

O Povo e o povo brasileiro: maioria, minorias e as transformações do desejo na atualidade

The People and the Brazilian people: majority, minorities, and the transformations of desire today

Marcio José de Araujo Costa; Lorena Rodrigues Guerini

Universidade Federal do Maranhão; Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO:

Neste texto tomamos alguns fatos da politização brasileira dos últimos anos como sintomas analisadores para pensarmos os efeitos que retroagem sobre seus contextos de produção e aparecimento, forçando-nos a pensar sobre suas causas e suas consequências. Diante desse cenário, avançaremos nossa análise para pensar não apenas a produção subjetiva atual, mas principalmente para entender o porquê dessa divisão política na contemporaneidade, que chamamos aqui de esquizofrenização. Primeiramente vamos analisar a dualidade do conceito de povo em Agamben, para, em seguida, pensarmos a polaridade da subjetivação, sempre social e histórica, em Deleuze e Guattari, e por fim nos perguntaremos como a Psicologia como ciência e profissão tem sofrido e agido diante dessa transformação política e subjetiva contemporânea, esboçando uma resposta possível para a seguinte questão: a psicologia tem algo a dizer diante dessa divisão subjetiva do povo brasileiro?

Palavras-chave: subjetivação; política; Brasil.

ABSTRACT:

In this text we take some facts of the Brazilian politicization of recent years as analyzing symptoms to think about the retroactive effects on their contexts of production and appearance, forcing us to think about their causes and their consequences. Given this scenario, we will advance our analysis to think not only about the current subjective production, but mainly to understand why this political division in contemporary times, which we call here schizophrenization. First we will analyze the duality of the concept of people in Agamben, and then think about the polarity of the always social and historical subjectivation in Deleuze and Guattari, and finally we will ask how Psychology as a science and profession has suffered and acted in the face of this political and subjective transformation, outlining a possible answer to the following question: does psychology have anything to say in the face of this subjective division of the Brazilian people?

Key-words: subjectivation; Brazil; politics

Introdução: uma Psicologia brasileira na contemporaneidade

O “I Congresso de Psicologia Brasileira: identidade, contemporaneidade e práticas psicológicas no contexto brasileiro”, no campus de Parnaíba da Universidade Federal do Piauí (UFPI), foi uma oportunidade de articular teoricamente uma série de questões que se apresentam para nossa prática não apenas como psicólogos, professores, pesquisadores, mas igualmente enquanto cidadãos. Como tem sido para nós viver, pensar e agir em um país que foi tomado por uma febre política atroz, gerando delírios sem fim, corpos exaltados e palavras repetitivas em todos os campos do espectro político? Que tipo de luta política seria essa, a que vivemos no Brasil desde 2013? Como ela funciona? Quais suas causas e quais são as suas consequências mais imediatas? E qual a relação dessa problemática com a Psicologia?

Começando pela última questão, cremos que articular a problemática política com a Psicologia é uma maneira não apenas de fazermos uma Psicologia no Brasil, mas, acima de tudo, de produzir uma Psicologia brasileira. Isto quer dizer que não somente usaremos métodos e conceitos vindos de outros lugares - da Europa, por exemplo -, mas, acima de tudo, os mobilizaremos para pensar nossas questões brasileiras. Postulamos, a partir de Foucault e Deleuze (1979), que os conceitos são ferramentas linguísticas que mudam as articulações no real, na prática, alterando a percepção e intervenção em problemas locais, e que as teorias, por sua vez, são caixas de ferramentas, onde uma constelação conceitual brilha diante de nós, orientando-nos em nossos caminhos. Desse modo, toda teorização é prática, pois ajuda a enxergar e intervir melhor na realidade. Pragmatismo conceitual. Os conceitos e teorias serão mobilizados, aqui, para nos orientar em uma clareira específica: o Brasil contemporâneo, particularmente suas lutas políticas e transformações subjetivas. O pensamento como céu onde brilham constelações conceituais e o Brasil como nosso chão, nosso terreno, onde olhamos para as estrelas para melhor entender os ciclos do que vivemos aqui, para melhor agir na “aldeia brasilis”. Assim, pensamos com essa modesta contribuição escrita (inicialmente falada como a conferência de encerramento do Congresso supracitado) oferecer pistas para construir uma psicologia brasileira, permitindo-nos descolonizar a psicologia pelos problemas de nossa subjetividade – pois, afinal, as constelações são inventadas pelos nossos problemas; será necessário desterritorializar os conceitos e teorias a partir de nossas lutas e desejos concretos,

encarnados. Além disso, essa articulação permitiria situar melhor a Psicologia como ciência e profissão diante dos desafios de nossa contemporaneidade brasileira. Dado o problema que nos propomos, a Psicologia Social, pensada não como uma especialidade da psicologia, e sim como um campo de análise da Psicologia, nos permitirá pensar a dimensão social do subjetivo (RODRIGUES, 2005), ou seja, evidenciar as condições sociais e históricas onde o desejo ou a subjetividade no Brasil tem oscilado nos últimos anos.

