de existir também são atos políticos de resistência e perseverança no ser, podendo se alterar em cada contexto e situação. O mesmo paciente que havia me emprestado o conceito *senzala da medicação*, em um dia de manifestação contra a demolição⁶¹ do hospital, disse sobre o lugar do famigerado, que “guarda corpos fragilizados que merecem cuidado”. Nessa situação o verbo guardar parecia representar acolhimento, cuidado, atenção. Ainda para demonstrar as múltiplas possibilidades de afetações e manifestações, outro paciente havia dito sobre o famigerado: “aqui estou infernado”, representando um lugar de reclusão, aprisionamento e restrição.

Portanto, esses fragmentos representam relações de diferença, não fazendo referência a uma totalidade original. Somente a multiplicidade é capaz de possibilitar a compreensão da vida e das diferentes formas de produção desejante.

⁶¹ Como referido anteriormente, o famigerado passava por uma reestruturação devido a uma obra pública que demoliria parte de seu prédio.

Nesse sentido da ética spinozista e da multiplicidade esquizoanalítica, cabe fazer também algumas considerações sobre o projeto de capoeira na enfermaria. Para alguns profissionais e pacientes a capoeira levava alegria, rupturas à rotina, possibilidades diversas de manifestação, linhas de fuga do que era padrão. No entanto, para outros, ela incomodava, causava desconcerto e desconforto. Para exemplificar, apresento o incômodo expresso por um dos profissionais da enfermaria. Dissera que a atividade perturbava pela música e pelo caos aparente. Incomodava-o a falta de linearidade da atividade, os pacientes entrando e saindo e a calmaria, que para ele deveria existir em uma enfermaria, não ocorria com a capoeira. A capoeira foi capaz de desalojar a metafísica ocidental e a assepsia do território hospitalar. Ela provocava barulho, permitia a expressividade do caos, destituía metas e métodos, previsões e prognósticos. Ela desorganizou a hierarquia. Transformou o paciente doente submisso em um sujeito que canta, joga, brinca, reage, que contesta sua condição com suas rimas. Ela também me desterritorializou, me deslocou do papel de psicóloga, agente de “cura” e diagnóstico, lançando-me a uma circularidade de quem afeta e é afetado e desmontando minhas verdades.

Levando em conta que o famigerado está inserido na rede social/institucional perpassada pelo racismo, respaldado por leis e práticas policiais não equânimes, na sociedade em que impera a desigualdade no setor de saúde, educação, profissional, a capoeira, antirracista, comunitária e coletiva pode se prestar como um movimento contra hegemônico, decolonial, canibal.

*Para minha mãe capoeira eu dou todo o meu amor
Quando ouço a ladainha eu respondo com louvor
Eu chamo angola, ela vem e me dá o seu recado
Se tu quer que eu te proteja trate só de ter cuidado
Na roda da capoeira ela já tem me ensinado
Resistência é coisa séria que não está só no passado
Ontem foi arma de guerra para lutar por liberdade
Hoje essa luta ainda é nossa maior necessidade
Senhor de engenho, fazendeiro, capitão do mato, capatás
O capeta veste terno, mata índio, preto e pobre é o que ele faz
Disse que agora o trabalho é livre por ser assalariado
A verdade todos sabem, ainda estamos escravizados
Escravidão total, alienação total
Comendo verdades alheias com sal que explodem como pipoca nosso racional
Se a mente é um presídio, ser louco é ter prestígio
Agora digo o que queria ter dito desde o início
Capoeira que eu aprendo dentro do hospício
Escapando da lógica que enaltece o sacrifício
Fazemos da vadiagem nosso grande ofício
Resistir sempre foi verbo difícil
Poesia aqui serve de abrigo antimíssil*

*Quando eu pego na mão do meu irmão e digo
Olha dentro do meu olho agora amigo
Vem brincar um pouco de angola comigo
Gingando juntos, passo a passo sigo
No ensinamento de todos mais antigos
De que só posso ser eu contigo
Assim com cada ser, vivo⁶²*

O que é a capoeira e o que ela pôde representar no famigerado: resistência contra a escravidão, alienação, contra o capeta que veste terno⁶³ e a mente aprisionada. Máquina de guerra, máquina de amor contra o enraizamento do homem em que o prestígio se desloca para o nômade, para o louco, para o corpo que se movimenta e o pensamento que o acompanha. Máquina que desorganiza a rotina, o padrão, o modo de cuidar, o modo de se relacionar. Máquina que causa barulho e rompe com as falas repetidas. Máquina que agita pacientes e profissionais. Máquina que faz gritar, faz gingar, faz cantar, faz rimar, faz sambar. Máquina que faz estranhar os movimentos lentos de pessoas jovens e com energia. Máquina contra o que é concebido como certo, como verdadeiro, que rompe as fronteiras do que pode ou não ser dito.

Máquina de guerra ante a máquina abstrata de sobrecodificação. Esta opera a segmentariedade dura, reproduz, provoca dualidade, espaço homogêneo e estriado, remete ao aparelho de Estado. Por outro lado, há a máquina abstrata de mutação, que opera a descodificação, a desterritorialização, que traça linhas de fuga, garante a criação. “Se a máquina abstrata de mutação constitui um outro pólo, é porque os segmentos duros ou molares não param de vedar, de obstruir, de barrar as linhas de fuga, enquanto ela não pára de fazê-las escoar "entre" os segmentos duros e numa outra direção, submolecular” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p 96).

Assim, num duplo movimento, enquanto ocorre o sedentarismo, a cristalização, a escravidão à verdade imposta e a reprodução, ocorre também a criação, o nomadismo, a loucura. O nomadismo criou movimentos contra o aparelho molar e sua história nunca foi compreendida, tendo sido registrada apenas a história do sedentarismo, do Estado, da maioria. Esta é a história contida no livro modelo, cuja pretensão é enraizar o homem e ordenar o mundo. O livro modelo contém a história da ideia transcendente, da culpa que se individualiza e interioriza, da razão que estabelece o que é verdade, que legisla sobre atos e pensamentos.

⁶² Ladainha de Marina Luar Duvidovich, amiga camarada de capoeira, que rima, brinca e joga. Contribuiu com o projeto semanalmente.

⁶³ Além do Estado governamental simbolicamente representado como “capeta que veste terno” na poesia, incluo a consciência, as forças reativas, as definições, etc..

Nesse contexto, a máquina de guerra não surge como outro modelo, mas sim como um agenciamento que se desacopla da máquina molar, saindo da inércia e viajando em movimentos, rizomas, platôs (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

Na poesia, minha amiga também traz uma reflexão sobre a composição dos corpos, da vida, a constituição do ser na relação, o constante devir na rede social. Como afirmado, fazemos parte de uma complexa natureza, em que afetamos e somos afetados constantemente. Na parte II da *Ética*, postulado 4, Spinoza diz “O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado”. E continua na *Ética* IV, 2, “Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”.

É nas trocas afetivas que um corpo é afetado por outro, podendo se deslocar, se movimentar, se constituir, tendo afetos de alegria ou tristeza. Na multiplicidade de afetações, se estendermos ao infinito, iremos perceber que a natureza inteira é um só indivíduo, em que todos os corpos variam das mais infinitas maneiras (E II, escólio).

