

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUCSP**

Gabriela Serfaty

Por uma escuta menor

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

São Paulo/SP

2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUCSP

Gabriela Serfaty

Por uma escuta menor

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, sob a orientação do Prof. Dr. Peter Pál Pelbart.

São Paulo/SP

2016

Banca Examinadora

Prof. Dr. Peter Pál Pelbart [Orientador]

Prof. Dr. Eduardo Passos

Prof. Dra. Suely Rolnik

Suplentes:

Prof. Dra. Denise Sant'Anna

Prof. Dra. Cristiane Mesquita

Às Ariadnes que mostram que é possível afirmar a vida apesar das condições mais adversas: a minha irmã, minha mãe, e minha avó.

AGRADECIMENTOS

À minha irmã Jô, eternamente, por sua força constante que faz me voar para descobrir novos mundos. Sem ela, as palavras dessa escrita não encontrariam saúde para serem alcançadas.

À minha mãe Doris, minha terra fértil que não me deixa desmanchar no mundo.

À minha avó, vaga-lume que me mostra que há sempre faíscas de luz a iluminar qualquer escuridão.

Ao meu pai, que me dá suporte e ousadia para caminhar pelos atalhos do mundo.

Ao meu irmão, pelo apoio de todos os dias.

Aos meus queridos amigos, faíscas de saúde, com quem a vida transborda: Roberta Chreem, Bruna Pinna, Julia Naidim, Tiago Fontes, Daniel Toledo, Diogo Oliveira, Alessandra Jordan, Joana Camelier, Raissa Fontes, Renata Lamenza, Olivia Francozo e Daniela Kohn.

Aos amigos do Núcleo de Subjetividade que me deram fôlego para realizar esse trabalho: Cibele Lucena e Karlla Girotto, e principalmente ao grande amigo Tarcísio de Almeida, que transformou essas palavras em imagens afetivas.

Às mulheres, por me lembrarem que qualquer forma de resistência é por sobrevivência.

Aos meus pacientes, que me ensinam a escutar outras vozes.

Ao professor Eduardo Passos, pelo impulso às profundezas desta pesquisa.

À Suely Rolnik, pelo olhar clínico e afetuoso no processo desta escrita.

Eterna gratidão ao orientador Peter Pál Pelbart pelo acompanhamento generoso, atencioso, profundo e afetuoso ao longo dessa escrita. Sua generosidade me ajudou a criar confiança para escrever sobre as múltiplas vozes que saltam do meu corpo.

Às professoras Denise Sant'Anna e Cristiane Mesquita por aceitarem compor com essa banca.

À Ana Godoy, pelo refinamento desta escrita.

Ao Núcleo da Subjetividade, pela terra fértil e sensível que me trouxe amparo em São Paulo.

À Capes, pelo apoio financeiro.

RESUMO

Este trabalho procura investigar a escuta do sofrimento na psiquiatria levando em consideração sua espessura política. Trata-se de investigar outros modos de sofrer que não estejam submetidos ao regime de polarização que rege, historicamente, o campo da psiquiatria. Sabe-se que a insistência em capturar o sofrimento no interior de campos de saber retira dele sua potência afirmativa. Esta operação, executada com muita frequência pela psiquiatria, confere ao sofrimento um lugar estritamente negativo, o que justifica submetê-lo à nomeação, medicalização e “eliminação”, enclausurando-o em categorias diagnósticas. Podemos pensar o sofrimento como algo inventado de acordo com as necessidades de cada época – fruto de diversas versões, impossível de ser totalizado. *Por uma escuta menor* nos transporta para além do jogo da polarização, habitando este *entre*, que é a incorporação do biológico e do social, onde o sofrimento pode ser afirmado sem que se ancore em uma única verdade. A proposta é explorar outras dimensões do sofrimento psíquico, que se modificam de acordo com o contexto, e que trazem notícias de mundos por vir.

Palavras-chave: Espessura política. Polaridade. Escuta menor. Sofrimento.

ABSTRACT

This work investigates the listening of suffering in psychiatry, taking into account its politics thickness. Such thickness proposes thinking suffering as a nomadic character that invites us to experience other kinds of suffering that are not submitted to the polarization regime, that leads, historically, the field of psychiatry. It is known that the insistence on capturing this character inside the fields of knowledge withdraws its affirmative power. This operation, performed very often by psychiatry, gives to suffering a strictly negative place, which justifies submitting it to the nomination, medicalization and "disposal", enclosing it into diagnostic categories. We can think of suffering as something invented according to the needs of each era - result of several versions, impossible to be totalized. *For a minor listening* takes us beyond the polarization game, inhabiting this *between*, which is the incorporation of biological and social, where suffering can be asserted without anchoring into a single truth. The proposal is to fish other thicknesses of psychological distress, which change according to the context, and bring news of worlds to come.

Keywords: Politics thickness. Polarity. Minor listening. Suffering.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
O FIO DE ARIADNE	14
Psiquiatria em cena	25
De um corpo cansado a um corpo esgotado.....	37
SOFREMOS POR NÃO SABERMOS SOFRER	42
Uma espessura do sofrimento em Nietzsche	42
Interregno filosófico I - O combate entre as forças	43
Primeiro ato – Pagador de promessa	47
Interregno filosófico II - Má consciência	49
Segundo ato – A recusa do combate	54
Interregno filosófico III – Ressentimento	56
O psiquiatra: aquele que incorporou a figura do sacerdote ascético	60
Interregno filosófico IV - O sofrimento: uma prega do mundo	65
O corpo adoecido é um canto perdido no silêncio	69
PATOLOGIA: “PROTESTO E RECUO NO MESMO GESTO”	72
O efeito chamariz no sofrimento psíquico	73
O conhecimento para além dos códigos	74
Da codificação à descodificação	76
Os escapes do corpo feminino	78
Patologia e feminino	83
Patologia de protesto	90

POR UMA ESCUTA MENOR	99
A volta de Ariadne	104
Nosotros	108
Pausa para um <i>achadouro</i> da infância	113
Da imunologia à psiquiatria: O Intruso em nós	115
A Batalha	119
POR UMA ESCUTA MESTIÇA	125
O QUE RESTA A DIZER	135
REFERÊNCIAS	138

APRESENTAÇÃO

Este trabalho pretende investigar a escuta e suas sutis jornadas no trabalho clínico e político, tendo como ponto de partida a experiência da escuta do sofrimento na psiquiatria. Tal experiência me leva a lugares distantes de mim, onde pude conhecer outros modos de sofrer, outros modos de agir e de viver, embora ocupar esse lugar, para alguns psiquiatras – por vezes me incluo entre eles –, limite-se a uma rotina viciada e automática de trabalho, uma vez que somos treinados para escutar a partir de certos saberes sobre o adoecimento, restritos às categorias diagnósticas. Em nossa prática, usamos e abusamos do diagnóstico, de modo que ela sevê imersa numa certa monotonia, em que a medicalização se dá quase sem crítica, modelo roteirizado que acaba por nos esgotar.

Por essa razão, esta pesquisa interessa-se em investigar uma escuta na psiquiatria que se estende para além das categorias diagnósticas. Questiono-me, no entanto, se é possível alargar essa escuta até então constrangida, seletiva e inibida diante do sofrimento – operação na qual o adoecimento ocupa um lugar estritamente negativo, o que justifica submetê-lo a um regime de nomeação, medicalização e “eliminação”. Assim, faço a seguinte pergunta: o que é possível escutar antes de submeter o paciente aos códigos da psiquiatria?

Não se trata de elaborar uma resposta única, mas de apreender alguns dos múltiplos aspectos envolvidos na construção do sofrimento até os dias de hoje, visto que a cultura ocidental, herdeira dos valores judaico-cristãos, criou uma relação entre o sofrimento e a negação que se expressa através da culpa e do ressentimento. Diante desses valores depreciativos, o sofrimento se tornou algo a ser excluído do processo da vida. Nesse sentido, *Por um escuta menor* é uma tentativa de extrair do sofrimento sua potência de vida: aquilo que aparece como faísca de saúde e nos dá pistas para outros modos de existência. Como nomeia Nietzsche: O chamariz para a vida. Pretendo, portanto, investigar um outro modo de escuta, voltada para a afirmação do adoecer, em que se propõe escutar suas potencialidades, suas intensidades, sua dimensão subversiva e até sua dimensão de protesto.

Assim, essa escrita funciona como um respiro, um lugar onde é possível problematizar aquilo que inquieta o meu corpo como psiquiatra, os efeitos da presença, do olhar, da voz do outro sobre meu corpo. Pois quando escuto o sofrimento de forma codificada, percebo que perco rapidamente minha vitalidade. Recorrer a uma *escuta menor* é uma busca por encontrar saídas mais inventivas na relação entre quem cuida e quem é cuidado.

Com isso em mente, busco navegar com meus ouvidos pelas margens e pôr o sofrimento próximo da sua exterioridade. Implicada na clínica como uma prática política, levo em consideração aspectos relacionados ao gênero no processo de adoecimento, à mestiçagem, aos efeitos psíquicos provocados por situações de extrema vulnerabilidade sócio-política. Tais

aspectos reenviam para alguns acontecimentos que me margeiam e que, por mais distantes que possam parecer, criam pontes silenciosas de onde a escuta extraí algumas ressonâncias. Tais acontecimentos aparecem na psiquiatria já com nomes e números de doença. No entanto, pretendo abordá-los, ao longo dessa pesquisa, tendo como horizonte uma reflexão a partir da minha prática, na qual percebo, eventualmente, as relações desses aspectos e o silenciamento de certos modos de adoecimento psíquico presentes na contemporaneidade. Sofrimentos silenciosos – é deles que estou falando, estes que chegam camuflados sob o nome de depressão, ansiedade, síndrome do pânico, estresse pós-traumático, mas que contêm uma espessura política.

Desse modo, navego com as palavras entre dois polos, para escutar as espessuras do sofrimento que foram exilados, esmagados, transportados para o subsolo, mas que emergem de um outro modo, pedindo-nos algum lugar no mundo. Navego com o desejo de dar escuta a essas vozes, servindo-me dela como um meio de expressão que procura não se limitar à exclusividade da explicação neuroquímica ou a uma interpretação remetida ao complexo édipo. É preciso pontuar que tanto na psicanálise quanto na psiquiatria organicista há uma contribuição para o saber do sofrimento, no entanto ambas ainda pretendem recobri-lo com uma única verdade. Entretanto, há algo no sofrimento que diz respeito à sua relação com um fora dentro de nós, uma dobra que advém das relações políticas, sociais, raciais, de gênero e religiosas. Por isso, trata-se de uma escrita vizinha da clínica e da política, que exige a valentia para margear caminhos cristalizados e abrir espaço para outras forças que se incorporaram à minha escuta como psiquiatra; só assim sou capaz de deslizar entre esses dois polos e retirar deles o que faz sentido para mim.

Eis que desta escrita emerge, então, algo se gesta entre dois mundos considerados opostos – o biológico e o social. Dessas duas polaridades, nasce o fio que me levará a uma terceira margem, que me lança para uma outra espessura do sofrimento, conduzindo-me pelas armadilhas das polaridades: entre a psiquiatria e a psicanálise, o código e o desvio, o biológico e o social, o homem e a mulher, a saúde e doença, o ativo e o passivo e, por fim, entre a vida e a morte. Tal fio me ajuda habitar essa terra de incertezas, onde as palavras ainda estão suspensas, e me abre para outros modos de dizer o indizível.

Sustentar-me nas margens das palavras, pescá-las, ir atrás delas para dizer o que permanece em outra espessura do sofrimento. Para isso, precisei me aproximar de uma força feminina que, nesta pesquisa, chamarei de Ariadne. Tal força apoderou-se do meu corpo como uma espécie de enunciação coletiva, ao pedir passagem para outras vozes e outras forças. A força de Ariadne age ali onde só parece haver um corpo adoecido e esvaziado de sua vitalidade, e revela que entre eu e outro, entre normal e patológico, há saúdes por vir. Há mundos por vir. A aposta dessa escrita é em direção a esta saúde, para deixar que o sofrimento germe outras

possibilidades de existência, para encontrar nas patologias protestos, vaga-lumes, devires mulher, devires criança, devir índio, devir negro. Busca-se encontrar, na dor, *Nós, os outros*.

Para embarcar nesta viagem de oscilações, ventanias e abismos, vou experimentar o desafio de me lançar com esta força de Ariadne e realizar a passagem da negação à afirmação do sofrimento, no intuito de encontrar vias de escape potentes para a clínica, através da incorporação da biologia e da cultura, em um processo de constante mistura e interação, em que, mesmo diante do que parece ser insuportavelmente doloroso, o corpo se alarga, criando espaço para que nele caibam outros mundos.

Deste modo, apresento ao longo desta pesquisa intervalos compostos por alguns gêneros literários como a dramaturgia, o ensaio autobiográfico, o ensaio filosófico e o ensaio clínico. Ao fabricar essas ficções, torno-me habitável. É através destas formas que encontrei uma fenda na linguagem tornando possível trabalhar o tema do sofrimento.

Portanto, convido vocês para embarcar nesta viagem de intervalos, cortes, achadouros, acontecimentos entre linhas, seguindo o fio que nos levará pelos muitos polos, formando uma teia.

Por vezes, o leitor poderá sentir um retorno insistente à problemática do sofrimento, o que é justo, pois se trata de uma pesquisa cujo percurso não se submete a uma linearidade. Razão pela qual a escrita retorna ao tema de diversas perspectivas, em uma operação de saturação, e mergulha até cavar a saída; repete-se, portanto, para que a diferença salte e, ao repetir, alarga-se, incorporando o que há de potente nos saberes, sem perder de vista a sua exterioridade, pois é com os ouvidos para fora que é possível escutar as dobras políticas de vida sob o corpo adoecido.

O primeiro texto desta dissertação chama-se “Entre polos: o fio de Ariadne”. Este capítulo se inicia com um ensaio clínico, ponto de partida para discutir o cenário da psiquiatria contemporânea, seus impasses e seus desafios. Nele, procuro problematizar a valorização excessiva dos diagnósticos e dos manuais de psiquiatria como referências principais para a prática da psiquiatria nos dias de hoje. Para isso, tomo o mito grego de Ariadne, que me ajuda a pensar uma clínica do *entre* capaz de habitar essa zona entre dois polos: biológico e social, vida e morte, normal e patológico, doença e saúde. Este primeiro capítulo servirá como fio condutor, criando, ao longo desta pesquisa, uma enorme teia de onde se apreende a espessura política do sofrimento.

No segundo texto, “Sofremos por não sabermos sofrer”, utilizo uma linguagem dramatúrgica para tentar mergulhar, sem me afundar, no desafio de escrever sobre o sofrimento. Utilizo como ferramentas conceituais Nietzsche e Deleuze, autores que me ajudam a pensar uma espécie de genealogia do sofrimento. Com eles, exploro o sofrimento como um personagem da história, que se expressa na forma do ressentimento e, posteriormente, da má

consciência. Procuro defender que essas maneiras de sofrer são heranças inscritas em nossos corpos e que continuam a reger o modo de adoecimento na contemporaneidade.

No terceiro capítulo, “Patologia: protesto e recuo no mesmo gesto”, proponho um modo de escutar o sofrimento que não esteja relacionado a uma dimensão depreciadora e negativa da vida. A aposta é pensar o sofrimento como um gesto de protesto, que procura anunciar algum desejo, mundos por vir apesar das adversidades, um desejo que se encontra sem vias de expressão e manifestação – haja vista as histéricas e anoréxicas. Neste capítulo, exploro, junto com algumas feministas, principalmente Susan Bordo, o conceito de patologias de protesto. E porque há, nessas patologias, a relação direta com o gênero feminino, invisto na compreensão daquilo que elas revelam sobre a condição da mulher em determinadas épocas.

No quarto capítulo, “Por uma escuta Menor”, começo apresentando um cenário de violência extrema, onde uma criança representa uma ameaça para sociedade. Descrevo de modo ficcional o episódio da morte de um menino pelas forças repressoras dos agentes do Estado. Trabalho a escuta nessa zona silenciada, atravessada por uma espessura política capaz de inibir certas dores e deixar outra se manifestarem, em um jogo de forças que administra e define o que é o adoecer. Essa *escuta menor* está interessada nas luzes, histórias, vozes menores, na zona onde navegam as forças, as intensidades, os voos, as viagens silenciosas, isto é, os escapes de saúde. Um escuta que não procura formatar uma identidade, mas conhecer as forças intrusas que habitam em nós.

Por fim, no último capítulo, proponho pensar uma escuta mestiça. Escutar o que foi escondido pela História e sequestrado dos nossos ouvidos. Problematizo os elementos que se encontram colonizados em proveito de um modelo de saúde que põe no topo da sua pirâmide: o homem branco, ocidental e heterossexual. Nessa pirâmide, as práticas de saúde são orquestradas pelos valores deste homem, que apagam a existência de outras potências de vida. Portanto, apresento neste capítulo uma *mestiçagem às avessas*, de modo que não se trata somente de reverter a pirâmide, mas de escutar a soma das potências do devir índio, devir negro, devir mulher – certas trajetórias que permanecem guardadas em um canto, quase esquecidas, embora continuem a marcar o saber do nosso corpo.

O intuito deste trabalho, ao argumentar *por uma escuta menor* e, por fim, *por escuta mestiça*, é pensar a clínica do sofrimento, abrindo para seus possíveis desdobramentos, e ampliar essa experiência, para que não esteja pautada somente em uma dor vivida como culpa ou como ressentimento ou uma dor vivida como trauma familiar, como código, pois se trata de escutar essa dor também como notícia de mundos por vir, algo que diz respeito a todos nós.

O FIO DE ARIADNE

“Não existe ouvido absoluto, o problema é o de ter um ouvido impossível – tornar audíveis forças que não são audíveis por si mesmas”.

(Gilles Deleuze. *Deux régime de fous*)

A fila anda do lado de fora. Ouço algumas vozes balbuciando à minha espera, o que se estende por toda a tarde. Em tempos em que não há tempo para a espera, meu corpo me impõe uma pressa, dados os sussurros que vem da sala de espera.

Entre um paciente e outro, preencho alguns relatórios, laudos, atestados, anamneses, evolução do paciente, e ficha de produtividade. Muitos são os papéis à minha volta a espera de um código que justifique meu ofício. Faço uma pausa. Desço rapidamente para tomar um café na tentativa de encontrar algum fôlego. No caminho, encontro alguns pacientes, digo que voltarei em breve – alguns não vejo já há três meses (na psiquiatria, a falta é constante, pois alguns pacientes conseguem obter a receita para os medicamentos com outras especialidades médicas). Após o ligeiro café, chamo a próxima paciente da lista:

– Ariadne!

Elá entra na minha sala com uma respiração ofegante vindia de um corpo esbelto e longilíneo coberto por uma blusa apertada acima do umbigo e abaixo uma calça jeans ajustada a sua silhueta. São visíveis suas curvas. Escolhe saltos altos para os pés. Usa pouca maquiagem, tornando aparentes os traços de cansaço presentes nos seus olhos fundos. Antes mesmo de se sentar, queixa-se da espera. Inclina seu corpo para que eu não tenha outra escolha exceto escutá-la. Assim ela começa a contar seu percurso pelos diversos serviços públicos de saúde e também pelos particulares, ostentando-se como um desafio vivo ao saber da psiquiatria. Recentemente, recebeu de uma psiquiatra um diagnóstico de depressão moderada¹, mostra-se aliviada e até mesmo orgulhosa disso. Tento interpelá-la sobre essa satisfação, enfatizando a

¹ Segundo a descrição do manual de psiquiatria CID-10: F.32.1: “O paciente apresenta um rebaixamento do humor, redução da energia e diminuição da atividade. Existe alteração da capacidade de experimentar o prazer, perda de interesse, diminuição da capacidade de concentração, associadas em geral à fadiga importante, mesmo após um esforço mínimo. Observam-se em geral problemas do sono e diminuição do apetite. Existe quase sempre uma diminuição da auto-estima e da autoconfiança e freqüentemente ideias de culpabilidade e ou de indignidade, mesmo nas formas leves”.

precariedade dessa descoberta, uma vez que ela se diz angustiada e decepcionada com a medicação, enfatizando que continua experimentando pesadelos que não a deixam dormir a noite. Peço que me conte um pouco mais sobre sua vida. Ela então levanta a cabeça abruptamente, aumenta o tom de voz e estica para baixo a blusa, e descreve sua rotina de forma intensa e exaustiva.

Ariadne é enfermeira, trabalha há doze anos em uma maternidade pública, onde é responsável por uma enfermaria com vinte leitos, na qual faz plantões noturnos em dias alternados. O hospital fica em Marechal Hermes – entre baldeações de trem e ônibus e alguns quilômetros de caminhada, demora quase uma hora e meia para chegar ao trabalho. Nos dias de “folga”, alterna entre arrumar a casa e cuidar dos dois filhos gêmeos, que costumam ficar com sua mãe quando ela está no trabalho.

Ariadne, após descrever brevemente seu cotidiano, baixa a voz como se quisesse me contar algum segredo, e sussurra: “antes de eu virar enfermeira, tinha uma paixão que era o violino, tive que deixar de lado quando virei mãe, pois tocar não pagava minhas contas”, e acrescenta que, por algum tempo, abandonar o prazer pelo violino produziu uma grande frustração na sua vida, mas agora se diz habituada. Ainda assim, no pouco tempo vago em casa, quando os filhos estão na escola, ela ensaia tocar novamente, embora nos últimos tempos não tenha tido ânimo nem tempo para desfrutar desse encontro, a ponto de as cordas estarem enferrujadas pelo pouco uso. Com a fala aprumada, conta que esse desânimo se intensificou nessas últimas semanas, e quase envergonhada diz sentir falta dos seus momentos de pausa. Passa noites em claro, ora cuidando dos filhos, ora dos pacientes na enfermaria.

Ao falar da paixão pelo violino, Ariadne, vagarosamente, diz não ter mais tempo para isso, sente como um “capricho” que deixou na juventude, quando não era mãe solteira. Agora, esses sonhos parecem ter virado pesadelos, que a impedem de dormir profundamente: vive em estado de alerta. Restou-lhe a dita depressão: um silenciamento da própria voz. Seu corpo aparecia estar arruinado pelas obrigações impostas pela vida, seus olhos esbugalhados fixavam o olhar em mim, à espera de alguma resposta salvadora.

Ariadne suplicava por algum outro antídoto que pudesse apaziguar aquele sofrimento, embora já fizesse uso de dois antidepressivos, mas a melhora, segundo ela, foi insuficiente, pois só conseguiu esconder o seu choro dentro do peito. Eu me perguntava se haveria outro medicamento que pudesse ajudá-la, mas não era exatamente disso que se tratava. Sua condição parecia exigir outro tipo de cuidado que não só o químico. No entanto, não era de bom grado lhe dizer de imediato minha constatação, ela se encontrava enovelada a tal ponto que isso a impedia de conduzir sua própria vida. No final da consulta, ela me implora por um atestado² que a

² Atestados e laudos médicos são pedidos cada vez mais frequentemente na psiquiatria, justamente em situações nas quais o paciente não quer perder nem pode perder seu vínculo de trabalho. Ainda que seja o

livrassse de alguns dias de trabalho. Recuo diante deste pedido, mas cedo, notando que, naquele momento, retirá-la deste ritmo em que o tempo desfalece poderia ser uma faísca de cuidado.

O que é possível escutar sobre Ariadne antes de submetê-la imediatamente aos códigos da psiquiatria?

Nem sempre é possível criar distância em relação a certas verdades que se instalam na nossa prática e acabam por reduzir nossa escuta a um saber pragmático, não temos nem espaço e nem tempo para compreender a dimensão dos diversos aspectos que mobilizam o sofrimento. Toda reflexão deve ser postergada em nome das ações práticas e objetivas que devem ser efetivadas, ações essas que adquirem logo a força do consenso. Essas configurações identitárias que se instauram rapidamente o asseguram de não entrar em contato com a condição inerente da subjetividade: a incerteza viva. Em certas circunstâncias, essa incerteza torna-se uma ferida exposta, vivida como um estado de tormento e abismo. É o que faz Ariadne permanecer nessa incessante procura por alguma norma que lhe devolva um prumo na vida.

Neste mecanismo de produção de uma vida, dada a condição social de Ariadne, há um fio que une a vida a uma vida quase morte – uma vida que não recebe nenhuma garantia de sobrevivência. A vida restrita a uma lógica rude e esvaziada, reduzida aos efeitos do tempo neoliberal, preocupado com o produtivismo e a rentabilidade daquela subjetividade, torna-se uma vida quase morte. Essa política atua no cotidiano, impregnando as microrrelações, vai da exploração do trabalho à exploração da vida, de modo que a vitalidade subjetiva passa a ser convertida em rentabilidade. Uma vida privada, em todos os sentidos que essa palavra carrega, não pode ser dissociada de aspectos de um mundo neoliberal, que diz a Ariadne o que ela deve: servir, produzir, render e concorrer. De modo que não há tempo para desejar algo que desvie dos mandamentos do mercado. Uma política neoliberal que se infiltra capilarmente no nosso modo de viver, de agir, de circular, de olhar e de cuidar. Instaura-se, assim, o imperialismo de um tempo produtivo que subordina o corpo a essa lógica. Fora deste cenário, tudo torna- se capricho.

A psiquiatria, no entanto, precisa escutar sem se furtar em lidar com uma amplitude do sofrimento vinculada a uma espessura política. Assim como outras mulheres, Ariadne está situada entre esses dois mundos, entre uma vida e uma quase morte, e passa do primeiro ao segundo com certa dificuldade, mantendo-se por um fio que liga esses polos. Uma subjetividade em trânsito que se desloca de uma margem à outra, “afinal quem é Ariadne?”³.

trabalho a intensificar seu sofrimento. Os laudos só oferecem aos pacientes benefícios financeiros se tiverem diagnósticos “favoráveis”, que justifiquem o afastamento.

³ DELEUZE, Gilles (1997). Mistérios de Ariadne segundo Nietzsche. In: *Critica e Clínica*: São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 129.

No livro *Crítica e Clínica*, Deleuze nos conduz aos mistérios de Ariadne segundo Nietzsche. Neste mito grego⁴, a personagem negocia todo tempo entre dois mundos, o de Teseu e o de Dionísio. “Passa do primeiro ao segundo. Começou odiando Dionísio-Touro. Mas, abandonada por Teseu, a quem não obstante guiou no labirinto, é levada por Dionísio e descobre outro labirinto”⁵. Deleuze, em sua releitura dessa personagem mitológica, descreve esses dois homens que enfeitiçam Ariadne: de um lado, Teseu, “trata-se do herói, hábil em decifrar enigmas, frequentar o labirinto e vencer o touro”⁶, há nele “o gosto em carregar fardos, desprezo pela terra, impotente para rir e brincar, empreendimento de vingança”⁷. Sabe-se que, em Nietzsche, Teseu é conhecido como o homem superior, que “pretende levar a humanidade à perfeição, ao acabamento. Pretende recuperar todas as prioridades do homem no lugar de Deus, fazer do Homem uma potência que afirma e se afirma, mas na verdade o Homem superior não sabe em absoluto o que significa afirmar”⁸. Para este homem absoluto, afirmar quer dizer carregar seu fardo, cumprir os deveres impostos, suportar o peso da vida, “confunde afirmação com esforço dos seus músculos tensos”⁹. Orgulha-se de carregar o peso nas costas e não se dá ao luxo de relaxar seus músculos para, assim, usufruir da leveza e se descarregar do peso da vida. Este homem sublime pode até vencer os monstros,

O homem sublime ou superior vence os monstros, expõe os enigmas, porém ignora o enigma e o monstro que ele próprio é. Ignora que afirmar não é carregar, atrelar-se, assumir o que é, mas, ao contrário, desatrelar, livrar, descarregar o que vive. Não carregar a vida com o peso dos valores superiores, mesmo heroicos, porém criar valores novos que façam a vida leve ou afirmativa.¹⁰

Nietzsche nos fala de uma falsa afirmação, que mascara a negação de uma existência leve e suave. Teseu é aquele que despreza a vida, carrega consigo o orgulho pela moral e os bons costumes: “o homem superior invoca o conhecimento: ele pretende explorar o labirinto ou a

⁴ “A trajetória da heroína Ariadne, filha do soberano de Creta, Minos, e de Pasífae, teve início quando ela caiu de amores por Teseu, descendente de Egeu, rei ateniense, e de Etra; o herói logo demonstrou nobreza e firmeza de ânimo. Ela demonstra seu interesse pelo rapaz quando ele se entrega por vontade própria ao Minotauro, ser meio homem, meio touro, que ocupava o labirinto edificado por Dédalos. Ele toma essa decisão ao saber que sua terra natal deveria entregar como tributo a Creta uma cota anual de sete moças e sete homens, os quais seriam oferecidos ao monstro, que era carnívoro. A estrutura labiríntica fora criada no Palácio de Cnossos, com vários caminhos enredados, de tal forma que ninguém seria capaz de deixar seu interior depois que houvesse nele entrado. Mas Ariadne, completamente apaixonada, oferece ao seu amado, que também parece amá-la, uma espada para ajudá-lo a lutar contra o monstro, e o famoso **fio de Ariadne**, que o guiaria de volta ao exterior. Trecho elaborado Ana Lucia Santana e retirado do site Info Escola (Senac) Disponível em: <<http://www.infoescola.com/mitologia/ariadne/>>.

⁵ DELEUZE, Gilles. Mistérios de Ariadne..., op. cit., p. 129.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, p. 130.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, p. 130.

floresta do conhecimento. Mas o conhecimento é só o disfarce da moralidade; o fio no labirinto é o fio moral.”¹¹ Com este procedimento o que se pretende é sepultar a vida, reduzi-la ao nada, tirar-lhe qualquer sentido possível, “esmagá-la sob o peso, reduzi-la a suas forças negativas”¹². Teseu é aquele que se gaba de carregar sozinho a si mesmo, e ocupa-se deste fardo em nome dos valores superiores, e sente-se bem ao distanciar-se de suas paixões.

Este homem superior é uma peste que nos ronda e que se atualiza de diversas formas, conduzindo-nos a labirintos sem saídas e nos enroscando em certezas, estes homens “são vários: o adivinho, os dois reis, o homem sanguessuga, o feiticeiro, o último papa, o mais feio dos homens, o mendigo voluntário e a sombra”¹³. O peso que cada figura dessas suporta ao longo deste fio conduz todos à mesma coisa: “são as potências do falso, um desfile de falsários, como se o falso remetesse necessariamente ao falso.”¹⁴ Falso, aqui, no sentido de pôr a vida em segunda instância, sob suas falsas aparências de afirmação, abandonando os laços de vitalidade e envenenando-se com os ideais que nos retiram a força e a potência de criação.

Neste mito grego, Ariadne, quando está apaixonada por Teseu, participa deste empreendimento de negação da vida. Teseu é este homem superior que se veste de herói e só faz emanar as forças reativas; desta maneira, estando ao seu lado tem o espírito tomado pela âncora dessas forças, que diminuem a sua potência de vida. Ariadne, tomada por essas forças, veste-se de boa moça e recua diante do encontro com suas paixões, a leveza e o riso. Assim, desfalece de tristeza, e sevê entregue a uma paixão triste – aquele que ao invés de lhe expandir, a constrange, inibindo-a para o mundo. No entanto, em um segundo momento do mito, ocorre uma reviravolta quando Ariadne é abandonada por Teseu. “Mas o que significa: Ariadne abandonada por Teseu?”¹⁵. A vontade de negação rompe com as forças reativas, e volta-se contra elas. Recorremos às palavras de Deleuze:

Ora, esse momento fundamental, (“meia noite”) que anuncia uma dupla transmutação, como se o nilismo acabado desse lugar ao seu contrário: as forças reativas, ao serem elas mesmas negadas, tornam-se ativas; a negação se transforma, converte-se no trovão de uma afirmação pura.¹⁶

Essa transmutação que Ariadne vive – da negação da vida à sua afirmação – torna-se uma vontade pura movida pela negação da negatividade, veste-se de outros modos e se despede daqueles antigos costumes que a dominavam. É nesta conversão “que abandonada por Teseu, Ariadne sente que Dionísio se aproxima. Dionísio-Touro é afirmação pura e múltipla, a

¹¹ DELEUZE, Gilles. Mistérios de Ariadne..., op. cit., p. 130.

¹² Ibidem, p. 131.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, p. 132.

¹⁵ Ibidem, p. 133.

¹⁶ Ibidem.

verdadeira afirmação, a vontade afirmativa; ele nada carrega e não se encarrega de nada, mas alivia tudo o que vive"¹⁷. Dionísio é o contrário do homem superior, é o que sabe "rir, brincar, dançar, isto é afirmar. Ele é o leve, que não se reconhece no homem, sobretudo superior ou no herói sublime, mas só no além do homem, no além do herói, é aquele que enfrenta a vida, não recua diante da realidade"¹⁸, a qual é vivida em todas as facetas como valiosa e digna de ser afirmada. Seu conhecimento está para além de uma lógica racional imposta pela moral e se exprime também nas trevas e no sofrimento, de modo que Dionísio instaura valores sob a ótica da vida, legitima o arrebatador vislumbre trágico da existência.

É este personagem que impulsiona em Ariadne uma vontade de criador, seduzindo-a. Por meio dessa força desmedida e arrebatadora, revela-se como uma fórmula de afirmação do mundo. Neste mito, quando Ariadne é abandonada por Teseu, figura entupida de valores, ela consegue se desprender dessa armadilha para, posteriormente, conhecer a leveza de Dionísio.

Era tão pesada com Teseu, mas se alivia com Dionísio, descarregada, adelgaçada, alcada ao céu. Sabe que aquilo que acreditava ser uma atividade não passava de um empreendimento de vingança, desconfiança e vigilância (o fio), reação de má consciência e ressentimento, e, profundamente o que acreditava ser afirmação não passava de um disfarce, uma manifestação do pesadume, uma maneira de acreditar-se forte porque carrega e se assume.¹⁹

Na dita transmutação, Ariadne conhece uma vida mais potente e menos falsária – as certezas que Teseu lhe oferecera eram as típicas de um grande herói e a envenenaram. Agora, nos braços de Dionísio, ela pode deixar sua gravidade, pois encontrou um lugar onde pode se desfazer dos pesos que carrega. No entanto, Dionísio também é um falsário, porém de outra natureza, uma vez que sua falsidade assume uma força tal que se torna criadora. Esse distanciamento de si é tamanho que o impossibilita de retornar a certa verdade suposta original. Já que essa falsidade é pura diferença, aí está a potência deste falso: se diferenciar e acabar por se desprender de qualquer origem idealizada. Dionísio é aquele que ri desta relação contratual com a origem, o lugar que supostamente detém a verdade. Ri de tal modo que perde qualquer semelhança com o original. "Uma produção de infinitas máscaras, que se afirmam na diferença"²⁰. É pura criação. Diferente dos homens superiores, para quem "a vontade de potência representa tão somente um querer-enganar, um querer-pegar, um querer-dominar, uma vida doente e engasgada que brande próteses".²¹

¹⁷ DELEUZE, Gilles. Mistérios de Ariadne..., op. cit., p. 134.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p. 133.

²⁰ Nota da aula ministrada por Peter Pál Pelbart no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP em 10/04/2016.

²¹ DELEUZE, Gilles. Mistérios de Ariadne..., op. cit., p. 136.

Em Dionísio, esta força criadora, a vontade “atinge a potência da metamorfose que o faz devir, dando testemunho de uma vida que jorra; ele eleva a potência do falso a um grau que se efetua não mais na forma, porém na transformação”²². A falsidade de Dionísio ultrapassa o próprio homem, a ponto de se perder da forma Homem, atingindo, neste estado, sua máxima potência, pois “Não basta o disfarce, é preciso transbordar desta forma, ir além dela, há nesses homens superiores uma certa tentativa de travestir-se e disfarçar embora eles continuem sempre regidos pela mesma forma”²³.

Para que esta passagem de Teseu a Dionísio aconteça, é preciso que Ariadne já esteja em devir, é no caminhar ao encontro de Dionísio que ela aciona sua força a ativa que a faz se sentir hábil para se conjugar com Dionísio e juntos conquistarem uma possível saúde. “Passar de Teseu a Dionísio é uma questão de clínica, de saúde e de cura”²⁴, é o que leva Ariadne a sair das cavernas labirínticas e produzir novos trajetos e novas formas de viver, cavalgando em direção a esta vida afirmativa que proporciona um estado de expansão, distante dos rígidos olhares de Teseu. Refazemos a pergunta²⁵ de Deleuze: Afinal o que pode Ariadne?

Ariadne vai da contração à expansão, da sístole à diástole, e é em virtude dessa elasticidade que ela consegue alcançar a outra margem. Uma vez dotada desta elasticidade, Ariadne não é nem Teseu nem Dionísio, mas esse fio não labiríntico, aracniano, que se liga a diversos pontos sem se polarizar e, dependendo de com quem se conjuga, é capaz tanto de se expandir quanto de se contrair, pois detém a potência da incerteza viva, cuja vida ora a faz se aproximar de Teseu, ora a faz encontrar Dionísio. Podemos entender estes dois polos como forças, uma reativa e outra ativa, a primeira inibe e tende a ser adaptativa e conservadora, já a segunda tende à expansão e criação. Tais forças são conceitos que serão melhor desenvolvidos no próximo capítulo; no entanto, podemos adiantar que são forças que agem incessantemente na vida de Ariadne – mesmo passando de um mundo a outro, ela sempre corre o risco de retornar, de regredir e se perder novamente neste labirinto de Teseu, pois não há na vida de Ariadne um percurso linear. Trata-se de uma vida cíclica, feita de ação, de gesto, de fluxo em puro devir, que pode, a todo o momento, ser interrompido por forças reativas, que são bruscas e a fragilizam, fazendo-a cair novamente nos braços e nas supostas certezas de Teseu.

²² DELEUZE, Gilles. Mistérios de Ariadne..., op. cit., p. 134.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, p. 137.

²⁵ Refiro-me à pergunta já feita anteriormente nesse primeiro capítulo, presente no livro *Crítica e Clínica*: afinal quem é Ariadne? A potência de Ariadne encontra-se limitada em virtude da dominação que a relação de poder de Teseu exerce sobre ela. No entanto, quando se solta dessa relação, deixa de ser uma personagem de um mito grego para se tornar uma força ativa, que detém a potência de agir, de se expandir e de se deslocar ao encontro de Dionísio. Tomamos, assim, a licença de transmutar a pergunta: para além de quem é Ariadne, o que pode Ariadne? Isto é o que nos cabe investigar: por quais forças ativas Ariadne é regida. Desse modo, pensamos Ariadne na perspectiva de sua potência, na sua capacidade de expandir e de agir que desfaz a relação de poder que obstruía seus poros.

Desse modo, Ariadne é essa força que atravessa todos os tipos de mulher, a enfermeira, a médica, a paciente, a professora, a presidente, a dona de casa e a prostituta, sem contudo pertencer a nenhuma delas. Podemos dizer que Ariadne, quando povoada de um espírito afirmativo, é tomada por uma intensidade tal que a possibilita encontrar com Dionísio. Este devir ajuda a navegar de forma estratégica pelas armadilhas da polaridade: entre a psiquiatria e a psicanálise, o código e o desvio, o biológico e o social, o Homem e a Mulher, a saúde e doença, entre ativo e passivo e, por fim, entre a vida e morte.

Ariadne nos ensina, no entanto, a realizar essa passagem. Ela, aquela que tem a potência de habitar este ‘entre’ sem se perder no abismo e cair no infinito labirinto. Ela é uma força que não está nos extremos, mas os margeia e abre caminho para outras forças. Seu lugar é nas margens, pois ela sabe usufruir dos seus encantos; desliza entre os mundos tomando deles o que fizer sentido, e por onde anda deixa o traço de sua passagem. Faz, assim, da vida uma teia de aranha, é o clandestino que nada mais tem a esconder: essa é Ariadne.

Por vezes, Ariadne assume estrategicamente sua máscara de moça para cobrir o rosto disforme, é quando deixa os ombros de Teseu pesam sobre o seu corpo e, com este peso, já não consegue navegar até outras margens. Encoberta pelos braços de Teseu, sua pele elástica torna-se enrugada a ponto de recobrir sua existência. Ariadne cai nesses braços e corre o risco de se encantar por ele, mas, ainda assim, é ardilosa, não deixa de criar suas envergaduras para escapar da dominação. Para romper com esses esquemas de sufocamento, é preciso acessar nosso devir mulher, este fluxo de intensidade que não é um ponto a ser localizado no espaço, nem um personagem a ser desvendado, pois está mais próximo de uma força que nos atravessa em um plano imperceptível de velocidades, lentidões e pausas; e é no corpo que se faz visível – mesmo quando o cristianismo diz “a mulher veio de Adão”, e o patriarcado diz “a mulher deve respeitar o homem” e o Estado diz “a mulher deve trabalhar e fazer dupla jornada”. Para enfrentar isso, Ariadne aciona seu devir mulher e responde: vocês são feitos do mesmo elemento: o Homem; escorregão entre esses papéis, pois jamais serei um deles.