A politização dos modos de vida no Brasil contemporâneo

Nos últimos cinco anos, vemos um acirramento da luta política no Brasil em diversas frentes (SAFATLE, 2017; SOUZA, 2017). Tais lutas, todavia, possuem uma longa genealogia, que infelizmente não poderemos tratar aqui, dado que fugiria ao escopo de nosso texto. Tomaremos alguns fatos da politização brasileira dos últimos anos como sintomas analisadores, efeitos que retroagem sobre os seus contextos de produção e aparecimento, forçando-nos a pensar sobre sua produção, suas causas e suas consequências (RODRIGUES, 2005).

Inicialmente o Brasil foi tomado por uma onda de manifestações em junho de 2013, cuja primeira e principal reivindicação era a diminuição dos preços das passagens e, em seguida, tornou-se um movimento nacional que aglutinava uma série de pautas diversas, tais como o fim da impunidade para os políticos, o fim do projeto de “cura gay” – proposta legislativa do Congresso Federal que autorizaria psicólogos e profissionais de saúde a atenderem homossexuais visando mudar sua orientação sexual –, dentre outras pautas. Se no início parecia ser um movimento nacional esquerdista, com o passar das semanas, outros setores de classe média, de perfil político conservador, uniram-se ao movimento para cobrar causas genéricas, como o “fim da corrupção” e que o movimento fosse “sem partido”. Independente de como julgamos esse movimento nacional, torna-se patente que o mesmo foi o laboratório para a mídia repercutir o movimento, espalhando-o pelo Brasil, e para direcioná-lo – ou mesmo para inspirar-se nele para outros momentos.

De fato, foi o que aconteceu, pois depois da disputa eleitoral em 2014, onde o Partido que estava no poder obteve a maioria dos votos nas regiões mais pobres do país (Nordeste, Norte e Centro-Oeste) e a oposição da direita foi vitoriosa nas regiões mais ricas (Sudeste e Sul), o Brasil foi inundado pelas redes sociais (capilarização) e pelas

grandes mídias (massificação) por um discurso conservador e reacionário que só parecia revolucionário por querer a destruição dos partidos políticos (no caso, só de um, o Partido dos Trabalhadores, para assim criminalizar ou tornar suspeitos os outros partidos de esquerda), a perseguição aos políticos (em particular dois, a atual presidenta Dilma, e seu antecessor e sucessor provável, Lula). Essa capilarização e massificação tem produzido um discurso de ódio que dividiu o país. Desde 2014 esse fato ficou muito evidente: o Brasil está dividido em dois. De um lado, os “coxinhas”, aqueles que pensam segundo um paradigma conservador e, por vezes, liberal ou neoliberal; de outro, os “petralhas”, aqueles que pensam de maneira libertária, questionadora, crítica e progressista. Estranhamente, ambos se dizem nacionalistas, embora somente os primeiros tenham se vestido com uma representação de brasilidade midiática, que seriam as cores da bandeira (ou mesmo a camisa de sua seleção de futebol que, diga-se de passagem, é uma empresa notoriamente corrupta, ainda que o discurso daquele grupo político fosse justamente o combate à corrupção).

Paralelo a isso, intensificou-se nesse caldeirão político aquecido com afetos inflamados, a insurreição dos “saberes sujeitados” (FOUCAULT, 1995; 1999), onde movimentos minoritários como os negros, LGBTIs (particularmente pelo vanguardismo de sua população socialmente mais vulnerável, os transgêneros, travestis e transexuais), os sem-teto, quilombolas e favelados, dentre outras minorias, assumem um lugar de fala localizado e cada vez mais visível e irascível, muitas vezes por meio da arte, reivindicando seus direitos, sua visibilidade, sua representação política e social no mundo. Tais minorias cobram das autoridades ações afirmativas e, acima de tudo, questionam o lugar hegemônico da subjetividade ao propor outras modulações do humano e da cidadania, para além do paradigma “homem-branco-heterossexual-morador das grandes cidades-cristão-classe média-trabalhador”. Como se vê, as lutas são diversas e múltiplas, transversais, mas elas têm em comum, segundo Foucault (1995; 1999), a crítica a um saber geral ou um padrão global de subjetividade que se impõe a todos como forma do humano, e a crítica a poderes locais que, em nome dessa noção universal de humanidade, coagem e reprimem concretamente vários modos de vida em suas lutas para viver de outros modos e por ter acesso a bens comuns (como o direito a ser tratado em igualdade e equanimidade de condições político-econômicas). Em virtude disso, a luta macropolítica dos setores privilegiados da sociedade brasileira contra o esquerdismo, seus movimentos sociais e suas políticas, torna-se mais compreensível, pois viram que aceitar as minorias e suas reivindicações seria abrir mão

de seus privilégios históricos e permitir que seu próprio modo de vida conservador fosse colocado em xeque como modelo e finalidade da vida social.

No meio dessa polarização dos modos de vida brasileiros nos últimos anos, a Psicologia como ciência e profissão viu-se em situações difíceis, tendo que resistir a diversas tentativas, parlamentares ou jurídicas, de implantação ou tolerância com a chamada “cura gay”. Nesse caldeirão, foi o próprio Conselho Federal de Psicologia (CFP) que foi atacado por grupos de cristãos conservadores, advogados de uma suposta “psicologia cristã”.