Somos compostos na e pela multiplicidade rizomática, fluxos que se encontram, mudam de direção, se combinam, se agenciam. Um agenciamento é o crescimento das dimensões numa multiplicidade, que aumenta suas conexões e muda necessariamente de natureza. Nesse plano, homem e natureza não se diferenciam, são integrantes de um processo que se acopla, um no outro, eu e não-eu, exterior e interior. Não há um Uno do qual deriva a multiplicidade, tornando-se dois, três ou quatro. A multiplicidade não é feita de unidades, mas de intensidades, direções. Ela não tem começo nem fim, mas apenas meio pelo qual cresce e transborda. Constitui-se num plano de imanência, sem sujeito ou objeto. É como um rizoma composto por linhas duras e flexíveis, linhas de segmentaridade e linhas de fuga, variando sua natureza, se metamorfoseando no encontro com outros fluxos (DELEUZE, GUATTARI, 1995).

É dessa maneira que vamos nos constituindo, nos criando, nossa existência se dando a partir dos agenciamentos, encontros, afetos; gingando juntos. Seres pertencentes à mesma natureza, produtos e produtores dela. Nesses agenciamentos, homens e natureza se combinam, se compõem, se modificam, podendo nessa combinação ter sua potência aumentada ou diminuída. A potência pode ser aumentada quando combinamos com o que nos é útil, que dispõe nosso corpo às múltiplas afetações, fazendo-nos também ser capazes de afetar de muitas maneiras corpos exteriores. Quanto mais nosso corpo é capaz de ser afetado e afetar de muitas maneiras outros corpos, mais potentes nos tornamos. Inversamente, é nocivo aquilo

que diminui nossa potência, fazendo-nos ser menos capazes de afetar e sermos afetados (E IV, 38).

Portanto, quanto mais estabelecemos trocas que aumentem nossa potência e nossos afetos alegres, mais ativos nos tornamos e mais nos aproximamos da nossa essência, da perseverança no ser e no desejo de ser feliz. “O desejo de ser feliz é a própria essência do homem” (E IV, 21).

Ser ativo, para Spinoza, é o correspondente da nossa liberdade. É dado que padecemos por necessitarmos dos demais para nossa sobrevivência na natureza, e por fazermos parte de um campo social, com modelos universais já determinados. Como disposto na E IV, 68 “Se os homens nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, qualquer conceito do bem e do mal”. Então, como menciona minha camarada, se resistência e liberdade são coisas sérias, sendo ainda nossa maior luta, em qual liberdade acreditamos? Por qual liberdade lutamos?

*Tá na gaiola passarinho, tá na gaiola.
Tá na gaiola porque canta e chora.⁶⁴*

Compreendendo a necessidade humana de pertencimento e compartilhamento, Spinoza faz uma diferenciação entre ser ativo e padecer. Para ele, agimos quando temos ideias adequadas e padecemos quando temos ideias inadequadas. Ideias adequadas são aquelas que compõem com o nosso corpo, com a nossa natureza, aumentando nossa potência. Ideias inadequadas são aquelas que não compõem com a nossa natureza, podendo diminuir nossa potência. Conforme E III, definição 2:

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def.prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.

É possível uma comparação dessa teorização com as formulações de Nietzsche, quando diferencia força ativa e força reativa. Como já mencionado, a primeira se refere à nossa ação de criação e expansão, a segunda à nossa reação de reprodução e padecimento.

Liberdade para Spinoza também se refere à existência do ser que segue e age a partir da necessidade de sua natureza, sendo determinada somente a partir dela. Inversamente, o ser é coagido quando é determinado por outro a existir e a operar de determinada maneira (E I,

⁶⁴ Corrido de capoeira muitas vezes entoado durante a atividade no famigerado.

def. 7). Sendo assim, a loucura institucionalizada é constantemente determinada a agir de maneira distinta da sua natureza, controlando seus delírios, seu caos, seus comportamentos. Levando em consideração a moralidade e não a ética, propõe cortes, pacotes, grades e muros àqueles considerados anormais. No espaço restrito, a capacidade de afetar e ser afetado, ou seja, o aumento da potência, somente é possível nas fugas, nas brechas, nos furos, nas gingas e esquivas, como máquinas de guerra. Nesse enquadramento, a potência vai se tornando cada vez mais diminuída, com trocas relacionais que se limitam a determinadas pessoas, situações, espaços.

O adestramento da loucura, com sua subjugação e restrição, coincide como nossa própria coerção. Nossa potência coletiva tende a diminuir devido à prevalência da individualidade, do trabalho repetitivo tecnicista, da mídia controladora, dos analgésicos que nos impedem de ter experiências dionisíacas, da artificialidade da vida que nos distancia cada vez mais de nossa própria natureza. Portanto, a crise da loucura é a nossa crise. Estamos escravizados pelas regras, pelo que deve ou não ser feito, pelo mandado social a nós dirigido, pela verdade trazida pelo deus da caravela, pela metafísica ocidental. Nossos desejos sendo, a cada dia, direcionados pelas normas do capital.

Ora, tal prevalência dos aspectos técnicoeconômicos ou dos aspectos jurídicos sobre aqueles referentes à produção desejante é o que está condenando nosso mundo à desertificação – desertificação das relações amorosas e do sexo, esvaziamento do campo coletivo, produção de um número cada vez maior de excluídos, não apenas do mercado de trabalho, mas de um cotidiano, já que muitos modos de ser não se adequam a um mundo que coloca em primeiro plano os aspectos ligados à produtividade técnico-econômica (RAUTER, 2000, p. 271 e 272).

Nessa conjuntura em que a mente é como um presídio, ser louco é ter prestígio. Nosso exercício de liberdade também se coloca na ação de afirmação dessa natureza humana e da loucura. Está na compreensão de que nos tornamos mais ativos conforme ampliamos nossas trocas afetivas com aqueles que compõem com nossa natureza. Afetos alegres que contagiam.

No famigerado, nos deparávamos com sujeitos que viviam uma diminuição da possibilidade de expansão, de trocas, de autonomia, de exercício de liberdade, restritos sob a égide da ciência. A prática da capoeira nesse espaço pôde servir como um exercício que incita a liberdade, provoca diferentes trocas e novas conexões, permite a fala, a expressão livre e ações, movimentações, reflexões.

Enquanto realizávamos as atividades, ouvimos de profissionais da enfermaria que ela causava tumultos, agitação e desconserto, isso porque a capoeira rompia com a proposta hospitalocêntrica tradicional de apaziguamento, passividade, assepsia, silêncio. Com ela havia

espaço para manifestação das diferenças, dos desconsertos, agitações, surtos, gritos, pois ela se abre e se constitui na diversidade, na multiplicidade, no combate.

Retomo que a loucura não é sinônimo de doença: o caos, a música, a encenação, a dança podem se tornar “remédio”. Num exercício de liberdade é que um dos pacientes conta sobre sua história em forma de rima; que outro canta sua música preferida; que um deles aproveita a ocasião para dizer que não mais vai tomar a medicação que lhe fazia tão mal; que tantos outros escolhem simplesmente não participar da atividade.