O ideal de Homem branco, ocidental, adulto, produtivo e heterossexual, modelo fixo que abafa todas as outras singularidades e estanca seus fluxos, é o tal homem superior descrito por Nietzsche, que serve como referência a todos os nossos valores morais, políticos, religiosos, econômicos e sexuais. Teseu é pura expressão deste Homem. Este que se diz sublime, amarrado em um plano superior de existência, acredita que a mulher, a criança, o animal são seus subalternos. Este Homem todavia, também sofre os abalos do devir mulher, que provoca uma desestabilização nas estruturas do Ser Homem ao traçar uma via de escape desses modelos dominantes e hegemônicos. Seguimos com as palavras de Guattari:

Ao nível do corpo social, a libido encontra-se efetivamente tomada pelos sistemas de oposição de classe e sexo: ela tem que ser machona, falocrática; ela tem que binarizar todos os valores- oposição forte/ fraco, rico/pobre, útil/inútil, limpo/sujo etc. Ao nível sexual do corpo sexuado, a libido está empenhada, pelo contrário, num devir mulher. Por estar tão longe do binarismo do poder fálico, o devir mulher pode desempenhar este papel intermediário, este papel de mediador frente aos outros devires sexuados.²⁶

O autor defende que o devir mulher “é a chave para outros devires”²⁷, é a porta de entrada para combater qualquer outra forma de binarismo presente na nossa sociedade, servindo-nos como um instrumento para fugir dos modelos identitários formados pelas políticas hegemônicas, que reduzem a existência à Mulher e ao Homem. Há de se ressaltar que “o devir corpo feminino não deve ser assimilado à categoria “mulher” tal como ela é considerada no casal, na família, etc. Tal categoria, aliás, só existe num campo social particular que a define! Não há mulher em si”²⁸. Portanto, não se trata de se tornar mulher, muito menos imitar o que imaginamos ser mulher e colocar, simplesmente, um vestido ou batom vermelho ou mesmo o óbvio salto alto. Se nos restringirmos somente a este plano, estaremos presos a uma imagem de mulher, a uma forma ideal, e não é isso o devir mulher.

Trata-se de apreender os fluxos e os movimentos como capazes de inaugurar um novo mundo. Deste modo, entrar em devir não é capturar, identificar ou copiar o outro, e não foi isso que Ariadne fez com Dionísio. Trata-se de entrar em uma zona de vizinhança capaz de incorporar o outro, engoli-lo e deixá-lo em nós como um intruso, que pode provocar um terremoto em nosso corpo e nos fazer entrar em ressonância com outros corpos.

A força de um devir-mulher escorre das teias do poder, sai do mundo das ideias e toca o chão, deturpa a forma Homem e a forma Mulher, “não há polo materno, nem eterno feminino[...] A oposição homem/mulher serve para fundar a ordem social, antes da oposição de classe, de casta, etc.”²⁹. O devir-mulher serve para derrubar, com sua intensidade, esses muros que bloqueiam nossa singularidade, convida-nos a experimentar um corpo que não esteja destinado a esta oposição.

A importância do devir-mulher está em ajudar a nos afastarmos deste lugar de Homem com todos os valores e oposições nele implícitos. Em certas circunstâncias, precisamos nos aproximar de forma tática destes planos regidos pelos valores de Teseu e ocupar esses espaços, quando se trata de disputa de direitos e de valores dominados pelo Homem. Neste plano, corremos o risco de nos colarmos a este ideal e acabarmos identificadas e enoveladas nele. Temos de encontrar modos de ser atravessados por este jogo de poder, para criarmos outras

²⁶ GUATTARI, Félix. *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 35.

²⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 93.

²⁸ GUATTARI, Félix. *Revolução molecular ...*, op. cit., p. 36.

²⁹ Ibidem.

formas de viver os valores, sem esquecer que a potência do devir está justamente em circular entre esses mundos, indo do primeiro ao segundo e vice-versa, sem se prender em um só ponto, mas permanecendo nesta zona de negociação entre os valores supremos de Teseu e a potência de criação de Dionísio.

No mito, quando Ariadne se deixa atravessar por essa força estranha, que a desestabiliza e lhe devolve o riso e a leveza, ela consegue sair dessa condição de submissão. Ariadne é “uma corda estendida” que vai do sedentário ao nômade, do homem ao estrangeiro – um horizonte que se abre a variações e que recusa se esconder nas ilhas de conhecimento, pois prefere as margens de onde pode escapar com mais destreza. O que Nietzsche diria que é o Homem, podemos dizer que é Ariadne:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o Super-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar; perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. O que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim: o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um ocaso.³⁰

A perspectiva do devir-mulher é do entre, esta força que colabora para nos aproximar da intensidade das outras lutas, favorecendo a passagem de outros devires – negro, índio, criança e animal – romper com primeira dicotomia Homem/Mulher propicia outros devires sexuais, que ganham o empurrão do devir mulher. Devir não é categoria, é mais uma passagem intensiva que fortalece esse fio condutor em direção à vida. No entanto, é preciso que esta passagem intensiva seja feita com suavidade, afinal, Ariadne precisou conhecer primeiro Teseu para depois conhecer Dionísio – ela experimentou doses mínimas de Teseu para que pudesse se entregar aos braços de Dionísio.

Podemos pensar Ariadne como este devir mulher que guarda a potencialidade de uma aranha que constrói sua teia para o seu transporte, seu refúgio, a proteção dos seus ovos, para copular e para se alimentar. É esse conjunto de fios que assegura a sobrevivência dessas Ariadnes. Uma teia que se prende em diversos pontos e é lançada em diversas direções, feita de uma espessura elástica e resistente, que possibilita a ela expandir-se para pontos distantes. Nos casos em que os fios se quebram, pois não resistentes às condições do ambiente, as aranhas não sobrevivem. O curioso é que “geralmente são as fêmeas que constroem as teias. Os machos só fazem isso ocasionalmente”³¹.

Mas afinal o que Ariadne tem a nos ensinar sobre adoecimento?

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 37.

³¹ Fala da bióloga Irene Knysak, do Instituto Butantã, em São Paulo.

Na análise deste mito grego feita por Deleuze, podemos dizer que são as forças ativas que triunfam e tornam-se vitoriosas. Uma guerra vencida a favor da vida, graças à elasticidade de Ariadne, que chega até Dionísio. Entretanto, há Ariadnes que se perdem no caminho, desistem de seguir, confortam-se com Teseu, não resistem e morrem enforcadas no próprio fio. Essas Ariadnes encontram-se adoecidas, isoladas, silenciadas; perderam a própria voz e deixam Teseu fala por elas. Essas Ariadnes merecem atenção. Precisamos nos inclinar e escutá-las, para mergulhar neste silenciamento cuja maior função é sufocar seu devir mulher. Nessa condição, as forças ativas não triunfam, o que faz com que elas se tornem adoecidas, desvitalizadas, cansadas, esgotadas, rastejando a procura de uma faísca de vida. Essas Ariadnes, que perderem a capacidade de passar entre mundos, estão tão imobilizadas que suas pernas se atrofiam ancoradas em terras prometidas. Essas Ariadnes, submetidas que estão a um modelo ideal de Mulher que as exaure, esmagam seus desejos nas horas ininterruptas de trabalho, sofrem do imperativo da rentabilidade: tudo ao mesmo tempo agora, vivem uma vida sem pausa intensiva. Desse jeito, este corpo esgotado ganha rapidamente o estatuto de enfermidade psicopatológica, tornando-se um caso clínico da psiquiatria. Não é à toa, a crescente presença dos sintomas como insônia e fadiga dizem de um corpo desfalecido, separado do que ele pode.

Ao escutá-las, sinto-me uma delas, fadada a este jogo no qual o desejo parece ser um capricho, no qual nosso corpo é negado como saber. A maioria dessas mulheres vive entre a casa e o trabalho. Da exploração do trabalho à exploração da vida. Não são belas, recatadas e do lar, sofrem de outras formas de opressão, lutaram para conquistar seus direitos, ocuparam as ruas, os ambientes de trabalho, ocuparam seus corpos de desejo, mas continuam a sentir o peso do ser Mulher, o peso do seu corpo entregue a um tempo que continua a insistir em separá-la do seu desejo, mesmo não sendo mais através da interdição, mas através das exigências de uma vida produtiva. Mulheres que jogaram o seu corpo no mundo, mas esse mundo pouco cuidou delas: uma rede furada.

Diante desse cenário, advém em mim uma sensação de impotência, por conta do que nos é demandado na psiquiatria. Por vezes, submeto-me à fábrica de silenciamento da psiquiatria em nome da racionalidade médica, da ordem, da hierarquia, dos protocolos, da frieza. Arrisco-me a nomear, uma certa forma Homem de fazer psiquiatria, na qual os afetos são ocultados e retira-se daquela vida a possibilidade de exercer sua potencialidade, pois estão todos obstinados por uma resposta imediata, resolutiva e [lógico] rentável.

Este processo de adoecimento é guiado por um único fio, que enclausura o sofrimento em categorias diagnósticas. O fio dessa teia torna-se quebradiço e se enovelá a ponto de enforcar a força daquele corpo, enrijecido de tantas crenças e saberes. Nesta condição, retira-se dele o exercício da sua potência de vida. Essa operação, executada com muita frequência pela

psiquiatria, confere ao adoecimento um lugar estritamente negativo, o que justifica submetê-lo a um regime de nomeação, medicalização e “eliminação”.

A tentativa desta escrita é tecer junto com essas Ariadnes – e eu me incluo entre elas – uma “saúde menor”, em que possam escoar os fluxos, potências e intensidades. Tecer múltiplos fios que nos transportem para além do jogo da polarização. Uma teia de cuidado que se afirma no entre, capaz de escutar as formas de adoecimento, sem necessariamente medicá-las e diagnosticá-las e, ao mesmo tempo, levando em consideração questões relativas às descobertas referentes à nossa plasticidade biológica que, ao contrário do que se julgava, segundo as novas descobertas da neurociência, o biológico não é uma caixa fechada sem nenhuma interação com o ambiente, mas algo em constante processo de transformação.

Portanto, apreender os desvios inerentes à vida não como ameaça e sim como expressão da diferença é a força de Ariadne, que nos guia nesse modo operante de cuidado, escoando entre pretensões teóricas que almejam incorporar as diferenças em categorias identitárias e aquelas que fazem da diferença um enigma a ser interpretado em torno da cena edipiana. Entre esses dois polos, há o fio de Ariadne, que é a incorporação da biologia e da cultura em processo de constante mistura e interação, deste contágio se produz uma potência estrangeira em nós, uma exterioridade interiorizada, melhor dizendo, algo que nos faz cócegas: algo que ao mesmo tempo nos incomoda e nos faz rir. A força de Ariadne está em conseguir escutar no adoecer a risada de Dionísio.

Ariadne pode ser entendida como um dispositivo clínico, que nos transporta para além do jogo da polarização – de Teseu e Dionísio, da psiquiatria e da antipsiquiatria, da natureza e da cultura –, um cuidado que se afirma no entre. Cabe a nós povoar esta outra margem. Nela, poucos permanecem, pois a fronteira é o lugar dos perigos e das incertezas, muitos a entendem como apenas uma zona de passagem, mas é lá, onde vive Ariadne, na terceira margem, que o sofrimento ganha sua intensidade sem se ancorar nas verdades. Ariadne nos ajuda a entrar em contato com esse balanço, que é habitar um mundo cujo corpo é um contínuo efeito da dobra do biológico e do social. Um corpo que não cessa de ser refeito, rarefeito, feito e desfeito.

Psiquiatria em cena³²

Dois corpos rolam por algum tempo no chão. O Tempo me parece, no começo, um tanto exaustivo, mas, aos poucos, comprehendo a nuance desse ininterrupto rolamento. Nós, os espectadores, somos

³² Esse pequeno texto é inspirado no espetáculo de dança chamado *Ó* realizado na Casa do Povo, em 08/04/2016, na cidade de São Paulo, pela Companhia LOTE OSSO. Uma produção de Cristian Duarte, cocriação de Aline Bonamin e Bruno Levorin.

convidados a nos espalharmos pelo espaço, servimos de obstáculo a estes dois corpos elásticos e levemente musculosos. Ressoa em mim a batida desses corpos que se voltam para outro lado para continuar o movimento – é como uma onda que bate na pedra e retorna de outro modo para o mar. De espectadores, nossos corpos são convidados a servir de apoio e sustentação. A batida provoca um estalo, um som duro que povoa a cena. Forma-se uma dança que advém do imprevisível, de um risco de dançar com o desconhecido, de tombar em um corpo duro e enrijecido e, ao mesmo tempo, amparar-se em um corpo que aveluda os impactos. A coreografia é construída por essas errâncias (batidas, choques, paradas, olhares, toques). Algo acontece entre nós. Ao final, esses dois corpos se levantam, um em frente ao outro, esticam um fio revestido por uma tinta brilhante e dourada. Da tensão ao tesão, esse suava conexão entre eles é perceptível. Eles se olham fixamente na tentativa de soltar o fio no mesmo momento. Esta ação se repete algumas vezes, mas em nenhuma delas o fio é solto no mesmo instante – eles tentam, porém há uma leve diferença, quase imperceptível, de força. O fio funciona como uma espécie de condutor que tenta equalizar essa força, mas essa finalidade jamais é alcançada. A variação dessa força os separa e insiste em aparecer por mais que se tente negá-la. A dança acontece neste leve descompasso. Este minuto nunca é certo, dado que todo encontro está por um fio.

O fio tomba no chão, e deixa uma marca de tinta brilhante e dourada.

Em um outro cenário de tensões, regido por forças opostas, o fio torna-se um cabo de guerra, as forças nem tentam se equalizar. A finalidade está em enfraquecer as forças do lado oposto. Nesta nova cena, não há uma dança possível. Temos aí o campo de batalha que povoa a psiquiatria desde seu nascimento. Essa luta já é antiga e insiste em derrubar o polo oposto, visto como um inimigo, mas quem tomba nessa cena não é o fio, mas um dos polos. Por aqui, as forças não se compõem e fazem da diferença um motivo de combate. Em um dos polos, temos uma análise da psiquiatria que preza o caráter psicossocial da doença, como ocorreu com

[...] os movimentos antipsiquiátricos, que insistiam em uma análise psico-política-social do sofrimento mental e que, junto com a orientação psicanalítica compunham nos anos 1960-1970 uma linha de resistência às concepções biológico-centradas da psicopatologia que nesta época começavam a ganhar terreno e começavam a construir as bases de sua futura expansão.³³

³³ BEZERRA, Benilton. A psiquiatria contemporânea e seus desafios. In: ZORZANELLI, Rafaela; BEZERRA, Benilton; COSTA, Jurandir Freire (orgs). *A criação de diagnósticos na psiquiatria contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, p. 10.

Esta crítica social e libertária foi de grande relevância para aprofundar as discussões e ampliar os discursos sobre o sofrimento psíquico ao fazer frente a uma psiquiatria organicista que, nas últimas décadas, vem exercendo uma forte influência neste cenário. Essa tal psiquiatria produz discursos fechados, abstratos, sem espaço para interrogação a cerca do sofrimento psíquico e cujo fundamento ancora-se em um suposto saber da ciência sobre o adoecimento psíquico.

Esses dois polos com suas nuances compõem o cenário complexo da psiquiatria contemporânea; é aqui que mora o perigo: essas rígidas oposições veem o outro como ameaça e lutam para destruí-lo. Neste campo complexo, restrito a esses polos distantes, o fio se quebra, e esses dois lados permanecem aprisionados nestas discordâncias. A necessidade de se apoderar do sofrimento segundo sua verdade está presente em ambos. Mas quem detém, afinal, esta verdade sobre o sofrimento? Existe alguma verdade sobre ele, ou o sofrimento é sempre um personagem da nossa história?

Podemos pensar o sofrimento como algo inventado de acordo com as necessidades de cada tempo – fruto de diversas versões, impossível de ser totalizado. Se é algo da ordem da biologia, algo da ordem da psique, algo da ordem do social, jamais chegaremos a uma única resposta. A insistência em capturar este personagem nômade no interior de campos de saber retira dele sua potência. O sofrimento é este personagem que se atualiza na realidade e nos anuncia algo sobre todos nós, sendo o sofrimento um acontecimento que não revela uma única verdade sobre o sujeito. Desenvolveremos melhor este personagem no próximo capítulo, sobretudo com Nietzsche.

Nesse sentido, a psiquiatria contemporânea nos demanda desafios, uma vez que esses dois polos puxam o fio de Ariadne para lugares opostos e inimigos, num embate entre o biológico e o social.

Essa tensão se manifesta no confronto entre perspectivas que sublimam a complexidade da experiência humana de sofrimento (que pode ser descrita e compreendida de múltiplas formas, porém jamais é explicada exaustivamente) e abordagens comprometidas com a biologia e as ciências do comportamento (que visam categorizar, explicar e predizer empiricamente o comportamento humano).³⁴

Desde sempre vinculada a certos valores, a psiquiatria, neste momento, finca seus pés em uma visão científica, na tentativa de legitimar o discurso da clínica psiquiátrica. “Isto não é ciência? Claro que não é! Mas e daí? Quem disse que encontramos o sentido da vida folheando um livro de ciência”³⁵. A ciência é parceira de valores morais, que ora ignora ou valida. “O

³⁴ BEZERRA, Benilton. A psiquiatria contemporânea..., op. cit., p. 11.

³⁵ COSTA, Jurandir Freire. *A história da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 2.

cientificismo exprime nossa tolta intenção de fazer a “natureza falar a verdadeira língua, que em última instância é a língua da nossa vã onipotência”³⁶.

A psiquiatria, norteada por essas condutas, cria um roteiro pré-programado: “descreve os sintomas do paciente, mas também molda, ao criar roteiros de identificação e designação das experiências de sofrimento, além de indicar modos de responder, técnica e socialmente, a estes”³⁷. Assim, o diagnóstico passa a definir como o sujeito vai se posicionar socialmente, modificando seus costumes e a maneira como percebe suas ações – exemplo disso são os benefícios financeiros que os pacientes obtêm ao receberem em seus laudos a condição de invalidez referente ao seu quadro psicopatológico. Este uso do diagnóstico vem sendo difundido e acaba servindo de ancoragem para outras questões que nomeamos como patológicas. “O diagnóstico psiquiátrico torna-se um meio privilegiado de conhecer não só a complexa história desse campo peculiar de prática sobre o sofrimento, a psiquiatria, como também o universo social do qual ele faz parte”³⁸.

Em um momento no qual a subjetividade vem sendo ajustada às demandas do mercado por eficiência e competitividade em condições instáveis de trabalho, surge uma precariedade que pode levar alguns ao abismo. As saídas são poucas, é preciso improvisar a qualquer custo uma vida, é aí que a psiquiatria passa a ter uma enorme função, tanto incluindo certas subjetividades, oferecendo-lhes um lugar assegurado no mundo através do diagnóstico, quanto excluindo ao patologizar certas formas de vida. Note-se no laudo dos psiquiatras: “Você não está apto a realizar atividades laborativas”. Nós psiquiatras, neste lugar perigoso, somos capazes de decidir a partir de uma avaliação diagnóstica se o paciente está apto para trabalhar, tendo a liberdade de incluir e excluir indivíduos do sistema socioeconômico. Dito de outro modo,

Classificações produzem pontos estáveis que organizam nosso olhar sobre a realidade que queremos conhecer e sobre a qual desejamos agir. Ao instituir um quadro mental que torna a realidade reconhecível, elas permitem estabelecer semelhanças e diferenças, continuidades e descontinuidades, hierarquias, critérios, demarcação de inclusão e exclusão.³⁹

Em suma, através desses parâmetros definem-se as noções normativas que operam sob um certo ideal a elas vinculado e que tem consequências sociais e econômicos na vida daquele sujeito. Por isso

[...] os sistemas classificatórios criados pela psiquiatria alcançam importância cultural decisiva, por refletirem no interior de sua lógica aspectos constitutivos da cultura e por se tornarem, pela força performativa de suas categorias,

³⁶ COSTA, Jurandir Freire. *A história da psiquiatria...*, op. cit., p. 2.

³⁷ BEZERRA, Benilton. *A psiquiatria contemporânea...*, op. cit., p. 12.

³⁸ Ibidem, p. 13.

³⁹ Ibidem, p. 14.

verdadeiros atores sociais, com forte poder de agenciamento na vida subjetiva dos indivíduos.⁴⁰

O paradigma biológico corrobora e legitima essa prática, pois detém um enorme poder de contaminação, sendo construído a partir de uma saber que o valida e o fortalece. Nos bastidores desta cena, estão os processos que poderíamos considerar responsáveis por este novo cenário da psiquiatria: o DSM. Esta bíblia emerge em um determinado campo de batalha “calcada sobre a mistura confusa de ingenuidade epistemológica e malícia oportunista, os psiquiatras acadêmicos – norte-americanos – venderam, sem ter legitimidade para tal, a alma da psiquiatria”⁴¹ para este suposto saber científico que organiza as enfermidades psicopatológicas dentro de um formato uniforme, universal e unânime, sem brecha para as diferenças e os desvios presentes neste campo de saber.

Antes do seu reinado, a psiquiatria era fruto de divergências teóricas norteadas por premissas filosóficas, como a fenomenologia existencial de Karl Jaspers e Kurt Scheineider, e mais adiante, no século XX, pelas premissas de Freud, que desloca a descrição dos sintomas para uma dimensão enigmática e mais interpretativa, borrando as fronteiras entre o normal e o patológico. Além dele, outra figura importante que também influenciou a psiquiatria foi Kraepelin, com uma descrição calcada na evolução do paciente. A presença dessa pluralidade de linhas teóricas refletia uma psiquiatria mais voltada para o pensamento filosófico e existencial, disposta a indagar-se sobre o adoecimento psíquico. No entanto, com o final da Segunda Guerra Mundial, a emergência desta nova psiquiatria norte americana ganha força:

[...] O fim da segunda Guerra ainda estava próximo. Havia uma imensa pressão por parte dos veteranos de que o estado Americano se incumbisse de financiar sua reinserção na sociedade, e isto inclui organizar ações de saúde em grande escala. E para as organizações que se ocupavam dos veteranos, as classificações existentes eram inadequadas para a maioria absoluta de seus pacientes. Isso levou a que a APA (Associação Americana de Psiquiatria) desenvolvesse junto aos seus membros a proposta de estabelecer uma classificação psiquiátrica homogênea independente do instrumento utilizado pela organização mundial de Saúde.⁴²

Neste cenário do pós-guerra, a sociedade se encontrava fragilizada e desestabilizada, o que propiciou o nascimento de um outro instrumento de “cuidado”, ou melhor, de controle. O primeiro DSM surge na tentativa de controlar, através da homogeneização e universalização, o sofrimento psíquico, ao criar uma linguagem universal para que este pudesse ser entendido a partir de uma mesma e única lógica. Esta primeira versão foi muito influenciada pela psicanálise

⁴⁰ BEZERRA, Benilton. A psiquiatria contemporânea..., op. cit., p. 15.

⁴¹ RAMOS, Fernando. Do DSMIII ao DSM-5: traçando o percurso médico-industrial da psiquiatria de mercado. In: ZORZANELLI, Rafaela; BEZERRA, Benilton; COSTA, Jurandir Freire (orgs). *A criação do diagnóstico na psiquiatria contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, p. 223.

⁴² Ibidem, p. 17-18.

– as descrições das categorias eram divididas em transtornos neuróticos, psicóticos e perversos e sublinhavam questões relativas ao funcionamento subjetivo do paciente e seus aspectos psicossociais. “Os sintomas tinham, portanto, uma forte dimensão simbólica e relacional carregando em si mesmos um sentido que era preciso desvendar para acionar estratégias de cuidado”⁴³. Esta influência se mantém na segunda versão do DSM, sobretudo pela presunção da “natureza simbólica dos sintomas psiquiátricos, a serem tomados como enigmas demandando interpretações”⁴⁴. Embora esta segunda versão seja uma extensão da primeira, ela sofreu algumas mudanças: “trazia uma categoria de transtornos dedicada a desvio de natureza sexual que incluía a homossexualidade na lista. Isto provocou enorme polêmica, e foi politicamente contestado e difundido por esfera pública, o que resultou mais à frente na retirada desta categoria”⁴⁵.

Foi na transição da segunda versão para terceira que o DSM viveu sua grande mudança: abandonou a influência da psicanálise e a concepção da doença mental como reação a fatores biopsicossociais e passou a adotar descrições estritamente “a-teóricas”. Surge a definição de critérios específicos para cada categoria: “O diagnóstico deixa de ser pensado como uma chave de entendimento de conflitos ou desarranjo intrapsíquico ou relacionais por trás dos sintomas, para se transformarem em balizas na detecção de distúrbios visíveis”⁴⁶. Deixa-se de lado a interpretação dos sintomas como signos a serem desvendados, restringindo-se a tarefa diagnóstica a uma mera observação do comportamento humano.

A entrada do DSM-III, nos anos 1980, reflete a crescente importância dos valores da ciência na medicina, que contaminam o saber e a prática psiquiátrica através das novas descobertas psicofarmacológicas. Este novo manual rompeu com certo modo de fazer psiquiatria,

[...] a partir de agora ele se refere a um processo de coleta de informações a partir de declarações explícitas do paciente e da observação do seu modo de agir socialmente, devendo o psiquiatra se abster de qualquer interpretação do que o paciente diz, e sobretudo, de qualquer suposição acerca do que não é dito.⁴⁷

O que intensifica ainda mais o perfil do psiquiatra como sujeito asséptico e distante que não quer correr o risco de ser contaminado pelo objeto estudado. Seu novo instrumento faz da prática um meio técnico com finalidade utilitária, sem nenhum espaço para reflexão e crítica sobre o adoecimento psíquico. É tal como um vírus que este novo modelo incide na vida

⁴³ RAMOS, Fernando. Do DSMIII ao DSM-5..., op. cit., p. 19.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, p. 40.

⁴⁷ Ibidem, p. 22.

cotidiana e modifica o nosso modo de adoecer, e isso não se dá “apenas no cenário americano e sim, num processo que ainda se encontra em expansão no planeta”⁴⁸. O DSM deixa de ser usado como um instrumento administrativo para servir de modelo de cuidado nos serviços público e privado de saúde. Para melhor entender como foi possível a viralização dos modos de adoecer que o DSM-III impõe sobre a vida, temos que levar em conta alguns fatores que possibilitaram a eclosão dessa cena.

O principal aspecto a ser considerado é a entrada dos novos psicofármacos na prática da psiquiatria. Com os avanços da medicina nos anos 1980, foi possível ampliar as formas de tratamento, juntamente com isso a “medicina descobriu a neuroplasticidade, epigenética, os métodos de mapeamento cerebral e, por fim, a descoberta do DNA humano”⁴⁹. Essas novas descobertas científicas ganharam o palco e se transformaram num discurso privilegiado na psiquiatria. Some-se a isso a crença da medicina de que as explicações biológicas legitimam a especialidade da psiquiatria e, por conseguinte, justificam os investimentos e os interesses da indústria farmacêutica, que tem um forte poder de intervenção nas práticas da psiquiatria. “Os critérios classificatórios do DSM III começaram a produzir uma interpenetração entre esses dois polos, com a indústria farmacêutica incentivando a difusão das categorias e o processo de alocação das categorias”⁵⁰.

Este casamento entre a indústria farmacêutica e o manual de psiquiatria já é algo conhecido neste campo, mas se torna ainda mais explícito com o surgimento do DSM 5, publicado em 2013, em meio a uma avalanche de críticas. Uma das críticas veio de Francis Allen, o responsável pela elaboração do DSM-IV, que revê sua posição e questiona o fato de a principal referência acadêmica da psiquiatria contribuir para a crescente medicalização da vida.

Já as novas descobertas de psicofármacos e o maciço investimento da indústria farmacêutica colaboraram com a possibilidade de pensar em uma psiquiatria não asilar, pegando carona nos movimentos da reforma psiquiátrica em 1980, quando a psiquiatria estava passando por um processo de desinstitucionalização do tratamento. Esses novos medicamentos embarcaram nesse discurso e possibilitaram uma forma de tratamento extra hospitalar; desta “junção” surge uma nova psiquiatria, não mais centrada nos manicômios. Assim, junto com os pacientes, os psiquiatras também ganham alta do regime de confinamento. Todavia, “Ao deslocar o centro de atuação do conjunto mais restrito dos pacientes graves e crônicos internados para a população com algum tipo de sofrimento psíquico, esse movimento contribui para alargar o mercado das opções terapêuticas”⁵¹. Mas afinal, qual é o lugar que o diagnóstico assume na psiquiatria?

⁴⁸ RAMOS, Fernando. Do DSMIII ao DSM-5..., op. cit., p. 23.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, p. 26.

⁵¹ Ibidem.

Estamos falando de palavras que se associam facilmente – diagnóstico e psiquiatria – e que estão muito fortemente vinculadas no cenário da psiquiatria contemporânea. “O diagnóstico remete imediatamente a um campo médico presente em todas as outras especialidades clínicas, pois cabe ao médico avaliar os sintomas e interpretar as queixas para construir um raciocínio científico acerca daquele sujeito”⁵². No entanto, “na psiquiatria mais claramente que em outros campos da medicina, a mera restituição de uma suposta normalidade biológica não é o suficiente para orientar e justificar eticamente a intervenção a ser realizada”⁵³. No caso de paciente psicótico, por exemplo, este raciocínio lógico da medicina mostra-se claramente insuficiente, pois, para tratá-lo, não basta dizer a ele que tem uma esquizofrenia paranoide, por mais certo que possa parecer. Aquele indivíduo, uma vez recebida esta informação, pode criar uma repulsa a qualquer forma de cuidado, levando a um outro tipo de sofrimento psíquico que impossibilita qualquer vínculo. Estamos falando, no entanto, de um cenário rico em complexidades, afetos, desejos, afinidades, questões que penetram o tratamento e não podem ser excluídas do exercício clínico do psiquiatra.

Ao lado disso, é necessário que a clínica crie um espaço de escuta e de acolhimento, sensível à manifestação que aquele sujeito expressa de maneira mais singular e irredutível a qualquer forma de conhecimento já tecnicamente codificado. O objetivo da avaliação é identificar de que afinal sofre o paciente.⁵⁴

Para isso, é preciso pensar em outras formas de cuidado dentro do campo da psiquiatria, que impliquem uma escuta que não obrigue o psiquiatra a ser mero reproduutor dos protocolos americanos da psiquiatria. Não se trata de abandonar os avanços da psiquiatria, quero dizer, recusar diagnosticar ou medicar – uma tal rebeldia não promove nenhuma modificação. Partimos de tensões internas constitutivas e incontornáveis, a psiquiatria corre sempre no fio da navalha. Portanto, a questão em relação ao diagnóstico é a do fascínio imenso que ele exerce, despertando expectativas que não ajudam no tratamento. É preciso, então, fazer dele uma tática e não uma finalidade a ser perseguida, até porque nossa clínica não se resume apenas a essa atividade protocolar.

A clínica psiquiátrica estende-se muito além daquilo que se pode estruturar como categoria nosográfica. O recurso ao instrumento diagnóstico só pode ser legitimado no interior de experiência clínica concreta e singular e à luz de uma efetiva reflexão psicopatológica.⁵⁵

⁵² BANZATO, Claudio E. M; PEREIRA, Mario E. C. O lugar do diagnóstico na clínica psiquiátrica. In: ZORZANELLI, Rafaela; BEZERRA, Benilton; FREIRE COSTA, Jurandir (orgs). *A criação do diagnóstico na psiquiatria contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, p. 36.

⁵³ Ibidem, p. 35.

⁵⁴ Ibidem, p. 36.

⁵⁵ Ibidem, p. 45.

É certo que a psiquiatria se estende muito além das categorias, mas atrofiamos a nossa escuta e restringimos a nossa prática a esta monotonia; agora, presos nela, não sabemos mais as saídas para exercer a clínica de forma mais criativa. Usamos e abusamos do diagnóstico e da medicalização quase sem crítica, agora nos vemos esgotados por este modelo.

Este embate atormenta a minha prática e de muitos colegas psiquiatras – que assumem supostamente o lugar de autoridade, mas que, na verdade, são também prisioneiros desse funcionamento. A nossa avaliação psiquiátrica é um processo que visa certo ideal de saúde a partir de um modelo de subjetividade, excluindo questões econômicas, sociais, raciais e de gênero no processo do adoecer, deixando “de fora da classificação e da nomenclatura aquilo que não cabe na ordem e no nome”⁵⁶. Este conhecimento codificado, exportado para nós, não se interessa em pescar outras espessuras do sofrimento psíquico, que se modificam de acordo com o contexto em que emergem, quero dizer aprendemos com essa psiquiatria uma certa forma “adequada” de sofrer. Mas não podemos pensar o sofrimento de maneira isolada e abstrata tão sem terra e sem tempo.

As teorias psiquiátricas e norte-americanas nunca foram e – nunca serão – incorporadas à cultura brasileira sem antes serem submetidas a modificações. Esta evidência tem sido negada e subestimada até os nossos dias. A psiquiatria brasileira persiste acreditando, ingenuamente, que a psiquiatria é ciência, e ciência é uma só. Por isso mesmo, impedida de refletir sobre seu passado, insiste em ignorar seu presente e delega à Europa e à América do Norte o dever de pensar seu futuro.⁵⁷

Certas questões se abatem sobre nós quando falamos do nosso modo de sofrer e da nossa história; há aí uma especificidade que é anulada por uma psiquiatria imperialista exportada sem nenhuma crítica e imposta à nossa prática. Uma psiquiatria que tem como modelo de saúde um homem branco, ocidental, adulto, produtivo com boa situação socioeconômica. “O DSM, portanto, pode ser visto como um produto cultural mais do que científico”⁵⁸. Esta ideia é defendida pelo grupo de críticos⁵⁹ ao DSM-V, que apontam que este manual é um recorte de uma certa realidade com o intuito de se tornar uma verdade sobre o adoecimento psíquico; nesta tentativa, acaba por sufocar e esmagar outras formas de adoecer. Ethan Watters⁶⁰, em artigo publicado no New York Times, afirma, criticamente, que o Manual não passaria de uma etno-psiquiatria aplicável somente ao contexto norte-americano das

⁵⁶ BANZATO, Claudio E. M; PEREIRA, Mario E. C. O lugar do diagnóstico..., op. cit., p. 46.

⁵⁷ COSTA, Jurandir Freire. *História da Psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 18.

⁵⁸ ZORZANELLI, Rafaela. Os DSMs como objetos culturais. In: ZORZANELLI, Rafaela; BEZERRA, Benilton; COSTA, Jurandir Freire (orgs). *A criação do diagnóstico na psiquiatria contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, p. 55.

⁵⁹ Refiro-me a Edward Shorter, John Sadler, Hacking, Ethan Watters, Francis Allen.

⁶⁰ WATTERS, Ethan. The Americanization of Mental Illness. *The New York Time Magazine*. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2010/01/10/magazine/10psyche-t.html?r=0>> / New York, 01/08/2010>.

sociedades neoliberais, que define o que pode ser considerado sofrimento e o que não “ao chamar a cultura ao debate, levando em conta o fato de que tal manual aciona um imperialismo cultural por meio do qual os médicos e pacientes experimentam seus sintomas das maneiras como descritas nos scripts nosológicos”⁶¹.

As fronteiras que a psiquiatria, após o DSM-V, estabelece entre normal e patológico são ainda mais limítrofes, a extensão das classificações abarca dimensões antes distantes e faz com que problemas próprios da vida cotidiana sejam incluídos nesse campo do saber. Esta versão do DSM – V, “historicamente fundamentada pelas regras liberais do mercado, resultou na transformação do DSM em uma ‘classificação total’ obrigatória para uso clínico, acadêmico (ensino e pesquisa), epidemiológico, administrativo e legal”⁶². Tendo sido adotado pela psiquiatria brasileira, que articula a este um discurso hegemônico em todas as esferas sociais,

A ação do DSM não se limita aos médicos, se espalha entre educadores, professores, pacientes, pessoas interessadas em aprimorar a saúde e a qualidade de vida, consumidores da saúde que demonstram crescente interesse pelos transtornos mentais e passam a ser capazes de manejá-las palavras que antes eram dos especialistas.⁶³

Vale entendermos para que serve um diagnóstico antes de negá-lo e reduzi-lo a um instrumento vilão da psiquiatria; é preciso compreender também sua função social. As classificações não são meros nomes abstratos, elas produzem diferença na vida do sujeito. Proporcionam não só enclausuramento, mas algum tipo de bônus, alguma luz em uma vida tão precária. Existem certos sofrimentos que foram exilados, esmagados, transportados para o subsolo, porém eles emergem de um modo ou de outro, pedindo-nos algum lugar no mundo. O pedido de Ariadne, que chega adoecida à psiquiatria, parece-me, à primeira vista, raso e codificado, mas guarda consigo algum desejo torto de sair deste sufocamento que tem sido a sua vida. Deste modo:

[...] na ausência da função social estruturante dos laços de solidariedade nos coletivos humanos degradados pelas condições econômicas, as normas técnicas e profissionais da medicina e do direito assumem esse novo mandato. A série do DSM ocupará, portanto, um papel destacado nesse lugar de articulação entre processo de medicalização e de judicialização o que contribui fortemente para a sua contaminação.⁶⁴

Temos então Ariadne, essa moça cuja vida foi esfacelada pelas baldeações (ônibus/trem), pelo excesso de plantão, – mãe de dois filhos sozinha, pelo excesso de vida

⁶¹ ZORZANELLI, Rafaela. Os DSMs como objetos..., op. cit., p. 57.

⁶² RAMOS, Fernando. Do DSMIII ao DSM-5..., op. cit., p. 218.

⁶³ ZORZANELLI, Rafaela. Os DSMs como objetos..., op. cit., p. 61.

⁶⁴ RAMOS, Fernando. Do DSMIII ao DSM-5..., op. cit., p. 219.

roubada. Ela traz questões sociais, amorosas, econômicas que se manifestam através da insônia, de uma tristeza, um desânimo que logo caem nos braços da psiquiatria e são rapidamente transformados em diagnóstico de depressão. O problema está nessas separações entre psico, bio, social, este cabo de guerra que precisa ser problematizado para que o cuidado de Ariadne não seja encaixotado em uma categoria.

Encobre-se, na nomeação de um diagnóstico, a dificuldade em sustentar-se nesse mundo tão instável e precário favorecido por modelos de vida à venda, que se cristalizam e se robotizam por um modo de vida voltado para o trabalho, que explora todas as instâncias da vida. Ariadne, mesmo quando afastada do seu ofício de enfermeira, continua a produzir incessantemente: em casa, na rua, onde estiver, sua produção torna-se um modo de vida.

No capitalismo atual, você está constantemente lançado nesse vazio e essa potência de criação, de pensamento – que aí é criação, não é explicação, nem revelação, nem reflexão – é constantemente mobilizada por essa experiência reiterada desse vazio. Tem todo um modo de existência desse regime, a gente está nesse vazio, onde se mantém dissociado do corpo e opera-se uma idéia do contorno estável da subjetividade, que não passa por esses tsunamis. Esses tsunamis são patologizados na nossa cultura, psiquiatrizados. Então quando você está nesse estado, mantendo essa ilusão identitária – mesmo que seja uma identidade que está sempre tentando se reconfigurar, mas que não se reconfigura nunca a partir dessa experiência – é tomado por essa crença. É nesse momento que você busca com todas as tuas forças de cognição, de experiência, de percepção, nas imagens, nas milhares de imagens disponíveis, principalmente na mídia e na publicidade, aquelas que você idealiza e com as quais você pode se identificar. E isso mobiliza você para constituir uma subjetividade naqueles moldes, naquele mundo criado na mídia, você tem que consumir todos os produtos relacionados com aquilo e isso faz gerar consumo.
65

Portanto, no capitalismo atual, a obtenção de um diagnóstico de depressão, por exemplo, é um meio para Ariadne fugir deste vazio, se protegendo deste tsunami recorre a certa ilusão identitária oferecida pelas categorias diagnósticas, pois só assim é possível obter tratamento num sistema no qual a psiquiatria serve também aos modelos do mercado, pois é através de um diagnóstico, que Ariadne conseguirá se afastar do trabalho e ganhar alguns dias de descanso. Ariadne como paciente aborta qualquer possibilidade de criação que possa emergir desta experiência e recorre aos modelos de subjetividade que a medicina oferece, utilizando-se do laudo médico para lhe garantir um benefício e lhe resguardar o vínculo com o seu trabalho, e com este suposto modelo identidade. Isto que parece ser apenas uma burocracia da psiquiatria torna-se uma questão no nosso cotidiano – é crescente o número de pacientes que chegam até nós nomeando de depressão ou ansiedade o que parece ser mais um esgotamento de uma condição social, ou seja, uma certa dificuldade de habitar este vazio e assim, encontrar

⁶⁵ Entrevista com Suely Rolnik realizada por Pedro Britton. *Redobra*, 18 de novembro de 2010. Disponível em: <<http://www.corpocidade.dan.ufba.br/redobra/r8/trocas-8/entrevista-suely-rolnik/>>.

sustentação para atravessar este tsunamis. Arrisco-me a dizer que não estamos escutando o que andamos medicando, a condição de precariedade em que vivemos transforma a psiquiatria em uma via de escape possível para questões que ultrapassam a psicopatologia deste indivíduo.

A questão é se antenar com o lugar ocupado pela psiquiatria – essa brecha deixada pela sociedade, na qual a psiquiatria soube se esparramar – para retirá-la do trono que vem ocupando; é preciso encontrar outros dispositivos clínicos de cuidado que possam escutar essas subjetividades flageladas que chegam a nós. O desafio, no entanto, é abordar a saúde com uma outra perspectiva, mais próxima de uma saúde menor, aquela que está vinculada aos processos de criação da subjetividade. Uma saúde que não seja um estado, mas sim um processo em constante construção. Uma espécie de teia que lança seus fios – o tal fio condutor em direção à vida. Não podemos esquecer que saúde é um direito à vida e não à sobrevivência. Por isso, não somos capazes de radiografá-la, temos que tecer com Ariadne redes possíveis.