Diante desse cenário, avançaremos nossa análise para pensar não apenas essa produção subjetiva atual, mas principalmente para entender o porquê dessa divisão ou esquizofrenização política que o Brasil vive nos últimos anos. Seria artificial essa polarização, produzida pela mídia e pelas redes sociais, manipulados por grandes empresas nacionais e transnacionais e partidos políticos? Ou seria o reflexo de uma dicotomia inerente à subjetivação ocidental e suas instituições? Qual o lugar da Psicologia diante dessa esquizofrenização da política? Deveria ela tomar partido, permanecer em cima do muro, no meio da luta, ou ausentar-se da discussão, defendendo sua pretendida neutralidade científica?

Diante dessas questões, nosso esforço nessas breves linhas será compreender as transformações da subjetividade brasileira a partir da noção de povo e sua esquizofrenia teórico-prática inerente (hipótese que tomaremos de Agamben, Deleuze e Guattari), que nos auxiliará na compreensão dos impasses políticos atuais, concebendo o sentido dessa disputa e o lugar da psicologia nessa conjuntura. Por isso intitulamos esse texto “O Povo e o povo brasileiro: maioria, minorias e as transformações do desejo na atualidade”.

Para isso, nossa investigação se dará em três etapas. Primeiramente, vamos analisar o conceito de povo, que, segundo Agamben, sempre traz dentro de si pelo menos dois povos: o povo como representação da política, a totalidade de todos os cidadãos; e, por outro lado, o povo como resto, o povo excluído. Nossa pergunta nessa etapa será: existiria em cada povo, como o povo brasileiro, dois povos em luta?

Em seguida, avançaremos para pensar a concepção de subjetividade, sempre social e histórica, em Deleuze e Guattari, e sua oscilação entre a fixidez do Modelo, a maioria, e a fuga dos padrões e sua destituição pelas minorias, promovendo um

universal devir minoritário. Nossa pergunta nesse segundo momento será: qual o sentido da luta na subjetividade brasileira atual?

Por fim, voltando ao início, nos perguntaremos como a Psicologia como ciência e profissão tem sofrido e agido diante dessa transformação subjetiva contemporânea, colocando a seguinte questão: a Psicologia brasileira tem algo a dizer diante dessa divisão subjetiva do povo?

O conceito de povo em Agamben e sua divisão intrínseca

O filósofo italiano Giorgio Agamben, no seu livro *Meios sem fim: notas sobre a política*, busca pensar algumas categorias fundamentais da política em nossa contemporaneidade, tais como os direitos do homem, os campos de concentração, a polícia, as línguas e o próprio conceito de povo. É sobre esse conceito que nos debruçaremos. Segundo Agamben (2015: 35):

Toda interpretação do significado político do termo povo deve partir do fato singular de que este, nas línguas europeias modernas, sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. Ou seja, um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política.

Este fato lexical e político frequentemente nos passa despercebido, mas é justamente a ambiguidade do termo povo que deveria colocar em análise tanto o sentido do porquê do seu duplo sentido semântico, mas igualmente o porquê não percebemos claramente essa ambiguidade. Com efeito, quando dizemos “o povo brasileiro”, estamos nos referindo à totalidade dos cidadãos do Brasil. No entanto, quando dizemos “frente popular”, ou quando o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) nomeia um de seus acampamentos de “povo sem medo”, fica claro que se trata de outro povo brasileiro, que não se confunde com a totalidade da população, e talvez esteja até em oposição a essa maioria. Prossegue Agamben (2015: 36-37)

Uma ambiguidade semântica tão difundida e constante não pode ser casual: ela deve refletir uma anfibologia inerente à natureza e à função do conceito de povo na política ocidental. Ou seja, tudo ocorre como se aquilo que chamamos de povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois povos opostos: de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui uma inclusão que se sabe sem esperanças; num extremo, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a reserva – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos que foram banidos.

Assim, a palavra povo pode ser escrita com maiúscula, significando o Povo como representação política integral, onde todos os cidadãos formam um único corpo; mas igualmente povo em minúscula, sendo aqueles que, por diversos motivos, pela raça, sexualidade, condição econômica, cultural, religiosa ou outra, não se integra plenamente à soberania popular da maioria, ou seja, o povo como resto, como diferença irreduzível à representação. Tais pistas nos auxiliam a pensar o destino da política brasileira e seus últimos acontecimentos, quando um Povo (do Sul e Sudeste, ou simplesmente os ricos e a classe média) se volta contra outro povo (do Norte e Nordeste, ou de maneira mais direta, os pobres).

Segundo Agamben, essa dicotomia semântico-política é sinal de uma divisão mais profunda, histórico-política, que desenha os rumos dos modos de vida no Ocidente há alguns séculos. Com efeito, em seu livro publicado em 1995, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben retoma a problemática do biopoder em Foucault para corrigir ou completar as análises desse. Foucault (1997; 1988) havia demonstrado que o antigo poder soberano de matar – vigente até a Revolução Francesa e a emergência das democracias modernas no século XIX –, que se exercia dentro do território onde imperava a Lei do soberano, se modulou na modernidade não como um poder de matar, mas sim como um poder de produzir a vida. Tal mudança se deu em virtude do novo objeto do poder político, não mais o território com suas riquezas, mas sim a população e sua força de trabalho, que produzia as riquezas pelo seu esforço. Desse modo, a política na modernidade se tornou biopolítica, capturando a vida biológica e sua virtualidade, isso é, sua força, em seu tecido de poder por meio de técnicas científicas e políticas, tendo a medicina um papel fundamental. Essa biopolítica, contudo, se articula com aquilo que Foucault denominara “anatomo-política”, ou simplesmente disciplinas, que são técnicas minuciosas de adestramento dos gestos e corpos individuais em instituições fechadas (tais como a família, a escola, o quartel, o hospital, o hospício, a prisão e a fábrica), cuja finalidade é compor o máximo de forças produtivas segundo uma organização do tempo e do espaço, para produzir sujeitos dóceis politicamente e úteis economicamente. Essa articulação entre uma biopolítica do Estado moderno, cujo alvo é o corpo populacional, e uma anatomo-política das instituições de adestramento modernas, cujo alvo é o corpo individual, configura a dupla face do biopoder moderno, o exercício de poder que tem como modelo e alvo não mais o território e sua Lei, mas sim o corpo biológico e normas de conduta, saúde e produção.