É nessa perspectiva de pensar no que rompe, no acontecimento espontâneo, que se faz em fuga e não é inserido em uma lógica linear, que Perlbart escreve:

[...] seria impossível engendrar novos espaços-tempos se nos mantivéssemos presos a uma representação vulgar, uniforme, homogênea, abstrata, linear, do tempo, numa cidade também vista como apenas um não-lugar de circulação, espaço vazio e homogêneo, geométrico. Pois de que modo se quer pensar novos espaços-tempos se vemos constantemente um homem sem qualidades circulando num espaço sem qualidades em meio a um tempo sem qualidades? (PELBART, 1996, p.80)

Poderia pautar todo o projeto e essa escrita na crítica passiva ao modelo de cuidado ainda presente no famigerado, o que corresponderia a uma representação uniforme, homogênea, conforme as palavras de Pelbart. No entanto, inserida na lógica hospitalocêntrica, tentando me libertar das formatações e mandados, impossibilitada de sozinha abrir as portas, escolhi o caminho da mandinga, da negaça, rastreando e provocando criações, movimentos, fugas, detectando por debaixo da homogeneização os espaços-tempos distintos. Identificar qualidades, encontrar movimentos alternativos, de arte, de coletividade, de afeto.

O que importa é a imanência do devir revolucionário, as tensões, as alterações de estado, a criação de outros espaços-tempos. Acontecimentos que nos liberam da mesmice, da identidade formatada, da artificialidade de nosso regime tecnocientífico (PELBART, 1996).

Entendo a capoeira, e outros projetos desenvolvidos no famigerado, como uma proposta de ampliação de potência pelo e no coletivo. Como máquina de guerra no sistema manicomial. Fissuras que vão criando passagens, promovendo conexões, microagenciamentos. Acontecimentos que, quando não capturados, são devires revolucionários. São práticas em que – apesar das diversas restrições encontradas no famigerado, tais como a valorização da lógica medicamentosa, a escassez de recursos (materiais de trabalho, insumo, manutenção) e a restrição da liberdade – há movimentos, resistências, arte, criações, formas de manifestação e expressão de si. Nisto se deu a invenção de novas formas de atuação profissional, de atenção à loucura, de subjetivação; criação que se estabelece na insubordinação, na construção de um inconsciente que não é dado, nem pode ser

interpretado. Agenciamentos que se abrem para o encontro das multiplicidades, das diferentes histórias, personagens e sensações.

Segundo Rauter (2000), no contexto de saúde mental, oficinas podem funcionar como vetores de existencialização, caso consigam estabelecer outras conexões entre produção desejante e produção material. Acrescenta que elas não tratam apenas de questões relacionadas à terapêutica da doença mental, mas também de questões políticas, que se referem ao desejo como produtor de real, de expansão da vida, de devires.

Também podem ser políticas quando nos fazem perceber nosso estado, a lógica das relações, a sujeição, o desejo capturado, projetando-nos para um devir, uma revolução, insubordinação, expressão natural do desejo. Quando reconhecemos o mandado social da psiquiatria, quando pacientes entendem a exclusão à qual estão submetidos, quando percebemos o quanto somos direcionados a agir e viver de determinadas formas, aí sim podemos fazer da tensão uma invenção e criação. Foi durante a escravidão que brotou a capoeira, e, apesar da violência, das correntes e grades, pôde surgir um devir revolucionário, um coletivo potente.

Não necessariamente os devires são ruidosos e nem sempre são visíveis, segundo as palavras de Perbalt (1996). Muitas vezes são discretos, silenciosos, nos tempos ociosos, na fresta da visibilidade, na iminência prolongada de uma lentidão ou espera. Dou voz ao projeto de capoeira, que pela proposta causa ruídos, sons, gritos, mas há tantos outros que silenciosamente rompem com a lógica de tratamento medicamentosa.

Os devires também ocorrem nos processos subjetivos de cada um. Para alguns podem se manifestar no silêncio, para outros no barulho, ou mesmo no barulho e no silêncio.

*Bater as cadeiras
Foi uma forma de se rebelar
Ficou revoltado
E não queria mais gingar
As cadeiras continuaram batendo
Mas no ritmo da capoeira a tocar
Seus amigos compreenderam
Que assim ele poderia se acalmar
As cadeiras se acalmaram
E ele depressa veio dançar*

A singela poesia retrata um acontecimento dentro da enfermaria em um dia de projeto de capoeira. Um dos pacientes, que inicialmente estava realizando as atividades, se rebelou ao ser por mim coagido diante de sua tentativa de brigar com um de seus colegas. Ficou bastante

exaltado com minha intervenção e começou a bater as cadeiras no muro do pátio. Os demais pacientes sugeriram que déssemos continuidade à atividade que assim ele se acalmaria. Foi o que fizemos. Em seguida, ele se acalmou, se reaproximou e reiniciou as atividades, incluindo-se, ao final, na roda de coco proposta por um dos pacientes. Com a mesma intempestuosidade que começou a bater as cadeiras, o barulho e a confusão, ele silenciosamente se reaproximou, algo aconteceu e o deslocou. Acontecimento em que não necessariamente encontraríamos uma lógica linear e encadeamento. É dessa maneira que a loucura parece estar alheia ao encadeamento temporal, à coerência e ao cuidado na sucessão dos atos. “Anjos um pouco psicóticos: alheios à história, à sucessão cronológica, ao encadeamento temporal, à continuidade individual, sujeitos a transformações bruscas, deslocamentos repentinos, mudanças de estado inusitadas.” (PELBART, 1996, p.74).

Pelbart também compreende o tempo da loucura como o tempo Aion, como já apresentado, o tempo sem medida, indefinido, que abarca o imemorial, o inédito, o tempo futuro e passado simultaneamente, que não é métrico, não é pulsado, tempo flutuante, pura velocidade. Para ele, é o tempo Aion que observamos na psicose, no sonho, na poesia, na arte “[...] tempo do devir não é o tempo, nem o tempo irregular, nem mesmo o tempo efêmero contraposto a uma suposta eternidade, nem a finitude travestida de castração, porém outra coisa, algo como a produção de velocidades e lentidões...” (PELBART, 1996, p.81).

Novamente, me valho das informações dadas pelo chefe tuiavii ao seu povo: os papalaguis, que realizam uma divisão de tempo, segundos, minutos, horas, dias, semanas, anos, controlam e moldam seus corpos ao tempo dividido; valorizam o tempo como dinheiro; vivem correndo contra o tempo e dizem nunca ter tempo. Para ele, essa é uma doença do tempo, adoecemos com ele e por ele.

Na sociedade que valoriza o tempo regulado, da produção, e o corpo tecnológico, corremos o risco de ver desvanecido o rosto estranho da loucura e sua aura lírica. A política de inclusão da loucura na sociedade pode cair nas armadilhas neoliberais e no modo de vida padrão, pois sutilmente, a proposta de inclusão pode provocar o enquadramento da loucura no modelo de normalidade estabelecido. Vemos constantemente a domesticação do estranho, próprio da loucura (PELBART, 1996).

Nessa mesma perspectiva, Guattari (2004) conclui que os defensores da normalidade a qualquer preço, com as melhores intenções, morais e políticas, podem servir como guardiões da ordem normativa, ao invés de proporcionar ao louco o direito de ser louco.

Portanto, uma verdadeira política junto a loucura consistiria em desfazer a reterritorialização que inscreveu a loucura como doença mental, incluindo-a como pertencente

aos processos da natureza humana. Liberando ainda seus fluxos, não mais qualificados como particulares da loucura, para afetarem os fluxos da produção de conhecimento, de trabalho, de desejo, de criação de tendência (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Consequentemente, esses fluxos desterritorializados da categorização “loucura”, inseridos nos mais distintos espaços sociais, poderiam promover uma sociedade menos normatizada, enquadrada e sedentária, portanto, mais alegre e potente.

