

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA
LINHA DE PESQUISA: TECNOLOGIAS DA COMUNICAÇÃO E ESTÉTICAS

Claudia Pestana Simões

POÉTICAS e POLI(EST)ÉTICAS DE SI:

A performance e o yoga na produção de subjetividades dissidentes

RIO DE JANEIRO

2017

Claudia Pestana Simões

POÉTICAS e POLI(EST)ÉTICAS DE SI:

A performance e o yoga na produção de subjetividades dissidentes

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisitos parcial à obtenção do título de Doutora em Comunicação

Orientador: Prof. Dr. André Parente

Coorientador: Prof. Dr. Paulo Vaz

Rio de Janeiro

2017

Claudia Pestana Simões

**POÉTICAS e POLI(EST)ÉTICAS DE SI: a performance e o yoga na produção de
subjetividades dissidentes**

BANCA EXAMINADORA:

PROF. DR. ANDRÉ DE SOUZA PARENTE

Doutor em Comunicação
(Escola de Comunicação - UFRJ)

PROF. DR. PAULO ROBERTO GIBALDI VAZ

Doutor em Comunicação
(Escola de Comunicação - UFRJ)

**PROFA. DRA. VICTA DE CARVALHO PEREIRA DA
SILVA**

Doutora em Comunicação-UFRJ
(Escola de Comunicação - UFRJ)

PROF. DR. FELIPE ADDOR

Doutor em Planejamento Urbano e Regional
(Núcleo Interdisciplinar para o Desenvolvimento Social - UFRJ)

PROF. DR. FERNANDO SOUZA GERHEIM
Doutor em Letras
(Artes da Cena - UFRJ)

À Beatriz, “aquela que traz felicidade”

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-graduação de Comunicação e Cultura da UFRJ, sou grata pela oportunidade de ter ingressado nessa prestigiada rede de saberes e convívios acadêmicos.

Aos meu orientadores André Parente e Paulo Vaz, sou grata pela acolhida, conversas e todos os aprendizados adquiridos durante a minha trajetória de pesquisa na ECO-UFRJ.

À minha família, e em especial ao meu padrinho e à minha mãe, sou grata por todo apoio e cuidados recebidos. Ao meu pai (*in memoriam*), sou grata pela partilha de interesse na pesquisa científica e nos seus estudos ligados à hermenêutica de si.

À minha amada filha Beatriz, sou grata por toda inspiração e estímulo para me reinventar.

Ao Lama Padma Samten, sou grata pela explanação generosa dos ensinamentos do *Dharma* e por ser voz de sabedoria e equanimidade que me acompanha nas minhas noites insones.

Aos amigos e confidentes estimados que marcam presença na minha vida, em especial à Patrícia e a Kíria, sou grata pelo carinho, cumplicidade e incentivo de sempre.

Aos amigos e professores queridos que fiz durante toda a minha trajetória acadêmica na UFRJ, da graduação até o mestrado e o doutorado: Rita, Felipe, Claudio, Ciça, Regina, Walter, Bia, Leandro, Jane, Bruno, Carol, Vinícius, Aryane, Diego, Fernanda, Deborah, Jeff, Lú, Wilson, Teresa, Victa, Milena, Tania, Eloísa e Ana -, sou grata pelos encontros, afetos e aprendizados.

Aos amigos e professores que fiz nos meus estudos do *Yoga* e do Budismo, em especial a esses gentis seres de grandes virtudes: Raquel, George, Isabela, Samita, Srinivasaraghava, Srinivasan, Tiia, Surya e Konchon -, sou grata pelos ensinamentos e experiências partilhadas.

*Os seres têm as mentes livres. Justamente porque eles têm as mentes livres,
eles têm a capacidade de construir outras realidades.¹*
(Lama Padma Samten)

INVOCAÇÃO À PATANJALÍ²

*yogena cittasya padena vācām
malaṁ śarīrasya ca vaidyakena
yo'pākarottam pravaram munīnām
patañjalim prāñjalirānato'smi
ābāhu puruṣākāram
śamkhacakrāsi dhāriṇam
sahasra śīrasam śvetam
praṇamāmi patañjalim*

Hari Om

*Inclino-me perante o mais nobres dos sábios, Patañjali, que nos deu o yoga para serenidade da
mente, a gramática para clareza e pureza da fala, e medicina para saúde perfeita.
Inclino-me diante de Patañjali, encarnação de Adisesa, cujo corpo superior tem forma humana,
que segura uma concha (tom original), um disco (Infinito) e a espada (poder do discernimento),
que é coroado por uma serpente de mil cabeças.*

*Ó Ishvara, através da palavra OM, eu o chamo e, através da palavra Hari, eu lhe peço ajuda para
levar embora minha ignorância.³*

¹ Trecho da palestra *Além das Identidades*, ministrada por Lama Samten em junho de 2016. Fala completa de disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ac75DldwgeE>. Acesso em: 01/11/16.

² Mantra em sânscrito de invocação de bênçãos ao sábio Patañjali, usado na abertura das minhas aulas de *yoga*.

³ Tradução de Glória Arieira, pesquisadora e professora de sânscrito e Vedanta, feita para a expressão *Hari Om*. Arieira explica: “Hari é aquele que leva embora os sofrimentos e também a causa dos sofrimentos que é a ignorância de si mesmo. E a palavra *OM* vem da raiz verbal *av* que quer dizer proteger, abençoar. *OM*, que é o nome de *Ishvara*, é uma fonte de bênção, de proteção. *OM* protege eliminando a causa para o sofrimento, que é a ignorância de quem sou eu.” Vide: <http://www.vidyamandir.org.br/texto-gloria-13>. Acesso em: 06/12/16.

RESUMO

SIMÕES, Claudia Pestana. **POÉTICAS e POLI(EST)ÉTICAS DE SI::** A *Performance* e o *Yoga* na produção de subjetividades dissidentes. Orientador: André Parente. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura), Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Esta tese investiga a produção de subjetividades na contemporaneidade, formada a partir da experiência de si. Em um cenário de crise da democracia representativa e do modelo de desenvolvimento econômico, a pesquisa intenciona criar um campo de problematização em torno dos entraves e das possibilidades de saída dos imbróglis vigentes, a partir da investigação de certos fenômenos sociais, a saber: a *Performance* e o *Yoga*, os quais se inscrevem como "práticas de si" na contemporaneidade. Tais práticas são invocadas aqui por meio de recortes que se assinalam, respectivamente, por ações de arte ativismo e pela meditação. Ambos os recortes são investigados mais notadamente na sua intenção ético-política, como vetores de transformação social. Nesse sentido, são analisadas algumas ações estéticas e narrativas de experiências que tomam o corpo e a cidade como espaços a serem ativados e ressignificados. Para tanto, a pesquisa busca apoio, sobretudo, na abordagem da filosofia pós-estruturalista e na apreensão de recursos de criação filosófica e performática, com vistas a compreender sob que condições de possibilidade tais práticas constroem e organizam novos territórios existenciais. O estudo discorre ainda sobre o percurso teórico e empírico que apostou na experimentação de si e na relação com o outro como pontos de partida e potências para a constituição de si e de modos de existência dissidentes.

Palavras-chaves: arte; ativismo; yoga; meditação; práticas de si; subjetividade.

ABSTRACT

SIMÕES, Claudia Pestana. **POETICS e POLI(AEST)ETHICS OF THE SELF**: performance and yoga in the production of dissidents subjectivities. Advisor: André Parente. Rio de Janeiro, 2017. Thesis (Doctorate in Communication and Culture), School of Communication, Federal University of Rio de Janeiro.

This thesis investigates the production of subjectivities which are formed from the experience of the self. In a scenario of crisis of the representative democracy and the model of economic development, the research intends to arise a field of problematization about the obstacles and the possibilities of exit from the existing imbroglios, by investigating the following social phenomena: the *Performance* and the *Yoga*, inscribed as "practices of self" in contemporary times. By bulding some cutouts of these practices, which are defined by actions of art activism and by the meditation, both of them are investigated mostly in their ethic-politic intention as social transformation tools. As a result, some aesthetic actions and experiences of narratives that use the body and the city are analysed as spaces to be activated and resignified. For this purpose, the research seeks support mainly in the approach to post-structuralist philosophy and in the apprehension of philosophical resources and performative creations, in order to understand the conditions of possibility of how such practices build and organize new existential territories. This study also describes the theoretical and empirical path that bets on the experimentation of the self and on the relationship with the other as starting points and powers for the constitution of the self and of dissidents modes of existence.

Key-words: art; activism; yoga; meditation; practices of the self; subjetivity.

RESUMEN

SIMÕES, Claudia Pestana. **POÉTICAS e POLI(EST)ÉTICAS DE SI:** la performance y el yoga en la producción de subjetividades disidentes. Director de thesis: André Parente. Rio de Janeiro, 2017. Tesis (Doctorado en Comunicación y Cultura), Escuela de Comunicación, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Esta tesis investiga la producción de subjetividades formada a partir de la experiencia de sí. En un escenario de crisis de la democracia representativa y del modelo de desarrollo económico, la investigación tiene la intención de crear un campo de problematización alrededor de los obstáculos y de las oportunidades de salida para los *imbroglios* existentes, a partir de la investigación de ciertos fenómenos sociales: la *Performance* y el *Yoga*, introducidos como "prácticas de sí" en el contemporáneo. A través de recortes de esas prácticas, que se inscriben por acciones de arte activismo e por la meditación, respectivamente, las dos son investigadas más notadamente en su intención ético-política como vectores de transformación social. Así que son analizadas algunas acciones estéticas y narrativas de experiencias que toman el cuerpo y la ciudad como espacios a ser activados y resignificados. Por lo tanto, la investigación se apoya, sobre todo, en el abordaje de la filosofía posestructuralista y en el uso de recursos de creación filosófica y performática, a fin de comprender en qué condiciones las prácticas construyen y organizan nuevos territorios existenciales. El estudio muestra también el percurso teórico y empírico que apostó a la experimentación de sí y a la relación con el otro como puntos de partida y potencias para la constitución de sí y modos de existencia disidentes.

Palavras-clabe: arte; yoga; meditación; prácticas de sí; subjetividad.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1 - Desafio do entre-capítulos	21
Capítulo 2 – A crise do modelo representativo e identitário	41
2.1 - Estado Democrático de Direito para quem?	43
2.2. Por um outro paradigma político-econômico	50
2.3. Proposições estéticas: Ativação do corpo político	61
Capítulo 3 – PoÉticas da alteridade e Poli(est)éticas de si	90
3.1 - A reconstrução do corpo social	93
3.2 - Por uma estética relacional e performativa	99
3.3. Proposições estéticas - Ativação do corpo sociocultural	103
3.4. Por uma prática de si e meditativa	122
3.5. Proposições estéticas - Ativação do corpo espiritual	138
Considerações Finais	148
Referências Bibliográficas	158

Introdução

[...] o surgimento de uma questão se dá sempre a partir de problemas que se apresentam num dado contexto, tal como atravessam nossos corpos, provocando uma crise de nossas referências. É o mal-estar da crise que desencadeia o trabalho do pensamento – processo de criação que pode ser expresso sob forma teórico-verbal, mas também plástica, musical, cinematográfica, etc. ou simplesmente existencial. Seja qual for o canal de expressão, pensamos/criamos porque algo de nossas vidas nos força a fazê-lo para dar conta daquilo que está pedindo passagem em nosso dia a dia [...]

(Suely Rolnik)

As formações históricas só o interessam porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem. O que o interessa realmente é a nossa relação atual com a loucura, nossa relação com as punições, com o poder, com a sexualidade. Não são os gregos, é a nossa relação com a subjetivação, nossas maneiras de nos constituirmos como sujeito. Pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer. A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possível a experimentação de algo que escapa à história.

(Gilles Deleuze acerca de Michel Foucault)

Essa tese não parte do enfrentamento de um problema singular e tampouco nasce da colocação de uma questão inequívoca. Ela parte de um incômodo, parte de uma necessidade de reflexão sobre aquilo que estamos fazendo de nós mesmos, fazendo com nossos corpos e subjetividades, em um contexto contemporâneo cujos saberes e modos de existência se constroem não puramente a partir das relações que estabelecemos em todos os campos da nossa vida, mas que são também constantemente cooptados por relações de poder que visam nos coagir, disciplinar e controlar.

Para fornecer uma melhor compreensão de como se deram as minhas escolhas de pesquisa acadêmica no âmbito do programa de Doutorado da Escola de Comunicação da UFRJ, manifestando o meu lugar de fala, evoco parte da minha trajetória profissional e pessoal, realizando um breve relato cartográfico acerca dos acontecimentos e mudanças relevantes que se processaram ao longo dos últimos anos. Acredito que a singularidade dos fatos expostos nessa narrativa pode servir como chave de leitura tanto para fundamentar a escolha do tema de estudo e os meus caminhos de pesquisa, como para valorizar a experiência pessoal como exercício de construção de pensamento. Um ponto de partida que, buscando apoio no método cartográfico deleuzo-

guattariano⁴, surge do plano da experiência, cujas escolhas são edificadas no decorrer de uma trajetória que se traça pelos agenciamentos realizados.

Nesse sentido, o relato toma início no final do ano de 2009, quando decidi mudar os rumos da minha carreira profissional, depois de ter passado por uma experiência de trabalho pouco motivadora em uma empresa do setor de energia. Na ocasião, pesou o fato de me identificar cada vez menos com a atmosfera altamente competitiva e hostil em que a forma de trabalho era gerida no ambiente corporativo e com o tipo de ofício que eu deveria desempenhar, dado o acúmulo de funções, projetos, reuniões gerenciais, temperados sob forte pressão por resultados. Além disso, devido a uma elevada jornada de trabalho, eu era diariamente privada de um maior tempo de convívio com a minha filha, que então nos seus dois anos de idade estava no auge do maravilhamento da descoberta do mundo ao seu redor.

Não seria a primeira vez que eu mudaria de trajetória profissional desde a minha formação acadêmica na Engenharia de Produção, haja vista que já havia trabalhado em diferentes nichos de mercados (indústria, telecomunicações, finanças, políticas públicas, etc). Entretanto, dessa vez, a mudança não advinha de questionamentos sobre a função que exercia, ou o valor do meu salário, ou a forma de liderança da equipe, ou o modelo de negócios da empresa, ou quer seja o nicho de mercado. O questionamento que emergia da minha necessidade de mudança de rumo profissional se dava em um nível mais profundo, algo como que da ordem de um estado de não-ajustamento a uma situação que me demandava um nível de exigência de conduta que se mostrava incongruente para mim. Tampouco conseguia encontrar meios hábeis em mim que novamente me reencaixassem naquele tipo de padrão esperado. Havia ali um fato a ser encarado e aceito: eu não estava mais cabendo naquele cenário. Encontrava-me em uma situação de não-enquadramento ao *modus operandi* que vigora imperativamente nas relações do mundo do trabalho pós-fordista, o qual se revela indiferente aos desassossegos dos corpos e das subjetividades, constantemente solapados e esvaziados pelo ritmo frenético e desenfreado a que são submetidos.

Por esse contexto, o mercado de trabalho funciona como dispositivo regulador de relações de poder, instaurando mecanismos de controle cada vez mais refinados, expandindo a sua circunferência de atuação para além dos domínios do trabalho e aprimorando-se na habilidade de incitar certas regras de conduta, de definir comportamentos esperados e não-esperados por meio de

⁴ A noção de cartografia concebida por Deleuze e Guattari é usada aqui no seguinte sentido: “surge como um princípio do rizoma que atesta, no pensamento, sua força performática, um princípio inteiramente voltado para uma experiência ancorada no real.” (DELEUZE, 1995, p.21) Demarcando um conjunto de fragmentos, a cartografia pode ser aplicada para traçar e acompanhar percursos, processos de produção, conexões de rede, ou rizomas, que criam seus próprios movimentos, seus próprios desvios, interpretando ao seu modo o espaço.

recompensas e punições, de determinar quais desejos devem ser perseguidos como produtores de resultados e quais são aqueles que devem ser refreados e até extirpados. No lugar de respeitar as singularidades de cada sujeito-trabalhador, este dispositivo se propõe a incentivar a produção de subjetividades seriadas e modos de vida pré-fabricados, prontos para serem absorvidos e consumidos, de forma a melhor servir aos propósitos de sua lógica capitalista produtivista.

Em contrapartida, esse tipo de sistema de trabalho assalariado também guarda as suas compensações, ainda que de maneira cada vez mais precarizada, em razão dos constantes retrocessos no campo dos direitos trabalhistas. Se de um lado residem vários interesses conflitantes com jornadas de trabalho e demandas massacrantes, de outro há a relativa segurança da carteira assinada com certos direitos trabalhistas garantidos e conta bancária sem grandes preocupações no final do mês. Não obstante, quando o peso do desassossego não consegue mais ser negligenciado e os sinais de esgotamento não são mais passíveis de ser tolerados, em algum momento, acende-se internamente uma vontade de se contrapor a toda essa política opressora de esmagamento de corpos e subjetividades. Se dermos vazão a esse potencial de resistência, a essa força reativa que aflora em certos momentos de crise, pode surgir concomitantemente o desejo de querer trilhar outros caminhos profissionais, de habitar outras realidades possíveis, de descobrir formas mais harmônicas e integradas de viver as relações, sejam elas de qual natureza for.

Em vista disso, a minha opção pelo não regresso a esse modelo opressor de trabalho foi, no geral, bem compreendida pelos entes mais próximos. Curiosamente, por alguns foi considerada como um ato de coragem da minha parte e, por outros, como um ato de loucura. Anos mais tarde, refleti sobre o incômodo que me cercava toda vez que me faziam alusão a essas duas expressões – “ato de coragem” e “ato de loucura” –, interrogando-me por diversas vezes sobre essa coragem que eu supostamente era capaz de sustentar ou sentindo-me constrangida por ter tido uma atitude minha rotulada como louca.

Mais tarde, já cursando o doutorado, optei por ir na direção dos incômodos e pulsões⁵ que em mim surgiam, encontrando nos estudos de Michel Foucault alguns caminhos de pensamento acerca de temas que me despertaram um grande interesse de investigação. O primeiro de seus estudos que travei contato analisa as práticas no âmbito da sexualidade do sujeito moderno como implicadas em relações de saber-poder. Daí aclarou-se, para mim, uma questão importante: a produção da verdade está igualmente comprometida com as relações de saber-poder. No livro

⁵ “Pulsões” referenciado aqui no conceito definido por Freud (1916), que o toma como representante psíquico de estímulos que surgem e atravessam o corpo para depois alcançar a mente. A pulsão perpassa o orgânico para chegar à mente.

História da Sexualidade I, Foucault ressalta que o discurso em si é regulado para coibir certos efeitos e para garantir um grau de coerência e de estabilidade com a verdade que se deseja produzir. Essa estratégia de regulação de discursos revela uma apreensão acerca daquilo que foge do controle, daquilo que não se apresenta em conformidade e de forma ordenada.

Dando seguimento aos estudos foucaultianos, me defrontei depois com o inquietante tema da loucura. Segundo o pensador, além da regulação do discurso, há outros mecanismos que atuam nesse sentido, como os de exclusão. O mecanismo da exclusão restringe ou mesmo interdita o direito à enunciação, bem como pode rejeitar a palavra do louco, que, assim rotulado, passa a ser significada de modo distinto a dos demais indivíduos. Na sua pesquisa sobre a história da loucura, Foucault aponta que a loucura já esteve integrada à razão, tendo sido até enxergada como uma forma de manifestação da razão e pensada pelo viés da abertura a outras percepções de mundo. Mais tarde, a loucura para de se relacionar com a razão, sendo transformada numa patologia⁶. O sujeito louco, antes assujeitado somente à exclusão territorial, passa a sofrer também exclusão lógica e exclusão política, ou seja, é destituída de território, de razão e de direitos (FOUCAULT, 1972). Mais uma vez, revela-se aí toda uma produção de verdade conduzida pelo modo como o saber-poder é gerido por uma sociedade. O louco, enquanto um personagem conceitual, é um marcador de diferença que evidencia um processo de exclusão, decorrente de uma inaceitação de prática discursiva, diante daquilo que se coloca como sendo da ordem da verdade.

Refletindo, a partir disso, sobre a situação de indefinição em que me encontrava nos muitos meses que se seguiram ao final do ano de 2009, percebo que, inicialmente, era mais fácil aceitar a minha escolha em não regressar para o mercado corporativo como um ato de coragem – que denotava ânimo, bravura, força interior – do que me entregar a um suposto estado de loucura – que me posicionava fora da margem, me tornava um alvo vulnerável, sujeito à exclusão. De certo modo, guardadas as devidas proporções, fazer alusão à expressão “ato de loucura” ainda pontua, nos dias atuais⁷, o irrompimento de uma atitude considerada fora dos padrões esperados, sendo referenciada também quando se afirma um espanto por algo que foge de uma determinada convenção, de uma normatização de comportamento e, quando não, demonstra uma tentativa de rechaçar ou coibir uma ação desvirtuante ou um comportamento que é da ordem do diferente.

⁶ Foucault (1970) explica que, no final do século XVIII, a concessão à palavra ao louco era passível de ser feita apenas de modo simbólico, no espaço do teatro, onde ali representava a verdade mascarada.

⁷ De acordo com Foucault (2008), os enunciados sobre a loucura não discorrem sobre o mesmo objeto ao longo de diferentes épocas. Uma suposta unidade dos discursos acerca do tema da loucura não tem propriamente a ver com o estado de loucura em si, mas sim com as regras que estipulam a sua emergência, variando conforme práticas de categorização que divergem ao longo do tempo.

Por outro lado, poderíamos pensar também que alguém que “escolhe agir de forma louca” não é o sujeito que, em um movimento pungente de inconformidade, se deixa perder a razão, mas que desloca o seu senso de razão para outros territórios existenciais, pois não vê mais sentido em permanecer em uma dada situação que insiste em discipliná-lo e controlá-lo nos termos de uma dada prática ou padrão, usurpando as suas potencialidades e destituindo-o de sua vida afetiva ou mesmo de sua saúde. Nesse sentido, movido talvez por um ato que mistura bravura com loucura, o sujeito decide então descolar-se de um território cuja lógica perdeu, para ele, o sentido e desloca-se para outro, a procura de um novo sentido. Desterritorializa-se para migrar em busca de outros espaços onde a sua razão possa encontrar abrigo, solo fértil e, com isso, seus desejos e habilidades, outrora reprimidos, possam enfim se reterritorializar, germinar, ganhar corpo, florescer e ramificar, indo ao encontro de outras possibilidades de ser.

Voltando ao meu caso em questão, tornou-se pungente em mim o desejo de não retornar para um lugar em que fossem minguados os devires da minha subjetividade e que me induzisse novamente a sensações de clausura, claustrofobia e claudicação. Consciente do meu lugar de privilégio, o plano era buscar territórios cujas relações de poder envolvidas não cerceassem a minha liberdade de pensar, de agir e de sentir. Em vista disso, optei por acolher a errância e a experimentação como atitudes diante do intempestivo⁸ e como condição de possibilidade para emergir oportunidades da ordem do acontecimento⁹, seja pela escolha de explorar lugares ainda desconhecidos, espaços plenos de novidades e devires, seja pela de revisitar lugares marcantes já conhecidos, espaços plenos de afeto e de vontade de potência. Pela ótica de Nietzsche (2001), o sujeito precisa reapropriar-se de sua vontade de potência por meio de novas experimentações e ressignificações para poder criar valores, superar-se e livrar-se das amarras que a sociedade há tempos coloca¹⁰.

Assim sendo, desde que tomei a decisão de buscar outros rumos profissionais, tinha em mente que a minha trajetória não seria mais dada puramente em função da minha formação acadêmica no campo da engenharia ou da economia, nem tampouco em função das experiências de trabalho detalhadas no meu *curriculum vitae*. Tomei conhecimento de que não iria percorrer um caminho linear, mas sinuoso, quase errático. Optei, então, por nortear a minha busca e reinserção

⁸ O termo “intempestivo” se refere aqui àquele empregado por Nietzsche e ressaltado depois por Deleuze, cujo sentido permite ser objetivamente explicado pelas palavras de Pelbart (2000, p.97): “O futuro como o incondicionado que o instante afirma.”

⁹ “acontecimento” em alusão ao termo empregado por Deleuze: “o acontecimento não é mais apenas a diferença das coisas ou dos estados de coisas; ele afeta a subjetividade, insere a diferença no próprio sujeito” (ZOURABICHVILLI, 2004, p.12).

¹⁰ “[...] que da vontade de um homem depende a preparação de grandes ousadias e tentativas complexas para a elevação e melhoria para colocar um termo à horrível dominação do contra-senso e do caso que até agora se chamou de “história” [...]” (NIETZSCHE, 2001, p. 116)

sócio-profissional na direção dos afetos e dos lugares marcantes por que passei, que haviam me despertado uma potência de agir. Essas marcas que eu revisitaria se fariam como pistas de um caminho errante, vestígios que, trilhados, comporiam uma espécie de cartografia¹¹ dos afetos que poderiam me apontar uma redefinição do meu lugar no mundo.

Em um primeiro momento, o importante a ser revolido era onde residiam meus antigos interesses, se ir ao encontro deles e resgatá-los ainda fazia reverberar em mim a minha potência de ser, algum tipo de força que despertasse o meu “corpo vibrátil”, em uma tentativa de perceber o mundo ao modo como ele se apresenta ao corpo e, por meio deste, o integra à sua subjetividade: “É nosso corpo como um todo que tem este poder de vibração às forças do mundo”, como afirmou Suely Rolnik (2006a, 2006b, p.3). Ali, sem saber, de modo bastante intuitivo, eu me aproximava e me apropriava empiricamente de questões que viria a conhecer mais tarde pela filosofia de Espinosa, Nietzsche, Deleuze e Guattari, dentre outros.

Operando segundo esse “modo intuitivo-cartográfico”, iniciei a minha busca no campo das artes cênicas, outrora palco de grandes descobertas e motor de muitas afecções, onde eu já havia passado por expressivas vivências, propiciadas a partir de um curso técnico de teatro concomitantemente com o início da minha trajetória acadêmica na engenharia. A retomada de contato com esse caminho de grandes afetos se deu inicialmente por trajetos já antes percorridos: cursos de teatro, idas a espetáculos e performances, conexão com rede de atores e diretores de teatro, etc. O conhecimento que foi sendo despertado por essa ampliação de contato com as artes dramáticas proporcionou um reencontro com o espaço do lúdico e da experimentação, bem como também um encontro com desejos alheios de construir modos diferenciados de existir no mundo, de uma forma mais questionadora, curiosa e criativa.

Outras aproximações com o mundo das artes foram feitas nesse percurso, como flertes com as artes visuais e com a escrita. Fui tomando consciência de que, por detrás dessa vontade de interceptação com esse caminho das artes, residia, na verdade, uma profunda vontade de identificar e conhecer outras construções de mundos possíveis, menos reguladoras e mais criadoras. O retorno a esse universo de produção de realidades edificado pelas artes – sejam elas reais ou fictícias, corpóreas ou virtuais –, fez acirrar em mim a percepção de que, no âmbito das relações pessoais e coletivas, outros modos de atuar poderiam ser perfeitamente passíveis de se dar, com êxito, fora daquele domínio hegemônico de regulação das relações de trabalho.

¹¹ Segundo ROLNIK (2006a, p.62): “A cartografia, diferentemente do mapa, é a integridade da paisagem em seus acidentes, suas mutações”.

Em um dado momento, fui instigada a investigar mais a fundo sobre ações performativas que tomavam o corpo como território de experimentação e de transformação do sujeito. Nessa ocasião, intencionava voltar-me para o estudo de trabalhos artísticos cuja experiência estética era construída em torno do conceito de “teatro expandido”¹², com a participação do espectador no espaço cênico, na intenção de criar espaços de transição onde o espectador é convidado a cruzá-los para vivenciar experiências limítrofes (FISCHER-LICHTE, 2011). O que movia a minha curiosidade a respeito desse tipo de proposição performativa era justamente investigar o que se dava a partir dessa travessia de fronteiras, em que se figuravam os tais espaços de transição; compreender se, nesse tipo de experiência estética, poderiam ser produzidas formas diferenciadas de percepção e de deslocamentos que propiciassem modos distintos de subjetivação. Posteriormente, esse meu interesse de investigação foi se ampliando para outros campos artísticos, como os trabalhos de Hélio Oiticica, Lygia Clark e Lygia Pape, cujas proposições estéticas extrapolavam o campo das artes visuais e adentravam o das artes performáticas, chegando, então, nas ações de *performance* imbuídas de um ativismo político que tomavam o espaço público e a alteridade como territórios de experimentação. Tais ações buscam relacionar diretamente arte e vida, ora denunciando e reverberando questões sociais, ora produzindo deslocamentos de afectos e perceptos.

Em paralelo a esses interesses de pesquisa e experimentações com as artes, eu havia também retomado a prática regular de *yoga*, prática que descobri no ano de 2001, depois de ter passado por uma grande perda afetiva, cujo contato, nesta ocasião, me serviu como um grande “remédio” para combater noites insones e dissolver bloqueios afetivos. Através desse tipo de prática, sob a forma de *yogásanas*¹³, pude cuidar não somente do meu corpo físico, mas também estender esse cuidado para outras camadas do meu ser, para além do nível psicofísico, expandindo-o ainda para o campo afetivo, nas minhas relações pessoais. Ao oferecer técnicas de trabalho com o corpo físico, a respiração e a mente, o *yoga* contemporâneo extrapola o domínio do sagrado e se aproxima do mundano. Numa perspectiva filosófica, ele traz princípios e valores ancestrais e os reelabora segundo demandas e códigos culturais vigentes.

Assim, no intuito de me aprofundar no estudo dessa prática filosófica de base oriental, em concomitância com os estudos do doutorado, fiz um curso de formação em *hatha yoga*, que se estendeu a outro de imersão na Índia, berço do *yoga*. Nos estudos acerca do *yoga*, foi crescendo em

¹² Na perspectiva do “teatro expandido”, pensa-se a dramaturgia contemporânea não apenas como a interpretação de um texto, mas como um espaço intermediário que se forma a partir da conjugação de três elementos: o drama - espaço das ações (codificadas ou não em um texto); a atuação - espaço dos atores (onde se dá a *performance*); o teatro - espaço dos espectadores. A disposição e a interação desses três elementos produzirão, no seu conjunto, o fenômeno cênico. A dramaturgia se resolve no encontro instável desses elementos que comporão a experiência estética (SÁNCHEZ, 2011).

¹³ O vocábulo “*yogásana*” refere-se às posturas da prática de *yoga* postural, também chamados de *ásanas*.

mim a percepção de que essa prática se inscrevia, sob certos aspectos e contextos, nos termos descritos por Foucault, como uma “tecnologia do eu”, uma “prática de si”. Além disso, ao me aprofundar cada vez mais com algumas técnicas do *yoga*, identificava certas relações entre o *yoga* e a *performance*. Ao efetuar as práticas, percebia, no meu corpo, que o *yoga* também guardava em si uma estética performativa que propiciava transformações pessoais, que poderia também ser capaz de criar espaços de transição. Em muitas reflexões subjetivas, ora confrontava, ora aproximava a experiência mística da estética.

Em Foucault, o exercício da análise de práticas que não se atêm ao campo discursivo encontra terreno fértil em um eixo de pesquisa muito marcante na última parte da trajetória de pesquisa deste pensador: a subjetivação. Foucault abre uma nova perspectiva de investigação sobre o sujeito “por meio de uma genealogia que estuda a constituição do sujeito através da história”, cuja ênfase dada recai sobre as técnicas que se orientam em função do trabalho do sujeito sobre si mesmo (FOUCAULT, 1993, p.205). Tal enfoque compreende o conjunto de questões que tratam do “cuidado de si”, das “técnicas de si” e da “escrita de si”, no tocante à constituição do sujeito, aquele que se constitui no decorrer da história, situado na perspectiva da sua diferença com o que o antecedeu e que traz consigo possibilidades de transformação do que pode vir a ser. Por esta perspectiva, o filósofo pensa o sujeito não de um aspecto previamente dado e universal, mas singular: como alguém que se constitui em virtude de uma variedade de acontecimentos históricos e culturais de sua época (FONSECA, 2009; MUCHAIL, 2004).

Assim sendo, retomando a minha narrativa de experiência pessoal, ao ingressar no programa de doutorado em Comunicação e Cultura, eu tive por intenção estudar algumas experiências estéticas, em que fosse possível construir um campo de investigação que tratasse do tema da produção de subjetividades na contemporaneidade. Posteriormente, correlacionando a produção de subjetividades com o campo de experiências possíveis de si, objetivei compreender melhor de que forma algumas práticas que priorizam o cuidado de si e o cuidado com o outro poderiam contribuir para a produção de modos de vida não-normatizados. Em um certo momento, para ser mais coerente com o meu próprio campo de experimentação, decidi incorporar, no escopo da minha pesquisa de doutorado, o *yoga* e a *performance*, no sentido de possibilitar que a minha “vontade de saber” fosse também motivada pelo meu próprio percurso errante de reinvenção profissional.

A escolha de elaborar um estudo em torno dessas práticas, através de uma pesquisa de cunho acadêmico, se deu por entender que a academia é um lugar de produção de pensamento reflexivo, analítico, crítico e/ou propositivo, seja através de pesquisa teórica, empírica, aplicada ou não. De um viés teórico, o meu objetivo era ter uma compreensão das possibilidades de formação do sujeito hoje, a partir da sua singularidade em termos históricos e culturais, e problematizar, com o auxílio

da filosofia, como o indivíduo pode constituir-se sujeito não-sujeitado. Em vista disso, com certa vocação ensaística e clara influência advinda dos estudos genealógicos foucaultianos e rizomáticos deleuzo-guattarianos, essa pesquisa procurou situar o estudo do sujeito em relação a certas práticas, não enquanto objeto de saber (produto de discursos de saberes) ou de dominação (produto de práticas de poder), mas em função da relação que estabelece com a sua subjetividade (produto das técnicas de si), enquanto experimentação de si.

Para tanto, a pesquisa busca apoio, sobretudo, na abordagem da filosofia pós-estruturalista¹⁴, cujas principais referências são os pensadores já citados: Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari, dentre outros, e também na apreensão de recursos de criação filosófica e performática de alguns autores e artistas. Na direção de um experimentalismo investigativo e filosófico, bem como na contramão da filosofia e da arte representativas, o estudo pretende construir um campo de análise de formação do sujeito, articulando a produção da subjetividade contemporânea a partir de certas práticas, no contexto das relações de poder hegemônicas e contra-hegemônicas vigentes, tendo em vista as relações do sujeito consigo mesmo e com a alteridade. Intenciono discutir também o lugar e o não-lugar que o sujeito ocupa e deseja ocupar na configuração sócio-cultural contemporânea.

Importante ainda colocar que também no campo da pesquisa acadêmica e da produção de pensamento, sobretudo nas ciências humanas, coloca-se como desafio estabelecer os termos éticos, estéticos e políticos das práticas e vivências que subsistem em torno das relações dos próprios pesquisadores com seus temas de pesquisa, de modo a refletir uma coerência com os temas levantados e as relações - consigo e com a alteridade - mais comprometidas com as singularidades do desenvolvimento humano e menos com as bases normativas do desenvolvimento econômico. O compromisso ético que diz respeito, sobretudo, às diferenças existentes no âmbito das relações e das disciplinas envolvidas, político diante das forças regulamentadoras instituídas, bem como estético, enquanto lugar de produção de campos de saberes e de construção de pensamento crítico, e não como algo já dado e estabelecido.