O problema desse tipo de poder produtivo, que procede muito mais pelo incitamento (modelo médico da norma ou do normal) do que pela repressão (modelo jurídico da Lei), é sua exceção, ou o de como lidar com seu negativo, o seu limite intrínseco. Em outras palavras: quando o poder está autorizado a matar? Para recuperar em suas malhas o antigo poder soberano de morte, o biopoder moderno, utilizando-se de uma discursividade biológica e médica, coloca em cena as variações do discurso racista. Será o racismo o critério que permitirá separar as vidas que podem e merecem viver das que podem e mesmo devem morrer (FOUCAULT, 1999). Com efeito, esse tipo de lógica biológica não apenas estava madura para surgir diante dos desenvolvimentos da ciência no século XIX, mas acima de tudo pela experiência colonial europeia, que escravizou e massacrou dezenas e até centenas de milhões de indígenas e africanos. Como afirma Achille Mbembe (2018a, 2018b), diante da empreitada colonial, o exemplo biopolítico dos campos de concentração europeus na segunda guerra mundial, com todo o seu horror, empalidece diante de uma necropolítica cuja finalidade, nas colônias, era produzir a morte dos nativos em favor da vida dos colonizadores, fazendo do corpo dos negros uma mercadoria e motor de funcionamento da máquina capitalista que emergiu entre os séculos XV e XIX, quando a Europa colonizou o mundo.

Agamben busca elucidar melhor a problemática foucaultiana justamente no ponto de articulação entre biopolítica e anatomo-política, o ponto central e invisível no qual se fundamenta o biopoder. Para dar visibilidade a esse ponto cego, no qual a vida entra nos cálculos do poder e está como que exposta ao domínio do poder soberano, Agamben (2002) retoma uma figura obscura do Direito romano, intitulada *homo sacer*. Este se constituía em um rito executado pelo povo, pela plebe romana, que, dirigindo-se a alguém que tivesse cometido um crime que aqueles consideravam grave, o consagrava aos deuses, tornando-o um “homem sagrado”. Nesta condição, o condenado-consagrado era libertado e não podia ser condenado à morte pelo direito e nem sacrificado aos deuses (posto que já havia sido consagrado aos mesmos), mas, caso fosse morto por qualquer cidadão, este não responderia por crime de homicídio. Nesse sentido, o *homo sacer* era consagrado e, logo, incluído na cidade e suas leis e regras; todavia, pela sua condição sacra, era excluído da cidadania (e, logo, da humanidade conferida pela linguagem e suas instituições soberanas). Sua vida era apenas uma vida animal (vida nua ou vida matável, como se refere Agamben), cujo destino não dizia respeito à cidade; sua vida, nesse sentido, não valia coisa alguma do ponto de vista político, sendo exposta à morte – uma vida meramente biológica, sem qualificação política e, por isso, matável.

Sua inclusão na cidade era ao mesmo tempo exclusão, sendo, nesse sentido, um fora-incluído, incluído nas leis da cidade justamente por ser um excluído dos direitos. Sua cidadania estava proscrita, fora vencida.

Logo se vê a importância capital desse conceito de *homo sacer* para pensar o conceito de povo e sua esquizofrenia teórico-política. Pois se o Povo são todos os cidadãos, expressão da própria soberania e do ideal universal de cidadania, o povo são justamente os excluídos, pobres, doentes, velhos, sujeitos fora das normas (mulheres, homossexuais, crianças). O povo seria, como o *homo sacer*, aquele que se inclui na soberania do Povo justamente porque não consegue se integrar plenamente nesse conceito. O fio que permite separar o Povo do povo na modernidade são justamente critérios racistas e biológicos, médico-jurídicos (como outrora foram religioso-políticos), que designam o povo como vida nua, ou seja, uma pura vida biológica, animal, não-humana, que pode ser usada, instrumentalizada ou mesmo eliminada, sem que isso constitua crime contra o princípio de soberania moderno – onde se diz que todo poder emana do Povo, sendo este o fundamento jurídico-político do Estado, onde a vida qualificada politicamente fundamenta o seu próprio princípio de justificação. Como todo fundamento repousa sobre um chão, podemos entrever que nas bases da soberania moderna e seus direitos humanos estão os direitos que o Povo se arrogou sobre o povo, os direitos humanos que a soberania tomou sobre si para decidir quem é ou não humano, quem é cidadão, Povo, e quem é de uma raça inferior, humano de segunda classe, não cidadão, fora da norma ou povo. Esses devem ser tanto resgatados, redimidos ou normatizados pelas disciplinas anátomo-políticas como sempre estarão no horizonte da matabilidade do Estado e seus critérios racistas de regulamentação social biopolítica de quem deve viver e quem deve morrer. Os exemplos desta lógica política de gestão da morte no Brasil podem ser os mais variáveis, desde o extermínio diário da população negra até o abandono econômico e sanitário dos pobres de maneira geral, passando pela violência contra os quilombolas, os índios, a população LGBTI e mesmo a agressão diária a que os corpos das mulheres estão expostos.