Tais redes não estarão enoveladas nem na cultura e nem na natureza, mas no entrelaçamento desses polos. Pensar uma saúde menor é criar a possibilidade de deslocar os pontos fixos dos polos. A crença nesta dicotomia é o que marca a psiquiatria contemporânea, que tenta resolver o problema do sofrimento humano anulando um dos lados. “O que diz respeito à mente-cérebro, a disciplina parece realizar um movimento pendular entre um polo em que o cérebro não tem papel algum (*brainless*) e outro em que a noção de mental é ociosa (*mindless*)”⁶⁶. Segundo os autores, ambas as concepções rivais são reducionistas, e o exercício da clínica enquanto tal é manter-se na abertura à multiplicidade de perspectivas por mais opostas que pareçam na prática e no nível ético e político. Ao manter-se para além dessas verdades sobre o sofrimento, a tentativa é implicar essas Ariadnes com o tecer da vida na sua concretude, sem deixá-las agarrar o primeiro fio e acabar enforcadas nele. Por isso, ficamos com essas palavras,

Psiquiatria, tal como a entendemos com suas tensões internas, constitutivas e incontornáveis, corre sempre no fio da navalha. Assim para concluir, sugerimos que o desafio colocado para o futuro da disciplina não é precisamente o de refutar os argumentos antipsiquiátricos (com suas roupagens renovadas) e, ao mesmo tempo, rejeitar as versões reducionistas e eliminativistas do naturalismo biológico. Trata-se, pois, de sustentar a psiquiatria – como de resto toda a medicina – como uma prática humana que encontra sua legitimidade racional e ética no campo incerto, mas concreto da clínica.⁶⁷

⁶⁶ BANZATO, Claudio E. M; PEREIRA, Mario E. C. O lugar do diagnóstico..., op. cit. p. 57.

⁶⁷ BANZATO, Claudio E. M; PEREIRA, Mario E. C. O lugar do diagnóstico..., p. 52.

De um corpo cansado a um corpo esgotado.

Afinal, o que pode Ariadne?

O corpo dela desmoronou. Caiu tijolo para todos os lados. O asfalto rachou ao meio e o corpo, estendido no chão, ficou colado no cimento quente, – arrastava-se até chegar à esquina, a procura de uma água gelada para continuar. Aquele corpo feito de hora marcada e privado de vontade travava uma relação com tempo da hora marcada, Naquele instante, já não havia mais as pernas e as silhuetas, o corpo se confundia com a fumaça dos carros. Não cabia mais salvá-la - tratava-se de um corpo que se afundava, aos poucos, nos rios aterrados da cidade. Perdia-se do tempo e misturava-se com a lama subterrânea.

Há um fato que marca nossa época, não se trata de uma teoria ou de uma reflexão, mas de um fato, que diz respeito à maneira atual de experimentar a vida, em que o corpo já não aguenta mais – vivemos rastejando, encostando, debruçando-nos, inclinando-nos: um corpo fora do eixo. Algo em nós anda cansado de existir.

Os corpos não se formam mais, mas cedem progressivamente a toda sorte de deformações. Eles não conseguem mais ficar em pé nem ser atléticos.. Eles serpenteiam, se arrastam. Eles gritam, gemem, se agitam em todas as direções, mas não são mais agidos por atos ou formas. É como se tocássemos a própria definição do corpo: o corpo é aquele que não aguenta mais, aquele que não se ergue mais.⁶⁸

Esses corpos cansados entregam-se a uma vida-cimento que pavimenta os seus fluxos. Perdem-se no jogo das possibilidades. Passam a vida a justificar o cansaço: ora o trabalho, a família, os filhos, o casamento, ora as horas que passam no ônibus; e, assim, permanece neles a crença de que a vida é uma questão de mudar de lugar as possibilidades. Cansados por encobrirmos nossa potência nesta relação de dominação. Tal dominação que nos faz impotentes retirando nossa força para agir, de criar, de inventar mundos novos. Sem pausa para o respiro. Apresam-se para pegar o trem e entram no ritmo veloz, mas, uma hora, o alarme dispara e o corpo vibra novamente.

[...] o que o corpo não aguenta mais (o que é que o corpo não aguenta mais)? [...] A resposta é dupla. Primeiro, ele não aguenta mais aquilo a que o submetemos do exterior, formas que o agem do exterior. Essas formas são, evidentemente, as do adestramento e da disciplina [...] o corpo não aguenta mais também aquilo a que se submete de dentro. Pois estas mesmas formas passam para dentro, se impõem ao dentro desde que se cria um agente para as agir. Neste

⁶⁸ Esta ideia é bem desenvolvida por David Lapoujade em *O corpo que não aguenta mais*. Trad. Tiago Seixas Themudo. *Revista literária Polichinello*, São Paulo, 2011, p. 1.

instante, a relação muda a natureza; ela deixa de questionar a resistência do corpo no adestramento e o transforma em assujeitamento.⁶⁹

Aquilo que o corpo não aguenta mais é a condição do homem-corpo, um corpo fincado na残酷de de ter sua vida restrita ao mero responder aos comandos externos e internos – as exigências do mundo que, com seus regimes protocolados, injetam no sujeito o valor da obediência. Uma vida sem molejo. Este corpo homem, individual, assujeitado que coloca em ambiente privado seu sofrimento. O Cansado expressa os modos como vivemos na contemporaneidade – perdemos a bravura em troca de algumas migalhas de garantia de vida. Assim, o corpo não aguenta mais o pouco que a vida lhe tem oferecido.

O corpo-cansado é aquele que perdeu a vontade, não tem vontade de nada, quer morrer, mas falta-lhe força até para isso. Assim, de forma mais simples, resolve descansar e se medicar para continuar a viver. Passa a vida a se lamentar dos dias cansativos. A vida, neste corpo cansado, é feita de pó, de cimento, de grandes avenidas, de edificações com estruturas bem rígidas que impossibilitam a passagem do fluxo de ar. Nesse tormento terrível repete todos os dias o mesmo mantra: “nada mais vale a pena”. Mas nenhum corpo é feito totalmente de cimento, chega um momento em que se esfacela e cai adoecido. Ariadne, deprimida neste “último nível”, chega à psiquiatria com seu corpo cansado, nos limites da exaustão e, descrente de todas as possibilidades, quebra-se e perde sua utilidade: vira um corpo sem uso. Do seu cansaço pode nascer um corpo-esgotado, momento em que Ariadne aciona sua força ativa, na qual o seu devir mulher a impulsiona a encontrar Dionísio.

Dessa descrença é possível pensar a virada do esgotamento. A tal travessia de Ariadne, à qual nos referimos no início, acontece quando já não reagimos mais com esperança e desistimos da salvação, da espera de um líder.

O esgotado é muito mais do que o cansado. “Não é apenas cansaço, não estou mais apenas cansado, apesar da subida” . O cansado não dispõe mais de qualquer possibilidade (subjetiva): não pode, portanto, realizar a mínima possibilidade (objetiva). Mas esta permanece, porque nunca se realiza todo o possível; ele é até mesmo criado à medida que é realizado. O cansado apenas esgotou a realização, enquanto o esgotado, esgota todo o possível. O cansado não pode mais realizar, mas o esgotado não pode mais possibilitar. “Peçam-me o impossível, muito bem, que mais me poderiam pedir”.⁷⁰

O esgotado é aquele desinteressado de uma vida cheia de finalidades, rica em projetos. Isto não quer dizer que o esgotado não vá ao cinema, não tenha uma atividade, não se banhe na água salgada ou atravesse mundos, mas quer dizer, antes de tudo, que o que ele faz não tem um sentido maior justificado pelas profundezas do eu. Atenção, pois não se trata de uma

⁶⁹ LAPOUJADE, David. *O corpo que não aguante mais...*, op. cit., p. 3.

⁷⁰ DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: um manifesto do menos – o esgotado*. São Paulo: Zahar, 1992, p. 67.

passividade, mas de um estado de suspensão de uma vida utilitária, em que não cabe mais ao esgotado essas perguntas polarizadas: isto ou aquilo? Derrota ou vitória? Biológico ou social?

É o momento em que o tal fio tomba, a partir do descompasso suave de uma dança, e uma coreografia acontece. Aquele fio, antes puxado de um lado para outro, como um cabo de guerra, não derruba mais as forças que o tensionam, mas a si mesmo. É o fio que cai no chão marcando o encontro. Nesse instante, já não há mais ordem de valor nas coisas, nem hierarquia de verdades; tudo é nada, morte e vida, cabem no mesmo plano de existência.

O que acaba cansando a vida são essas muitas possibilidades e a tensão entre elas, essa necessidade de, a todo tempo, fazer escolhas e excluir possibilidades. Uma vida de sim e não. “Isso eu quero, isso agora não me serve, deixa isso para lá, vou por aqui e por lá não me parece agradável.”

Bem diferente é o esgotamento: combina-se o conjunto das variáveis de uma situação, com a condição de renunciar a qualquer ordem de preferência e a qualquer objetivo, a qualquer significação. Não é mais para sair nem para ficar [...] e não se é passivo: está-se em atividade, mas para nada. Estava-se cansado de alguma coisa, mas esgotado de nada.⁷¹

O corpo que não aguenta mais é o último estado de um homem cansado, um alarme.

O problema da paciente Ariadne é que ela insiste no projeto de se cansar. Não desiste do sonho da vitória e julga os desastres tão atenta às palavras que pouco escuta o silêncio. Dotada de uma vergonha da vulnerabilidade e da incerteza, Ariadne não pode se perder da Casa que garanta certeza.

Este acontecimento ecoa nas suas palavras, também esgotadas. As palavras não tem um sentido a ser decifrado, estão sempre ao pé da letra. Andam, param, se soltam, correm literais, sem interpretações. Portanto, como fazer as palavras respirarem? Um mundo esgotado da condição humana não cria mais nada. Tudo cessa, sem cessar. Tudo cai do céu em uma areia movediça.

A combinatória é a arte ou a ciência de esgotar o possível [...]. Mas apenas o esgotado pode esgotar o possível, pois renunciou a toda necessidade, preferencia, finalidade ou significação. Apenas o esgotado é bastante desinteressado, bastante escrupuloso.⁷²

Para fabricar as palavras livres da expressão Ariadne precisa se livrar de uma vida, povoar-se de outras forças, sair de um mundo onde cumprir tarefas é o grande mérito do ser humano. Musicalizar sua vida. Mas como Ariadne se sustentará? Perguntam alguns. Não se trata

⁷¹ DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro...*, op. cit., p. 71.

⁷² Ibidem, p. 78.

de abandonar de forma irresponsável a vida que leva, mas arriscar-se a sustentar o balanço das estacas e construir para si uma casa, uma balanço, onde se possa chegar sem avisar, uma casa sem chave, movimentada pelos acontecimentos. Uma casa em uso e desuso, entre a forma e a força, entre o precário e o abundante, entre orgânico e o inorgânico. Uma casa que sirva para reinventar novas estratégias de ocupação e experimentação. Uma casa entre o tudo e o nada.

O esgotado, nesse sentido, é aquele que não tem nada a dizer, nada a expressar, nada a projetar. É essa a política do esgotamento presente em Deleuze no livro sobre Beckett. Esgotar para criar uma nova língua, uma nova casa, capaz de apreender os molejos, os destroços, os acasos, os desvios, os ventos que deslocam as montanhas de areia. O esgotado, portanto, é aquele que “esgota o possível” e “cria novos possíveis”.

O esgotado vive em uma tensão extrema, por isso têm uma certa fidelidade ao fracasso. Fracassam como ninguém antes ousou fracassar, fecundo insucesso e inadequação ao cansativo projeto de estabelecer novas relações entre aquilo que representa e algo que é representado. Estar assim,ativamente na superfície, fissurando os tijolos até virarem areia. Portanto, nesse estado de esgotamento, não se trata de compreender e julgar a vida, ela se faz na borda, no molejo do estremecer das estacas que seguram o corpo desfalecido.

Trata-se de uma permissão para a pausa, algo que os deprimidos reivindicam e acabam se confundindo em uma entrega submissa àquela vida pautada no serviço ao outro, ao imperativo do tempo produtivo do outro. Ariadne é aquela que pode se esgotar, ir além da sua depressão, pois o esgotamento está mais próximo de uma ativação para o nada – uma palavra que precisa de muitos silêncios. O silêncio como algo criador que anuncia um novo modo de vida por vir. Um silêncio à altura da experimentação.

A tentativa desta escrita é tecer junto com essas Ariadnes – e eu me incluo entre elas – uma “saúde menor”, em que possam escoar os fluxos, potências e intensidades. Tecer múltiplos fios que nos transportem para além do jogo da polarização. Uma teia de cuidado que se afirma no entre, capaz de escutar as formas de adoecimento, sem necessariamente medicá-las e diagnosticá-las e, ao mesmo tempo, levando em consideração que até o biológico não é uma caixa fechada sem nenhuma interação com o ambiente, mas algo em constante processo de transformação.

Portanto, apreender os desvios inerentes à vida não como ameaça e sim como expressão da diferença. Essa é a força de Ariadne, que nos guia nesse modo operante de cuidado, escoando entre pretensões teóricas que almejam incorporar as diferenças em categorias identitárias e aquelas que fazem da diferença um enigma a ser interpretado em torno da cena edipiana.

Entre esses dois polos, há o fio de Ariadne, que é a incorporação da biologia e da cultura em processo de constante mistura e interação, deste contágio se produz uma potência estrangeira em nós, uma exterioridade interiorizada, melhor dizendo, algo que nos faz cócegas,

isto é, algo que ao mesmo tempo nos incomoda e nos faz rir. A força de Ariadne está em conseguir ouvir no adoecer a risada de Dionísio.

Ariadne pode ser entendida como um dispositivo clínico, que nos transporta para além do jogo da polarização – de Teseu e Dionísio, da psiquiatria e da antipsiquiatria e psicanálise, da natureza e da cultura –, um cuidado que se afirma no entre. Cabe a nós povoar esta outra margem. Nela, poucos permanecem, pois a fronteira é o lugar dos perigos e das incertezas, muitos a entendem como apenas uma zona de passagem, mas é lá, onde vive Ariadne, na terceira margem, que o sofrimento ganha sua intensidade sem se ancorar nas verdades. Ariadne nos ajuda a entrar em contato com esse balanço, que é habitar um mundo cujo corpo é um contínuo efeito da dobra do biológico e do social. Um corpo que não cessa de ser refeito, rarefeito, feito e desfeito.

Ariadne é esta que está em todos nós.

SOFREMOS POR NÃO SABERMOS SOFRER

Senhoras e Senhores,

Gostaria de iniciar esta noite apresentando a vocês um personagem trágico, embora, por vezes, ele tenha se disfarçado com roupagens e costumes dramáticos, clichês e pasteurizados. É um personagem indiferenciado de sua paisagem. Vive emaranhado com o tempo e em casulo com o espaço. Em uma roupagem trágica, torna-se um acontecimento, daqueles em que as paredes desmoronam e, estilhaçadas, abrem o teatro ao público. É capaz de quebrar valores escondidos no subsolo de uma vida demasiadamente humana. Colapsa certezas. Atormenta nossas vidas. Não é fácil recebê-lo. Exige de nós uma peculiar hospitalidade. Em suas facetas mais opressoras não deixa de causar certa náusea. É dotado de uma complexidade infinita e iluminada por holofotes espetaculosos, que tombam sobre a vida.

Peço calma, senhoras e senhores. Não o depreciem, pois este personagem não tem o dom da clareza imediata e nos causa temor, desestabiliza-nos, transtorna-nos e nos transporta, rapidamente, ao caos. Vivê-lo sozinho intensificou o problema da humanidade. Cautela, Senhoras e Senhores. Não o rejeitem. O caos produz seus frutos, é preciso achá-los na ventania. Reverenciá-lo é um dos caminhos para protegê-lo das rasantes do vento. Esse personagem merece boas-vindas. Por favor, Senhoras e Senhores, com vocês:

Uma espessura do sofrimento em Nietzsche

De mim fizeram o que bem entenderam. Usaram-me — e me abusaram da maneira como foi conveniente. Forças reativas retiram-me o oxigênio, sufocando a minha existência. Aspiro por uma vida habitável, na qual eu possa durar por algum tempo, sem destruí-la. O desprezo, a vergonha e a culpa me retiram a reputação: jogam-me para fora do tempo e me expulsam da Terra.

Virei um personagem sem dotes, sem terra e sem corpo. Sobrevoou uma galáxia extraterrestre. Embora, em alguns momentos, minhas asas se cansem e eu aproveite para aterrissar em um corpo doente. De longe, minha voz perde-se entre as estrelas. A rouquidão, provocada por tantos gritos, fez com que eu me calasse.

Venho aqui lhes dizer que não sou sinônimo da má consciência ou do

ressentimento. Estou exaurido dessas vestes. Estou a serviço dos corajosos, daqueles esgotados por uma vida intimamente encarcerada. Faço votos para rasgar esse manto mofado de dor e desentupir os canos que se encontram enferrujados.

Meu melhor desempenho é quando estou entre o céu e a terra, entre o amor e o ódio, entre a vida e morte, na corda bamba. Exijo um esforço para ser compreendido, porém não me confundam com um segredo. Localizo-me na dobra do mundo. Alguns me dobram em demasia, a ponto de eu me perder por dentro – embora eu jamais deixe de ser um forro ligado, por um cordão umbilical, com a realidade que me circunscreve. Caso os senhores tenham interesse em me descortinar, lamento. Não

acharão resquícios de mim atrás da cortina. Não há personagem sem a plateia.

Minha natureza é feita de máscaras. Além delas, não há rosto a ser desvendado. Há uma tentativa gradual de desfalecimento do meu personagem, a ponto de me retirar completamente da cena. Pretendo, ao final desta peça, demitir-me do papel de sujeito. Ando fatigado, tenho sentido meu corpo rastejar. Já não voo mais como antigamente. Os efeitos do tempo atuaram em minha gravidade. Já não sofro pelas cabeças, e sim pelo corpo. Encontro-me esgotado, minha vitalidade ausentou-se, não sei mais recorrer às palavras. Prefiro me expressar por minhas ações e meus gestos.

Algo mudou em mim.

Este personagem nômade nos guiará como uma bússola para escutar as vozes enterradas e abafadas, para além do que está sendo anunciado; nos mostrará de onde vem o modo como sofremos e sua relação próxima com a moral e os bons costumes. A partir disso, investigaremos as condições que favorecem determinados modos de sofrimento entrarem em cena e outros continuarem escondidos na coxia.

* * *

Interregno filosófico I - O combate entre as forças

Usaremos a filosofia de Nietzsche⁷³ com certa licença poética para problematizar o modo pelo qual o sofrimento foi construído no Ocidente. O filósofo considerava o infortúnio como uma

⁷³ No livro *Genealogia da Moral*, Nietzsche se debruça sob a genealogia do sofrimento e sua relação com valores judaico-cristãos. Este tema será desenvolvido ao longo deste capítulo.

espécie de chamariz para vida. Segundo o autor, somente o sofrimento é capaz de nos dar pistas sob uma grande tempestade e nos preparar para a chegada de um momento valioso.

Nietzsche considerava a existência humana uma trajetória de ascensão, uma escalada. No entanto, o seu ponto alto não se localiza no final da subida – como se ali residisse o ponto ideal da escalada -, já que é no percurso que reside a vida. Segundo Nietzsche, o homem é um escalador, e são os percalços, marcados por momentos de cansaço e esgotamento, que o levarão aos mais elevados momentos da vida. De modo que o sofrimento caleja os pés, dá fôlego, torna-nos ágeis e nos retira do sedentarismo, garantindo saltos e aberturas, provenientes das erupções que surgem a partir da dor. Não se deixar levar pelo cansaço e pelas pedras que aparecem no caminho é o que cabe ao homem. Quando este não se furta a atravessar essa tempestade e a aridez do percurso, torna-se apto a cultivar a vida.

Ora, deste modo, Nietzsche recoloca o sofrimento no plano da vida, afirmando que será preciso perceber no sofrimento uma potência vital que nos garante justamente uma vida ativa. O filosofo faz do problema do sofrimento um chamariz, pois acredita que a grandeza do homem está em afirmar a vida também na sua dor e, portanto, vê-la como um processo inerente à vida. Nietzsche defende que no sofrimento é possível descobrir uma certa liberdade. Uma certa epifania que nos faz compreender a vida e, ao mesmo tempo, desprende-nos do jugo dos valores superiores – justo aquela falsa afirmação que Teseu representava. Tais valores escondem uma moralidade, isto é, determinam um modo correto de viver e, para o filósofo, é no sofrimento que encontramos escapes possíveis desses valores.

Na perspectiva de Nietzsche o sofrimento é um acontecimento produzido numa luta constante entre forças que atuam em nós, de modo que jamais podemos considerá-lo como um mero acidente de percurso. Dependendo de certas condições, uma força predomina sobre a outra, e deste cabo de guerra emergem o processo de saúde e de adoecimento. Essas múltiplas forças estão em constante relação. Segundo a leitura de Deleuze, as forças em Nietzsche se dividem em ativas e reativas. Muito sumariamente, o tipo ativo é constituído pelas forças superiores ou dominantes, que se apoderam, se apropriam e dominam aquilo que elas podem; são características dessas forças ativas “criar formas explorando as circunstâncias”⁷⁴. Um certo poder de transformação daquilo que se encontra paralisado. Essas forças são plásticas, criadoras, e revelam a tendência do corpo a se expandir e a criar novos modos de vida.

Já as forças reativas, também ditas inferiores ou dominadas, caracterizam-se por serem utilitárias e conservadoras, elas visam à sobrevivência. As forças reativas estão preocupadas com a adaptação; sua função é tratar de regular e administrar a nossa espécie de forma

⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 22.

pragmática. Ademais, elas separam “as forças ativas do que elas podem”⁷⁵. O triunfo das forças reativas anuncia certos valores, nos quais só crê “quem for animado pelas forças reativas”⁷⁶. Na verdade, é reativo “o estado de uma força separada do que ela pode. Ao contrário, é ativa toda força que vai até o fim de seu poder”⁷⁷. Ir até o fim é exercitar a força no seu maior grau de expansão e de potência, sem se ater no caminho aos desvios utilitários.

Mesmo sendo dominadas, “as forças inferiores, apesar de obedecerem, não deixam de ser forças, distintas das que comandam. Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal e refere-se ao poder tanto quanto comandar: nenhuma força renuncia ao seu próprio poder”⁷⁸. Toda força, seja comandando ou obedecendo, guarda um poder. Dessa ambiguidade, pode-se entender a perspectiva do doente sobre sua condição. No desprazer de sua existência, mesmo no ato de obedecer, o doente guarda alguma força. Ainda que exista uma tendência, no processo de adoecimento, ao triunfo das forças reativas – que separam o doente de sua potência de vida –, resta algum poder nesse processo de adoecer,

A doença, por exemplo, separa-me do que eu posso, força reativa, torna-me reativo, reduz minha possibilidade e condena-me a um meio diminuído ao qual desejo apenas adaptar-me. Mas, de um outro modo, ela me revela um novo poder, dota-me de uma nova vontade que posso fazer minha indo até o fim de um estranho poder.⁷⁹

Mesmo em situações nas quais as forças reativas aparecem triunfar, podemos observar processos que trazem consigo alguma potência de vida, um novo poder, que podem nos ensinar novas maneiras de ser afetado ao nos colocarmos no ponto de vista do doente. Em vista disso, a doença pode inaugurar uma outra perspectiva, capaz de desdobrar sua potência própria e não ficar exclusivamente presa a si mesma. As forças carregam sempre um aspecto duplo, que será trabalhado mais adiante, principalmente para compreendermos melhor o processo de adoecimento psíquico. Por isso, é preciso lembrar o lugar do corpo nessa filosofia que pensa a partir das forças e suas relações. “O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social e político”⁸⁰. As forças entram em relação, e o corpo é fruto desta equação, sendo um fenômeno múltiplo, composto por essa pluralidade de forças e suas reversibilidades.

Além disso, há uma transformação possível de certa constelação reativa em ativa. Para “tornar-se ativa, não basta que uma força vá até o fim do que ela pode, é preciso que faça daquilo

⁷⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 22.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem, p. 29.

⁷⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 2009, p. 41.

⁷⁹ Ibidem, p. 32.

⁸⁰ Ibidem, p. 21.

que ela pode um objeto de afirmação”⁸¹. Supõe-se, aqui, uma afinidade da ação com a afirmação. A afirmação e a atividade designam uma função que não está preocupada com a sua adaptação e sim com seu potencial de transformação e de produção de novas formas, por conseguinte, de novos modos de vida. Quando uma força reativa transforma-se em ativa, um novo modo de vida entra em atividade – foi o que ocorreu com Ariadne: ao acessar o devir nas forças reativas, pôde transitar entre mundos.

Essa transmutação vivida por Ariadne no mito grego serve para pensar justamente essa passagem das forças reativas às forças ativas. Em um dado momento, ela precisou cortejar Teseu, fascinada pela segurança adaptativa que ele lhe oferecia, mas somente quando se solta dessa dependência que é um fardo, e diminui a gravidade do seu corpo, é que ela já não precisa mais rastejar – entra em um devir que a faz afirmar a vida, podendo deslizar entre esses mundos. Logo, como já deve ter ficado claro, Ariadne não é para nós mero personagem de um mito antigo, e sim uma força que nos convoca a deslizar, apesar das pernas quebradas, que nos faz devir, apesar das reatividades, que nos faz falar, apesar da mudez.

* * *

A seguir, passo a apresentar de forma ficcional ou dramática dois personagens muito comuns que nos rodeiam ou atravessam, e que são fruto do triunfo das forças reativas. Eles tendem a ser utilitários, limitando-se a adaptação à vida, e tentam separar a força ativa do que ela pode:

⁸¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia...*, op. cit., p. 33.

Primeiro ato

Pagador de promessa

Palco vazio. Pouca luz.

Ao fundo, do lado esquerdo, está a consciência. Pálida e rastejante, encosta-se na parede, pois falta-lhe forças para se levantar. Acomoda suas costas na quina, para começar a se lamentar. Veste uma camisa de força, impossibilitando que ela mobilize seus braços. No entanto, rasteja sobre o chão para comer as migalhas de pão espalhadas pelo palco. É só com a boca que digere o mundo. Usa pouco do seu corpo, embora seja de uma elevada estirpe senhoril.

Mantém-se sob controle, sem se perder nas palavras — sempre tão concatenadas. Essa personagem mostra-se com ar soberano e acredita ser dotada de certo livre-arbítrio. “Quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta — ele ‘merece’ as três coisas — e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade”⁸², impõe nessa personagem o hábito de correr da vida.

Fala interruptamente do seu passado, regado a lamúrias. Envolta por um largo

manto negro, a insaciável má consciência se alimenta de um bolo de dívidas e de promessas derrubadas no chão. Qualquer lamentação lhe causa desejo. À medida que, ferozmente, engole todas as queixas e interioriza suas raivas, seu corpo cresce em largura. Torna-se gorda.

Ocupa interruptamente todos os cantos do palco. A luz se intensifica e impede que o público a veja crescer. Ela não chega a explodir. Sente vergonha da medida que ganhou. A luz ofusca o olhar do público. O espaço do palco está mergulhado na iluminação da cena, impossibilitando qualquer percepção visual sobre a personagem: escondida em sua claridade. Termina a cena: a consciência excessivamente iluminada.

(A cortina se fecha, a plateia perde a visão por causa do excesso de luz, que diminui levemente ao final do primeiro ato).

Estar francamente iluminado é fruto do tamanho que ocupa no palco, não há luz fora dela: de tão gorda rouba a cena. Esta gordura é feita de dívidas e, posteriormente, da culpa engolida pelos votos divinos: envolta pela noção do dever de se livrar dos seus instintos mais selvagens, de sua voracidade e de qualquer lembrança de sua animalidade. Resta a gula e a vergonha de si. Recorre às leis divinas para absolvê-la de qualquer impureza. Julga-se demais correta para agir sem pensar. Seus atos são

⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 17.

controlados por uma atmosfera que lhe garante certo conforto.

Foge do caos de forma veloz. Resguarda-se na sua culpa e na sua vergonha para reparar seus impulsos. Pelos cristãos, padece. As leis divinas passam a fitá-la com severidade. Vai sendo engolida pela própria memória, sem sossego algum. Vive a pensar na promessa de pagar suas dívidas. “Tornase um homem de fazer promessas — não é esta a função quase banal imposta aos homens?⁸³

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 17.

"Alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se fabricam ideais na terra? Quem tem a coragem para isso?... Muito bem! Aqui se abre a vista a essa negra oficina [...] Esta oficina onde se fabricam ideais — minha impressão é de que está fedendo de tanta mentira!"

Friedrich Nietzsche. *Genealogia da Moral*

Interregno filosófico II - Má consciência

A má consciência, este personagem antigo da história ocidental, infiltrou-se no âmago de nossas vidas e determinou os destinos da nossa dor. Instaura-se um jogo perspicaz e malicioso, uma audácia com a qual pretende construir uma legião de pagadores de promessa — em fila —, esperando para receber a tal salvação divina, que as alimentará somente com migalhas. A partir de então, produziu-se, com esse acontecimento cristão, uma outra espessura do sofrimento. Deleuze, em seu livro sobre Nietzsche, ajuda-nos a clarear esse fenômeno:

Por um lado, a vida que justifica o sofrimento, que afirma o sofrimento; por outro, o sofrimento que acusa a vida, que testemunha contra ela, que faz da vida alguma coisa que deve ser justificada. Haver sofrimento na vida significa, primeiramente, para o cristianismo que ela é justa [...] que paga com o sofrimento uma injustiça essencial: ela é culpada visto que sofre. Em seguida, significa que ela deve ser redimida de sua injustiça ou salva. Salva por este sofrimento que há pouco a acusava [...]. Esses dois aspectos do cristianismo formam o que Nietzsche chama de "má consciência" ou interiorização da dor.⁸⁴

Os silêncios insólitos, os gestos espontâneos, o contágio, os impulsos sem nome: tudo isso a má consciência vai interiorizando, justificada pela equação do desprezo por uma vida injusta, que subjuga e condena. Uma vida tão injusta que só resta expiar e pagar com o sofrimento. A entrada da culpa esconde os instintos no corpo, afundando-os, fazendo com que o sofrimento se dirija para dentro. Os buracos deixados pela culpa só serão aliviados com as promessas de um salvador. Nesse momento, o homem passa a criar dentro de si uma profundidade antes inexistente,

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua "alma". Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo,

⁸⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, op. cit., p. 10.

adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora.⁸⁵

A alma, este personagem do cristianismo, fincou-se no corpo do homem e não se desgrudou; sua criação foi o maior trunfo do cristianismo. Sabe que estamos colhendo a herança dessa valorização do sofrimento como algo vivido dentro de nós. Nasce o homem da espessura: do conflito, da elaboração, da profundidade, da reflexão, dotado de uma racionalidade para lidar com seus instintos. Tomemos, agora, em consideração a História da Psicologia, da Psicanálise e da Psiquiatria, especialidades que analisam o sofrimento a partir desta nova modalidade do sofrer. Digamos, mais claramente, que se trata de um sofrimento que cabe em uma sala, que diz de um mundo interior e secreto, do homem consigo mesmo.

Foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força.⁸⁶

Voltamos ao personagem da má consciência, que engorda de tanto comer os bolos de dívidas, a ponto de se sentir culpado e envergonhado pelo peso que carrega e que acaba por abdicar de sua animalidade. “A má consciência exprime uma força que se volta contra si mesma. Nesse sentido, ela está na origem do que Nietzsche chamará de mundo invertido”⁸⁷. A força que se entorta contra si mesmo, ao invés de voltar-se para o mundo externo, retorna sobre o próprio homem. Essa operação do “mundo invertido só é possível através de mediadores, pois não se trata de uma evolução do homem, mas do modo como o homem se assujeitou ao longo da História. Fica claro que é preciso existir uma relação de assimetria capaz de coordenar as ovelhas”⁸⁸. Nesse sentido, só é possível pensar o desdobramento do sofrimento a partir de uma relação de forças. A estratégia utilizada pelo cristianismo, até os dias de hoje, é lhe dar um sentido — agora interno — para, assim, encontrar para ele um destino utilitário e adaptativo. Tal matemática nos custou a vida:

Fase de interiorização da força, depois, interiorização da própria dor, a passagem do primeiro para o segundo momento da má consciência, é necessária a intervenção do sacerdote [...] Esta segunda encarnação do sacerdote é a encarnação cristã [...], é o sacerdote cristão que faz a má consciência sair do seu estado bruto e animal, é ele que preside à interiorização da dor [...]. É ele o sacerdote médico que cura a dor infeccionando o ferimento.⁸⁹

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 30.

⁸⁶ Ibidem, p. 31.

⁸⁷ Ibidem, p. 60.

⁸⁸ Ibidem, p. 61.

⁸⁹ Ibidem.

Nesse sentido, o sacerdote curva as forças ativas em sua direção — antes vinculadas a uma causa externa —; um outro a ser vingado agora transporta para dentro de si a vingança em forma de culpa. “O cristianismo nega a vida, uma máquina de fabricar a culpa, a horrível equação do castigo; por outro lado máquina de multiplicar a dor [...]. Ele ama a vida: terna, mutilada, moribunda”.⁹⁰ O sacerdote realiza a equação que se inicia na renúncia à vida e no desprezo pelas paixões, convencendo seus fiés a viver apenas de pequenas alegrias. A partir de agora, a nós cabe a culpa, por conseguinte, o homem se torna responsável pelos atos que comete. Eis, então, que nasce um tipo de dor: enclausurada, ensimesmada e capsulada. Vivida como algo profundo, que percorre as artérias e veias e entra no sangue do indivíduo, a ponto de colar no corpo: passa a ser vivida como algo orgânico e fisiológico.

Da interiorização da força brota a culpa, e emerge a figura do sacerdote para mediar esse conflito. Com o sucesso dessa manobra, dissemina-se por todos os cantos um vírus de dissociação da vida. Tal vida despreza os saberes do corpo e tritura as existências mais ousadas, corajosas e vitais: emagrece a vitalidade do corpo e engorda a memória. “A agressividade sedimentada nos músculos internos vira raiva, rancor”⁹¹. Não explode, implode. “A fraqueza vira mérito e a impotência vira bondade”⁹². O sofrimento, apresentado por Nietzsche como má consciência, nasce desta operação regida por leis externas que se dobram até se curvarem para o interior da subjetividade.

A culpa da dívida se instaura. Aliás, podemos lembrar que em alemão *culpa* e *dívida* se dizem com a mesma palavra: *Schuld*⁹³. São palavras que se confundem e se misturam, sendo uma a dobra da outra. A dobra da dívida absorve o mundo dos deveres e das obrigações, afundando-se até tornar-se culpa. O mundo, por sua vez, transforma-se numa atmosfera distante, que já não diz mais respeito à dor sentida. Temos, agora, uma resolução para o desassossego:

A alegria cristã é a alegria de resolver a dor: a dor é interiorizada e, por este meio, oferecida a Deus, colocada em Deus. [...]. Na verdade, tudo isso entra na ideia de um Salvador; não há um salvador mais belo do que aquele que é ao

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 10.

⁹¹ Ibidem, p. 208.

⁹² Ibidem.

⁹³ Em alemão, a palavra *Schuld* designa “culpa” e “dívida”. É um indício de que para Nietzsche o sujeito se constitui tanto como devedor como culpado. De fato, Nietzsche sustenta que os principais valores da sociedade ocidental são originários de valores já presentes nas relações de poder vigentes nas mais antigas formas de comunidade. A culpa, por exemplo, é uma espécie de dívida mais espessa e interiorizada, nascida da relação credor e devedor, que posteriormente se espiritualiza como “dívida divina”, mediada por um salvador, que exige dos fiéis o sacrifício. Os valores cristãos instauraram Deus como credor e a dívida torna-se indefinida, praticamente, se assim podemos dizer infinita. Veja-se este trecho: “Aquele golpe de gênio do cristianismo: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo. Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (é de se dar crédito?) por amor a seu devedor”. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 75.

mesmo tempo carrasco, vítima e consolador, a santa Trindade o sonho prodigioso da má consciência.⁹⁴

A lógica da má consciência é “fazer-sofrer” para permitir que entre em cena o personagem do “salva-dor” e “consola-dor”, aquele que salvará os miseráveis da dor, um mediador da culpa vivida como dor que aparece na história com diferentes roupagens: jaleco branco, túnica etc. Todos eles carregam consigo plantas hediondas para envenenar a nossa humanidade, contaminam legiões de fiéis ao dar-lhes essas ervas daninhas. Em troca, afundam as forças ativas nos seus subsolos. Fazem com que esses *pobres de espírito*⁹⁵ acreditem que serão salvos pelas mãos da figura do sacerdote, aquele que convence os fieis a abdicar de suas paixões em nome de uma vida-sacrifício, servindo, posteriormente, como apaziguador deste sofrer.

Mas é realmente um médico, este sacerdote ascético? – Já notamos que dificilmente podemos chamá-lo de médico, por mais que lhe agrade sentir-se ‘salvador’, ser venerado como ‘salvador’. Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção radical à medicação sacerdotal.⁹⁶

Os fiéis aceitam de bom grado essa medicação. Aliviar a dor é o que todos querem, no entanto, o que Nietzsche nos aponta é que esta essa operação leva à sujeição, pois há um risco neste sacrifício: quando o sofrimento é entregue para ser administrado pelo sacerdote ascético, paga-se um alto preço pela perda desta liberdade. Pode derivar desta condição homens envergados, que tentam domesticar seus instintos, eliminando-os da existência. E, assim, começa a tal calúnia contra a dor, que passa a ser vivida como um sacrifício. A arte dos sacerdotes está aí eles tratam de alimentar a culpa para depois administrá-la. Mas, para isso, precisam dos seus sofredores, pois se vampirizam de desgraça, de frustração, e com o sofrimento dos fiéis eles ocupam o trono de sacerdote. Dessa relação de dominação, produz-se esse homem que empacotou suas forças – separado do que ele pode –, que sente nojo da vida, cospe os seus prazeres e vive na ponta dos pés – sem colocá-los na lama. Dito de outro modo,

Os doentios são o grande perigo do homem: não os maus, não os “animais de rapina”. Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados – são eles, são os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós.⁹⁷

O sacerdote é esta figura cujo desejo é dominar, isso faz dele um outro tipo de doente – perverso e sedento de domínio. Nessa sedução, o “fazer-sofrer” é sua finalidade. Devotos não

⁹⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, op. cit., p. 10.

⁹⁵ Termo utilizado por Nietzsche.

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 17.

⁹⁷ Ibidem, p. 103.

faltam, direção sacerdotal também não. Uma plateia goza com esse drama. As portas e as janelas da má consciência encontram-se abertas aos tormentos. De tão pesada, seus pés se sobrecarregam, ela precisa de ar para diminuir a gravidade em sua cabeça. O efeito no corpo é visível: rasteja por causa do peso que vem de cima, sendo conduzida por forças rastejantes, vampirescas, a ponto de rachar o chão de tanta dureza que carrega consigo. “O sofrimento foi utilizado na existência como um meio para justificar a ação divina sobre a vida”⁹⁸. Aí está a armadilha: sofremos por não sabemos sofrer, ao crermos que mestres “divinos” nos salvarão de qualquer desassossego.

⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 33.

Segundo ato

A recusa do combate

Palco vazio. Somente uma poltrona no centro.

(Luz baixa. A cena não apresenta fala, apenas gestos falantes. Movimentos que anunciam o que não é possível ser dito).

O personagem I entra em cena e senta-se em uma poltrona no centro do palco. Carrega consigo uma linha de costura e alguns panos brancos. Está vestido apenas com uma roupa fina e transparente. Emagrecido, olhos esbugalhados e encovados. Ao sentar-se, começa a costurar, com a agulha que traz na mão esquerda, os trapos brancos que cobrem seu corpo.

Personagem II entra no palco.

Monta, entre idas e vindas, uma mureta, feita com tijolos, que o separa do personagem I. O espaço do palco, antes ocupado pelo personagem I, é dividido em dois. De um lado, está o sujeito sentado na poltrona; do outro, o personagem II, que se deita à vontade no espaço que delimitou para si.

(O palco já não está mais vazio).

O movimento do Personagem II provoca um desconforto no personagem I, que até então dominava a atenção da iluminação e da plateia.

A luz alterna seu foco, recaindo ora no personagem I, ora no personagem II. Desse jogo de luzes, constrói-se uma narrativa gestual. É a luz que ilumina os gestos, evidenciando certa inquietação. Diante do silêncio, o corpo expressa as insatisfações presentes no personagem I, que balbucia para não falar do seu desconforto.

Nesse combate silencioso, o personagem I mantém-se em um silêncio gritante. Para não enfrentar esse confronto, resolve costurar os panos brancos, que recobrem sua perna, no seu próprio corpo – uma maneira de evitar a avalanche dos instintos. Primeiro costura uma calça, sem o corte no meio; depois os braços, sem o buraco de saída, de modo que a roupa o impossibilite de realizar qualquer movimento, assim fica empacotado e immobilizado. Quando acaba de se vestir com a roupa que produziu, tenta se levantar, mas tomba no chão. A partir de então, começa a resmungar e a se queixar de sua condição.

O personagem I franze a testa e enrijece o corpo. Ele se mostra visivelmente enraivecido, ensaia um chute na mureta, mas as pernas estão presas na camisa de força que costurou para si. Não consegue

agir. Detém-se, declamando queixas e ofensas ao personagem II. O ressentimento apoderou-se de seu corpo de tal modo que modificou sua relação com o espaço, com o público e com o outro personagem. Dessas tentativas de levantar para em seguida tombar vivia esse senhor, que balbuciava e ruminava uma acusação silenciosa.

No entanto, recusava-se a rasgar a própria roupa, recusava-se a romper os limites da sua veste. Era um tipo que gozava dessa impossibilidade e justificava sua inanição através dela. No ressentimento, “as forças reativas têm sempre o papel de limitar a ação, retardam, impedem em função de uma outra ação cujo os efeitos sofremos”⁹⁹. Destruir aquela mureta — pô-la abaixo — parecia ser a melhor atitude a tomar, porém o personagem I se furta a essa ação.

⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 53.

Nesta cena dramática mantém-se uma tensão. A plateia permanece à espera do desenlace, porém ele jamais chega. O público torna-se piedoso para com o personagem I: pobre senhor, mal consegue se levantar. Essa armadilha faz com que o personagem I ganhe o dom da vítima. E, por conseguinte, condenamos o personagem II, sob o estigma da maldade, da vilania.