Acolher esse desafio, a partir dessa cartografia de afetos que aqui delineio, faz despontar a ideia de que não somente outros caminhos profissionais fora do mundo corporativo são viáveis de se lograr êxito, mas também outras construções subjetivas de mundo são passíveis de serem concretamente edificadas fora dos domínios hegemônicos de regulação das relações socioculturais, ainda que estando à margem ou no contrafluxo de um modelo de desenvolvimento econômico que demanda encaixes perfeitos e bem-regulados e que insiste em se desvincular do desenvolvimento

¹⁴ O pós-estruturalismo leva em consideração o lugar que o sujeito ocupa dentro de um contexto histórico-cultural, oferecendo, portanto, múltiplas possibilidades de leituras e de sentidos. A realidade, segundo essa abordagem, é considerada como uma construção social e subjetiva. (WILLIAMS, 2012; FOUCAULT, 1999)

social e ambiental. Isto posto tanto em um contexto de recolocação econômica, como em termos de escolhas diárias, de reposicionamento ético e político, e ainda em termos de objetivos e pressupostos de pesquisa acadêmica.

Por conseguinte, de um viés pragmático, o meu objetivo é trazer, para este trabalho, algumas ações e práticas locais contemporâneas em que a questão do cuidado de si e do outro é abordada, desde um enfoque reflexivo até propositivo, no intuito de problematizar sob quais contextos e mecanismos a experiência de si foi produzida e transformada. Ao eleger recortes do *yoga* e de certas ações de *performance* como práticas que se registram em um paradigma ético-estético-político, evidencia-se o interesse de usar o meu próprio campo de experiências como temas de estudo, abrindo uma investigação que toma o corpo e a cidade¹⁵ como territórios políticos de transformação em uma pluralidade de campos distintos.

Isto posto, por detrás dos afetos que me impeliram a eleger o *yoga* e a *performance* como “problematizadores” dessa pesquisa de doutorado, reside a crença de que ambas as práticas, cada qual a seu modo, podem se configurar como “tecnologias do eu” e como “práticas ético-políticas”¹⁶, na medida em que ambas podem produzir transformações nas subjetividades e nas formas de atuar no mundo. Tanto a arte como o *yoga* fazem inquirir sobre que outras possibilidades de resistência e de construção de realidade são passíveis de serem desenhadas e sustentadas, para além dos limites impostos pelos saberes e poderes hegemônicos. Trata-se, pois, de uma reflexão teórica que busca discutir a inserção de modos possíveis de existência no contexto atual das cidades e identificar: como o *yoga* e a *performance* podem contribuir para a criação de uma política de subjetivação contra-hegemônica, alinhada a compromissos éticos e sociais?

¹⁵ Cidade, no contexto da ocupação do espaço público.

¹⁶ O termo “práticas ético-políticas”, aqui referenciado, faz alusão ao paradigma estético através do qual Félix Guattari defende que novos modos de subjetivação sejam criados, o qual implica uma instância ético-política, na perspectiva da esquizoanálise (GUATTARI, 1999).

Capítulo 1 - Desafio do entre-capítulos

“O devir não é história; a história marca somente o conjunto de condições - por mais recentes que sejam - das quais desviamos para “devirmos”, quer dizer, para criarmos alguma coisa de novo. [...] Mas estamos constantemente misturando duas coisas, o devir das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas. Não se trata das mesmas pessoas nos dois casos. A única chance dos homens está no devir-revolucionário, o único movimento capaz de esconjurara vergonha ou responder ao intolerável.”

(Gilles Deleuze)

“Gostaria pois que a fala e a escuta que aqui se trançarão fossem semelhantes às idas e vindas de uma criança que brinca em torno da mãe, dela se afasta e depois volta, para trazer-lhe uma pedrinha, um fiozinho de lã, desenhando assim ao redor de um centro calmo toda uma área de jogo, no interior da qual a pedrinha ou a lã importam finalmente menos do que o dom cheio de zelo que deles se faz. Quando a criança age assim, não faz mais do que desenrolar as idas e vindas de um desejo, que ela apresenta e representa sem fim.”

(Roland Barthes)

Esta parte da escrita da tese insere-se como espaço do *entre*, em que me proponho a refletir sobre uma necessidade de reorientação dessa pesquisa, no sentido de melhor explicitar a conexão entre os capítulos, a costura de pensamentos necessária para dar sustentação ao tema e aos percursos escolhidos. Em um nível mais abstrato, o desafio, ao meu ver, situa-se mais precisamente em dar consistência a esse *entre*, identificando, na tessitura das questões colocadas, as linhas soltas, costurando-as ou arrancando-as fora, arrematando aquelas que se fazem linhas de força, que se firmarão como redes de sustentação e que se constituirão como urdiduras ao longo dessa trama. Nesse nível abstrato, o maior desafio reside em percorrer as linhas de força, desfazer os nós-cegos, refazer costuras aqui e acolá, assinalar onde se encontram, onde se desencontram e se reencontram. É preciso ainda lançar uma lente de aumento sobre os pontos de cruzamento e de desvio dessas linhas, ampliando-os para melhor dar-lhes visibilidade, dilatando seus contornos e fronteiras para melhor situá-los como ocupantes de um certo lugar no espaço, podendo encontrar também outros pontos de interseção, de afetação, de inclinação, de mudança de trajetória. Esmiuçá-los todos até que estes tornem-se corpos aparentes, dotados de materialidade e com propriedades próprias. Escolher aqueles pontos que interessam ser examinados com mais precisão e atenção.

Em um nível mais pragmático, este posfácio consiste em abrir um espaço de ensaio e discussão em torno do principal desafio que me foi colocado na ocasião da minha qualificação: qual a conexão que se pretende apresentar entre a *performance* e o *yoga*? Uma questão que reescrevo, numa tentativa de melhor destrinchá-la, desdobrando-a nas seguintes perguntas:

- Partindo do campo da produção de subjetividades, no domínio dos estudos de Comunicação e Cultura, qual a relação intrínseca que se tenciona construir entre eles, não somente em nível filosófico mas, sobretudo, prático?

- Dentre as dimensões estética e política, em que ambos se inscrevem, sob que contextos, discursos e tipos de prática eles convergem e constituem-se como fenômenos sociais contemporâneos que surgem no âmbito da construção de um outro comum?

Concebendo um caminho de pesquisa

De modo intuitivo, para mim, é forte a percepção que tanto o *yoga* como a arte performática ativista emergem como fenômenos sociais, em certas sociedades contemporâneas, propondo transformações de modos de existência, no cotidiano e na forma de se relacionar consigo e com a alteridade. Esse é o enunciado preliminar de que parto para sair em defesa de uma asserção a ser expressada em situações, elaborada em discurso e validada em argumentos. Para dar conta dessa construção teórico-prática, eu poderia escolher o caminho que recorre imediatamente ao trato empírico, ao estudo de caso, como o fiz na minha pesquisa de mestrado. Mas, como primeiro movimento, optei por recorrer, mais uma vez, aos estudos de autores pós-construtivistas como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Raquel Rolnik, na tentativa de conceber, através dos seus respectivos repertórios teóricos e aspectos analisados, uma reorientação de caminho de pesquisa que tomasse inspiração nesses pensadores, aos quais passei a conhecer melhor e a admirar suas produções de pensamento no decorrer dos meus estudos de doutorado na Escola de Comunicação.

Ao me aprofundar na leitura de certos textos, constato que lançar mão do pensamento pós-construtivista ganha vulto na tentativa de compreender os recentes fenômenos coletivos contra-hegemônicos nos campos político, econômico, social e estético. Traz ainda um olhar analítico, mas também promissor em relação aos movimentos sociais que buscam uma renovação real do pensamento crítico de que necessitamos para enfrentar o pensamento liberal-conservador dominante e reelaborar um *modus vivendi* possível enquanto estratégia de reconstrução política indispensável. É nessa linha que entendo que se faz necessário contextualizar os aspectos da crise do modelo representativo e identitário em que estamos inseridos, em diversos campos: econômico, político, social, filosófico, artístico e cultural - o que será realizado no decorrer dos próximos capítulos.

A construção de tal contextualização perpassa todos esses campos, mas parte dela se vale de uma constatação que nasceu à época da minha pesquisa de mestrado na área de políticas sociais, em

que pude ter um maior aprofundamento de importantes questões sociais no âmbito político e econômico latino-americano. A argumentação parte da ideia de que, com o avanço do pensamento liberal-conservador, as sociedades ocidentais tiveram sua questão central deslocada de eixo: deixou de ser prioridade o desenvolvimento socioeconômico, a distribuição da renda e a garantia de direitos sociais universais, assegurados pela intervenção do Estado, para se voltar para o combate à inflação, à adoção de políticas focalizadoras¹⁷ e à defesa da soberania dos mercados e dos interesses individuais, em detrimento dos coletivos.

É desse entendimento que muitas pesquisas acadêmicas não-ortodoxas, sobretudo na área de Economia e de Políticas Públicas, partem para edificar suas hipóteses, estabelecer recortes e caminhos de pesquisa. À título de exemplo, vale citar a tese de doutorado da pesquisadora e economista Denise Gentil, que explica a falácia que encobre os mitos oficiais sobre a realidade da Previdência Social no Brasil, cuja manobra contábil transforma em déficit o superávit do sistema previdenciário. Para a pesquisadora, “um sistema de seguridade social que fosse universal, solidário e baseado em princípios redistributivistas conflitava com essa nova visão de mundo”¹⁸ e, para tanto, discursos e artifícios contábeis são forjados à serviço de interesses políticos escusos (GENTIL, 2016). A partir de uma denúncia que se vale de conhecimentos técnicos específicos que lhe permite desarticular o discurso em torno da falência de determinados sistemas públicos e dos sucessivos ataques às instituições do Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*)¹⁹, a pesquisa de Gentil recorreu às bases do arcabouço jurídico do sistema de proteção social erguido pela Constituição

¹⁷ No bojo das argumentações em torno dos desenhos das políticas de proteção social, de um lado, coloca-se o seu caráter universal no contexto dos direitos humanos e, de outro, o caráter focalizador dos benefícios por meio das chamadas *safety nets*, em que a condição de precariedade do beneficiário precisa ser comprovada para ter o direito de obter mínimos sociais. Diferentemente das políticas sociais que têm como propósito ampliar e estender os benefícios e direitos sociais dentro de uma perspectiva universalista, promotora de equidade verifica-se, ao longo dos últimos anos, uma preferência dos governos dos países em desenvolvimento por políticas sociais definidas através de diagnósticos globais e estabelecidas de forma a garantir um mínimo para estabilizar riscos e atenuar os efeitos sociais deletérios causados pelas falhas de mercado (SIMÕES, 2006, p.1).

¹⁸ Em uma entrevista, a pesquisadora comenta: “A ideia de falência dos sistemas previdenciários públicos e os ataques às instituições do *welfare state* (Estado de Bem-Estar Social) tornaram-se dominantes em meados dos anos 1970 e foram reforçadas com a crise econômica dos anos 1980. [...] O principal argumento para modificar a arquitetura dos sistemas estatais de proteção social, construídos num período de crescimento do pós-guerra, foi o dos custos crescentes dos sistemas previdenciários, os quais decorreriam, principalmente, de uma dramática trajetória demográfica de envelhecimento da população. A partir de então, um problema que é puramente de origem sócio-econômica foi reduzido a um mero problema demográfico, diante do qual não há solução possível a não ser o corte de direitos, redução do valor dos benefícios e elevação de impostos. Essas ideias foram amplamente difundidas para a periferia do capitalismo e reformas privatizantes foram implantadas em vários países da América Latina” (GENTIL, 2016).

¹⁹ As ações do *Welfare State* relativas ao sistema de proteção social compreendem variadas fontes e formas de financiamento, diferindo de um país para outro e até mesmo divergindo dependendo do contexto histórico-político de um mesmo país. Porém, deve-se atentar que o Estado, por meio de todas as suas esferas e jurisdições, constituiu-se como sendo o mais importante ator social na maioria dos países industrializados: “Mesmo variando as abrangências de atuação de um país para outro e o seu período de surgimento e desenvolvimento, o *Welfare State* caracterizou-se como tendência de forte presença do Estado e com grandes investimentos para a provisão de bens e serviços públicos, com elevada qualidade e ampla cobertura” (SIMÕES, 2006, p. 38; BARR, 2004).

Federal de 1988, para também evidenciar e defender os avanços que certas políticas sociais contribuíram para uma maior conquista da cidadania no Brasil.

Muito embora a defesa desse ideário político seja de extrema relevância em um cenário nacional de dismantelamento dos aparelhos públicos e de importantes conquistas sociais, tanto na direção de combater a visão dominante do discurso político conservador em voga, como no sentido de assegurar a importância da universalização do acesso a serviços públicos essenciais, a minha pesquisa de doutorado pretende se inscrever nessa mesma direção, porém em um sentido distinto. A escolha do caminho dessa pesquisa não se envereda, pois, no sentido de uma manutenção ou reformulação das bases da democracia representativa, reconhecida nos termos do Estado Democrático de Direito²⁰, ou até mesmo de questionar o acesso a esses direitos, em termos de cobertura e alcance populacional, tendo em vista as minorias e grupos sociais excluídos dos direitos sociais básicos, previstos na Constituição Federal²¹. Ao invés disso, o que proponho como investigação acadêmica, agora à luz dos estudos de Comunicação e Cultura, é compreender como certos fenômenos sociais e culturais emergem na tentativa de dar um outro tratamento a importantes questões sociais, no que diz respeito ao engendramento e à administração de modos de vida, bem como no convívio em sociedade.

Dito isto, observamos que o momento atual assinala uma expressiva crise política nas sociedades regidas pelo Estado Democrático de Direito, em que grande parte das populações das cidades demonstra um profundo descontentamento com os rumos da política-econômica e das políticas sociais²², com os trâmites institucionais da democracia representativa e, principalmente,

²⁰ “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias [...]” (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988)

²¹ A respeito dos direitos sociais básicos previstos na Constituição Federal de 1988, Bertramello (2013) explica que a doutrina jurídica contemporânea criou o conceito de “mínimo existencial”, referindo-se a determinadas condições materiais consideradas essenciais e elementares para a dignidade de qualquer pessoa e que, sem as quais, o princípio constitucional não estaria sendo respeitado. Há, no entanto, duas posições distintas em relação à interpretação jurídica acerca das condições que comportam esse mínimo existencial. Uma delas defende que não haveria um conteúdo pré-definido de direitos básicos a serem assegurados, variando isso conforme a época e a sociedade. A outra posição procura adaptar as condições do mínimo existencial à realidade brasileira, segundo a qual preveria o direito à educação fundamental, à saúde, à assistência aos desamparados, além do acesso à Justiça. Há ainda autores que acrescentam, como parte do conteúdo do mínimo existencial, o direito à moradia, o qual não necessariamente obriga o Estado a prover uma casa ao cidadão desamparado, mas ao menos a prover um abrigo onde possa se recolher durante o período noturno. É nesse sentido que a implementação de políticas públicas por parte do Poder Público configura-se como estratégia essencial para o cumprimento, total ou parcialmente, dos princípios definidos na Constituição Federal.

²² Parte deste descontentamento é decorrente dos rumos que as políticas sociais vêm tomando frente ao agravamento do quadro social, sobretudo nos países pobres e em desenvolvimento. “Organismos internacionais financiadores do desenvolvimento sócio-econômico mundial apontam a focalização dos investimentos como proposta de tratamento da questão social nos países pobres e em desenvolvimento. [...] esses países acabam tornando-se partidários desse ideário estratégico, orientando o seu orçamento social de forma compensatória, através de uma rede mínima de proteção social

com os próprios partidos políticos tradicionais²³. Dado esse cenário de acirrada crise política, partirei da hipótese de que esse tipo de produção de subjetividades coletivas contra-hegemônicas, a qual passarei a chamar aqui de *dissidentes*, para poder existir e resistir, dependa menos de uma reapropriação dos mecanismos políticos tradicionais da democracia representativa e participativa²⁴, e mais da adoção de outras propostas e arranjos sociais, políticos e econômicos, os quais ofereçam outras possibilidades de cuidar da coisa pública, em benefício de todas as camadas sociais, sobretudo das diferentes minorias sociais.

Na sociedade democrática atual, o espaço público se circunscreve em meio a conflitos advindos de diferentes discursos que o atravessam e o problematizam, a partir de distintos lugares de fala. Sem que se reduzam a vozes de apenas alguns grupos, uma tomada de decisão uníssona, mas calcada nos preceitos da igualdade democrática, faz-se necessário passar pela inclusão de todas as partes, pela discussão de todas as pautas, sobretudo aquelas voltadas para o bem-estar de todos os indivíduos de uma dada sociedade. Tamanha preocupação se firma, uma vez que nem sempre o social e a sociedade se referem aos mesmos meios sociais, aos mesmos indivíduos, à mesma inserção no processo produtivo, no acesso aos bens, ao mercado, ao mundo dos direitos. É preciso, pois, combater a ideia de que o social diz respeito ao carente e a sociedade ao eficiente (RIBEIRO, 2000).

No confronto com essa realidade, somos constantemente acometidos por afetos negativos que despertam sentimentos de raiva, indignação, tristeza, medo, etc. Uma gama de afetos desterritorializantes que invocam uma espécie de inconformismo social. Diante disso, uma questão se coloca como fulcral: o que fazer diante desse inconformismo social? Rancière (2016) defende a ideia de que é preciso elaborar o afeto do “ódio”, esse mal-estar muito presente nas sociedades democráticas, através de práticas políticas de emancipação - coletivas, abertas, igualitárias e inclusivas -, a fim de combater retrocessos sociopolíticos, como o da “lógica da guerra”. Na sua

que assegure um patamar mínimo de subsistência para aqueles devastados pelas mazelas da pobreza e da miséria. O aval para a implementação desse modelo é cunhado pelos interesses do capital internacional em financiar políticas sociais que privilegiem um *welfare state* residualista, em que o Estado só deve assegurar o mínimo de sobrevivência para os verdadeiramente destituídos” (SIMÕES, 2006, p.1-2).

²³ Em uma recente entrevista ao jornal El País (2016), o sociólogo Zygmunt Bauman comenta sobre a crise da democracia: “O que está acontecendo agora, o que podemos chamar de crise da democracia, é o colapso da confiança. A crença de que os líderes não só são corruptos ou estúpidos, mas também incapazes. Para atuar, é necessário poder: ser capaz de fazer coisas; e política: a habilidade de decidir quais são as coisas que têm ser feitas. A questão é que esse casamento entre poder e política nas mãos do Estado-nação acabou. [...] As pessoas já não acreditam no sistema democrático porque ele não cumpre suas promessas. [...] A crise contemporânea da democracia é uma crise das instituições democráticas.”

²⁴ A respeito do esvaziamento do ideal da democracia participativa, o pesquisador em ciência política Luís Felipe Miguel (2016, p.2), coloca que: “Há um descompasso entre o entusiasmo com que são acolhidos os espaços participativos por aqueles que desejam uma democracia aprofundada e o quão pouco essa participação ressemantizada de fato desafia a reprodução dos padrões de dominação entranhados nas estruturas políticas vigentes.”

visão, este tipo de atuação política que passa pela "politização do mal-estar" forja identidades não-identitárias, uma espécie de coletividade aberta e inclusiva que dialoga com o adversário de maneira não-hierárquica, de igual para igual.

Essa visão proposta por Rancière dialoga, em certo grau, com a perspectiva espinosista que nos convida a retomar a nossa potência de existir. Para atravessar esse quadro de afetos tristes e enfrentar as agruras dessa condição de inconformismo social a que somos empurrados diariamente, me parece oportuno também evocar a noção de *conatus* em Espinosa, a qual não deixa também de situar a força interna que emana do indivíduo. Referindo-se a uma espécie de esforço, de *élan* interno, que cada ser possui internamente para perseverar a sua existência, esse filósofo do século XVII argumenta que o *conatus* se faz presente tanto no corpo quanto na mente – seja por meio da vontade, do apetite ou do desejo –, e pode ser entendido como uma potência de persistência no ser, mas que não está isolado da relação com o outro. Ele afirma que o *conatus* advém da própria vida e também da forma pela qual estabelecemos as nossas relações no mundo. Por detrás dessa potência de existir, de agir e de pensar do indivíduo, há também a potência de afetar e de ser afetado pelo encontro com outros corpos e ideias²⁵: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (ESPINOSA, 2007, p. 163).

Coligado à noção de *conatus*, outro pensamento espinosista que nos inspira a elaborar uma prática política de emancipação que transforme esse mal-estar coletivo é a ideia de que: “o corpo humano é mais forte e mais potente quanto mais ricas e complexas forem suas relações com outros corpos”, como coloca Marilena Chauí (2016). A filósofa atenta também que o oposto dessa ideia também é válido: “o corpo humano é mais pobre e mais fraco quanto mais isolado se mantiver em relação a outros corpos. A inter-corporeidade [relação entre os corpos] é a condição da nossa força vital”. Nesse sentido, Chauí afirma que é um equívoco defender que um conhecimento que se pretenda ser “verdadeiro” e tenha como pré-condição que a mente se aparte do corpo e opere somente no campo intelectual. Citando a lógica espinosista, ela acrescenta: “quanto mais se mergulha no corpo, mais capacidade cognitiva a mente tem. E quanto mais apto o corpo, mais apta a mente estará para perceber as coisas”.

A partir dessa noção de *conatus*, que age em cada um de nós, Espinosa (2007) divide, então, os afetos humanos em paixões - naturais e causadas em nós por fatores externos - e ações -

²⁵ Pela ótica espinosista, ao assumirmos o comando das nossas próprias vidas, não vagamos sob os domínios do acaso dos encontros, mas passamos a conhecer nossos afetos. Com isso, tornamos favoráveis os bons encontros, as boas relações, aquelas que ampliam a nossa potência de agir. (MARTINS, 2000)

resultantes da nossa natureza e carregam em si a marca da autonomia e do exercício pleno do conatus. O filósofo nos fala, então, da existência de afetos capazes de aumentar a nossa potência de agir e de existir e daqueles afetos que diminuem esta potência. Sintetizando a explicação dada por Chauí (2016), dos três afetos primários definidos por Espinosa, a alegria é uma força capaz de aumentar a potência de existir e agir, enquanto que a tristeza assume o papel inverso e o desejo seria aquilo que nos “determina a existir e a agir de alguma maneira”. Nesse sentido, a filosofia espinosista afirma que para sermos livres, devemos optar por aqueles desejos que são alegres, nos instigando a ir em busca daquilo que aumente a força do nosso conatus e a nos afastarmos daquilo que nos enfraquece. Perseguir, pois, as paixões alegres como condição de possibilidade para vencer as tristes e passar do estado de paixão, derivado de determinações externas, para o de ação, decorrente de uma determinação interna, como condição de possibilidade para sermos livres e autônomos²⁶. Em suma, é preciso viver as paixões e elaborar as ações para avançar na direção de uma prática de liberdade: “passar daquilo a que somos externamente submetidos àquilo que somos internamente dispostos e autônomos” (CHAUÍ, 2016).

Assim, pensar uma política de emancipação que permita dar conta dessa situação de inconformismo social é tanto dar vazão às paixões alegres, combatendo as tristes, como orientar nossos desejos e forjar ações que nos conduzam a uma situação de liberdade e de autonomia²⁷, tomando em conta as próprias vivências, na relação consigo e também com os demais corpos, sem que isso implique em dependência ou submissão a eles, mas em uma relação de igualdade. Em uma outra leitura, vencer os afetos tristes é deixar-se contaminar pelas paixões alegres, mas também produzir desejos de modos de existência que ensejam criar ações positivas, que gerem autonomia e reforcem a potência de agir do sujeito. Isso posto em uma instância singular e também coletiva, isto é, no nível da produção de si e das coletividades.

Nesse sentido, a hipótese que se firma aqui e que coaduna com a questão levantada pela banca de qualificação acerca da relação que se pretende fazer entre os intercessores dessa pesquisa, é que tanto a arte performática de cunho ativista, como o yoga se apresentam como tipos de prática de liberdade que, buscando desfazer-se dos códigos dos poderes e saberes instituídos, trabalham a autonomia e a reinvenção do ser. Ambas as práticas guardam em si um papel fundamental de trabalhar o desejo, naquilo que nos motiva a existir e a atuar de alguma forma no mundo. Se a primeira usa a arte, no seu sentido estético-relacional, como caminho para a prática de liberdade, a

²⁶ “Paixão e ação caminham juntas e em simultaneidade, da mesma forma que o corpo e a mente são ativos e passivos juntos, por inteiro, sem relação hierárquica”, diz Chauí (2016) acerca desse pensamento de Espinosa.

²⁷ Em Espinosa, essa força pode operar de forma passiva, como as paixões, ou de forma ativa, como as ações. Nas palavras de Marilena Chauí (2016): “opera passivamente quando somos causas de eventos produzidos sobre nós” e opera ativamente “quando nós somos a causa dos efeitos produzidos em nós ou fora de nós, como as ações”.

segunda faz uso de um ferramental de cunho espiritual-relacional. No âmbito da produção de subjetividades no contemporâneo, o recorte que me interessou dar a este estudo se deu no entrecruzamento entre a ética e a política, cujo campo de problematização é construído em torno de questões socioeconômicas que se colocam em evidência nas sociedades democráticas contemporâneas, tendo em vista a motivação que se estabeleceu em compreender a formação das subjetivações coletivas que se afirmam como dissidentes.

Dessa forma, retomando o gancho político que perpassa todo esse estudo e se ancora na esteira do pensamento de filósofos como Rancière, Agamben e Foucault, que não se esgotam na problematização do alcance e das ações das entidades políticas fortes, como o Estado Democrático de Direito (sobre o qual discorrerei mais a fundo no capítulo seguinte), essa pesquisa buscará sobretudo investigar as subjetivações coletivas emergentes que ensejam práticas coletivas e técnicas de si questionadoras dos padrões hegemônicos regidos pelo capitalismo neoliberal. Vislumbro também, com isso, interrogar os domínios e limites de atuação do Estado, para compreender quais as principais reivindicações e denúncias que certos movimentos sociais fazem em relação à sua lógica de operação, identificando as mudanças de prioridades de investimentos sociais e de participação pública nas agendas políticas das cidades e propostas alternativas de investimento socioeconômico que emergem a partir desse cenário de crise.

É importante que se coloque, desde já, que a questão que se defende não é acabar com o sistema de democracia representativa ou apenas sair em defesa dos mecanismos políticos que permitem fazer uso dos canais de participação popular na governabilidade das cidades. A questão que move essa pesquisa é, além de vislumbrar técnicas de si e modos de vida que estejam direta ou indiretamente relacionados à produção de subjetividades dissidentes, poder identificar novas formas de incidência política de a sociedade se articular e se organizar para, inclusive, conseguir operar as transformações indispensáveis para uma adequada consolidação da democracia representativa e participativa. É detectar, por detrás de certos fenômenos sociais e acontecimentos políticos, meios alternativos de convivência social, de manifestação popular, bem como novas propostas de participação política que não se sirva apenas de intermediações por parte de estruturas formais e tradicionais de poder.

Assim sendo, depois de problematizar, no segundo capítulo, os principais aspectos econômicos, sociais e políticos em voga na sociedade contemporânea, procurarei trazer, no capítulo seguinte, questões de cunho filosófico, artístico, cultural e espiritual que perpassam o campo das relações, com vistas a aproximar arte e vida, indivíduo e coletividade, corpo e cidade, firmando, com isso, outros campos possíveis de experiências e territórios existenciais. No último capítulo, adentrarei também no campo de estudo das técnicas de si, no intuito de trazer técnicas de *yoga* e

ações de *performance* que invocam questões como a formação de um corpo político e a produção de subjetividades coletivas dissidentes.

Pretendo, assim, trazer para este estudo iniciativas e ações perpetradas por grupos e movimentos sociais que questionam modelos hegemônicos e formas tradicionais de construção de sociedade, no sentido de não se pautarem exclusivamente no asseguramento de um conjunto de políticas públicas e de mecanismos políticos da democracia representativa e participativa, mas que também criam pautas baseadas em outros modelos de produção econômica, de distribuição de riquezas e de participação popular. Trata-se de sair do lugar da pura reivindicação política ou da simples espera pela melhoria dos serviços da rede de proteção social assegurada pelo Estado, e deslocar-se para o caminho da formação de outros tipos de rede da sociedade civil: as *redes de apoio solidárias*. A aposta que se faz aqui considera que tais redes constituem-se como um tipo de configuração rizomática que propõem agenciamentos locais, do tipo “moleculares”²⁸, expressos por meio de manifestações estéticas, ações políticas e práticas econômicas baseadas em princípios de sustentabilidade socioambiental e de Economia Solidária. Reunindo regimes de signos heterogêneos, essas redes de apoio solidárias dizem respeito à relação que se edifica entre sujeito e sociedade por meio de uma lógica dos afetos e de uma constante interação que o sujeito mantém com forças que lhe são externas e internas. É através desse tipo de agenciamento social que outras várias possibilidades de singularização serão passíveis de emergir e despontar para a criação de outros territórios de existência (GUATTARI, 1992).

Nessa linha que estabelece fluxos na direção dos agenciamentos locais, a questão que busco colocar nessa pesquisa, no tocante à arte e seus cruzamentos com outros campos, é apontar propostas estéticas ativadas pelo experimentalismo e pelo inconformismo estético e social, advindas não dos centros, neocolonizadas ou normatizadas em prol dos interesses do neoliberalismo, mas sim das bordas, das periferias, experimentadas pelas questões sociais e culturais que se apresentam no cotidiano das cidades, como sugeriram Ricardo Basbaum e Rafael Zacca. É estabelecer uma outra

²⁸ Agenciamentos “moleculares”, marcando uma diferenciação aos “molares”, concebidos assim nos termos de Deleuze e Guattari: “Cada indivíduo deve lidar com esses grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos, que se caracterizam por uma forma relativamente estável e por um funcionamento reprodutor: tendem a reduzir o campo de experimentação de seu desejo a uma divisão preestabelecida. Esse é o pólo estrato dos agenciamentos (que são então considerados “molares”). Mas, por outro lado, **a maneira como o indivíduo investe e participa da reprodução desses agenciamentos sociais depende de agenciamentos locais, “moleculares”**, nos quais ele próprio é apanhado, seja porque, limitando-se a efetuar as formas socialmente disponíveis, a modelar sua existência segundo os códigos em vigor, ele aí introduz sua pequena irregularidade, seja porque procede à elaboração involuntária e tateante de agenciamentos próprios que “decodificam” ou “fazem fugir” o agenciamento estratificado: esse é o pólo máquina abstrata (**entre os quais é preciso incluir os agenciamentos artísticos**). Todo agenciamento, uma vez que remete em última instância ao campo de desejo sobre o qual se constitui, é afetado por um certo desequilíbrio. O resultado é que cada um de nós combina concretamente os dois tipos de agenciamentos em graus variáveis [...]” (ZOURABICHVILI, 2004, p.9, grifo nosso)

relação com a experimentação e a vida, ensejando modos de existência e estilos de vida engendrados por uma nova lógica de se criar valores e por movimentos aberrantes que “extrapolam a nossa vivência ordinária”, como considerou Peter Pal Pélbart, citando Nietzsche, Deleuze e Lapoujade.²⁹

É, portanto, debruçando-me sobre determinados fenômenos sociais contemporâneos que este estudo procurará ser encaminhado: analisando tendências, movimentos sociais e práticas de natureza estética, política e espiritual que sejam propositoras de modos de vida dissidentes, ensejadas através da arte engajada politicamente e também do cuidado de si. Tais fenômenos tem a intenção de ora denunciar o descaso com minorias e o descumprimento de direitos básicos por parte do Estado, ora propor modos alternativos de administração da coisa pública, ora romper com padrões comportamentais normatizados e com modelos de desenvolvimento socioeconômico institucionalmente hegemônicos. Explicando nos termos concebidos por Rancière, o que se coloca em pauta neste estudo é a **construção de um novo comum**, de um outro tipo de partilha do sensível.

Assim sendo, tomando um cenário de colapso da macropolítica brasileira e de descrédito no contexto da representatividade política, que se alastra também para as esferas dos estados e municípios, cresce a expectativa de apostar nos movimentos da micropolítica que invocam a formação de empreendimentos socioeconômicos sustentáveis e de redes de apoio solidária, como também na força das ações de arte ativismo e de movimentos sociais que ocupam as ruas e os espaços públicos com demandas sobretudo de cunho social. Com forte posicionamento crítico e proposições de ordem estético-político, novos “agenciamentos coletivos de enunciação” são construídos, apoderando-se da voz e do corpo das massas, em uma produção de “fluxo esquizo”, em favor de uma teoria do desejo que se firma no campo social³⁰. Entra em cena o que Guattari chamou de “Revolução Molecular”: uma abertura de possibilidades para a produção de “fluxos esquizo” na economia do desejo e, deles, poder surgir uma transformação pessoal/social. (ROLNIK, 1985)

É nesse sentido, apontado por Deleuze, Guattari e Rolnik, que acredito que a formação das redes de apoio solidárias faz emergir uma espécie de revolução molecular. À medida que estabelecem novos agenciamentos coletivos de enunciação, elas trazem grandes contribuições para

²⁹ Pensamentos trazidos a partir das falas de Ricardo Basbaum, Rafael Zacca e Peter Pál Pelbart, proferidas em 06/07/16, durante o Seminário Internacional “Hélio Oiticica: para além dos mitos”, realizado no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica, organizado por Giuseppe Cocco e Barbara Szaniecki, em colaboração com Izabela Pucu.

³⁰ “Coleta dos traços de singularidade de um processo de produção de agenciamentos de desejo no interior dos quais se analisa o que emperra e o que possibilita sua potencialidade transformadora. Análise de uma individuação dinâmica sem sujeito, de uma constelação funcional de fluxos sociais, materiais e de signos que são a objetividade do desejo. Análise de um devir” (ROLNIK, 1985, p.8)

se pensar formas mais potentes de articulação política, de organização social e de modos de existência, promovendo a formação de subjetividades coletivas dissidentes, em caráter experimental, molecular, singular e imprevisível. Tais redes de apoio solidárias podem despontar como verdadeiras “máquinas de guerra” e “máquinas desejanças”, instaurando ações e movimentos que promovem uma sucessão de revoluções moleculares, em nome de um desejo de justiça social, de visões de mundo mais inclusivas e também de libertação de um sistema que oprime, aprisiona e escraviza indivíduos. É alicerçado sobre esse contexto ético-político contemporâneo que essa pesquisa sobre a produção de subjetividades dissidentes emerge.

Como pondera Mance (1991) acerca da produção de subjetividades dissidentes:

[...] a subjetividade desalienada formula normalmente utopias que dizem respeito à cidade que queremos, à sociedade que queremos, às relações humanas que desejamos. Na medida em que tais utopias particulares são socializadas e se constroem as utopias coletivas há a tendência para o desencadeamento de processos que abalem as estruturas políticas e sociais mais amplas.

E é, pois, por essa via que buscarei conduzir esse trabalho de pesquisa. No entanto, no lugar de formular *utopias*, procurarei discorrer sobre o conceito de *heterotopias*, trabalhando a abstração de um termo concebido por Foucault, na tentativa de experimentar seu uso através da análise de algumas práticas de liberdade e ações de *performance*. É dentro de um contexto que aponta questões sociais atreladas a uma discussão de paradigma econômico e cultural que irei discutir fenômenos sociais e modos de vida que são aludidos por meio de técnicas de si e de ações artísticas, cujas proposições ora evidenciam desejos e intenções a respeito de si, da cidade e da sociedade que queremos, ora sugerem reflexões, trocas afetivas e transformações no modo de ocupar o espaço público e no modo de se relacionar no mundo. Essas práticas - sejam elas técnicas de si ou artísticas - criam campos de experimentação, a partir do cruzamento da estética com diferentes campos: político, social, econômico, cultural, afetivo e espiritual.