A esquizofrenia da subjetividade capitalística em Deleuze e Guattari

Nesse momento, voltemo-nos para outros dois autores que podem nos ajudar a entender a esquizofrenia política do conceito de povo. Deleuze e Guattari, em sua obra *Capitalismo e esquizofrenia* (publicada em 2 volumes, *O Anti-Édipo* em 1972 e *Mil*

Platôs em 1980), buscam conceber a natureza do desejo como construída por agenciamentos sociais. Dentre várias contribuições importantes dessa obra para vários saberes, como a Psicanálise, a Filosofia, a Antropologia ou a Economia, uma das mais relevantes para a Psicologia se situa justamente na ideia de uma inseparabilidade entre produção de subjetividades e produção social. O funcionamento de um agenciamento social constitui um mapa das maneiras como as subjetividades são moduladas por um movimento histórico e mesmo estrutural. Todavia, se Deleuze e Guattari aprenderam algo com o estruturalismo é que sempre há furos e linhas de fuga em toda sociedade¹. Desse modo, sua definição de máquina social ou de agenciamento social é que este busca codificar fluxos, barrar as linhas de fuga e aproveitar-se delas, estruturando as maneiras de pensar e direcionando suas formas de agir. Para Deleuze (2016), uma sociedade não se define pelas suas contradições, econômicas ou políticas, tal como a concepção binária marxista da luta de classes, mas sim pelas suas linhas de fuga, as múltiplas maneiras com as quais uma sociedade “foge”, isto é, as práticas e vetores que transformam a sociedade e que a fazem fugir ou se transformar, em virtude de seus movimentos de descodificação e desterritorialização. Todavia, se uma sociedade se define pelas suas linhas de fuga, igualmente determinante é como cada forma social lida com essa fuga, seja codificando, sobrecodificando ou mesmo afirmando a fuga, porém dando-lhe um “axioma” ou padrão universal de transformação.

Há muitas maneiras de codificar fluxos. Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari falam de três modos de codificar fluxos na sociedade e nas subjetividades. O primeiro seria típico das sociedades sem Estado, os “Selvagens” (tal como os índígenas), cujo funcionamento implica uma marcação nos corpos e uma lógica da crueldade, onde a agressividade é externalizada e os fluxos desejantes são codificados por meio de regras (exogamia, funções na tribo, ritos, mitos etc.). O segundo tipo pertence às sociedades Estatais ou Imperiais (“Bárbaros”), onde os fluxos de desejo não são apenas codificados como antes, mas são tomados em um círculo onde cada segmento ou código reenvia ao outro, que, como uma metonímia ou deslocamento, apontam todos para um significante central, uma metáfora molar de toda a sociedade: o déspota ou soberano. Uma vez que o Estado surgiu, ele sempre opera por sobrecodificação, fazendo com que todos os códigos sejam partes, elementos ou derivações da Lei do Déspota. A agressividade ou violência é usurpada pelo Déspota e seu corpo, o Estado, que se afirma pela sua Lei, internalizada pela sobrecodificação despótica e violência estatal, vivendo os súditos sob um regime de culpabilidade ou de agressividade interiorizada.

Por fim, o terceiro e último tipo de sociedade seriam as sociedades “civilizadas”, Capitalistas. O que há de mais curioso é que todos os agenciamentos sociais evitam sua própria morte, isto é, a descodificação e desterritorialização dos fluxos. O capitalismo, ao contrário, opera por descodificação e desterritorialização, ou seja, afirmando as linhas de fuga. Com efeito, desde que surgiu na Inglaterra, o capitalismo descodificou e desterritorializou os camponeses, expulsando-os das terras comunais e obrigando-os a vender sua força de trabalho nas cidades. A força de trabalho abstrata, capaz de produzir o valor pela produção, devém a nova fonte de riqueza, mas é uma força abstrata, desterritorializada e descodificada. Assim, o trabalhador, o cidadão, bem como as regras do Estado e suas leis, deve ser cada vez mais descodificado, precarizado socialmente e subjetivamente, para que o sistema capitalista se torne mais produtivo e possa avançar em seus limites (extensivos e intensivos). O que é próprio do capitalismo é um regime pulsional, desejante, onde o trabalho abstrato cria os seus objetos de satisfação. O capitalismo reinventa todas as coisas, sociedade e subjetividades, objetos e sujeitos. Todas as coisas, bens, serviços e subjetividades, tornam-se permutáveis pelo Capital-Dinheiro, mediador universal das relações e das trocas. Como o valor do Capital é flutuante, todas as coisas se descodificam e desterritorializam para devir Capital, axioma central ou substância comum no qual tudo se torna dinheiro e cuja lógica é o crescimento sem limites por auto-produção (seja pela máquina industrial produtiva e, ainda mais, pela máquina abstrata do Mercado financeiro especulativo, cuja meta é sempre o crescimento com metas ou limites sempre colocados mais longe). A axiomática do Capital impede que a desterritorialização vá além do limite estabelecido a cada momento, pelas regras do Mercado e das oscilações do dinheiro e dos juros. Assim, se as sociedades Selvagens operam pela codificação, e se as Imperiais funcionam pela sobrecodificação, a sociedade Capitalista exerce uma axiomática. No entanto, ela ainda se valerá dos escombros da estrutura das organizações selvagens e imperiais para evitar que a axiomática atinja o seu limite crítico de descodificação e desterritorialização e impulse o capitalismo a ir além de si mesmo, se destruindo.