A produção social da loucura como doença, impõe ao esquizo uma parada forçada de seu processo, direcionando a continuação desse processo a uma meta e ao vazio. O esquizo não está doente de sua esquizofrenia como processo. Foi rotulado doente ao mesmo tempo em que a sociedade manejou sua loucura como doença. Seus fluxos livres foram direcionados, alocados, destinados a uma finalidade (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Dirigindo-nos não apenas para a loucura, mas para todos da sociedade, apostamos que a partir do momento em que o ser humano agir com seus fluxos mais livres, com mais comportamentos desprovidos de intenção, mais próximo estará de sua natureza e dos encontros que aumentem sua potência. A dança, a gíngua, a rima, a música, a arte em geral pode ser um exemplo de insurgência ante a cristalização e fixidez sociais, pois no ato de criação artístico genuíno não há metas, fins ou intenções.

A ciência, assim como a arte, quando movida por forças ativas, criativas, desprendidas, também é capaz de provocar fissuras nas instituições e nos meios de produção. A arte e a ciência podem ter uma potencialidade revolucionária quando cada vez mais se distanciarem da codificação de significados, interpretações ou especialismos. Quanto mais fizerem vazar no *socius* fluxos descodificados e desterritorializantes, mais potentes e revolucionárias serão (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

7- É POSSÍVEL CONCLUIR?

*O Poeta Come Amendoim
a Carlos Drummond de Andrade
(Mario de Andrade, 1924)*

*Noites pesadas de cheiros e calores amontoados...
Foi o Sol que por todo o sítio imenso do Brasil
Andou marcando de moreno os brasileiros.*

Estou pensando nos tempos de antes de eu nascer...

*A noite era pra descansar. As gargalhadas brancas dos mulatos...
Silêncio! O Imperador medita os seus versinhos.
Os Caramurus conspiram na sombra das mangueiras ovais,
Só o murmurejo dos cr'em-deus-padres irmanava os homens de meu país...
Duma feita os canhamboras perceberam que não tinha mais escravos.
Por causa disso muita virgem-do-rosário se perdeu...*

*Porém o desastre verdadeiro foi embonecar esta República temporã.
A gente inda não sabia se governar...
Progredir, progredimos um tiquinho
Que o progresso também é uma fatalidade...
Será o que Nosso Senhor quiser!...
Estou com desejos de desastres.
Com desejos do Amazonas e dos ventos muriçocas
Se encostando na canjerana dos batentes...
Tenho desejos de violas e solidões sem sentido
Tenho desejos de gemer e de morrer.*

*Brasil...
Mastigado na gostosura quente do amendoim...
Falado numa língua curumim
De palavras incertas num remeleixo melado melancólico...
Saem lentas frescas trituradas pelos meus dentes bons...
Molham meus beijos que dão beijos alastrados
E depois semi toam sem malícia as rezas bem nascidas...
Brasil amado não porquê seja minha pátria,
Pátria é acaso de migrações e do pão-nosso onde Deus der...
Brasil que eu amo porque é o ritmo do meu braço aventureiro,
O gosto dos meus descansos,
O balanço das minhas cantigas amores e danças.
Brasil que eu sou porque é a minha expressão muito engraçada,
Porque é o meu sentimento pachorrento,
Porque é o meu jeito de ganhar dinheiro, de comer e de dormir.*

Como é possível concluir o que se encontra inacabado e nunca terá fim? Como dizer “fim” a uma história que não se inicia nem se acaba? É com mais alguns nós e tensões que faço uma possível conclusão. Todo este território foi marcado pelos nós: como capturar o

movimento; como fazer um combate às linhas molares de uma instituição estando nela inserida; como narrar histórias de vidas fronteiriças sem estar nessas fronteiras; como viajar por essas bordas e rompê-las, entre tantos outros nós que compuseram este trabalho. Na conclusão não seria diferente, nós que não se desatam, que às vezes se afrouxam, abrindo passagens para reflexões.

Sobre as telas que coloriam as paredes do famigerado, o artista dizia-me estarem todas inacabadas, detalhe ou outro, ou até mesmo braços, pernas, orelhas ficavam sem o traçado contínuo do pincel e da cor. Acreditava assim fazer de sua obra uma arte coletiva em que outros pudessem dela participar através da imaginação, imaginando cores, tons, formas e até mesmo pensando nos motivos pelos quais estaria inacabada. A imaginação fluía para além das telas, dos formatos, dos muros, do pronome possessivo no singular. Em boa parte da minha trajetória profissional, acreditava serem minhas as escolhas, os caminhos, a vida. Com tal pretensão egóica pensava tudo com determinado fim, finalidade, resultado. Se não coubesse uma resposta positiva às atuações psicológicas, lá estava eu arranjando uma possível interpretação ou explicação à minha intervenção prática, sem tampouco perceber que era uma entre as variadas intensidades que atravessavam as vidas. Há resquícios neste território/tese desta pretensão e tantos outros paradigmas que me acompanharam em minha formação. Por vezes, acreditava que com minha intervenção poderia provocar uma grande revolução, chegando a um grande resultado e conclusão, o que foi se dissolvendo ao me conectar no coletivo, seja o da capoeira, o de profissionais que também propunham furos no famigerado, seja nos grupos de estudo e orientação ou até mesmo com as vidas nas ruas. Portanto, a maior tensão existente nesse percurso, o traçado nessas linhas, foi o movimento de perfurar minhas linhas identitárias, me projetando numa matilha coletiva tribal, ancestral, animal, profissional.

Deixei minha singularidade se aventurar pelo Brasil mastigado na gostosura quente do amendoim. Amendoim, palavra que não apenas remete aos ameríndios da América do Sul, povos que originalmente cultivavam esse alimento, mas também ao que é afrodisíaco, que aguça a sensualidade. É comer e degustar o outro. A vida é sensualidade, pois nos conectamos para sobreviver, fazendo-nos pelas mais variadas formas de contágio. As matilhas e a ancestralidade que atravessam a singularidade nacional percorrem rios, matas, como também os engenhos de açúcar e as cidades. Abarcam referências deleuzianas, foucaultianas, como também rosarianas⁶⁵, lobianas⁶⁶, bispianas⁶⁷ entre tantas outras que compõem nosso jeito de pensar. Foi e ainda é um longo exercício romper determinados padrões, formas, formatos.

⁶⁵ Referência a Bispo do Rosário.

⁶⁶ Referência a Lília Lobo.

A tensão ainda se dá na tentativa de romper barreiras em um território localizado e definido, um curso de doutorado em Psicologia. Novamente, demonstrando os constantes movimentos de contração e expansão da vida, nessa conclusão me deparo com o seguinte questionamento: se a proposta era uma criação genuína, literária, poética e política, por que, então, localizá-la em uma tese? Com esse devaneio compreendo o ápice dessa possível conclusão, foram necessários os agenciamentos universitários e os atravessamentos intempestivos que me deslocaram para que pudesse compreender sobre a potência que me impulsiona. Os dados foram lançados. Como num jogo estratégico de perseverança no ser, foram necessários os deslocamentos, as deambulações e os encontros coletivos ocorridos no espaço acadêmico para que eu pudesse ativar minha máquina de guerra, me abrir para os devires e romper com a carcaça molar através da qual me projetava no mundo.