Para dar suporte ao exercício desta reflexão acadêmica, tomei inspiração no rizoma como modelo epistemológico, que se propõe a construir pensamentos e organizar acontecimentos e conceitos de forma não-hierárquica e não-centralizada³¹, em oposição a uma lógica binária e ao modelo arbóreo de estruturação do conhecimento (DELEUZE & GUATTARI, 1995). Pretendo, com isso, abordar as questões que nortearão essa pesquisa, no tocante à produção de subjetividades contemporâneas, trazendo elementos que se revelam ora por linhas de continuidade e de

³¹ “Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas.” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.17).

sedimentação, ora por linhas de fissura e de fuga³². A intenção é evidenciar e compreender certos fenômenos contemporâneos que despontam seja por desejos de singularidades, seja por incômodos de coletividades, segundo uma lógica rizomática que se orienta por linhas de intensidade e por uma multiplicidade de acontecimentos que estão sempre sendo atualizados, sem formas dadas, acabadas ou definitivas.

A presente pesquisa pretende, portanto, se dar no campo da produção de subjetividades que resistem e visam escapar dos poderes e saberes constituídos na contemporaneidade. Para tanto, ela busca apoio e inspiração, sobretudo, no estudo conceitual de subjetivação iniciado por Foucault e retomado depois por Deleuze e Guattari³³, bem como no argumento espinosista que invoca a potência dos afetos como forma de ampliar a nossa potência de existir e de agir no mundo (ESPINOSA, 2007). Espero, com isso, considerar o jogo de relações do indivíduo com o seu meio e analisar, de modo reflexivo, diferentes experiências de se viver e conviver em sociedade. Interassame refletir sobre a nossa capacidade de ativar processos de subjetivação não-normativos (chamados aqui, portanto, de dissidentes), a partir da identificação de linhas de força que emergem de fluxos de resistência e de técnicas de si, forjadas a partir de encontros com uma multiplicidade de corpos, forças e ideias, e que se correlacionam e se confrontam com as estruturas de poder e de saber constituídos.

Com base nessa intenção, é importante pontuar que o corpo não pretende ser referenciado somente como um objeto sobre o qual a cultura e todo um conjunto de outras forças atuam³⁴. Ele, o corpo, é assumido aqui como um agente potente e determinante, como uma espécie de máquina desejante e revolucionária, como descreveu Deleuze e Guattari (DELEUZE, 1996), cujo variante de existência oscila entre a sua natureza constituinte e a sociedade que o fomenta. Ao apropriar-se da condição de ser responsável por si, por tomar escolhas, cultivar certos hábitos e comportamentos, o indivíduo, através da potência do seu corpo e dos seus desejos, torna-se o principal agente de sua própria constituição como sujeito na sociedade em que habita. De forma semelhante, a cidade - aqui

³² Sobre a ótica deleuzo-guattariana que elege a linha de fuga para escapar dos poderes e saberes constituídos, Parente (2010, p.96) assinala: “Como extrair dos esquemas sensórios-motores que a sociedade produz com condicionamentos uma força que nos faça acreditar no mundo em que vivemos. Acreditar no mundo significa suscitar acontecimentos.”

³³ Parente lembra que o tema da subjetivação surge com Foucault e depois é retomado por Deleuze e Guattari. Na visão dos três filósofos, a subjetividade é produzida, processualmente, pelas redes e campos de força sociais. Entretanto, no seu processo subjetivação, indivíduos e coletividades se constituem como sujeitos, na medida em que resistem e conseguem escapar dos poderes e saberes constituídos. Para Parente, enquanto Foucault se aprofundou mais na pesquisa sobre as formas como o sujeito é produzido em uma dada época e contexto, Deleuze e Guattari se interessaram mais em pesquisar como a produção de subjetividade pode erigir uma linha de fuga, escapando dos poderes e saberes acachapantes (PARENTE, 2010).

³⁴ Como coloca Guilherme Castelo Branco (2008, p.139), dado que “inexiste mundo sem forças, o mundo em que estamos é feito de forças advindas dos corpos e do encontro entre corpos. As relações de poder decorrem de um mundo de forças em afrontamento, de contraste e quiçá de combates entre campos de intensidade diferentes.”

aludida no contexto da ocupação do espaço público - é pensada, assim como o corpo, como território político de transformação e como espaços a serem ativados e ressignificados.

Tomando então o corpo e a cidade como lugares de potência do sujeito e das coletividades, onde ocorrem múltiplos atravessamentos de afetos e desejos, foram reunidas aqui algumas ações de *performance* que serão analisadas no âmbito de uma investigação que pretende relacionar a arte ativista contemporânea com a produção de novas subjetividades dissidentes. São elas:

(i) *Congresso dos Irreais* (RJ, 2016) - intervenções realizadas pelo MAR, que consistiram num agenciamento de trocas de objetos e serviços, a partir da metodologia do *Banco dos Irreais*, criada pelo artista e pesquisador mexicano José Miguel Casanova, promovendo experiências e práticas que têm na troca e na sustentabilidade o mote de seu ativismo, ação e poética;

(ii) *Bicicletas Ambiente* (BH e Nova Lima, 2012-2013) e *Cozinhas Temporárias* (Nova Lima, 2012) - ambas realizadas pelo coletivo *Thislandyourland* - intervenções e ações que fizeram mapeamentos regionais das microeconomias locais por meio de bicicletas e dos quintais do bairro Jardim Canadá, para discutir sobre questões como produção de alimentos, hortas comunitárias, quintais produtivos, fontes de energias e sistemas construtivos alternativos, serviços comunitários, etc., propondo ainda ações de permacultura e de educação alimentar nas comunidades;

(iii) *Batalha do Vivo* (SP, 2016), ações que propõem trocas de experiências e afetos, sob a sombra de uma árvore, com secundaristas de ocupações das escolas de SP;

(iv) *Correio de Abraços* (Brasil/Nepal, 2015), ação realizada pela artista e pesquisadora Tânia Alice, que propôs uma mediação de abraços entre nepaleses e brasileiros, criando uma rede de solidariedade, amparo e troca de afetos entre anônimos, ante a uma situação de caos e trauma vivenciado em decorrência de um devastador terremoto no Nepal.

As ações escolhidas, além de possuírem uma proposta de cunho ativista, não tinham a denúncia ou a revelação pública de uma injustiça social como maior bandeira ou principal argumento propositivo. Em comum, tais ações propunham formas contra-hegemônicas de se viver e de se relacionar no mundo, cujas dinâmicas priorizam o caráter relacional da prática artística, ensejando oferecer meios distintos de transformar as relações entre sujeitos, entre sujeitos e meio-ambiente e entre si mesmos. Tais tipos de experiências estéticas se constroem na defrontação dos espaços da vida cotidiana com aqueles propostos pela ação performática, criando campos de experimentação que advém da interceptação desses espaços, assim como campos de reflexão e de transformação que impactam visões de mundo e modos de vida dos que delas tomam parte.

É ainda com base nessa dinâmica da criação de campos de experimentação que pretendo discorrer sobre a meditação - um tipo de prática que advém do *yoga* e que está sendo contextualizada aqui como uma prática de liberdade -, inferindo, desta prática, conceitos e pensamentos que se desdobram para o campo da transformação de si e de modos de vida. Para tanto, retomarei o pensamento pós-construtivista de Foucault, na sua última fase de pesquisa científica, buscando inspiração nos caminhos levantados por ele no seu estudo da ética e das técnicas de si. Trata-se de resgatar parte do percurso em que ele investigava a relação entre produção de verdade e produção de subjetividades, que o levava a pesquisar sobre saberes, práticas e técnicas específicas que definem certos modos de produção de subjetividades. Vale ressaltar que não se trata absolutamente de retornar a Foucault como respaldo científico, enquanto fonte para alinhamento em termos de método de pesquisa ou de abordagem filosófica, mas por acreditar que o pensamento pós-construtivista foucaultiano oferece elementos para pensar a produção de subjetividades coletivas contemporâneas, especialmente aquelas consideradas como não-normativas, isto é, dissidentes: as que encontram formas de não se assujeitarem à normatização hegemônica econômica, política e cultural, as quais trago para o foco desse estudo.

Ressaltando, assim, o viés da pesquisa foucaultiana, é sabido que, por meio de uma investigação histórica de saberes, Foucault escavou e evidenciou determinadas relações com o passado, inquirindo sobre ele as dúvidas que lhe pairavam sobre o presente e sobre a emergência da verdade em sua historicidade, no sentido de compreender o que acontecia a sua época, para além das explicações meramente casuísticas ou circunstanciais³⁵. Colocando de outra maneira: o que Foucault me auxilia a resgatar nessa investigação acadêmica é que, em um dado contexto de práticas socioculturais, uma diversidade de domínios de saberes é produzida, sendo necessário forjar novas ou renovadas enunciações para conceber outras possíveis explicações para certos fenômenos sociais. Importante ainda colocar que, do meu ponto de vista, essa compreensão da lógica foucaultiana me serviu também de guia para desvendar os nós e tecer as linhas que remontaram o processo de investigação dessa pesquisa. Trata-se, para mim, de uma linha de força proeminente que, por diversas vezes, me orientou ao longo desse grande desafio intelectual que foi a construção dessa tese.

Sob a influência da última fase de pesquisa de Foucault

³⁵ Uma leitura em que Deleuze explica tão bem esse forte traço de Foucault: “As formações históricas só o interessam porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem.” (DELEUZE, 2010, p.136)

A fim de melhor situar de que forma essa modesta trajetória de pesquisa encontrou abrigo fértil naquela percorrida brilhantemente por Foucault, abro esse fragmento investigativo, movendo-me, pois, por essa linha de força foucaultiana, como forma de compor outros entrelaçamentos e estender mais linhas de sedimentação e de continuidade, bem como de promover, quem sabe, algumas linhas de ruptura. Nessa perspectiva, nas suas últimas palestras, entrevistas e publicações, entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, tem-se que, após uma ampla pesquisa sobre o tema da sexualidade em torno das estratégias de saber-poder, Foucault reorienta seus estudos sobre este tema em função dos processos de subjetivação e da produção de modos de existência. Em *História da Sexualidade I - A vontade saber*, publicado em 1976, o autor havia investigado as formações de saberes e a correlação entre os dispositivos de poder e os tipos de normatividade e de resistência operados pela sociedade ocidental, entre os séculos XVII e XX. Somente após um intervalo de oito anos, o filósofo dá continuidade às próximas obras³⁶ de *História da Sexualidade*, operando mudanças na sua perspectiva de pensamento filosófico que acabaram por conduzir a sua pesquisa para além do binômio saber-poder.³⁷ Acerca dessa alteração de trajetória de Foucault, Deleuze (2010, p. 135) explica: “Não era, de maneira alguma, um retorno ao sujeito; era uma nova criação, uma linha de ruptura, uma nova exploração onde mudavam as relações precedentes com o saber e o poder.”

No decorrer deste percurso, Foucault desenvolve sua pesquisa em torno da história da sexualidade, indagando-se por qual decodificação de si mesmo que o sujeito precisou constranger-se. A partir de questões colocadas por Max Weber acerca dos rigores da ética protestante e sua relação com a práxis capitalista³⁸, Foucault elaborou um projeto de pesquisa histórico que buscava investigar também a relação entre ascetismo e verdade. Weber (2004), na sua pesquisa, perscrutou a regulação de um comportamento racional pelas vias do ascetismo³⁹, isto é, da submissão ou privação de desejos pessoais, em nome de um tipo de racionalismo que se vale de certos princípios tomados como verdade⁴⁰. O sociólogo e economista alemão apontou o quanto a moral burguesa

³⁶ O quarto volume de *História da Sexualidade* - "Os prazeres da carne" - não chegou a ser finalizado em vida por Foucault, não tendo sido tampouco publicado como obra inacabada, conforme sua vontade expressa em testamento.

³⁷ Deleuze sobre Foucault: “O pensamento jamais foi questão de teoria. Eram problemas de vida. Era a própria vida. Era a maneira de Foucault sair dessa nova crise: traçando a linha que lhe permitisse sair dela, e estabelecendo novas relações com o saber e o poder.” (DELEUZE, 2010, p. 135)

³⁸ Weber tinha por objetivo compreender as bases do grande desenvolvimento do capitalismo, durante a passagem do século XIX para o XX, nos países de tradição religiosa protestante puritana, sobretudo mais do ponto de vista da cultura e dos modos de vida propagados por essas sociedades e menos do ponto de vista da dinâmica econômica e material do modo de produção capitalista (PIERUCCI, 2004).

³⁹ Ascetismo como princípio filosófico-religioso que defende um modo de vida austero pela abstenção dos prazeres carniais ou mundanos e por práticas voltadas para adquirir autocontrole, sabedoria e equilíbrio moral e espiritual.

⁴⁰ Vale destacar aqui a argumentação weberiana a respeito do tema do ascetismo como modo de existência nas sociedades capitalistas modernas: “Procuremos agora tornar claros especialmente os pontos nos quais a concepção puritana de vocação profissional e a exigência de uma conduta de vida ascética haveriam de influenciar diretamente o

emergente da época esteve tramada na gênese da cultura capitalista moderna, empenhando-se na fabricação de regras, condutas e comportamentos para a plena regulação dos sujeitos em prol do “espírito” do capitalismo. Assim, enquanto Weber buscou compreender a adoção e a regulação de um comportamento racional pela prática do ascetismo, em função de princípios tomados como verdadeiros, Foucault foi por outro caminho, invertendo a questão e indagando-se como certos saberes sobre si são construídos, em decorrência daquilo que se renuncia e que advém de determinadas formas de proibição (FOUCAULT, 1994).

É, então, no curso *A hermenêutica do sujeito*, ministrado no Collège de France, em 1981-1982, que Foucault (1997, 2004), a partir do tema do curso anterior *Subjetividade e verdade*, aborda o tema do “cuidado de si”, dando início a uma pesquisa sobre os modos de conhecimento de si⁴¹. Tomando como norte da sua investigação científica as práticas e discursos que visavam o ocupar-se de si, o domínio de si sobre si mesmo e o de conhecimento de si, o filósofo escavou a história do cuidado de si e das técnicas de si, elaborando uma história da subjetividade, uma hermenêutica de si. Partindo da atualidade, ele concebe um caminho de investigação que perpassa o Cristianismo e a Antiguidade greco-romana, com vistas a investigar as regras, discursos e práticas que o sujeito elaborava sobre si mesmo⁴² ao longo desses tempos. A partir do contato que trava com antigos textos greco-helenístico-romanos, Foucault discorre então sobre as “técnicas de si”, práticas de cunho ético, moral, estético ou espiritual de diferentes tradições, como os estoícos, epicuristas e cristãos, remetendo-as ao tema do cuidado de si e dos processos de subjetivação. Dessa forma, tanto

desenvolvimento do estilo de vida capitalista. [...] a ascese se volta com força total principalmente contra uma coisa: o gozo descontraído da existência e do que ela tem a oferecer em alegria. [...] A sociedade monárquico-feudal defendia os “desejosos de diversão” contra a moral burguesa emergente e o conventículo ascético hostil à autoridade, assim como hoje a sociedade capitalista costuma proteger os “desejosos de trabalho” contra a moral de classe dos operários e o sindicalismo hostil à autoridade. Diante disso, os puritanos defendiam sua peculiaridade mais decisiva: o princípio da conduta de vida ascética. [...] O gozo instintivo da vida que em igual medida afasta do trabalho profissional e da devoção era, exatamente enquanto tal, o inimigo da ascese racional, quer se apresentasse na forma de esporte “grã-fino” ou, da parte do homem comum, como frequência a salões de bailes e tabernas.” (WEBER, 2004, p.151-152)

⁴¹ Um ano antes do curso *Subjetividade e verdade*, Foucault leciona, no Collège de France, o curso *Do governo dos vivos*, em que articula algumas questões que seriam trabalhadas nos anos seguintes. Neste curso de 1980, o filósofo problematiza a sujeição dos indivíduos na sociedade ocidental, colocando questões como a obediência, a manifestação da verdade e os diversos processos de subjetivação pela verdade de si, por meio do conhecimento de si, do exercício de si e da transformação de si. Foucault indaga: “como é possível que, na cultura ocidental cristã, o governo dos homens exija daqueles que são dirigidos, para além dos atos de obediência e submissão, “atos de verdade” que têm como particularidade o fato de que não somente o sujeito é obrigado a dizer a verdade, mas dizer a verdade sobre si mesmo, suas faltas, seus desejos, seu estado de alma? Como se formou um tipo de governo dos homens em que não é mais exigido simplesmente obedecer, mas manifestar, enunciando aquilo que se é”? (FOUCAULT, 2011, p.13-14)

⁴² Na leitura de Deleuze (1996) não se trata de considerar o processo de subjetivação, em Foucault, como uma retomada do sujeito, mas de constituição de modos de existência: “**As formações históricas só o interessam porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem.** O que o interessa realmente é a nossa relação **atual** com a loucura, nossa relação com as punições, com o poder, com a sexualidade. Não são os gregos, é a nossa relação com a subjetivação, nossas maneiras de nos constituirmos como sujeito. Pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer. A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possível a experimentação de algo que escapa à história”. (DELEUZE, 2000, p. 135-136, grifo nosso)

nas entrevistas concedidas à época como nos textos reunidos posteriormente em *Ditos & Escritos* (2006) e nos dois volumes seguintes de *História da Sexualidade - O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* -, ambos publicados em 1984, Foucault extrapola o domínio das regras codificadas do saber e das coercitivas do poder, adentrando no domínio dos modos de subjetivação.

Nesse último contexto, o sujeito é abordado não no sentido da sujeição, como produto de uma prática discursiva - objeto de saber -, nem como fruto de uma prática de dominação, - objeto de poder -; o sujeito é compreendido no sentido da sua própria subjetividade, decorrente da relação que ele estabelece consigo mesmo. Trata-se de uma espécie de “ativação” do sujeito, o qual buscará meios para constituir-se a si próprio, para transformar-se. Nesse sentido, o estudo da constituição do sujeito, em Foucault, pode ser abordado por três caminhos: o sujeito constituído por meio de um conjunto de saberes; o sujeito constituído por meio de práticas de poder; o sujeito constituído por meio de práticas que exerce sobre si⁴³. É, portanto, sobre esse último caminho traçado por Foucault que esse trabalho de pesquisa busca se pautar.

O estudo de Michel Foucault a respeito do “cuidado de si” dialoga também com aquele realizado por Pierre Hadot acerca dos “exercícios espirituais”, sobretudo ao que se refere às escolas do período helenístico. As práticas de si, resgatadas por esses filósofos franceses, são analisadas sob uma perspectiva curativa, terapêutica e espiritual. Sem almejar adentrar nas diferenças de estudos entre os autores, bem como nos pormenores das técnicas retratadas por eles de cada uma dessas escolas, é possível vislumbrar que algumas das práticas presentes nessas escolas gregas, como no epicurismo e no estoicismo, também se aproximam de algumas das práticas do *yoga*, prescritas nos aforismas da tradição hindu de Patañjali e também em ensinamentos da tradição budista. No recorte de práticas de *yoga* que pretendo fazer, vislumbro, com isso, trazer para foco desse estudo uma técnica de si que coloca em evidência um determinado tipo de função que o *yoga* desempenha hoje no Ocidente. Dado que o *yoga* apresenta uma diversidade de práticas e que são muitas as funções e objetivos de cada uma delas, não tenho a pretensão de apresentar ou discutir as inúmeras técnicas presentes neste vasto campo de conhecimento. Optei por selecionar uma prática cujo alcance é global e ganhou grande adesão na sociedade ocidental contemporânea. Trata-se menos de ir atrás da ancestralidade purista dos seus códigos e mais de identificar do que deles é reverberado na

⁴³ Em uma entrevista a Dreyfus e Rabinow, publicada em 1982 (*apud* PRADO FILHO, 2008, p.58), Foucault declara: “Eu gostaria de dizer inicialmente qual tem sido o objeto do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não tem sido analisar os fenômenos de poder, nem lançar as bases de tal análise. Procurei sobretudo produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura. Tenho tratado, sob esta ótica, de três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos.” Após discorrer sobre os dois primeiros modos de subjetivação, ele completa: “Enfim, tenho procurado estudar – este é meu trabalho em curso – a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito; orientei minhas pesquisas para a sexualidade, por exemplo – a maneira pela qual o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma “sexualidade”. Não é portanto o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minhas pesquisas”

atualidade, sob a forma de uma prática de si, operada pelo sujeito e com vistas ao conhecimento de si e à transformação de si.

Assim sendo, através de uma extensa pesquisa histórico-cultural, Foucault elencou todo um conjunto de práticas e de discursos para a compreensão das técnicas de si acerca do regime de subjetivação na Antiguidade Clássica grega. Alinhada com esta pesquisa histórica, Hadot aponta também a possibilidade de vermos ressurgir, nos tempos atuais, os exercícios espirituais, tal como este se referenciava às técnicas de si descritas por Foucault. No contexto apontado por Foucault da relação do sujeito com ele mesmo e com a produção de verdade, o *yoga* se apresenta como um fenômeno social contemporâneo nas sociedades ocidentais. Neste estudo, o *yoga* é percebido como sendo uma prática que se configura como uma “técnica de si” ou “tecnologia do eu”, caracterizada e definida por Foucault para expressar aquelas atitudes e práticas operadas pelo sujeito, sobre seu próprio corpo e sua própria alma, com vistas a transformações de si para alcançar bem-estar, felicidade e sabedoria, dentre outras coisas (FOUCAULT, 1990).

No intuito de também tecer algumas análises históricas, procurarei trazer, para esta pesquisa, parte das raízes histórico-culturais e referências filosófico-espirituais do *yoga*, que datam do período da Antiguidade da Índia, a fim de identificar seus principais preceitos, técnicas e valores propagados, investigando o que dessa filosofia e prática milenar é perseguida nos dias de hoje pelo Ocidente e de que forma ela pode contribuir para a produção de subjetividades, sobretudo aquelas dissidentes. E é, também, por meio dessa via foucaultiana e pelo cruzamento entre campos de experimentação que procurei discorrer sobre a prática do *yoga* e sua aproximação com a prática da arte performática.

Seguindo os fluxos esquizo e rizomáticos de Deleuze e Guattari

Escolher adentrar pelas vias das “práticas de si” que ensejam uma produção de subjetividades dissidentes significa ainda investigar os processos que movem a liberação de fluxos de desejo que não encontraram espaço para aflorar dentro das estruturas do sistema tradicional. Como coloca Rolnik (1981), desejos estes que se insurgem mobilizando práticas e “fluxos esquizo”, desvinculando os indivíduos de uma produção de subjetividade do tipo normatizadora e alienada pelos códigos e padrões dominantes. Trata-se de ir atrás das práticas de cunho estético e espiritual, mas também, sobretudo, político, à medida que liberam a subjetivação dos indivíduos dos processos de dominação e de opressão, instigando o cuidado de si e do outro, ao mesmo tempo em que resistem à lógica de produção e de consumo do capitalismo neoliberal. Examinar, portanto, práticas

e movimentos que disparem ou são disparados por fluxos de desejo e processos que culminem em uma subjetivação dissidente, desnormalizada e desalienada.

Recobrando o objetivo de abrir esse espaço para discussão e redefinição dos rumos dessa pesquisa, reitero os desafios expostos aqui, dando continuidade a presente produção de pensamento científico, em consonância com a proposta metodológica de Deleuze e Guattari, ante à necessidade que os autores colocaram de se fazer uso de intercessores, personagens conceituais, literários, fictícios ou históricos para expor a sua construção de pensamento (DELEUZE, 1992; DELEUZE & GUATTARI, 2000). Ao contrário do historicismo exercitado por Foucault em suas pesquisas, Deleuze afirmou que precisava dos intercessores e dos personagens conceituais para poder problematizar questões e exprimir suas ideias e criar pensamentos. Os deslocamentos de pensamento, para este autor, conseguiam ser operados não segundo uma lógica histórica, mas rizomática, por meio de paisagens, de cartografias do conceito, constituídas por linhas, agenciamentos, territórios e movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

É, assim, que encerro esse capítulo, colocando aqui a reorientação que escolhi dar para o desenrolar dessa pesquisa, inspirada tanto no processo de pesquisa historiográfica de Foucault e Hadot, como também na instrumentalização dos conceitos deleuzo-guattarianos de *intercessores* e de *personagem conceitual*, os quais abrem um convite para descobrir, analisar e pensar sobre os vários personagens conceituais existentes na atualidade e os modos de subjetivação a estes associados.

Em vista disso, o desafio consiste inicialmente em forjar um campo de problematização, no contexto atual da conjuntura econômica e política expressa pelo neoliberalismo e pela democracia representativa, tomando-se a *performance* e o *yoga* como os intercessores dessa tese de doutorado. São esses intercessores que atuarão como “mobilizadores do pensamento”, uma vez que é das leituras das linhas de força que advém deles que as principais questões serão erigidas, produzindo deslocamentos no pensamento e forjando novas relações, situações e outras possibilidades de realidade.

Em seguida, é preciso estabelecer os recortes desejados (plano de imanência), assinalando os personagens conceituais que derivam desses recortes, identificando os principais agenciamentos, conceitos, afetos e modos de vida que derivam de cada um dos personagens conceituais⁴⁴

⁴⁴ São os personagens conceituais que habitam o plano de imanência, dão vozes a conceitos e a pensamentos; “[...] definem modos de existência, territórios, vetores de territorialização e desterritorialização do pensamento no plano; [...]” (PACHECO, 2013; VIEIRA DA SILVA, 2013, p.10)

identificados nas ações de *performance* analisadas e naqueles levantados na prática do *yoga*. Por fim, cabe encontrar as aproximações, as confluências, os desvios existentes entre esses personagens, a fim de produzir pensamento crítico, encontrar as suas intensidades e apontar as contribuições para o campo da produção de subjetividades.

Capítulo 2 – A crise do modelo representativo e identitário

“Nós que temos uma fé diferente, nós, para quem o movimento democrático representa não apenas uma forma de decadência da organização política, mas também uma forma de decadência, isto é, uma diminuição do homem, uma mediocrização, um abaixamento do seu valor, para qual ponto deveríamos dirigir nossa esperança? — Para novos filósofos, não há outra escolha, para espíritos fortes e suficientemente independentes, tanto para poder dar um impulso a juízos de valor opostos, reformar, inverter os valores eternos — verdadeiros precursores do homem do futuro, os quais presentemente devem formar o núcleo que constrangerá a vontade dos milênios a abrir novos sendeiros, ensinar ao homem que o seu futuro é a... vontade, que da vontade de um homem depende a preparação de grandes ousadias e tentativas complexas para a elevação e melhoria para colocar um termo à horrível dominação do contra-senso e do caso que até agora se chamou de “história” [...] — e para alcançar tudo isto um dia se manifestará a necessidade de uma nova espécie de filósofos e de governantes, frente aos quais tudo aqui que foi até agora, no mundo, espíritos misteriosos, terríveis e humanitários, será apenas uma pálida e triste imagem.”

(Friedrich Nietzsche)

“A subjetividade permanece hoje massivamente controlada por dispositivos de poder e de saber que colocam as inovações técnicas, científicas e artísticas a serviço das mais retrógradas figuras da socialidade. E, no entanto, é possível conceber outras modalidades de produção subjetiva – estas processuais e singularizantes. Essas formas alternativas de reapropriação existencial e de autovalorização podem tornar-se, amanhã, a razão de viver de coletividades humanas e de indivíduos que se recusam a entregar-se à entropia mortífera, característica do período que estamos atravessando.”

(Félix Guattari)

Desde há tempos longínquos, o pensamento ocidental cria suas marcas pelas vias da representação e da identidade (GALLO, 2010). Não obstante, a partir da segunda metade do século XX, essa lógica que privilegia o desenvolvimento de modelos de base representativa e identitária passa a ser mais fortemente questionada, sobretudo em função da crise desses modelos hegemônicos em variados campos: econômico, político, social, filosófico, artístico e cultural, para citar os principais. No campo da filosofia, sob grande influência de Nietzsche⁴⁵, emergem algumas

⁴⁵ O filósofo Sílvio Gallo (2006) contextualiza a influência de Nietzsche acerca do tema da filosofia da diferença: "Foucault e Deleuze foram muito influenciados por Nietzsche, e penso não ser um exagero afirmar que os dois franceses foram, cada um à sua maneira, os continuadores das provocações nietzscheanas; ou melhor, que eles tomaram a sério essas provocações, procurando equacioná-las. O filósofo alemão insistia, no século dezenove, na produção de um conhecimento “encarnado”, um pensamento produzido pelo corpo, um saber alegre e capaz de dançar, para além da suposta sisudez científica; investia em processos de autoformação, defendendo uma “educação de si”, para além de todo o ensino massificado das escolas oficiais; desafiava os filósofos a atentarem para a multiplicidade, para a produção de um saber perspectivo; traçava a genealogia dos valores, mostrando que eles são historicamente produzidos, e que toda

abordagens e linhas filosóficas que buscaram edificar as suas bases tendo a *diferença* como exercício de produção de pensamento. Recusando certos fundamentos tradicionais da filosofia clássica e moderna, calcados em aspectos dogmáticos, metafísicos, universais, dualistas, representativos ou puramente racionais, que acabam por reduzir a diferença à questão da identidade, a "filosofia da diferença" procura criar pensamento considerando as relações diferenciais⁴⁶, bem como a heterogeneidade e a singularidade de fenômenos e objetos de estudo, em meio a variados tipos de saberes (MACHADO, 2006). A diferença é afirmada não como unidade, mas como multiplicidade, enquanto encontro de singularidades e produtora de possibilidades.

Filósofos como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Michel Serres, Jacques Rancière, Antonio Negri e Paul Beatriz Preciado são exemplos de pensadores que desenvolveram estudos tomando as vias da filosofia da diferença. Seja para conceituá-la, como no caso de Deleuze e Derrida; seja para pensá-la como alternativa política, como sugerem Rancière e Negri; seja para considerá-la nos processos de interação do sujeito com o seu entorno, como propõe Serres; seja para colocá-la em contraposição às formas de universalizar o sujeito moderno e o contemporâneo e pensar os processos de subjetivação por outros pontos de vista, como sustentam Foucault e Preciado.

E, enquanto espaço que pretende discutir o encontro de singularidades e a produção de novos tipos de subjetividade e modos de vida, essa tese buscará situar a diferença como fator primordial para a construção de territórios possíveis de (co)existência, capazes de inaugurar novos modos de sensibilidade ou partilhas do sensível (RANCIÈRE, 2010) na atualidade. Partindo dessa perspectiva, buscarei produzir uma argumentação, evidenciando um cenário contemporâneo, sobre o qual o cruzamento de múltiplas forças atuantes sobre os indivíduos se acirra, ora contrapondo-se, ora somando-se, ora alternando-se, mas sempre interferindo, atravessando-os e deixando neles suas marcas. Em seguida, apontarei os principais aspectos imbricados na análise desses campos, enquanto dimensões que se correlacionam entre si e se integram como forças que instigam a criação de uma política de subjetivação na contemporaneidade.

moral é terrena. Ora, cada um, à sua maneira, Deleuze e Foucault são continuadores dessas provocações e desafios, tentando levá-los adiante."

⁴⁶ "Afirmar a diferença como diferença, sem um retorno ao mesmo" (GALLO, 2008, p.9). Já na filosofia da representação, como no caso da filosofia platônica e cartesiana, o outro é algo criado no domínio do próprio pensamento; é auto-referente, uma representação de si mesmo, não passa de uma ficção.

2.1 - Estado Democrático de Direito para quem?

Antes de ingressar diretamente na problemática da crise econômica, política e social dos modelos hegemônicos, considero ser importante trazer para esse estudo uma análise resumida sobre o desenvolvimento da sociedade moderna pela ótica foucaultiana das relações de poder. É importante ressaltar que, em Foucault, a análise do poder, a partir da época moderna, não restringe o poder à figura do Estado. Em suma, ela evidencia uma desidentificação entre poder e Estado, em termos de não-centralização e dominação inequívoca por parte deste último. Isso quer dizer que, além do Estado, toda uma variedade de relações de poder externos a ele subsistem na estrutura social. O poder é uma prática social exercida por meio de uma rede de dispositivos que atravessam todo o tecido social, constituída historicamente, de forma heterogênea e em constante devir (FOUCAULT, 2010). Por essa leitura, a análise do poder deve partir não do seu centro, o Estado, mas dos micro-poderes que permeiam todo o tecido social e as relações de produção capitalistas.

Conforme Neto & Souza (2013, p.29) refletem: “[...] são as complexas relações de poder entre os mais variados agentes que operam em múltiplas escalas que permitem pensar na multiescalaridade do território, ou seja, nas múltiplas escalas em que o poder se manifesta e se exerce”. Permeando todo o tecido social e toda trama de relações e de representações sociopolíticas, o poder é compreendido como elemento indissociável do território. Nessa espécie de “geografia do poder”, que se opõe à noção tradicional de “geografia política”, o conceito de *território* é deslocado para o contexto das relações de poder: território “é a cena do poder e o lugar de todas as relações”. No entanto, Raffestin coloca que: “[...] sem a população, ele se resume a apenas uma potencialidade, um dado estático a organizar e a integrar numa estratégia” (RAFFESTIN, 1993, p. 58). Assim, podemos compreender a partir desse prisma, de uma perspectiva relacional, os territórios como lugares socialmente construídos, produzidos por sua população e redes de poder envolvidas, desenvolvidos a partir dos agenciamentos sociais molares e moleculares.

Nesse sentido, tomando o território nacional como um espaço geográfico sob a soberania de um Estado, podemos abrir esse entendimento para pensar a extrapolação dos poderes da globalização para dentro das fronteiras de um território nacional, suscitando uma discussão do que se sustenta acerca da soberania⁴⁷ como conceito, em um contexto de globalização⁴⁸ da economia. É

⁴⁷ Segundo Bonavides (2000), nos dias atuais, o conceito de *soberania* assinala a preeminência do Estado sobre os demais grupos sociais internos e externos a um território nacional. Nesse sentido, pode-se citar, como exemplo, a Igreja como um grupo interno e a comunidade internacional como exemplo de grupo externo.

necessário aprofundar essa questão também levando-se em conta os limites do território e da atuação do Estado contemporâneo sobre ele, visto que, nos termos vigentes, o território não se reduz ao poder soberano deste, haja vista todas as manifestações de poder atuantes em toda a sua microfísica social.

Mesmo sabendo que não há nenhum Estado ou Império que se mantenha para sempre no poder, sabemos que haverá sempre uma estrutura de poder que se estabelecerá como dominante nas relações de poder constituídas. Para fincarem suas bandeiras ao longo de diversos territórios, as relações de poder do capitalismo liberal e neoliberal tiveram que produzir uma vasta gama de tecnologias de poder, com fins de administrar, disciplinar e controlar os corpos. Depois da emergência do poder disciplinar sobre o indivíduo, Foucault nos mostra que o biopoder surge como uma outra tecnologia de poder que permite o controle de populações inteiras por meio de estratégias políticas, cuja justificativa encontra embasamento na proteção da vida e na regulação dos corpos, ocupando-se da gestão da saúde, da sexualidade, da natalidade, da alimentação, dos comportamentos, etc. Segundo ele, tais mecanismos de poder alastram-se em função da emergência e do desenvolvimento do Estado liberal, sendo instituídos politicamente pela racionalidade do liberalismo econômico, em prol das relações de produção capitalistas. É por intermédio da governamentalidade de instituições, práticas e formas de pensamento que os biopoderes emergem nas sociedades modernas. Nesse contexto, a biopolítica manifesta-se como uma prática política dos biopoderes locais, que tenciona ajustar e normatizar indivíduos e populações às relações de produção vigentes (FOUCAULT, 2010).

Nos seus estudos no final da década de 1970, Foucault discute a noção de governo para pensar no tipo de poder que recai sobre um cidadão que goza de direitos e também de deveres sociais. Além dele, outros tantos pensadores contemporâneos, como Deleuze, Guattari e Negri, teceram suas análises filosófico-políticas com base nas mudanças instauradas pelos desdobramentos do capitalismo, por enxergarem esse regime como um "sistema imanente, que não cessa de expandir seus próprios limites" (DELEUZE & NEGRI, 1990, p.69).