O capitalismo é o único agenciamento social cujo funcionamento o impele a ir até os seus limites. Como tais linhas descodificadas e desterritorializadas podem fazer o próprio sistema Capitalista implodir, este evoca arcaísmos, ou instituições antigas, para codificar e sobrecodificar os corpos, tais como o Estado, a família, a religião e o indivíduo proprietário. Por meio desses arcaísmos, os sujeitos sentem-se barrados,

fixados em instituições, normas, regras e leis, que fazem com que suas linhas de fuga, açuladas pelo próprio modo de subjetivação capitalista, não fujam e se conjuguem com outras linhas, fazendo com que o próprio sentido da desterritorialização e descodificação faça desaparecer o próprio agenciamento capitalista em um devir-revolucionário ou uma fuga social-subjetiva-produtiva generalizada. O Capital axiomatizado como mediador universal, não centralizado, flutuante, porém transcendente às relações e aos seres como padrão das práticas e horizonte social, e os arcaísmos com suas velhas formas de codificação e sobrecodificação, tornam-se doravante a grade que controla todas as criações sociais e subjetivas, evitando que a produção capitalista produza a sua própria destruição: o desejo esquizo-revolucionário. Nesse sentido, o Capitalismo, desterritorializador e descodificador é produtor de esquizofrenia, isto é, da abertura ao fora, às linhas de fuga e a uma subjetividade não individualizada, mas sim pluralizada, disjunta, que se exprime enquanto fluxo onde sujeito e sociedade são imanentes. Todavia, para impedir que esse processo esquizo libere potencialidades e possíveis demais, conjugando-se entre si, tornando-se a paixão de abolição do Capital, este invoca arcaísmos para conjurar sua destruição (justamente porque o Capitalismo antecipa o seu fim de todas as formas, artísticas, científicas e políticas), reprimindo o processo esquizo por meio da neurose individualizada, socialmente promovida e reforçada por meio de diversos saberes como a psicanálise (que toma a neurose como modelo da subjetivação, a aceitação resignada da castração).

Diante dessa descrição das variações das produções materiais e semióticas das sociedades, Deleuze e Guattari (2010) concluem que o desejo, ou a subjetividade, oscila de direito e de fato entre dois pólos intensivos: um pólo esquizo-revolucionário e um pólo paranoico-fascista. No primeiro segue-se a linha de fuga do desejo, sempre em devir, nômade, mudando de forma e pronto a morrer ou se transformar de acordo com as tarefas a que as exigências vitais ou de desejo impelem. No segundo, busca-se fechar-se à diferença ou à mudança através de um modelo e de uma estratificação das linhas desejantes, operando por meio de uma separação entre dentro e fora, regimes de propriedade e identificações com signos territorializantes. Uma subjetividade esquizo aponta para um modo de vida que segue a linha de fuga ou o processo esquizofrênico do desejo, evitando a fixação e a identidade, pensando e agindo sempre em termos pragmáticos e processuais. Uma subjetividade paranoica, ao contrário, opera por linhas de captura do desejo, buscando preservar um modelo de si e do outro, fechando-se à experimentação e à diferença, como se a mudança fosse destruí-lo, fixando-se em

códigos e territorialidades tornados próprios, apropriados, e por meio dessa identificação com suas propriedades defende-se de todos os fluxos que desmanchem sua forma. Estes dois pólos são graus de intensidade abstratos, mas que operam concretamente nos agenciamentos sociais.

Em *Mil Platôs*, essa dualidade da subjetivação oscilando em um pólo paranoico-fascista e um pólo esquizo-revolucionário se transforma em outra dualidade: a da maioria e das minorias. Porém, o mais importante seria o que está no meio entre os dois pólos: o minoritário. Vale a pena transcrever uma longa citação onde tal noção, fundamental para o nosso problema, é explicitada:

A noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou o metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que “o homem” tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais...etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário. Mesmo o marxismo “traduziu quase sempre a hegemonia do ponto de vista do operário nacional, qualificado, masculino e com mais de trinta e cinco anos”. Uma outra determinação diferente da constante seria então considerada minoritária, por natureza e qualquer que seja o seu número, isto é, como um subsistema ou como fora do sistema. (...) a maioria, na medida em que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém – Ulisses –, ao passo que a minoria é o devir de todo mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um “fato” majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém, que se opõe ao devir-minoritário de todo mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo. (...) Não existe devir majoritário, maioria não é nunca um devir. Só existe devir-minoritário. (...) Há uma figura universal da consciência minoritária. Como devir de todo mundo, e é esse devir que é a criação. Não é adquirindo a maioria que se o alcança. Essa figura é precisamente a variação contínua, como uma amplitude que não cessa de transpor, por excesso e por falta, o limiar representativo do padrão majoritário. Erigindo a figura de uma consciência universal minoritária, dirigimo-nos a potências do devir que pertencem a um outro domínio, que não o do Poder e da Dominação. É a variação contínua que constitui o devir minoritário de todo o mundo, por oposição ao Fato majoritário de Ninguém. O devir minoritário como figura universal da consciência é denominado autonomia. (DELEUZE; GUATTARI, 2011: 55-57).