Nesse jogo, também foi necessário me aproximar de alguns contrastes. Foi ocupando algumas fronteiras, nas viagens com a loucura e nos trechos percorridos pelos pés das ruas que compreendi de perto o anacronismo da sociedade civilizatória: grandes indústrias, altas tecnologias, riquezas, privilégios, ascensão, brancos, em oposição ao extermínio, fome, filas em hospitais públicos, negros na linha da miséria e na mira da polícia. Apresentar a senzala da medicação vem para causar movimentos, abrir portas, furar umbigos⁶⁸, rasgar a carne apresentando que a violência institucional atua por cor e por classe social. A senzala de tempos remotos se faz presente na atualidade, localizada em manicômios, presídios, albergues.

“O Poeta come amendoim” dá pistas de como é possível pisar sobre as tensões, anacronismos e violência nacionais com passos jocosos. O verso do sol “*marcando de moreno os brasileiros*” incita algumas análises, a cor que exalta a beleza *mulata*⁶⁹ do carnaval, a cor que discrimina os que podem ou não ser assassinados, a cor dos que estão deitados nas marquises, a cor da loucura institucionalizada. Marcas que foram deixadas em território nacional, cicatrizes de um longo período de escravidão negra, de um abolicionismo interesseiro e tardio e da colonização física, cultural, científica forçada pelo continente europeu.

Comendo amendoim, fazendo esta tese, tentei pisar sobre algumas das tensões com passos da ginga, com o ritmo brincante das deambulações, num remelexo *tirando daqui*

⁶⁷ Referência a Nego Bispo.

⁶⁸ Sejam os meus, de acadêmicos, de individualistas, de tantos outros encarcerados no próprio umbigo.

⁶⁹ Termo em destaque por ter sido utilizado de forma irônica, já que a palavra, comumente utilizada para caracterizar a mulher negra, tem em sua etimologia relação com a palavra mula, animal utilizado para o transporte de carga.

*pondo dali, tirando de cá pondo de lá*⁷⁰, negociando em todos os territórios pisados: identitário, familiar, amoroso, profissional, acadêmico, etc. Trazendo para essas páginas os acordos estabelecidos, os avanços, os recuos, as estratégias nestes dois últimos campos.

Em termos acadêmicos, segui alguns parâmetros e, ao chegar à possível conclusão, pude perceber que deixaram toques coloniais e repetição. A escrita foi referenciada com nomes de autores estrangeiros, de países colonizadores, estudiosos importantes por terem criado e por provocarem desconexões em lógicas formatadas. Mas ao longo do percurso, fui aos poucos conhecendo e descobrindo importantes criações realizadas em território nacional. Sendo assim, há nesta construção os caminhos percorridos por essa descoberta. Na escrita também houve negociações, foram vários *tira daqui põe dali*. Com receios de construir um trabalho literário e não acadêmico, deixei que vazassem algumas poucas poesias, entremeadas por citações e teorias. Portanto, percebo que furos ainda devem ser provocados nos muros acadêmicos, gingando, balanceando, sem que sua estrutura seja totalmente destruída. A universidade, as produções acadêmicas, os encontros em salas de aula são importantes inclusive para se fazer pensar a universidade, as produções, os encontros, a sociedade.

Foi gingando que encontrei a abertura de atuação com a capoeira no famigerado, negociando com minhas próprias crenças a respeito da atuação de uma psicóloga e contrabalanceando com as demandas institucionais a mim dirigidas. Todo esse remelexo foi inspirado nos capoeiras, na negaça de Besouro, no devir das zebras; na sobrevivência da vida nas ruas, nas trocas, nos mangueios; no tempo da loucura, nas performances esquizos, nas fugas alucinatórias.

Outras marcas dos brasileiros, que povoam o imaginário de alguns povos, também são relacionadas à criatividade, à sensualidade, ao “*gosto dos meus descansos*”, ao “*braço venturoso*”, aos “*desejos de violas*”, de “*solidões sem sentido*”, de “*gemer*”, de “*morrer*”. *Ai, que preguiça!*⁷¹Tudo isso entendido como um afastamento das tarefas laboriosas. *Viva o carnaval brasileiro*, assim pensam alguns estrangeiros. Apesar de serem marcas fictícias, que denunciam um enorme preconceito com brasileiros, elas podem servir como um passo das zebras, caracterizando uma positividade ao serem colocadas em contraposição à barbárie, à velocidade, às horas trabalhadas, ao estresse, às relações artificiais, advindos do progresso da civilização, relacionado ao modo de vida dos colonizadores. Kopenawa (2015), em *A Queda do Céu*, e o chefe da tribo tuiavii (1998), em *O Papalagui, denunciam os homens brancos*, que exercem suas funções de forma alienada, valorizam mercadorias, estabelecem relações

⁷⁰Referência ao corrido da capoeira, “tira daqui põe dali, Dalila.Tira de cá bota lá, Dalila”.

⁷¹ Referência ao livro *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade.

artificiais, visam o lucro, o avanço tecnológico, as produções e não têm a perspectiva global da natureza, na qual estão inseridos. Tudo isso gera a barbárie, a violência, a discriminação.

A partir do contraste do modo de vida estabelecido como padrão e das vidas nas ruas, e aquele da valorização da ciência dualista em contraposição à loucura orgânica⁷², nessa escrita, tive como propósito evidenciar os descompassos da sociedade. Mesmo que o Brasil possa ser compreendido como a terra das belezas naturais, da criatividade, do movimento antropofágico e da alegria, seus conflitos são reais e não devem ser camuflados. Há violência, há relações de poder e de classe, há racismo, há extermínio.

A apresentação do paradigma da cultura afro-brasileira, através da capoeira, e da cultura yanomami, através da metodologia antropofágica, teve como intenção evidenciar os distintos modos de existir e de pensar o mundo. Ao nos aproximar de Exu, do deus da caravana, da capoeira, do ritual antropofágico, dos xapiris, é possível compreender as consequências sociais da valorização do deus da caravela, do dualismo e do pensamento finalista. Portanto, a brasilidade foi destacada nesta tese para mostrar que apesar da colonização é possível criar um jeito nosso, reinventar, mesmo que tenhamos que ingerir o outro em um ritual canibalístico, buscando estratégias de camuflagem, de luta, de guerra. *“Brasil que eu amo porque é o ritmo do meu braço aventureiro [...] Porque é o meu jeito de ganhar dinheiro, de comer e de dormir”*.

Retomando a introdução, este é um manifesto da negaça, da mandinga, da ginga. Acionemos nossa potência coletiva, nossas armas artísticas e capoeirísticas, para furar as paredes da individualidade, do racismo, do machismo, do trabalho alienado, do desejo direcionado; ocupar as universidades, as praças públicas, provocar desconsertos na psiquiatria, fazendo da nossa existência um ato político. *“Estou com desejos de desastres. Com desejos do Amazonas e dos ventos muriçocas”*. É preciso o contágio com as moléculas das plantas, da água, da zebra, das antas, dos tatus, dos índios, das mulheres, dos negros, todos eles enterrados pelo sistema molar. *“Pense quantos Zumbis e Dandaras morrem todos os dias”*. Mas as sementes podem brotar: Que vivam Marielles! Que vivam mestres Moa do Katendê! Que vivam Bispos do Rosário! Que vivam Dandaras! Que vivam Zumbis!!