Longe de querer discutir a fundo, nos domínios dessa pesquisa de doutorado na área de Comunicação, as diversas causas das crises políticas e econômicas decorrentes do desenvolvimento do capitalismo nas sociedades ocidentais, vários elementos apontam para uma incapacidade vertiginosa de funcionamento do sistema em concomitância com um quadro de justiça e equidade social. Na ocasião da minha pesquisa de mestrado, a minha argumentação partia de um quadro de

⁴⁸ O contexto de globalização que tencionou-se utilizar é o mesmo expresso por Santos: "a globalização é uma fase posterior à internacionalização e à multinacionalização porque, ao contrário destas, anuncia o fim do sistema nacional enquanto núcleo central das atividades e estratégias humanas" (SANTOS, 2002).

colapso do Estado de Bem-Estar Social, o qual vigorava com certo êxito, nos chamados países periféricos da geopolítica mundial, até a década de 1970. A partir de então, a dinâmica de acumulação capitalista entrava em confronto com o modo de regulação estatal e com os pactos democráticos locais estabelecidos entre capital e trabalho. Na análise feita em torno da crise desse modelo de Estado, vários fatores foram apontados no bojo dos acontecimentos de natureza política, econômica e social. Dentre estes, a retração dos limites do Estado Democrático de Direito, no âmbito da crise social-democracia, abalou substancialmente as estruturas sociais e de poder, dificultando ainda mais o tratamento das desigualdades sociais.

Por essa linha explicativa, a social-democracia concebia como papel do Estado assegurar direitos sociais e trabalhistas, bem como reduzir os níveis de pobreza e do desemprego, buscando soluções para a mediação dos conflitos sociais entre capital e trabalho (CASTEL, 1998). Com o avanço do neoliberalismo, iniciado nos países de origem anglo-saxão, toda uma rede de serviços básicos e de proteção social foi sendo desmantelada nos países periféricos por meio de privatizações de serviços antes administrados pelo Estado. Em virtude dos desfalques em várias instâncias representativas, o Estado foi reduzindo localmente a sua atuação direta e indireta, deslocando as decisões sobre os rumos da economia para as mãos do mercado e dos agentes internacionais, alheios às questões sociais e trabalhistas. Nesses moldes, com o Consenso de Washington⁴⁹, o ideário neoliberal passa incutir o conceito de Estado mínimo, defendendo uma sociedade civil forte em contraposição a um Estado fragilizado em seu papel de regulador do equilíbrio social. Se antes o princípio de justiça e solidariedade preconizado pelo Estado de Bem-Estar Social residia na idéia de que os riscos eram em grande parte de caráter aleatório e que se repartiam igualmente, nessa nova ordem econômica a situação não é mais a mesma. A social-democracia entra em crise justamente em um contexto de manutenção do modelo capitalista neoliberal, impondo um Estado forte para o capital e fraco para o social. Não se conseguindo conjugar política econômica com política social, o tecido social, que outrora havia sido prioridade dos governos, é enfraquecido. Somadas às transformações econômicas, sociais e tecnológicas ocorridas, o êxito das medidas advindas do *Welfare State* acabou por acarretar a sua própria crise (SIMÕES, 2006)

Tendo em vista as profundas transformações sócio-econômicas que vêm assolando o mundo desde o início da década de 1980, emergidas por um acirrado quadro de globalização da produção

⁴⁹ Em 1990, o Consenso de Washington firmou um acordo entre os países que previa mudanças legais e institucionais, segundo a perspectiva de globalização dos mercados. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002), o consenso preconizava um Estado fraco, com uma democracia liberal e que propunha um novo acordo legal mais adequado à liberalização dos mercados, dos investimentos e do sistema financeiro.

promovido pelas empresas transnacionais, o vínculo social⁵⁰ passa a ser constantemente ameaçado. Protagonistas sociais da nova ordem social, as empresas transnacionais ditam uma nova divisão internacional do trabalho e os rumos que a economia mundial deve seguir, quais sejam: as políticas econômicas nacionais devem abrir-se ao mercado mundial e os preços domésticos devem adequar-se aos internacionais, com prioridade na economia de exportação⁵¹; as políticas monetárias e fiscais devem controlar a balança de pagamentos e perseguir como meta a redução da inflação e da dívida pública; os direitos de propriedade privada devem ser sempre respeitados; o Estado deve estimular a privatização da sua máquina de serviços; o mercado privado, sob enfoque da estabilidade de preços, deve estabelecer os padrões nacionais de especialização; a regulação da economia pelo Estado deve ser mínima; o gasto com as políticas sociais deve ter seu peso reduzido no orçamento do Estado, diminuindo as transferências sociais, migrando de um padrão universalista para ações compensatórias, de maneira a voltar-se para os estratos sociais mais vulneráveis em razão das mudanças do mercado (SANTOS, 2002).

Dado esse cenário de acirrada mudança de paradigma econômico, o modelo de desenvolvimento social-democrata de proteção social se fragiliza tendo em vista o crescimento da perspectiva neoliberal que privilegia as regulações necessárias do mercado, em detrimento da figura do Estado interventor e redistribuidor. A rede de seguros ligadas ao trabalho, criada para proteger o trabalhador da privação absoluta, se fragiliza em meio ao aumento do desemprego e ao enfraquecimento da condição salarial⁵². Todavia, das várias desvantagens que o neoliberalismo estabelece para os países de regime capitalista, a grande desigualdade socioeconômica e o forte impacto negativo sobre o meio-ambiente encabeçam a lista de problemas mais críticos do mundo que se globalizou economicamente.

⁵⁰ Rosanvallon (1998) argumenta que existem três modelos possíveis para que o vínculo social possa se estabelecer: o mercado – onde os indivíduos estabelecem relações a partir de uma relação de trabalho e econômica; o contrato - resultante da confrontação política e que assegurava o cumprimento de uma série de direitos sociais; e o seguro – cujo princípio se baseia no Estado como promotor da igualdade e da segurança diante da eventualidade da ocorrência de diferentes riscos.

⁵¹ Em uma entrevista para uma revista de economia, publicada no ano de seu falecimento, Celso Furtado fala sobre a mudança ocorrida na estrutura produtiva do Brasil, que passa a se voltar para o mercado externo: “Quando se elaborou o Consenso de Washington, criou-se a lenda de que o futuro era o avesso da idéia de mercado interno. Mas ninguém consegue explicar por que o mercado interno foi negligenciado. Agora, só haveria uma saída para todos os países: lançar-se na busca do mercado externo, da exportação. O Brasil teria de se comportar como se fosse uma pequena economia da América Latina, cujo dinamismo seria gerado pelo mercado externo. Ora, nunca ninguém explicou o porquê dessa mudança. Pensando bem, ela resultou do fato de que as grandes empresas internacionais foram controlando crescentemente o círculo de decisões. O governo foi cada vez mais se submetendo às empresas internacionais, que privilegiavam o horizonte externo”. (FURTADO, 2004, p.20).

⁵² Castel afirma que a “desfiliação” da sociedade salarial surge como a principal conseqüência do desemprego em massa e da precarização das relações de trabalho. A modernização produtiva mostra a sua outra face com a flexibilização das relações trabalhistas, em que uma empresa pode recorrer à subcontratação (flexibilidade externa) ou à polivalência do seu pessoal para atuar em múltiplas funções (flexibilidade interna). Nas palavras deste autor, a flexibilidade: “exige que o operador esteja imediatamente disponível para adaptar-se às flutuações da demanda” (CASTEL, 1998, p. 518).

Este modelo de desenvolvimento econômico mundial, que separa os países em grupos de acordo com o estágio de desenvolvimento de sua economia, estabelece instrumentos de política econômica e acordos de comércio globalizado, com vistas a constantes aumentos do produto interno bruto dos países e dos blocos econômicos. Nessa dinâmica de poder, tendo em vista os interesses econômicos e as relações de poder envolvidas, grandes corporações ditam regras e exigências financeiras para angariar os melhores destinos para aportarem seus investimentos e fluxos de capital, obtendo, assim, maiores ganhos de produção e de acumulação de capital, em detrimento do desenvolvimento social e ambiental sustentável.

No horizonte que é delineado pelos grandes agentes da economia globalizada, as relações político-econômicas e trabalhistas dos Estados-membros de acordos comerciais são articuladas e flexibilizadas, em função dos fluxos do grande capital e dos investimentos das grandes corporações transnacionais. Nesta dinâmica de poder mundial, o papel do Estado passa a ser questionado não só nos limites de sua atuação, mas também como representante de uma população, à medida que se assujeita ao jogo dos grandes agentes econômicos, em detrimento do cumprimento das demandas internas e da sua agenda social. Além de assinalar uma espécie de ruptura com os valores democráticos e com a representatividade, trata-se de uma situação que também traz um grande obstáculo à expansão da democracia participativa, isto é, produz impactos na participação política da população⁵³, uma vez que são esvaziadas as crenças da efetividade dos mecanismos de representação como um todo.

No que tange ao combate da desigualdade social, sobretudo nos países pobres e em desenvolvimento, a preferência por programas sociais pautados pelo caráter seletivo dos benefícios através das chamadas *safety nets*⁵⁴ é resultante de um modelo macroeconômico de ajuste fiscal que acaba por reduzir o alcance das manobras políticas na direção de maiores investimentos sociais. Percebe-se que o impacto dos ajustes liberais e dos novos riscos sociais tem prevalecido na configuração do debate internacional contemporâneo, enfocando-se não mais a questão do direito social e do combate à desigualdade social, mas sim de modelos que apenas atenuem os níveis de pobreza extrema. Diferentemente das políticas sociais que têm como propósito ampliar e estender

⁵³ Sobre a participação política dos representados, muitos pesquisadores acadêmicos e ativistas progressistas defendem o fortalecimento de espaços participativos, principalmente através dos orçamentos participativos (OP's), apoiados na ideia de que novas formas de inclusão política podem trazer mais oxigênio e vigor para os regimes democráticos. No entanto, Miguel (2016) alerta que o sentido dado à "participação política" vem se alterando de forma significativa, dos primeiros experimentos institucionais até os dias atuais, seja em função da superação de algumas percepções ingênuas, seja derivada de uma séria "deflação das exigências normativas associadas à ampliação dos mecanismos participativos" (MIGUEL, 2016, p.1).

⁵⁴ *Safety nets* constituem-se na provisão de serviços básicos ou em transferências de renda compensatórias que visam garantir uma rede mínima de subsistência, asseguradas mediante comprovação de situação de pobreza ou extrema pobreza (LAVINAS, 2004)

os benefícios e direitos sociais dentro de uma perspectiva universalista, promotora de equidade social, verifica-se, ao longo dos últimos anos, uma preferência dos governos dos países em desenvolvimento por políticas sociais definidas através de diagnósticos globais e estabelecidas de forma a garantir um mínimo para estabilizar riscos e atenuar os efeitos sociais deletérios causados pelas falhas de mercado. Dessa forma, dadas as restrições macroeconômicas orçamentárias e a hegemonia do capital estrangeiro internacional sobre os países periféricos, a tônica da discussão é deslocada para a capacidade de os países fazerem políticas de cunho compensatório (SIMÕES, 2006).

Nesse sentido, como reflexo das contundentes relações de poder engendradas no campo econômico, grandes problemas se repercutem ainda sem solução no cenário político e social contemporâneo. Ao olharmos mais de perto as crises políticas em voga mundialmente nos dias atuais, em especial no que tange à crise da democracia nos Estados, nos deparamos com inquietantes questões de ordem não somente política, mas até existencial. Na medida em que, mundo afora, são questionadas a própria noção de cidadão, a extensão dos seus direitos sociais e o lugar que indivíduos de diferentes classes sociais ocupam nas cidades, e em que se pleiteiam nas ruas outros tipos de concepção de realidade, de reconfiguração de espaços públicos e de direitos de grupos sociais distintos, um outro paradigma de demanda social se ergue fora dos domínios da relação representante-representado. Para além dos mecanismos representativos de poder, os ditos cidadãos questionam a natureza dessa relação constituinte e a instituição de políticas, que ademais de garantir direitos sociais advindos de conquistas históricas, abranjam também a inclusão de minorias desfavorecidas socioeconômicamente, no sentido de dar conta da explosão de singularidades e da produção de diferenças (NEGRI, 2004).

Viveiros de Castro nos chama a atenção de que, no lugar da antiga luta de classes, que colocava de um lado os ricos e do outro os pobres, há, atualmente, muitas outras lutas em jogo: a luta dos índios, a luta das mulheres, a luta dos homossexuais, a luta dos trabalhadores sem teto, etc. Existem “todas essas outras formas de pensar as diferenças sociais que não se reduzem à questão dos ricos e dos pobres”, afirma ele. Para o antropólogo, a pobreza não deveria ser encarada como uma categoria econômica, mas como uma categoria existencial que envolve justiça. A justiça, nesse caso, não se faz apenas dando dinheiro para o pobre, mas reconhecendo-o como parte de um vasto quadro de diferenças que são ignoradas no plano coletivo, em termos sociais e políticos (VIVEIROS DE CASTRO, 2014). No lugar de pensar a questão do "pobre urbano operário" como personagem típico da questão social, temos que pensar os vários personagens que compõem a questão social vigente: o índio, o negro, a mulher, o transsexual, o sem-teto, o desempregado, o seringueiro, etc.

São muitas as minorias que estão em situação de marginalização, cujas existências são negligenciadas e modos de vida ignorados. São vários os personagens que clamam por justiça social e por garantia de direitos fundamentais⁵⁵. São diversos os protagonistas que solicitam ter suas causas e complexidades enxergadas e subjetividades respeitadas.

O verdadeiro humanismo, para Lévi-Strauss, seria aquele no qual você estende a toda a esfera do vivente um valor intrínseco. Não quer dizer que são todos iguais a você. São todos diferentes, como você. Restituir o valor significa restituir a capacidade de diferir, de ser diferente, sem ser desigual. É não confundir nunca diferença e desigualdade. Não é por acaso que todas as minorias exigem respeito. Respeitar significa reconhecer a distância, aceitar a diferença, e não simplesmente ir lá, tirar os pobrezinhos daquela miséria em que eles estão. Respeitar quer dizer: aceite que nem todo mundo quer viver como você vive. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014)

Como ainda salienta Viveiros de Castro (2014), o capitalismo, desde o início da modernidade, é permissivo com os detentores de propriedade e indulgente com os do poder. O cerne da sua preocupação é preservar os privilégios desses atores sociais e atender as crescentes demandas pela industrialização, mesmo que, para isso, se acentuem o fosso da desigualdade econômica, os impactos ambientais, as catástrofes climáticas, as populações em situação de risco e de vulnerabilidade social. Nesse injusto jogo de poder, não são somente milhares de vidas humanas que estão sendo sistematicamente marginalizadas e descartadas, como diversas comunidades indígenas, ribeirinhas, quilombolas, faveladas, etc. Há ainda que se considerar os estragos e o desrespeito por qual são tratados os animais e a natureza - seres vivos não-humanos que têm suas existências dizimadas em prol de uma concepção desenvolvimentista de progresso econômico.

Tendo em vista todos os efeitos nocivos desse modelo de desenvolvimento econômico, não cabe aqui pensar no extermínio do sistema capitalista e tampouco lucubrar hipóteses de qual aspecto da sua crise ou desdobraimento pernicioso do modelo neoliberal pesará mais para a sua total falência. Não se trata de examinar todos os sintomas, decretar o diagnóstico da malignidade da doença e extirpar a sua causa-raiz. É totalmente compreensível toda a descrença nas instituições políticas vigentes, bem como é legítima e admirável a aspiração de muitos por uma reestruturação da economia global, por reformas políticas que contribuam para um saneamento dos sistemas políticos locais e por projetos políticos que se comprometam verdadeiramente com o

⁵⁵ Em junho de 2016, a Universidade de Oxford lançou um indicador multidimensional da pobreza: o HDI (*Human Development Index*), o qual mensura a pobreza levando em conta os indicadores de expectativa de vida, nível de educação e renda *per capita*. Os dados de 2016 revelam que, nos países analisados, o número de pobres em estado de pobreza multidimensional é 50% maior do que aquele que só mensura a pobreza pelo nível de renda, isto é, que vivem abaixo da linha da pobreza (\$1.90/dia). Para maiores informações, ver: <http://blogs.worldbank.org/publicsphere/2016-multidimensional-poverty-index-was-launched-yesterday-what-does-it-say>

desenvolvimento social, em conjunto com o ambiental (e não em detrimento destes). No entanto, o esforço de análise que se faz, neste capítulo, almeja compreender o que está em jogo por detrás da conjuntura política-econômica vigente, por meio da problematização dos projetos políticos e dos modelos de desenvolvimento econômico em voga no Brasil e em outros países da América Latina. Em vista disso, a partir da análise desse quadro, serão apresentadas algumas intervenções artísticas e ações de performance que buscam, através de uma linguagem artística, apontar saídas que pululam no mundo inteiro como alternativas à lógica excludente e normatizadora imposta pelos domínios hegemônicos do capitalismo.

2.2. Por um outro paradigma político-econômico

Dentre os vários ditames do capitalismo, ainda persiste a preponderante ideia, especialmente por parte dos países em desenvolvimento, de se perseguir um crescimento econômico que “tende ao infinito”. No caso do Brasil, esse tipo de pensamento político, que se pauta no desenvolvimentismo, fomentou, em alguns governos, uma agenda de planejamento político voltada para grandes montantes de investimentos em infra-estrutura, com fins de gerar aumentos da produção nacional, mediante o uso de uma matriz energética com fontes não-renováveis altamente poluentes, tais como o petróleo, o gás natural e o carvão, e com fontes renováveis limpas mas que causam grande impacto ambiental, como a hidráulica, o carvão vegetal e o bagaço da cana-de-açúcar.⁵⁶

Em tempos neoliberais, essa máxima pretendia ser conjugada com uma agenda econômica que prevê restrição de gastos e investimentos, pesados ajustes fiscais e uma austera política-econômica, em nome da estabilidade das contas públicas e da obtenção de sucessivos superávits primários, a expensas de um aumento na arrecadação de tributos e de cortes de investimentos sociais, sob elevado custo social e impacto ambiental. Constata-se, daí, a existência de agendas políticas e econômicas um tanto quanto divergentes (SASCHIDA, 2016). Para compreender de que forma o pensamento político desenvolvimentista se cria no seio de uma prática econômica neoliberal, procurarei fazer aqui uma breve dissertação a respeito das bases do ideário desenvolvimentista, buscando, com isso, problematizá-lo como modelo de desenvolvimento no

⁵⁶ No Balanço Energético Nacional (BEN), divulgado em maio de 2016 pela Empresa de Pesquisa Energética (EPE), o uso de fontes renováveis na matriz energética brasileira apresentou, no ano de 2015, uma taxa de 41,2%, provenientes do uso das fontes de: biomassa da cana (16,9%), hidráulica (11,3%), lenha e carvão vegetal (8,2%) e outras fontes renováveis (4,7%). Já o uso de fontes não-renováveis e altamente poluentes somaram 58,8% no total, provenientes, sobretudo, das fontes de: petróleo e derivados (37,3%), gás natural (13,7%) e carvão mineral (5,9%). Para maiores informações, vide: ww.epe.gov.br

Brasil e em diversos países latino-americanos, tendo em vista o paradigma político-econômico que se apresenta.

Em linhas gerais, o desenvolvimentismo pode ser compreendido como um fenômeno histórico centrado na teoria econômica que vincula o crescimento econômico a uma forte intervenção do Estado, grandes investimentos em infraestrutura e industrialização. Para Fonseca (2004), há algumas possíveis vertentes formadoras do desenvolvimentismo⁵⁷, cuja genealogia surge associada não só a propostas, mas a medidas que um governo implementa, com vistas a estimular o desenvolvimento do país. Para este autor, o modelo desenvolvimentista configura-se como o embrião de uma nova relação entre Estado, economia e sociedade, à medida que sugere que o Estado deveria estar à frente das duas últimas. Essa ideia sugere também que o governo deveria estar à frente de uma construção social e política, de um projeto norteador de grandes transformações econômicas, políticas e sociais do país.

Nesse sentido, o intervencionismo do governo, como maior planejador e articulador político, não deveria se ater somente à definição dos rumos da economia, no sentido de tomar medidas políticas com fins de expandi-la, mas também deveria ampliar a sua esfera de atuação nos mais diferentes campos: saúde, educação, cultura, legislação social, trabalhista, etc. Infelizmente, a história das últimas décadas nos mostra que essa não foi a realidade de muitos dos países com projetos desenvolvimentistas, como no caso do Brasil, em que o compromisso com o bem-estar social ficou relegado em muitos dos projetos desenvolvimentistas de grande parte dos seus governos, acumulando, ao longo de décadas, péssimos índices de pobreza e distribuição de renda⁵⁸, agravados sobretudo durante o período dos governos militares⁵⁹.

⁵⁷ Na gênese do desenvolvimentismo, uma dessas vertentes relaciona-o a uma teoria derivada do keynesianismo, cujas estratégias foram concebidas para dar conta dos efeitos da Grande Depressão dos anos 1930. O keynesianismo teve o seu apogeu nas décadas que se seguiram ao fim da Segunda Guerra nos países centrais, sendo posteriormente experimentados, em parte, nos países periféricos por projetos nacionais desenvolvimentistas. Resumidamente, o pensamento que guiava tais projetos políticos baseava-se na adoção de estratégias nacionais de crescimento do PIB, de estímulo à demanda, de busca do pleno emprego, em concomitância com um avanço social pelas vias da instituição do *Welfare State*. Previa, desse forma, nas agendas de muitos países, a criação de um sistema de seguridade social que promovesse a universalização dos direitos sociais (SIMÕES, 2006)

⁵⁸ No início deste século, o debate brasileiro sobre desenvolvimento e questão social foi retomado por alguns setores da esquerda. De um lado, o pensamento econômico ortodoxo que defendia que a meta de crescimento econômico deveria ser acompanhada de uma política social com focalização de recursos somente nos segmentos mais pobres. Do lado heterodoxo, uma aposta em um novo desenvolvimentismo que conciliasse desenvolvimento econômico com equidade social. Em virtude do aprofundamento da crise do neoliberalismo em toda a América Latina, o pensamento heterodoxo ganha expressão ativa no pensamento social brasileiro, no sentido de formular uma agenda política que retomasse a questão social (CASTELO BRANCO, Rodrigo, 2009).

⁵⁹ Acerca disso, o pesquisador do IPEA Pedro Ferreira de Souza, em sua pesquisa de doutorado em sociologia pela UNB, elaborou uma pesquisa pioneira no estudo da desigualdade no Brasil, a qual faz uso, pela primeira vez, da base de dados das declarações do Imposto de Renda brasileiros. A série histórica inédita revela que, desde os anos 1920, os índices de concentração de renda no Brasil foram um dos mais altos do mundo, ao longo de todo o século XX. O percentual de apropriação da riqueza nacional pelo 1% mais rico variou entre 20% e 25% em todo o período analisado

Analisando esse paradoxo, é pertinente apontar a observação feita por Viveiros de Castro (2014): “a economia capitalista está fundada no princípio de que viver economicamente é produzir riqueza, quando a questão realmente crítica é redistribuir a riqueza existente.”⁶⁰ Em uma crítica que desassocia crescimento econômico com equidade social e inclusão social pelas vias do consumo, a fala do antropólogo traduz a incompatibilidade da realidade de países que concebem um projeto político desenvolvimentista preocupado em gerar aumentos crescentes de produção interna, mas que não se compromete a dar a devida importância à questão social, decorrente dos altos níveis de concentração de renda e de desigualdade social, e à questão ambiental, decorrente da exploração de recursos naturais e do descumprimento das normas de preservação do meio-ambiente.

Ao investigar o surgimento do desenvolvimentismo na América Latina, Rodrigo Castelo Branco (2009, p.73-74) relata que esse modelo teve grande prestígio intelectual e político nos países latino-americanos, sendo considerado o pensamento hegemônico até aproximadamente 1960, à medida que convergia com o projeto político das burguesias industriais da região. Nessa época, o tipo de modelo desenvolvimentista praticado, baseado sobretudo na industrialização, não alcançou os resultados esperados, no que concerne à autonomia nacional dos países e a um maior desenvolvimento dos setores econômicos e sociais mais atrasados. O pesquisador conta que, nos anos 1980, esse quadro de hegemonia política desvaneceu com o neoliberalismo e o surgimento do regime de acumulação financeirizado, suplantando o debate sobre desenvolvimento econômico e social, “para dar lugar à agenda política neoconservadora sobre liberalização e desregulamentação dos mercados, estabilidade dos preços e privatização dos bens públicos”.⁶¹

(até 2013), tendo se agravado durante os períodos da ditadura militar, sobretudo nos primeiros anos de regime militar, antes do chamado “milagre econômico”, que teve início em 1968. Para efeitos de referência, atualmente, o 1% mais rico na França detém 10% da renda, nos EUA é de cerca de 20% e, no Brasil, essa taxa de concentração de renda é de 25%, a mais concentrada e desigual entre as grandes economias. De modo surpreendente, a pesquisa revela ainda que a desigualdade social **no topo da pirâmide social** não diminuiu nos últimos dez anos, a despeito dos programas de inclusão social, promovidos nas últimas décadas. Parte dos dados tributários aponta uma maior complexidade na análise do quadro de desigualdade social na era dos governos Lula e Dilma, cujas análises até então se valiam com base nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do IBGE: “Se as medições baseadas na PNAD mostraram uma queda da desigualdade depois de 2001, os números calculados com base nos dados tributários mostram uma estabilidade [...]. Ou seja: pode ter havido redistribuição de renda, e conseqüente maior bem-estar, para grupos da base da pirâmide sem que isso tenha mexido na fatia relativa ao 1% mais rico.” (SOUZA, MEDEIROS e CASTRO, 2015, grifo nosso)

⁶⁰ Na visão de Viveiros de Castro (2014): “O capitalismo é uma máquina de fazer pobres. Inclusive na Europa. Os pobres não estão aqui, só. O pobre é parte integrante do sistema de crescimento. As pessoas acham que o crescimento diminui a pobreza.” Para o antropólogo, “o crescimento, na verdade, produz e reproduz a pobreza. Na medida em que ele tira gente da pobreza, ele tem que criar outros pobres no lugar. O capitalismo conseguiu melhorar a condição de vida do operariado europeu porque jogou para o Terceiro Mundo as condições miseráveis. Então, era o operário daqui sendo explorado para que os pobres operários de lá fossem menos explorados.”

⁶¹ A respeito disso, Rancière (2014a) defende que, além da crise do modelo de democracia representativa nos Estados, um dos elementos que mais traz ameaça à democracia é a estreita relação entre a oligarquia estatal e a oligarquia econômica. Segundo ele, na maior parte das democracias do mundo, o sistema eleitoral parece privilegiar a classe de políticos que trabalha em estreita colaboração com interesses privados e representantes de potências financeiras (RANCIÈRE, 2014b).

Já no fim dos anos 1990 e início do século XXI, há uma mudança na conjuntura política da América do Sul, acarretada pelo esgotamento do neoliberalismo no plano econômico, em função dos desequilíbrios macroeconômicos, do aumento dos índices de desemprego, dos níveis de pobreza e da redução dos direitos sociais. Com isso, a região experiencia um outro contexto histórico, retomando a problemática social a partir da eleição de novos governantes progressistas com forte apelo popular. Figurou-se, nessa ocasião, uma janela histórica que abria possibilidades de movimentos sociais e políticos contestarem os dogmas instituídos pela agenda neoliberal, vislumbrando-se uma retomada do ideário neo-desenvolvimentista e seus projetos políticos de crescimento econômico com equidade social (CASTELO BRANCO, Rodrigo, 2009).

Hoje, novamente o contexto político é outro. Assistimos, no presente recente que se delinea na história, uma outra realidade tomando o lugar de projetos políticos neo-desenvolvimentistas no Brasil e em outros países da América Latina. Na disputa pela hegemonia política, mais uma vez as correntes conservadoras ortodoxas, representadas pelos defensores do neoliberalismo e pelas elites rentistas, conseguem se apossar do poder, realinhando-se com os ditames de uma agenda político-econômica neoliberal e a regulamentação de um Estado mínimo. Sabemos que, nesse tipo de agenda, não há qualquer compromisso político com a questão social, que não encontra lugar na pauta das macropolíticas do Estado para garantir direitos básicos assegurados na Constituição e nas legislações trabalhistas, e muito menos nas pautas políticas voltadas para as minorias e grupos sociais em situação de vulnerabilidade social. Ocorre que, se nos governos que se firmaram com programas políticos que externavam uma preocupação com o combate à pobreza e à desigualdade social houve falhas quanto à eficiência e à abrangência da rede de proteção social, nos governos aliados ao neoliberalismo, a questão social é simplesmente aniquilada. Isso sem mencionar, a questão ambiental, relegada até por grande parte dos defensores do neo-desenvolvimentismo.

Nesse sentido, para ficarmos no caso do Brasil e nos atermos mais à questão do desenvolvimento social, revivemos, em 2016, uma época de desmonte do Estado, derivada de uma profunda situação de crise política e de uma assustadora ascensão de ideologias conservadoras, com uma profusão de discursos reacionários que beiram aos ideais fascistas. Depois de décadas de construção de valores democráticos e de toda uma legislação que servisse como instrumento de legitimação de importantes conquistas sociais, observamos, indignados, direitos sociais, trabalhistas e humanos sendo desrespeitados, e todo um aparelho público de serviços básicos sendo desmantelado. O neoliberalismo mostra a sua faceta mais cruel quando se dá por meio de cortes de serviços públicos, programas e investimentos sociais, congelamento de gastos públicos em saúde, educação e cultura, adoção de medidas de flexibilização das leis trabalhistas e toda sorte de políticas

macroeconômicas neoliberais.⁶² Uma realidade que mostra a sua cara dura não só no Brasil ou na região da América Latina, mas que se faz presente em diversos países ao redor do mundo.

Tendo em vista esse quadro político anacrônico, que sustenta modelos de desenvolvimento combatidos por sucessivas crises econômicas e disputas de poder, esvaziam-se as chances de identificar um projeto político de esquerda, pautado nos preceitos da democracia representativa, que venha a dar conta de toda a problemática social desses tempos. É certo que, desde a concepção dos modelos políticos e econômicos hegemônicos ainda em voga, a realidade mudou muito, em função das várias transformações sociais, culturais, tecnológicas, etc., ocorridas nas últimas décadas. Mais do que reformas políticas e econômicas que procurem resolver os imbróglis vigentes e responder as novas demandas sociais, é preciso identificar novos caminhos, elucubrar novas estratégias e formações políticas, sob as bases de um outro paradigma político-econômico. No lugar de importarmos modelos de desenvolvimento econômico fundamentados em teorias econômicas arcaicas ou ultrapassadas de seu prazo de validade, configurados a partir de experiências obsoletas e deslocadas de seus aspectos socioculturais, precisamos vislumbrar ações e estratégias de desenvolvimento social, focadas na inclusão e na justiça social, sem perder de vista a questão da sustentabilidade ambiental.

Nesse sentido, o que se defende e se propõe neste trabalho de pesquisa é pensar um outro tipo de paradigma: um paradigma socioeconômico, instaurado na ideia de inversão dos termos de operação da lógica dominante. Explico: ao invés de perseguir um crescimento econômico *ad eternum*, que *intencione* se comprometer com o bem-estar-social, o que se defende como horizonte de pensamento é perseguir um desenvolvimento social, atrelado a um desenvolvimento econômico sustentável, em termos ambientais. Por essa via de pensamento, dada à restrição de escassez de recursos, o cerne da questão econômica do acesso aos recursos é deslocado: o ponto não está em somente gerar mais riqueza a partir do uso racional dos recursos e da acumulação de bens, mas, sobretudo, em distribuir a riqueza existente e fazer um uso consciente dos recursos, reduzindo cada vez mais os impactos sobre o meio-ambiente.

Os manuais de economia advertem que, não havendo o problema da escassez de recursos, não faria sentido discutir o uso irracional dos recursos ou o desperdício, já que todos os bens estariam disponíveis e desimpedidos para serem consumidos por todos. A lei da escassez implica

⁶² No Brasil, complementadas pela reformas de liberalização comercial e de desregulamentação financeira, as políticas macroeconômicas de natureza neoliberal, adotadas no governo FHC e mantidas nos governos Lula e Dilma, foram basicamente compostas por: “uma política monetária determinada pelas metas de inflação, câmbio flutuante e uma política fiscal visando manter um superávit primário que compensasse o déficit nominal das contas públicas” (MORAIS e SAAD-FILHO, 2011, p. 507).

que nem todas as necessidades de uma sociedade podem ser satisfeitas ao mesmo tempo, devendo escolhas e decisões serem tomadas em prol de um bem em detrimento de outros. Acontece que essa compreensão da escassez também implica uma restrição acerca da satisfação das necessidades por todos os indivíduos de uma sociedade. Sabemos que, em muitas sociedades, somente uma pequena fatia da população consegue satisfazer todos os seus desejos, deixando uma grande fatia desprovida de recursos que satisfaçam até mesmo suas necessidades mais básicas. Sabemos também que o crescimento econômico por si só não é condição suficiente para reduzir a pobreza e a miséria, tendo em vista que, em países onde se perpetuam elevados índices de desigualdade social, a riqueza adquirida tende a se concentrar no topo da pirâmide social (SOUZA, MEDEIROS e CASTRO, 2015).

Em tese, em sociedades capitalistas democráticas com níveis elevados de desigualdade socioeconômica, medidas e ações políticas deveriam ser executadas pelos governos locais, em prol do bem-estar de todos os indivíduos e não somente de algumas parcelas da população. Esse ponto de vista é compartilhado por muitos economistas e pesquisadores críticos ao neoliberalismo, como o economista francês Thomas Piketty. Em seu livro *O Capital no século XXI*, Piketty (2013) elabora um rigoroso estudo sobre a estrutura da desigualdade social e da concentração de rendimentos e de patrimônios em diferentes países, a partir de séries históricas provenientes de fontes diversas, como os arquivos fiscais franceses, para o período compreendido entre os séculos XVIII e XXI. Ao comparar os níveis das desigualdades no início do século XXI com os do início do século XX e do século XIX (analisados sob diferentes recortes), a pesquisa de Piketty revela que a redução da desigualdade de renda e da riqueza nos países independe do crescimento da economia no longo prazo, isto é, a distribuição da riqueza não se dá com o avanço do desenvolvimento econômico (ALVES & BRUNO, 2014).