Com essa contribuição de Deleuze e Guattari, podemos entender melhor a esquizofrenia do conceito de povo, tal como enunciado por Agamben. O Povo como sujeito da representação política, totalidade dos cidadãos, seria a Maioria, independente se poucos quantitativamente, que acaba por ser a variável recortada como constante ou metro-padrão. O povo, por sua vez, como população oprimida, excluída de fato dos direitos, independente se em maior número, são as minorias, todos aqueles que constituem subgrupos que escapam ao modelo hegemônico. Contra um Direito que manifesta o poder de um bando soberano, independente se erigindo um estado de exceção ou institucionalizando-se em regras positivas para defender os privilégios do Povo majoritário (mesmo quando erigem “direitos humanos fundamentais” que só valem de fato para quem participa do padrão da maioria), existem todas as casuísticas inerentes aos modos de vidas singulares do povo, que exige uma minoração do direito na forma de jurisprudência. “É a jurisprudência a verdadeira criadora de direito: ela não deveria ser confiada aos juízes” (DELEUZE, 2013: 213).

Para Deleuze e Guattari, contudo, mais fundamental que a oposição polar entre maioria e minoria é o processo de minoração (assim como mais importante em *O Anti-Édipo* não seria a oposição entre o molar e o molecular, ou entre modo paranoico e o modo esquizo, mas sim a esquizofrenia como processo desejante ou “processo esquizo”). Nesse sentido, cumpre evidenciar que em Deleuze, tal como ele aprendeu com Bergson, o segredo desse dualismo está de um lado dos pólos, que explica os dois (DELEUZE, 2012a). Curiosamente, não é do lado da Maioria, pois este busca apenas fixar padrões variáveis como constantes e erigir-se como modelo, mas sim o processo de criação que cria variações ou modos de ser, a vida como processo de minoração, fuga ou invenção. E este processo é justamente disparado pelas minorias. Deleuze e Guattari (2012b: 92-93) detalham esse problema:

No entanto, é preciso não confundir “minoritário” enquanto devir ou processo, e “minorias” como conjunto ou estado. Os judeus, os ciganos, etc., podem formar minorias nessas ou naquelas condições; ainda não é o suficiente para fazer delas devires, reterritorializamo-nos, ou nos deixamos reterritorializar numa minoria como estado; mas desterritorializamo-nos num devir. Até os negros, diziam os Black Panthers, terão que devir-negro. Até as mulheres terão que devir-mulher. Mesmo os judeus terão que devir-judeu (não basta certamente um estado). Mas, se é assim, o devir-judeu afeta necessariamente o não judeu tanto quanto o judeu..., etc. O devir-mulher afeta necessariamente os homens tanto quanto as mulheres. De uma certa maneira, é sempre o “homem” que é o sujeito de um devir; mas ele só é um tal sujeito, ao entrar em um devir-minoritário que o arranca de sua identidade maior.

A condição de minoria não deve ser tomada simplesmente como um estado, mas principalmente como um movimento que a todos arrasta, ou antes, que desterritorializa a maioria como estado de Dominação e Poder. Se a luta da Maioria contra as minorias obriga essas a resistir, em toda resistência há a persistência de um devir, todas as táticas ou estratégias de fuga ou de metamorfose, que fazem como que cada minoria entre em uma minoração que a torna solidária a toda e qualquer minoria e sensível a toda e qualquer opressão de uma maioria. Se todas as minorias possuem suas questões locais muito específicas, elas também possuem em comum a resistência ao Poder e à Dominação de uma maioria que a todas oprime. Nesse sentido, há uma solidariedade transversal ou um universal devir minoritário que atravessa todas as lutas das minorias, todo um devir-povo que resiste e inventa contra um Povo-modelo opressor, o titular dos direitos. Essa insurreição dos saberes dominados, em estado de minoria, seria a figura universal da consciência minoritária, a autonomia como última palavra da política, seu fim e princípio, ou seja, a autonomia como finalidade da política e sentido de sua ação.

A política minoritária e a psicologia brasileira

Findo esse percurso histórico-conceitual, podemos compreender o sentido das lutas políticas dos últimos anos no Brasil. Como se vê, são dois povos, dois brasis, em luta. De um lado, uma Maioria que se coloca como padrão (classe média-homem-branco, cristão-heterossexual-morador das grandes cidades); de outro, todas as minorias sociais, sexuais, étnicas, econômicas, religiosas, todos os excluídos dos direitos, que, em seu limite (particularmente quando afrontam decididamente os modelos), são vidas nuas, vidas matáveis, puras vidas biológicas ou animais – justamente porque o modelo de homem é o Povo, a Maioria, vida qualificada politicamente, fundamento da soberania estatal. Nessa esquizofrenização da política brasileira dos últimos anos, onde de fato todos os preconceitos foram desrecalcados e todas as minorias retornaram no real, no fora ou na exterioridade da luta política e epistemológica, a Psicologia igualmente se vê desafiada a colocar-se ao lado de um dos lados da polaridade. Seja por meio das tentativas de grupos conservadores de psicólogos cristãos de atacar judicialmente resoluções da Psicologia como ciência e profissão que afirmam a despatologização e proíbem a discriminação de homossexuais e transexuais (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA: Resoluções 01/1999 e 01/2018, respectivamente), ação que retoma uma ideia medieval de “ciência cristã” em absoluta