Interregno filosófico III - Ressentimento

Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tem continuamente a rede da mais malévolas conspiração — a conspiração dos sofredores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é odiada. Essas almas belas são todos os homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes.¹⁰⁰

Nietzsche nos aponta o mecanismo doentio do ressentimento e nos convoca a explorar essa constelação de afetos — que provém de um inchaço, no qual o homem passa a reter traços mnêmicos em sua consciência. Esses traços duráveis se fixam na marca do prejuízo e criam uma crosta na consciência, que não permite lubrificá-la, enferrujando-a: “é uma mudança de lugar, seu deslocamento, que constitui o ressentimento [...] é uma invasão da consciência pelos traços mnêmicos, a subida da memória para dentro da consciência”¹⁰¹. A consciência infla-se de memórias que ruminam o passado: as injustiças, os desamores, as mágoas, as frustrações — trata-se de uma memória que ressentente a vida.

Esquecer, nessa perspectiva, seria uma forma de tratamento, quer dizer, um plano de saúde para conter a avalanche de lembranças que trazem o sofrimento consigo. “Essa força regeneradora nos serve de guardião, impedindo que as forças reativas dominem a consciência. De modo que, quando as forças ativas são privadas de suas condições materiais de exercício [...], a cera da consciência torna-se endurecida”¹⁰².

A inflamação da memória na consciência torna o ressentido incapaz de esquecer, passando seus dias arquitetando planos de vingança. Seu maior desejo é a vingança, porém este espírito não alcança jamais sua finalidade; ao contrário, faz “da vingança um meio”¹⁰³ e se recusa a agir e a concretizar este desejo. Assim, o ressentido cria uma ficção quando acredita que deve separar a força ativa do que ela pode e frear seus impulsos. “É graças a essa ficção que as forças

¹⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 104.

¹⁰¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, op. cit., p. 54.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem, p. 55.

reativas triunfam. Não lhes basta, com efeito, furtar-se à atividade; é preciso ainda que elas derrubem a relação das forças, que elas se oponham às forças ativas e se representem como superiores".¹⁰⁴

Assim, constrói-se todo o mecanismo do ressentimento, pelo qual se projeta no outro a culpa sobre a própria dor, recusando-se a transformá-la. A ação adiada passa a depreciar a vida e a julgar as forças ativas como um mal que deve ser banido e apagado. A vingança, somente desejada e imaginada, é sempre postergada. Não realizada, torna-se uma ruminação crônica que mora na consciência do ressentido. Assim diz ele: *o outro é culpado da minha dor, portanto passarei a vida a repetir isso até que ele se sinta culpado.* O ressentimento é diferente do ato da vingança. Nesse caso, uma força reativa é capaz de transformar-se em ação: aquele que consegue se vingar faz com que a força reativa entre em ato para transformar-se em força ativa e afirmativa, o que leva à diluição do ciclo vicioso de ruminação que o mantinha prisioneiro de seu algoz. Temos um bom exemplo dado por Maria Rita Kehl:

[...] os prisioneiros de guerra foram vencidos em batalha, pela superioridade bélica do inimigo. Quando uma revolta é abafada pelo poder militar, os revoltosos se veem obrigados a recolher suas forças e esperar por condições mais favoráveis para voltar à luta. Essa “vingança adiada” não é a mesma das elucubrações mentais a que se entrega o ressentido, psicologicamente impotente para dar outro destino a amargura.¹⁰⁵

Kehl nos chama a atenção para situações nas quais há uma impossibilidade de realizar o ato, provocada por condições de opressão extrema cuja derrota é imposta de forma violenta e qualquer revolta torna-se um risco para a vida. O recuo é então obrigatório, momentaneamente, em nome da sobrevivência; assim, a vingança é adiada estrategicamente, para que possa ser exercida no momento em que o sujeito se encontrar livre da condição de opressão. Acrescenta a autora: “O ressentimento não se confunde com a revolta silenciada nem com a resignação forçada que se produz sob regimes totalitários ou sociedade fortemente estratificadas”. A operação que ocorre neste estado de extrema vulnerabilidade é diferente do funcionamento do ressentido, trata-se de um estado em que a vida está em jogo, e a única saída possível é silenciar a revolta. Já no caso do ressentido, o valor está em adiar a vingança, são eles os tidos como bons, os de alma superior, que consideram nobre aqueles que querem ganhar o jogo sem nele entrar. Assim, diz Nietzsche:

Foram os bons, eles próprios, isto é, os nobres, os poderosos, aqueles que são superiores, por sua situação e sua elevação da alma que se consideraram a si

¹⁰⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, op. cit., p. 58.

¹⁰⁵ KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014, p. 21.

mesmos como bons, que julgaram boas suas ações, isto é de primeira ordem, estabelecendo essa taxação de oposição a tudo que era baixo, mesquinho e vulgar.¹⁰⁶

A partir desta oposição marcada pelo ressentimento, Kehl desenvolve a ideia de uma estética do ressentimento. São personagens que estão sempre cobertos por queixas e mágoas. Eles estão constituídos em dois polos extremos, uma ideia de um bom e um mau. Nesse caso, “o ressentido é representado como o moralmente superior aos demais: personagem sensível e íntegro, que não abriu mão de seus princípios e preferiu se deixar prejudicar em vez de jogar em um jogo que lhe parece sujo”¹⁰⁷. A partir daí, a autora estabelece relações com o que chamamos de “melodrama”: um personagem bonzinho injustiçado por um personagem mau. Eles polarizam as forças e as dimensões mais complexas dos personagens, tornando-os rasos:

É de um lugar supostamente “fora da vida” que o personagem ressentido denuncia a maldade, os jogos de interesse, as torpezas da vida. Parece um idealista: um romântico descolado de sua época, herdeiro do que restou de uma linguagem que foi revolucionária e se tornou nostálgica, funcionando como impedimento e embaraço à emergência de novas forças sociais.¹⁰⁸

O personagem situado do lado do bem cria uma dualidade moral. A plateia torce por ele. Típico do melodrama. Um homem tenta levar a cabo, em um projeto solitário, a vingança que jamais se concretiza. Um personagem que nos faz esperar, atormentados, por essa única finalidade de vida.

Talvez a estética do ressentimento represente uma dívida da modernidade para com o romantismo [...] O herói romântico ainda tinha o caráter trágico do homem em luta contra as convenções [...] Já este “herói da renúncia”, na dependência do outro, é aquele que o acusa de ter privado de certo prazer, e daí decorre uma certa passividade. O ressentido é reativo, nunca ativo, suas ações não têm o caráter radical do ato [...] Ao colocar-se nas mãos do outro, como aquele que foi prejudicado, privado, promove assim uma vingança que é adiada por covardia e não por cálculo.¹⁰⁹

Retornamos à diferença entre a vingança e o ressentimento. Como nos aponta Kehl, a primeira está mais vinculada a uma situação de extrema opressão, tendo este ato que ser adiado por cálculo, ou seja, por uma tentativa de sobrevivência. Já no ressentimento a recusa da vingança é feita em nome da covardia, da fraqueza, de modo que o sujeito se separa da força que lhe move – a vingança – e se mantém paralisado na queixa. “Este personagem do ressentimento

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 5.

¹⁰⁷ KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*, op. cit., p. 183.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 185.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 186.

toca em nossas ilusões, nos faz crer que temos alguém a quem nos reportar, a quem fazer uma queixa: um sacerdote dessa comunidade chamada vida”¹¹⁰. O ressentido nos faz acreditar que devemos nos submeter ao sacerdote e por isso trocamos doses de liberdade em nome dessa crença. Esse personagem escamoteia as exigências dos instintos: de nômade e livre torna-se sedentário, impondo-se essa paralisia provocada por um mergulho em uma operação de vingança eternamente adiada. O desejo mofa dentro das suas vestes e, introjetado, vira um envenenamento. Assim, ele “abandona a luta e espera pela recompensa oferecida”¹¹¹.

Este mecanismo de vida é próximo do que La Boétie chama de servidão voluntária: o homem que delega sua liberdade, que prefere a servidão — um “covarde” que surge pela necessidade da dependência em relação ao outro e se submete para não ser abandonado. Para entender melhor este mecanismo, voltamos para a paciente Ariadne que, em sua dita depressão, está, de algum modo, enovelada nesta servidão: rejeita a liberdade e aceita o jugo. Esta servidão se enraíza em seu corpo, a ponto de ela não reconhecer mais seus danos, e torna-se hábito. Ariadne considera conveniente esta tirania e contenta-se em viver nessa cultura. É ensinada a servir e a produzir, prática que se transforma em costume, na medida em que o tempo a leva não somente a engolir, pacientemente, os sapos venenosos da escravidão, mas até mesmo a desejá-los.

Diante disso, para que haja servidão, é preciso haver a sedução dos tiranos. Um certo pacto que se instaura no seio do nosso modo de vida: o tirano e o servo precisam um do outro. “É por medo dos castigos e esperança das recompensas que o indivíduo submete-se a um poder que o separa da sua própria capacidade de agir e pensar livremente, desejando sua própria servidão”¹¹². A servidão passa a construir uma vida guiada e submetida ao poder: “Dentre os homens há uma relação do fraco e do forte, alguns optam obedecer para manter-se vivo. Nesta perspectiva, viver está muito mais relacionado com a preservação da ordem, da organização, do que deixar os desejos”¹¹³. Aqueles que obedecem preferem a preservação da vida a viver com as instabilidades das intensidades.

Diante disso, poderíamos dizer que, para Nietzsche, a servidão do ressentido seria um sintoma da nossa cultura, na qual o homem está sempre em busca de seus líderes, seu chefe, seus governantes, seus fantasmas, seus reis e seus médicos. Entretanto, para que os valores determinados por uma época funcionem, devem se tornar universais, de modo a não permitir a

¹¹⁰ KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*, op. cit., p. 187.

¹¹¹ Ibidem, p. 196.

¹¹² FUGANTI, Luiz. Ética como potência e moral como servidão. *Escola Nômade*. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/fuganti-luiz/etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em: 8 out. 2015.

¹¹³ Ibidem.

expansão e produção de outras formas de vida. Assim, adoecemos – pela crença nos valores que bloqueiam a capacidades de pensar e de agir. E tombamos.

O psiquiatra: aquele que incorporou a figura do sacerdote ascético

O sistema no qual o sofrimento é posto no mundo contemporâneo perpetua-se em torno desta lógica de negação dos impulsos mais fortes da vida. Desse modo, a doença, tal como a concebemos, também é um critério de valor que porta uma ambiguidade: uma servidão e uma resistência – haja vista os aspectos obscuros que surgem no funcionamento de um doente, pois há a dor e a delícia de padecer. Como nos ensina Nietzsche, a forma como interpretamos o sofrimento – através de diagnósticos, códigos e medicamentos – revela a servidão; é quando a paciente Ariadne chega ao consultório e me entrega os destinos da sua dor. Porém, no sofrimento, também existe uma potência ofuscada, maltratada em um fluxo coagulado,

Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do fazer-sofrer, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro chamariz à vida.¹¹⁴

Para Nietzsche, o sofrimento, como um chamado para vida, dá pistas para encontrar na dor saídas para uma vida mais afirmativa. Esta primeira ordem do sofrimento se contrapõe àquele que funda a dor no ressentimento e na culpa, em que o outro é sempre o culpado ou eu sou o grande culpado de minha dor; nessas duas versões, as forças ativas estão imobilizadas, ouve-se apenas sussurros do chamariz. Destes modos de existência são produzidos não só padecimentos, mas relações adoecidas:

Compreende-se assim uma necessidade mais — a necessidade dos médicos e enfermeiros que sejam eles mesmos doentes: e agora temos e aprendemos com ambas as mãos o sentido do sacerdote ascético. A ele devemos considerar o Salvador, o pastor, e defensor predestinado do rebanho doente: somente então entenderemos a sua tremenda missão histórica. A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, ele dirige seu instinto, nela encontra sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade.¹¹⁵

Como já dito anteriormente esta relação de adoecimento é regida, no cristianismo, por um sacerdote, aquele defensor das mazelas da vida, que põe seu rebanho a serviço de seus saberes e poderes, promovendo uma relação inclinada ao adoecimento, na qual os fortes não

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 23.

¹¹⁵ Ibidem, p. 106.

têm vez. A figura do psiquiatra incorporou a do sacerdote ascético, substituindo-o em cena. Esse mecanismo de dominação vem sendo, por anos, muito apreciado na prática da psiquiatra. No entanto, a psiquiatria deixa de fundamentar seus argumentos na “divina escapatória”, para buscar a culpa não no “desejar”, mas no “conhecer”¹¹⁶. Conhecer, nessa lógica, segundo Nietzsche, está relacionado à prática da ciência que pretende descobrir a verdade atrás da realidade que “confunde” os fatos. Desse modo, conhecer é desconfiar da realidade e, assim, suspender algo, a que se chamará objeto de conhecimento, de qualquer relação com o contexto no qual este emerge, garantindo uma objetividade e uma verdade sobre ele. Há neste conhecer uma pretensão de chegar a alguma verdade oculta que tem como ponto de partida um ideal de valores. Nessa pretensão, a ciência incorpora os valores cristãos, mas utiliza-se de outras manobras, na medida em que propõem um avanço em termos de evolução humana para fundamentar suas verdades nos princípios da racionalidade, cujo perigo está em assumir uma categoria universal e abstrata, sem brecha para crítica e questionamento.

Esta passagem dos valores divinos mediados por um salvador para os valores da ciência, agora mediados por dados, cálculos, estatísticas, pesquisas, tornam a verdade não mais uma crença, mas um fato comprovado cientificamente, dotado de extrema exatidão. Dispensável lembrar que também essa ciência e sua racionalidade dependem, como no cristianismo, de uma “crença na verdade”. Para Nietzsche, a ciência não está em oposição ao ideal cristão, como a primeira vista pode nos parecer, se supomos entre religião e ciência uma evolução. No entanto, a ciência continua a construir seus valores à revelia da vida, disseminando o desprezo pela existência em nome de uma única verdade idealizada. Nas palavras do autor, a ciência é:

Esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio- Tudo significa uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...¹¹⁷

Esta vontade de nada de que nos fala Nietzsche, constituída pelos princípios dos valores cristãos e dos da ciência, mesmo que de forma diferente, indica que ambos estão assentados no mesmo reino. E o que, inicialmente, pode parecer antagônico camufla o fato de que, no fundo, cristianismo e ciência são fortes aliados, pois partem do pressuposto de que a vida detém uma verdade a ser idealizada e, assim, rebaixam as paixões, os instintos, os afetos, as intensidades, ou seja, tudo aquilo que é da ordem da experimentação, da desordem, do caos e da

¹¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 136.

¹¹⁷ Ibidem, p. 140.

loucura. Só que a ciência não utiliza mais o nome de pecado ao designar essa esfera, e sim de “capricho”. É capricho aquilo que foge a racionalidade humana, as lógicas, as friezas e as assepsias. Dito de outro modo por Nietzsche:

Um poder criador de valores, a cujo serviço ela possa acreditar em si mesma [...] Um exame mais atento mostra que ela contradiz e combate não o ideal mesmo, mas o que nele é exterior, revestimento, jogo de máscaras, seu ocasional endurecimento, ressentimento, dogmatização – Ela liberta nele a vida, ao negar o que nele é exótico. Ambos, ciência e ideal ascético –: na mesma superestimação da verdade.¹¹⁸

Nietzsche sublinha esse jogo de máscaras ao evidenciar as novas armas de sedução e as armadilhas da ciência moderna, revelando que há nela “um certo empobrecimento da vida é um pressuposto, neste caso como no outro- as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a *seriedade* impressa nos rostos e nos gestos”¹¹⁹. Portanto, a ciência joga o mesmo jogo que os valores cristãos – a vitória dos “pobres espíritos”¹²⁰; na versão da ciência, esses valores aparecem “como ainda mais gratuito, ínfimo, e dispensável na ordem visível das coisas”¹²¹.

O sacerdote ascético, aquele que produz remédios contra a existência, refutando a vida, cria para ela soluções divinas. Esta figura, já apresentada, não é muito diferente do homem da ciência – os médicos. É com o respaldo da ciência que eles oferecem suas plantas hediondas, suas soluções imediatas e suas pílulas milagrosas, seduzem esses pobres espíritos para posteriormente lhes entregar a salvação como uma espécie de cura. Estes “espíritos pobres” atrás de redenção caem na armadilha das promessas feitas pela figura do “salvador” médico:

[...] tem que ser forte, ainda mais senhor de si do que os outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança, e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus. Ele tem que defendê-lo, ao seu rebanho — contra quem? Contra os sãos; ele tem que ser o opositor e o desprezador natural de toda a saúde e toda a potência tempestuosa, dura, desenfreada e violenta. O sacerdote é a primeira forma do animal mais delicado, que despreza mais facilmente que odeia.¹²²

Nessa relação psiquiatra-sacerdote é preciso que o psiquiatra encarne o *Senhor de si* para, assim, dominar o outro. Sua vontade persuasiva precisa se tornar tão confiante a ponto de fazer com que as forças reativas triunfem, convencendo aquele que sofre a ocupar o lugar de

¹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 131.

¹¹⁹ Ibidem, p. 132.

¹²⁰ Termo de Nietzsche em *Genealogia da Moral*, op. cit., p. 132.

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 133.

¹²² Ibidem, p. 107.

doente, fazendo-o desprezar e temer a vida na sua dimensão tempestuosa. Na psiquiatria atual, como dito no capítulo anterior, transportamos feridas que não são nossas – prisões afetivas que não nos cabem – e engolimos esse modelo, sem interrogá-lo.

O médico-psiquiatra orgulta-se da figura do grande herói da ciência que ele encarna, e da qual acaba tirando proveito. No entanto, pergunto-me se será mesmo preciso vestir suas amarras, suas falsas afirmações, fingir-me senhora de mim, apostar nesta arrogância, distanciada com jalecos impecáveis e fraqueza disfarçada de dureza. Diante disso, como tomar alguma distância do que se vê na relação entre o médico e o paciente, que reproduz outras relações conhecidas na nossa história ocidental: colonizado-colonizador, servo-sacerdote?

Um modelo fincado numa relação assimétrica, assegurado pelo ato social de diagnosticar, na qual a pessoa que auxilia e a que sofre criam uma negociação privada, um certo pacto, que podemos chamar de “servidão voluntária”, na qual o “doente” assume uma posição de aceitação passiva e recebe, sem crítica, as tais palavras-orações vindas dos cuidados e da “bondade” do médico. Percebemos o quanto esse mecanismo produz um certo sintoma social enraizado em nossa prática, que podemos chamar de piedade, como bem pontua Sandra Caponi, a partir do pensamento de Nietzsche:

Servir-obedecer, multiplicando assim a existência de relações sempre dissimétricas entre quem assiste e quem é assistido. Se acreditamos que é necessário excluir do discurso médico a caridade cristã e a piedade religiosa, aquela que costumava situar o doente no lugar da debilidade mais absoluta e da mais extrema impotência, então será mister que possam ser desenvolvidas estratégias capazes de fazer que a palavra dos doentes possa formar parte de uma rede dialógica, que permita instituir um genuíno consenso, onde hoje existe aceitação passiva.¹²³

Nesse pacto entre o médico e o paciente, o adoecimento é um modo de funcionamento que sequestra do doente sua capacidade de elaborar a própria dor, tornando-o, como disse a autora, uma espécie de débil. Todo este jogo é favorecido pelas já ditas Bíblias da Psiquiatria, que reduzem a complexidade e diversidade do sofrimento a categorias diagnósticas. Soma-se a isso a inclinação caridosa e a compaixão presente nessa relação que corroboram a coerção e a docilidade do paciente, servindo como estratégias para mascarar o processo de submissão presente nessa relação.

Descubramos a existência desses espetáculos de coerção e submissão, mas a força da frequência nada nos diz acerca dos motivos que levam esses homens e mulheres comuns e benfeiteiros a compartilhar a crença de que, por trás dessas

¹²³ CAPONI, Sandra. Lógica da compaixão. *Trans/Form/Ação*, n. 21/22, São Paulo, 1998-1999, p. 91.

inclinações caridasas, eles realizam atos morais e que é por meio dessas realizações que eles podem converter-se e afirmar-se como pessoas virtuosas.¹²⁴

Esse espetáculo de coerção se manifesta na postura do médico, que se utiliza dos artifícios presentes no tom pastoral: o conselho, o convencimento, a autoridade caridosa, no intuito de docilizar o paciente. Esse tipo de gesto caridoso é visto como “um ato de espírito elevado”, uma benfeitoria, mais sublime que qualquer outra, regada a compaixão. Aqui, é preciso cuidado para não perder a lucidez. De modo algum foram os médicos que inventaram as doenças. De modo algum foram os psiquiatras que inventaram a esquizofrenia. Faltaria inteligência para isso, porém há um certo modo de adoecimento produzido e fabricado a partir de certos interesses. Tal interesse mantém essa relação de sujeição através do jugo da piedade: médicos precisam de pacientes e pacientes precisam dos médicos. Ambos necessitam desta relação de submissão, uns como servos, outros como salvadores. Dito de outro modo:

Ele necessita ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida — pois disso entende ele mais que tudo, esse que é feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo que são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso.¹²⁵

Assim, persistimos, como Nietzsche bem nos elucidou, adoecendo de forma ressentida, depositando nossas dores em um outro ou nos culpando por ela. Viramos reféns dos caminhos do nosso sofrer, nesse jogo. Sofremos por não sabermos sofrer. Sofremos por nos colocarmos a serviço de sacerdotes e suas divinas plantas hediondas. Sofremos por nos dirigirmos a favor do abafamento da dor. Sofremos por acreditarmos pouco na vida. Sofremos por gostarmos de caridade, por não acreditar que podemos andar com as próprias pernas, por acreditar na ferida que o sacerdote nos vende.

O homem ocidental trouxe a herança desses ideais do cristianismo, uma vez que a piedade continua enraizada no nosso modo de cuidar, de nos relacionar e, por fim, de sofrer. Continuamos nos guiando pela mesma equação e, assim, o sofrimento continua sendo justificado por instâncias superiores ou oriundas do subsolo. A má consciência veio do ressentimento, e dela vieram as maiores tristezas, melancolias, depressões, ansiedades, síndromes de pânico e sombras que carregamos em nós. Nesta lógica, retiramos só fraqueza do sofrimento, e ficamos com sua forma mansa: dores encarceradas, angústias domesticadas, inquietações medicalizadas. Portanto, retiramos de nós a responsabilidade de pensar sobre a dor na sua dimensão coletiva,

¹²⁴ CAPONI, Sandra. Lógica da compaixão, op. cit., p. 93.

¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, op. cit., p. 107.

pois ela virou assunto privado e de especialista. No entanto, há uma dor silenciada que é preciso colocar mais próxima do mundo, lá onde assuntos são tratados coletivamente e politicamente.

Interregno filosófico IV - O sofrimento: uma prega do mundo

No primeiro recinto de um sofrimento estão seus muros, suas paredes, mas é preciso não se limitar a ele. Mais adiante, em outro recinto próximo da vida, alguma revolução está sendo feita. É hora de derrubar a cena dramática e deixar os tijolos caírem sobre o chão de cimento da realidade, fazer brotar desse desmoronamento Ariadne, que mesmo nas condições mais adversas evoca as intensidades que estão bloqueadas, quando insiste em colocar só espinhos no sofrimento. Há, nela, o canto do chamariz, os voos menores, as viagens de intensidade e os deslocamentos sem sair do lugar. Assim, podemos questionar: quais são seus anúncios e suas pistas, que pouco escutamos sob o chamariz do sofrimento?

Na formação social e psíquica do sofrimento há um paradoxo fundamental: as delícias da sujeição ao lado de uma certa potência transgressora – processos que se dão de forma diferente, cada um no seu plano de atuação, mas que se conectam sem se misturar. Cabe a nós escolher onde colocar nossas orelhas, onde posicionar o nosso corpo, até discernir o discurso codificado do canto do chamariz.

Nessa zona de atuação, todos os gritos tornam-se sonoros, e sentimos todos os perigos que rondam essa empreitada. Essa espessura do sofrimento psíquico opera em uma dimensão que não é a das formas e nem das formatações, a esfera das forças invisíveis. Escutar essa dimensão de descodificação do sofrimento é experimentá-lo não somente no âmbito individual, que fecha a subjetividade dentro de si, mas, sim, na sua espessura criativa e moveante – fruto das dobras do mundo.

Foucault, segundo a leitura singular que dele faz Deleuze, ao elaborar o tema do dobra, faz uma crítica à interioridade. Diante de uma subjetividade que se interiorizou, veja como é possível contorcê-la para que não seja reconduzida a uma individualidade: a aposta é exteriorizar essa interioridade. Segundo Deleuze, em *Foucault*, a subjetividade pode ser pensada como esta dobra, que “nunca é uma projeção do lado interior, é ao contrário uma interiorização do lado de fora”¹²⁶. Assim, não existe propriamente um lado de dentro da subjetividade, pois ela é uma dobra do lado de fora, uma curva do mundo, desprovida de uma profundidade que a pudesse dotar de uma independência da realidade. “O dentro será sempre o

¹²⁶ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013, p. 105.

forro do lado de fora”¹²⁷, isto quer dizer que a subjetividade é feita dessas dobras, dessas invaginações que, à medida que ganham uma espessura, tornam-se uma “espécie de um forro”. Este forro nos dá a impressão de uma certa interioridade, mas é derivado das nossas relações com os outros. “É como se as relações do lado de fora se dobrassesem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava”¹²⁸.

Ao apostar em uma subjetividade feita de dobras do mundo, estamos dizendo que não se trata de algo individual, privado e independente dos múltiplos atravessamentos – o fora está dentro, sendo a subjetividade uma inflexão produzida por fluxos de passagem. Assim nos diz Deleuze sobre Foucault: “Dentro como operação do fora: em toda a sua obra, um tema parece perseguir Foucault – o tema de um dentro que seria apenas a prega do fora como se o navio fosse a dobra do mar”¹²⁹. Um dentro que jamais se encerra em si como uma caixa opaca, mas “é exatamente como a invaginação de um tecido na embriologia ou a feitura de um forro na costura: torcer, dobrar, cerzir [...]”¹³⁰.

A dobra exprime a relação da subjetividade consigo e com o mundo, essa curva do mundo para dentro. Traçar, criar, dobrar como “efeito da superfície”¹³¹. Dobram-se as relações de força presentes em certas situações históricas, essas dobras se instauram no corpo construindo uma membrana porosa, o corpo também se curva para fora e exterioriza suas dobras fazendo-as virar curvas e assim produz novos mundos.

O conceito de dobra evocado por Foucault, tal como Deleuze o interpreta, pode nos servir como operador, ao nos mostrar que diferentes formas de adoecimento ao longo da história seriam distintas dobras do mundo. Desse modo, o adoecimento talvez pudesse escapar da equação de sujeição, má consciência e ressentimento. Assim é que cada corpo produz suas espessuras até se duplicar e criar uma espécie de forro, como dissemos; e é isso que nos dá a impressão de que o sofrimento é uma experiência solitária e que, portanto, pertence apenas ao universo particular, quando, na verdade, há muitos mundos povoando naquele corpo povoado de afetos e intensidades.

O adoecimento se dá na espessura desta pele porosa, neste entre, quando somos demasiadamente invadidos pelo mundo ou excessivamente blindados para ele. Deste modo, tanto o fechamento quanto a abertura total podem nos levar ao adoecer. Quando escutamos um corpo adoecido, temos que nos perguntar: qual, afinal, é o endereço desse sofrer?

¹²⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, op. cit., p. 106.

¹²⁸ Ibidem, p. 107.

¹²⁹ Ibidem, p. 104.

¹³⁰ Ibidem, p. 105.

¹³¹ Termo de Nietzsche ao falar sobre o corpo na *Genealogia da moral*.

Mesmo naqueles doentes aparentemente blindados e paralisados em sua dor, age sobre eles uma viagem silenciosa em intensidade – uma migração de certos fluxos, escapes moventes por onde passa a força de Ariadne – “Mesmo se a viagem for imóvel, mesmo se for feita no mesmo lugar, imperceptível, inesperada, subterrânea”¹³². Por mais adoecido que pareça estar aquele corpo, existe um fluxo de intensidade que navega nas artérias mais entupidas. “Através de todos os códigos do passado, do presente e do futuro, trata-se para ele de fazer passar num novo corpo, inventar um corpo em que isto possa passar e fluir: um corpo que seria nosso, o da terra”¹³³.

O problema é reduzir o sofrimento a um estado unicamente desprovido de vitalidade, o que pode levar ao abismo. Ora, sabemos que permanecer no abismo pode ser insuportável para alguns, fazendo com que virem presas fáceis para as armadilhas dos grandes heróis, dos sacerdotes, dos psiquiatras, dos falsos afirmadores da vida, que lhes oferecem rápidas garantias de apaziguamento. O temor frente ao abismo não nos faz perceber que é possível brotar algo nesse terreno árido. Para isso, é preciso desejar também a feira da vida, seu fracasso, seu erro, seu imprevisto e, consequentemente, a doença e a tristeza. Todavia, em uma sociedade na qual o belo e a perfeição são valores supremos, não cabe o sofrimento, muito menos a doença. Deriva dessa idealização da vida bela e pura um desprezo pela vida rugosa, daí podermos afirmar que a vida aí contemplada é apenas uma falsa vida. Em Nietzsche, ao contrário, cabe aceitar a vida “por inteiro”. Nesse ponto, tomo emprestado um termo que aparece em Nietzsche, “beatitude”. Podemos pensar em alguns sinônimos para ele, como alegria de viver, adesão à realidade e amor à vida, tal como definidos pelo filósofo:

Quero cada vez aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – Assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao feio. Não quero acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim!¹³⁴

Para Nietzsche, o belo não é perfeição, ou algo idealizado. Ao contrário, é a possibilidade de amar a vida em todas as suas dimensões, apreender a beleza também no feio, no defeito, no erro, no assombroso, justamente naquilo que se julga-habitualmente como errado e desviante. Uma vida bela, tal como a define o autor, seria aquela que se afirma no prazer e no desprazer, e jamais faz guerra ao feio.

¹³² DELEUZE, Gilles. *Pensamento nômade*. Trad. Milton Nascimento. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985, p. 57.

¹³³ Ibidem, p. 60.

¹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia da ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 166.

Clément Rosset¹³⁵ nos ajuda a entender o termo beatitude em Nietzsche a partir do pensamento da digestão, que ocupa a obra do autor:

[...] há duas espécies de ruminantes, em Nietzsche: os que ruminam sem parar, mas não conseguem digerir (caso do homem do ressentimento) e os que ruminam e digerem (caso do homem dionisíaco) [...] o Bom ruminante tem acesso a um só tempo à felicidade e à infelicidade, e a sina do mau ruminante é de não ter acesso nem a uma, nem a outra. Pois ele ignora a felicidade, já que não consegue digerir a infelicidade, mas ignora também a infelicidade, já que, precisamente, não consegue digerir o pensamento dela. O homem da felicidade tem acesso a tudo, e especialmente ao conhecimento da infelicidade; o homem da infelicidade não tem acesso a nada, e sequer ao conhecimento de sua própria infelicidade. Como o pensamento da vida inclui o pensamento da morte, do mesmo modo e de maneira geral o pensamento da felicidade – a beatitude – implica um profundo e incomparável conhecimento da infelicidade.¹³⁶

Em Nietzsche, a relação estabelecida com a dor faz com que ela seja um instrumento precioso para a vida. A seiva da sua teoria é justamente a defesa da vida. Razão pela qual ele diz “sim” sem resignação e sem compaixão. Eis aí que Nietzsche designa como amor fati, ideia que, é importante frisar, não está relacionada a uma aceitação resignada e passiva perante a vida, ou então de vitimização, e sim de uma aceitação que extrai do acontecimento que sobrevém sua força ativa.

O *amor fati*¹³⁷ deve ser entendido, portanto, como pura afirmação de si e do seu destino, ao contrário de um conformismo e de uma passividade diante do sofrimento. Amar a dificuldade que o sofrimento traz nos faz olhar para a vida sem ruminações pessimistas ou ressentimentos e má consciência. Engajamo-nos em um movimento que acredita na vida, sem “jogá-la para escanteio”. Esse enfretamento do sofrimento nos exige uma postura ativa, foi que ocorreu com Ariadne: ela fez do abandono de Teseu um chamariz para acionar a afirmação de si e do seu destino, acionou o que pode a sua força. Sem retirar dela a sua potência, Ariadne foi capaz de se deslocar no abandono, e utilizou a dor para passar em direção a um outro mundo. Dessa maneira, Nietzsche nos ensina a amar a dor como um possível tonificante da vida: amar o inevitável.

Trata-se de retirar do sofrimento seu teor exclusivamente aflitivo e lhe restituir a sua potencialidade até então negada por mecanismos que se presentificam em modelos de adoecimento pautados na dor como mal, como um vírus a ser eliminado, como algo a ser internalizado. A dor e a culpa. A dor e a vingança. A dor colada aos códigos, numerada.

¹³⁵ Clément Rosset escreve o livro *Força maior* sobre o conceito de Alegria em Nietzsche.

¹³⁶ ROSSET, Clément. *Alegria: força maior*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 41.

¹³⁷ O conceito de *amor fati* atravessa a obra de Nietzsche, principalmente o livro IV de *A Gaia ciência*, aforismo 276.

O corpo adoecido é um canto perdido no silêncio

Mas há no adoecimento um acontecimento cujas nuances é preciso investigar: suas marcas registradas na superfície, quero dizer, no corpo. Direcionamos, então, a escuta para a superfície, mais do que para a profundidade. Preferimos ouvir os mapas fincados na superfície que nos falam de uma certa realidade. Pois, “O corpo – o que comemos, como nos vestimos, os rituais diários através dos quais cuidamos dele – é um agente da cultura... uma imagem mental da morfologia corporal tem fornecido um esquema para o diagnóstico e/ou visão da vida social e política”¹³⁸. Podemos, portanto, fazer uma radiografia dos nossos costumes no corpo. De tal maneira que, se nos debruçarmos sobre ele, perceberemos a emergência de determinadas relações de força em algumas se sobrepõem às outras. Assim é que quando, por exemplo, as forças reativas triunfam e separam a força do que ela pode, temos um corpo dócil¹³⁹, como bem descrito por Foucault: “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”¹⁴⁰. O corpo social, ao longo dos séculos, consolida-se como algo fabricado, alvo de uma coação calculada, esquadinhado em cada função, com o propósito de fazê-lo servir aos modelos de dominação.

Foucault salienta a primazia das práticas de poder sobre os corpos, produzindo e coordenando os mínimos passos, guiando nossos movimentos, nossos modos de vestir, de comer, de agir e, por fim, modelando nossa maneira de viver. Pois o poder, segundo as análises de Foucault posteriores a *Vigiar e punir*, deixa de ser concebido apenas como repressor para tornar-se produtor e regulador de vida. Nessa lógica, os mecanismos de poder, diagnosticados por Foucault a partir da tematização do biopoder¹⁴¹, sofisticaram-se a ponto de penetrar naquilo que temos de mais íntimo: a vida.

O fato é que o ponto importante será saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais

¹³⁸ Artigo de Susan R. Bordo, feminista norte-americana que escreveu “O corpo que a reprodução da feminideade: uma apropriação feminista de Foucault”, publicado no livro *Género, corpo e conhecimento*, organizado por Alison M. Jaggar e Susan. R. Bordo (Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record / Rosa dos Tempos, 1997). A análise apresentada neste ensaio é parte de um estudo mais amplo: *Food, fashion and power: the body and the reproduction of gender* [Comida, moda e poder: o corpo e a reprodução do gênero]. University of California Press, 1985, p. 19-40.

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 262.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 262.

¹⁴¹ Esse conceito será mais bem desenvolvido no próximo capítulo.

tênuas e mais individuais das condutas. Que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo.¹⁴²

Essas novas tecnologias de poder se estabelecem como um dobra no corpo, de tal modo que este virou foco de disputa política, tornando-se um objeto privilegiado de cuidados individuais e sociais. Vale dizer que o corpo pode ser analisado como um sintoma social, sendo tanto um lugar de resistência como de captura, constituído pelos discursos e pelas práticas culturais que o delimitam como objeto de saber. Enfim, compreender o corpo como fruto de resistência e de ação do poder, constituído por práticas discursivas e não discursivas, é percebê-lo como um campo de forças que não cessam de ser reguladas através das operações do biopoder em nossa sociedade. Como nos assinala Foucault, o poder não funciona através da sujeição de pessoas ou grupos, muito menos é exercido de forma central, verticalizado e soberano, capaz de atingir o restante do corpo social. Ele é “o suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis”¹⁴³. Também em Nietzsche o combate reside, justamente, na tentativa de pensar o sofrimento nesta relação de poder, de onde emerge um corpo adoecido. Pode-se pensar, junto a isso, um modo de escuta atento a estas operações, apostando em uma outra relação, que abre espaço para as dores de existir que pedem passagem para se converter em voz. Assim, aquele sujeito diante de mim assume uma posição mais ativa em relação a própria dor. Mas, para isso, é preciso remover os psiquiatras do seu trono, desse lugar onde o saber é seguramente codificado e caucionado por esta nova modalidade de poder, interessada em administrar os corpos e ocupar-se de exercer o poder sobre o adoecimento com intuito de controlar e produzir a manutenção da saúde, através do controle de todo o corpo social. Nessa esfera, resiste o escutar que convoca a força ativa de Ariadne junto a Dionísio, que dilui a profundidade do fracasso, ao viver o sofrimento de forma afirmativa, e que ultrapassa as queixas, transvalorando as marcas deixadas no subsolo.

Esse chamariz que anuncia Ariadne faz do sofrimento uma espécie de protesto: uma dor que traz notícias de um mundo por vir. Para isso, é preciso escutar o discurso que se exerce sobre o corpo, os seus cantos perdidos no silêncio, ver suas faíscas de luz ofuscadas na escuridão e também suas forças de resistência – que se manifestam, nesta pesquisa, como Ariadne: aquela que está além das dicotomias e que tece a existência de muitas outras Ariadnes.

De Teseu a Dionísio emergem possíveis faíscas de saúde. Tudo se passa como se o labirinto tivesse sido construído para chegar a Dionísio: essa força que leva Ariadne a encontrar

¹⁴² FOUCAULT, Michel. *Historia da sexualidade*, vol. 1 - A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 16.

¹⁴³ Ibidem, p. 39.

o saber da leveza, da loucura, do caos e dos tsunamis, a retirar dela mesma o peso da má consciência e do ressentimento, a agir com as adversidades ao encontrar saídas do labirinto, através dos lampejos e pregas de mundo, tornando possível avistar uma “terceira margem”.

PATOLOGIA: “PROTESTO E RECUO NO MESMO GESTO”¹⁴⁴

O excesso de claridade ofusca os olhos. Os holofotes fazem desaparecer os vaga-lumes da claridade feroz que queima a nossa retina e nos impede de ver um palmo adiante. Os olhos ficam assustados e, tímidos, recuam seu olhar para o mundo; qualquer lampejo só é possível se houver um breu na escuridão. É preciso delicadeza para que o olhar queira ver, “é preciso opor a esse desespero esclarecido o fato de que a dança viva dos vaga-lumes se efetua justamente no meio das trevas. E que nada mais é do que uma dança do desejo formando uma comunidade”¹⁴⁵.

A comunidade dos vaga-lumes vive do contraste, e só aparece quando uma delicada luz é capaz de dançar na escuridão. Nos momentos em que os holofotes espetacularizam a vida, poucos são os vaga-lumes que sobrevivem, quase não podemos vê-los. Isto se intensifica quando o raio inquisidor dos projetores penetra a visão, tornando-a vidrada, e perdemos a capacidade de olhar. Assim, é preciso criar condições favoráveis para que eles possam sobreviver e meios possíveis para vê-los, caso contrário

[...] um vaga-lume acaba por desaparecer da nossa vista e ir para um lugar onde será, talvez, percebido por outra pessoa, lá onde sua sobrevivência poderá ser observada ainda [...] Feito o sol que desaparece de nossas vistas, mas, nem por isso, deixa de estar em outro lugar no oriente.¹⁴⁶

Uma sobrevivência, apesar de tudo: algo que se “revele capaz de transpor o horizonte das construções totalitárias”¹⁴⁷. O vaga-lume tenta escapar da cegueira emitida pelo excesso de luz dos holofotes. Esses vaga-lumes soltam lampejos de luz como “corpos luminosos passageiros na noite. Bolas de fogo que atravessam o horizonte, cometas que aparecem e vão se perder mais adiante”.¹⁴⁸

Viver *apesar de tudo* é uma aposta. Uma resistência que surge quando os vaga-lumes resolvem criar uma comunidade capaz de sobreviver ao abismo e a tudo aquilo que impede sua existência, fazendo fazer valer uma força a favor da vida, uma força que lampeja: “Lampejos para fazer livremente aparecer palavras quando as palavras parecem prisioneiras de situações das mais sombrias, palavras em estado de sobrevivência apesar de tudo, palavras Vaga-lumes”¹⁴⁹. Assim, é possível pensar em gestos-vaga-lumes, movimentos-vaga-lumes, um certo devir vaga-

¹⁴⁴ Subtítulo retirado do artigo de Susan Bordo “O corpo e a reprodução da feminidez: uma apropriação feminista de Foucault”, op. cit. Esse artigo será referido e comentado posteriormente neste texto.

¹⁴⁵ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Trad. Vera Casa Nova; Márcia Arbex. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2011, p. 55.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 119.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 140.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 144.

¹⁴⁹ Ibidem.

lume que se expressa de diversas modos – em que o desejo de existir vence qualquer tentativa de aniquilamento da vida: uma bola de fogo que atravessa o horizonte.