A questão do aumento da desigualdade no mundo evidencia um aumento da concentração da riqueza nas mãos de poucos, conforme apontam os estudos de Piketty e também outras pesquisas recentes⁶³. Para o economista francês, a distribuição de renda é uma questão política que compromete a estabilidade das sociedades democráticas modernas. No seu entendimento, o Estado

⁶³ No relatório “Uma Economia para o 1%”, a OXFAM divulgou uma análise do quadro de desigualdade social no mundo, cujo resumo dos resultados aponta que: “em 2015, apenas 62 indivíduos detinham a mesma riqueza que 3,6 bilhões de pessoas – a metade mais afetada pela pobreza da humanidade. Esse número representa uma queda em relação aos 388 indivíduos que se enquadravam nessa categoria há bem pouco tempo, em 2010; a riqueza das 62 pessoas mais ricas do mundo aumentou em 45% nos cinco anos decorridos desde 2010 – o que representa um aumento de mais de meio trilhão de dólares (US\$ 542 bilhões) nessa riqueza, que saltou para US\$ 1,76 trilhão; a riqueza da metade mais pobre caiu em pouco mais de um trilhão de dólares no mesmo período – uma queda de 38%; desde a virada do século, a metade da população mundial mais afetada pela pobreza ficou com apenas 1% do aumento total da riqueza global, enquanto metade desse aumento beneficiou a camada mais rica de 1% da população; o rendimento médio anual dos 10% da população mundial mais pobres no mundo aumentou menos de US\$ 3 em quase um quarto de século. Sua renda diária aumentou menos de um centavo a cada ano.” (OXFAM, 2016, p.2)

deve intervir com medidas políticas que regulem os efeitos deletérios do capitalismo, como forma de barrar o crescimento das desigualdades socioeconômicas. Dentre as medidas políticas defendidas por Piketty para sanar o problema da desigualdade, são apontadas a criação de um imposto global sobre o capital e a taxaço progressiva no topo da hierarquia das rendas, das heranças e grandes patrimônios. Entretanto, infelizmente, a tendência do cenário político mundial tem sido seguir em uma direção contrária, conforme discorre Piketty (2013, p.615):

[...] em quase todo o mundo escapa por ora do cálculo de progressividade do imposto sobre a renda. Isso é particularmente válido para a Europa, dividida entre Estados de pequeno porte que, até o momento, se mostram incapazes de desenvolver um mínimo de coordenação em matéria fiscal. O resultado é uma disputa sem fim para reduzir especialmente o imposto sobre os lucros das empresas e para isentar os juros, dividendos e outras rendas financeiras do regime normal de tributação ao qual são submetidas as rendas do trabalho. [...] A consequência é que a arrecadação fiscal hoje se tornou, ou está a ponto de se tornar, regressiva no topo da hierarquia das rendas na maioria dos países.

Não havendo uma política tributária que sirva de instrumento de distribuição de renda nos países, capaz de promover mudanças profundas que visem redistribuir a riqueza sobretudo entre as extremidades das camadas sociais, reduzindo significativamente as diferenças abissais entre as camadas mais abastadas e as mais pobres das hierarquias sociais, fica à cargo dos programas de combate à pobreza a “solução” apontada para o encaminhamento da crítica questão da desigualdade social na maioria dos países periféricos. Ocorre que, em muitos deles, como no Brasil, no México e no Chile, o alcance de programas sociais de transferência de renda apenas mitigam os níveis de pobreza e de desigualdade social, sem, no entanto, distribuir os rendimentos das camadas mais altas para aquelas que se encontram na base da pirâmide social⁶⁴ (SIMÕES, 2006; SOUZA, MEDEIROS e CASTRO, 2015).

Para termos uma melhor visão a respeito da realidade de países com uma imensa desigualdade social, tomemos o caso do próprio Brasil. Em um estudo recente, realizado pelos economistas Rodrigo Orair e Sérgio Gobetti, do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA), dados analisados das declarações de imposto de renda das pessoas físicas revelaram que, no ano de 2013, a renda anual do 1% mais rico foi de cerca de R\$ 575 mil, mais de R\$ 40 mil por mês. Nesta faixa, encontram-se os super-ricos do Brasil, que representam 0,05% da população

⁶⁴ Vale lembrar que o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) classifica a hierarquia social brasileira em cinco classes: A, B, C, D e E. A classificação é feita de acordo com os rendimentos de cada família, em que a classe E é composta de pessoas muito pobres, que vivem com menos de um salário mínimo, a classe D é a média-baixa, a classe C é a classe média, composta por grande parte da população, a classe B é média-alta, ao passo que a classe A é formada pelos que detêm as maiores riquezas e fortunas. Para maiores informações acerca dos dados quem envolvem hierarquia social brasileira, vide: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2014/default.shtm>

economicamente ativa, que são aqueles que ganham acima de 160 salários mínimos por mês e possuem um patrimônio de R\$ 1,2 trilhão. No ano analisado pela pesquisa, os super-ricos brasileiros possuíam 22,7% de toda a riqueza declarada por todos os contribuintes do Brasil. Em valores absolutos, tratam-se de 71.440 pessoas que detinham uma renda anual média de R\$ 4.17 milhões, o que equivale a cerca de R\$ 350 mil por mês, e um rendimento conjunto de R\$ 298 bilhões. Mas talvez o ponto mais espantoso sobre a desigualdade social brasileira, revelado por essa pesquisa do IPEA⁶⁵, é que esses super-ricos, que faturam mais de 160 salários mínimos por mês, pagam somente 6,51% de sua renda de imposto de renda, ao passo que um assalariado que ganhe R\$ 5 mil por mês paga 27,5% de imposto de renda (FORASTIERI, 2015).

Diante desse assombroso quadro de concentração de renda, a pergunta⁶⁶ que eu levanto aqui é: sob que condições sociedades de tradição capitalista e democrática conseguem firmar acordos e propor ações que visem não a garantia dos privilégios das classes mais abastadas, mas uma real redistribuição de rendimentos que considere principalmente uma realocação de renda dos estratos mais ricos em favor dos mais pobres? Seria exoravelmente utópico pensar na reversão desse gritante quadro social? Longe de querer investir a nossa produção de pensamento em uma questão retórica ou infértil, sob o ponto de vista das ciências sociais aplicadas, à medida que não se trata aqui de usar ferramentas estatísticas e expor modelos econômicos para tecer análises socioeconômicas que amparem tomadores de decisão no campo das macro-economias e das macropolíticas, a intenção é pensar sob que condições, no nível das micropolíticas dos afetos e das práticas de si, uma sociedade pode propor ações que ensejem mudanças de comportamento social e que venham a mexer no modelo de relacionamento social.

Para pensar sobre essas condições de possibilidade, há ainda uma outra importante variável a ser considerada nessa equação: o desejo, ou melhor, a satisfação do desejo. O que faz os indivíduos quererem acumular bens? A resposta que se apresenta em livros de teoria econômica é

⁶⁵ O jornalista Forastieri (2015) aponta que, muito embora essa pesquisa do IPEA ofereça uma boa noção do tamanho do nosso fosso social, ela não consegue refletir, com precisão absoluta, toda a real extensão da pirâmide social brasileira, uma vez que a fonte de dados utilizada não considera os rendimentos que são escamoteados do fisco, provenientes de caixa 2 ou de remessas enviadas ao exterior. Além disso, o Imposto de Renda dos contribuintes não leva em conta os impostos indiretos pagos pela população. No sistema tributário brasileiro, os super-ricos pagam o mesmo imposto sobre produtos que todos os outros indivíduos de outras camadas sociais, incluindo os mais vulneráveis, aqueles que, por exemplo, recebem o Bolsa Família. Em termos relativos, isso significa que as classes mais pobres pagam muito mais impostos que a classe média e exorbitantemente mais que a elite da elite.

⁶⁶ A pergunta que formulei nesse espaço de construção de pensamento crítico foi inspirada naquela lançada pelo pesquisador Pedro Ferreira de Souza (2015), em uma matéria no jornal *El País*, a respeito da questão da desigualdade social. Diz ele: “A pergunta que mais me fascina é: sob que condições sociedades democráticas e capitalistas conseguem redistribuir renda? A ênfase da literatura de *top incomes* é no papel de choques mais ou menos exógenos, principalmente a Segunda Guerra, para a queda da desigualdade”. O pesquisador comenta também que: “Não há casos bem conhecidos de países que tenham saído de um nível brasileiro e gradualmente, sem sobressaltos ou catástrofes, tenham chegado a níveis de desigualdade franceses, por exemplo. Não quero soar pessimista, talvez inventemos algo para resolver isso”.

bem simples quando aplicada ao que leva *um* bem a ser procurado: “um bem é demandado porque é útil” (RIZZIERI, 2006, p. 13, grifo nosso). Mas e quando não se trata apenas de uma quantidade de bens que satisfaça as necessidades de grupos de indivíduos, mas quando se considera que essa quantidade deva suprir uma demanda *ilimitada* de desejos de um pequeno grupo de indivíduos? Se de acordo com a teoria econômica clássica, a demanda por bens serve “para satisfazer as *ilimitadas* necessidades humanas”, o que leva grupos de indivíduos a quererem adquirir quantidades de bens que excedam exorbitantemente as suas necessidades de consumo, sem parecerem se preocupar, majoritariamente, com as necessidades da grande maioria dos indivíduos da sua geração e das próximas?

O problema que quero colocar foge de qualquer julgamento de caráter moral, que vise a repreensão de condutas que não estejam em conformidade com mandamentos morais ou preceitos éticos normatizados por instituições religiosas ou tradições filosóficas. Tampouco cabe aqui problematizar a questão da escassez de recursos, no intuito de propor a formulação de uma nova teoria econômica. A pretensão que aqui se externaliza intenciona a construção de um pensamento que não esteja pousado no campo de estudos da teoria econômica ou da teoria política, mas que tem por intenção assentar bases em outro campo de estudos: o da produção de subjetividades. Reiterado o compromisso com o tema, o problema que quero apontar está no caráter “ilimitado” que se aplica às necessidades humanas⁶⁷ e àquilo que é da ordem do desejo. Assinalo, com isso, a urgência de se rever limites, de se rever a lógica que produz demandas e consumos, de se repensar a lógica de produção de desejos que postula a satisfação de desejos humanos ilimitados. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Pensando no nível das micropolíticas dos afetos e das práticas de si, Suely Rolnik (2016) analisa a estreita relação entre política, cultura e subjetividade. Na percepção de Rolnik, uma ação não-democrática por parte do Estado, como uma tomada de poder, nos dias de hoje, não se vale da força militar, mas sim da força do desejo, que tem por âmbito torná-la reativa, por meio de uma operação conjunta: midiática, judiciária e policial. Na sua visão, trata-se de uma estratégia micropolítica, muito mais sutil e imperceptível do que a estratégia macropolítica, tornando-se muito mais complexo decifrá-la e combatê-la:

Minha impressão é a de que por não abarcar a dimensão micropolítica, o imaginário das esquerdas não tem como decifrar a estratégia de poder do

⁶⁷ Em tempo: os manuais de economia esclarecem que “o conceito de necessidade humana é concreto, neutro e subjetivo, porém [...] definir-se-á a “necessidade humana” como qualquer manifestação de desejo que envolva a escolha de um bem econômico capaz de contribuir para a sobrevivência ou para a realização social do indivíduo. [...] ao economista interessa a existência das necessidades humanas a serem satisfeitas com bens econômicos, e não a validade filosófica das necessidades.” (RIZZIERI, 2006, p.13)

capitalismo financiarizado e, sendo assim, não consegue combatê-lo. Pela mesma razão, o binômio esquerda versus direita, ao qual está atrelado este imaginário, não abarca a complexidade das forças em jogo. A experiência que estamos vivendo nesses contextos é muito triste, mas também muito valiosa. Por quê? Porque nos permite reconhecer o que a esquerda pode e também o que ela não pode, dados seus limites, inerentes à sua própria lógica. **O que a esquerda pode é praticar a resistência no âmbito do Estado. Uma forma de resistência que tem a ver com lutar por uma democracia que não seja somente política, mas que seja também econômica e social.** Neste âmbito, a esquerda representa sem dúvida a melhor posição possível – ainda que varie o grau de ampliação da democracia almejado por cada governo tido como de esquerda, que é inversamente proporcional à sua maior ou menor cumplicidade com a agenda neoliberal. (ROLNIK, 2016, grifo nosso)

O fenômeno mundial de crise política também espelha a incapacidade de concepção de um projeto político de esquerda⁶⁸, por parte de partidos políticos e movimentos sociais, que seja capaz de combater as “forças macropoliticamente reacionárias e micropoliticamente reativas e conservadoras”. Tal como colocou Suelly Rolnik (2016), isso não pode ser resolvido somente no campo macropolítico, é necessário deslocar-se do lugar das micropolíticas dominantes, saindo da sua versão partidária e sindical, e mover-se na direção de um novo tipo de ativismo, que se caracteriza pela invenção de “múltiplas formas de ação micropolítica”. Mas o que isso quer dizer em termos práticos? Na ausência de um projeto político que se reinvente para dar conta dos avanços dos dispositivos neoliberais, Rolnik identifica o surgimento de “práticas que incidem na dimensão micropolítica da existência coletiva”. Tais práticas vêm a proporcionar condições favoráveis não somente para problematizar, mas também ressignificar a noção de “resistência”, que, no lugar do “reagir por oposição”, ganha a conotação de “agir”. Elas revelam, pois, um tipo de movimento de ativismo que se coloca não só enquanto força de oposição e denúncia, mas também exercício de resiliência e de criação de novas formas de atuar contra as forças opressoras⁶⁹. Por detrás desses

⁶⁸ Rolnik (2016) explica que o sentido do termo “esquerda”, aqui referenciado, coloca-se na posição “a favor de um Estado mais justo e menos permeável ao neoliberalismo”.

⁶⁹ Nas suas palavras: “[...] em lugar de dizer que sou de esquerda, ou melhor, a favor de um Estado mais justo e menos permeável ao neoliberalismo (que é o mínimo a que se pode aspirar), eu diria que me sinto parte de uma comunidade transnacional, informal, múltipla e variável, que compartilha um olhar micropolítico para detectar o intolerável e buscar formas de combatê-lo. O que orienta este olhar é uma bússola ética, cuja agulha aponta para tudo aquilo que impede a afirmação da vida, sua preservação e sua expansão. Essa mesma bússola é a que orienta tal comunidade flutuante em seus modos de agir.” (ROLNIK, 2016)

novos modos de agir, residem atos de criação que evidenciam as formações e estrangulações do presente, permitindo dissolver aqueles pontos de asfixia.

Nessa perspectiva, é preciso ampliar o sentido que o termo “resistência” guarda, não restringindo-o ao de “fazer oposição” no âmbito macropolítico, atitude tradicionalmente atribuída à esquerda, mas que cujas formas de atuação vêm sendo paulatinamente apropriadas pelas correntes da direita, à exemplo das recentes manifestações anti-governistas de direita praticadas no Brasil e na Argentina⁷⁰. Para não se ater somente a essas formas de resistência já desgastadas pelos novos tempos, a saída que se convida aqui a pensar está na linha daquela a que fala Suely Rolnik: pela ativação do que seria o sentido micropolítico do ato de resistência, alargando os horizontes de atuação para fora dos limites colocados pelas lutas cujo foco se concentra apenas no âmbito macropolítico, pela conquista ou pela preservação de direitos humanos. Por esse caminho apontado por Rolnik, para poder dissolver as ações micropolíticas conservadoras e reativas do capitalismo neoliberal, o qual se capilariza por todas as esferas da vida humana, é preciso, pois, avançar para outros territórios, seja nos apoderando de espaços que antes relegávamos ou delegávamos somente aos cuidados do Estado e de outras instituições públicas ou privadas, seja criando territórios, onde se consolide a lógica do comum, que torna possível a existência de redes de apoio solidárias. No âmbito dessa ativação micropolítica, também se faz essencial investir nas nossas próprias ações do dia a dia, que tem a ver com a nossa relação com o Estado, com a alteridade e conosco mesmos.

No que se refere à “lógica do comum” que levanto aqui, cabe ainda considerarmos a elaboração sugerida por Jacques Rancière em torno do tema da “partilha do sensível”: assim como a expressão artística, a política é essencialmente estética, pois ambas estão fundadas sobre o mundo sensível. Nesses termos, a formação de uma comunidade política se dá no encontro conflitante das percepções individuais, de maneira que um regime político só pode ser democrático se estimular a multiplicidade de manifestações no interior da comunidade (RANCIÈRE, 2009, 2010).

Nesse seguimento, retomamos a questão em que inquirimos anteriormente, atualizando-a: sob que condições, no nível das micropolíticas dos afetos, das práticas de si e da ordem do desejo coletivo, uma sociedade pode propor acordos e ações que ensejam mudanças de atitude e de comportamento sócio-cultural que venham a transformar o seu modelo de relacionamento social? Para tentar responder essa questão, serão apresentadas, na próxima parte desse capítulo, algumas intervenções e ações de performance que se configuram como formas de resistência micropolíticas

⁷⁰ Refiro-me aqui às manifestações ocorridas contra o governo da presidenta Cristina Kirshner, em 2012 e 2013, e àquelas *pró-impeachment* da presidenta Dilma Roussef, em 2015, articuladas por meio das redes sociais, que atingiram as ruas da Argentina e do Brasil, complementadas pelo seu particular ativismo dos “panelaços” que queriam fazer calar aos pronunciamentos dos governos e aos governistas.

e microeconômicas por meio da arte e da mobilização social. Buscaremos, com isso, analisar tais casos, no intuito de identificar os parâmetros envolvidos, motivações e atitudes norteadoras de cada ação, bem como a lógica de produção de desejos envolvida.

Nesse sentido, o recorte que foi dado para a escolha das ações apresentadas no item 2.3 se baseia na **ativação do corpo político** pela formulação de intervenções artísticas e outros tipos de articulação política e de alternativas econômicas no interior de certas comunidades. Adiantando o caminho que se visou seguir, retomarei essa mesma questão no próximo capítulo, a fim de analisar as condições de possibilidade que advém de outros tipos de intervenção artística. Assim, as outras ações escolhidas abordam ainda a **ativação do corpo sócio-cultural** através do compartilhamento de experiências e de afetos e a **ativação do corpo espiritual** pelo exercício do silêncio meditativo e da empatia. Espero, com isso, levantar os meandros da produção de desejos coletivos e as condições de possibilidade que se colocam como linhas de fuga para a produção de subjetividades e de modos de existência ditas dissidentes.

2.3. Proposições estéticas: Ativação do corpo político

A crença de que o Estado, fundado nas bases da democracia representativa, é o maior responsável pelo bem-estar social e por assegurar direitos sociais e individuais de toda a população é colocada em xeque. Haja vista as recentes crises políticas instaladas em várias sociedades capitalistas democráticas, acirradas por crises econômicas e decisões governamentais macropolíticas alinhadas com uma agenda conservadora e neoliberal, a questão social é desfalcada de sua importância. Como em um jogo de cartas marcadas, as regras do jogo democrático são alteradas em favor da instauração de um Estado mínimo, estabelecendo uma atuação fraca na regulação do equilíbrio social e forte no cumprimento das metas que atendem o neoliberalismo.

Em virtude desse quadro crítico, crescem as convicções, por parte de acadêmicos, artistas, ativistas e outros segmentos da sociedade civil, de que é preciso avançar na conquista de outras estratégias de ação política e formas de resistência micropolíticas. Convergindo nessa linha de pensamento apontada por Suely Rolnik (2016), Jacques Rancière (2016) afirma que a verdadeira política não é aquela praticada dentro dos arcabouços jurídicos e institucionais da política de gabinete, mas se constitui em um tipo de ação e de subjetivação coletiva voltado para a construção de um mundo em comum. No que tange aos rumos da democracia contemporânea, o filósofo franco-argelino entende que, em vista da atual conjuntura, a melhor alternativa possível é a ação

política de forma autônoma, não somente em relação aos lugares e aos tempos, mas também à agenda estatal.

Nessa mesma direção, o filósofo italiano Giorgio Agamben (2014) também propõe discutir a questão política fora dos domínios do Estado e defende a criação de práticas e ações políticas de emancipação e de subjetivação, alternativas ao padrão hegemônico e voltadas para a construção de um comum. Ao questionar os limites e a ambiguidade da democracia, Agamben propõe acessarmos uma outra dimensão política, não estatal, em um exercício coletivo de definição de práticas de luta que remetem a um tipo de ação política destituente. Na sua visão, não se trata de desvalorizar ou mesmo rejeitar a democracia, ou o Estado Democrático de Direito, mas de se repensar o que se configura, nos tempos atuais, por democracia⁷¹ e o que se denomina ser “cidadão”⁷². Em contrapartida, o filósofo argumenta que dessa situação de despolitização a que parece tendermos, emerge também a possibilidade de novas abordagens de atuação política.

É, portanto, a partir dessa perspectiva que defende a criação de ações políticas e de subjetivações coletivas emancipadas dos domínios da esfera estatal, que são apresentadas, a seguir, algumas intervenções artísticas que usam de uma linguagem artística para contribuir com um outro olhar para a questão social e propor novos arranjos coletivos, no âmbito político e econômico.

- *Congresso dos Irreais (Rio de Janeiro, 2016):*

Congresso dos Irreais foi um projeto de intervenção artística, em forma de evento social, concebido por José Miguel Casanova – artista, professor e pesquisador da Universidad Nacional Autónoma de México (Unam) –, no Museu de Arte do Rio (MAR).⁷³ Dentre as ações e eventos deste projeto, ocorridas em 25 de junho de 2016, foram organizadas *Rodas de Discussão*, abertas ao

⁷¹ Sobre isso, comenta Agamben (2014): "A democracia é uma ideia incerta, porque significa, em primeiro lugar, a constituição de um corpo político, mas significa também e simplesmente a tecnologia da administração – o que temos hoje em dia. Atualmente, a democracia é uma técnica do poder – uma entre outras. Não quero dizer que a democracia é ruim. Mas façamos esta distinção entre democracia real como constituição do corpo político e democracia como mera técnica de administração que se baseia em pesquisas de opinião, nas eleições, na manipulação da opinião pública, na gestão dos meios de comunicação de massa etc. A segunda versão, aquela que os governantes chamam democracia, não se assemelha em nada com aquela que existia no século V a.C."

⁷² Para Bauman: "o significado de "cidadania" tem sido esvaziado de grande parte de seus antigos conteúdos, fossem genuínos ou postulados, enquanto as instituições dirigidas ou endossadas pelo Estado que sustentavam a credibilidade desse significado têm sido progressivamente desmanteladas. O Estado-nação [...] não é mais o depósito natural da confiança pública. A confiança foi exilada do lar em que viveu durante a maior parte da história moderna. Agora está flutuando à deriva em busca de abrigos alternativos - mas nenhuma das alternativas oferecidas conseguiu até agora equiparar-se, como porto de escala, à solidez e aparente naturalidade do Estado-nação" (BAUMAN, 2005, p.51).

⁷³ A programação das ações do projeto pode ser encontrada em : <http://www.museudeartedorio.org.br/pt-br/evento/congresso-dos-irreais>

público em geral, que buscavam vislumbrar alternativas de organização social e formas de produção e de consumo, que não fossem baseadas no dinheiro. Durante o evento, foi realizada ainda, nos pilotis do MAR, uma *Feira de Trocas*, reunindo representações das feiras de economia colaborativa do Rio de Janeiro e sendo aberta também a qualquer pessoa que desejasse trazer objetos pessoais ou oferecer oficinas e serviços que pudessem ser trocados pela moeda social *Irreal* ou por outros produtos e serviços ofertados no decorrer do evento. Ao final, todos os participantes das *Rodas de Discussão* e da *Feira de Trocas* foram convidados a se juntar ao artista-pesquisador e à equipe de organização do evento para uma confraternização de encerramento do congresso, com um *buffet* de comida mexicana nas dependências do MAR.

Para fins dessa pesquisa, é importante mencionar que estive presente no dia do congresso, juntamente com a minha filha de nove anos - Beatriz -, que participou, com uma amiga sua, da Feira de Trocas e da confraternização de encerramento do projeto. Durante o evento, pude fazer contato com alguns dos participantes da *Feira de Trocas* e, mais tarde, tive acesso a um dos registros em vídeo das *Rodas de Discussão* ocorridas na ocasião⁷⁴.

O projeto *Congresso dos Irreais* fez parte do programa de residência artística de José Miguel Casanova no MAR. Investigando maneiras de se viver sem dinheiro, Casanova (2016a) descobriu que a prática de troca de tempo vinha crescendo na rede. Partindo da pergunta “como viver no capitalismo sem dinheiro?”, o artista mexicano criou o *Banco dos Irreais* - um dispositivo estético e produtivo de trocas sociais, valoradas em uma moeda própria, que chamou de *Irreal*. Uma unidade de *irreal* equivale a uma unidade de tempo, em uma relação direta com o enunciado popular que afirma que “tempo é dinheiro”⁷⁵. Assim, um produto ou serviço que venha a ser adquirido por uma cédula de dez *irreais* equivale a dez horas, cujo valor poderá ser depositado no *Banco dos Irreais* para ser utilizado em futuras trocas sociais. No *site* do projeto⁷⁶ é explicado o conceito por detrás dessa proposição artística:

[...] Para dar crédito a nossas próprias ações, organizamos o Banco dos Irreais, com a implementação de uma moeda (UM IR-REAL), em que cada unidade representa um período de tempo, uma vivência significativa compartilhada que ocorre em um instante, em alguns minutos ou em algumas horas de trabalho-experiência, que nossos “correntistas” doam e recebem ao mesmo tempo. Para abrir sua conta neste banco, você aceita os termos de uso em que se compromete a dar momentos significativos de seu tempo e recebe em troca o mesmo número de moedas, de Irreais, que você trocará pelo que é oferecido pelos

⁷⁴ Agradeço à Mariana Marques, do MAR, pela ajuda dada na partilha de informações deste evento.

⁷⁵ No desenho da cédula de dez Irreais, no lugar da República, tem um índio, um relógio de areia feito com duas mãos e um polvo que representa a ganância. (CASANOVA, 2016a)

⁷⁶ <http://www.bancodosirreais.org.br>.

demais investidores do banco. O Irreal representa cada instante de tempo e tem o valor de uma hora de atividade. (CASANOVA, s/d)

O dispositivo de trocas sociais criado por Casanova funciona de modo semelhante ao Banco de Tempo (BDT), uma tecnologia social muito utilizada em vários países ao redor do mundo. Trata-se de uma iniciativa de consumo colaborativo, fundada nos princípios da Economia Solidária e do Comércio Justo, cuja moeda social é o tempo. O BDT é um dispositivo de trocas sociais solidárias, criado para promover o contato entre a oferta e a demanda de serviços disponibilizados por seus membros. A sua lógica de operação permite trocar tempo de serviço por tempo de serviço, a partir da qual, todas as horas têm o mesmo valor independente da habilidade disponibilizada ou do tipo de serviço prestado. O conceito de moeda social ou solidária também tem sido largamente aplicado por meio dos Bancos Comunitários: um outro tipo de tecnologia social usado em lugares com baixo índice de desenvolvimento humano (IDH) para estimular a economia da região e promover o desenvolvimento socioeconômico local-territorial (FREIRE, 2007).

É justamente em virtude do cenário de desigualdade econômica em escala mundial que a Economia Solidária (ES) vem ganhando vulto, desde o fim do século XX, no Brasil e em vários outros países de tradição democrática capitalista. A ES se apresenta como uma outra forma de organização econômica que se propõe a combater o desemprego e a promover inclusão social e econômica da classe trabalhadora, por meio de Empreendimentos Econômicos Solidários (EES). Com base nisso, os EES vêm difundindo-se por todo território brasileiro, desde o final da década de 1990, no sentido de atuar diretamente no desenvolvimento social dos territórios. Nesse contexto, por exemplo, os Bancos Comunitários são um tipo de EES, dotados de uma moeda social própria⁷⁷, que funcionam de modo semelhante às instituições financeiras tradicionais, realizando pagamentos e outras operações, mas que operam com práticas e serviços que não visam o lucro nas operações, como a concessão de microcréditos para comunidades de baixa renda, servindo inclusive de instrumento para a implantação de políticas públicas (LE MOS, FALCOSKI & CASTRO, 2012).

Na opinião de Casanova (2016b), as moedas sociais ficam restritas a regiões específicas, atribuídas de responsabilidades econômicas, e geralmente são assimiladas pelo mercado tradicional. No caso dos *Irreais*, a sua proposta prevê a ampliação da circulação da moeda para toda a cidade, porém isentando-se das mesmas responsabilidades e objetivos de uma moeda social, que tem por âmbito alavancar o desenvolvimento socioeconômico local e atenuar o problema da desigualdade

⁷⁷ No Brasil, uma das iniciativas pioneiras foi a moeda social *Palmas*, criada em Fortaleza pelo banco comunitário local, que agora conta também com uma versão eletrônica (FRANÇA, 2011).

social. Ao propor o uso de um BDT como ação estética⁷⁸, o artista-pesquisador utiliza uma plataforma de desenvolvimento de trocas sociais que proporciona uma forma de relacionamento não-convencional entre os usuários nela cadastrados: “Cada irreal é uma hora de sua expertise, sua informação, seu conteúdo, sua arte. Você me ensina português, eu te ensino espanhol. [...] Cada um cadastra suas horas, tem seus fundos e vê os fundos dos outros, com o tempo depositado e as atividades propostas” (CASANOVA, 2016a).

O BDT, originalmente, foi desenvolvido para funcionar como um sistema de troca de serviços não baseada no dinheiro, mas no tempo e no potencial humano, valorando-se por números de horas do tipo de serviço prestado, ofertados em uma comunidade, bairro, município, região ou cidade. Trata-se de um fenômeno social que vem se expandindo e ganhando adeptos em diferentes culturas, propondo-se a fomentar as relações sociais entre diferentes camadas econômicas, na direção da equidade social, uma vez que não há uma diferenciação de valoração por tipo de habilidade, de especialidade ou de serviço oferecido.⁷⁹ Dentro dessa proposta um BDT também se constitui como um tipo de EES de apoio para a efetivação de trocas sociais, permitindo uma outra forma de relacionamento entre os membros de uma comunidade.

Configurando-se como uma prática de ES, trata-se, portanto, de um dispositivo de criação e organização de redes de consumo colaborativo, que se propõe a ser uma forma de gerir a relação produção-consumo na direção da cooperação e do bem-estar das pessoas. A proposta do BDT é criar um ambiente de cooperação mútua, uma economia de trocas que se baseiam no uso consciente e que se preocupa com as cadeias de produtivas, com o impacto sobre o meio-ambiente, com a reciclagem e a circulação de bens e serviços para o bem-estar comum. Muito diferente da aquisição de produtos através das grandes redes de varejo, lojas e sistemas de compras *online* que intermediam as transações de compra e venda, visando a multiplicação dos lucros e a acumulação de pedidos e quantidades, que acabam por demandarem, em muitos casos, complexos sistemas de suporte e controle dos pedidos e da distribuição de produtos e serviços, em função de uma demanda a ser administrada e gerada de modo crescente.

⁷⁸ Em um projeto anterior a esse, Casanova (2016a) criou o *Banco Intersubjetivo dos Desejos* (BID), a partir de uma pesquisa, realizada em vários países, sobre os desejos mais comuns e aqueles mais ocultos ou fantásticos. Nesta pesquisa, em um universo de 6 milhões de pessoas, foram escolhidas uma amostra de 600 pessoas, representativas de diferentes classes sociais e faixas etárias. À título de curiosidade, ele cita que, no rol dos desejos mais fantásticos, os cubanos não queriam envelhecer, os colombianos desejavam conhecer Deus pessoalmente, os mexicanos e venezuelanos queriam voar como pássaros e os argentinos diziam que precisavam consultar seus terapeutas. Para maiores informações sobre este projeto: <http://www.bid.com.mx>

⁷⁹ Atualmente, esse tipo de rede de consumo colaborativo, pautado no conceito de consumo consciente, já foi estendido também para a troca de produtos e de casas, compartilhamento de carros e de viagens, aluguel e empréstimo de produtos diversos, passando a funcionar também por meio de valoração monetária, em uma escala de intercâmbios muito maior (BOTSMAN & ROGER, 2011).

Morais e Costa (2010), explicam que a intermediação de produtos e serviços é uma das atividades que mais se apropriam da renda na economia, à medida que controla o caminho entre as pontas, isto é, entre os que querem ofertar e os que desejam consumir algo. Quando as intermediações não são imprescindíveis de existir, é preciso investir na aproximação entre as pontas, criando canais alternativos de intermediação que permitam encurtar este caminho e proporcionando condições mais justas de comércio para produtores e consumidores finais. O encurtamento de circuitos ou a criação de circuitos curtos de produção e consumo proporciona condições sistêmicas mais favoráveis e justas para produtores, consumidores e para o território local. Nesse sentido, tanto a comercialização direta entre produtores e consumidores, como os bancos comunitários são soluções de desintermediação que permitem contribuir diretamente para o desenvolvimento local.

Em essência, o projeto de Casanova é uma proposição artística que faz refletir, na prática, sobre as formas de organização socioeconômica em voga. Em vista disso, é importante não deixar escapar também a prática discursiva do artista-pesquisador, cuja argumentação reproduzo abaixo:

A ordem econômica mundial se parece cada vez mais com uma história de ficção científica em que máquinas se sobrepõem à humanidade e dominam o mundo para submeter os sujeitos e a natureza à lógica absurda de sua autorreprodução. Enquanto as crises financeiras demonstram a falta de controle e o grande custo social que implica geri-las, a economia se estabelece como realidade unívoca e lei inelutável, que valoriza tudo como representação homogênea do tempo de vida a partir de suas quantidades e não das incontáveis qualidades de sua experiência. O dinheiro não é o meio de troca entre as pessoas, ao contrário, mediatiza as pessoas com o objetivo final de produção de riqueza simbólica financeira e sua acumulação centralizada.

A megaindustrialização, o crescimento descontrolado da produção com o fim de obter mais ganhos monetários, concebe o consumidor como uma multidão massificada que é apenas a extensão passiva da cadeia de produção. Não se produz para o consumidor, se consome para aumentar a produção e o lucro. O PIB (Produto Interno Bruto), que mede o suposto progresso dos países, valoriza tudo o que gera riqueza monetária. Assim, por exemplo, são positivas tanto a contaminação como sua limpeza, ou tanto as epidemias como a produção de medicamentos, desde que as empresas tenham lucros. A economia só entende a língua do dinheiro. Logo não considera (é IRREAL) riqueza o trabalho solidário entre vizinhos e comunidades, aquele que mulheres realizam em seus lares sem ganhar salário ou a perda irreparável de recursos naturais. A máquina de fazer dinheiro não contempla o bem comum. Em sua lógica pode, até mesmo, jogar alimentos fora para subir os preços e especular com a fome. A ordem econômica mundial demonstra sua indiferença em atender às necessidades de consumo da população quando 1,3 milhão de pessoas (20% dos habitantes do planeta) padecem de fome ao passo que, a cada ano, são desperdiçados 1,3 milhão de toneladas de alimento. Ou seja, com uma administração correta, cada pessoa famélica poderia obter diariamente 2,74 quilos de alimento. O dinheiro e o mercado se estabelecem como mediadores entre produção e consumo, separando ambos processos e alienando tanto o trabalhador como o consumidor.

Dois terços da riqueza do mundo são gerados simbolicamente pela especulação financeira e pelos meios de comunicação de massa. A economia é um espetáculo no qual a economia real, a produção de bens e serviços, só participa de um terço

dos lucros. Nós, as pessoas, somos aqueles que dão crédito aos banqueiros. A economia capitalista é uma religião que cultua o dinheiro.

O dinheiro representa tempo de trabalho. “Tempo é ouro” diz o bordão, mas como se faz dinheiro, realmente? 97% do dinheiro no mundo é produzido por bancos privados que o geram a partir dos empréstimos que realizam. No monopólio financeiro, alguns poucos bancos privados inventam dinheiro com base no crédito que supostamente dão às pessoas, mas ele na realidade é criado pela fé que as pessoas têm nos bancos. Cada vez que alguém pede um empréstimo, o banco, do nada, gera um dinheiro que são números num computador, um dinheiro que se cria por meio da dívida, que se fará real à medida que o devedor pague com seu tempo ou seus bens. O fato de que alguns poucos bancos privados tenham o controle da criação e circulação do dinheiro fez com que seus interesses “ordenem” a economia em função de seus lucros, aumentando a riqueza de alguns poucos e a pobreza do mundo e promovendo a especulação frente à produção real de bens e serviços. Segundo o documento apresentado recentemente no Fórum Econômico Mundial em Davos, na Suíça, 1% da população mundial possui mais que os 99% restantes. 62 pessoas acumulam a mesma quantidade de riqueza que os 3.500 milhões habitantes mais pobres do planeta.