afronta contra a laicidade da ciência em geral e da Psicologia em particular; seja através do crescente fascínio pelo fascismo puro e simples de amplos setores da sociedade brasileira. Pois a questão da Maioria e da minoria, como vimos, não é quantitativa, mas qualitativa; mesmo um pobre, um negro, uma mulher, um gay ou lésbica podem se identificar com os modelos, seja para buscá-los, colocando-se sempre na falta, seja para simplesmente viver e pensar segundo os valores hegemônicos do Povo, mesmo à custa de submeter-se à repressão de sua própria diferença.

A resistência ao presente que amplos setores da Psicologia desenham na sociedade brasileira é um sinal de esperança diante desse cenário sombrio de fascismo e paranoia nos últimos anos. Porém isso só poderá ser mais do que esperança, e sim alegria, potência e decisão, criação, quando tomarmos as minorias como a linha de fuga ou minoração da Psicologia, quando formos fecundados pelo povo e sua fuga, minoração como sentido e finalidade da ação da Psicologia enquanto ciência e profissão. Diante do estado de exceção que se tornou a norma jurídico-político-midiática no Brasil contemporâneo –seguindo uma tendência mundial das últimas décadas (AGAMBEN, 2004) –, o compromisso social da Psicologia acena com a possibilidade de uma Psicologia brasileira, que, diferente de uma “Psicologia cristã”, não se aferra a um modelo de subjetividade e sociedade em detrimento dos outros, mas afirma todos os modos de ser diferente como sentido de sua ação e finalidade de sua teorização, criando inúmeras outras minorações da psicologia a partir das minorias e suas lutas por autonomia.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. – Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA *Resolução CFP 01/1999 de 22 de março de 1999*. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Resolução CFP 01/2018 de 29 de janeiro de 2018*. Estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis.

- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. 20 de novembro de 1923. Postulados da linguística. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. 2ª edição. São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 11-62.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível... In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. 2ª edição. São Paulo: Ed. 34, 2012b, p. 11-121.
- DELEUZE, Gilles. Controle e devir. In: *Conversações (1972-1990)*. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 213-222.
- DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. In: *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Ed. 34, 2016, p. 127-138.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo, vol. 1: o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo, vol. 2: o canto do cisne, de 1967 aos nossos dias*. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 16ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel.; DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder. Em: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 69-78.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: Editora n-1, 2018a.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: Editora n-1, 2018b.
- RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. A Psicologia Social como especialidade: paradoxos do mundo Psi. *Psicologia e Sociedade*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 83-88, Abril de 2005.
- SAFATLE, Vladimir. *Só mais um esforço*. São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro; Leya, 2007.

Marcio José de Araujo Costa
Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do
Maranhão (UFMA).
Pós-Doutorado em Psicologia Clínica pela PUC-SP.
Pós-Doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Teoria
Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
E-mail: marciojacosta144@gmail.com

Lorena Rodrigues Guerini
Doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
E-mail: lorenarodriguesguerini@gmail.com

¹ Para Lacan, professor e analista de Guattari, cuja obra igualmente influenciou Deleuze, o Inconsciente é estruturado como uma linguagem, forma social e política em que os significantes são organizados segundo padrões (sendo o Édipo uma estrutura desse tipo, o mito individual do neurótico, ainda que outras culturas possuam mitos mais ricos e complexos para estruturar ou produzir a subjetividade segundo o próprio Lacan [1953-1954/2009, p. 118-119]). Nesse sentido, a estrutura simbólica e imaginária da fantasia (organizações de imagens segundo um eixo linguístico, inconsciente, que organiza logicamente as imagens – codificação imaginária e sobrecodificação simbólica) determina o desejo, mas este, por ser fundamentalmente pulsional, isto é, real, indeterminado, sempre escapa ou fura toda estruturação fantasística. O real em Lacan é o impossível, o que nunca cessa de não se escrever, justamente porque está fora de toda limitação dos possíveis dada pelo condicionamento da fantasia, tela que tenta delimitar o real para um eu, estruturando uma subjetividade. Essa concepção muito influenciou a obra de Deleuze e Guattari na sua noção de que o desejo sempre foge, se descodifica (dos símbolos que o estruturam) e se desterritorializa (das imagens fixadas que seriam os objetos de nossos desejos). Todavia, Deleuze e Guattari, para ir além do estruturalismo na concepção de subjetividade, se aliam a outros autores, particularmente da filosofia, como Nietzsche e Spinoza, para pensar o problema da vontade de potência ou da potência de existir, que sempre produz, cria (tal como a pulsão em Freud ou o real em Lacan, sempre indeterminado, que foge e escapa de todo esquema fixo, fazendo-o falhar, se desarranjar, para derivar e inventar seus objetos de satisfação). Sobre as relações entre Lacan, Guattari e Deleuze, ver Dosse (1993; 1994; 2010)