Faço das denúncias de Kopenawa as denúncias anunciadas neste trabalho. O meu grito, ressoado nessas linhas, é o grito de muita gente. Utilizando-me das narrativas da loucura institucionalizada e dos encontros nas ruas, identifico a crise da sociedade, à qual pertencemos. Não faço deste manifesto somente uma luta contra manicômios e contra

⁷² Utilizei este termo para diferenciar a loucura em manifestação genuína daquela moldada pelo torniquete psiquiátrico.

desigualdade social, mas contra tudo aquilo que bloqueia a expansão de nossa potência, contra o desmatamento, contra o extermínio cultural africano e indígena, contra tudo aquilo que se opõe à vida.

Retomo que chegar a essa possível conclusão foi um longo trabalho. A luta contra tudo o que nos captura é árdua. É possível identificar neste texto esses movimentos e negociações. No início, a partir de algumas narrativas colhidas, evidenciava a vida nas ruas como uma escolha, da mesma forma que ouvia e reproduzia as falas de pacientes sobre a importância do famigerado. Foi com suor, com calor, com dor, com choro, provocados pelos alertas da matilha, por crises subjetivas e pelo terror político que atravessa nosso país no momento desta escrita, que percebi o quanto estava capturada pela rede das relações de poder e o quanto, por engano, vamos entrando nos cárceres e nos abismos. Somente entendendo meu aprisionamento, a partir de experiências encarnadas com moradores de rua e com a loucura, é que pude identificar nas falas e comportamentos, os encarceramentos sociais e as estratégias de sobrevivência diante das relações de poder. Como nos alerta Foucault, nossa subjetividade foi moldada, interiorizamos os valores e as regras, o que dificulta a compreensão das forças de poder e dissolve a problemática social. Assim, pensamos a vida como uma escolha individual. Chegando ao psicólogo para ajudar na adequação da vida à sociedade. Mas nossa atuação política culmina na pergunta: a qual mundo queremos nos adaptar? Por qual liberdade lutamos? Esse questionamento trazido por Rauter nos ajuda a sustentar a negação de nossa atuação. Podemos responder a esta pergunta aprendendo com a loucura orgânica e com as vidas nas ruas, pois denunciam os descompassos, as barbaridades e o distanciamento da nossa natureza pela sociedade que criamos. Nossa atuação, então, deve se ocupar da ética, da multiplicidade, do devir, para que aos poucos desmoronem estruturas, abram-se janelas, portas, buracos, fendas e haja criação.

Na criação de uma maneira alternativa de fazer clínica, a capoeira surge como uma importante ferramenta, arrastando minha individualidade e minha crença no saber. Estamos de mãos dadas faz alguns anos, mas um novo jogo, uma nova ginga ocorreu nesse processo. Foi ela, com seu coletivo e ancestralidade, que me lançou às ruas e me aproximou do mundo dos negros, da história dos quilombos, das maltas, dos caxinguelês. Foi por meio dela que chegou até mim a expressão *senzala da medicação*, as rimas desconexas e alguns malucos que *comem pão com manteiga e não tomam suco*⁷³. Como mencionado, há formas de se fazer capoeira, dentre as quais algumas foram capturadas pelo sistema e se encontram presas a formatos,

⁷³ Expressão em destaque por fazer referência à rima, já apresentada, de um paciente internado.

padrões de ginga e movimentos. Sendo assim, destaco a capoeira que se mantém livre, que valoriza o coletivo, que combate os aprisionamentos, que pensa o racismo, permite a espontaneidade do corpo e a manifestação da diversidade. Por meio dela, o individual é transbordado, assumindo um corpo atravessado por coletivos, por besouros, lagartixas, calangos. Com ela, aquilo que se acreditava ser a verdade se desfaz. Primeiramente, a história contada pelos livros didáticos, em seguida o que se contava sobre Deus e, logo, outras infinitas desconstruções, a cada roda, a cada jogo um novo saber. Com mistérios, com devir. Como explicar o pulo do gato? Ela nos faz pensar sob outro paradigma. Não é possível explicar o inexplicável e nem tudo cabe nas lentes da racionalidade ocidental decapitada⁷⁴. Não há uma verdade, como se prega, da qual se originam os demais pensamentos. Não cabe a explicação do pulo do gato⁷⁵, porque para cada um, em cada momento e situação haverá um pulo. Ela é Exu das três cabaças, que ao invés de optar por uma ou outra, escolhe uma terceira. Ela é uma invenção descolonizada, que nos transporta a outros modos de viver no mundo. Ela é verbo, é acontecimento. Sendo assim, na brincadeira da ginga, com a malícia das esquivas e rasteiras, ela contribui com uma nova maneira de existir, de atuar, de fazer clínica. Uma clínica com o corpo, encarnada, que vai tateando o que é possível, onde há brechas, onde há entradas e saídas. Contribui com uma prática não pautada nos diagnósticos e verdades, mas sim nos ritmos, nos movimentos, na roda, na multiplicidade, na guerra. Assim, com ela e seu coletivo, que adentraram no famigerado, foi construída uma nova forma de estar com a loucura, não pautada nos diagnósticos ou na cura. Relação que extrapolou até mesmo os muros do famigerado⁷⁶.

Capoeira que também esteve e está nas ruas. Onde quer que eu estivesse, nas ruas de Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo ou Minas, lá estavam os passos da ginga, a meia-lua-de-frente, a esquiva. A capoeira parece atravessar o corpo do brasileiro, como se em cada um houvesse uma potência de guerra afro-brasileira. Seja nas ruas, nas calçadas, nas escolas, nas brincadeiras de adultos e crianças, ela surge como um movimento espontâneo e expressividade. Uma marca nacional de luta, de criatividade, de malícia, de ataque e esquiva. Como nos apresenta Soares (1998), a capoeira é uma cultura escrava de rua. Surge nas ruas como luta para sobrevivência. Na atualidade, entre aqueles que vivem nas ruas, a capoeira se faz presente, seja na malícia para conseguir um trocado ou um prato de comida, seja nas traquinagens para se livrar da polícia ou da operação cata-tralhas, seja no movimento de

⁷⁴ Conforme nos mostra Rufino (2018).

⁷⁵ Expressão utilizada para se referir a um truque ou segredo.

⁷⁶ Menção à história contada neste trabalho sobre o Natal compartilhado entre integrantes do grupo de capoeira e pacientes.

deslocamento pela cidade onde se consiga vender bugigangas ou outras mercadorias, seja no coletivo malta dos Capitães de Areia, ou qualquer outro bando em que as pessoas se juntam para resistir à opressão.