Democratizar o dinheiro, e concebê-lo como uma ferramenta de troca valorada como um meio de ação social intersubjetivo para a produção-consumo de bens e serviços, abre perspectivas emancipadoras dos cidadãos diante da crescente acumulação de riqueza.[...] (CASANOVA, s/d)

Por tudo isso, o projeto de Casanova (s/d) se propõe a questionar a ordem econômica mundial, convidando o público, enquanto consumidores e cidadãos, a refletir sobre certas questões: “como viver no capitalismo sem dinheiro? Podemos conceber uma vida além do império da economia financeira? Que outras organizações de formas de produção, de consumo e de troca podemos considerar atualmente como possíveis e desejáveis?” No sentido de tratar questões como essas, vale ressaltar o pensamento sugerido Foucault e ressaltado por Agamben, que coloca que o problema não é libertar o indivíduo do Estado, mas o de conseguir nos libertar dele e de sua “propriedade individualizante”. Seguindo essa lógica, ele enfatiza que, mais do que um gesto de libertação, precisamos construir uma prática da liberdade, uma ética de si que não se reduza à individualidade (AGAMBEN, 2014). Tendo isso em vista, esse tipo de proposição estética de que trata Casanova procura dar visibilidade à problemática socioeconômica em que estamos todos envolvidos, mas busca também não ficar restrito à denúncia, à medida que sugere repensar os caminhos coletivos, por meio da trocas de saberes e da ativação do cidadão, abrindo espaços coletivos para pensar alternativas de se viver à margem do capital.

É nesse sentido, portanto, que a ação das *Rodas de Conversa* foi organizada no *Congresso dos Irreais*. Abrindo-se um espaço coletivo para trocas de saberes e formulação de reflexões e propostas, foi realizada uma assembleia, onde foram sugeridas ideias, com apoio de uma metodologia (*open space*), surgindo, daí, temas definidos por meio de pautas em conjunto, para

serem debatidos em grupos. Tais temas perpassaram várias áreas, desde habitação até mobilidade, passando também por educação a hábitos de alimentação, levantando questões como, por exemplo: que outras formas de organização política e econômica podemos considerar atualmente possíveis e desejáveis? Desse modo, os participantes foram organizados círculos, definindo-se os relatores para os grupos de discussão dos temas. Ao final desta ação, todos os relatos foram apresentados para um debate aberto na assembleia. A intenção colocada foi a de produzir um livro colaborativo sobre o congresso⁸⁰, com todos os relatos dos grupos.

No caso da *Feira de Trocas*, por meio do escambo de produtos e serviços, os participantes tiveram a oportunidade de colocar em prática conceitos de ES⁸¹, consumo colaborativo, circularidade de produtos. Trata-se de uma experimentação estética que instiga a mudar a forma de se relacionar em vários campos: econômico, social, político e afetivo. Ao deixar a cargo dos próprios participantes todo o processo de negociação das trocas de produtos e serviços, a ação promove a autonomia dos indivíduos, convidando-os a se repensarem como corpos políticos e reposicionarem-se como cidadãos ativos. Como em um jogo de improviso, cujas regras iniciais não são dadas em excesso, mas porque devem ser construídas a partir de cada situação proposta pelos jogadores. No território simbólico criado pela *Feira de Trocas* e pelo *Banco dos Irreais* não há credores, devedores, leilões, hipotecas, dívidas ou falência que leve a participantes a serem excluídos do jogo de negociação. Há espaço para empréstimos e doações, trocas de habilidades diversas.

Vale aqui fazer um breve relato a respeito da participação da minha filha Beatriz com sua amiga Martina, na *Feira de Trocas*. A partir do convite que lhes foi feito de levar alguns de seus pertences para serem trocados por outros em uma feira, as duas meninas de nove anos aceitaram, entusiasmadas, no ato o convite. Não sendo necessária inscrição prévia, o convite feito pelo MAR fazia a seguinte convocação: “Traga seu tempo, serviço, saber, necessidade, objeto e venha conosco

⁸⁰ Até a escrita desse texto, todo o material compilado pela equipe de produção do MAR, no dia 25/06/16, ainda não havia sido tornado público pela instituição. Por esse motivo, todas as informações aqui reunidas sobre as *Rodas de Conversa* foram extraídas de conversas com os participantes do evento, pequenos textos disponibilizados no site do evento e um vídeo não-oficial de abertura da ação, sendo as informações aqui expostas de minha própria compilação.

⁸¹ Gaiger (2009, p.85-86) explica que o conceito de Economia Solidária, na América Latina, "refere-se essencialmente ao conjunto de iniciativas que, a partir da associação livre e democrática dos trabalhadores, visam ganho econômico e benefícios como qualidade de vida, reconhecimento e participação cidadã. A solidariedade diz respeito à cooperação na atividade econômica, à disponibilização para uso em comum dos meios de produção e à autogestão exercida na condução dos empreendimentos. As organizações de Economia Solidária minimizam a presença de relações sociais que subentendem a separação entre capital e trabalho. Ao convocarem os seus membros à participação cotidiana, motivam seu engajamento em problemas da comunidade e em lutas coletivas mais amplas. Tal como na experiência européia, as iniciativas de Economia Solidária na América Latina se valem de recursos e de relações mercantis, não-mercantis e não-monetárias. Elas igualmente rejeitam a excisão entre o econômico e o social e procuram reconciliar a eficiência com a cooperação produtiva.”

promover esta experiência!”⁸². Assim sendo, sem saber ao certo como se daria essa experiência, os objetos pessoais levados por elas encontraram lugar para serem disponibilizados para troca em uma das barraquinhas da feira. Inicialmente, as meninas começaram a fazer escambos dos seus objetos por outros que eram lhes oferecidos e, mais tarde, surgiram outros participantes que solicitaram que algumas trocas fossem feitas pela moeda *Irreal*. Beatriz e Martina foram surpreendidas pela possibilidade de “venda” dos objetos por uma moeda fictícia e pela necessidade de precificar valores, na moeda desconhecida por elas, para cada um daqueles pertences. Rapidamente, elas atribuíram preços em *Irreal* para cada objeto, baseados em suas próprias percepções de valor de produto e de estima por cada objeto. Assim, uma revistinha da Mônica ganhou o preço de 1 Irreal, ao passo que um livro de história do Brasil para crianças foi trocado por 4 Irreais e um ursinho de pelúcia teve sua troca não consumada, em virtude do alto valor afetivo que lhe foi atribuído na sua precificação⁸³. Os organizadores do evento ofereceram à Martina e à Bia a possibilidade de abrirem uma conta no *Banco dos Irreais* para depositarem os Irreais que ganharam para serem usados em futuras trocas, ou de os trocarem por outros produtos disponíveis no momento da feira, mas elas preferiram levar o dinheiro fictício ganho consigo, não resistindo à tendência da prática cumulativa de capital. Por fim, vale ressaltar que essa experiência de escambo de objetos, de tão apreciada, foi repetida pelas meninas, por iniciativa delas próprias, em outros lugares de convívio social e aderida por outras crianças da escola e dos bairros onde moram.

Assim sendo, em minha opinião, todo o projeto de Casanova, organizado através das ações propostas no *Congresso dos Irreais*, pode ser considerado como uma espécie de “obra-experiência”, cuja experiência estética do público acontece de forma ativa, por meio de trocas materiais, imateriais, simbólicas e afetivas. *Banco dos Irreais* é uma proposição artística imaterial, com forte teor simbólico, em que a experiência estética do público se inicia no ato da inscrição do participante como *usuário*⁸⁴ do dispositivo estético e se prolonga por meio da interface de trocas. Tanto o *Banco*

⁸² Informações disponibilizadas no convite da Feira de Trocas: “A *Feira de Trocas Como Viver no Capitalismo sem Dinheiro?* tem como objetivo o agenciamento de trocas de diferentes naturezas, potencializando experiências já existentes através do encontro. Reunidos com base na metodologia do Banco dos Irreais, criado pelo artista José Miguel Casanova, convidamos para compor o núcleo de experiências e iniciar os processos de trocas um conjunto de feiras e práticas que ocorrem na cidade que têm na troca e na sustentabilidade o mote de seu ativismo, ação e poética. A Feira de Trocas é realizada dentro do Congresso dos Irreais.” Mais informações em: <http://www.museudeartedorio.org.br/pt-br/evento/feira-de-trocas-como-viver-no-capitalismo-sem-dinheiro>

⁸³ Casanova (2016a) coloca que a proposta do *Irreal* é produzir mais-valia, porém com um viés positivo, uma vez que todos são produtores e consumidores. Segundo ele, não tendo um valor quantitativo, o dinheiro deixa de ser uma mercadoria em si, de maneira que as suas qualidades são relativas e subjetivas, quando avaliadas pelos usuários: “as melhores experiências serão mais bem cotadas.”

⁸⁴ No *site* do *Banco dos Irreais* são explicados os detalhes sobre o funcionamento e as regras de participação para os usuários, a saber: Os indivíduos maiores de idade e dotados de capacidade legal plena que quiserem fazer uso do *Banco dos Irreais* podem se cadastrar no *site* do projeto, ofertando produtos e/ou serviços. Ao anunciar uma oferta, o usuário é denominado de “doador” e ao receber, de “beneficiado”. Na qualidade de “doador”, este indicará as atividades que se propõe a realizar, podendo trocar seu tempo, traduzido em moeda-tempo (*Irreal*) no próprio *site* do projeto. Já na

dos Irreais como a *Feira de Trocas* foram criados para serem dispositivos de trocas entre aqueles que querem experimentar aderir a uma proposta de comercialização e de interação que foge dos meios tradicionalmente conhecidos. Em ambos os casos, a experiência estética é desenvolvida por meio da interação direta entre ofertadores e compradores, ampliando-se em duração e ganhando novos sentidos e percepções no desenrolar das trocas efetuadas e das experiências trocadas. Nesse sentido, aludir esse tipo de proposição artística de “obra-experiência” guarda a intenção de compreendê-la como provida de uma experiência estética que ocorre “em processos”, estendida conforme se amplia a experiência de interação dos usuários entre si e com o próprio conceito que a obra encerra. Por essa perspectiva, seu caráter prático de uso é suplantado pelo simbólico de compor um outro sistema de inter-relacionamento, isto é, de fabricar outras formas de se relacionar que sejam mais condizentes com a realidade que se deseja concretizar.

Analisando a obra-experiência de Casanova nesse contexto, muito embora o *Banco dos Irreais* não se proponha a fomentar efetivamente a economia local e a atacar diretamente o problema da desigualdade social, a sua proposta convida a uma importante reflexão em torno do modelo de desenvolvimento socioeconômico que se deseja conviver. Seja através da experiência da *Feira de Trocas*, seja por meio do uso do *Banco de Irreais* ou da partilha de pensamentos ocorrida nas *Rodas de Conversa*, o projeto defende a formação de redes de apoio solidárias para pensar em alternativas de desenvolvimento socioeconômico, não somente em nível local, mas global.

Ao deixar que toda a atribuição de valor e as operações de troca dos produtos e serviços fosse decidida na *Feira de Trocas* pelos próprios participantes, sem intermediações diretas, as ações do projeto reforçam a autonomia dos participantes. Ao organizar um espaço de interação entre os participantes para a trocas de pensamentos e a proposição de ideias nas *Rodas de Conversa*, o projeto promove a abertura de uma reflexão coletiva, fundamentada nos princípios da democracia participativa e respaldada na noção de “partilha do sensível”, à medida que incentiva a multiplicidade de manifestações entre membros de uma comunidade, possibilitando o encontro discordante e consonante de narrativas e pontos de vista individuais. Por fim, o momento da confraternização abriu um espaço de inclusão e interação entre todos os participantes, em uma

qualidade de “beneficiado”, este pode apontar uma atividade de seu interesse para troca, cabendo ao sistema apontar os usuários que ofereceram a atividade em questão, se assim houver. O sistema permite que os usuários entrem em contato direto uns com os outros, pelas informações das partes cadastradas, para efetuar a troca de tempo, sendo o “doador” o principal responsável por propor e negociar, em comum acordo com o “beneficiado”, o horário e o local onde a atividade ocorrerá. No agendamento de uma troca, um Irreal do “beneficiado” é bloqueado no sistema, devendo a troca ser informada ao sistema tão logo seja efetivada, para que o Irreal bloqueado seja transferido para o “doador”. Se a troca não for efetivada, o Irreal é desbloqueado, retornando ao “beneficiado”. O sistema permite ainda ser aberto uma atividade de mutirão, denominado de “crowdfunding” de tempo, informando os objetivos, o lugar, a data e o plano de realização, definindo as atividades específicas do projeto e a quantidade total de horas e a mínima requeridas para a realização de cada uma das atividades. Para maiores, consulte: <http://www.bancodosirreais.org.br>

celebração que unia diferentes perfis socioculturais e reforçava a intenção de construir laços sociais. Por tudo isso, o projeto contribuiu para inaugurar um território político de experimentação de produção coletiva de reflexões, soluções e desejos acerca da produção de um novo comum.

• *Cozinhas Temporárias (Nova Lima, 2012) e Bicicletas Ambiente (BH e Nova Lima, 2013)*:

Cozinhas Temporárias e *Bicicletas Ambiente* foram ações realizadas pelo grupo *Thislandyourland*, formado, em 2006, em Minas Gerais, por uma parceria entre as artistas e pesquisadoras Ines Linke⁸⁵ e Louise Ganz⁸⁶. Desde então, ambas vêm realizando projetos que relacionam arte, cidade e natureza, por meio de mídias diversas. Nesse seus dois trabalhos, as artistas buscam discutir o acesso à terra e aos meios de produção, distribuição e consumo, tanto no contexto urbano, como no rural. Em ambos os projetos, a dupla investiga como as macro-estruturas econômicas e as microeconomias locais influenciam o cotidiano das nossas vidas, podendo inviabilizar nossa autonomia ou torná-la empoderada. As experiências das ações realizadas nestes dois projetos foram registradas em forma de narrativa escrita e visual pelo grupo em dois livros homônimos dos respectivos projetos, os quais me foram doados pelas artistas, na ocasião da apresentação dos seus trabalhos no Ateliê de Performance da UERJ⁸⁷, em julho de 2015.

Em *Cozinhas Temporárias: pelos quintais do Jardim Canadá*, as artistas-pesquisadoras puderam registrar o trabalho realizado durante o período de residência artística no Centro de Arte e Tecnologia Jardim Canadá, em Nova Lima, entre junho e novembro de 2012. Nesse livro, a dupla conta que elaboraram a sua pesquisa a partir do reconhecimento do bairro, onde estavam localizadas, conhecido por possuir terras avermelhadas e mineralizadas, ruas alagáveis mas também com muita poeira e plantações de eucaliptos nas divisas. Baseando-se em um cenário econômico cujos meios de produção e de distribuição de alimentos são cada vez mais dominados pelas empresas de agronegócio, pelas grandes indústrias alimentícias e redes de supermercados e regulados pelo sistema financeiro⁸⁸, a pesquisa partiu da hipótese de escassez ou de ausência de

⁸⁵ Linke é alemã e radicada no Brasil desde 1996. Possui formação em Artes Plásticas e Cenografia, e professora do curso de Teatro do depto de Letras, Arte e Cultura da UFSJ.

⁸⁶ Ganz é brasileira, artista plástica e arquiteta. É professora no curso de Artes Plásticas da UEMG.

⁸⁷ Deixo aqui os meus agradecimentos às artistas-pesquisadoras e à professora Eloísa Brantes Mendes (Instituto de Artes-UERJ), a qual tornou possível esse espaço de encontro de experiências.

⁸⁸ A respeito da regulação dos mercados de produção nacionais por parte do sistema financeiro internacional, Bava (2012) chama atenção para este grande problema: “A crise financeira internacional está demonstrando que as grandes corporações transnacionais, sejam elas financeiras ou não, não se importam com os territórios em que operam, só se preocupam em maximizar seus lucros. Quando os custos sobem em um lugar, elas apenas se mudam para onde esses

produção de alimentos nos quintais do bairro. Em vista disso, as artistas conceberam um projeto, no qual vislumbravam levantar o grau de dependência ou de autonomia dos moradores da região aos sistemas econômicos de mercado.

Tendo em vista o problema da dominação dos mercados de produção e distribuição locais, Bava (s/d, 2012) atenta que, no decorrer da história do Brasil, o desenvolvimento local é percebido como uma reprodução do modelo de desenvolvimento econômico nacional, só que em uma escala menor. Se o modelo de desenvolvimento nacional se submete à lógica da globalização dos mercados, ele acaba favorecendo então as grandes corporações e os grandes conglomerados, os quais exploram os circuitos longos de produção e consumo, desfavorecendo os pequenos e médios produtores e também os consumidores finais. Além de encarecer os preços dos produtos oferecidos, em função dos processos de intermediação que demandam complexas redes de infraestrutura e logística para distribuição, acaba por favorecer a produção em grande escala das grandes empresas, que, por sua vez, impõe o uso intensivo de agrotóxicos e de antibióticos nas culturas de plantio e de animais, acarretando vários efeitos nocivos para a saúde dos seres humanos e não-humanos, como a contaminação do solo e das águas pelos pesticidas.

Ademais, essa lógica de produção-consumo acaba por homogeneizar o consumo e contribuir ainda mais para a concentração de renda, já que se presta a produzir lucro para os bolsos das grandes empresas transnacionais, das agroindústrias e dos agronegócios. Os pequenos produtores rurais e toda a economia local não é favorecida com essa lógica que só favorece os grandes mercados. Até porque muito pouco do resultado financeiro dessas maciças transações fica no território em que os alimentos são produzidos, indo parar, grande parte dele, nos circuitos internacionais de especulação. Usando as palavras de Bava (2012) para sintetizar o que esse modo de produção acarreta: “É um modelo insustentável que transforma o território, o local, em um espaço pauperizado, contaminado, exaurido de seus recursos naturais, sem emprego para a população local. Os pequenos produtores, os pequenos negócios, a agricultura familiar, a produção de alimentos, tudo isso é penalizado por esse modelo.”

Diante desse contexto, Linke e Ganz imaginaram, de início, que se deparariam com poucas ou até nenhuma unidade de produção de alimentos nos quintais do Jardim Canadá. Porém, ao percorrerem as ruas e quadras do bairro, batendo em casa por casa, conhecendo os vários quintais, lajes e garagens da região, conversando com moradores e outros locais, a dupla de pesquisadoras foi

custos são mais baixos, deixando um rastro de desemprego e de degradação ambiental, forçando governos a competirem entre si na destituição de direitos. Suas políticas são globais e se assentam na exploração de circuitos longos de produção e consumo, nas ditas vantagens comparativas de países que aviltam a remuneração do trabalho e nem mesmo protegem o meio ambiente.”

surpreendida por um extenso cultivo de ervas e outros alimentos. Em seu relato de pesquisa, elas narram como começou esse reconhecimento cartográfico:

[...] no percurso, nos deparamos com máquinas pesadas, caminhões, carros e nos encontramos com pedestres, moradores e trabalhadores. Andamos pelas ruas de nomes estrangeiros: Rua Groelândia, Avenida Canadá, [...], Rua Rainha Elizabeth e Rua Príncipe Charles, etc. e observamos um pé de mamão, uma moita de cana, um limoeiro atrás dos muros e chuchu em cima dos telhados. Encontramos funcho, capuchinha e boldo nos terrenos baldios, couve nos quintais dos moradores, no canto de um muro e em pequenas frestas entre paredes nas empresas, no fundo de uma garagem de caminhões, no depósito de materiais de construção, onde, geralmente, é plantada pelos vigias. Trepadeiras invadem os ferros-velhos, os tijolos empilhados formando cercas vivas. Nesses passeios, feitos de modo aleatório, descobrimos que cada pedaço de terra tem algum tipo de cultivo. Perseguimos dicas de moradores a respeito dos quintais produtivos, ou apenas definimos uma rota de como percorrer uma rua em toda sua extensão. Uma metodologia inventada, não para obter uma resposta científica, um levantamento de dados completo, ou um mapeamento inquestionável, mas sim para colecionar impressões sobre os pequenos plantios e as mudanças do território ao longo de um trajeto previamente definido. (LINKE & GANZ, 2013a, p. 34-35)

Nos passeios, quase à esmo, as artistas-pesquisadoras⁸⁹ deixam-se conduzir pelas descobertas que vão fazendo pelas ruas e arredores das casas. Permitindo que o imprevisível se apoderasse do planejado, seus mapeamentos se realizaram nos limites de seus devires: de transeuntes-pesquisadoras, pesquisadoras-artistas-visuais, artistas-visuais-performers, performers-colecionadoras. Devires que se sucederam enquanto caminhavam a pé, mas também quando chamadas à observação sutil desses “espaços absolutamente outros”, em uma revelação de “*heterotopias*” (FOUCAULT, 2013, p.21, grifo do autor). Neste trajeto da ordem do imprevisível, elas percorreram e também foram percorridas por diversos fluxos de forças que penetravam os seus corpos vivos. Pequenos momentos de *performance* que se fizeram no encontro com forças do mundo que perpassavam seus corpos e foram apreendidas pelas suas subjetividades. Em uma espécie de deriva poética, elas percorreram ruas, becos, praças e quintais do bairro, deparando-se com lugares e situações sobre as quais escreveram e pelas quais também as descrevem. Pode ter sido o caminhar e o olhar investigativo de ambas que deram início à pesquisa de campo desse trabalho, mas esses atos logo abriram espaço para o irrompimento do inesperado, uma vivência de deriva desterritorializada. Há também, com essa passagem de *entre-atos*, um desvio de um suposto rigor de método de pesquisa para um tipo de “metodologia inventada”, que não se interessa em “obter uma resposta científica, um levantamento de dados completo, ou um mapeamento

⁸⁹ Ricardo Basbaum chamou de “artista-etc” um artista que não é artista em tempo integral, que se abre ao questionamento em relação à natureza e à função do seu papel enquanto artista. Sobre isso, ele discorre: “Interessante [...] é percebermos o desenvolvimento de uma modalidade de artista que tanto é decorrência de um processo de investigação e invenção de linguagem quanto é condição para a continuidade do trabalho.” (BASBAUM, 2013, p. 218)

inquestionável”, mas que procura “coleccionar impressões” (LINKE & GANZ, 2013a, p. 34-35). Impressões estas que irão compor “espaços absolutamente outros” e movimentos de reterritorialização, nascidos dessas experiências artísticas de errância urbana.

Nesse sentido, a errância urbana, experimentada por Linke e Ganz como método de pesquisa⁹⁰ em seus projetos, é valorizada como um tipo de experiência contemporânea, que Paola Berenstein (2012) identifica como cada vez menos comum nas cidades: a experiência urbana da alteridade. A autora defende que as práticas da errância urbana podem ser pensadas como possibilidades de experiência da alteridade urbana. Para ela, a principal questão em disputa é a partilha do sensível, a que chama atenção Jacques Rancière, ao adentrar o campo do simbólico e suplantando a própria experiência da alteridade em si. Em consonância com esse trabalho de pesquisa, o estudo de Berenstein também se lança a ir na contramão das partilhas hegemônicas do sensível e das atuais configurações que anestesiam os desejos. Opondo-se aos discursos que afirmam o empobrecimento, a perda, ou o esvaziamento da experiência na cidade contemporânea, a pesquisadora faz uma aposta na sobrevivência das narrativas urbanas que derivam das experiências errantes, acreditando que tais narrativas podem operar como potentes desestabilizadores da conjuntura hegemônica e inclusive contribuir para uma (contra)produção de subjetividades, de sonhos e de desejos.

Assim, nessa mesma direção, as narrativas decorrentes das experiências de deriva urbana das artistas-pesquisadoras trazem também consigo um tipo de resistência e insurgência contra certas partilhas hegemônicas do sensível. No repertório das suas andanças, visitas e histórias, Linke e Ganz (2013a) defrontam-se com lugares *absolutamente* diferentes, onde seus olhares atentos permitem encontrar, nas brechas, desvios e recônditos do bairro, diversos tipos de cultivo: couve, mamão, cana, limão, chuchu, tomate, morango, espinafre, ervas diversas, ovos, galinhas etc. A partir desse mapeamento, elas escolheram cinco áreas do bairro para visitas mais sistemáticas, de maneira a mapear e a coletar informações sobre os diferentes cultivos, com o objetivo de realizar o que veio a ser as ações *Cozinhas Temporárias*. Assim, com o apoio dos moradores, definiram quais seriam os locais onde a ação se passaria. Nesse locais, seriam preparados pratos, a partir dos alimentos colhidos nos arredores de cada área, que seriam oferecidos às pessoas do local em um

⁹⁰ Clifford e Marcus (1986 *apud* FLORÊNCIO, 2015) contestam, no livro *Writting cultures: the poetics and politics of ethnography*, o papel do etnógrafo de possuir um olhar desprovido de filtros sobre o outro. Para esses autores, a escrita etnográfica é uma invenção, uma construção de “verdades parciais”. Com base nisso, eles desenvolvem um interesse pela dimensão literária do discurso etnográfico, aproximando a arte da ciência no campo dos estudos antropológicos. Florêncio (2015) explica que essa aproximação foi feita por Clifford, no estudo que desenvolveu em torno do tema “surrealismo etnográfico”, em que discorre sobre as trocas ocorridas entre os surrealistas e os primeiros etnógrafos franceses, descrevendo certos procedimentos artísticos que eram compartilhados por eles. Dentre estes, o autor citava as experiências de deriva urbana, influenciadas pelo ato *flâneur* de Baudelaire pela cidade.

evento organizado de forma coletiva. As ações contaram com a colaboração expressiva dos moradores, desde a coleta de produtos nos quintais dos entornos até o empréstimo dos equipamentos e utensílios de cozinha e dos espaços para preparação dos pratos. Os cinco locais escolhidos para realizar *Cozinhas Temporárias* foram: o quintal e uma garagem de uma casa; a cozinha de uma cooperativa de mel e derivados; um trailer de sanduíches; uma barraca na calçada de um vendedor de churrasquinho; o curral em frente à casa de um morador. A partir da experiência dessas cinco ações, foram escritas pequenas narrativas pelas autoras, das quais cito alguns trechos retirados do livro homônimo ao projeto:

[...] Assim, começamos a visita, de casa em casa, nas quadras ao redor do trailer, conversando com os moradores e entrando em diversos quintais. Coletamos ovos de pata e galinha, pimenta, espinafre, em um quintalzinho de um metro de largura; folhas de bananeira, chuchu, mamão verde, ervas, funcho, em vários quintais. A primeira receita foi: omeletes com ingredientes ralados sobre a chapa de sanduíche do trailer, servidos em cima de folha de bananeira. [...]

[...] Cozinhamos no fogão que levamos para o quintal. Coletamos hortaliças na casa de vizinhos do quarteirão e ganhamos muitos ingredientes verdes. Encontramos couve em todas as casas e fizemos um caldo a que misturamos couve-pé-de-galinha, couve-manteiga, couve comum, salsinha, cebolinha, ora-pro-nobis e taioba.

[...] No quintal da empresa, havia diversas flores e no entorno encontramos limão, hibisco, erva cidreira e funcho. Para eles, nossa visita foi uma surpresa, pois propusemos realização de um chá com os produtos ali coletados, a ser servido no horário do intervalo do lanche dos funcionários. [...]

[...] Noutra parte do bairro, mais próxima aos limites com a mineradora, vive um grupo de pessoas que utiliza as terras ao redor como área de curral e de pequenas plantações. Propusemos a construção de um galinheiro, levamos frangos e pintinhos, aproveitando o interesse dos moradores em cuidar de animais. [...]

[...] Conhecemos o casal simpático, que se prontificou a compartilhar sua barraca e seus clientes durante uma noite. Mônica nos emprestou uma toalha de mesa xadrez, com bordados, para que montássemos nossa mesa de coquetéis produzidos mediante a coleta de hortelã, alecrim, limões e maracujás existentes ao lado de sua casa. Durante a noite, recebemos muitos conselhos e toques para nosso pequeno empreendimento.

Em cada um desses locais, foi produzida uma ação que revelou uma especialidade de preparação culinária que serviu para divulgar os cultivos locais do bairro, cujos produtos acabaram se deslocando dos seus lugares particulares e indo parar em um mapa que mostrava a sua localização no entorno, além de servirem como referências para receitas coletivas. *Cozinhas Temporárias* foi um exercício culinário que tinha uma única regra: preparar uma receita somente usando produtos coletados nos quintais do bairro. Desse exercício culinário, fez-se também um exercício de partilha do comum: seja criando e compartilhando receitas, seja no preparo das

refeições, seja no empréstimo dos locais para o preparo e o consumo coletivo, seja na ocupação do espaço público, seja na maneira de criar situações e espaços de convivência para trocas em níveis que extrapolam o campo das microeconomias locais e chegam nos modos micropolíticos de resistência: do ato de cultivar e cozinhar o seu próprio alimento, do ato de ocupar um espaço público, do ato de dar vida a um território abandonado, do ato de colaborar com o outro. *Cozinhas Temporárias* mostra que são vários os gestos políticos que podemos fazer uso no nosso cotidiano.

Nesse sentido, muitas iniciativas e modos de vida alternativos ao grande sistema irrompem no mundo, frutos da percepção de que o Estado não será mais o grande salvador da pátria⁹¹. No lugar de esperar por ações heroicas e reviravoltas épicas que possam tirar a população do estado de crise e de vulnerabilidade sócio-existencial, empreendimentos familiares e comunitários despontam em vários lugares diferentes no mundo, pautando-se em relações menos desiguais, mais sustentáveis e éticas entre os indivíduos e o seu entorno. Exemplos de iniciativa com esse tipo de intenção não faltam. Só para citarmos duas delas, temos as ecovilas e a permacultura, ambas iniciativas de cunho sócio-integrativo focadas no desenvolvimento comunitário, que nasceram a partir de ações projetadas fora dos esquemas de vinculação socioeconômica comuns aos grandes centros metropolitanos vingentes.

As ecovilas, antes tidas como alternativas isoladas de subsistência fora dos padrões econômicos, atualmente mostram-se como espaços multiplicadores de inovação social, que se espalham ao redor do mundo. De acordo com informações publicadas pelo projeto de pesquisa TRANSIT (*TRANSformative Social Innovation Theory*), realizado no âmbito de uma contribuição de pesquisa acadêmica e de política pública entre diferentes países⁹², o termo ecovila foi cunhado

⁹¹ Nessa entrevista concedida à Eliane Brum, Viveiros de Castro (2014) comenta: “O fim do capitalismo, provavelmente, não virá do esgotamento das fontes energéticas. Ele virá de outro lugar. Ele virá, provavelmente, de catástrofes climáticas, sociais, políticas. [...] Com uma certa capacidade de a população planetária pouco a pouco ir criando pequenos bolsões alternativos de desertção. Enfim, uma certa “indianização” da população, na tentativa de se tornar independente das fontes globais de mercadoria, dos sistemas globais de transporte e de energia e lutar pelo mínimo de autossuficiência local, como já vem acontecendo em muitos lugares do planeta. Com ênfase no município, na comunidade, nos governos locais, nos arranjos locais, no transporte de curta distância, no consumo de produtos produzidos não muito longe de casa. Acho que vai haver uma certa contração da economia, porque é muito possível que essas crises afetem os sistemas mundiais de distribuição de energia. [...] Acho que nós tendemos a um mundo de bairros, mais do que a um mundo de megalópoles. A tendência vai ser você criar um mundo onde as relações de vizinhança, a usina solar local, as hortas comunitárias, os governos de vereança local vão se tornar cada vez mais importantes. Acho que vai haver uma inversão da política, cada vez mais de baixo para cima do que de cima para baixo. Ou, pelo menos, a pressão de baixo para cima vai tender a contrabalançar a pressão de cima para baixo exercida pelas grandes companhias de petróleo, pelos governos nacionais, pelos grandes tomadores de decisão do mundo. Eles vão começar a se defrontar com uma multiplicação de ações locais, uma multiplicação de iniciativas cidadãs, se você quiser, que vão se parecer mais com o índio do que com o turista *globetrotter* que atravessa o planeta como se tivesse sempre no mesmo lugar em toda a parte.”

⁹² Projeto de pesquisa fundado a partir de um acordo entre organismos políticos e universidades da Europa e da América do Sul, em conjunto com a Comissão Europeia, que teve início em janeiro de 2014 e com previsão de conclusão em dezembro de 2017. O TRANSIT tem por propósito desenvolver uma teoria de inovação em transformação social, focada em empoderamento e mudanças na sociedade, por meio de acompanhamento de agentes de inovação e de

em 1985 para descrever um tipo de empreendimento comunitário orientado de forma ecológica e autogovernado por comunidades locais ou vilas, uma espécie de propriedade compartilhada, onde indivíduos vivem e trabalham conjuntamente. Fundadas em países industrializados como fruto de um movimento ecológico, as ecovilas têm propósitos e motivações variadas entre si, mas com algo em comum: experimentar novas formas de vida autosustentáveis, em nível econômico, organizacional, educacional e todo tipo de iniciativa que possa ser criada dentro de um ambiente de vila, servindo também como uma espécie incubadora de projetos, em pequena escala, para inovação social em diferentes campos (KUNZE, 2015).

Dentre as técnicas praticadas em um ambiente de ecovila que buscam uma maior integração e harmonia com o meio-ambiente, a permacultura faz uso de um conjunto de preceitos e técnicas de trabalho com a natureza, apoiado não sob a ótica da exploração de recursos naturais, mas em prol da preservação de ecossistemas. Reune um conjunto de práticas que visa criar comunidades humanas sustentáveis, integrando design e ecologia, com fins a projetar ambientes sustentáveis que possam prover desde as necessidades humanas básicas e as infraestruturas que as sustentam, até a construção de modelos sociais e econômicos regenerativos que possam melhorar a qualidade do meio ambiente e de vida das pessoas (HOLMGREN, 2007).

No princípio, o movimento da permacultura envolvia somente uma série de práticas ecológicas de plantio⁹³. Depois, a comunidade de permacultores foi se expandindo no mundo todo, tanto no âmbito comunitário como no individual, no meio rural e urbano, passando, assim, a abarcar também práticas relacionadas à bioconstrução, à produção local de energia, ao manejo de água, bem como a pensar nos aspectos éticos e comportamentais envolvidos a essas práticas, tais como: o cuidado com o planeta, o cuidado com as relações pessoais, a redução do consumo, a partilha dos excedentes de produção e dos conhecimentos, etc. Não se atendo somente ao meio rural, a permacultura foi se alastrando no meio urbano. Atualmente, cresce cada vez mais, nas cidades, o movimento que transforma jardins urbanos em hortas comunitárias - modelo que vai se constituindo como referência em alimentação saudável e acessível a todos, que transforma a experiência de uso dos espaços urbanos, estimulando a ação coletiva.

empreendimento sociais, elaboradores de políticas públicas e acadêmicos. Vide: <http://www.transitsocialinnovation.eu/about-transit>

⁹³ Em meados dos anos 70, os australianos Bill Mollison e David Holmgren, precursores desse movimento, cunharam a palavra permacultura para descrever "um sistema integrado de espécies animais e vegetais perenes ou que se perpetuam naturalmente e são úteis aos seres humanos", no sentido de defender a importância das pessoas se manterem em ambientes funcionais e produtivos, ao invés de ambientes com plantas ornamentais sem nenhuma utilidade. Mais tarde, dada à crescente preocupação com o uso da energia e com a questão ética relacionada aos princípios no campo crítico do manejo da terra e da natureza, a concepção de permacultura foi ampliada para contemplar as pessoas, suas edificações e o modo como se organizam, a saber: "Paisagens conscientemente desenhadas que reproduzem padrões e relações encontradas na natureza e que, ao mesmo tempo, produzem alimentos, fibras e energia em abundância e suficientes para prover as necessidades locais." (HOLMGREN, 2007, p.3).