Este devir vaga-lume nos indica saídas e maneiras de sobreviver; um certo escape movente que se deixa entrever como uma potência. São esses escapes, feitos de restos e vestígios, que nos dão pistas para atravessar o horizonte. Mas, afinal, por onde voam os vagalumes?

Ali onde tudo parece enrijecido, codificado, entrelaçado em um discurso preenchido de muita rigidez:

A Sra. Ariadne está deprimida, precisa tomar fluoxetina 20mg, uma vez ao dia, por pelo menos seis meses, até melhorar seu sintoma e prevenir recaídas. Como a Sra. me pediu, aqui está sua licença médica de uma semana do seu trabalho. Por favor, marque a próxima consulta para daqui um mês. Diagnóstico de acordo com CID-10: F.32.0. Próximo.¹⁵⁰

Os diagnósticos psiquiátricos variam de acordo com o contexto e os interesses políticos: uns aparecem, outros desaparecem, e outros ainda vão mudando de nome — é o caso do diagnóstico da histeria, que se desdobrou em outros nos últimos manuais de psiquiatria. O vocabulário médico, principalmente nos dias de hoje, como explorado no primeiro capítulo, interfere no lugar que cada sujeito irá ocupar socialmente, incorporando-se à sua vida cotidiana. Cada história vira um número. Escutar é então, observar o canto do chamariz e os lampejos dos vagalumes. Os cantos que anunciam um corpo que pede passagem e sussurra escapes moventes. Um chamariz que amplia nossos sentidos, sem reduzi-los a um saber-escuta¹⁵¹ cuja referência de adoecimento está vinculada àquele tal ideal de saúde: homem branco, heterossexual, com certa condição social e econômica.

O efeito chamariz no sofrimento psíquico

Evoco, aqui, uma outra cantoria presente em terras tropicais, com sua diversidade de cores, gestos e melodias. O Chamariz é um pássaro de pequeno porte, com 12cm de

¹⁵⁰ Este trecho exemplifica uma consulta psiquiátrica cujo modo automático e protocolar torna-se cada vez mais frequente na prática da psiquiatria contemporânea, tendo como forte referência o Manual de Classificação Internacional das Doenças, o CID-10, como já visto no primeiro capítulo. Seu modo de apresentação é descritivo e classificatório, organizando numericamente os diagnósticos Neste caso, temos como exemplo Transtorno depressivo: F. 32.0.

¹⁵¹ Chamo de saber-escuta uma escuta do psiquiatra direcionada a partir de um saber médico restrito aos códigos da psiquiatria, fundamentado em categorias descritivas de diagnósticos presentes nos Manuais de psiquiatria norte-americanos. Tal saber faz com que a escuta do psiquiatra seja seletiva, pois ele acaba sendo treinado a escutar somente aquilo que lhe foi ensinado. Este mecanismo seletivo presente na escuta, já abordado no primeiro capítulo, pretendo desenvolver mais adiante, no último capítulo.

comprimento. Uma ave migratória que circula na África e no sul da Europa. É um pássaro capaz de atrair outros seres para certas armadilhas – funciona como uma isca para fisga-los. O efeito chamariz, no entanto, é aquilo que nos fisga, nos chama para algo, desabota nossas camisas de força e nos desprende de certas ficções, nas quais fincamos nossa memória. Esse efeito anuncia um futuro por vir, mas não se trata de um futuro projetado, feito de promessas, mas um nos transporta para além do nosso cansaço e nos devolve a vitalidade. O chamariz circula em meio às trevas e nos dá algumas pistas, pois aprendeu com o vaga-lume a voar sem ser engolido pela cegueira da escuridão.

Em uma sala escura quando o breu toma conta do espaço, tudo parece sem saída e o abismo afoga a cena, somos tomados por um sentimento aflitivo: precisamos ser imediatamente salvos. O vaga-lume e o chamariz funcionam como pisca-isca: é através dos seus lampejos de luz que encontramos a saída do abismo. São luzes menores¹⁵², que nos indicam vias de escape, onde podemos encontrar outros sofrimentos que foram abafados e desaparecidos, mas continuam à espera da nossa escuta. Assim, cabe a pergunta de Nietzsche a Epicuro: “é possível ser um otimista mesmo enquanto sofredor?”¹⁵³.

O conhecimento para além dos códigos

Um lugar de luzes menores, escutas e gestos menores, onde é possível perceber linhas de escape – pois quando tudo parece imóvel, naquele corpo gira um mundo.

Todo conhecimento forma seus códigos, e eles, por sua vez, estão imbuídos de alguns valores. Assim, podemos pensar que

[...] conhecer não é explicar; é interpretar, mas é uma ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo seja legítima. Não há interpretação justa. Não há um único sentido. A vida implica uma infinidade de interpretações todas elas realizadas de uma perspectiva particular.¹⁵⁴

Se não há uma interpretação única, se o conhecimento é perspectiva e as perspectivas são inúmeras, é porque, para Nietzsche, o conhecimento não tem por objetivo atingir uma

¹⁵² Termo utilizado por Didi-Huberman em seu livro. *Sobrevivência dos vaga-lumes* (Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2011). O livro surge como uma resposta a um artigo de Pasolini sobre vaga-lumes. Vou utilizá-lo, nesta primeira parte, como conceito-chave para trabalhar questões referentes a um certo modo de vida vaga-lume, que vive graças à escuridão e apesar dos clarões que tentam derrubar sua existência. Um conceito que expressa uma resistência em situações extremas de vida. Por exemplo, situações de violência, de vulnerabilidade social e econômica e, por fim, situações de assujeitamento presentes em nossa cultura.

¹⁵³ Nietzsche indaga a Epicuro se ele era um pessimista ou um otimista diante da dor no livro *Nascimento da tragédia* (Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 32).

¹⁵⁴ MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 107.

verdade escondida nas coisas ou sentido nelas oculto – “O que também implica a coragem de assumir que não há verdade universal e não tem sentido procurar estar de acordo com a maioria”¹⁵⁵. De fato, somos nós mesmos que produzimos estes sentidos e estas verdades e lhes atribuímos um valor, fazendo deles valores, uma vez que [...] não há nada a ser interpretado; não há nada a ser conhecido.”¹⁵⁶.. Para Nietzsche, conforme nos diz Roberto Machado, “O conhecimento não é “imaculado”: não se realiza libertando-se dos afetos, dos desejos, das paixões, das emoções e da vontade”¹⁵⁷. O afeto, sem permissão, entra em cena, mesmo quando estamos falando do conhecimento. “Eliminar a vontade, afastar todos os sentimentos sem exceção, supondo que isso fosse possível, não seria castrar o intelecto?”¹⁵⁸.

Este conhecimento que supõe encontrar verdades não quer ser questionado, apenas instaura e reitera seus códigos, mas mesmo ele é também atravessado por processos de descodificação, que embaralham os códigos e perturbam a estratificação produzida. Assim é que “Uma sociedade só teme uma coisa: O dilúvio. Não teme o vazio. Não teme a penumbra nem a escassez. Sobre ela, sobre o corpo social, algo corre e não se sabe o que é, algo que não está codificado e aparece como não codificável em relação a sociedade”¹⁵⁹. O conhecimento neutro, puro, abstrato, castrado pelos laboratórios é uma grande ficção. Não passa de uma versão da realidade com suas falsas afirmações.

A ciência possui uma fundação tal como qualquer outra forma de conhecimento, não se distinguindo por uma pureza ou soberania que transcenda ao mundo sobre o qual ela produz os seus efeitos de verdade e objetividade. É neste sentido que podemos dizer que o conhecimento é uma forma de implicação, de interferência que é ativa na produção tanto do seu objeto como do sujeito de um determinado saber ou especialismo.¹⁶⁰

Portanto, o conhecimento sobre o adoecer sofre das mesmas tentativas de neutralidade e objetividade, como se fosse possível dissociá-lo dos elementos da realidade. Para conhecer os diferentes modos de adoecimento, é preciso deslizar na pluralidade das forças que o produzem, efeito de uma prática sobre nosso corpo a partir de um saber que é atravessado por um processo de subjetivação, pois “conhecer é estar engajado na realidade conhecida, mas também é

¹⁵⁵ MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*, op. cit., p. 107.

¹⁵⁶ Ibidem, p.108.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 109.

¹⁵⁹ DELEUZE, Gilles. *Derrames: Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005, p. 21, tradução minha.

¹⁶⁰ PASSOS, Eduardo; BENEVIDES, Regina. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. In: MOURÃO, Janne Calhau (org.). *Clínica e Política: Subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas*. Rio de Janeiro: Grupo Tortura Nunca Mais Abaquar, 2009, p. 114.

constituir-se neste engajamento por um efeito de retroação, já que não estamos imunes ao que conhecemos”¹⁶¹.

De outra parte, conhecer a dor do outro é abandonar as garantias do fundamento e afirmar que corremos o risco, a todo tempo, de perder a segurança, já que nesse processo não há barreiras que possam nos tornar imunes. Passamos por uma diferenciação que não tende a estabilidade e, por mais que tentemos edificar nossas relações, o sofrimento do outro nos atinge, provoca, faz pensar e nos transforma. “Sujeito e objeto se engendram no ato do conhecimento, não restando nenhuma anterioridade, nenhuma garantia prévia”¹⁶². É deste engendramento que podemos pensar o conhecimento a cerca do adoecimento.

Da codificação à descodificação

São os modos de subjetivação e, neste sentido, importa-nos poder traçar as circunstâncias em que eles se compuseram, que forças se atravessam e que efeitos estão dando. No lugar do indivíduo, individuação. No lugar do sujeito, subjetivação. Como nos conceitos, não se trata de modo algum de reunir, unificar, mas de construir redes por ressonância, deixar nascer mil caminhos que nos lavariam a muitos lugares.¹⁶³

De cada corpo, algo ressoa e vaza, e nós não sabemos bem o que é. Um corpo é dado pelo efeito das forças em jogo. O corpo, com essa membrana atravessada por fluxos, tem o potencial de não responder a código algum. Um corpo em ação. “O que passa sobre o corpo de uma sociedade? Fluxos, sempre fluxos. Uma pessoa sempre é um corte de fluxo, um ponto de partida para a produção de fluxos e um ponto de chegada para uma recepção de fluxos”¹⁶⁴. Vivemos nessa interseção entre os fluxos, um circuito de fluxos que ora vazam, ora são cooptados.

A psiquiatria, atualmente, não é favorável à entrada de certos fluxos, que são vividos como perigosos, pois existe um medo enorme de uma avalanche que ponha em xeque os códigos vigentes. Para evitar esse risco, cultivam-se os mais diversos códigos médicos: vestes, condutas, protocolos – pode-se pensar em múltiplos códigos, dos mais rígidos aos mais voláteis. Afinal, “o ato fundamental de uma sociedade é codificar o fluxo e tratá-lo como inimigo”, levando-nos a reprimi-lo ou a negá-lo, embora sempre vá haver algo capaz de romper a eficácia dos códigos instituídos. Como nos diz Deleuze,

¹⁶¹ PASSOS, Eduardo; BENEVIDES, Regina. A construção do plano da clínica..., op. cit., p. 115.

¹⁶² Ibidem, p. 115.

¹⁶³ Ibidem, p. 117.

¹⁶⁴ DELEUZE, Gilles. *Derrames...*, op. cit, p. 20.

O código social é quem decide se algo do fluxo deve passar, correr, e o que não deve passar, e em terceiro lugar: o código deve fazer algo para bloqueá-lo. Esses seriam os três termos fundamentais de um código. Em uma sociedade assim não tem lugar para um esquizo.¹⁶⁵

Nesse esquema, o circuito de fluxos é administrado, controlado, vigiado, na tentativa de impedir qualquer desvio da normalidade e qualquer desarranjo que ameace o padrão vigente. De fato, “todo código em relação a um fluxo implica que algo deva ser bloqueado, impedido ou desejado, e haverá algumas pessoas que tendem a assumir essa posição-chave de interceptores, impedindo ou deixando passar”¹⁶⁶. O psiquiatra, por exemplo, assume essa tarefa em nossa sociedade, que, nesse caso, consiste em administrar quais os sofrimentos serão codificados e quais serão negados e eliminados do nosso campo da escuta. Vale, então, ressaltar que nunca estamos totalmente assegurados nesses mecanismos codificados que prometem garantias: temos sempre um vestígio de fluxo a favor da vida, que chega aos nossos ouvidos mesmo em forma de sussurro.

É importante destacar que a perspectiva da descodificação não é ingênuo a ponto de achar que é possível suprimir todos os códigos ou abolir a codificação. Nossa tentativa é ampliar a percepção para alargar também o campo de afetação. Nesse caminhar, encontraremos as garantias, as soluções imediatas, as plantas hediondas das formas enrijecidas de adoecer, mas é preciso aproximar-se de outras margens do sofrimento que não estão na dimensão codificante e depreciadora da vida. Não se trata de valorizá-lo, mas é justamente por saber que, nesse estado, o sujeito se encontra mais vulnerável, é que a escuta precisa de certa delicadeza, o olhar precisa de corpo. Para isso, é preciso problematizar os modelos codificados segundo os quais o sofrimento é construído, obedecendo a uma composição rígida e estratificada, e saber que carrega consigo a esfera da codificação e esfera não codificável em graus e formas diferentes.

Portanto, a nossa perspectiva do adoecimento habita lá onde os vaga-lumes nos ensinam a sobreviver apesar de tudo, junto aos devires, às intensidades – o devir mulher de Ariadne, que ajuda a iluminar a escuridão, agindo apesar das condições paralisantes. Da codificação à descodificação, nesta passagem, há uma luta pela recriação de uma potência que permita fazer emergir outras espessuras do sofrimento. Uma espessura que nos faça sobreviver ao abismo e cujo chamariz nos mostra outros horizontes, transpondo as polaridades; um adoecimento que abrigue esse escape movente apesar das adversidades: adoecer entre-mundos, entre-verdades, entre-códigos para equilibrar-se no fio de Ariadne.

¹⁶⁵ DELEUZE, Gilles. *Derrames...*, op. cit., p. 26.

¹⁶⁶ Ibidem.

Os escapes do corpo feminino

Autotomia

Dante do perigo, a holotúria se divide em duas:
deixando-se semi-devorar pelo mundo,
salvando-se com a outra metade.

Ela bifurca subitamente em naufrágio e resgate,
em despojo e promessa, no que foi e no que será.

Bem no meio do seu corpo se abre um precipício
com duas bordas, uma estranha à outra.

Numa das bordas, a morte, na outra, a vida.
Aqui, o desespero, ali, a coragem.

Se existe balança, nenhum prato pesa mais que o outro.
Se justiça existe, ei-la aqui.

Morrer não mais que o necessário.
Renascer a partir do que se salvaguardou.

Nós também sabemos nos dividir, é verdade.
Mas apenas em corpo – e sussurro quebrado.
Em corpo – e poesia.

Aqui, a garganta, do outro lado, o riso,
leve, logo abafado.

Aqui o coração pesado, ali o “não morrer completamente”,
três palavras que são como as três plumas de um vôo.

O abismo não nos divide.
O abismo nos cerca.

Wislawa Szymborska¹⁶⁷

Sobre o corpo feminino sempre foram projetados grandes holofotes. O controle, principalmente, sobre a sexualidade da mulher, infiltrou-se no âmago das suas artérias e veias, até entupi-las, bloqueando parcialmente suas intensidades. Os mecanismos de poder que se abateram sobre o corpo feminino pretendem extrair sua força ativa e virtualmente revolucionária. Assim, o corpo, empolgado em refletir os holofotes, apagando sua luz própria, acaba por adoecer. Porém, o corpo da mulher sempre guardou alguns paradoxos: onde cabe a

¹⁶⁷ Polonesa nascida no período entre guerras ganhadora do prêmio Nobel de literatura de 1996 ao completar seus noventa anos. Cf. SZYMBORSKA, Wisława. *Poemas*. Trad: Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

docilidade, cabe igualmente a fúria. Pois se trata de um corpo que não pretende se resolver na unificação, muito menos se definir a partir de classificações.

A identidade da Mulher foi recebendo várias roupagens ao longo do tempo, todas procurando estabelecer um ideal sobre seu corpo de acordo com a força instituída da sexualidade. Mas acompanhando essas roupagens havia as figuras errantes, aquelas que fugiam ao domínio de um ideal feminino. Assim, “O primeiro passo para pensarmos o corpo feminino é avançarmos com cautela na desconstrução de uma identidade feminina”¹⁶⁸, porque nessas operações identitárias pretende-se reduzir o corpo feminino a uma dimensão biológica, sendo seus costumes justificados pelo funcionamento fisiológico. Esconde-se nesta prática discursiva uma mulher separada de questões relacionadas ao gênero, à classe, idade, raça e à religiosidade. Uma identidade cristalizada feita de valores pré-determinados a serem seguidos e que abafam as singularidades femininas.

A partir desta perspectiva, a categoria da mulher pode ser considerada uma ficção histórica, suas formas predominantes de representação se moldaram a cada tempo e se adequaram às funções sociais que exerciam. Por isso, restam sempre alguns questionamentos presentes nos debates sobre o feminino: “Há alguma especificidade do que é a Mulher? A categoria mulher tem só uma finalidade ‘estratégica’, porque as estratégias sempre têm significados que passam por objetivos para os quais foram criados”. Assim, continua Judith Butler:

Agora necessitamos de uma nova política feminista para combater as reificaçãoes de gênero e identidade, que sustentam a sua construção variável, já que a identidade é um requisito metodológico e normativo, e mais, é uma meta política. [...] A identidade do sujeito feminista não deveria ser a base da política feminista, se fizermos isso, assumimos que a formação do sujeito se produz dentro de um campo de poder que desaparece invariavelmente diante da afirmação desse fundamento.¹⁶⁹

Autora faz essa crítica à questão da identidade como centralizadora das políticas feministas que levam a uma direção normativa e até aprisionadora. No entanto, sabemos que não podemos abandonar a noção de identidade, pois ela ainda desempenha uma função importante no que tange a questão dos direitos da mulher. Poderíamos, neste modo, pensar a identidade não como finalidade, mas como estratégia para alcançar certos direitos e potencializar a luta feminista. Uma estratégia que não pretende restringir o direito, voltando-se

¹⁶⁸ BUTLER, Judith. *Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 52.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 23.

apenas para um tipo de mulher, mas, ao contrário, uma estratégia capaz de dar voz a múltiplas manifestações do feminino, à sua pluralidade radical.

Com isso em mente, podemos dizer que o gênero não é regido pelo sexo, ambos se constroem culturalmente. Em um sistema binário homens & masculino *versus* mulheres & feminino sustenta-se uma relação estreita entre sexo e gênero – “Afinal o que é o sexo? Isso que é natural, anatômico, cromossômico e hormonal, e como pode uma crítica feminista apreciar os discursos científicos?”¹⁷⁰. Mediante essas perguntas, a autora aposta em uma separação entre gênero e sexo, em um exercício da feminilidade e da masculinidade para além de uma visão determinista e naturalista que supõe uma identidade aprisionadora como meta a ser alcançada.

Tal operação identitária é uma forma de assegurar uma suposta estabilidade que decorre de um corpo em processo que, por vezes, recorre à segurança dos papéis do Homem e da Mulher já reconhecidos na sociedade. Desconstruir a identidade de Mulher possibilita que outros modos de ser mulher possam existir. De modo que há inúmeras maneiras de pensar esse corpo.

“Bem no meio do seu corpo se abre um precipício
com duas bordas, uma estranha à outra”¹⁷¹.

A concepção do corpo feminino precisa ser reformulada de modo a não vê-lo como mero instrumento passivo, cujos valores são inscritos pela cultura – um corpo é construído, funcionando como um agente que tem o atributo de contagiar outros corpos para além dos discursos que tendem a unificá-lo. Um corpo, quando vivo, se estranha e se racha, pois no meio dele há um mundo que o atravessa; assim, “derrubar qualquer forma de essencialismo é o começo para compreender a dimensão múltipla do corpo feminino e sua capacidade de torcer o campo da representação falocêntrica ao nos demonstrar os constantes desvios a serem feitos no âmbito da sexualidade”¹⁷².

Nesse sentido, entenderemos o gênero como um “sistema classificatório que emprega um vocabulário da diferença entre os sexos para estabelecer relações hierárquicas na sociedade”¹⁷³. Sistema que procurou manter a mulher restrita aos domínios de um discurso normativo, mas que deixou vazar alguns vestígios de resistência.

¹⁷⁰ BUTLER, Judith. *Problema de gênero...*, op. cit., p. 52.

¹⁷¹ Verso retirado do poema de Wislawa Szymborska.

¹⁷² BUTLER, Judith. *Problema de gênero...*, op. cit., p. 52.

¹⁷³ Ibidem, p. 54.

"Numa das bordas, a morte, na outra, a vida.

Aqui, o desespero, ali, a coragem"¹⁷⁴

O ideal de mulher correspondeu, por muito tempo, a um sexo frágil e por isso as mulheres foram privadas das decisões políticas e de toda uma vida social. Impedidas de falar, de ir e vir, de anunciar, reclamar e principalmente de lutar, ficavam reduzidas a um estado de paralisia social. Assim, a associação entre certas formas de adoecimento, como a histeria, a anorexia, a depressão e a ansiedade, com o sexo feminino nos revela a posição que a mulher ocupou socialmente ao longo da historia ocidental. Tal paralisia tive seu ápice no século XIX e favoreceu o aparecimento de certos adoecimentos ligados a impossibilidade de expressão do corpo feminino. A cultura psiquiátrica, por sua vez, tendeu a interiorizar essa condição de enfermidade negando as pistas que nos levaram a pensar uma borda do adoecimento em direção à vida, em uma via de protesto e até de coragem deste corpo feminino.

Nos limites desta investigação não cabe fazer uma análise histórica sobre o corpo feminino. Pretendo, no entanto, usar esse tópico para entender como o sofrimento vem sendo uma espécie de operação do fora no dentro, isto é, uma curva, que traz uma versão possível de cada época. Como foi o caso da passagem da mulher do lar, antes restrita a uma vida íntima e privada, e que após a revolução sexual dos anos 1960 passa a exercer o desejo sexual mais livremente em outros espaços. De anjas do lar nos tornamos diabas do mundo. Para compreender como essa mudança se deu, é preciso analisar a posição do corpo feminino desde a época vitoriana, pois cada momento produz suas dobras da história. Considerando-se a relação das mulheres do século XIX com seus corpos, as mulheres vitorianas, donzelas comportadas, restringiam suas vidas ao ambiente domiciliar, quando o corpo deveria interditar seus prazeres e obstinar-se no dever de encarcerar suas intensidades.

A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio.¹⁷⁵

O deslocamento da sexualidade para o interior do lar não impediu que o discurso sobre o sexo estivesse presente. O que mudou foi onde e quando se falava dele e em quais situações era permitido falar sobre ele. "Este cerceamento das regras de decência provocou, provavelmente,

¹⁷⁴ Versos retirados do poema de Wislawa Szymborska.

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *Historia da sexualidade...*, op. cit., p. 9.

como contra efeito, uma valorização e uma intensificação do discurso indecente"¹⁷⁶. O discurso prolifera, mas continuava restrito a alguns espaços possíveis de controle. Assim, nos diz Foucault,

O rendez-vous e a casa de saúde serão tais lugares de tolerância: a prostituta, o cliente, o rufião, o psiquiatra e sua histérica — estes "outros vitorianos", diria Stephen Marcus — parecem ter feito passar, de maneira sub-reptícia, o prazer a que não se alude para a ordem das coisas que se contam; as palavras, os gestos, então autorizados em surdina.¹⁷⁷

Ao colocar o sexo no discurso, este deixa de sofrer um processo de "restrição" disseminando-se por alguns espaços, sendo transposto do corpo para a palavra. Um recurso utilizado como forma de controle, de modo que eram definidos quais enunciados poderiam ser ditos e quais tinham de ser mantidos em segredo.

A obrigação de colocar o sexo em discurso era fixada pelo menos como ponto ideal para todo bom cristão [...] A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra.¹⁷⁸

O que se coloca como imperativo, nesta época, é justamente falar sobre sexo, de tal maneira que ele possa ser administrado, fiscalizado e orientado de acordo com as novas regras. Ainda que o exercício da sexualidade devesse se mantido fora do alcance de algumas mulheres, na ordem do discurso circulava uma certa verdade e um saber sobre ele.

No entanto, alerta Foucault,

Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios.¹⁷⁹

Algumas mulheres de classe burguesa que deveriam respeitar esses costumes de decência da aristocracia vitoriana cristã mantinham-se em silêncio, embora sussurrassem algo pelo corpo. Este algo aparecia em suas pernas paralisadas, adormecidas; eram corpos que manifestavam uma certa insatisfação em face das regras e bons costumes. A histerização do corpo da mulher nos diz da impossibilidade de exercer uma certa sexualidade que não estivesse

¹⁷⁶ Ibidem, p. 10.

¹⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade...*, op. cit., p. 10.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 23.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 32.

vinculada aos valores matrimoniais e privados. Susan R. Bordo, feminista americana, investiga as implicações políticas e sociais inscritas no corpo feminino e nos ajuda a entender como age este campo de forças.

Particularmente no reino da feminidade, onde tanta coisa depende da aparente voluntária aceitação de várias normas e práticas, [...] uma análise do poder “a partir de baixo”, por exemplo, os mecanismos que moldam e multiplicam os desejos, em vez de reprimi-los, que geram e direcionam nossas energias, que constroem nossas concepções de normalidade e desvio.¹⁸⁰

Patologia e feminino

No reino da feminilidade, regido por normas e práticas, podemos pensar em algumas desordens de gênero, tal como define a autora, para analisar certas formas de adoecimento engendradas a partir das relações de poder que agem sobre o corpo feminino, presentes em cada época. É preciso reconhecer “também que essas desordens têm sido amplamente específicas no que se refere à classe e à raça, ocorrendo esmagadoramente entre mulheres brancas de classes média e média-alta”. Em ambas as formas de adoecimento, Susan R. Bordo percebe certos funcionamentos paradoxais, pois há tanto o exercício do poder sobre aquele corpo quanto um certo escape, um desvio tentando ser feito:

A anorexia, a histeria e a agorafobia podem fornecer um paradigma desse processo no qual a resistência potencial não é meramente minada, mas utilizada na manutenção e reprodução das relações de poder existentes. O mecanismo central que descreverei envolve uma transformação (ou, se quiserem, uma dualidade) do significado, através da qual condições que são coercitivas, escravizadoras e até mortíferas chegam a ser experimentadas como libertadoras, transformadoras e vivificantes.¹⁸¹

Formas de adoecimento que deixam entrever um vaga-lume que lampeja nos dizem de um corpo *apesar de tudo* potente – vale lembrar, como exemplo, do corpo histérico, aquele que deveria se calar, internalizar suas insatisfações e mantê-las em segredo; corpo de uma mulher a quem foi destinado o lugar de esposa, restrita aos cômodos íntimos. O adoecimento, no entanto, revelava faíscas de resistência, ao guardar nos seus sintomas um viés libertador.

Tão frequente quanto lidar com a histeria até o século XIX é lidar com a anorexia nos anos 1980. Essas mulheres histéricas, agorafóbicas e anoréxicas viviam a doença como um lugar

¹⁸⁰ BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan. *Gênero, corpo, conhecimento*. Trad. Brita Lemos. Rio de Janeiro: Record / Rosa dos tempos, 1997, p. 21.

¹⁸¹ Ibidem, p. 23.

possível de prazer, havia um desejo naquela posição aparentemente mortífera que corria por baixo daquele de esposa e senhora do lar.

A sintomatologia dessas desordens revela-se como textualidade. A perda da mobilidade e da voz, a incapacidade de sair de casa, a tendência a alimentar outros enquanto se morre de fome, de ocupar espaço ou reduzir gradualmente aquele que o corpo ocupa — todas têm significado simbólico, todas têm significado político dentro das normas variáveis que governam a construção histórica do gênero.¹⁸²

Essa textualidade nos revela uma certa disfunção cultural mais do que uma disfunção neurológica proveniente de um desequilíbrio químico de neurotransmissores. De maneira que este corpo-texto, através dos seus atos e dos seus gestos, encontra uma rota de fuga no adoecimento para não sufocar. Tal rota nos auxilia a pensar os sintomas como anúncio coletivo, e não somente como queixa individual. Nesse aspecto, Freud salta sobre a queixa e contribui bastante para o conhecimento acerca do sofrimento psíquico. Ele nos mostra, claramente, em seu estudo sobre a histeria, como a vida social é capaz de produzir certos afetos e bloquear outros em condições nas quais as forças reativas prevalecem e são mobilizadas para rebaixar as forças ativas. Freud observou e escutou, no corpo das mulheres histéricas, vestígios dessas forças que não encontravam outro meio para expressar seu mal-estar.

Freud inaugura um novo tempo, aquele da palavra como forma de acesso ao desconhecido do homem, o tempo da escuta para chegar à palavra anunciada. Ocupa-se, então, das palavras que desvelam e velam, que evidenciam a existência de um outro- interno, mas que também proporcionam vias de contato com um outro-externo. Ele inaugura uma clínica da singularidade, que emerge do encontro entre paciente e analista. A psicanálise se faz através das palavras ditas e não ditas, que expressam um desejo de serem compreendidas em sua dor. Freud, ao se deparar com o sofrimento das mulheres histéricas no Hospital Pitié-Salpêtrière, põe-se a escutar um corpo que fala através da sintomatologia.

A escuta destaca-se como ponto de partida da psicanálise. Retirando a palavra dos regimes nosográficos da psiquiatria do século XIX, Freud a entrega àquele que sofre para que possa falar livremente da sua dor. A psicanálise é marcada pelo convite a uma posição ativa diante do tratamento cabendo ao paciente deslocar a sua fala até o seu desejo. Tal espaço de fala desejante vai muito além de uma intenção consciente. O salto dado por Freud, por meio do conceito de inconsciente, implica que, ao falar, o sujeito comunica muito mais do que aquilo que inicialmente se propôs. O inconsciente busca ser escutado por meio de algumas operações: sonhos, sintomas, atos-falhos, lapsos, chistes, fenômenos que apontam para esse “desconhecido”

¹⁸² BORDO, Susan. *O corpo e a reprodução...*, op. cit., p. 23.

que habita o sujeito. E assim abre-se, na palavra, a dimensão do que escapa ao próprio enunciado.

O avanço da psicanálise está neste salto. O homem europeu, racional, fruto do iluminismo, perde seu lugar de superioridade, pois o inconsciente nos leva a pensar a subjetividade para além do controle da racionalidade, abrindo-a para algo que nos é inacessível, um estranho que nos habita. Contudo, a psicanálise tende a interpretar esse desconhecido predominantemente como um segredo familiar. Ainda que Freud tenha provocado uma reviravolta ao escutar o corpo das mulheres histéricas, dando voz a um inconsciente que guarda em seu cerne a sexualidade reprimida por um desejo incestuoso, este desejo continua fincado em uma hipótese repressiva que recai sobre um núcleo familiar, e a sexualidade ainda se mantém estreitamente nuclear, creditando todo o adoecimento daquele corpo à uma esfera edipiana.

Sabemos que, para a psicanálise, o desejo precisa de uma interdição proveniente da função paterna – aquilo que barra a relação mãe-bebe. Tal interdição é feita por este terceiro que marca a entrada da criança no complexo de édipo. Advém desta impossibilidade a falta que funda o desejo, fazendo com que a criança passe a se movimentar em busca de novas fontes de satisfação. A crença de que o desejo não pode ser exercido e desviado do seu interesse livremente é o que nos faz crer que parte dele deve ser reprimida e recalcada no porão do inconsciente, pois ele é visto como um dano a nossa sociedade.

Desse modo, para psicanálise, a sexualidade configura-se dentro desta trama familiar/nuclear, e o desejo está sempre à procura deste elo perdido. Assim, os desvios da sexualidade e suas aberturas são pouco escutados pela psicanálise mais tradicional. Como afirma Pelbart, “o século XX mostrou que é impossível pensar a paisagem contemporânea sem levar em conta a irrupção da psicanálise. Em contrapartida, a psicanálise se revela a cada dia mais impensável sem os influxos que lhe chegam incessantemente dessa mesma paisagem”¹⁸³. Desse modo, a obra freudiana nos aponta novos caminhos, destacando a dimensão inconsciente do desejo; no entanto, restringe os destinos da subjetivação no interior do determinismo da constelação familiar, pensando o inconsciente somente como um teatro de representação. Para além do falo, para além do édipo, o que resta do inconsciente?

No livro *O anti-Édipo* propõe-se o conceito do inconsciente como fábrica, e não como teatro. Portanto, os papéis e as funções não estão dadas *a priori*. Nas palavras dos autores, “O inconsciente produz. Não para de produzir. Funciona como uma fábrica”¹⁸⁴. Uma zona de intensidade funcionando como uma máquina acoplada a outras máquinas, capaz de produzir

¹⁸³ PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura*. São Paulo: Brasiliense, 1989 p. 132.

¹⁸⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo - Capitalismo e esquizofrênica I*. Lisboa: Assírio & Alvim. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, 2004, p. 13.

outros fluxos, outras formas, outros enredos, outras narrativas, eliminando a redução do desejo ao problema da falta e da representação para pensá-lo como uma corrente de fluxos que

[...] correm pelo triângulo, atravessam-no, separam-lhe os vértices. O selo edipiano não se consegue colar a esses fluxos, como não se consegue colar à água nem à compota. Eles exercem de encontro aos lados do triângulo, e para fora, a irresistível pressão da lava ou a invencível força da corrente de água.¹⁸⁵.

O desejo é fruto dessa produção desenfreada. Não há negatividade na sua natureza; por isso não falta nada ao desejo: todo desejo é produção de realidade. Nessa oficina se processa toda uma produção inconsciente que nos atravessa, rompe e despossui da centralidade da ideia de sujeito. A falta não é propriedade do desejo, mas a sua impossibilidade de existir, por conta das interdições sociais que nos fazem senti-lo como falta. O desejo não comporta só segredos, ele atua, traçando aberturas de mundo. Assim, “faz constantemente a ligação de fluxos contínuos e de objetos parciais, essencialmente, fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, corre e corta”¹⁸⁶. Portanto, ele é visto como um sistema aberto, que quer sempre mais conexões, e a partir do qual se produzem fluxos de inconsciente num determinado campo de ação social. Por estar aberto, não se pode dizer que é faltoso, mas sim vulnerável, contagioso e produtivo.

Para Deleuze e Guattari, o inconsciente investe no campo social, no sentido de sua expansão. Tal campo é um meio movente de fluxos, intensidades, forças, devires – elementos sem forma – que transbordam a esfera da edipianização. A subjetividade passa, então, a ser pensada segundo as condições em que é produzida: modos de subjetivação. Nessa perspectiva, trata-se, por conseguinte, de pensar o inconsciente voltado para a produção social, uma vez que, atrelado à representação, encontrava-se incapaz de pensar a pluralidade e multiplicidade do desejo.

A crítica de Deleuze e Guattari volta-se contra a tirania na sexualidade exercida pelo édipo, que silencia outros modos de existência, tornando-a prisioneira do falo como eixo central, servindo como uma armadilha para unificá-la e reduzi-la à polarização: o falo e a inveja do falo. O Homem e a Mulher. No entanto, a sexualidade vive no regime de dispersão e de contágio sem uma direção pré-definida; o falo é mais um elemento libidinal nesse aparato. “Sua dispersão [órgãos ou fragmentos de órgãos] não tem nada a ver com uma falta e constitui seu modo de presença na multiplicidade que formam sem unificação nem totalização.”¹⁸⁷. Vale dizer que a psicanálise ainda aponta para um inconsciente onde a mulher está reduzida à castrada, faltosa,

¹⁸⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo...*, op. cit., p. 70.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 11.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 339.

Os movimentos de libertação da mulher têm razão em dizer “vão-se lixar, nós não somos castradas” [...] E também não diremos que a questão não é o tentar saber-se se as mulheres são ou não são castradas, mas sim o tentar saber-se se o inconsciente “acredita nisso”, porque é precisamente aí que está toda a ambiguidade: o que a palavra crença aplicada ao inconsciente quer dizer, o que é isso de um inconsciente que “acredita” em vez de produzir, quais são as operações, os artifícios que injectam “crenças” no inconsciente – e crenças que nem sequer são irracionais mas, pelo contrário, demasiado racionais e em conformidade com a ordem estabelecida.¹⁸⁸

Freud inaugurou a psicanálise a partir do seu olhar sobre o corpo da mulher; ele percebeu que lá se dava uma opressão de ordem psíquica e encontrou suas raízes nas fantasias sexuais reprimidas pelas mulheres histéricas. De modo que o funcionamento de determinadas enfermidades psíquicas não encontrava sua causa somente nas disfunções neurológicas, mas, sim, naquele corpo adoecido, que tinha algo a dizer.

Há no adoecimento anúncios de modos de sexualidade que não estão restritos aos segredos reprimidos do inconsciente edipiano. Ao invés disso, podemos pensar o inconsciente como caldeirão de pulsões, como propõem Deleuze e Guattari, uma “usina de produção de desejo”, onde não há uma forma, uma categoria única capaz de interpretá-lo. Nesse plano, o inconsciente dilui a noção de sexualidade limitada ao Homem e à Mulher, algo que Freud já nos dizia¹⁸⁹; no entanto, a psicanálise acaba por dirigir suas interpretações para a centralidade deste mito unificador, quer dizer, a tal primazia fálica que reforça a polarização entre Homem e Mulher.

Retomemos mais uma vez o corpo das histéricas. Há mais do que um complexo ou uma fantasia edipiana de infância que rege aquele corpo; são cantos escondidos dentro de uma vida paralisada, sem condições de escapar e desviar de uma determinada norma social. Era uma perna que queria dançar a própria música, mas não podia. O corpo das histéricas não pode ser considerado apenas um corpo adoecido e edipianizado, pois é também um corpo que revela uma prática social e nos ajuda a anunciar o desejo, uma outra maneira de ser mulher que se encontrava sufocada – já que “a dama do século XIX era idealizada em termos de delicadeza e encanto, passividade sexual e uma emotionalidade encantadoramente instável e caprichosa”¹⁹⁰. Em tal contexto, o mutismo, os desmaios e as paralisações podem ser conectados às normas

¹⁸⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo...*, op. cit., p. 63.

¹⁸⁹ Freud, nos *Três ensaios sob a teoria sexualidade* (1905), no artigo “Sobre os sonhos”, articula o tema da bissexualidade psíquica constitucional, daí a descrição “polimorficamente perversas” para as crianças. Seria uma sexualidade indiferenciada, e estaria de acordo com a forma como a sexualidade se desenvolve desde seu período mais primitivo. No entanto, a psicanálise parte de um pressuposto da sexualidade ainda binária, que deveria posteriormente apontar para alguma escolha sexual mais definida entre o Masculino e o Feminino. Este percurso se impõe ao sujeito como trama desenvolvida para um destino único: o complexo de Édipo, aquele que instaura o valor simbólico do falo e marca as diferenças sexuais.

¹⁹⁰ BORDO, Susan. *O corpo e reprodução....*, op. cit., p. 20.

vigentes na época. Essas narrativas dominantes sobre a feminilidade se modificam ao longo da história, assim é que

O termo histeria nesta época virou quase sinônimo de feminino. Uma personalidade histérica era definida pelos médicos como: impressionável, sugestionável e narcisista; altamente instável, mudando de humor repentina e dramaticamente por razões aparentemente irrelevantes... egocêntrica ao extremo... essencialmente assexuada e não raramente frígida.¹⁹¹

A noção do feminino, no transcurso do tempo, sofre modificações de acordo com as noções de normatividade. Se antes, no século XIX, o contexto era mais rígido e mais orientado por uma figura central capaz de direcionar os padrões estritos de normalidade, no contemporâneo essas figuras se pulverizam, em razão da entrada de outras referências como a mídia, principalmente a televisão, com seus recursos de propaganda. Como nos diz Bordo,

Com o advento do cinema e da televisão, as normas da feminilidade passaram cada vez mais a ser transmitidas culturalmente através do desfile de imagens visuais padronizadas [...] Não nos dizem mais como é “uma dama” ou em que consiste a feminilidade. Em vez disso, ficamos sabendo das regras diretamente através do discurso do corpo: por meio de imagens que nos dizem que roupas, configuração do corpo, expressão facial, movimentos e comportamento são exigidos.¹⁹²

No século XX, a mulher passa a ter acesso a uma variedade de informações, outras referências invadem o ambiente doméstico, propiciando o acesso a outros modos de vida para além dos ambientes íntimos. Assim, nesse contexto, surgem quadros de anorexia que, segundo alguns autores, seriam uma resposta aos padrões regidos pelo contexto contemporâneo, no qual a mulher deve estar presa não mais aos cômodos, mas aos padrões de magreza e beleza. “É como se esses corpos nos falassem da patologia e da violência escondidas ali na esquina, espreitando no horizonte da ‘feminilidade’ normal”¹⁹³.

A questão da anorexia merece maior atenção e aprofundamento, pois esse modo de vida nos revela alguns paradoxos. Podemos entendê-lo de diversos pontos de vista: trata-se de uma mulher presa e marcada literalmente pelos padrões de exigência feminina, mas, ao mesmo tempo, trata-se de uma mulher que procura com esse corpo reivindicar algo. É preciso ir com cautela para desvendar outras espessuras que não estão sob o domínio das forças reativas no corpo anoréxico, rico em contradições:

¹⁹¹ BORDO, Susan. O corpo e reprodução..., op. cit., p. 20.

¹⁹² Ibidem, p. 24.

¹⁹³ Ibidem, p. 27.