É o movimento, o nomadismo, que luta contra o sedentarismo do encarceramento. Apesar de vivermos a era da fluidez, dos corpos rápidos, da velocidade, das relações líquidas, nos mantemos sedentários aos padrões estabelecidos. O caminho percorrido em alta velocidade tem um ponto de partida e outro de chegada; as tendências de comportamentos, linguagens e vestimentas estão em constante modificação, mas continuam sendo tendência, direcionando a expressão dos corpos; variadas são as pessoas com as quais podemos nos conectar, interagir, mas mantemos a artificialidade pela mediação tecnológica; é possível que mudemos nosso trabalho, nossas funções, a empresa, mas o trabalho continua alienado. Um movimento artificial que culmina em corpos direcionados, coagidos, normatizados, enraizados. Portanto, o movimento que este trabalho propõe não necessariamente se relaciona com velocidade, mas sim com deslocamentos, mudanças, rotações, experimentos, ver a vida e seus agenciamentos com outras lentes, com olhos de tatu, de camaleão, de onças. A metafísica canibal foi apresentada com o intuito de mostrar a existência de modos de pensar, e, conseqüentemente, de viver, tão distintos daqueles com os quais somos acostumados. Com ela, uma maneira particular de se relacionar com a natureza, animais, homens e plantas, capaz de provocar uma explosão no antropocentrismo. Olhando o plano imanente pela metafísica canibal, há uma reaproximação com a natureza, onde não há espaço para artificialismos, onde os seres se conectam com uma única e mesma substância, diferenciada na expressividade do corpo, onde o trabalho se relaciona com a existência, onde cada um contribui com o coletivo. Olhar a loucura, a vida nas ruas e toda a existência por esse prisma nos faz compreender que a crise da loucura é nossa própria crise, que a vida nas ruas ocorre por um descompasso da era do capital e que nossa vida se distanciou da coletividade, do contágio, dos rizomas, do devir. A viagem canibalística é também uma viagem sensória, passa por visões, sensações e vozes, por uma sinestesia que pode ser comparada às experiências esquizos. *“Noites pesadas de cheiros e calores amontoados”*, *“De palavras incertas num remeleixo melado melancólico”*, *“Saem lentas frescas trituradas pelos meus dentes bons”*. Na horta poderiam existir mudas de lasanha; na barriga tinha um anel; você pode ser quem você quiser, e assim se manifesta a loucura nas fissuras do famigerado.

Mas a sociedade pede a linearidade, o ser do conhecimento único; manda que nos escondamos por trás dos véus da identidade fixa; liga nosso desejo aos gadgets/mercadorias; nos distancia da nossa essência, desejo, natureza. *“Até quando devo me refugiar no não-ser*

para ter o direito de ser quem eu realmente sou?”. Desse modo, como dizia Basaglia (1985), com as diferenciações de classe e cultural marcadas na sociedade e com seu sistema competitivo, a própria sociedade cria áreas de compensação para suas contradições. O racismo, a existência dos manicômios, as prisões, as favelas são áreas de compensação, representando a vontade de exclusão daquilo que é estabelecido como temido. Vontade esta justificada pela ciência, justiça e poder executivo.

Devido à pigmentação negra de uma grande parte dos doentes aí recolhidos, a imagem que se fica dele, é que tudo é negro. O negro é a cor mais cortante, mais impressionante; e contemplando uma porção de corpos negros nus, faz ela que as outras se ofusquem no nosso pensamento. É uma luz negra sobre as coisas, na suposição de que, sob essa luz, o nosso olhar pudesse ver alguma coisa (BARRETO, 1920, p.63).

A senzala da medicação está por toda a parte, nos manicômios, nas prisões, nas ruas, nas relações hierárquicas do trabalho, nas construções urbanas, na distribuição dos investimentos às regiões do território nacional, na distribuição da renda. Pensar na igualdade social, no Brasil como terra coletiva, propor que compreendamos o genocídio dos negros e índios como a violência contra todos, se tornaria um ponto utópico deste trabalho, que poderia inclusive mascarar as desigualdades com o discurso da democracia racial. Por todos os lados há privilégios estabelecidos pela cor da pele e classe social, e ainda é uma maioria branca e privilegiada que ocupa cargos públicos, cadeiras nas universidades, os melhores cargos nas empresas, etc. Reconhecer o privilégio e sair da posição de quem detém o poder somente é possível através de um exercício que requer o furo do umbigo, como já mencionado. Além disso, esse processo somente se torna possível quando provocado pela minoria, que grita, luta, combate com seus corpos e vidas. A luta se torna desleal por estarem esses corpos institucionalizados, desarmados da justiça, dos saberes acadêmicos, dos discursos de poder. Quantos corpos ainda haverão de morrer na luta contra a senzala da medicação? Mesmo que todo o sistema molar insista em nos capturar, sempre haverá a possibilidade de causar explosões, furos, desarranjos, de gingar, mandingar, esquivar e atacar. Como nos diz Foucault, existem as lutas que se inscrevem no interior de uma história imediata, que não são como lutas com bandeiras da revolução, tão valorizadas no Ocidente. São lutas anárquicas, sempre abertas. Essas lutas são as da multiplicidade, do devir, da criação. É possível deixar vazar poesias no território acadêmico, é possível movimentar nossa perspectiva saindo do antropocentrismo embranquecido. É possível fazer aliança com o coletivo tribal, é possível negar a instituição e nosso mandado social. É possível o aumento do número de negros e

indígenas nas universidades e no parlamento. É possível nos manifestarmos, irmos às ruas, nos conectarmos, nos potencializarmos, de tudo, só não é possível concluir.

8- REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, J. M. **O aprendizado da capoeira angola como um cultivo na e da tradição.** Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- AMADO, J. **Capitães da areia.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937.
- AMARANTE, P. **Saúde Mental e Atenção Psicossocial**, 3ªed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.
- ARÊAS, V. B. **Entre cronos e aion:** as possibilidades de (r)existências no processo de desinstitucionalização. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- ASSUNÇÃO, M. R. Capoeira, arte crioula. In: **Cultures-Kairós**, 2012. Disponível em: <<http://revues.mshparisnord.org/cultureskairós/index.php?id=541>>
- ASSUNÇÃO, M. R.; COBRA MANSA, M. **A dança da zebra.** Revista de História da Biblioteca Nacional. n. 30, p. 14-23.
- BARRETO, L. **O cemitério dos vivos.** Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do livro, 1920.
- BASAGLIA, F. As instituições da violência. In: **A instituição negada.** Coord. Franco Basaglia. Trad. Heloisa Jahn, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- BASAGLIA, F. Transformação institucional e objetivos comuns. In: **A instituição negada.** Coord. Franco Basaglia. Trad. Heloisa Jahn, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- BAPTISTA, L. A. Tartarugas e vira latas em movimento: políticas da mobilidade na cidade. In: **Corpocidade:** debates, ações e articulações. Org. Paola Berenstein Jacques, Fabiana Dutra Britto. Salvador: EDUFBA, 2010.
- BAPTISTA, L. A. Combates urbanos: a cidade como território de criação. In: **XII Encontro Nacional da Abrapso**, Porto Alegre, 2003.
- BASTOS, J. R. B. O lado branco do racismo: a gênese da identidade branca e a branquitude. **Revista da ABPN**, v. 8, n.19, mar-jun 2016.
- BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFUGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. In: **Revista Sociedade e Estado**, v.3, n.1, jan-abr 2016.
- BORGES, F. M. **Domínios do demasiado.** Dissertação de Mestrado. Psicologia Clínica. Pontífica Universidade Católica, São Paulo, 2006.
- BOVE, L. **Espinosa e a psicologia social:** ensaios de ontologia política e antropogênese. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BURSZTYN, M. Da pobreza à miséria, da miséria à exclusão: o caso das populações de rua. In: **No meio da rua: nômades, excluídos e viradores**. Org. Marcel Bursztyn. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

COMBA, L. J. “C-mulheres”: o último setor fechado. In: **A instituição negada**. Coord. Franco Basaglia. Trad. Heloisa Jahn, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

COSTA, J. F. **História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda, 1980.