Após a experiência de *Cozinhas Temporárias*, o grupo *Thislandyourland* realizou, entre abril e julho de 2013, o projeto *Bicicletas Ambiente*. Partindo de três eixos de investigação - produção, distribuição e consumo - Linke e Ganz (2013) fizeram uma pesquisa sobre as microeconomias nas regionais da cidade de Belo Horizonte. Usando duas bicicletas como meio de locomoção, adaptadas com uma leve estrutura de bambu para transportar materiais e para servir do que chamaram de “ambiente temporário”, as pesquisadoras fizeram coletas nos locais visitados para a realização de uma série de intervenções e ações locais. Para levantar informações sobre as microeconomias locais, elas fizeram um conjunto de roteiros que cobriam o percurso de bairros das nove regionais da cidade. Realizando os passeios, depararam-se com uma diversidade de microeconomias locais: instâncias de produção de alimentos e empreendimentos de oferta de serviços, como hortas comunitárias, quintais produtivos, criações de animais, geração de fontes de energias e sistemas construtivos alternativos, além de nascentes e fontes de água, pequenas áreas verdes, dentre outros.

Todos esses lugares encontrados nos percursos realizados foram mapeados em um mapa da cidade, cujos circuitos entre os pontos poderiam ser combinados e percorridos de diferentes modos por meio do veículo-ambiente. Assim, conforme descrito no livro homônimo a esse projeto, no intuito de estimular a criação de iniciativas e trocas sociais, a dupla elaborou, alguns circuitos curtos que pudessem ser feitos com as bicicletas, como por exemplo:

- para a coleta de lixo orgânico (produzido pelos moradores da região cotidianamente), visando a transformação do lixo em húmus;
- para a troca de plantas e mudas;
- para construir sistemas energéticos a partir de materiais residuais;
- para a confecção de sabonetes, remédios e cosméticos, a partir de plantas medicinais coletadas nos terrenos baldios ou em áreas do entorno da cidade;
- para a criação de sistemas de uso coletivo da água, a partir do estreitamento do contato com os cuidadores das nascentes d'água urbanas;
- para a coleta de roupas usadas, visando a customização de roupas personalizadas.

Outra ação das artistas neste projeto é focar o uso das bicicletas, seja quando usadas como meio de transporte, deslocando-se pela região, seja quando usadas como suporte, estacionando-as em ruas e espaços públicos, como calçadas, praças, terrenos baldios, margens de rio, áreas residuais e pátio de igrejas. Elas utilizaram ainda as estruturas de bambu das bicicletas

para montar um ambiente que iria funcionar como bancada de execução de trabalhos e de exposição para mostras. Por meio dessa estrutura itinerante, foram oferecidas oficinas abertas ao público, que permitiram trocas de informação com as populações locais e a criação de redes de contato. Esses “territórios-ambiente”, montados por meios da adaptação das bicicletas e da ajuda coletiva, constituíram-se como lugares públicos de produção de serviços, quais sejam: costura, arranjos florais com capins, comidas naturais, sistemas construtivos feitos com bambus, ambientes de leitura (biblioteca móvel).

As artistas explicam que todas essas ações foram concebidas na perspectiva da escala humana, com o uso das bicicletas, visando proporcionar os acessos mais próximos aos alimentos, serviços e recursos naturais, a fim de gerar maior autonomia, em termos de produção e logística de distribuição e consumo. Para elas, o projeto permitiu rever, de modo crítico, os modos de produção, estruturação e ocupação da cidade, à medida que criou redes de contato entre os moradores locais e também propôs algumas rotas alternativas de distribuição e consumo, até então inexistentes ou desconsideradas pelos habitantes locais. A dupla coloca que *Bicicletas Ambiente* não se propôs a elaborar um projeto de cidade, ou a prospectar uma cidade do futuro. Além de ter dado visibilidade a indicadores de microeconomia e de sustentabilidade já existentes em muitos dos bairros e regiões da cidade, as ações contribuíram para ampliar os processos que já existiam e que já estavam sendo praticados em vários locais da cidade, dando, assim, uma maior visibilidade para as microeconomias locais e ajudando a pensar em modos de vida dotados de uma maior autonomia, isto é, menos dependentes dos grandes circuitos e indústrias.

A ideia das artistas de criar roteiros em mapas, localizando os pontos de insumos e as microeconomias locais sugerindo o uso de bicicletas como meio de mobilidade, suscita pelo menos três questões relevantes para fazer repensar os modos de existência e de construção de relações nas cidades. A primeira delas é a valorização dos empreendimentos econômicos solidários (EES) dentro da economia local. Nesse sentido, considerando um cenário internacional de crise econômica e um nacional de crise política, a Economia Solidária (ES) ganha importância como estratégia fundamental para o desenvolvimento local, uma vez que possibilita a geração de trabalho, emprego e renda, por meio dos EES. Podem funcionar por meio de cooperativas, associações, empresas sociais, empresas autogestionárias, dentre outros tipos de empreendimentos que permitam contribuir para a geração de renda e para a inserção socioeconômica (MORAIS, 2014).

Como já mencionado anteriormente, apresentando-se como uma alternativa à situação de desemprego, os EES têm por propósito pautarem-se em princípios como solidariedade, justiça, colaboração, autogestão, uso sustentável dos recursos, etc., no que diz respeito à forma em que o trabalho e as relações dentro dessas iniciativas e cadeias produtivas pretendem se expressar. Há

também uma preocupação em atribuir a expressão “solidária” somente àqueles empreendimentos que, comprovadamente, possuem relações de trabalho solidárias, democráticas e autogestionárias entre seus membros, mas cuja solidariedade também se manifeste em relação à comunidade que os envolvem, no sentido de traduzir uma vontade política de transformação das relações sociais como um todo, isto é, de transformação da sociedade (LECHAT, 2002). Esse viés de interpretação do conceito faz perceber a solidariedade como condição de possibilidade para o empoderamento do trabalhador para a constituição de uma cidadania ativa, atuante na construção de um outro tipo de cultura econômica e de relação com a comunidade local em que está inserido. Nesse sentido, a solidariedade, como motor das relações sociais intrínsecas à operação de atividades econômicas, abre um espaço de transformação sociocultural que inexistente ou é exíguo naquelas relações cujas atividades econômicas pautam-se pela competição e pelo individualismo, típicos da economia de livre mercado⁹⁴.

Não obstante, a ES suscita algumas indagações, à medida que se coloca como uma prática econômica alternativa àqueles direcionados pelos modelos de desenvolvimento econômico em voga, que, por ser “solidária”, procura estar atenta a certos princípios norteadores e potencializadora de transformações sócio-culturais. O que alguns autores estudiosos do tema colocam é que há uma idealização da sua forma de relação e uma concepção do que seria empreender uma ES. Somente depois desse processo de concepção, busca-se operar neste sentido (KRAYCHETE, 2006). Em vista disso, aponta-se que o conceito de EC⁹⁵ revele o que cada indivíduo procure em termos de relações socioeconômicas, espelhando através desse tipo de prática econômica o seu desejo, projetando os valores e práticas de um tipo de economia e de sociedade que não estão dadas, mas que desejam ver serem construídas.

Além da criação de EES, outros dois pontos a serem considerados pela intervenção das artistas são a proposição dos circuitos curtos de comercialização e, correlato a este, a mobilidade urbana pelo uso da bicicleta. Considero que esses pontos, trazidos por Linke e Ganz no projeto *Bicicletas Ambiente*, possam contribuir para pensar não somente um outro paradigma

⁹⁴ “Livre mercado”, em referência aos princípios capitalistas que afirmam que é livre a prática de diferentes formas de troca de bens e serviços, estabelecidas através de relações comerciais, segundo os termos de oferta e demanda, salvaguardadas as medidas e políticas de regulação e intervenção do Estado. Em contraposição a isso, Hespanha e Namorado (2009) explicam que a Economia Solidária é uma expressão que surge para designar as formas emergentes de satisfazer as necessidades econômicas e de existência que não passem pelo mercado ou pela sua lógica competitiva.

⁹⁵ Gaiger (2009, p.86-87) coloca que, em razão das múltiplas raízes históricas e distintas configurações das iniciativas de Economia Solidária na América Latina, muito em virtude dos contrastes regionais e nacionais, torna-se discutível adotar uma única conceitualização sobre o tema, mas que é fato que todas essas manifestações convergem quanto ao significado que assumem para os seus protagonistas diretos: “Elas expressam a impossibilidade e a recusa de viver segundo os preceitos da economia capitalista e nos termos de sua sociabilidade intrínseca; [...] a negativa de abandonar sistemas de vida que não desvinculam as relações econômicas das relações sociais, insistindo em resgatá-los ou em agir por sua instauração.”

socioeconômico, no que tange a discussão em torno de um modelo de desenvolvimento econômico, mas também para pensar um outro paradigma de produção e consumo. Isso se coloca como proposta de reflexão para os acordos econômicos firmados em um nível territorial, mas também em um nível mais micropolítico ainda, à medida em que somos todos agentes políticos no momento em que fazemos escolhas diárias sobre a nossa dieta alimentar, sobre onde vamos adquirir nossos produtos e serviços, sobre qual tipo de transporte nos parece mais viável recorrer. Sob esse prisma, somos todos tomadores de decisão no cotidiano de nossas vidas, corpos políticos com um certo grau de emancipação e poder de escolha, e com capacidade de articulação social para influenciar o poder público.

Assim sendo, conforme já foi mencionado anteriormente, a criação de circuitos curtos de produção e consumo, ou o encurtamento de circuitos, é uma estratégia econômica viável de desenvolvimento local, que pode ser organizada territorialmente, com vistas a incentivar as potencialidades locais e a criar condições sistêmicas mais favoráveis a rede de produtores e de consumidores (MORAIS & COSTA, 2010). A esse respeito, Bava (2012) atenta que, ao tirar proveito das potencialidades do território, os agentes das iniciativas locais trabalham na produção de mercadorias e serviços que serão consumidos no próprio território em que são produzidos. Com isso, o resultado financeiro da sua comercialização permanece no próprio território, estimulando um círculo virtuoso nos empreendimentos locais. Em um primeiro momento, não se trata de clamar pela deposição de um modelo de desenvolvimento, em favor de outro. É fato que as grandes corporações industriais marcam sua forte presença no mercado nacional e internacional, mas há de se articular também uma estratégia de desenvolvimento local, com enfoque no território e na população local, que inclua esses agentes locais no processo de desenvolvimento econômico do território. Empoderar o mercado interno por meio dos EES e de novos pactos entre todos os agentes econômicos como condição de possibilidade para enfrentar a crise econômica internacional e promover o desenvolvimento local.

Já o uso da bicicleta se coloca como questão importante porque trata de mobilidade urbana, um tema de grande interesse nas agendas ambientais de todas as cidades do mundo. Assim, refletir, por exemplo, sobre a crise das mudanças climáticas não significa somente dar-se conta dos efeitos do enorme desastre ambiental que se alastra no planeta, mas também entrever uma grande oportunidade de ir em busca de alternativas sustentáveis que reduzam o impacto ambiental. A crise climática, dentre as demais crises, nos desafia a pensar não somente em programas de redução de impacto ambiental e de proteção ambiental, mas também em realizar ações para a mitigação das emissões de gases poluentes e para a preservação dos ecossistemas. Como colocam Moraes e Costa (2010, p.16), o grande impacto do fenômeno das mudanças climáticas e dos sucessivos desastres

ambientais inserem na pauta mundial o debate sobre a urgência de se pensar alternativas sustentáveis e de transformar os padrões de produção e consumo. Esse debate vem atrelado a vários outros, tais como: “a mudança da matriz energética, as práticas agroecológicas no campo, o padrão de mobilidade urbana e o uso racional da água”.

Sabemos que já se passou a época dos grandes projetos de infraestrutura de transportes como única solução de mobilidade urbana. Na maior parte dos países centrais, o que é trazido hoje para o centro desse debate é a mobilidade centrada no indivíduo. Nesse sentido, não basta apenas desenvolver políticas públicas de transporte e projetos de mobilidade urbana que reduzam o número de veículos particulares nas ruas das cidades por meio de uma maior oferta de transportes públicos, como uma maior quantidade de ônibus e extensão da linha metroviária, uma vez que tais soluções aumentam a queima de combustíveis fósseis, os gastos e o tempo dos usuários com transporte. É preciso repensar também os modelos das cidades, no intuito de trazer opções de mobilidade mais sustentáveis, em termos ambientais e de qualidade de vida das pessoas. O especialista em mobilidade urbana, Lincoln Paiva (2012), afirma que, no Brasil, são poucas as cidades que possuem um plano de mobilidade urbana, e quando o tem, pouquíssimos foram sequer discutidos com a população. Paiva chama a atenção para a importância de ter planos de mobilidade municipais realizados com a participação da sociedade, de forma integrada ao Plano Diretor⁹⁶. Em vista disso, o especialista comenta que as melhores cidades do mundo para se viver investem em planos de mobilidade urbana a longo prazo, como forma de melhorar a qualidade de vida dos habitantes.

Na linha de frente desses projetos, o jornal britânico *The Guardian* publicou, em março de 2016, uma lista com as cidades que estão investindo pesado em planos de mobilidade urbana. Seguindo a tendência que aposta na mobilidade centrada no indivíduo, em Helsinque, capital da Finlândia, o plano se estrutura na ideia de construir um sistema de transporte público que seja *on demand*, isto é, ajustado às necessidades de cada habitante. Assim, o projeto de mobilidade urbana de Helsinque prevê a integração de diferentes meios de transporte ao sistema público, cujo trajeto de cada passageiro poderá ser planejado e o pagamento efetuado através de um aplicativo de celular, onde constarão horários, linhas de transporte e dados sobre origem e destino. Dentre outras medidas implementadas nessas cidades para promover a eficiência da mobilidade urbana, verifica-se ainda a

⁹⁶ Lincoln Paiva (2012) explica a importância da existência de um plano de mobilidade nas cidades: “Ele é um conjunto de cenários micro e macro-econômicos e diretrizes baseadas na projeção do crescimento econômico e demográfico de uma cidade, e que vai possibilitar o seu crescimento e desenvolvimento econômico, social e ambiental de forma adequada com os sistemas de transportes e serviços públicos. Deverá ser condizente com a realidade que o país atravessa, para que os cidadãos possam ter acesso a bens e serviços por meio de um sistema de transporte público e privado adequados, com menos impacto negativo, possibilitando melhor qualidade de vida aos cidadãos. Um Plano de Mobilidade evita que recursos federais sejam utilizados em obras eleitoreiras, sem alinhamento com as necessidades da população.

restrição do uso de carros no centro das cidades, a construção de grandes extensões de ciclovia⁹⁷, a disponibilização pública de bicicletas elétricas, incentivos financeiros para as pessoas se deslocarem de bicicleta para o trabalho, o uso de transportes coletivos integrados, como ônibus, trens, bondes e bicicletas, de maneira sustentável, para reduzir os níveis de trânsito e de poluição do ar, bem como os gastos financeiros (PADDISON, 2016; LUZ, 2016a).

Nesse sentido, o projeto de Linke e Ganz (2013), ao usar bicicletas como dispositivo de circulação e transporte, traz também para a linha de frente a questão da mobilidade urbana sob o viés da sustentabilidade ambiental e da autonomia dos indivíduos, no sentido de todos passarem a depender menos dos transportes públicos ou privados para fazerem seus percursos de comercialização e trocas dentro de sua região. Nas suas andanças de bicicleta, elas conheceram os diversos bairros e comunidades da região, cujos recônditos muitas vezes lhes eram apresentados pelos próprios moradores. Depararam-se também com várias questões de ordem social, econômica e cultural, apresentadas e tratadas pela população local através de diferentes ações micropolíticas individuais e comunitárias.

Nessa deriva por reconhecimento local, puderam descobrir nascentes e bicas d'água, em locais públicos, privados ou abandonados, como terrenos baldios e finais de rua, cuidados por pessoas que se mostravam orgulhosas de seu papel de “guardadores de nascente”. Link e Ganz (2013b) também se depararam com outros perfis de sujeito, tais como: “cuidadores de hortas”, “arranjadores de flores e plantas”, “plantadoras de ervas medicinais”, “ativistas ambientais”. Alguns desses diálogos são reproduzidos no livro do projeto, evidenciando as peculiares histórias de vida destes habitantes, transformados em personagens de um grande enredo coletivo. À título de evidenciar parte dos enunciados narrados por esses personagens da vida real, selecionei trechos de alguns desses diálogos das artistas com os moradores da região, os quais transcrevo a seguir:

Diálogo 4 - Thislandyourland e Sãozinha (LINKE & GANZ, 2013b, p.54-55):

Thislandyourland: Sãozinha, quando você se tornou ativista?

Sãozinha: Comecei a atuar como ativista no movimento ambientalista da Lagoa do Nado. [...] Fazemos parte da Rede de Educação Cidadã. Os educadores atuam em diversas áreas. Participamos do Fórum de Segurança Alimentar. Na época, fui articular em outras regiões do estado. Foi quando fizemos a primeira caravana de agricultura urbana e decidimos conhecer as hortas daqui de BH. [...] Não conseguimos participar de tudo, então definimos alguns focos: povos tradicionais, quilombolas, indígenas e moradia. A economia solidária é o ponto que une todos os

⁹⁷ Em Berlim, na Alemanha, um projeto está construindo uma extensa ciclovia coberta Radbahn, embaixo de um viaduto, interligando quatro bairros, onde os ciclistas poderão pedalar protegidos da chuva. Além da pista coberta, o projeto prevê também opções de lazer e de descanso e, futuramente, pretende ser sustentável através da geração de energia por meio do atrito dos pneus da bicicleta em contato com o solo (LUZ, 2016b). Mais informações em: <http://www.radbahn.berlin/#master-plan>

educadores. Mesmo depois de conseguirem uma casa através da luta pela moradia, as pessoas descobrem que é preciso continuar lutando para adquirirem outros direitos. Não dá para ficar olhando somente para seus próprios umbigos.

Thislandyourland: Poderia dizer se você tem uma utopia ou se idealiza um modo de vida?

Sãozinha: No meu imaginário gostaria que as coisas fossem menos sofridas para as pessoas. Aquele sonho de socialismo: ter tempo para viver com dignidade e ter um lazer; poder usufruir de benefícios, dos quais, normalmente, só as pessoas mais ricas conseguem.

Thislandyourland: É necessário ter muitas regras para um mundo ideal?

Sãozinha: Será que precisamos ter muitas regras para sermos felizes? É preciso ter o respeito para com o outro. Mas quando temos um coletivo e conseguimos perceber o que une esse coletivo, não há necessidade de haver tantas regras. [...] Minha irmã tem uma casa num condomínio luxuoso. Na sua rua foi construída uma casa com colunas extravagantes, 15 suítes, e quase não vemos pessoas por lá. Será que há necessidade de tudo isso? Tem também aqueles prédios luxuosos com elevador para carros, onde não há convívio entre vizinhos e o proprietário acaba tendo que proteger seus bens contra roubo. Se todos pudessem ter um carro ou, ao menos, um bom transporte coletivo, já resolveria o problema. Tem gente que possui muita riqueza e acaba não convivendo com as pessoas ao redor. Eu vim do interior para Belo Horizonte há mais de 40 anos. Hoje em dia, você mora em prédio e mal fala com o vizinho. Moro num apartamento e tenho uma vizinha que tem uma cara muito fechada. Um dia levei um molho de couve para ela. Ela ficou contente e trocamos verduras. Acho que precisamos ter uma convivência mínima.

Thislandyourland: Nos bairros onde você trabalha, o que mais tem visto acontecer: convivência entre os vizinhos, ausência total de contato, ou novos laços surgindo como foi seu exemplo com a vizinha?

Sãozinha: É um ir e vir. Por exemplo, no Dandara, quando todos moravam debaixo da lona, era mais fácil fazer reunião e parecia que as pessoas estavam mais solidárias. Depois, começaram a construir suas casa e entraram nelas, ficando mais difícil a convivência. Cada dupla de coordenador era responsável por cem famílias, eles tinham o conhecimento delas. Depois que construíram suas casas, pessoas da família que estavam desempregadas arrumaram emprego, colocaram os filhos na escola e acabaram não frequentando mais as reuniões. A própria coordenação, hoje em dia, está com pouca credibilidade.

Thislandyourland: Refiro-me mais à convivência do dia a dia entre as pessoas, não apenas em relação à participação em reuniões. Por exemplo, a troca de couve, troca de receitas, fazer um bolo, etc., é um processo que está se perdendo? Acho que, em alguns lugares, existem movimentos para resgatar essa convivência. No caso do Dandara, talvez tenha sido necessário esse voltar-se para dentro de cada família, por ser um momento de estruturação, de construir o espaço, a família, o trabalho.

Sãozinha: Sim, não acho que eles estejam errados. Tínhamos que cultivar mais as relações para criarmos elos, como uma rede. Eu, por exemplo, converso com os vizinhos, ofereço carona e sempre os cumprimento.

Diálogo 7 - Thislandyourland e Maria José (LINKE & GANZ, 2013, p.79-80):

Maria José: Aqui tem pé de algodão, tem acerola. Eu plantei muitas plantas: saião, capeba, ginseng, hortelã, pimenta. Mais adiante tem mais plantas medicinais. Tem

alecrim, babosa, tudo misturado. O pé de romã foi podado, pois estava com problemas nas frutas. A gente está cuidando dele. Depois que podamos essas árvores, as couves cresceram mais. Elas não estavam desenvolvendo bem. Foi o adubo orgânico que ajudou. A acerola virou uma grande árvore. Aqui em casa consumimos muita fruta e verdura. Todo dia enchemos um balde com casca de frutas e de verduras. Eu não compro esterco. Fazemos orgânico. [...] Olha o pé de chuchu, está nascendo. Ele não pegava. Plantei dois e insisti até pegar. Tem plantas que precisamos insistir com elas para nascer. Tem coisas que a gente tem que insistir na vida, não é? [...]

Thislandyourland: O seu chuchu é verde claro ou escuro?

Maria José: Verde escuro. Tem pouco tempo que ele começou a brotar. Ainda não dá para vender, mas para dar e trocar. Eu levo para a minha irmã. [...] Hoje eu levei taioba picada para um homem que sempre compra. Não quis levar muita coisa, para não ter que carregar muitas sacolas. Sem carro fica difícil e o ônibus demora muito. Aqui é muito fora de mão. [...]

Thislandyourland: Não tem ninguém aqui com charrete?

Maria José: Não. Já ser engraçado eu levar tudo de charrete... [...] Essa planta aqui é para combater verme. Eu trouxe do encontro de troca de mudas. E já deu várias mudas que levei de volta para trocar. Dizem que serve para combater solitária. Nasce muita planta aqui por causa do adubo. Eu deixo brotar. [...] Meu neto ganhou da minha cunhada um galo e uma galinha. Minha filha não gosta, pois eles fazem muito barulho. Temos que arrumar um lugar para colocá-los. Mais lá para baixo, eles correm perigo de serem roubados. Os fundos dão para a rede, então tenho medo de alguém entrar e roubar nossa galinha.

Thislandyourland: É rede de energia elétrica?

Maria José: Não, é rede ferroviária. Só que agora estão construindo apartamentos. A prefeitura comprou os terrenos. Acho que já passar linha de metrô, mas parece que mudaram de ideia e vão construir apartamentos.

Diálogo 8 - Thislandyourland, Lívia Limp e Alexandre Tavera (LINKE & GANZ, 2013, p.86-93):

Thislandyourland: De onde vem as roupas que você recicla?

Lívia: Do meu próprio guarda-roupa. Pego algumas que tenho e as transformo. As outras, eu compro em brechós ou ganho. Tem também as roupas que as próprias pessoas me passam. Normalmente aquelas de que elas gostam muito e querem que sejam renovadas.

Thislandyourland: O que você precisa para começar a fazer um trabalho de reforma de uma roupa?

Lívia: Quando começo um trabalho para alguém, a primeira coisa que faço é conversar com a pessoa para conhecer seus gostos, seu estilo de vida e suas preferências estéticas. Depois, procuro, no meu acervo de materiais, aquilo que tem a ver com a peça em si e com o estilo da pessoa. Faço essa garimpagem dentro do meu próprio ateliê ou compro alguma outra peça, que pode ser usada com a roupa. Muitas vezes garimpo em lojas, já pensando numa determinada transformação que eu tenho que fazer.

Thislandyourland: E o que acontece com a transformação, por exemplo: cortes, dobras, apliques?

Lívia: Em alguns casos, posso desconstruir totalmente a roupa e produzir outra completamente diferente. Outras vezes, não, aproveito uma parte dela e acrescento a parte “nova”. Vale tudo: cortar, dobrar, aplicar, abrir buraco, fechar buraco. Vale tanto o acréscimo quanto a subtração. A dinâmica permite tudo isso.

[...]

Thislandyourland: Vocês acabaram de fazer uma experiência de construção de um editorial. O que mais poderíamos falar sobre essa experiência?

Lívia: Lembro-me de uma situação muito bacana. Vocês tinham saído com as bicicletas por dentro do bairro pedindo doações de roupas a quem quisesse participar. Nesse momento, fomos ao mercadinho comprar alguma coisa e, quando voltamos, já nos deparamos com uma sacola de roupas. Essa resposta foi rápida. A pessoa que doou não foi, mas mandou uma sacola com roupas. Achei lindo. Num determinado nível, ela se sensibilizou, ela se moveu. Poderia estar em casa, cuidando do almoço, das crianças, enfim, ocupada com outras coisas. Mas teve essa atenção e vontade de participar de alguma forma. E foram essas roupas que geraram matéria para podermos trabalhar. [...] As pessoas se envolveram e houve troca de informações. Como, por exemplo, aquela garota que fazia flores de tecido e nos ensinou como fazer.

Alexandre: Eu percebi que essa menina das flores teve um receio, no primeiro momento, de participar da costura coletiva. Quando a Lívia demonstrou interesse em aprender com ela, aí si, ela se abriu para a troca, para também poder aprender e se entrosar.

Lívia: Eu me coloquei como uma aprendiz dela. Certas coisas criam determinados tipos de vínculo muito facilmente. [...] A costura, o tricô, o crochê, esse trabalho feminino, tem esse poder agregador também. É um fazer que nos permite trabalhar e conversar. Permite essa troca verbal entre as pessoas. Não exige uma concentração em que a pessoa precise ficar quieta, olhando somente para aquilo. Você está ali, olhando para o que está fazendo e se comunicando.

O projeto proporcionou o encontro das artistas-pesquisadoras com estes e outros personagens, que se estabeleceu por meio da pesquisa de campo, das ações promovidas e de conversas com os habitantes da região. Transformados em personagens de um enredo coletivo, os diálogos transcritos pelas artistas funcionam como uma espécie de cartografia de modos de existência, revelando peculiares traços pessoais que se projetam por meio de vivências, de imaginários, de habilidades pessoais, espalhados ora por um caráter profissional, ora diletante, ora simplesmente singular. Nessa escrita cartográfica das artistas, a “experiência urbana da alteridade”, a que valoriza Berenstein em seu estudo (2012), é também valorizada através dos diálogos dos personagens, tomados como uma espécie de figuras estéticas que performam enunciados, revelando questões, sonhos e desejos. Por intermédio deles, vai se delineando um mapa coletivo de afectos e perceptos, onde territórios e movimentos são apontados, dando espaço a construções de outras visões de mundo, de ordenação do caos, de elaboração de desejos. Não se trata aí de somente capturar algumas narrativas, apropriar-se de uma profusão de enunciados para torná-los discurso,

mas de identificá-los enquanto enunciação de desejos coletivos, como parte de um processo de subjetivação coletiva. E, portanto, o que falam esses personagens?

No primeiro trecho do diálogo trazido para este trabalho, a personagem Sãozinha fala de sua trajetória como ativista política e exprime o seu desejo de modo de vida: “que as coisas fossem menos sofridas para as pessoas. [...] ter tempo para viver com dignidade e ter um lazer; poder usufruir de benefícios, dos quais, normalmente, só as pessoas mais ricas conseguem” (LINKE & GANZ, 2013b, p.52). No seu imaginário sócio-político, a personagem Sãozinha fala sobre o respeito à alteridade, a necessidade de lutar para adquirir direitos, mas também da importância de se recorrer a práticas solidárias em rede, com base em uma proposta que vise o cultivo das relações locais.

Já a segunda personagem, a Maria José, à exemplo de outros moradores da região, fala sobre a sua horta, a sua produção orgânica, sobre as trocas e doações que são feitas por meio da permacultura, isto é, do cultivo no seu quintal. Ela expõe também a sua sabedoria no trato com a terra e na funcionalidade das plantas medicinais. Uma sabedoria que advém mais da prática empírica, da experiência com o manejo das plantas e com a resposta do corpo - do seu próprio e também do outro. Maria José nos fala ainda da sua dificuldade de transporte, da sua preocupação com a segurança, do desconhecimento dos planos políticos do seu novo vizinho: a prefeitura. Da sua vivência com a permacultura, Maria José explana a sua percepção de resistência: “[...] Tem plantas que precisamos insistir com elas para nascer. Tem coisas que a gente tem que insistir na vida, não é?” (LINKE & GANZ, 2013b, p.79)

Por fim, a personagem Livia fala sobre o seu trabalho de transformar roupas usadas, adaptando as criações conforme o estilo de cada cliente. Livia se mostra sensibilizada com a doação de roupas que recebeu de uma anônima para a ação de costura coletiva: “[...] ela se moveu. Poderia estar em casa, cuidando do almoço, das crianças, enfim, ocupada com outras coisas. Mas teve essa atenção e vontade de participar de alguma forma.” (LINKE & GANZ, 2013b, p.92). O outro personagem deste diálogo, o Alexandre, fala também de uma percepção sua sobre uma garota que fazia flores de tecido, a qual se abriu para a troca e entrosamento com os demais participantes da ação, depois da relação não-hierárquica que a Livia conseguiu estabelecer com ela. Ele nos fala sobre a necessidade de se construir certos tipos de vínculo, da troca de experiências e do poder agregador que resultam de certas práticas criativas quando feitas em conjunto.

As subjetividades desses personagens parecem ter sido impregnadas da cultura local que tem a simplicidade como forma de vida, mas que alude a certas forças vitais, algo como da ordem de uma resiliência e também de uma capacidade de construir vínculos com aquilo e com aqueles que

lhes são próximos, que interagem com a sua realidade de mundo. Nesse sentido, os dois trabalhos de Linke e Ganz, bem como os propostos por José Miguel Casanova, evidenciam o potencial da arte de criar formas de resistência aos processos de globalização dos mercados que o capitalismo neoliberal articula, em sua insistência de padronizar sistematicamente hábitos e comportamentos socioculturais, conduzindo os modos de vida de forma homogeneizante. Tanto nas ações que compõem *Congresso dos Irreais*, como naquelas propostas em *Cozinhas Temporárias e Bicicletas Ambiente*, há uma espécie de idealização e preconcepção de um projeto de cidade, onde as relações produtivas e afetivas acontecem de forma horizontal e comunitária, em que a subsistência das pessoas acontece a partir de formas produtivas autônomas, por meio do acesso direto aos insumos, do cultivo nos seus quintais, das trocas comerciais que são realizadas a partir das microeconomias locais. Com isso, sinalizam também um desejo de independência das macroestruturas, de autonomia nos sistemas de produção e distribuição de alimentos e de energia, de acesso à água, etc. Revelam a capacidade de os sujeitos projetarem seus desejos para a criação de uma outra espécie de lugar, como que *contraespaços*: “lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los” (FOUCAULT, 2013, p.20). Foucault chama esses “*contraespaços*”, de “*utopias localizadas*”, ou melhor, *heterotopias*: “*espaços absolutamente outros*”. Nesses outros espaços, diz o filósofo, as crianças conhecem bem essas utopias localizadas:

“É no fundo do jardim, com certeza, é com certeza o celeiro, ou melhor ainda, a tenda de índios erguida no meio do celeiro, ou é então – na quinta feira à tarde – a grande cama dos pais. É nessa grande cama que se descobre o oceano, pois nela se pode nadar entre as cobertas; depois, essa grande cama é também o céu, pois se pode saltar sobre as molas [...]” (FOUCAULT 2013, p.20).

Como sustentou Foucault, não foram as crianças que forjaram esses *contraespaços*: “A sociedade adulta organizou, e muito antes das crianças, seus próprios *contraespaços*, suas utopias situadas, esses lugares reais fora de todos os lugares”. A heterotopia se faz presente, em toda sociedade, quando identificamos as “*utopias que têm um lugar preciso e real, um lugar que podemos situar no mapa*” (FOUCAULT, 2013, p.19-20). Nesse sentido, ela está presente nos quintais dos moradores, nas hortas comunitárias, nos poços escavados para a criação de peixes, nos ambientes de leitura da biblioteca-móvel, nas feiras livres das praças, na feira de trocas do MAR, nas rodas de conversa das ações coletivas.

Das regras e prêmios que o modelo de desenvolvimento econômico estabelece, reside ainda a ideia de que há uma felicidade a ser alcançada, que depende do cultivo de valores e crenças atrelados à acumulação de riqueza, ao consumo desenfreado de bens de todas as espécies e da exploração sócio-ambiental. Esse tipo de felicidade, valorada pelo mercado e dimensionada por

aspectos de ordem econômico-financeira, leva o sujeito contemporâneo a ser dominado por determinadas exigências de modos de vida e a compactuar com uma série de negligências éticas para com os outros seres, com todo o seu entorno e ainda consigo próprio. Pelo viés exposto a partir dessas ações “desviantes”, são apresentadas alternativas de ruptura em relação à lógica de operação dos sistemas de produção e consumo hegemônicos. Por esse viés, o conceito de heterotopia ganha ampliação pelo uso de outras lentes: nos lugares outros, onde podemos enxergar o mundo sob outros pontos de vista, onde as relações entre seres humanos e não-humanos se dão sob outros princípios, onde somos também desafiados a repensar a nossa própria estrutura de consumo, repensar as democracias desmanteladas e economias locais combatidas, onde podemos identificar outros modelos possíveis de desenvolvimento econômico e de organização sociopolítica mais inclusivas e socialmente justas.

Capítulo 3 – Poéticas da alteridade e Poli(est)éticas de si

“[...] eu não estou aqui representando o Brasil nem qualquer outra coisa. As idéias de representar-representação-etc acabaram (...) é importante que as idéias de ambiente, participação, etc, não sejam limitadas a soluções de objeto; elas deveriam propor o desenvolvimento de atos de vida, e não uma representação a mais (a idéia de ‘arte’).”

(Hélio Oiticica)

“[...] o que são as tuas máquinas desejantes? Qual é a tua maneira de delirar o campo social? “

(Gilles Deleuze)

À continuação da questão que colocamos no capítulo anterior acerca da crítica aos modelos de base representativa e identitária, é notório perceber também que, desde à época da antiguidade grega até a modernidade, tanto as criações artísticas como as manifestações culturais foram largamente concebidas no registro da identidade e da representação. Rompendo com essas concepções clássicas e modernistas das artes em seus variados meios de expressão, a arte dita contemporânea inaugura uma outra forma de conceber a experiência estética que, no lugar de converter o real em imaginário, procura introduzir o imaginário no real, como observou Favaretto (2011). Dentre outros elementos, a arte contemporânea faz uso de uma estética performativa que aproxima obra, artista e espectador. Esse tipo de estética, a qual pode ser aludida pelo termo *performatividade*, concede para a proposição artística um efeito de presença, criando um lugar de experimentação que produz um tipo de experiência estética semelhante àquela praticada na *performance*.