A inscrição dolorosamente literal no corpo da pessoa com anorexia é regida por normas construídas na feminidez contemporânea. Essa construção é um “impasse” que impõe ideais e diretrizes contraditórios. Nossa cultura ainda apregoa amplamente concepções domésticas de feminidez, amarras ideológicas para uma divisão sexual de trabalho rigorosamente dualista [...] exigem que as mulheres aprendam como alimentar outras pessoas, não a si próprias, e que considerem como voraz e excessivo qualquer desejo de auto-alimentação e cuidado consigo mesmas. Assim, exige-se das mulheres que desenvolvam uma economia emocional totalmente voltada para os outros.¹⁹⁴

A mulher, portanto, sai do lugar de frágil e passa a ocupar um lugar semelhante à posição masculina de autocontrole, que deve dominar seus impulsos. As marcas masculinas de autocontrole manifestam-se na sua obstinação em cumprir as exigências de uma dieta rígida, que se torna um conjunto de regras bem registradas no seu corpo. Por outro lado, essas mulheres recusam o lugar de mulheres provedoras, e criam para si um corpo que não alimenta mais o outro, retirando-se, de certo modo, de uma relação de servilidade para com a sociedade. A entrada das mulheres no universo profissional também colabora para esta mudança de posição, pois elas vão adquirindo certas posturas masculinas:

As mulheres enfrentam um duplo elo ou dilema insolúvel. A “masculinidade” e a “feminidez”, pelo menos desde o século XIX e talvez antes, foram construídas através de um processo de mútua exclusão. Não se pode simplesmente juntar as virtudes historicamente femininas àquelas historicamente masculinas para produzir uma “nova mulher”, um “novo homem”, uma nova ética ou uma nova cultura.¹⁹⁵

Cada época é, portanto, assombrada por certos padrões de sujeição que excluem formas de subjetividade feminina esmagadas por uma lógica de normatividade. Nesse processo de exclusão, a patologia pode servir como um canal possível de escoamento, assomando como um lugar no qual é possível viver algum desvio da normalidade. Na anorexia, por exemplo, de algum modo esses impasses da cultura nos são demonstrados: os pensamentos e as ações estão inexoravelmente ligados a determinadas tradições. Nesse sentido, a construção da feminilidade e seus impasses, está irremediavelmente comprometida com uma política da vida, em constante embate com as forças de sujeição que se sustentam no ideal de masculinidade, no qual o homem heterossexual e branco esteve sempre no topo da pirâmide, servindo como padrão de vida.

A escuta menor pretende chegar à dimensão desta singularidade intensiva, na qual residem forças ainda sem personagem, afetos sem destino, povos sem história. Escutar esses elementos que pedem passagem, sem imediatamente interpretar, nomear, ou configurar.

¹⁹⁴ BORDO, Susan. O corpo e reprodução..., op. cit., p. 27.

¹⁹⁵ Ibidem.

Portanto, não se trata de um escuta imune, dado que provoca terremotos no corpo, mas de uma escuta que se debruça sob uma espessura do sofrimento que evoca o devir mulher:

“Deixando-se semi-devorar pelo mundo, salvando-se com a outra metade”¹⁹⁶

Essa força que sobrevive à devoração dos valores morais e racionais do universo masculino, rompendo com qualquer saber hierárquico e pragmático, escapa à triangulação da sexualidade, e procura, assim, explodir a geometria das posições afetivas, fazendo-a desviar dos enquadramentos. Ariadne é essa força que está entre Teseu e o Dionísio, mas jamais é uma deles, habita a margem sem se prender no isolamento dos polos – essa força que não é a negação desses dois homens, mas o que escapa a eles.

Desse modo, a escuta menor se afasta de qualquer essencialismo biológico ou psíquico da mulher. Nas palavras da psicanálise, não há significante simbólico que represente a mulher. Ela escapa a qualquer tentativa de simbolização, pois se encontra regida pelas forças que passam entre o simbólico, sendo o devir mulher este vento que atravessa as fronteiras para além de qualquer binarismo da sexualidade.

Patologia de protesto

“Morrer não mais que o necessário renascer a partir do que se salvaguardou”

Wislawa Szymborska. Poemas

Embarcamos, neste momento, em uma espessura voltada para o adoecimento psíquico, marcada por políticas de vida. Essa espessura apresenta certos paradoxos no que diz respeito à sua capacidade de nos fazer refletir sobre as contradições presentes nos processos de adoecimento psíquico, no sentido em que há viagens intensivas e libertadoras, mas há, por outro lado, crostas amargas de silêncio. Na perspectiva depreciativa/reactiva, o sofrimento é algo a ser estancado e retirado, coberto por crostas que “precisam” ser eliminadas. Já a perspectiva afirmativa é aquela que afirma a vida dentro da sua amargura, apesar de tudo. Nessa perspectiva, não escutamos tão somente o sofrimento, de forma negativa. Percebemos as condições políticas que podem ter produzido o adoecimento. Sendo otimistas, acreditamos ser capazes de voar sobre o abismo, voar onde é possível não encontrar nada, voar em uma atmosfera sem código. “Há momentos em

¹⁹⁶ Versos do poema de Wslawa Szymborska.

que os corpos precisam se quebrar, se decompor, ser despossuídos para que novos circuitos de afetos apareçam. Fixados na integridade do nosso corpo próprio, não deixamos o próprio se quebrar, se desamparar de sua forma atual para que seja às vezes recomposto de maneira inesperada".¹⁹⁷

Um corpo quebrado não nos amedronta, nem pretendemos organizar suas peças novamente – é nos vestígios que encontramos seus tesouros. Nessa direção, algumas feministas¹⁹⁸ têm mergulhado no campo das patologias frequentes do gênero feminino para desenvolver a ideia de patologias de protesto. Elas apostam numa linguagem de protesto existente na histeria, que não se dá pela via verbal, pois é um protesto inconsciente, um protesto mascarado. Diz uma delas: "As histéricas estão acusando, estão apontando, elas zombam da cultura"¹⁹⁹. Nesse ponto de vista, as histéricas, através da sua linguagem corporal, teatral, seriam capazes de enganar todos aqueles grandes homens que gostariam de desvendá-las. E nesse teatro fazem do seu corpo um espetáculo. A histeria, diz Didi Huberman, "É uma grande obra de arte"²⁰⁰.

Não se trata de romantizar as mulheres histéricas e negar o sofrimento presente nessa condição, e sim de procurar afirmar, apesar das paralisias, um devir mulher presente naquele corpo, que possibilita novas aberturas da experiência da sexualidade. Dentro dessa percepção, os atos histéricos e a recusas em comer da anorexia são modos de revelar insatisfação em relação a certos costumes culturais. Mesmo que as histéricas e anoréxicas não tenham consciência, trata-se do seu inconsciente, em sua espessura política, tentando comunicar ao mundo sua força ativa.

A anorexia como uma espécie de protesto feminista inconsciente. A anoréxica está engajada numa "greve de fome", como diz Ohrbach, realçando esse fato como um discurso político no qual a ação de recusar comida e a dramática transformação do tamanho do corpo "exprimem corporalmente o que a pessoa é incapaz de nos dizer com a palavra".²⁰¹

Recusar a comida, recusar um corpo deseável, querer para si um outro corpo que não tenha contornos e silhuetas, este corpo que não celebra a sensualidade feminina e nem cultiva

¹⁹⁷ SAFATLE, Vladimir. *Círculo dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 44.

¹⁹⁸ Essas autoras feministas, Muriel Dimen, Arleen B. Dallery, Eileen O'Neill, Donna Wilshire e Ynestra King, participaram do livro *Corpo, gênero e conhecimento* junto com Susan R. Bordo, também filósofa, membro-visitante durante o período do seminário "Reconstrução feministas do ser e da sociedade", realizado no Douglass College, em 1985.

¹⁹⁹ CLÉMENT, Catherine. *A mulher nascida de novo*. Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record, 1986, p. 42.

²⁰⁰ DIDI-HUBERMAN. *Invention de l'Hystérie: Charcot et l'Iconographie Photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula, 2012, p. 102, tradução minha.

²⁰¹ BORDO, Susan. O corpo e reprodução..., op. cit., p. 28.

características vinculadas ao corpo de mulher provedora compõe o quadro da anorexia. Desse modo, arriscamos dizer que existe, nessa estratégia, uma tentativa de se separar dos modelos impostos ao corpo da mulher. Por mais obscuro que seja, há um certo desvio do padrão. No entanto, não podemos perder de vista que este tipo de protesto carrega consigo também uma faceta destrutiva, de recusa da vida, por mais que possamos dizer que haja certa subversão nesse tipo de adoecimento, e não apenas de submissão. Pois esse corpo volta-se contra si mesmo ao enfrentar suas insatisfações por um viés um tanto enclausurador.

Afirmar a condição asfixiante da voz feminina através da própria falta de voz, isto é, usando a linguagem da feminilidade para contestar as condições do mundo feminino, sempre envolverá ambiguidades desse tipo. Talvez por isso os sintomas cristalizados a partir da linguagem da feminilidade sejam tão perfeitamente adequados para expressar os dilemas das mulheres que vivem em épocas situadas à beira de mudanças de gênero.²⁰²

O corpo é um local de luta, à beira de se quebrar em meio a condições as mais adversas. Visto como dócil e delicado, o corpo feminino, supostamente privado de liberdade até meados século XX, começa a romper com alguns padrões a partir da revolução sexual dos anos 1960. A posição social da mulher, com o advento dos contraceptivos como a pílula, se modifica, pois elas passam a exercer livremente os seus desejos. Algumas mulheres, para buscarem se libertar do estigma de procriadoras, praticam sua sexualidade mais livremente, o que até então era um tabu. A sexualidade, então, foi ganhando um outro lugar, à medida que algumas mulheres recusam se afirmar somente através do estatuto da maternidade.

Tal contexto produz um certo modo de subjetivação que ganhou ainda mais força quando associado ao movimento *hippie*, fermentado pela atmosfera da contracultura norte-americana, em tempos de guerra, com a máxima *make love, not war*. Toda essa nova cena se intensifica ainda mais com a força dos meios de comunicação. Esses fatores articulados nos levam a pensar em um novo ideal de mulher.

O corpo feminino ganha, então, novos contornos; torna-se visto, admirado, presente em capas de revista, propagandas: um corpo aberto ao olhar da sociedade. Ele se sensualiza, adquire formas, silhuetas, contornos, curvas, cabelos longos, veste-se de calça jeans. A mulher passa, neste momento, a circular nos meios, nas ruas, no trabalho, a colocar sua voz no mundo. Um corpo desejante que, através do olhar da mídia, é representado de forma pejorativa — de mulheres revolucionárias são reduzidas a mulheres objeto e fonte de desejo. Toda essa ambiguidade, na qual o corpo feminino sempre esteve em combate, provocou certos desdobramentos tanto políticos quanto clínicos.

²⁰² BORDO, Susan. O corpo e reprodução..., op. cit., p. 29.

Nesse sentido, tal ambiguidade presente no corpo da histérica e da anoréxica são frutos de um combate. Não precisamos exatamente resolvê-lo, mas iluminar os nós de dominação que são marcados naquele corpo. Criar condições de escoamento, vias de escuta, de afeto, vias que desloquem essa patologia – fazer este tipo de protesto caminhar para uma via mais produtiva e criadora. Isso só é possível caso percebamos, nos resquícios, nas dobras de dor, na mudez e na paralisia, uma denúncia de certas políticas de vida.

As patologias de protesto feminino funcionam paradoxalmente como se estivessem em conluio com as condições culturais que as produzem, reproduzindo em vez de transformar justamente aquilo que provoca o protesto. Nesse sentido, é significativo que a histeria e a anorexia chegaram ao ápice durante períodos históricos de reação cultural contra as tentativas de reorganizar e redefinir os papéis masculino e feminino. A patologia feminina revela-se, então, como uma formação cultural extremamente interessante, através da qual uma potencialidade para a resistência e a rebeldia é manipulada para servir à manutenção da ordem estabelecida.²⁰³

A anorexia, por exemplo, ocorre geralmente em mulheres jovens, brancas, de uma classe econômica favorecida, quando a mídia intensifica o padrão de beleza segundo o qual, para ser desejável, é preciso incorporar a magreza. Assim, essas mulheres-meninas começam a fazer dieta, prática frequente entre as mulheres, aos poucos, por razões “individuais”, sobre as quais não pretendo me aprofundar, elas assumem uma postura radical em relação à comida. Perdem peso, perdem o volume dos seios, diminuem a cintura até perderem todas as suas curvas. Tornam-se uma reta, sem contornos, a ponto de perderem de vista o modelo de corpo feminino robusto e sensualizado, desejável para a maioria dos homens.

À primeira vista, parecem mulheres presas a este padrão rígido do que é ser Mulher, a resistência não é perceptível, só a manutenção da ordem estabelecida conforme os padrões de feminino da época. No entanto, obstinadas radicalmente em cumprir as metas rígidas das medidas femininas, também opera nesse corpo um mecanismo de recusa frente a um tipo de feminilidade, e apresenta-se um corpo outro. Um corpo do não:

Na medida em que seu corpo – seus seios, suas ancas e seu estômago arredondado – começa a perder suas tradicionais curvas femininas, começa também a se parecer mais com um corpo masculino, esguio e magro, e ela começa a se sentir intocável, fora do alcance da dor, “invulnerável, lisa e dura como os ossos delineados na minha silhueta”, como descreve uma mulher. Despreza em particular todas as partes do seu corpo que continuam a caracterizá-la como fêmea.²⁰⁴

²⁰³ BORDO, Susan. O corpo e reprodução..., op. cit., p. 29.

²⁰⁴ Ibidem, p. 30.

Nesse mecanismo de adoecimento, presente nas mulheres anoréxicas, surgem algumas pistas. Para além da dimensão destrutiva que provoca complicações clínicas graves, podemos notar uma espécie de libertação – um chamariz – que recusa não apenas a comida, mas um certo modo de vida: um corpo que está em “greve” de ser Mulher. Mesmo que esse funcionamento se dê através da recusa, não podemos negar que há também uma afirmação de outra vida. Essa manifestação se dá no nível inconsciente, pois “para muitas mulheres anoréxicas, os seios representam uma parte estúpida, inconsciente, vulnerável do ser”²⁰⁵. Nesse sentido, abrir mão de um corpo curvilíneo é, de algum modo, se proteger, criando barreiras corporais que diminuam a vulnerabilidade social desse corpo. É como criar muros corporais que impeçam o olhar masculino.

As anoréxicas “descobrem inesperadamente uma entrada para o privilegiado mundo masculino, uma maneira de se tornar o que é valorizado em nossa cultura e, sobretudo, uma maneira de se colocar a salvo”²⁰⁶. No momento em que essas mulheres incorporam as categorias masculinas de autocontrole e disciplina, elas se sentem mais próximas dos valores dominantes presentes na nossa cultura. Dessa forma, é difícil determinar em que medida essas mulheres, em sua recusa, estão sendo libertadoras ou estão presas a certas armadilhas provenientes do universo masculino, e que sutilmente se inscrevem nesses corpos, uma vez que “Sentir-se autônoma e livre enquanto atrela corpo e alma a uma atividade obsessiva é servir a uma ordem social, que limita as possibilidades do feminino”²⁰⁷.

Susan R. Bordo defende, portanto, que essa modelagem do corpo anoréxico não é tão libertadora, pois continua atrelada ao dualismo de gênero, tendo o gênero masculino ainda como referência, no sentido de que, na anorexia, a “experiência ilusória de poder ainda está presa a uma certa hierarquia do gênero”²⁰⁸. Mesmo que esta forma de adoecimento promova algum deslocamento, esse corpo continua encarcerado em um projeto de saúde cujo ideal é a magreza. No entanto, essa forma de adoecimento surge da dificuldade de transformar a dor marcada no corpo em um ato que ofereça saídas potentes a esse corpo, justamente porque ele ganha algum valor e sentido na sociedade moderna. A capacidade da anoréxica de viver com uma ingestão mínima de alimento permite-lhe sentir-se poderosa e digna de admiração num “mundo” – como descreve Susie Orbach – “do qual ela se sente excluída no mais profundo nível e desvalorizada”²⁰⁹.

²⁰⁵ BORDO, Susan. O corpo e a reprodução..., op. cit., p. 30

²⁰⁶ Ibidem, p. 31.

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Ibidem, p. 32.

²⁰⁹ Ibidem.

Esses impasses presentes no universo feminino provocam uma espessura de sofrimento derivada de uma condição imposta à mulher historicamente. Não podemos, no entanto, romantizar a subversão presente no corpo das histéricas que lutam pelos seus desejos proibidos, mas continuam confinadas às suas camas. Nem mesmo no das anoréxicas, que dizem não a certo modelo de corpo, mas continuam presas a padrões e modelos rígidos da nossa cultura. Tampouco podemos negar questões individuais presentes nesse processo de adoecimento, embora, em nossa perspectiva, o corpo seja um agente de uma prática social e política, um local de luta, onde temos que trabalhar para manter nossas práticas diárias a serviço da resistência à dominação de gênero, e não a serviço da “docilidade” e da normatização.

A pretensa libertação do corpo feminino através do adoecimento apresenta seus paradoxos. Por um lado, podemos afirmar, nestas condições, que esse corpo continua limitando-se a uma posição de sujeição, sem ousar nenhum desvio, mesmo demonstrando as marcas de insatisfação nele inscritas. Mas, por outro lado, escutar as histéricas, como fez Freud, proporcionou “libertar” aqueles corpos de certa condição de aprisionamento. No extremo da sua existência, esses corpos nos mandam um recado de Ariadne: veja o que foi feito de nós. Precisamos, portanto, escutar seu sussurro – um protesto que se vê proibido de cantar seu manifesto, mas que luta por um ouvido.

Nesse sentido, podemos nos questionar se no mecanismo das anoréxicas essas “não mulheres” estariam respondendo, literalmente, a esse ideal de corpo, ou se estariam formulando alguma questão acerca dele. Dizer “não” à comida pode ser um ato de protesto e, ao mesmo tempo, um ato de sujeição?

Uma ideia nutrita em segredo engole as palavras e diz com o corpo: não. Uma vontade de não querer. Há nessa recusa algo a ser investigado, um corpo que preferiria não. Afinal, negar aquilo que, na nossa existência, é tão quotidiano como a comida torna-se inquietante.

O Escrevente Bartleby, este “estranho” e curioso personagem da literatura, nos faz refletir sobre a potência do não, sobretudo pelo modo um tanto enigmático com que esse personagem formula sua negação: “Preferiria não” – uma forma de subjetivação apaixonada em sua passividade, da qual nada e nem ninguém pode demovê-lo. A frase, sua construção, está para além de uma visão destrutiva, pois a negação posta não é sinônimo de impotência, uma vez que faíscas de positividade ressoam em meio ao sufocamento asmático, capazes de salvar o personagem da sua condição de sujeição. Assim, a potência encontrada na negação é singular, pois não reside somente no esvaziamento, negar pode ser uma estratégia para evitar engolir o insuportável. Portanto, de início, precisamos desvincular a negação de uma ideia destrutiva de depreciação. Em seguida, é preciso considerar que existe, em alguns atos de negação, uma potência que não está vinculada à ação, mas ao não agir: não querer, não comer, não trabalhar.

Essas modalidades de negação não participam da lógica dialética, que privilegia a negatividade como um motor do mundo. São, ao invés disso, modalidades de suspensão do mundo, de interrupção, de subtração. Trata-se de uma afirmação da negação, na qual há uma impossibilidade de qualquer forma de negociação, evocando dessa suspensão um outro modo de relação.

Podemos acolher a perspectiva de Gilles Deleuze, em sua análise sobre o personagem de Bartleby, para compreender os mecanismos que agem nessa manifestação em torno da potência do não:

A cada pronunciamento, Bartleby provocaria uma espécie de estupor à sua volta, como se houvesse dito o indizível, esgotando de modo inexorável a linguagem. Nestas condições a loucura acaba por crescer em torno dele, provocando reações e proposições cada vez mais estranhas.²¹⁰

Poderíamos pensar em uma potência criadora capaz de contagiar algo à sua volta e recodificar o que está dito. “Ele retira dos destroços um traço de expressão, eu preferiria não, que vai proliferar sobre si, contaminar os outros”²¹¹. Desse ponto de vista, essa afirmação da negação não se caracteriza como uma ausência de vontade ou vontade de nada, trata-se, ao contrário, “do crescimento de um nada de vontade que proporciona a Bartleby o direito de viver imóvel, numa ‘pura passividade paciente’”²¹².

Um *não* como provocação, capaz de levar ao estranhamento, por tratar-se de um não que diz respeito a todos nós. Um não que nos convoca a pensar o limite da linguagem, do corpo e do exercício de sujeição ao outro. No caso de Bartleby, ele se utilizou de recursos da linguagem para dar voz a um novo modo de subjetivação. Assim, “Bartleby é um homem sem referências ou posses, sem propriedades, qualidades ou particularidades. Sem passado nem futuro, ele é instantâneo, e sua fórmula alquímica não faz dele ninguém em particular, mas apenas um homem sem nome”²¹³.

Na leitura feita por Deleuze, Bartleby embarca em uma linha de fuga que escapa aos padrões instituídos da linguagem, aos ditames da norma gramatical, da referência, do apreço ao chefe e de toda a servidão. Daí advém um certo modo de vida sem propriedade, nome e endereço, sem documento, contorno, silhueta, sem verticalidade. “Ele lança traços de expressão

²¹⁰ PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Deleuze, Agamben e Bartleby. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, v. 8, n. 1, 1º quadrimestre de 2015, p. 74.

²¹¹ DELEUZE, Gilles. Bartleby, ou a fórmula. In: *Crítica e clínica*, op. cit., p. 98.

²¹² PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto, Deleuze, Agamben e Bartleby, op. cit., p. 74.

²¹³ Ibidem, p. 75.

brilhantes que marcam a obstinação de um pensamento sem imagem, de uma questão sem resposta, de uma lógica extrema e despida de racionalidade”²¹⁴.

Nesse abismo de tantas possibilidades, este personagem faz jorrar uma luz resplandecente: um vaga-lume na escuridão que nos convoca a um outro modo de subjetivação. Bartleby é, nesse sentido, aquilo que Deleuze chamou de “vocação esquizofrênica: mesmo catatônico e anoréxico, [ele] não é o doente, mas o médico de uma América doente, o Medicine-man, o novo Cristo ou o irmão de todos nós”²¹⁵. Bartleby cria uma zona de indeterminação, inaugura uma forma de subjetividade original; sua negação não é o oposto da afirmação, ele nega uma realidade ancorada na certeza. Este personagem não apresenta uma questão estritamente individual, mas antes uma questão coletiva, pois “ele é uma tentativa de modificar o mundo, de pensar um novo mundo, e um novo homem à medida que eles estão sendo feitos, antes de tudo a afirmação de um mundo em processo”²¹⁶. Desse modo, o sujeito do saber cede lugar a uma incerteza viva, habitando a negação como forma de abandonar as falsas afirmações do conhecimento.

Mas, por que falar de Bartleby?

Embarquei com esse personagem em uma zona de estranhamento jamais alcançada anteriormente. A partir dele, cheguei aos corpos femininos das anoréxicas – naquela magreza insistente que causa espanto, também há exercício desejante, um lampejo de vida. A recusa diante da comida é uma pista para um outro corpo, um corpo nascente.

O corpo que não quer mais comer também não quer mais ser visto como um corpo sexual, não quer igualmente ser mais visto como um corpo maternal. No ato de emagrecer, este corpo constrói, através dessa recusa, um outro modo de subjetividade no mundo. Se nossos corpos são membranas que conectam o dentro e o fora, o corpo emagrecido e esquelético é inteiramente poroso, nada o protege, pois ele está “quase pelo avesso”, ele não se alimenta do alimento habitual, mas de si mesmo, até que não se distinga mais do mundo. É um corpo que não faz prega, porque se alisa absurdamente, numa velocidade cada vez maior. Rejeita-se um certo modelo de mundo. E, por isso, as mulheres anoréxicas não passam despercebidas: elas nos chocam e causam espanto. Afinal trata-se de um corpo feito para além da sobrevivência, que habita os limites da existência e nos mostra que onde é quase impossível viver, ainda há vida.

Escutar na negação uma diferença se manifestando, ir para além do corpo adoecido, ouvir nesse corpo um personagem histórico, como Bartleby foi para a literatura e as histéricas foram para a psicanálise. Entender o corpo como um mapa desviante, um mapa de mundo,

²¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Bartleby....*, op. cit., p. 98.

²¹⁵ Ibidem, p. 99.

²¹⁶ PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Deleuze, Agamben e Bartleby, op. cit., p. 75.

legendas de uma história ofuscada. Há uma história calada sobretudo naqueles que se encontram em sofrimento psíquico.

Essa espessura do sofrimento é uma fonte analisadora para o querer mais vida. Sem nos satisfazer com as explicações tendenciosas que nos aprisionam ainda mais, é preciso não perder de vista os vaga-lumes e tirar a cera dos nossos ouvidos para escutar, além da sua percussão silenciosa, a sonoridade, a melodia do chamariz. Nessa formas de adoecer, há o desejo de continuar apesar de tudo e que se expressa em um canto silencioso e suave, desejoso de voar e anunciar um mundo por vir.

A questão é que nossa escuta anda atrofiada, perdeu sua sensibilidade para com o mundo.

POR UMA ESCUTA MENOR

Acho que o quintal onde a gente brincou é maior do que a cidade. A gente só descobre isso depois de grande. A gente descobre que o tamanho das coisas há que ser medido pela intimidade que temos com as coisas. Há de ser como acontece com o amor. Assim, as pedrinhas do nosso quintal são sempre maiores do que as outras pedras do mundo. Justo pelo motivo da intimidade. [...] Mas eu estava a pensar em achadouros de infância. Se a gente cavar um buraco ao pé da goiabeira do quintal, lá estará um guri ensaiando subir na goiabeira. Se a gente cavar um buraco ao pé do galinheiro, lá estará um guri tentando agarrar no rabo de uma lagartixa. Sou hoje um caçador de achadouros de infância. Vou meio dementado e enxada às costas a cavar no meu quintal vestígios dos meninos que fomos.

Manoel de Barros, *Memórias inventadas*.

Ele foi morto em um domingo luminoso. O Menino vestia apenas um calção azul bem largo e não usava calças para cobrir suas pernas. Brincava à vontade no quintal, feito criança. Achava que poderia ser uma. Uma goiabeira protegia metade de suas costas da tempestade solar. Era verão; as sombras estavam tímidas e do chão voava poeira, formando um arco-íris. O Menino observava atentamente o fenômeno. Era um menino silencioso, preferia guardar as palavras em um achadouro da infância, para não perdê-las na boca dos outros.

Costumava ajudar sua mãe a lavar o quintal. Fazia dessa tarefa um divertimento, enchia os baldes com água e os derrubava, a ponto de as poucas árvores do quintal sentirem menos sede. Foi fuzil, ali no quintal. O corpo estendido no chão parou de brincar. Atirado no quintal de casa, segurava em sua mão esquerda um lápis, contando a quantidade de poeira que pulava no ar, iluminada pelos feixes de sol. O lápis tombou de sua mão, riscou o chão, e lá deixou uma marca imperceptível. Havia uma prova naquela cena, que, rápido, a borracha tratou de apagar.

Uma morte. Duas mortes. Três mortes. Quando a vida vale pouco, já não se pode mais contar quantas foram e em nome de que ou quem morreram aqueles sujeitos. A borracha trata de apagar com ligeireza os fatos no Complexo. Vira notícia no canto esquerdo do jornal. Imperceptível.

Todos são complexos. Meninos se vão todos os dias. Um barulho. Não de panelas, mas de vozes que vão às ruas. Gritam uma dor sussurrada e espessa. O Grito é áspero e corta os ouvidos, transportando essa espessura, rapidamente esmagada. Resta um silêncio negro, que aguarda os acontecimentos.

Perdemos o Menino. Perdemos uma potencialidade. Jaz um vaga-lume. Uma vida por vir foi-se sem sequer dizer a que veio. Passou em silêncio. Uma história. Não, muitas. Um menino. Não, muitos, que só aparecem depois de sumir. Nesse momento, as águas do mar estão inundadas de lágrimas maternas. Ele só queria ser criança, mas o destino traçou uma nova rota em sua vida.

Não se tratava de um espetáculo, o breu escondia a cena, os vizinhos assistiam ao acontecimento do quintal de casa. Não era representação. Era uma apresentação em um contínuo não cessar-fogo. Afinal, em uma parte da cidade, as crianças são consideradas potencialmente perigosas.

Não há mais como não escutar o que se passa do lado de lá. Uma dor a distância chega à Zona Sul em forma de notícia. Bateu em minha porta, riscando meu gozo de domingo. De longe, escutei o grito, alcançou meu estômago e correu em minha circulação. Doía nos ossos, doía em meus membros, congelava minhas vísceras. Aquela frieza me assustava terrivelmente.

“É isto um homem?”²¹⁷

Afinal, é tão fácil eliminar uma vida, ainda mais quando não é tida como humana de fato, o que retira qualquer preocupação ética acerca de sua eliminação.

O silêncio já acompanha por um longo tempo esse cotidiano, buracos de sentido derivam do terror da violência. O silêncio revela o que não é nomeável, mas deixa marcas e se configura como um sofrimento coletivo. Tal sofrimento advém da presença invasiva de uma brutalidade que não cansa de se repetir. São vidas saturadas por relações de poder. Vidas tão esmagadas que até suas mortes são silenciadas. Uma cena esquecida, pois são poucos os que a escutam e se deixam afetar por ela.

Foi azar. Foi acaso. Foi acidente ou foi a cor da pele, o motivo da infância perdida?

“A carne mais barata do mercado é a carne negra [...] que vai pra debaixo do plástico [...] e mesmo assim ainda guardo o direito de algum antepassado da cor brigar por justiça e por respeito”²¹⁸.

O que realmente foi morto?

²¹⁷ Título retirado do livro *É isto um Homem?*, escrito pelo italiano Primo Levi (Trad. Luigi Del Re Luiggi. Rio de Janeiro: Rocco, 1988). O escritor descreve suas experiências no campo de concentração de Auschwitz, durante a Segunda Guerra Mundial. Ele enaltece a força humana e a capacidade de resistência acima de qualquer dor física ou moral, mesmo quando a própria dignidade é posta em causa.

²¹⁸ Trecho da música interpretada por Elza Soares. Compositores: Seu Jorge, Marcelo Yuca e Wilson Capellette.

Matou-se uma língua jamais falada”²¹⁹.

Agamben comenta sobre como Benjamim descreve o homem moderno: aquele que vive um momento de “pobreza da experiência”. Benjamim analisa este fato em situações nas quais os soldados retornam da guerra mais vazios, vivem certa catástrofe subjetiva: “a gente voltava emudecido, não mais rico, porém mais pobre de experiências partilháveis”²²⁰, o que era surpreendente, pois se pensava que os soldados vindos da guerra voltariam com vontade de relatar suas histórias. O que Benjamim percebeu, porém, foi justo o oposto: retornavam mudos, silenciosos, como se não tivessem nada a dizer. Benjamim compara esses soldados com a experiência do homem moderno:

Uma miséria totalmente nova abateu-se sobre o homem com esse desenvolvimento monstruoso da técnica. [...] A nossa pobreza de experiência mais não é do que uma parte da grande pobreza que ganhou novamente um rosto, tão nítido e exato como o do mendigo medieval. Qual o valor de todo o nosso património cultural (e da riqueza sufocante de ideias) quando a experiência já não o vincula a nós? (A nossa) pobreza de experiências não é uma pobreza particular, mas uma pobreza de toda a humanidade. Trata-se de uma espécie de nova barbárie.²²¹

Hoje sabemos que, para a destruição de uma experiência, não é necessária uma catástrofe, uma guerra. No cotidiano, assistimos a atos de aniquilação da vida, os quais impossibilitam que novas vozes surjam na cena, esmagando, assim, a experiência cotidiana. Trata-se de homens que concentram o pensamento em algo simples, sem grandiosidade, pois se encontram demasiadamente cansados. A perda da experiência implica transformação dos seres humanos em autômatos e mecânicos, o que se manifesta, como mostra Benjamim, nos gestos repetitivos, vazios – sujeitos que apenas recebem ordens e estão a serviço delas. Aí reside o perigo,

[...] o dia a dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja traduzível em experiência [...] O homem comum volta para casa à noitinha, extenuado por mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes –, entretanto, quase nenhum deles se tornou experiência.²²²

²¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009, p. 61.

²²⁰ Ibidem, p. 68.

²²¹ BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas*, vol. 1. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 114-119.

²²² Ibidem, p. 22.

Isso não significa que hoje não há mais experiência; seria por demais pessimista embarcar em tal afirmação, mas algo dessa constatação diz de um modo de vida que triunfa em certas condições de maior vulnerabilidade e maior desvalorização da vida. Algumas vidas são impedidas de serem vividas, em nome de outras vidas – apaziguadas, quietas, por demais adaptadas.

O sujeito executa sem crítica tudo aquilo que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua idade, como sua saúde, como os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos, até nos mínimos detalhes, como um terrorista virtual. As câmeras transformam as áreas externas em uma extensão da prisão, nada se assemelha mais ao terrorismo que o homem comum.²²³

O homem comum assemelha-se a uma máquina burocrática do Estado. Um instrumento que ajuda a engendrá-la e que dela participa, que padece de seu conformismo, do desconhecimento absoluto de sua força e que se entrega sem relutar ao domínio do outro. É esse homem comum, quieto, que só faz o que lhe é mandado fazer, sofre de uma vida-burocrata, na qual o medo é sempre maior do que o desejo.

Para Agamben (2005), este sujeito é adjacente ao acontecimento, uma tangente que colabora com a composição dessa máquina aniquiladora de vidas; e, para que esse engendramento triunfe, é preciso de algum modo entender a operação que torna possível essa repetição “banal”. Portanto, nenhum sujeito está na origem de nenhuma ação, ele se compõe dos mais diversos, ou melhor, multiversos fatores.

Essa é a fábrica de homens comuns, onde atrofiam seus poderes de serem afetados e onde eles se instrumentalizam, a fim de eliminar com facilidade uma infância. Nem ao menos sabem explicar a razão de seu ato. Fazem de um quintal uma zona de guerra. Extirpam a possibilidade de uma infância e suspendem a hora da brincadeira.

Naquele dia, aquela poeira virou pó. Um quintal-zona de guerra. Não foi a bala que matou o Menino. Ali, não havia uma “legítima” infância, não havia espaço reconhecido para a brincadeira, havia uma ilegítima cor, negra, que torna todos suspeitos, todos potencialmente perigosos. “Voltamos, no entanto, ao tempo em que se pula essa condição do viver. Detona-se este jogo que mistura a fantasia e a realidade”²²⁴. De modo que só é possível matar uma criança quando, antes, mata-se sua infância. Por isso foi possível eliminá-la.

²²³ AGAMBEN, Giorgio. *O amigo e o que é um dispositivo?* Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos, 2014, p. 49.

²²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história...*, op. cit., p. 57.

A infância não é apenas uma fase no ciclo da vida, um dado cronológico, mas sim uma condição de existência. Um habitat em que se mistura o novo e velho, o adquirido e o desconhecido, entre o saber e o não saber, entre o real e o mundo fantástico. “Habita um lugar de constante experimentação”. A infância não seria uma etapa para se chegar ao mundo do simbólico.²²⁵

A infância é um *achadouro*, onde reside o berçário da criação, marcado por outra relação – intensiva – com o movimento da vida, a porta de entrada para acessar a vulnerabilidade. Quando se mata uma criança, mata-se um “estado intensivo em constante circulação – que desloca e reinventa os domínios e as interdições”²²⁶. Uma instância intensiva capaz de extrair, da poeira, uma poesia. Do precário, o potente. A criança, na sua potente vulnerabilidade, ensina-nos sobre a possibilidade de inventar a vida.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari formulam o conceito de “devir criança”, segundo o qual não se trata de imitar a criança, nem de manter com ela qualquer relação de semelhança. A criança não é a forma na qual nos tornamos. “Devir-criança não é regredir a um estágio prévio do desenvolvimento, pois o devir não corresponde a uma ordem classificatória nem genealógica, é uma involução criadora”²²⁷. Assim, continuam os autores, “são seres de fuga, são pura relação de velocidade, de lentidão, nada além disso. Eles não estão imóveis, mas em movimento [...] A estes seres, estes seres de fuga, sua natureza, nossa inquietação atribui asas”²²⁸.

Cada micromundo anuncia a infância que lhe convém, que lhe é interessante. Essa é a infância que está fora de casa, que acessa a precariedade e a vulnerabilidade, que sobrevive e vive apesar dos riscos de seu cotidiano. Sobrevivente nos bueiros e esgotos da vida urbana, compõe uma infância bélica, perigosa, marginal. Contudo, mesmo sem ninguém para protegê-la, produz um cotidiano que ultrapassa sua sobrevivência.

Feixes de luz saem da lama; nessas condições de escassez, em que já não existe nem água, a sede toma conta dos homens comuns; e só criança, ao brincar sobre a lama, é capaz de achar, em rios encobertos, fontes de água virgem. Apesar de tudo, uma criança.

Retirar a infância de uma criança é roubar-lhe a experimentação da vida, entulhando-a com formatações, interdições. Assim, assassina-se o que emerge em cada ato seu de existir: a possibilidade de inventar mundos. Amputamos o balanço da vida e seu molejo, que conduz aos acontecimentos para além das cápsulas amontoadas de ressentimento.

Ali morreu uma criança, e junto nasceu um sofrimento, o qual se enraíza no tronco das árvores e chega aos galhos, pulveriza-se feito poeira discreta no ar. Em forma de sussurro, essa poeira – quase imperceptível – tem voz, mas poucos ouvidos para escutá-la. Não é uma dor

²²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história...*, op. cit., p. 58.

²²⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs...*, op. cit., p. 65.

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem, p. 67.

ressentida, mas uma dor que não encontra sua via de escape, não conta com outro corpo para lhe restituir algum apaziguamento. Uma dor numerada, sem nome e mal tratada.

Naquele quintal houve uma guerra. Não se trata de lembrá-la, relembrá-la, ressentir-la e lembrá-la outra vez, aprisionando-a em um ciclo de vingança. Trata-se de levar essa memória anunciada a virar movimento, a lutar para interromper essa repetição sem trégua.

Outro destino cruzou a história do Menino; seu nome foi muitas vezes gritado, sua morte, lamentada. Virou ato no Complexo. Sua morte ganhou uma potência de vida. Naquele domingo, o Complexo não se calou. Revoltou-se contra o Estado que habita as fardas. A partir daquele dia, ninguém mais deixou de ouvi-la. Sussurros temorosos viraram gritos de protesto. E quando o protesto não é possível, o corpo corre o risco de adoecer.

A volta de Ariadne

Quando ela se senta à minha frente, com a boca trêmula, demora em se desfazer do acúmulo de dor presente na revolta de suas lágrimas. Suas mãos se enroscam e, inquietas, confabulam uma palavra. O corpo pede tempo. O silêncio enraizado na garganta dessa mulher bloqueia a saída da palavra. Embora eu estivesse escutando muitas coisas, as palavras não se anunciam como um dizer.

Naquele corpo, a dor cobria cada canto, não existia trégua. Esmaecida de tristeza, ela soltou algumas palavras: *Eles me disseram que a culpa era minha, fui eu quem deixou ele na rua feito bandido.* As lágrimas inundaram-na. E acrescentou, no final: *me sinto culpada por tudo isso, eu deveria ter ouvido os tiros.*

Não cabia tão somente a ela aquela dor – minha dor não era a dor dela –, havia uma distância que não deixava de me afetar, ela repetia o que lhe haviam dito: “Foi culpa da mãe”, “ele devia ser um bandido”, “ora, ele deve ter feito algo para morrer”. Insinuações de acusação ao lado da responsabilização pelo ato evidenciam a maneira como lidamos com certas dores e certas vidas.

Escutar sem desfalecer é uma tarefa a ser perseguida. Diante dessa realidade crua, cansada, que retorna cotidianamente e se transforma na banalidade de um hábito, quais são as ferramentas possíveis para acolher esse sofrimento sem me aniquilar junto com ele?

Os efeitos tangíveis desta violência se alastram por todos os meus tecidos, que a escutam. Seu rombo perfura meu corpo e provoca um choque, uma suspensão, compartilhamos uma dor muda. Silêncio. Intervalo. Pausa para achar as palavras que caem do céu. Exterminaram a capacidade dessa mãe de dizer sobre o seu sofrer, a ela só cabe a dor.

Tudo aquilo me atingia de tal modo que me calou de súbito. Minhas palavras também foram embora e não alcançavam o que era da ordem do inominável e inexplicável. Uma dor sem borda transbordava as barreiras do sentido. Aquela máquina de crueldade “culpava” a mãe e não cansava de banalizar sua dor. Diante dessa dor, como é possível evocar a força de Ariadne?

Nós, psiquiatras, continuamos surdos à dimensão desta dor, corroboramos com a manutenção dessas vozes abafadas, apesar de elas não cessarem de se manifestar de outros modos. Os efeitos psíquicos causados pela violência do próprio Estado são bastante complexos, tratando-se de um assunto que não se esgotará neste capítulo, muito menos nesta escrita, aspecto que merece uma investigação mais extensa a cerca deste sofrimento, sem desconectá-lo de sua exterioridade. Ainda assim, creio que seja importante sublinhar sua relevância no contexto atual da psiquiatria e incluir esta espessura sofrimento em uma escuta menor.

Em tempos de crise econômica, social, política e subjetiva, e após termos passado pelas patologias de protesto – histeria e anorexia –, chegamos a um ponto no qual outras formas, digamos dores de protesto, aparecem na psiquiatria antes mesmo de ganharem o nome de uma patologia específica. Essas dores são, posteriormente, configuradas como estresse pós-traumático, transtorno de ansiedade generalizada e síndrome do pânico, o que não nos permite perceber, na prática, sua singularidade. No entanto, “são as situações clínicas que não ganham a palavra e, em sendo assim, produzem alterações/movimentações nos territórios engessados dos sintomas.”²²⁹.