DELEUZE, G. **Espinoza: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **A imanência: uma vida**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Philosophie, nº 47, p. 3-7, 1995.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Luiz Orlandi, 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Luiz Orlandi, 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Sueli Rolnik. v.4. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Sueli Rolnik. v.3. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. v. 1, São Paulo: Editora 34, 1995.

DIAS, A. A. **A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)**. Dissertação de mestrado. Programa de História. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2004.

ESCOREL, S. Vivendo de teimosos: moradores de rua da cidade do Rio de Janeiro. In: **No meio da rua: nômades, excluídos e viradores**. Org. Marcel Bursztyn. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

FERREIRA, M. S. Walter Benjamin e a questão das narratividades. **Mnemosine**. Vol.7, nº2, p. 121-133, 2011.

FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974/1975). Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. A filosofia analítica da política (1978). In: **Ditos e Escritos V**. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984). In: **Ditos e Escritos V**. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. **Doença mental e Psicologia**. Trad. Lilian Rose Shalders. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

FOUCAULT, M. **A história da loucura na Idade Clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GUARIENTI, L. B.O. A potência do espaço como desvio no aprender dos corpos deambulantes. **Geograficidade**. v. 2, p. 202-207, 2012. Disponível em: <<http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade/article/view/39/pdf>>. Acesso em: 05 nov 2014.

GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. Guerrilha em psiquiatria. In: **Psicanálise e transversalidade**: ensaios de análise institucional. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maris Stela Gonçalves. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

GUATTARI, F. ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (Coord.). **História geral da África**: volume 1: metodologia e pré-história da África. 2ª ED. Brasília: Unesco, 2010. p. 167- 212.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

LANCETTI, A. **Clínica Peripatética**. Editora Hucitec, 3ª edição, São Paulo, 2008.

LESSA, C. Os ovos da serpente. In: **No meio da rua: nômades, excluídos e viradores**. Org. Marcel Bursztyn. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

LOBO, L. F. **Os infames da história:** pobres, escravos e deficientes no Brasil. 2ª edição. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

MAFFESOLI, M. **Sobre o nomadismo:** vagabundagens pós-modernas. Trad. CASTRO, M. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MARQUES, A. C.; BROGNOLI, F. F.; VILLELA, J. L. M. **Andarilhos e cangaceiros:** a arte de produzir território em movimento, Editora da Univali, 1999.

MARTINS, A. (Org.) **O Mais Potente dos Afetos:** Spinoza e Nietzsche. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

MARTINS, A. **Sobre a imaginação como virtude.** Conferência no Departamento de Filosofia da UNIFESP, Guarulhos, 25/04/2008.

MELICIO, T. **Mundos que a boca come:** representações e produção de modos de ser na alteridade do capoeira. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-brasileira:** uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MIZOGUCHI, D. H.; COSTA, L. A.; MADEIRA, M. L. Sujeitos no sumidouro: a experiência de criação e resistência do Jornal Boca de Rua. **Psicologia & Sociedade**, 19 1, p. 38-44, jan-abr 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v19n1/a06v19n1.pdf>>. Acesso em: 05 nov 2014.

MIZOGUCHI, D. H. **Amizades contemporâneas:** inconclusas modulações de nós. Tese de Doutorado. Departamento de Psicologia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

NASCIMENTO, F. F. A. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência.** Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2016.

_____. **Assim falou Zaratrusta:** um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PEIXOTO, P. T. C. **Composições modais de individuação, heterotopias & heterogêneses urbana:** para uma democracia composicional. Tese de Doutorado. Departamento de Psicologia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

PELBART, P. P. **A nau do tempo rei:** 7 ensaios sobre o tempo da loucura. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

PIRELLA, A. A negação do hospital psiquiátrico tradicional. In: **A instituição negada.** Coord. Franco Basaglia. Trad. Heloisa Jahn, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

PIRES, A. L. C. S. **O capoeira Besouro Mangangá:** alguns aspectos culturais do Recôncavo da Bahia (1890-1930). In: Recôncavo da Bahia: educação, cultura e sociedade. Org. Luis Flavio R. Godinho, Fábio Josué S. Santos. Bahia: Ed. CIAN, 2007

PIRES, A. L. C. S. **Movimentos da cultura afro-brasileira**: a formação histórica da capoeira contemporânea (1890-1950). Tese de doutorado. Departamento de História. Universidade Estadual de Campinas, 2001.

RAUTER, C. **O medo do crime no Brasil**: controle social e rebelião. Rio de Janeiro: E-papers, 2017.

RAUTER, C. Oficinas para quê? Uma proposta ético-estético-política para oficinas terapêuticas. In: AMARANTE, P. (org.). **Ensaio**: subjetividade, saúde mental, sociedade [online]. Loucura e civilização collection, pp.267-277, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

RAUTER, C.; PEIXOTO, P. T. C. Psiquiatria, saúde mental e biopoder: vida, controle e modulação no contemporâneo. **Psicologia em Estudo**, v. 4, n.2, pp. 267-275. Maringá, 2009.

_____. Manicômios, Prisões, Reformas e Neoliberalismo. **Discursos Sediosos. Crime Direito e Sociedade**. Revista do Instituto Carioca de Criminologia, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, pp. 71-76, 1997.

REGO, W. **Capoeira angola**: ensaio sócio-etnográfico. Salvador: Itapuã, 1968.

RODRIGUES, N. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brazil**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1894.

ROLNIK, S. Subjetividade Antropológica. In: **Arte Contemporânea Brasileira**: um e/entre outro/s, XXIV Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, Edição bilíngüe, 1998.

ROLNIK, S. Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ético, estético, política no trabalho acadêmico. **Cadernos de Subjetividade**, v. 1, nº 2, p. 241-251, São Paulo, set-fev, 1993.

ROSA, G. Famigerado. In: **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

ROZENDO, S.S.; ROZENDO, A.S. Vida de rua: experiências, caminhos e desvios. **Revista de Psicologia da UNESP**, v. 19, n. 2, p. 106-118, nov-mar 2011. Disponível em: <<http://www2.assis.unesp.br/revpsico/index.php/revista/article/viewFile/232/274>>. Acesso em: 05 nov 2014.

RUFINO, L. Pedagogias das encruzilhadas. In: **Periferia**. Educação Cultura & Comunicação, v. 10, n. 1, p. 71-88, 2018.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos**: modos e significados. INTC, Brasília, 2015.

SCHEURMANN, E. **O papalagi**: discursos de tuiavii chefe de tribo de tiavéa nos mares do sul. Trad. Luiza Neto Jorge. Antígona, Lisboa, 1998.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

SERRA, A. A. **A psiquiatria como discurso político**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

SILVA, J. S. **Do cordel à narrativa biográfica**: a invenção de Besouro, o herói de corpo fechado. Dissertação de Mestrado. Programa Pós-Graduação em Estudos de Linguagens. Universidade Estadual da Bahia. Salvador, 2010.

SOARES, C. E. L. **A capoeira escrava no Rio de Janeiro-1808-1850**. Tese de Doutorado. Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas, 1998.

SPINOZA, B. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

SPINOZA, B. **Tratado Político**. Trad. Manuel de Castro. 2ª Ed. Portugal: Editorial Estampa, 1977.

WILLIAN, M. A capoeira é minha pedagogia e minha filosofia. **Revista Òkòto**, 8 fev., 2018. Disponível em: <<https://medium.com/revistaokoto/a-capoeira-%C3%A9-minha-pedagogia-e-minha-filosofia-a2614d76d379>>. Acesso em 28/04/2019