Dessa forma, a apostila em uma escuta menor é uma forma de favorecer o escoamento dessas dores, que falam através de outras línguas e outros gestos, uma vez que a cultura da psiquiatria fundamenta-se sobre

[...] um domínio individualista onde o outro é alienado de suas relações, convívio e preocupações. Um exterior supostamente ameaçador, hipertrofiado pelo medo e insegurança, associado ao individualismo exacerbado, que passa a produzir atitudes egocêntricas, como a indiferença e intolerância ao outro, a desconfiança e o isolamento.²³⁰

Mas este exterior não se encontra tão distante, ao contrário, está vivo dentro de nós, psiquiatras; embora insistamos em negar a força desta violência em nós, acabamos por exercê-la, emergindo na relação médico e paciente a mesma lógica repressiva do Estado.

Uma escuta menor pretende, portanto, abrir espaço para essa dimensão que nos faz acessar a exterioridade, fruto dessa vulnerabilidade inerente ao corpo: suas ressonâncias, suas

²²⁹ PASSOS, Eduardo; BENEVIDES, Regina. A construção do plano da clínica..., op. cit., p. 117.

²³⁰ JORGE, Marco Aurélio. A violência o processo de mundialização. In: MOURÃO, Janne Calhau (org.). *Clínica e Política...*, op. cit., p. 263.

vibrações, os afetos e desafetos, que são elementos da exterioridade, quando acionados nos ajudam a construir uma psiquiatria mais porosa, capaz de diluir os efeitos das forças repressoras do Estado em nós. Assim, a dor do outro deixa de se tornar algo supostamente ameaçador, e portanto distante, e passa ser parte de nós. .

A história do Menino retrata os efeitos deste distanciamento extremo em que outro é visto como um inimigo : o ponto em que as forças repressoras do Estado não conseguem mais discernir quem são seus inimigos – até crianças tornam-se uma ameaça. O sofrimento produzido por esse tipo de violência nos acompanha por muito tempo de forma silenciada, escondida, internalizada e deslegitimada, quer dizer, isolada do nosso campo de visão e de escuta. Isto se dá porque estamos falando de uma clínica que,

[...] historicamente marcada pelo sigilo, e falar em público sobre situações experimentadas seria expor o cliente e si próprio. Marcada em sua história pelo intimismo e pelo privado, a clínica tem produzido efeitos perversos: silêncio, omissão sobre processos, sobre os acontecimentos na cena clínica.²³¹

Retirar esse sofrimento de um terreno silenciado, insuportavelmente solitário, fruto de uma dobra violenta do mundo, é pensar em outra clínica, uma clínica implicada em acompanhar os processos de exterioridade deste interior, dando voz a uma dimensão pública da dor.

Toda dor tem um pouco da rua, da esquina, do bairro, da cidade e do país, e do mundo onde ela habita. Na dor de Ariadne, agora mãe do Menino, torna-se ainda mais evidente: uma dor individuada, provocada pelas forças repressivas do Estado, interpretada como uma dor privada. Desse modo, a psiquiatria contribui para que esta dor permaneça abafada e reprimida, virando sintoma. Por isso não cabe a nós enclausurá-la através de uma escuta seletiva, que faz com que recaia em uma psicopatologia. Essa dor é pública, e somente alargando a escuta será possível romper esta operação de silenciamento e, por conseguinte, entender este sofrimento como parte de uma política de vida.

Toda clínica, incluindo-se uma clínica dos afetados por esse tipo de violência, só pode ser entendida, vivida, como imediatamente política, resultado da problematização e da superação da dicotomia entre o individual e o coletivo, entre o psicológico e o social. A clínica se dá sempre numa relação com os acontecimentos que ultrapassam a vivência individual, abrindo-se inapelavelmente para a história e para a política, para os sentidos existenciais coletivos, e para batalhas, derrotas e vitórias cujos efeitos transbordam os referenciais familiares ou relacionados a princípio universais intrapsíquicos, tão caros aos psicologismos e psicanalismos.²³²

²³¹ BRASIL, Vera Vital. Subjetividade e Violência: a produção de medo e da insegurança. In: MOURÃO, Janne Calhau. (org.). *Clínica e Política...*, op. cit., p. 267.

²³² Ibidem, p. 272.

As práticas médicas costumam ser uma ferramenta de controle social cuja função é regular os fluxos que saem e os fluxos que entram no campo do adoecimento. O desafio é justamente apostar em uma outra prática, que não motive a interiorização e medicalização desta dor, portanto, “pensar em uma clínica que esteja comprometida sob um cuidado em que prevaleça os princípios da solidariedade, da alteridade, fundamentos da vida coletiva”²³³. Não se trata de inventar um novo dispositivo, mas de experimentar mobilizar o que anda paralisado e incluir na escuta do psiquiatra uma atenção a certas políticas de vida. Diferente de noções cristalizadas e objetivas, ao colocar a psiquiatria à margem, apostamos na existência de alguma produção de vida possível na doença. Assim, nomadizar as fronteiras rígidas da psiquiatria é fazer com essa prática entenda que o adoecimento emerge dessas políticas de vida, rompendo com a totalidade de um saber que separa o médico do paciente, o interno do externo, o biológico do social, o normal do patológico, e por fim o sujeito do objeto.

Violência. Estado. Homem comum. Eliminação da vida. Uma constelação se forma com essas palavras carregadas de inafectibilidade. Uma máquina se compõe desses signos, justificando um modo de vida, vazio e frígido, que corrobora e produz certos sofrimentos silenciados, retalhos de vida que não dizem mais respeito a mim e ao outro, mas a um tecido social que nos percorre. São sujeitos despreocupados de sua afecção, que se espalham pela cidade e ocupam cargos burocráticos, administrativos, legislativos, científicos e disseminam seus valores sob o comando de vidas blindadas, na defensiva, onde o outro é considerado um inimigo. “Há violência por toda parte, mas em cada parte se expressa uma forma específica de violência, cujos efeitos subjetivos e sociais devem ser diferenciados. Uma forma especial é aquela realizada pelos agentes do Estado: a violência institucionalizada pelo Estado”²³⁴.

Neste cenário,

[...] perpetrada por agentes do Estado e/ou por criminosos, experimentada em diversos grupos sociais, a violência se apresenta em todo o tecido social sob as formas mais perversas, ou mesmo de modo difuso, e é amplamente disseminada e dramatizada pela mídia.²³⁵

Esse sofrimento provocado pelo Estado conduz a tal violência que chega ao nosso íntimo e acaba por induzir a nossa maneira de agir, falar, circular e se expressar, influenciando o modo como lidamos com o que não nos é familiar. Ao não reconhecer uma criança, uma mulher, um

²³³ BRASIL, Vera Vital. Subjetividade e Violência, op. cit., p. 273.

²³⁴ PASSOS, Eduardo. O Estado violento em nós. In: MOURÃO, Janne Calhau (org.). *Clínica e Política...*, op. cit., p. 256.

²³⁵ BRASIL, Vera Vital. Subjetividade e Violência..., op. cit., p. 267.

jovem como parte da mesma categoria humana, torna-os suspeitos e amedrontadores, e acabamos respondendo a eles, à sua existência, com extrema violência.

O Estado atua em nós, provoca efeitos no nosso corpo, uma vez que é um fluxo de ações, regras, valores, leis e normas que penetram no nosso corpo. Quando o Estado se manifesta de forma violenta, é capaz de abolir as fronteiras entre o dentro e o fora, e assim fazendo nos transforma ora em carrascos, ora em servos, tornando-nos reféns e agentes dessa microviolência cotidiana. Diante dela, há poucas defesas possíveis – a pele rasga, as armas se tornam frágeis. O corpo resiste no silêncio que atravessa as palavras, e a teia de silenciamento desta dor a mantém na invisibilidade. Poucos são aqueles que percebem as marcas invisíveis no corpo, poucos são aqueles que escutam os gritos inaudíveis.

Nosotros

Judith Butler (2009) faz a seguinte colocação a propósito do humano: “existe ilusoriamente uma condição humana universalmente compartilhada – diante desses atuais acontecimentos, o que parece importante analisar é o que faz uma vida valer a pena para ser vivida”²³⁶. A partir dessa formulação, a autora propõe pensar a humanidade sob o prisma de um laço, por ela chamado de Nosotros. Uma vez que todos têm, apesar de histórias bastante diferentes, alguma noção do que significa haver perdido alguém, seja por causa de guerras, de enfermidades, de uma situação de violência qualquer contra as minorias, ou de acidentes, e é justamente essa perda que nos mantêm unidos: “Isto significa que parte desses Nosotros se constitui politicamente em virtude da vulnerabilidade social de nossos corpos – como lugar de desejo e de vulnerabilidade física, como lugar público de afirmação e de exposição”²³⁷.

Na verdade, a condição do corpo é estar sujeito ao outro, exposto e suscetível aos acontecimentos. Somos sujeitos vulneráveis, isso se torna mais evidente “quando perdemos alguém cujos laços nos constituem [e] não sabemos quem somos nem o que fazer”²³⁸, algo em nós desaparece e, assim, algo acerca do que somos se revela, algo que desfaz as relações antes criadas, algo que diz dessa vulnerabilidade a que todos nós estamos sujeitos:

[...] esses laços que, até aquele momento, constituem o que somos e nos fazem acreditar que o perdemos, se trata, um “eu” que perdeu um “tu”, mas é esse “tu” que forma parte do que constitui eu mesma. O que eu sou sem você?

²³⁶ BUTLER, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 46 (Todos os trechos citados foram livremente traduzidos por mim).

²³⁷ Ibidem, p. 47.

²³⁸ Ibidem p. 48.

Quando perdemos algum desses laços que nos constituem, não sabemos mais quem somos nem o que fazer. Em algum nível, perder o “você” faz com que “eu” também desapareça. Uma relação não constituída nem por mim nem por “ti”, mas para algo além que nos constitui, isso que termina nos diferenciando. Alguns sujeitos colocam o conflito, a perda, como algo privado, um segredo a ser capsulado que nos devolve a uma situação solitária e, neste sentido, despolitiza. O conflito, portanto, pode ser elaborado de outra forma, no sentido de uma comunidade política, começando por colocar em primeiro plano, a teoria sobre nossa dependência fundamental e nossa responsabilidade ética.²³⁹

Portanto, o que Butler propõe é que desafiamos a ideia de autonomia²⁴⁰ do “eu”, aquele que faz de sua narrativa uma história isolada do mundo, que se arrisca a suspender-se das relações que o constituem, infiltrando em seu interior todos os males e benefícios de sua saga.

Lutamos pelo direito sobre os nossos próprios corpos. Os corpos que lutam nunca são suficientemente nossos. O corpo tem uma dimensão pública Construído pela esfera pública como um fenômeno social. Meu corpo é meu e não é meu. Entregue desde do começo ao mundo dos outros [...] só mais tarde posso reclamar meu corpo como próprio[...].²⁴¹

Defende-se um corpo opaco para não se expor aos riscos do domínio e de ser afetado pelo outro. A dimensão do humano, em que a condição da vulnerabilidade é o que nos faz perceber a existência de toda vida como legítima, só é possível se nos deparamos com o atravessamento do corpo do outro. Isso vale, inclusive, não apenas para uma vida humana, mas para um modo de existência não humano – seres imperceptíveis, forças sem nome, cor sem

²³⁹ BUTLER, Judith. *Vida precária...*, op. cit., p. 48.

²⁴⁰ O conceito de autonomia adquiriu significados variados. Impulsionados pelo movimento da reforma, diversos autores se debruçam sobre este conceito e têm ideias divergentes sobre o tema. Nesta reflexão, a autora critica o conceito de autonomia relacionado à ideia de autossuficiência e independência absoluta do sujeito para com outros. Judith procura desmontar a ideia de uma subjetividade fechada em si, sem atravessamentos por outras existências, como explorado no texto. Esta proposta é diferente da reflexão sobre autonomia presente nas produções de cuidado da reforma psiquiátrica, tratando, neste caso, de pensar a promoção de cuidado com sujeitos psicóticos por muito tempo institucionalizados. Tykanori (Contratualidade e reabilitação psicossocial. In: PITTA, Ana M. F. (org.). *Reabilitação Psicossocial no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996) apresenta o conceito de contratualidade como a dimensão das relações de troca que um sujeito exerce, dentro do campo social, sendo estas trocas divididas, basicamente, em três: trocas de bens, mensagens e afetos. Nesse sentido, o louco, quando institucionalizado, tem anulado seu poder contratual: seus bens tornam-se suspeitos, suas mensagens incompreensíveis, e seus afetos desnaturados. Nessa linha de pensamento, Saraceno (*Libertando Identidades: da reabilitação psicossocial à cidadania possível*. Trad. Lúcia Helena Zanetta, Maria do Carmo Zanetta e Willians Valentini. Belo Horizonte: Te Corá, 1999) fala de autonomia diferenciando esta da ideia de independência. Dependentes todos somos, seja em relação aos outros, seja em relação às diferentes formas de laço social. Nesse sentido, promover a autonomia não estaria ligado à busca de uma independência, mas sim a multiplicação das dependências do cidadão louco, em âmbito social. Ou seja, desconstrói-se a dependência sumária do louco da tutela médica. Este tema está mais bem desenvolvido no artigo de Núbia Schaper Santos, Patty Fidelis de Almeida, Ana Teresa Venancio e Pedro Gabriel Delgado.: A autonomia do sujeito psicótico no contexto da reforma psiquiátrica brasileira. *Psicologia, ciência e profissão*, Brasília, v. 20, n. 4, dec. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932000000400006>.

²⁴¹ BUTLER, Judith. *Vida precária...*, op. cit., p. 52-53.

forma, fios sem ponto, solos, ares, cimentos, tudo que condiciona nosso modo de viver. Perceber a vulnerabilidade não apenas como fragilidade e impotência, mas como algo que retira a coroa do “rei” e nos recoloca em uma zona de contágio, de mistura, de produção de si, para além do sujeito-homem.

E, assim, continua Butler,

[...] quando estamos nos referindo a “minha sexualidade” e ao “meu gênero”, tal como sabemos e devemos fazer, estamos nos referindo a algo complexo que o uso destes termos parcialmente esconde. Nem o gênero nem a sexualidade são algo que possuímos, mas sim um modo de despossessão de si. Um modo de ser para o outro a causa do outro.²⁴²

É essa condição que nos arranca de nós mesmos e produz outra noção de comunidade – uma esfera de despossessão que se apodera de nós – e “nos convoca a pensar em como nossos corpos sempre, desde sempre, são reféns e interessados na vida do outro. Entregues ao outro”²⁴³.

Esse Nosotros se manifesta justamente quando se está de algum modo fora de si. Uma situação, na qual todos estamos imersos, pode nos ajudar a repensar a sociedade contemporânea, principalmente na dimensão macro, em que se nega os desvios do corpo – a fúria, a angústia, o conflito, o frágil, o defeituoso, o fracasso e o erro.

O Menino entra nessa história, pois é uma amostra clara do efeito que a vulnerabilidade tem sobre este indivíduo. Nesse caso, fruto do modo brutal de exposição à violência do Estado. Um modo pelo qual nos entregamos ao outro, à vontade do outro, um modo em que a vida pode ser eliminada ao bel-prazer do outro, um estado de perigo. Nesse momento, a violência do Estado é capaz de transformar a natureza da vulnerabilidade em ato de aniquilação. Quer dizer, a ação violenta do Estado leva à morte qualquer forma de subjetividade, e o outro se torna um objeto de investimento único da violência, sem chance de manifestar sua existência, causando danos que podem levar ao seu fim:

De algum modo, em algum nível, todos vivemos esta vulnerabilidade frente a um outro, estamos suscetíveis a esses súbitos acessos de violência que podem nos banir e não podemos prevenir, faz parte do corpo no mundo sem freio, esta vulnerabilidade se exacerba quando a violência é instituída e não existem condições políticas e sociais que protegem aquele sujeito dessa condição.²⁴⁴

²⁴² BUTLER, Judith. *Vida precária...*, op. cit., p. 50.

²⁴³ Ibidem, p. 49.

²⁴⁴ Ibidem, p. 50.

A pele e a carne nos expõem à paixão do outro, mas também nos à violência e ao perigo, de modo que a qualquer momento podemos nos converter em objeto-instrumento do outro. A pele em carne viva é rasgada por este outro, de tal forma que não há mais nenhuma defesa ou imunidade possível, trata-se de um corpo descamado que, no seu estado mais extremo, no qual a vulnerabilidade é completamente exposta às forças da violência, que promove a privação da existência, o corpo, visto como inimigo, converte-se em corpo-trapo, desintegrado, esfacelado e aniquilado, perdendo aquilo que liga todas as singularidades.

Esta perspectiva trata de pensar uma comunidade ligada por seus traços compartilhados, suas vidas precárias. Essa disposição para uma vida em comunidade, esse “nosotros”, é uma consequência da afirmação da nossa vulnerabilidade e da nossa exposição àquilo que pode nos desintegrar e nos reger para além do uno.²⁴⁵

A violência seguramente mostra o que ocorre quando estamos entregues involuntariamente à vontade do outro, sem possibilidade de desvio, possuídos pelo outro sem nenhuma pele que nos proteja, sem nenhum coberto que nos conforte. Um modo brutal de expor nossa condição vulnerável. É preciso pele para que haja vulnerabilidade, quando a perdemos, só podemos chamar o que acontece de aniquilação, quando a vida pode ser facilmente eliminada. Momento de perigo, em que a força do outro anula a nossa e enclausura qualquer faísca de existência.

Não há cerca possível na relação com o outro; ao negá-lo, criamos armaduras para evitar ser afetado por ele, dado o risco desse percurso, o qual, por vezes, pode levar ao extremo da submissão. “A proximidade física e involuntária em que estamos imersos é a condição da vida como parte de uma comunidade afetada por todos”²⁴⁶.

Retomemos a pergunta formulada por Judith Butler: “A que estamos sujeitos?”²⁴⁷.

Diríamos que faz parte da vida sem proteção estar sujeito a essa vulnerabilidade, que “se exacerba quando as condições políticas não oferecem meios de proteger aquela vida humana, a mais crua forma de vulnerabilidade. Especialmente quando a violência deixa de ser excesso e se institui como um modo de vida”²⁴⁸.

Seguindo por esse caminho, repousa sobre tal dimensão uma ética, ou seja, outra perspectiva acerca do mundo, que afirma nossa condição de vulnerabilidade para convertê-la em uma solução política: “Um modo de vida. Não podemos negá-lo através de fantasias de

²⁴⁵ BUTLER, Judith. *Vida precária...*, op. cit., p. 52.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ BUTLER, Judith. *Vida precária...*, op. cit., p. 52.

²⁴⁸ Ibidem, p. 52.

dominação, de controle, que podem ainda fortalecer os argumentos a favor da Guerra. Não podemos deixar de lado essa vulnerabilidade”²⁴⁹.

Butler explora as diferentes condições que nos expõem ao outro. Segundo a autora, somos dotados de momentos de expansão e eliminação das vidas, o que não nos torna imunes aos processos de afetação. Haveria algo, contudo, que poderíamos apreender sobre a distribuição geopolítica a partir dessa vulnerabilidade corporal?

Levando-se em consideração a forma pela qual lidamos com o conflito até o momento, qual seja, pelo viés da violência, como

De algum modo, todos vivemos com a particular vulnerabilidade, uma vulnerabilidade frente ao outro que é parte da vida corporal, uma vulnerabilidade frente a esses súbitos acessos vindos de outra parte que não podemos prevenir.²⁵⁰

Nessa perspectiva, estamos incluídos nessa rede chamada Nosotros, de modo que o outro sempre me atravessa. O outro me gera. O outro me desnuda. O outro me cobre. O outro me machuca. O outro estranho me contamina e, depois, me engole, o outro sou eu. O outro se separa pela proximidade demasiada. O outro distante, quando se aproxima demais, me faz sofrer, dói. O outro quebra minhas grades, rompe minhas crenças, entorta meu caminho, ri de meus planos. O outro me entrega a outro. Do outro saí, eu, outra. O que tem naquele outro que me cabe?

A vida se cuida e se mantém de forma diferente e existem formas radicalmente diferentes de destruição da vulnerabilidade pelo planeta. Certas vidas estão altamente protegidas [...] Outras vidas gozam de um apoio tão imediato e fugaz que não se caracterizam como vidas que “valem a pena”.²⁵¹

Falar desta violência que é capaz de definir o valor de uma vida, momento no qual a vulnerabilidade se manifesta em sua forma mais crua, é o que faz com que certas pessoas altamente protegidas não percebam e muito menos potencializem uma aliança de contágio, que nos exige pensar uma dor anterior a qualquer formação do “eu”: uma dor comum. O que leva a considerar, nas palavras de Butler, que:

[...] falo da violência, da vulnerabilidade, da luta, mas estou tratando de trabalhar com a concepção mais geral do humano pelo qual estamos desde o começo entrelaçados [...] Esta concepção significa que somos vulneráveis frente a todo aquilo que não podemos conhecer nem julgar por ser muito novo e por isso mais exposto a violência; mas também estamos expostos a outra escala de contato que vai da eliminação de nosso ser ao desaparecimento físico de nossas

²⁴⁹ BUTLER, Judith. *Vida precária...*, op. cit., p. 54.

²⁵⁰ Ibidem, p. 55.

²⁵¹ Ibidem, p. 58.

vidas. Insisto em dizer que a vulnerabilidade humana em comum surge junto com a vida mesma, a fonte da vulnerabilidade precede a formação do "eu".²⁵²

A perspectiva da vulnerabilidade retira o outro de um lugar perigoso e ameaçador a ser colonizado, de modo a conjugar com ele uma camada de pele que possa nos proteger e nos dar um suporte para enfrentar as correntes avassaladoras. A proposta é pensar a vulnerabilidade não como uma experiência de privação e falta, mas como uma existência gemelar da vida que a condiciona ao contato com o outro.

Pausa para um achadouro da infância

Conheci desde cedo a vulnerabilidade. Na verdade nunca soube viver sem ela. Foi no aquário materno que soube que o mundo não era feito só para mim. No espaço no qual eu estava nascendo havia uma outra intrusa ao meu lado, respirando o mesmo ar e compartilhando os mesmos alimentos enviados pela nossa mãe; a conheci logo antes de nascer. Desde então, sabia que não era única e original no mundo, havia uma cópia, uma outra de mim. Nós éramos as intrusas dentro da barriga. Conversávamos sobre o nosso futuro e tínhamos expectativas sobre a vida fora do aquário. Sabíamos que, em breve, deixaríamos de ser aquáticas para andar com as nossas próprias pernas – mas o medo não nos abatia, nossa vulnerabilidade era nosso trunfo. Sabíamos também que somente juntas poderíamos ir longe, e que sozinhas acabaríamos afogadas naquele oceano que nos rodeava. Por isso, valeu a pena passar alguns meses espremida em troca de noites imaginando histórias do mundo. Naquele cubículo não existia o tédio, trocávamos fluídios, sangue, toques, não havia fronteira entre nós, só tínhamos que aprender a garantir uma distância mínima para não sufocarmos.

Já os intrusos que ficam por nove meses sozinhos neste aquário não desfrutam de uma companhia para apaziguador o tédio e amenizar as noites mal dormidas. Nós, ao contrário, acostumamo-nos a viver sem muito espaço, e passamos a apreciar a vida de trocas, de contágio, de tato e de nós. Nossa condição gemelar nos mostra todos os dias o outro em nós. Desde sempre misturadas: os nomes, a comida, a cama, os deveres, os brinquedos e os sonhos. Demorei a ter alguma noção de propriedade privada. Trata-se de uma mistura sem borda. Um espelho não, um contágio. Nosso desafio nunca foi derrubar nossos muros ou furar nossa blindagem, e sim bordar nossa pele – alguma pele possível para aventurar-me sem me afogar no outro. Vivo a me bordar para não me confundir. Faço da minha pele um pano bordado de mundos para banhar minha vulnerabilidade. Banhei-me de panos. Eram alguns trapos que, quando costurados, contam a história de

²⁵² BUTLER, Judith. *Vida precária...*, op. cit., p. 57.

Nós, os outros.

Nós, os outros, não se trata de uma dependência em que o outro é responsável por realizar meus desejos, o outro é esse que habita em mim, e em relação ao qual não há uma fronteira clara. Essa aliança de contágio presente desde os primórdios da minha existência, pois antes mesmo de eu virar um corpo no mundo, já existia um outro em mim. Minha existência só acontece nesse *nosotros*, permanentemente construída às voltas com muitos outros. *Nosotros* veio antes dos outros, que veio antes de mim.

Quando nos distanciamos dessa percepção, criamos hierarquia de valores. É o que faz certas vidas serem altamente protegidas contra sua permeabilidade ao outro, a ponto de criarem muros e assepsias para evitar qualquer forma de contaminação. Enquanto outras vidas não usufruem de uma rede de sustentação sendo consideradas vidas que “não valem a pena” serem vividas. Vidas retiradas de cena sem demora e mantidas em anonimato – um silêncio gritante –, embora tais vidas tenham nomes, histórias e sonhos perdidos. Viramos, portanto, testemunhas dessas perdas causadas pela intensificação da violência do Estado.

Vidas que não estão sendo consideradas reais e dignas de serem lamentadas. “Qual é a relação da violência e as vidas consideradas irreais? É a violência que produz essa irrealidade? Ou é a irrealidade a condição da violência?”²⁵³. Podemos dizer, portanto, que a violência se exerce sobre sujeitos irreais, pois do ponto de vista da violência, não há sujeito ali. Um corpo desabitado:

A violência é produzida no limite da vida discursiva [...] Ali um “discurso”, se trata de um discurso silencioso e melancólico em que não há uma vida nem uma perda; um discurso em que não há uma condição corporal comum, uma vulnerabilidade que sirva de base para a compreensão de nossa comunidade. Nem há uma perda dessa comunidade. Nada disso pertence à ordem desse acontecimento.²⁵⁴

Seguimos com Butler para pensar esta atual patologia social que vivemos, na qual criamos uma concepção de humano produzida, principalmente, por um discurso dominante, que põe certas vidas no centro de um espetáculo, maior do que qualquer espécie, maior do que qualquer modo de vida, e com muros maiores do que a sua altura. Um homem cego e surdo, no sentido de se mostrar incapaz de ser afetado por outras vidas, sem sentir-se parte desse jogo. Um homem adoecido de *eu*. No entanto, a vulnerabilidade reaparece nos apontando a

²⁵³ BUTLER, Judith. *Vida precária...*, op. cit., p. 58.

²⁵⁴ Ibidem, p. 63.

impossibilidade de blindar o instável pelo temor de se contaminar com o outro. É a partir desse modelo humano, que acredita ser independente de sua relação com o mundo, que se instaura uma forma de violência: a ideia de que não pertencemos à mesma categoria humana, a mesma comunidade, e que por isso não precisamos ter com o outro nenhum nível de aproximação e muito menos o compromisso de viver junto.

A condição de exterioridade desse homem encontra-se há léguas de distância, o outro é sempre o intruso ou o inimigo: aquele que perturba a ordem estabelecida e, por essa razão, deve ser excluído e eliminado. A vulnerabilidade da qual nos fala Butler nos permite acessar um *fora* que se encontra dentro de nós, um certo exterior constitucional que torna nossa existência variável. Ou seja, uma exterioridade interior que aposta em uma natureza humana inacabada, inventada a partir desse encontro com o *fora*. No momento em que acolhemos esse exterior em nós a clínica e a política se encontram no mesmo plano, nessa margem na qual criamos nosso forro: o mundo.

Da imunologia à psiquiatria: O Intruso em nós

Àqueles que imaginam que aquela miséria não era sua em particular, mas que pertencia a toda humanidade. É com eles que eu caminho [...]

Santo Agostinho.

Dotada de implantes, transplantes, enxertos, próteses. Seres portadores de órgãos “artificiais”: celulares. Seres geneticamente modificados. Anabolizantes, vacinas, silicones e psicofármacos. Estados “artificialmente” induzidos. Estados em nós. Sentidos farmacologicamente intensificados e mortificados: a percepção, o tesão, a atenção e os afetos. Superatletas. Supermodelos. Superguerreiros. Clones. Balas perdidas, balas achadas. Corpos-máquinas de visão melhorada, reações mais ágeis e coordenação mais precisa. Máquinas de guerra melhoradas de um lado e do outro, na fronteira: soldados e astronautas quase “artificiais”.

Seres “artificiais” quase humanos. Realidades virtuais. Clonagens que embaralham o natural e o artificial. Organismo e mecanicismo. Há cultura nessa natureza. Corpos humanos e

corpos elétricos, tornando-os igualmente indistintos: corpos humano-elétricos. Ariadne é um ser “artificial” que supera a ideia de natureza humana. Ela é a invenção pura da natureza.

Partimos de um corpo poroso. Há um intenso fluxo migratório de forças que elimina as barreiras entre os corpos. Um sistema de comunicação que ataca, a todo tempo, a ideia de uma individualidade e de uma natureza própria. “O que antes era são, seguro e idêntico a si mesmo, agora está exposto a uma contaminação que põe o corpo em risco de ser devastado”²⁵⁵. Estamos em uma era em que não é mais possível fugir desse contágio. O artificial se manifesta intensamente, como parte da invenção do nós. Nossa corpo “não se limita a negar o outro, e sim – de modo subterrâneo – implica que o outro seja um pressuposto necessário.”²⁵⁶.

Um corpo que acredita na autossuficiência inflama a sua valentia e orgulha-se, feito um herói, de entrar em combate com o que é estranho. Trata-se de um corpo pautado pelo “eu” unitário e blindado de uma consciência vitoriosa, pois acredita vencer a luta contra o diferente, mas acaba mortificando a vitalidade do seu corpo ao estabelecer um tremendo cabo de guerra com esse intruso: de um lado o ataque e, do outro, o contra-ataque. Em vez de uma vida ocupada com a vitória, abandonemos o ideal heroico que tanto nos persegue, para afirmar uma vida a partir do pressuposto da vulnerabilidade como constitutiva – o que nos convoca a pensar que estamos desde o início entregues ao mundo do outro. Somos engravidados por esse intruso e germinamos a partir desse encontro. Estamos grávidos de mundos, à beira de pari-los.

Façamos, então, um paralelo com a gravidez. Nela, o feto pode ser considerado um intruso que surge do encontro de dois corpos. O desenvolvimento e maturação desse feto só é possível caso o corpo da mãe tolere a presença desse estranho e “esconda” seus anticorpos. Se esse corpo perceber o feto como um inimigo, os anticorpos passarão para o ataque até rechaçá-lo. Assim, a gravidez só é possível quando o sistema imunológico da mãe aceita incorporar e deixar-se habitar por esse intruso.

Na Clínica, vivemos uma espécie de gestação. Quando encontramos com o sofrimento do outro somos fecundados por afetos, sons, cheiros e lembranças que provocam estranhezas em nós. A psiquiatria tende a nomear de imediato e a rechaçar qualquer intruso. No entanto, Ariadne nos ajuda a habitar uma certa clínica na qual existe um germe feminino que nos permite engravidar do tal intruso. Ela bebe o veneno do inimigo para se fortalecer, carregando consigo esse fio que a conduz da tensão ao tesão pela vida. É o encontro desses dois polos faz com que o fio tombe no chão, parindo novos mundos.

²⁵⁵ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 10 (Todos os trechos citados foram livremente traduzidos por mim).

²⁵⁶ Ibidem, p. 14.

No entanto, quando a tensão é mais forte que o tesão, o fio se rompe e as duas partes se desligam, o que leva a uma quebra da continuidade desses mundos, tornando-os compartmentados, feito disciplinas e especialidades. Uma vez separados e distantes, esses corpos perdem, de algum modo, a capacidade de serem contagiados e afetados um pelo outro. Então passam a se ver como inimigos que devem ser fortemente combatidos e abortados por aquele corpo.

A gravidez é um dos mistérios do nosso sistema imunológico, principalmente em uma perspectiva tradicional da medicina, que acredita que esse sistema tem como função apenas combater os possíveis invasores. “Na vertente biomédica tradicional, como é sabido, deve-se entender por imunidade a condição de refratariedade do organismo frente a um perigo de contrair alguma enfermidade”²⁵⁷. No entanto, o organismo só consegue se tornar defensor da vida caso seu sistema imunológico crie condições para lidar com ambiente externo. Desse modo, o que nos interessa nesse sistema é justamente a possibilidade de pensar a imunidade como algo que será construído ao longo da vida, um processo “que conduz a imunidade natural à imunidade adquirida: sair de uma condição passiva a uma, ao contrário, ativamente induzida”²⁵⁸.

Na medicina, a refratariedade foi intensificada com a descoberta das vacinas, que têm a capacidade de injetar no corpo um vírus atenuado²⁵⁹ para criar anticorpos que possam lutar contra vírus mais danosos e letais que venham a nos contaminar posteriormente. Dessa forma, toda a resposta imunológica é um tipo de reação, pois “se trata de um contragolpe, de uma contraforça, que impede que outra força se manifeste. Isso significa que o mecanismo de imunidade pressupõe a existência de um mal que deve ser enfrentado”²⁶⁰. Mas como enfrentá-lo?

O sistema imunológico é, a todo tempo, invadido e atravessado por vírus, bactérias e fungos, alguns corpos acionam um mecanismo de conservação, na tentativa de garantir um suposto equilíbrio interior e, assim, instalam barreiras para excluir esses invasores. Essas barreiras se transformam em muros blindados, provocando uma “síndrome da autoproteção”²⁶¹. No entanto, essas barreiras acabam por produzir o efeito contrário ao desejado: em vez de assegurar aquele corpo, o tornam frágil diante das turbulências da vida, pois ele, sem recursos para lidar com tensões e tesões, é derrubado por forças mais intensas, que distorcem as barreiras estabelecidas. Nesse caso, “o sistema imunológico se descreve ali como verdadeiro

²⁵⁷ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas...*, op. cit., p. 16.

²⁵⁸ Ibidem, p.17

²⁵⁹ Vírus atenuados levam essa denominação pois passam por um processo no qual sua virulência é reduzida a níveis considerados seguros.

²⁶⁰ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas...*, op. cit., p. 17.

²⁶¹ Ibidem, p. 18.

dispositivo militar defensivo e ofensivo contra tudo o que não se reconhece como ‘próprio’ e, portanto, deve ser rechaçado e excluído”²⁶².

Uma realidade que assume uma defesa violenta em face de tudo que lhe parece estranho acaba por fazer com que suas barreiras se voltem contra ela, ocorrendo uma espécie de resposta autoimune. Nela, “O potencial bélico do sistema imunológico se eleva a tal extremo que, em determinado momento, se volta contra si mesmo em uma catástrofe simbólica e real, que determina a implosão de todo o organismo”²⁶³. Esse jogo é composto por duas forças contrárias, uma dita boa e outra dita má. Os dois polos que puxam o fio, como num cabo de guerra. Ao negarem a ligação entre eles, rompem o fio, e desencadeiam um autoataque bélico.

²⁶² ESPOSITO, Roberto. *Imunitas...*, op. cit., p. 29.

²⁶³ Ibidem.

A Batalha

As bactérias entram na corrente sanguínea e despertam os linfócitos, nossas células de defesa, de um sono profundo. Essas células, bastante imaturas, pouco sabem lidar com esse bicho estranho que apareceu no corpo. Assim, acionam outros glóbulos brancos, as células de memória e células T (Killer). O primeiro tipo de célula tem pouca informação armazenada, não tendo muito como colaborar com essa missão. Já o segundo tem a bravura de uma heroína descontrolada, e sai à procura das tais bactérias. Esses linfócitos, virgens de luta, não reconhecem com facilidade as bactérias, que, sabidas, se escondem dentro

dos glóbulos vermelhos. No esconderijo, são facilmente transportadas pelo sangue, podendo se alojar em lugares distantes.

Passado um tempo, as células Killer, irritadas com a busca fracassada, invocam todo o exército imunológico, pois se sentem cada vez mais ameaçadas ao ver o perigo por toda parte. Os soldados jovens e valentes, de forma desgovernada, armam-se violentamente, e – em um ato de fúria – exterminam todas as células supostamente estranhas, indiscriminadamente. Nessa ação bélica, as células do próprio corpo são atingidas e passam a se defender daqueles que antes consideravam seus companheiros de casa.

A guerra é perdida quando o organismo vê o intruso como inimigo e acredita ter que se defender dele. Assim, criam-se fortalezas das quais nem mesmo esse corpo é capaz de se libertar: o corpo torna-se prisioneiro de si. Quando a blindagem é tamanha, já não se sabe nem mais diferenciar quem é o adversário. A guerra acaba em derrota, fazendo do próprio corpo o inimigo. Nesses casos, “trata-se de um excesso de defesa do organismo que, na intenção de ferir o inimigo, causa danos a si mesmo”²⁶⁴, ao invés de estabelecer um outro tipo de relação com o negativo, cujo “procedimento imunitário implica na presença de um motor negativo – o antígeno –, que não se deve simplesmente eliminar, e sim reconhecê-lo e incorporá-lo e só posteriormente, se for o caso, neutralizá-lo”²⁶⁵, esse organismo ativa os soldados do exército imunitário para atacar, violentamente e de forma indiscriminada, tudo que lhe pareça suspeito. Esses soldados despreparados acabam ferindo a própria tropa. Assim, a resposta autoimune ocorre quando o sistema imunológico não consegue mediar uma resposta entre o que lhe é próprio e o que não. Aqui, não se trata de uma guerra vencida por um adversário mais forte, ou seja, por forças opostas, mas, sim, por uma força que se eleva a tal ponto que causa sua própria aniquilação. Nesse sentido, pode-se dizer que

[a]s enfermidades autoimunes são, para o corpo, o que a guerra civil é para sociedade. Nelas, há a passagem do exterior ao interior. É nesse interior mesmo que se combate até sua autodestruição. O resultado não é a vitória de uma das partes. Nem do bem pelo mal, nem do mal pelo bem [...].²⁶⁶

O interessante nesse processo é a inversão dos supostos papéis. O mal vira o bem e o bem vira o mal. As fronteiras com o fora se rompem e já não é mais possível discernir entre o Eu e o Outro. A impossibilidade de reconhecimento do que seria próprio do corpo faz com que o combate se volte contra si, em um processo de autodestruição.

O que é curioso nessa batalha não é exatamente o caráter patológico dessa enfermidade, mas seu caráter *normalmente patológico*. Quero dizer, esse processo expressa, se pudermos dizer assim, em estado puro, a lógica do sistema imunitário. Se esse funciona se opondo a tudo aquilo que reconhece, não pode atacar também a *si mesmo*, cujo reconhecimento constitui o pressuposto de um outro reconhecimento: como poderia o sistema imunológico conhecer o outro sem conhecer preventivamente a *si mesmo*?²⁶⁷

No processo autoimune, tudo se torna antígeno: o eu e o outro. Tudo é passível de ser exterminado. Saindo dessa oposição antígeno e anticorpo, podemos pensar em uma perspectiva

²⁶⁴ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas...*, op. cit., p. 230.

²⁶⁵ Ibidem, p. 226.

²⁶⁶ Ibidem, p. 232.

²⁶⁷ Ibidem, p. 233.

na qual incluímos o antígeno sem exterminá-lo. Ou seja, criar com as forças do fora uma relação de composição, uma espécie de gravidez. Essa operação imunológica implica a incorporação do negativo e a crença de que a cura contra o que assola o corpo está no próprio veneno.

Quando Ariadne passa ao mundo de Dionísio, ela já havia bebido do veneno de Teseu, o que a tornou mais forte. “O veneno é vencido pelo organismo não quando é expulso para fora dele, mas quando, de algum modo, chega a formar parte dele.”²⁶⁸ Trata-se, aqui, de afirmar esse mal, incorporando-o para retirar dele sua força, beber do sangue do inimigo para fortificar-se. Isso só é possível quando estamos pensando em um organismo cujo sistema é aberto e para o qual a operação consiste em “excluir incluindo”²⁶⁹. Um corpo que incorpora serve como fio condutor, no qual “podemos prolongar a vida se provarmos continuamente a morte”²⁷⁰. Um sistema imunológico aberto e inacabado, que necessita do mundo para se construir como tal, está em constante relação com a sua exterioridade, de onde ele obtém ferramentas para se manter vivo. Dessa maneira, os limites entre o eu e o outro são rompidos, mas não de forma destrutiva e sim através do contágio, que potencializa esse corpo ao retirar o remédio do veneno do invasor. Assim, podemos dizer que

[...] o organismo saudável se mede pela capacidade e pela vontade de experimentar o imprevisto: com todos os seus riscos, incluindo os riscos extremos de uma reação catastrófica. Inclusive se poderia dizer que, para o organismo, a enfermidade representa o risco de que haja um poder capaz de afrontar os riscos. Não uma falta, e sim um excesso de conservação [...] A vida não é um objeto, um afeto ou uma norma, mas sim um lugar de sua invariância.²⁷¹

O estranho em nós é aquilo que não nos é acessível – essa invariância – e também não é passível de ser nomeado e categorizado imediatamente. É aquilo que nos faz interrogar nossa suposta identidade. “O outro é a forma que adquire o si mesmo, ali onde o interior se cruza com o exterior, o próprio com o estranho, o imune com o comum”²⁷². Estamos falando de uma perspectiva que não inclui toda a realidade no ponto de vista do *Eu*. Essa operação se mostra presente no que se entende por saúde no sistema imunológico; quando o antígeno se transforma em anticorpo, a força do fora se torna a força de dentro. Assim, “todo elemento diferencial absorvido do exterior não faz mais do que ensinar e enriquecer o espectro de suas potencialidades internas”²⁷³, e o corpo é o instrumento por meio do qual acessamos esse fora e

²⁶⁸ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas...*, op. cit., p. 18.

²⁶⁹ Ibidem, p. 19.

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ Ibidem, p. 204.

²⁷² Ibidem, p. 244.

²⁷³ Ibidem, p. 247.

derrubamos a ideia de uma dimensão biológica fechada em si, como uma caixa opaca, sem nenhuma relação com o mundo externo.

A essa altura, toda dinâmica imunitária adquiri uma configuração absolutamente impossível de assimilar a interpretação usual: antes entendida como barreira de seleção e exclusão em relação ao exterior, funciona como uma caixa de ressonância de sua presença no interior do Eu.²⁷⁴

Nessa perspectiva, o corpo não é mais considerado como uma máquina pré-definida composta de células, glóbulos e anticorpos, mas um processo dinâmico que ganha novos elementos o tempo todo. Toda vez que o sistema imunológico entra em ação, o corpo resulta de outra maneira dessa operação. “O corpo é o terreno mais imediato para a relação entre política e vida [...] Corpo político mediante o qual primeiro o rei e depois o Estado estão representados”²⁷⁵. Para se relacionar com a vida e seus excessos, é preciso acionar não apenas um corpo biológico capaz de nos proteger desse estranho, incorporando-o, mas um corpo político que vai além das fronteiras da nossa pele. É no corpo que a dimensão biológica faz pele com a dimensão política e clínica.

A imunologia nos dá pistas sobre essas fronteiras do corpo e torna ainda mais gritante a necessidade de nomadizar seus limites e implicar sua saúde na construção de uma teia: uma espécie de pele coletiva que “inclui o intruso como seu motor, mas também como um efeito do corpo”²⁷⁶. Assim, pegando emprestado o funcionamento aberto do sistema imunológico, pergunta-se: é possível pensar em uma clínica na qual este intruso, considerado pela psiquiatria como o sofrimento psíquico, seja incorporado sem ser negado ou extermínado?

Para a psiquiatria organicista, o sofrimento é visto como um vírus, uma bactéria ou um fungo que infecta o organismo e, portanto, deve ser eliminado imediatamente, por meio da criação de barreiras que garantam a “proteção” contra a contaminação. Desse modo, surgem os anticorpos artificiais, chamados de psicofármacos, capazes de anestesiari e até excluir, em parte, o sofrimento da vida. Em excesso, esses processos de medicalização têm seu preço, pois produzem subjetividades que não criaram recursos para lidar com as mazelas que a vida impõe. Lá estarão esses sujeitos, em uma fila de espera, à procura de uma resposta apaziguadora do psiquiatra. E assim segue a vida desse sujeito, que, cansado, não se permite jamais experimentar o esgotamento, lá onde é possível inventar um novo mundo. Abortam o tempo de gestação do sofrimento e, diante da dor, só lhe resta respostas ressentidas, interiorizadas e medicadas, fazendo da dor um objeto de combate.

²⁷⁴ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas...*, op. cit., p. 240.

²⁷⁵ Ibidem, p. 248.

²⁷⁶ Ibidem, p. 238.

No entanto, o sofrimento tem seu tempo de maturação, o tempo de alargar nosso corpo para caber mais mundos dentro dele. Quando o abortamos com a medicação, tornamo-nos reféns de medidas instantâneas e incapazes de lidar com qualquer nível de desconforto. Vomitamos o sofrimento sem nem mesmo digeri-lo, sem nem mesmo perguntar a ele a que veio, sem sequer encontrar o remédio no seu veneno. Afinal, o sofrimento pode nos trazer pistas e promover viagens para fora do Eu.

Nesse caminho, podemos pensar em uma psiquiatria que rompa com a crença de um certo sistema autossuficiente, autônomo e autocentrado, a fim de tecer forças com essa exterioridade. A imunologia ensina à psiquiatria que “toda alteridade é referida a um eu. Isso também quer dizer que esse *eu*, constitutivamente, está sempre alterado”²⁷⁷. Uma psiquiatria à margem, que aposte em uma saúde que se faz bordando esta pele coletiva, acontece quando junta retalhos conduzida pelo fio de Ariadne, que percorre o biológico e o social e incorpora, nesse bordado, os anticorpos que habitam em nós.

A condição de vulnerabilidade inerente ao humano, descrita por Judith Butler, ajuda-nos a chegar perto dessa pele coletiva, chamada pela autora de *Nosotros*. Resgatar essa condição só é possível caso a proteção – construída coletivamente frente aos tsunamis, às ventanias, às brutalidades e às formas mais atrozes de violências, incluindo o aniquilamento e a autodestruição – garanta que essa vulnerabilidade não se torne, de tão exposta, uma carne viva.

Para isso, é preciso criar condições possíveis de hospitalidade, e não de hostilidade, frente ao novo, por meio da criação de uma imunologia comum. O caminho não é criar muros, mas se sustentar nesse sistema aberto, no qual a vulnerabilidade é o que nos faz acessar nossa ligação com esse intruso e o que nos garante uma existência coletiva conduzida pela força do contágio e da contaminação.

O desafio é experimentar outra forma de vida, na qual esse Eu seja adjacente ao acontecimento – uma tangente que derruba a primazia desse Eu e potencializa as outras vozes que clamam por novas possibilidades de vida e que, no atravessamento do momento, estão em extinção na nossa representação. Isso diz respeito a um corpo político que permeia o virtual, embora não encontre condições para ser atualizado. Dessa forma, retomando a questão da escuta, é preciso perguntar: como voltar a escutar essas vozes em extinção, que se anunciam no sofrimento psíquico e dizem respeito não mais à história do homem, mas à história cosmológica de todos nós?

O primeiro passo para atualizar um mundo por vir é escutar suas pistas, engravidar a escuta até que nasça uma nova consistência do mundo. A escuta deve ser usada como condição para que um novo mundo possa pousar; a vulnerabilidade, como condição para que um novo

²⁷⁷ ESPOSITO, Roberto. *Imunitas...*, op. cit., p. 240.

mundo possa ser escutado; o *Nosostros*, como condição para que uma nova forma de saúde pode existir; a imunologia, como condição para que um novo corpo possa ser pensado, e para o exercício de uma saúde menor – zona habitada por forças e devires –, que evoca novas vitalidades para o corpo à margem de um Eu. Por fim, trata-se de alcançar essa saúde menor para além das experiências pessoais, familiares, datadas, protocoladas, diagnosticadas, acuadas, programadas, colonizadas ou modeladas. Saúde de todos os povos, de povoamentos que se afirmam na multiplicidade dos mundos, das raças, das sexualidades, dos gestos, dos fazeres, dos rituais religiosos. Saúde do corpo inseparável da sua natureza e da sua cultura. Uma escuta para destrancar as vozes que lutam e nos dizem de uma saúde menor.

POR UMA ESCUTA MESTIÇA

A mestiçagem se apresenta como alternativa de sobrevivência a todos os povos potencialmente divergentes. A mestiçagem no Brasil funcionou e ainda funciona como uma estratégia de negação de alguns modos de existência, uma maneira de docilizar a diferença, e cujo intuito é transformar índios e negros em brancos.

Nesta operação, mestiçar virou uma tática de homogeneização de um povo, comprometida em fabricar uma suposta identidade “cordial” – que nos separa de nossa “natureza selvagem”. Para tanto, foi preciso colonizar os corpos e retirar do índio e do negro aquilo o que são capazes, mumificando suas forças e pondo-as a serviço de um projeto de “boa convivência”, em nome do encarceramento dessas múltiplas diferenças.

Nesta pesquisa, a ideia de mestiçagem corre na contramão de uma identidade brasileira. Inspirada pela obra de Eduardo Viveiros de Castro, arrisco-me a escrever sobre uma escuta que engole o outro, uma escuta-boca, que mastiga esse outro e faz dele um repertório de possíveis. Uma escuta sem um saber prévio, que caminha junto com suas pistas. A partir dessa questão, surge uma outra indagação acerca de minha prática como psiquiatra: será que colonizaram também nossa escuta?

Já que se trata de uma prática regulada por uma relação de poder que, consequentemente, seleciona o modo de sentir e agir, limitando, assim, nossa escuta aos referenciais das bíblias americanas²⁷⁸, que só fazem catalogar diagnósticos. Uma prática que se torna empobrecida e distante de suas implicações políticas, clínicas e sociais. Uma psiquiatria abstrata, que se desconecta da fala singular de cada indivíduo para, no lugar, colar o que lhe foi ensinado. Uma prática do “copia e cola”. Desse modo, a psiquiatria diferencia os gritos e as dores dos que podem ser ouvidos daqueles que não podem, a partir de um saber psiquiátrico que manipula como o outro nos afeta, regulando nossa comoção em relação a certas histórias e nos insensibilizando perante outras, restringindo o que nós, psiquiatras, podemos sentir.

Butler chama atenção sobre essa seletividade que o poder exerce sobre nós, ao valorizar certas vidas e desprezar outras²⁷⁹:

[...] um poder regulatório que cria esse diferencial no nível da nossa resposta afetiva [...] Nossa comoção nunca é somente nossa, desde do começo, transmitida de outro lugar, ela nos predispõe a perceber o mundo de

²⁷⁸ Estou me referindo ao DSM-IV — Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais, que foi publicado pela Associação de Psiquiátrica Americana, já citado no primeiro capítulo.

²⁷⁹ BUTLER, Judith. *Quadro de guerra. Quando a vida é passível de luto?* Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 81.

determinada maneira, a acolher certas dimensões de mundo e resistir a outras.²⁸⁰

O que, exatamente, fazemos com o que escutamos?

Colonizamos nosso corpo a partir dessa seletividade, dessa tentativa de aprisionamento com que o saber psiquiátrico fabrica seus soldados. Dessa maneira, sairei das grandes avenidas nas quais me foi ensinado a escutar somente a buzina dos carros e abrirei alguns atalhos, onde seja possível descolonizar a escuta para encontrar outros ritmos, melodias e tons. Onde se possa escutar aquilo que foi ofuscado pelo grito das grandes cidades e, assim, acessar as narrativas que foram soterradas e que carregam consigo o ruído de uma vida respirável. Uma escuta que ouça esse respiro.

Por este viés, valho-me de uma escuta-menor Uma ferramenta que atualizo em minha prática para acessar as múltiplas virtualidades colonizadas que, por vezes, encontram-se sem condições de se manifestar. Gritos e sussurros que anunciam a chegada de um por vir. Uma escuta-mestiça que se deixe contagiar por componentes postos à margem, colonizados e retirados da narrativa pessoal, e que escute novas formas de subjetividade e até novas formas de sofrimento. Uma escuta que, ao se conectar com a força de uma palavra-muda, conduza-nos a terras ainda virgens. A escuta-mestiça evoca um corpo-ouvido que se deixa mover pelas modulações que o atravessam. Uma audição movente: ouvir, necessariamente, balança todo o corpo.

Como assinalado, essa escuta-mestiça contrapõe-se ao projeto de mestiçagem cujo ideal é o homem branco e europeu. Viveiros de Castro chama atenção para esse modelo de mestiçagem tão citado e, por vezes, elogiado no Brasil:

[...] a teoria da mestiçagem no Brasil, como provavelmente no resto da América Latina, funciona inicialmente segundo um modelo de soma-zero: quanto mais branco, menos índio; quanto mais índio, menos branco. Como se as “culturas” índia e branca se cancelassem, não pudessem ocupar um mesmo espaço concebido como limitado e exíguo (à “cabeça”, talvez). Mas esta soma-zero, que poderia tender, idealmente, para uma situação de 50/50 — o mestiço ideal, digamos assim —, é na verdade mais uma fraude. Pois o ideal do mestiço não é o mestiço ideal, mas o mestiço em processo de branqueamento.²⁸¹

A partir de uma outra perspectiva, a escuta-mestiça pretende somar essas forças – branco mais índio, mais negro, mais nômade, mais mulher, na tentativa de fazer tudo caber em um sujeito, ou melhor, fazer o sujeito descabelar-se, descaber em si, jogar-se em uma dimensão

²⁸⁰ BUTLER, Judith. *Quadro de guerra...*, op. cit., p. 81.

²⁸¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O índio em devir. In: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (org.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: SESC-SP 2015, p. 4.

do devir mulher para chegar ao devir índio, devir negro, devir nômade judaico, devir criança. Nesta perspectiva, Viveiros de Castro nos dá pistas sobre a singularidade presente nas antropologias indígenas:

As teorias antropológicas indígenas entendem que é perfeitamente possível – o que não quer dizer que seja fácil, nem isento de risco – ser índio e branco ao mesmo tempo, ou melhor, segundo tempos, contextos e ocasiões diferentes. É possível, no sentido de “deve ser possível”, acumular posições simbólicas índias e não índias, controlar os modos e os momentos de uma transformação essencialmente reversível. É possível “ser branco” à moda indígena, isto é, acionar os códigos culturais dominantes segundo as prioridades, objetivos e estratégias indígenas; sobretudo, segundo a antropologia indígena, “Ele não quer ser transformado em alguém “igual a nós”. O que ele deseja é poder permanecer diferente de nós[...]”²⁸².

Nesse sentido, a escuta-mestiça se interessa pelo diferente no semelhante – não há interesse em identificar-se com aquele que escuta. Para tanto, é preciso pôr a escuta em uma zona que não cria significados imediatos, mas que procura receber, cuidadosamente, o outro, deixando-o existir dentro de nós, como intruso:

Os índios que “ainda” são índios são aqueles que não cessaram de perseverar em seu devir-índio durante todos esses séculos de conquista. Os índios que agora “voltam a ser” índios são os índios que reconquistam seu devir-índio, que aceitam redivergir da Maioria [...] A teoria indígena, não branca, uma teoria, justamente, pressupõe a recusa do Um, do Estado que se constitui pela desconstituição dos povos sob sua totalização transcendente.²⁸³

Qual foi o truque da mestiçagem brasileira? “Tiraram tudo do índio, sua língua, sua religião, seus costumes, suas terras, e disseram a ele: se você se comportar bem, em algum tempo pode virar branco. Mestiçagem é uma fraude, o nome é branqueamento”²⁸⁴, o mesmo processo ocorreu com os negros; eram povos que precisariam ser melhorados, educados, civilizados e estudados. Nesta pirâmide, a vida é orquestrada pelo branco, apagando-se a existência de novas potências de vida.

Emicida, em entrevista à TvCarta, sinaliza como tornamos essas existências invisíveis: “A gente vive em um país em que a palavra ‘nego’ é sinônimo de um qualquer, um zé-ninguém: ‘Nego comprou um carro e acha que é alguma coisa agora’; ‘Neguinho tá indo pra gringa e tá achando que pode vir discutir com os outros’”²⁸⁵. A escuta-mestiça pretende ouvir os “Zés-ninguém”, esses corpos abafados e feridos pelas tentativas de apagamento. Os Zés que produzem

²⁸² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O índio em devir, op. cit., p. 2.

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Conversa do rapper Emicida com a#tvCarta (Carta Capital) em 2015. O rapper fala sobre a negritude e sua representatividade política neste vídeo da Carta Capital.

diferença na pluralidade de línguas, de costumes, de vestimentas, de crenças e rituais a partir de outras visões de mundo. Escutar é mergulhar no que foi afogado pela História, sequestrado dos nossos ouvidos. Escutar aquilo que colocamos na caixa de lixo e que agora precisamos acessar e nos conectar para viver nesse mundo.

Não se trata de inverter a pirâmide para pôr o índio e o negro no topo, fazendo deles novos ideais de identidade brasileira. Tais ideais identitários nos embriagam a ponto de subtrair as múltiplas potencialidades, com o intuito de enfraquecer as forças ativas em nome de uma unificação da multiplicidade. Quando essas forças são dominadas por forças reativas, acabam se separando do que podem, agem separando a força do negro do devir negro, a força da mulher do devir mulher, a força da criança do devir criança e a força do índio do devir índio, e seguem nessa operação em diversas dimensões da vida social. Esse mecanismo hipertrofiado de Eu, incha seus músculos, fazendo deste Eu um herói.

Para colocar a mestiçagem às avessas, é preciso fazer com que essas identidades entrem em irrupção, desentupir os coágulos que aprisionam os fluxos e deixá-los escorrer para criar novos movimentos de subjetividades.

A proposta de uma mestiçagem às avessas não significa apagar totalmente este Eu, mas misturá-lo, contagiá-lo, sem produzir uma organização hierárquica. Deixar o *eu* à margem para que a experiência possa acontecer em um lugar da subjetividade regido pelas intensidades e pelas forças. No entanto, sabemos, é preciso mínimas doses de Eu para inclusive escutar a lama das forças ativas que, juntas, formam uma pororoca. Doses capazes de evitar que sejamos derrubados e aniquilados por esse encontro. Um eu mínimo que saiba balançar em meio às ondas.

É preciso, portanto, fazer uso tático da identidade, utilizá-la como ferramenta e instrumento de luta a serviço dos campos de força e dos devires, sem perder de vista os novos modos de vida. É preciso extrair da identidade o que nos serve, feito a elasticidade de Ariadne – que se aproxima do veneno do inimigo só para que ele lhe sirva de remédio –; um fio tático que porta a força de fazê-la retornar ao mundo de Dionísio, onde habita a “força por trás da forma, o movimento por trás da imagem, o acontecimento por trás do fato”.

Utilizar esse fio para que tais ideais identitários não nos embriaguem a ponto de subtrair as nossas múltiplas potencialidades e enfraquecer as nossas forças, tornando unificável a multiplicidade. Por isso, a proposta de uma mestiçagem às avessas não é apagar as histórias, mas somá-las, escutar esse devir-índio, devir-negro na história de um branco, de negros, de índios, trajetórias que permanecem guardadas em um canto, quase esquecidas, embora continuem a marcar o corpo. A escuta-mestiça nos empurra para fora do ventre da mãe e acessa

uma história cosmológica, uma força selvagem, um rio que escorre das palavras. Uma pororoca de vidas.

Atravessando o rio, entregando-se todo nu à dependência da margem à sua frente, aprende-se uma terceira coisa. Do outro lado, de certo, há novos hábitos e uma linguagem estranha.

A escuta realiza essa travessia com o desafio de criar, dentro de si, uma zona estrangeira, de modo que, ao romper algumas fronteiras, “possamos incorporar o estrangeiro – que passa a habitar em nós. A tal ponto que, ao nos afetarmos, incorporamos não só essa coisa, mas também sua espessura”²⁸⁶. Mastigamos toda sua memória, incorporamos um pedaço de seu pedaço, com sua bateria de memória: blocos, blocos de memória. Quer dizer, “um vivente não é só afetado pelo outro, mas por cargas de tempo, espessura de memória, ele não está só exposto àquilo que é contemporâneo, mas sim a uma temporalidade alargada”²⁸⁷.

Somos expostos a um passado vivo, incorporamos possibilidades que não se atualizam no agora, mas “são guardadas como blocos que podem vir a ser: ao incorporar um ponto de vista, eu não o submeto ao meu, ele se mantém como estranho em mim”²⁸⁸. Passam a fazer parte de meu repertório possíveis virtualidades de mundos, raças, costumes, cheiros, molejos, balanços, forças, Yorubás, Tupis-Guaranis, atabaques. Caboclos...

O desafio é preservar esse material virtual que escutamos como possibilidade viva e acioná-lo de acordo com a necessidade. Para tanto, precisamos criar condições de existência para receber esse material, ou seja, produzir um corpo que veja a autossuficiência do sujeito como algo obsoleto, que se torne poroso e “reconheça nossa estreita relação com o outro que nos leva a reconsiderar nossa maneira de conceituar o corpo no campo político”²⁸⁹. Portanto, apreender uma vida vulnerável implica reconhecer uma condição generalizada de vínculo com o outro:

Minha existência não é só minha existência, e pode ser encontrada fora de mim, nesse conjunto de relações que precedem e excedem as fronteiras de quem eu sou. Se tem alguma fronteira, ou se alguma fronteira pode ser atribuída a mim, é somente porque me separei dos outros.²⁹⁰

²⁸⁶ PELBART, Peter Pál. Notas retiradas da sua aula sobre o livro *Nietzsche e a biologia*, de Barbara Stiegler, no Programa de pós-graduação em Psicologia Clínica, PUC-SP, em 11/10/2015. A palavra *Coisa*, aqui, pode ser algo humano e não humano; pode tanto ser a chuva, uma tempestade, uma música quanto pode ser o outro indivíduo. Uma subjetividade fora do sujeito.

²⁸⁷ PELBART, Peter Pál. Notas retiradas da sua aula sobre o livro *Nietzsche e a biologia*.

²⁸⁸ PELBART, Peter Pál. Notas retirada das aulas sobre o livro *Deleuze em Nietzsche*, no Programa de pós-graduação em Psicologia Clínica, PUC-SP, em 11/10/2015.

²⁸⁹ BUTLER, Judith. *Quadro de guerra...*, op. cit., p. 83.

²⁹⁰ Ibidem, p. 84.

Escutar, neste sentido, é um ato que na contramão desse lugar impermeável que pavimenta desejos. Tal como o conhecemos, aquele sujeito blindado, que sofre de excesso de ocupações, sem espaço para o outro, que mata a vulnerabilidade e o caos dentro de si, e que incessantemente se reasssegura para diminuir ao máximo sua porosidade a esse excesso, a vida em si, corre o risco do fechamento²⁹¹. Trata-se de uma existência tristemente opaca de um homem comum, na qual a mera entrada de pequenos raios de luz causa cegueira.

Escutar é, então, incorporar o outro como possibilidade de intrusão, que, por vezes, chega como um caos, embora, no ato de dar ouvidos ao outro, haja mais riqueza do que ameaça, uma vez que “O dentro só vive na medida em que incorpora pedaços do fora”²⁹². Pedaços que, em alguma medida, podem ser interpretados como caóticos, mas que nos abrem leques de potencialidades, forças que iluminarão nossa caminhada, pois, como diria Nietzsche, “É preciso ter um caos em si para poder dar à luz uma estrela dançante”²⁹³.

Mestiçar, nesta jornada escrita, é uma estratégia para sair de si e ir de encontro à espessura do outro, expor-se aos turbilhões do contato, justamente para escutar blocos de povos por vir, e não apenas lembranças e lamentações. Escutar um devir-índio que devora seu inimigo para acessar sua base de dados e se apropriar dela, sem destruí-la. Mestiçar não significa se afogar no outro, nesse excesso de possibilidades, mas afiar seus passos, costurar suas parcerias, a fim de construir juntos uma jangada que os leve a outras margens.

Nesse sentido, uma mestiçagem às avessas apreende a abundância de elementos e, com eles, não monta uma unidade. “A vida incide em incorporar pedaços deste caos, quanto mais forte é um ser vivo, maior sua capacidade plástica de incorporar a exterioridade”²⁹⁴. Incorporar blocos de exterioridade que não são completamente digeridos, ficam como reserva de possíveis — são bolsões, os quais só daqui a um tempo se atualizam como possíveis, permanecem em nós como um reservatório de futuro, uma massa de possíveis, que engravidam Ariadne.

A escuta também pode ser inventiva, na medida em que não fique relegada aos afetos pessoais daquele sujeito. A força que pode ter uma palavra-muda, e até o silêncio-falado, permite-nos deslocar nossos lugares e conduz-nos a ambientes virgens de nós. Uma audição movente, na qual ouvir balança todo o corpo.

Coloca-se, portanto, a escuta-mestiça à espreita – em outro lugar que não seja compreender, interpretar, fundamentar, explicar, nem corresponder a um saber prévio. Mais

²⁹¹ PELBART, Peter Pál. Notas retirada das aulas sobre o livro *Deleuze em Nietzsche*, no Programa de pós-graduação em Psicologia Clínica, PUC-SP, em 11/10/2015..

²⁹² PELBART, Peter Pál. Notas da aula sobre o livro *Nietzsche e a biologia*, de Barbara Stiegler. no Programa de pós-graduação em Psicologia Clínica, PUC-SP, em 18/10/2015.

²⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. Prólogo. In: *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 15.

²⁹⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, vol. 4..., op. cit., p. 75.

que um ato que pretende significar e dar nome ao dizer do outro, a escuta deixa transparecer no outro seus gestos enigmáticos, seus movimentos destemidos.

É preciso ouvir o cântico dos índios, o som de um atabaque.

Os Yorubás, os Tupis-Guaranis...

O som de trajetórias esquecidas, empurrar o Eu para fora. Engravidar de povos.

Nessa perspectiva, a história de Menino não é a história isolada de um menino ao acaso: carrega consigo um bloco de mundo. É uma vida de espessura. Para além de sua história pessoal-familiar, traz consigo a história de sua pele – em sua língua, no molejo de seu corpo, em seu andar, suas crenças, mistérios e em sua sobrevivência. Assim, é preciso deixar essa história ecoar com uma outra força que a linguagem ainda não domina.

Jamais conheci Eduardo, quanto mais sua mãe, mas, de alguma forma, o cotidiano de minha prática como psiquiatra narra algo que me remete a ele. São histórias que não podem ser escutadas como inéditas, pois não são um acontecimento isolado – apesar de cada indivíduo vivê-la singularmente –, e exigem uma escuta clínica que toque em sua pele, uma vez que dizem respeito a um certo tipo de vida inscrita em um corpo ferido pela História.

Ali moram dores distantes, vindas de navios negreiros, escondidas nas florestas, em baixo das saias e dos vestidos. Sofrimentos silenciosos – é deles que estou falando, estes que chegam camuflados sob o nome de depressão, ansiedade, síndrome do pânico, estresse pós-traumático, mas que contêm uma espessura política. Um corpo ferido, maltratado pelas horas incansáveis de trabalho, por longas viagens de trem, pela ausência de qualquer visibilidade, uma vida que quer voltar a ser vivível, que nos sopra uma dor à distância e um mundo por vir.

* * *

O intuito deste texto, no transcurso de suas muitas páginas, era expandir minha prática e lançar um feixe de luz sobre a clínica-psiquiátrica quando ela se cerca desses devires que se atualizam em nossa existência, já que tal dor não se localiza em região cerebral alguma, nem mesmo se justifica pela ausência de neurotransmissores ou até mesmo pelo histórico familiar-edipiano do sujeito, mas atravessa o corpo biológico e deixa fissuras.

É uma Senhora-Dor, já idosa: existe há mais de 500 anos, foi morar na senzala, mas, de tempos em tempos, manda notícias. Diz ela que está voltando para morar em nós, cansou-se de viver ao relento, sem cobertor, e tem poucos esconderijos. Uma dor-muda, abandonada. Pede uma escuta que não seja surda às suas nuances. Costuma ser discreta, mas, por vezes, vela-se na violência. Para escutá-la, precisamos ir além do sujeito e ir de encontro a sua cosmologia: é uma dor cosmopolítica.

Há alguns psiquiatras que se voltam à psicologia, à psicanálise, mas, ainda assim, toda essa noção de saúde acaba ficando de fora – uma parte é colonizada. Nossa noção de saúde encontra-se estrategicamente abafada, escondida por baixo de um saber que aspira o ideal de homem que blinda sua vulnerabilidade. No entanto, as condições políticas em jogo no Brasil – a violência vinculada às questões raciais e de gênero, que levam a uma maior exposição e vulnerabilidade – exigem mais de nossa clínica, pois trata-se de um outro sofrimento, inseparável de uma geopolítica, dotado de uma espessura.

O sofrimento nesta escrita é tratado como algo que ultrapassa as tramas do psicológico, guardado nos diários mais íntimos, relacionado mais às condições de vida, em que ora a vida vira combustão, deixa o corpo na mão, terrivelmente vulnerável a todas as forças, ora o recebe em cima de algodões, e devolve-lhe força. Certas paisagens nos causam asfixia, esgotam-nos o combustível e nos deixam sem vitalidade. Certos ambientes desoxigenam a vida. Esse sofrimento se expressa em um corpo cansado, sem vigor, que perdeu sua energia a troco de suor e trabalho – uma vida que esmaga o tempo. Trata-se de um sofrimento vinculado a uma vida não vivível.

Podemos começar esta jornada pelo jeito particular de descolonizar a língua, escutando novas palavras, as quais nos darão novos sentidos e das quais novos sons emanarão, novos ruídos faiscarão. Podemos reinventar a língua, mas podemos também experimentar outras línguas. Linguajarmo-nos por aí. Deixo aqui as palavras dos povos do rio, das almas da floresta, dos cantos de curas dos xamãs.

Antã – forte e ágil.

Apoena – aquele que enxerga longe.

Apamonama – misturar.

Ati – gaivota pequena.

Auá – homem, mulher, gente e índio.

Baquara – vivido.

Bau – oco, vazio.

Caboclo – índio e branco.

Ceia – gente.

Embiraça – casca grossa.

Embau – rio oco.

Goitaca – aquele que não se fixa em lugar nenhum.

Goio-en – de quem vem de rio fundo.

Guaraci – sol.

Guarani – guerreiro lutador.

Iaé – lua.

Icó – estar, viver.

Itacolomi – menino de pedra.

Jaguatirica – onça medrosa.

Juarete – onça verdadeira.

Jamecó – ser oculto.

Jamé – misterioso.

Lexiguana – enxame, bando.

Mara – mar.

Mongaba – reunião para falar.

Naurú – bravo, herói, cheio de vontade.

Nhemongaba – assembléia.

Pi – de caminho.

Pipocar – de rebentar, estourar.

Pora – morador, gente.

Porque eu me conjugo com essas forças.....?

O QUE RESTA A DIZER

De Ariadne a Ariadne, da dor à força, da paciente à medica. Da apresentação a uma improvável conclusão, do Menino ao menino, da queixa ao anúncio, do recuo ao protesto. Da abertura ao fechamento, da expansão à contração, da aniquilação à vulnerabilidade.

Do reativo ao ativo.

Da patologia ao protesto.

Da tensão ao tesão – a tal passagem de Teseu a Dionísio, este ir e vir entre os polos pelo fio elástico de Ariadne.

O ponto ápice deste deslocamento não foi chegar do outro lado do fio, mas manter sua elasticidade. Elasticidade com variáveis de pressão suficiente para não romper o fio ao meio. Tarefa difícil, desafiadora, necessária. Pois a capacidade elástica de um fio depende da variável de forças que se imprimem nele. Se a relação dessas forças for exageradamente desigual, o fio se rompe. Por isso, mesmo opostas, essas forças devem estabelecer um estranho compasso, para que uma força uma não anule a outra. Para isso, os corpos devem se manter em contato, de modo a apreender a pressão que as forças exercem sobre o fio. É deste contato que emerge uma espécie de dança, em que um corpo só é capaz de regular sua força a partir do efeito que a outra produz sobre ele.

Entre essas forças opostas sempre haverá um descompasso, a elasticidade do fio precisa dessa leve defasagem de forças. Advém daí um compasso, um passo, dois passos, até que o fio consiga deslizar lentamente no espaço. Ou, como diria Deleuze, “evitar se mover demais para não espantar os devires”.

O movimento entre essas forças evita a paralisia daqueles corpos. É o corpo do outro que contamina a cena e, depois, engole-o até virar outro. Este outro distante, quando se aproxima com sua dor, faz sofrer, dói, quebra as grades, rompe as crenças que se tinha. Do outro, saí uma outra.

A dualidade marca nosso modo de adoecer neste jogo de forças tratadas como inimigas; aceitá-las como são e deixá-las reger o corpo é o que nos faz agir. Assim, as oposições conduzidas por este fio passam a funcionar produzindo movimento e uma terceira força. Nessa equação, sustentamos um corpo inacabado, intensivo, vulnerável ao outro corpo. Entre corpos há um habitat. Transpor essas oposições para o campo da psiquiatria faz com que retiremos o adoecimento desse lugar dotado somente de luta por uma única verdade.

Nessa relação entre quem cuida e quem é cuidado, advém uma espécie de gestação que, neste trabalho, chamo de terceira margem. Algo que transborda as polaridades e incorpora a dor do outro. Nesse processo de gestação, em que é preciso que haja uma distância prudente entre

nós, o outro habita meu corpo feito um intruso, que se aloja com sua dor e se alimenta de mim. Dou-lhe, então, um ambiente que sirva para germinar uma existência por vir. Deixo este outro permanecer em mim para apreendê-lo, elaborá-lo, digeri-lo, até lhe dar um nome e criar com ele uma história, diferenciar seus gestos, seu modo de agir, para parir, com este outro, um *nós outros*.

Essa aproximação com o sofrimento é um desafio; por vezes, recorro às minhas barreiras de psiquiatria, para não me afundar nessa experiência que me trouxe buracos, os quais prefiro preencher com o silêncio, com interrogações e com desvios. Diante da dor do outro, só posso oferecer meu corpo escuta – o ponto de partida e de chegada desta pesquisa. Este corpo inacabado à espreita de uma aliança com outras ferramentas que me lancem em direção a outros mundos possíveis. E por que insistir na psiquiatria quando ela parece este campo de batalha já esgotado?

Não há resposta, ao menos não há uma única resposta possível para essa pergunta. Dela, retiro a capacidade de encontrar, nesse processo, uma escrita aracnoide, que parte de múltiplos pontos constelares que formam entre si um desenho. Escrever até esgotar essa constelação de palavras e práticas automáticas e protocolares. Ligar os pontos, nesta escrita, para virarem uma espécie de teia. Cada ponto é portador de uma intensidade que encontrou nesta escrita um meio de expressão para dizer o indizível. Continuar com a psiquiatria para além da superabundância de diagnósticos e de complexos familiares, continuar para escutar o silêncio abafado do sofrimento menos domesticado pelos seus holofotes. *Por uma escuta menor expõe a obscuridade da constante mutação, a tal vulnerabilidade inerente a todos nós, que instaura uma suspensão.* Ainda que desmoronando certezas, encontro fissuras nisso que parece tão paralisado: o adoecer.

É com Ariadne que sigo essa jornada que não começa e nem termina aqui; força que me conduz ao imprevisível e me faz suportar os golpes que me roubam a vitalidade. Ela que conhece a importância dos falsos saberes de Teseu, mas que já atravessou para alcançar a sabedoria de Dionísio. Assim continuo, com essa força de Ariadne, a soltar o fio e a persistir neste ofício que guarda um encanto, pois é nele que consigo me aproximar dos ditos desviantes. Daqueles que beiram o mundo do tempo cronológico, da produtividade, do conhecimento racional. Com os desviantes navego na margem dessa vida fazendo furos que jorram forças, intensidades e devires para prosseguir nessa escavação da vida. Eles me ajudam a romper com aquele corpo considerado, pela cultura ocidental, inferior, sujo, suscetível de imperfeições e desequilíbrios. Corpo fruto de uma visão dualista, valorativa, que supõe que, para alcançarmos a verdade, deveríamos nos libertar do nosso corpo. Tal concepção hierarquiza o saber sobre adoecimento e o esmaga sob uma única compreensão. Ao fazê-lo, rachamos e perdemos a sabedoria que habita o corpo.

No entanto, no adoecimento, tudo se cala, menos o corpo. Ele se atrofia, paralisa, anestesia, fatiga, arrasta, convulsiona, mas não deixa de dizer. O corpo histérico, o anoréxico, o depressivo, são todos corpos esgotados de uma vida que os mal diz. Corpos silenciados. Mas o silêncio das histéricas, o silêncio da mãe pela morte do menino, são silêncios povoados de mundos. Há, nas mulheres que atravessam essa pesquisa, um corpo que protesta, e que não se cansa de dizer aquilo que não pode ser dito com palavras.

Esta escrita trata disso que foge de si mesmo, que não há meio de exprimir em palavras. É preciso correr atrás delas, e assim permaneço por horas a pescá-las no espaço para chegar a evocar algum dizer. Já não me interessam as palavras ocas, quero escutar palavras viscerais, que furam a linguagem e trazem notícia de um corpo adoecido por vir.

Esgotado é um corpo herança quando resiste em virar um corpo Ariadne. A história daquela dor herança estava empilhada sobre minha mesa, e eu apenas tentava pescar outras palavras para desconsertar aquela gestualidade presunçosa e não subjugar o corpo adoecido que ali estava. Palavras que diziam de outro corpo.

Ariadne nasce com lesões, apresenta uma súbita perda de equilíbrio, cai por vezes em abismo, rasteja até conseguir fugir, é feita de espessuras familiares, e de tanto trauma engorda. O corpo novidade de Ariadne, em cacos, tenta juntar as fissuras feitas destes laços familiares, mas já é tarde para esse feito, opta então por seguir o caminho em cacos, e ver se pouco a pouco encontra algum habitat sustentável. Ao caminhar, essas fissuras ganham novos contornos, mostram historias mundanas – existe, naquele corpo, uma vontade imensa de escapar, não se sabe ao certo para onde, pois o destino era incerto. Aquela prisão hereditária ofuscava todas as suas luzes, já não era mais possível voltar ao formato original, o ponto de partida enevoou-se. O corpo novidade de Ariadne sofre abalos sísmicos que o convocam a balançar e escapar das grandes ventanias. Aos poucos, abre espaço para jorrar palavras saídas das suas prisões, através das fissuras e cortes do escape.

De Ariadne a Ariadne.

Por ser este o último texto, percebo em meu corpo a dificuldade de acabar com as palavras, que não tem um fim, não se esgotam. Escrever até chegar à beira do precipício. Prefiro terminar antes, rejeito qualquer forma de acabamento, qualquer categoria. Assim, deixo-os para que sigam caminhando sozinhos laboriosamente, até quem sabe encontrar sua singular sustentação, tateando alturas, abismos sensíveis às mínimas turbulências.

Penso que todo o trabalho deve estar a serviço de um gesto, de um deslocamento, de uma ação, de uma expressão. Um trabalho não é uma obra autista, é endereçado ao mundo, pretende com ele abrir caminhos, travar alianças. O intuito é que sirva como ferramenta ou arma para aqueles que querem criar escapes e transitar nas margens da psiquiatria. Apenas isso.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Infância e História*: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005.
- _____. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinicius de Castro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.
- BANZATO, C. E. M; PEREIRA, M. E. C. O lugar do diagnóstico na clínica psiquiátrica. In: ZORZANELLI, R.; BEZERRA, B.; COSTA, J. F. (org.). *A criação do diagnóstico na psiquiatria contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- BEZERRA, B. A psiquiatria contemporânea e seus desafios. In: ZORZANELLI, R.; BEZERRA, B.; COSTA, J. F. (org.). *A criação de diagnósticos na psiquiatria contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- BORDO, S. O corpo e reprodução da feminidez: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, A.; BORDO, S. (org.) *Gênero, corpo, conhecimento*. Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.
- _____. *Food, fashion and power: the body and the reproduction of gender*. University of California Press, 1985.
- BRASIL, V. V. Subjetividade e Violência: a produção de medo e da insegurança. In: MOURÃO, J. C. (org.). *Clínica e Política: Subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas*. Rio de Janeiro: Grupo Tortura Nunca Mais Abaquar, 2009.
- BUTLER, J. *Problema de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- _____. *Quadros de guerra*. Quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CAPONI, S. Lógica da compaixão. *Trans/Form/Ação*, n. 21/22, São Paulo, p. 91-117, 1998-1999.
- CLÉMENT, C. *A mulher nascida de novo*. Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record, 1986.
- COSTA, J. F. *História da Psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G. Mistérios de Ariadne segundo Nietzsche. In: *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- _____. Bartleby, ou a fórmula. In: *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- _____. *Derrames*: Entre el capitalismo y la esquizofrenia. Buenos Aires: Cactus, 2005.

- _____. *Pensamento nômade*. Trad. Milton Nascimento. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Cidade: Rio, 2009.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Trad. Vera Casa Nova; Márcia Arbex. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2011, p. 55.
- _____. *Invention de l'Hystérie: Charcot et l'Iconographie Photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula, 2012.
- ESPOSITO, R. *Immunitas. Protección y negacion de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade*, vol. 1 (A vontade de saber). Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FUGANTI, L. Ética como potência e moral como servidão. *Escola Nômade*. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/fuganti-luiz/etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em: 8 out. 2015.
- GUATTARI, F. *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- JORGE, M. A. A violência o processo de mundialização. In: MOURÃO, Janne Calhau (org.). *Clínica e Política: Subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas*. Rio de Janeiro: Grupo Tortura Nunca Mais Abaquar, 2009.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.
- LAPOUJADE, D. O corpo que não aguante mais. Trad. Tiago Seixas Themudo. *Revista literária Polichinello*, Belém, 2011.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Nascimento da tragédia*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PASSOS, E.; BENEVIDES, R. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. In: MOURÃO, J. C. (org.). *Clínica e Política: Subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas*. Rio de Janeiro: Grupo Tortura Nunca Mais Abaquar, 2009.
- PEIXOTO JUNIOR, C. A. Deleuze, Agamben e Bartleby. *Trágica: estudos de filosofia da imanência*, v. 8, n. 1, p. 72-83, 1º quadrimestre de 2015.

- PELBART, P. P. *Da clausura do fora ao fora da clausura*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- RAMOS, F. Do DSMIII ao DSM-5: traçando o percurso médico-industrial da psiquiatria de mercado. In: ZORZANELLI, R.; BEZERRA, B.; COSTA, J. F. (org.). *A criação do diagnóstico na psiquiatria contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- ROSSET, C. *Alegria: força maior*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- SAFATLE, V. *Círculo dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SANTOS, N. S. S. et al. A autonomia do sujeito psicótico no contexto da reforma psiquiátrica brasileira. *Psicologia, ciência e profissão*, Brasília, v. 20, n. 4, dec. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-9893200000400006>.
- SZYMBORSKA, W. *Poemas*. Trad: Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O índio em devir. [Prefácio]. In: HERRERO, M.; FERNANDES, U. (Org.) *Baré: povo do rio*. São Paulo: Sesc, 2015, p. 8-13. Disponível em: <https://issuu.com/edicoessescsp/docs/trecho_bare>. Acesso em: 10 set. 2015.
- WATTERS, E. The Americanization of Mental Illness. *The New York Time Magazine*. New York, 01/08/2010. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2010/01/10/magazine/10psyche_t.html?_r=0>.
- ZORZANELLI, R. Os DSMs como objetos culturais. In: ZORZANELLI, R.; BEZERRA, B.; COSTA, J. F. (org.). *A criação do diagnóstico na psiquiatria contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.