Antes de prosseguir com a temática que será desenvolvida neste capítulo, é importante colocar aqui, o contexto do termo “*performance*”⁹⁸ que está sendo trazido como elemento de análise para este trabalho. A visão que é abordada, neste estudo, se aproxima daquelas propostas por Victor Turner e Richard Schechner, as quais situam a *performance* entre o campo de estudos do teatro e o da antropologia, figurando-a como um instrumento para compreender os fenômenos de uma sociedade, emergidos a partir de uma rede de relações inter-culturais. Nessas condições, a

⁹⁸ Richard Schechner (2002) situa os estudos de performance em um campo de estudos interdisciplinar, compreendidos em duas grandes categorias: artística e cultural. Nessa categorização, a primeira se expressa através da arte, a saber: *performance solo*, *performance art*, *performance* de literatura ou de poesia, peças de teatro, concertos, etc. Já a segunda categoria inclui eventos e manifestações que ocorrem no cotidiano, cujos valores culturais são mostrados como forma de perpetuação de uma dada cultura, tais como: rituais, cerimônias religiosas, desfiles, festas comunitárias, narrativas orais, performances de papéis sociais, performances associadas à identidade de gênero, raça, classe e sexualidade.

performance é concebida como uma ferramenta de questionamento e de análise da realidade social, que permite conhecer a fundo as contradições inerentes à estrutura social (que representa a realidade cotidiana), promovendo um deslocamento do olhar na direção dos elementos da antiestrutura (momentos extraordinários, definidos pelos “dramas sociais”⁹⁹). Ao interromper o fluxo da vida cotidiana, a *performance* propicia que os sujeitos tomem distância dos seus respectivos papéis normativos e, num ato de reflexividade, repensem a própria estrutura social ou mesmo procurem refazê-la¹⁰⁰ (SILVA, Rubens, 2001; TURNER, 2005).

A esse respeito, a *performer* e pesquisadora de estudos de performance Eleonora Fabião (2016), em uma entrevista a Aderbal Freire-Filho, comenta: “A *performance* é um conjunto de práticas que desorganizam. Ela ajuda a pensar outros modos de vida através das práticas.” De um modo geral, a arte contemporânea, vista desse prisma, constitui-se como uma forma de criar relações com a alteridade por meio de objetos, signos, gestos, narrativas e experiências. A partir dessa partilha do sensível, que se dá no entrecruzamento de campos diversos, a arte deixa de ser restringida aos espaços confinados dos museus, centros culturais e galerias, e passa a ganhar cada vez mais vulto no espaço urbano, onde ela toma a forma de ações ou de intervenções urbanas, abrindo um campo maior de diálogos e provocando reações e retroalimentações que se ampliam com a diversidade sociocultural presente no espaço público.

No contexto das cidades como territórios acerbados de estímulos e símbolos que se entrecortam em disputas e conflitos, as ações e intervenções urbanas propõem uma variedade de aberturas de espaço-tempo de transição tanto para o *performer*, como para o participante-transente, convocando-os a vivenciar uma experiência urbana da alteridade. Como já mencionado anteriormente, nesses tipos de proposição artística, a principal questão que se coloca em disputa está na quebra da estrutura normativa que faz emergir à superfície fenômenos antes suprimidos. Em vista disso, tais proposições artísticas, uma espécie de “obra-experiência”, podem instaurar fissuras

⁹⁹ O termo “drama social”, cunhado pelo antropólogo Victor Turner, é compreendido como um tipo de “performance social”, usada como ferramenta da antropologia da performance para análise de mudanças substanciais por que passa a sociedade, identificando aí a sociedade como processo, fluxo de onde emergem a ordem, a ruptura da ordem e os conflitos sociais que permeiam a estrutura social. O drama social é concebido como o espaço-tempo no fluxo dos processos sociais em que se percebem mudanças expressadas por situações liminares e liminóides, as quais se destacam da estrutura normativa e trazem à superfície fenômenos antes suprimidos. Esse espaço-tempo assinala um período liminar de transição entre estados que enuncia um caráter transformativo para o sujeito que o vivencia, assumindo um caráter ambíguo, com poucas ou nenhuma das características do estado anterior ou do subsequente. Segundo o autor, o sujeito em período liminar, ocupa um espaço social indeterminado, indefinido nos seus limiares e processos identitários (CARLSON, 2010; TURNER, 2005).

¹⁰⁰ Silva (2011) explica que há diferenças entre o modelo de classificação da performance proposto por Turner e o repensado por Schechner, entretanto: “ambos compartilham do ponto de vista que os eventos rituais e os “dramas sociais” configuram na prática um tipo de “metateatro”. Em outras palavras, constituem um espaço simbólico e de representação metafórica da realidade social, através do jogo de inversão e desempenho de papéis figurativos que sugerem criatividade e propiciam uma experiência singular, que é, ao mesmo tempo, “reflexiva” e da “reflexividade””.

nos papéis normativos dos sujeitos, produzindo interferências na produção de desejos do outro e operando também como um “potente desestabilizador de algumas das partilhas hegemônicas do sensível e, sobretudo, das atuais configurações anestesiadas dos desejos”, em referência ao que coloca Berenstein (2012, p.11) acerca da ativação da experiência urbana da alteridade.

Nesse âmbito, o espaço urbano é considerado um território fértil de disputas para ações de *performance* e intervenções urbanas, à medida que propõe situações que interferem e “quebram” o cotidiano da realidade social. Ocupar e transformar o espaço público por meio da arte ativista é procurar fazer do corpo da cidade, “máquina de guerra”¹⁰¹, e do corpo social passivo, corpo ético-político ativo. Ações que pretendem criar situações que produzam recortes na realidade social, atravessando os campos político, ético e poético, com vistas a levantar questões, apontar conflitos, abordar a experiência da realidade por outros ângulos, sugerir outros modos de percepção e de afecção.

Desse modo, no tocante à arte enquanto interferência e proposição estética de cunho ativista, interessa aqui identificar e analisar as mudanças que se expressam por meio de ações e intervenções urbanas, no contexto da ativação da experiência urbana da alteridade. Mais do que fazer uso de distintos suportes e meios de expressão artísticos, trata-se de investigar não exatamente a forma, mas os limites expressivos das questões que são revolvidas e as relações dinâmicas existentes entre sujeitos, culturas locais, lugares, sociedades, etc, a partir de certas proposições artísticas. Na estreita relação entre arte e cultura, ao trazer fatores sócio-culturais, tais como memória, atualidade, diversidade, alteridade e diferença para o processo de produção artística, o papel da arte evidencia a sua importância em várias instâncias, das mais pragmáticas, como no desenvolvimento humano e local, na ampliação do capital cultural¹⁰² de indivíduos, grupos sociais e comunidades, até as mais simbólicas e não menos essenciais, como na produção de afetos, desejos e subjetividades.

¹⁰¹ Refiro-me aqui à relação de exterioridade, descrita por Deleuze e Guattari, entre a máquina de guerra e o Estado. Ao invés de usar da subordinação como arma imposta pelo aparelho de Estado, a máquina de guerra faz uso da experimentação, por meio do afeto. A exterioridade se dá na proporção em que tudo que emerge daí só têm valor se produziu afetação (ONETO, 2008).

¹⁰² Pierre Bourdieu (apud VALLE SILVA, 1995, p.28) sugere que a cultura pode ser usada como meio para promover mobilidade social, seja por deslocamentos verticais ou transversais. Nessa leitura, a cultura é enxergada como mecanismo de mudança social, posto que "ela, por si mesma, pode contribuir para determinar a posição social de indivíduos e grupos."

3.1 - A reconstrução do corpo social

Nos estudos realizados por Foucault, para o período da modernidade, são analisados alguns mecanismos de normatização da vida e de administração dos corpos pela consolidação de dispositivos de poder. Em Foucault, o poder ganha extensão quando se alastra para fora dos locais institucionais e passa a se expressar através de um conjunto de tecnologias que visam controlar a consciência e os corpos da população por intermédio da totalidade das relações sociais. Nesse contexto, os acontecimentos políticos e sociais cotidianos parecem revelar uma estreita relação entre o poder e a vida: “o poder tomou de assalto a vida” – como alertou Pelbart (2003). No rastro dos filósofos Hardt e Negri (2001), Pelbart acrescenta que, incidindo sobre as nossas maneiras de pensar, de conceber, de perceber e de sentir, o poder adentrou todas as esferas da existência, arrebatando-as por completo a seu serviço.

Se antes ainda imaginávamos ter espaços preservados da ingerência direta dos poderes (o corpo, o inconsciente, a subjetividade) e tínhamos a ilusão de preservar em relação a eles alguma autonomia, hoje nossa vida parece integralmente subsumida a tais mecanismos de modulação da existência. (PELBART, 2003)

Os mecanismos de controle e regulação do poder se exercem por várias direções, não somente em moldes repressivos e acaçapantes, mas também de modo imanente, adentrando pela nossa vitalidade social, através da nossa liberdade de escolha e capacidade de transformação, formatando o nosso modo de ser na sociedade (LAZZARATO, 2010). Sejam travestidos por instituições disciplinares ou aparelhos de normatização, sejam por mecanismos diversos de controle e regulação do saber, do poder, do existir, os dispositivos do biopoder se exercem muitas vezes anônima e rizomaticamente. Objetivam capturar modos de vida e engendrar nas sociedades padrões normatizadores de conduta existencial e de produção de si que operam em favor do modo de produção capitalista globalizante, que gerencia os corpos e racionaliza a vida. Como já sabido, importa mais otimizar a vida, torná-la intensa, útil e altamente produtiva.

Ainda nessa linha foucaultiana que faz uso da análise dos dispositivos, Paul Beatriz Preciado (2013) vai ainda mais longe, afirmando que é preciso fugir das grandes narrativas históricas e políticas, e produzir outras narrativas para repensar o âmbito da esfera pública, da democracia. O pensador defende que é necessário reescrever a história da filosofia pela ótica da história da resistência à normatização. Ela questiona, por exemplo, a noção de gênero e de sexualidade, no âmbito da formação do sujeito político, ao colocar em xeque padrões normativos e dominantes de corpo e de orientação sexual. Isso significa, por essa ótica, pesquisar o campo das técnicas de

produção de corpo, de subjetividade, de produção de verdade, tratando de estabelecer uma investigação cujas bases de compreensão se ergam fora das práticas de normatização, pelo viés das práticas de resistência. Um dos seus grandes focos reside na identificação dos espaços sobre os quais as tecnologias de controle contemporâneas não funcionam e de que forma estes conseguem se formar no seio da sociedade de controle. A intenção de Preciado de conduzir pesquisas no campo das técnicas de produção de corpo e de subjetividade ganha endosso com base na ideia da criação de tecnologias do eu e do cuidado de si, fortalecida por Foucault (1985), nos seus estudos sobre a História da Sexualidade. Ao investigar o desenrolar da história dos cuidados do corpo, Foucault mostra que as relações não se constituem de forma linear ao longo do tempo, mas são dinâmicas e mutáveis em função de diferentes contextos sociais (ELIAS, 1995).

Por conseguinte, no âmbito das práticas do cuidado de si, podemos afirmar que os processos corporais contemporâneos assumem um lugar central não apenas nos estudos sobre sexualidade e gênero, mas também no estudo da produção de subjetividade e da construção de um corpo político, à medida que incorporam à sua investigação fenômenos contemporâneos que dizem respeito à produção biotecnopolítica do corpo e a outras apropriações que as teorias dominantes não dão conta de explicar. Isso implica também identificar e pensar os acontecimentos políticos e práticas socioculturais, tomando em conta não somente aquilo que é dominante, disciplinado e controlado, mas, sobretudo, aquilo que é diferença, produto da resistência.

A despeito de todas as diversas análises tecidas sobre essa grande questão existencial que emerge sobre o futuro das democracias no mundo atual e a construção de um corpo político resistente, o ponto que quero destacar aqui é sobre o tipo de questionamento que devemos elaborar acerca do problema para ir ao encontro das suas linhas de fuga, seja ele, nesse caso em específico, advindo de uma crise política que se instala pelas ambiguidades da democracia representativa ou pelo que se espera hoje de um Estado democrático de direito, seja ele emergido de uma falência de certos modelos de desenvolvimento econômico, seja ele decorrente de uma dificuldade em construir um novo projeto “de esquerda” de transformação social. Seja qual for o tipo de crise e de resistência em que estamos inseridos – e faz-se importante que delimitemos a extensão do problema que desejamos examinar e investiguemos as suas bases e relações –, ela pode tornar-se a própria busca por novos projetos políticos e modos alternativos de vida. E isso pode significar não somente a reformulação de um corpo sociopolítico que suscite projetos políticos que possam dar conta das diversas demandas sociais e novos paradigmas contemporâneos, mas também fomentar outras realidades possíveis, sejam elas advindas de modelos de desenvolvimento socioeconômico menos desiguais e corrosivos – com foco no bem-estar social e ambientalmente sustentável –, sejam elas

promovidas por micropolíticas de resistência que reflitam atitudes, escolhas e modos de vida de vida mais sustentáveis, mais amplas e inclusivas, em termos coletivos.

A leitura foucaultiana que adverte sobre as diversas formas de apreensão da vida pelo poder também enxerga na biopolítica a possibilidade de resposta resistente da vida diante deste biopoder. No que se refere às peculiaridades que se revelam acerca da biopolítica, Antonio Negri afirma que, embora a vida seja subsumida ao poder e tratada como objeto de governo, ela não se deixa ser completamente dominada, comportando em si uma grande potência de resistência: “toda dominação é sempre também uma resistência” (NEGRI, 2006, p.46). Não obstante, é preciso atentar que, se cada vez mais crescem as capilaridades do biopoder, chegando ao controle das escolhas de vida e da própria subjetividade do indivíduo, cresce simultaneamente a dificuldade de localizar os focos de sua resistência (PELBART, 2003).

É fato que toda experiência, seja ela de plena dominação de relações de poder, ou de pleno exercício da liberdade, ocorrem no seu ato. O poder e as resistências que dele brotam são faces da mesma moeda. Tomando em conta o pensamento foucaultiano que afirma que onde há poder, há resistências, nos é possível pensar que a dominação nas relações de poder possa não se constituir como o principal modo de relacionamento político em uma sociedade cujas formas de resistência aos poderes dominantes obtêm êxito, quando na reversão e transformação de certas situações de crise (CASTELO BRANCO, Guilherme, 2008). Como então construir territórios, onde as relações de poder envolvidas se encontrem desbloqueadas, móveis e mais livres nas sociedades contemporâneas?

Em Negri & Hardt (2001), isso, até certo ponto, é proposto através da potência da multidão frente à soberania do Império, cujo enfrentamento se dá no campo da biopolítica, que vê na singularidade – seu elemento mais básico, molecular – a força para se tornar poder constituinte - seu elemento mais potente, molar – e poder, assim, romper com toda a dominação e exploração exercida que esvaziavam a força do comum. Para esses pensadores, esse embate se constrói a partir do processo de produção da subjetividade que advém do trabalho imaterial, que é, conforme apostam eles, o que faz o poder constituinte irromper. Ocorre que com a crise da democracia nos Estados, um outro paradigma de demanda social se ergue para além da relação representante-representado. O tipo de questionamento trazido pelas multidões¹⁰³ extrapola esta relação

¹⁰³ O termo “multidões”, aqui foi posto no sentido empregado por Negri como “um conjunto de singularidades” (NEGRI, 2004). Entretanto, o conceito de multidão, cunhado por Hardt e Negri (2001), advém do entendimento da existência de movimentos que questionam os modos de produção instituídos na sociedade capitalista. Tais movimentos não são organizados por instituições como partidos políticos ou sindicatos, mas são formados a partir de encontros que

representante-representado, ultrapassando o caráter puramente pragmático que advém das demandas sociais e dos mecanismos representativos de poder normalmente assumidos na esfera política.

A multidão está engajada na produção de diferenças, invenções e modos de vida. Deve, assim, ocasionar uma explosão de singularidades. Essas singularidades são conectadas e coordenadas de acordo com um processo constitutivo sempre reiterado e aberto. (...) A multidão é a forma ininterrupta de relação aberta que as singularidades põem em movimento. (BROWN; SZEMAN, 2006, p. 99)

Em uma outra leitura sobre a crise da democracia de base representativa, Agamben identifica, dentre outros pontos, a existência de um estado de exceção dentro do estado democrático, mas afirma, contudo, que a própria crise da democracia pode apontar a busca por novas formas de organização política (AGAMBEN, 2014). Rancière (2016) discorre que, há tempos atrás, existiam “grandes subjetivações coletivas”, como o movimento operário que ele mesmo cita como exemplo. Esse tipo de subjetivação coletiva permitia que uma massa de excluídos pudesse ser incluída no mesmo mundo daqueles contra os quais se insurgiam. Mas, segundo esse autor, a ofensiva neoliberal vem empenhando-se a desmontar essas forças, criminalizando a luta de classes e fazendo com que tais excluídos busquem, muitas vezes, alojamento em subjetivações identitárias de cunho religioso, cujas formas de ação no mundo podem se dar por vias criminosas e até letais.

Diante desse cenário de descrenças políticas e incertezas sociais, como não se deixar estacionar no estado de indignação, ódio, ou mesmo de paralização emocional diante do agravamento das mazelas sociais e do descompromisso das autoridades políticas com todas as camadas sociais? Como sair desse embate efetivamente? Que outras formas de mobilização coletiva ou organização política poderíamos perseguir? Seguindo, pois, a lógica de Hardt & Negri e a aposta de Agamben, é hoje, de fato, possível a formação de uma força política de relação aberta que, cansada de esperar uma resposta por parte do Estado, se articule para lidar no enfrentamento de questões críticas, como as sociais e as ambientais? Em tempos de produção de crises - social, econômica, política, ética, etc - como estratégia de enfraquecimento do tecido social por parte das forças neoliberais, é possível pensar que, no lugar de serem simplesmente atropeladas por estas crises, as multidões possam elas mesmas produzirem suas próprias fissuras, em nome de uma demanda legítima por mudanças estruturais?

Todos os dias somos bombardeados com notícias de irregularidades de toda ordem, negligências sociais, violências de gênero, raça e religião, agressões físicas e simbólicas a grupos

ocorrem no cotidiano. Por essa razão, eles afirmam que “os movimentos de luta e resistência manifestam-se de maneira imprevista e imprevisível.” (HARDT; NEGRI, 2005, p.133)

de minorias que afetam os direitos de grupos indígenas e negros. Denunciar tais injustiças e se opor a ações de invisibilidade social que tentam solapar a todo custo grupos de minorias sociais parece obrigação de qualquer movimento social que se posicione no enfrentamento das forças neoliberais e fascistas. Nas pautas das lutas dos diferentes movimentos sociais, como no feminismo, a base é a defesa pelos direitos humanos de todos os indivíduos, assistidos também pelos direitos fundamentais, resguardados em constituição. Isso implica, para mencionar os principais, direitos básicos à saúde, educação, moradia e a um meio ambiente ecologicamente equilibrado¹⁰⁴, nas dimensões individual, coletiva e intergeracional. Assim, não se trata somente de buscar uma aplicação dos direitos assegurados por leis, mas também de afirmar a relevância do impacto desses direitos para a sobrevivência e dignidade de povos, raças e gêneros invisibilizados culturalmente de suas existências, gerações atrás de gerações.

Como já discutido anteriormente, não se trata de investir em mobilizações e ações cujo afeto predominante seja simplesmente a repercussão do ódio ou do ressentimento. A motivação que observamos ser deflagrada, nos dias atuais, passa pela ativação do corpo político, social e cultural através da solidariedade e da colaboração. A adoção de uma ética baseada nestes afetos evidencia-se, por exemplo, pelas práticas discursivas¹⁰⁵ e não-discursivas participativas, abertas ao reconhecimento da alteridade, que inclui o acolhimento das diferenças, o compartilhamento de desejos, a construção conjunta de heteropias do comum. Na contramão do discurso do ódio, do ressentimento e mesmo do cinismo, os quais opõem-se a dialogar com qualquer outro tipo de discurso, encerrando-se em si mesmo, há um forte movimento de dissidência em formação nas sociedades contemporâneas de tradição capitalista democrática, cujos vínculos socioculturais são firmados mediante uma ética calcada na colaboração e na solidariedade.

É no olhar atento a esse movimento, que pesquisadores e formadores de opinião identificam, nas recentes mobilizações sociopolíticas, o surgimento de uma nova forma de ativismo político e engajamento social. Para o jornalista Bruno Torturra (2016), em meio a essa esmagadora crise política em que vivemos, o engajamento civil e a participação pública, de maneira auto-organizada,

¹⁰⁴ No âmbito jurídico, Rocha e Queiroz (2011) esclarecem que a Constituição Federal brasileira de 1988 possui um capítulo específico que trata das questões ambientais (Capítulo VI, do Título VIII). Além disso, ao longo de vários outros artigos, ainda versa sobre as obrigações do Estado brasileiro e da sociedade para com o meio ambiente: “A fruição de um meio ambiente saudável e ecologicamente equilibrado foi erigida em direito da coletividade pela ordem jurídica vigente, o que se revela num notável avanço para a construção de um sistema de garantias da qualidade de vida dos cidadãos. A Lei Fundamental reconhece que as questões pertinentes ao meio ambiente são de vital importância para o conjunto de nossa sociedade, seja porque são necessárias para preservação de valores que não podem ser mensurados economicamente, seja porque a defesa do meio ambiente é um princípio constitucional geral que condiciona a atividade econômica, conforme dispõe o artigo 170, inciso VI, da CF, em busca de um desenvolvimento sustentável.”

¹⁰⁵ O psicanalista Ricardo Goldenberg (2002) ressalta que as práticas discursivas determinam, em grande parte, a organização de vínculos em que se constitui a nossa subjetividade. Discutindo certas formas discursivas em voga atualmente, ele aponta o “discurso do cínico” como uma prática muito presente nas sociedades contemporâneas.

não-hierarquizada e descentralizada tem se configurado como uma forma potente de dissolver parte do protagonismo de partidos políticos e de “transformar toda essa energia política dissipada, desidentificada, em novas formas de organização”¹⁰⁶. Ao crescerem os movimentos que convocam as multidões para a participação ativa no jogo político, percebemos tomar forma uma ideia de cidade aberta que dá claros indícios de querer ser edificada e ampliada. Dessa construção, é que estão sendo emergidas novas subjetividades coletivas, dissidentes dos padrões hegemônicos normatizadores.

Para avançar nesse sentido, a ação performática se coloca como um meio de resistência que, por meio da arte, faz aflorar as questões que clamam por mudanças políticas, sociais e culturais, além de possibilitar transformar os afetos tristes em alegres e de propor ações que instiguem a potência de agir dos sujeitos. Seja decorrente do descontentamento com a falta ou a precariedade de políticas públicas satisfatórias, seja decorrente de processos injustos de intervenção no plano urbanístico, seja decorrentes de fatores éticos e sociais, seja qual for o gatilho, a arte ativista ganha força como tática de resistência no ambiente das cidades no mundo inteiro. Como evidenciou Mesquita em sua pesquisa acadêmica (2008), a repercussão nas mídias, sobretudo nas redes sociais, faz esse tipo de intervenção artística ganhar cada vez mais adeptos, crescendo o número de coletivos artísticos que realizam ações performáticas e práticas culturais que denunciam injustiças, expõem indignações, propõem reflexões e demandam mudanças por parte dos governantes e dos próprios cidadãos.

A leitura que é cada vez mais defendida aqui é de que a ação performática constitui-se como uma alternativa impactante não só para o desenvolvimento local e social, conforme foi abordado anteriormente, mas também humano. Trata-se de um tipo de ação política que se propõe a discutir direitos, disputar narrativas, preservar memória sócio-cultural e compartilhar desejos coletivos e afetos alegres. Ao abrir um campo de experimentação da ordem do simbólico, também enseja encontrar meios de integrar toda essa produção de experiências ao cotidiano das cidades e forjar, assim, deslocamentos na realidade social e cultural. Nesse sentido, são instrumentos que permitem ainda confrontar as constantes tentativas de captura a que somos massivamente aliciados através das inúmeras ações e práticas discursivas normativas e neoliberais, atuando como uma potência de resistência à "pacificação" dos espaços e dos comportamentos.

¹⁰⁶ Do Facebook do jornalista Bruno Torturra. Disponível em: <https://www.facebook.com/bruno.torturra>. Acesso em: 16/09/16.

3.2 - Por uma estética relacional e performativa

No contexto de uma estética relacional que tem como foco de produção artística as relações humanas, Nicolas Bourriaud afirma que as práticas artísticas contemporâneas não estariam mais compromissadas com a originalidade e com a singularidade de uma criação, mas sim com o processo de reorganização de elementos já existentes, atribuindo-lhes novos usos e novos sentidos. Para este escritor e curador, os artistas que trabalham com essa lógica de produção artística - os "artistas da pós-produção", como denomina Bourriaud, "[...] também trabalham num novo recorte das narrativas históricas e ideológicas, inserindo seus elementos em enredos alternativos". (BOURRIAUD, 2007, p. 49)

Assim, interceptar arte e vida é não apenas desafiar os moldes representativos e identitários, mas também promover deslocamentos importantes por meio da performatividade. Esse viés relacional que incorpora as relações humanas como inerentes à obra ou à "obra-experiência"¹⁰⁷ também pode ser compreendido por outro elemento importante: a inclusão do espectador na ação ou obra de arte. Nesse tipo de abordagem sobre a arte, o ato de criação é compartilhado entre artista e público, à medida que o espectador é transformado em participante e o artista é o proponente de uma experiência que aproxima arte e vida, como proferiu Hélio Oiticica. Trata-se de um convite à incorporação da performatividade do participante, que acontece a partir da relação que o participante estabelece com a obra e da relação desta que com o mundo exterior. Sobre este aspecto, Favaretto (2011, p.97) atenta para o "entre" que subsiste nessa relação que é criada a partir da interação com a obra: "Esse entre é índice de indeterminação, espaço contingente onde nasce toda relação, assim implicando o processo de transvalorização da arte, de modo que o que resulta não é mais nem a arte nem a vida empiricamente vivida, as vivências, mas outra coisa, talvez um além-da-arte."¹⁰⁸

No Brasil, além de Oiticica, Lygia Clark, Lygia Pape, Ferreira Gullar e outros artistas do movimento neoconcretista, criaram, na segunda metade do século XX, proposições artísticas que verteram principalmente de uma conexão entre a poesia, a performance e as artes visuais, cujas bases nasceram da experimentação e da imbricação entre linguagem e objeto. Como esclarece Rivera, não se tratava aí de buscar uma consolidação entre linguagem e objeto, mas do processo de

¹⁰⁷ Terminologia sugerida por mim, nesta tese, a partir da análise do projeto artístico de José Miguel Casanova, em uma espécie de "licença poético-acadêmica".

¹⁰⁸ Como explica Braga, nos anos 1970, o termo "subjetividade" vem a definir melhor o trabalho de Hélio Oiticica (apud BRAGA, 2007) do que "participação": "Para mim a participação me levou ao 'além-participação' [...]". Neste "além-participação", o espectador é tomado como possibilidade de invenção ilimitada, visto que cada mundo subjetivo contribui de forma diferente para se misturar à invenção inicialmente proposta pelo artista-proponente.

arranjo destes dois elementos para atingir o sujeito: “No espaço, no objeto e na linguagem pode surgir o sujeito – ou melhor, talvez o sujeito só esteja nos objetos de linguagem, só apareça nesse convite ou nessa armadilha poética que eles agenciam” (RIVERA, 2011, p. 56).

Vale trazer aqui um exemplo desse tipo de proposta artística, a qual ilustra bem o contexto relacional e performativo que se almeja aprofundar enquanto campo de análise de um tipo de experiência estética. Na obra “Caminhando”(1964), em que Lygia Clark usa a fita Moebius como um artifício estético para desvelar uma potencialidade que se mostra a partir de uma escolha de caminhos a perseguir, caminhos estes que se revelam no ato do corte de um papel em formato de fita. Ela deixa a seguinte sugestão aos participantes que aceitarem embarcar nessa experiência estética: “Vocês e ele formarão uma realidade única, total, existencial. Nenhuma separação entre sujeito-objeto. É um corpo-a-corpo, uma fusão. As diversas respostas surgirão de sua escolha. [...] Essa noção de escolha é decisiva e nela reside o único sentido dessa experiência.” A obra é o ato, acrescentou a artista-propositora. Na relação do participador com o papel e com a tesoura, a fita que toma forma e se expande é um desdobramento do ato de criação: “À medida em que se corta a fita, ela se afina e se desdobra em entrelaçamentos. No fim, o caminho é tão estreito que não pode mais ser aberto. É o fim do atalho.” (CLARK, 1963).

Nessa obra de Lygia Clark, a experiência estética se constrói quando movemos o outro, com o outro e a nós mesmos através do outro e do outro conosco. “[...] a proposição, antes percebida pelo espectador como exterior a ele, encerrada em um objeto estranho, é agora vivida como parte dele mesmo, como fusão. Todo homem é criador” (CLARK, 1965, p.2). O convite a vivenciar esse tipo de experiência estética, proposto por artistas como Clark, Oiticica e outros artistas contemporâneos que privilegiam a obra enquanto experiência vivenciada pelo sujeito, enseja uma abertura para o descondicional de comportamentos esperados tanto do espectador-participador como do artista-propositor.

Na esteira desse agenciamento coletivo, trata-se de elaborar um tipo de arte que mova pensamentos, levante questões, mexa em memórias, provoque afetos, desloque percepções. A estética performativa de Oiticica, por exemplo, não se desconectava da intervenção cultural. Numa perspectiva ética, o seu campo de ação não se restringia simplesmente a uma crítica ao sistema da arte, mas configurava-se como uma atividade coletiva, sobre a qual se intrecruzavam a significação social das proposições e a produção de novas subjetividades¹⁰⁹. Ao se confrontarem com as

¹⁰⁹ No texto “*The Senses Pointing Towards a New Transformation*”, Oiticica (1969 apud BRAGA, 2007) explica que a sua intenção em produzir obras que convocassem todos os sentidos e não apenas a visão ia além de uma simples crítica ao esteticismo. Ele visava, com isso, aumentar a possibilidade de a arte influir no comportamento dos indivíduos, no

propostas estéticas do artista, que incluíam a valorização sensorial e a vivência de processos, os participantes eram convidados a ter experiências estéticas que questionavam seus próprios territórios existenciais ou mesmo que os convocassem a desterritorializarem-se, no sentido de “desalienar o indivíduo” e de “torná-lo objetivo em seu comportamento ético-social” (FAVARETTO, 2011, p.100) . Para Oiticica, nesses espaços criados, cada proposição, a seu modo, afirmava a superação de uma arte de natureza geométrico-representacional, em nome da proposição de experiências artísticas vivenciais que partiam do corpo e do comportamento como força criativa (SPERLING, 2007).

Para Oiticica, no contexto de um projeto de transformação para a arte, um projeto de anti-arte deveria partir não de uma situação ideal ou utópica, do indivíduo que se retira de uma situação alienante para depois passar por um processo de transformação; deve partir da vida tal como ela é, ou seja, da própria situação alienante, com o lazer e o trabalho alienados. É dessa condição de alienação que irão brotar as condições que demandam uma transformação. Na visão de Oiticica, não bastaria buscar o comportamento descondicionado como modelo de vida, é preciso aceitar viver numa “consciência contínua desses conflitos” (BRAGA, 2007).

Nessa perspectiva, a abertura para a participação coletiva em uma proposição artística ou ação performativa, permite mover a experiência estética do participante para fora dos limites circunscritos da sua identidade, deslocando-o da sua posição fixa de mero observador, preso na dicotomia sujeito-objeto, para sujeito da ação, personagem da ação, protagonista de uma experimentação. Esse deslocamento, promovido pela transfiguração do sujeito-espectador para sujeito-personagem, provoca sensações e percepções diferenciadas, infundindo-se para além dos domínios de uma prática reflexiva. Ele se dá na ordem do acontecimento¹¹⁰, no momento em que o participante toma parte de uma ação que almeja dar vida à problematização lançada pelo proponente.

Trata-se aí de transformar a arte em instrumento de ressignificação de valores éticos e socioculturais através da confrontação do participante com situações e forças que perpassam o seu próprio corpo e cotidiano. Nesse âmbito, uma obra-experiência ou ação performativa abre um espaço no âmbito coletivo para pensar, investigar e, quem sabe, responder algo de uma outra maneira, revisar comportamentos e liberar recalques, conforme colocou Oiticica. Nessa

sentido de transformá-los. Para ele: "Comportamento e pensamento caminham juntos e pensamento se faz com o corpo todo, não apenas com os olhos".

¹¹⁰ Em Deleuze: "o acontecimento não é mais apenas a diferença das coisas ou dos estados de coisas; ele afeta a subjetividade, insere a diferença no próprio sujeito. Se chamarmos acontecimento a uma mudança na ordem do sentido (o que fazia sentido até o presente tornou-se indiferente e mesmo opaco para nós, aquilo a que agora somos sensíveis não fazia sentido antes), convém concluir que o acontecimento não tem lugar no tempo, uma vez que afeta as condições mesmas de uma cronologia. Ao contrário, ele marca uma cesura, um corte, de modo que o tempo se interrompe para retomar sobre um outro plano (daí a expressão “entre-tempo”)" (ZOURABICHVILI, 2004, p.12).

reformulação do campo simbólico, arte e política possuem uma origem comum, tal como elaborou Rancière. Nesse sentido, a performatividade, como expressão de uma partilha do sensível, permite que nos movamos dos territórios estabilizados da representação para aqueles cujas narrativas e imagens do pensamento associam-se não apenas a uma vida encenada ou pré-programada, mas à própria vida enquanto acontecimento.

É evidente que essa expectativa de transformação pelas vias do comportamento, através das artes, pode não vir acompanhada de uma mudança de perspectiva de fundo político ou social, mas já se trata de um prenúncio que guarda uma aspiração por transformações sociais, políticas e éticas, em termos coletivos. Uma expansão da ideia de não só termos a figura do artista como propositor e alavancador de mudanças de comportamento e atitudes, mas também de estendê-lo a outras figuras da sociedade: o filósofo, o sociólogo, o professor, etc. Tomar como “propositor” outras figuras, no âmbito coletivo, significa enxergar a possibilidade de que qualquer indivíduo possa propor algo, no sentido de não apenas reproduzir a vida nela mesma, isto é representá-la, mas de escapar dos comportamentos condicionados e de ir em busca de um sentido maior para a sua existência. Portanto, a noção de performatividade e arte relacional que está sendo considerada como elemento de recorte de pesquisa, no âmbito do exercício de pensamento desta tese, é aquela que se caracteriza como proposição artística que prioriza as relações entre sujeitos e que proporciona um tipo de experiência estética que não se restrinja somente à dimensão estética, mas que se desloque para outras dimensões, como um exercício para a vida, um ato de resistência e de existência.

Em vista disso, essa pesquisa procura aprofundar o seu interesse na arte que é performada nas ruas, no ambiente das cidades, nos aparelhos e espaços públicos. A arte ativista, que estreita as relações entre arte e ativismo, enxerga nas ações performáticas e na intervenção urbana um modo potente de manifestação social e política. Nesse âmbito, a arte ativista¹¹¹ é pensada, aqui, dentro de um contexto dinâmico de produção das cidades, em que se articulam práticas sociais, práticas poéticas e atualizações culturais que assumem um compromisso ético-político e disputam o uso e a ocupação dos espaços urbanos.

¹¹¹ No que se refere à diferença entre *Arte Política* e *Arte Ativista*, Mesquita (2008, p.15-16) pontua: "Considere que a arte ativista não significa apenas arte política, mas um compromisso de engajamento direto com as forças de uma produção não-mediada pelos mecanismos oficiais de representação. Esta não-mediação também compreende a construção de circuitos coletivos de troca e de compartilhamento abertos à participação social e que, inevitavelmente, entram em confronto com os diferentes vetores das forças repressivas do capitalismo global e de seu sistema complexo de relações entre governos e corporações, a reorganização espacial das grandes cidades, o monopólio da mídia e do entretenimento por grupos poderosos, redes de influência, complexo industrial-militar, ordens religiosas, instituições culturais e educacionais etc."

3.3. Proposições estéticas - Ativação do corpo sociocultural

- *Batalha do Vivo*:

Batalha do Vivo foi um projeto realizado pelo grupo Contrafilé, neste ano de 2016. O grupo, formado em São Paulo, em 2000, é constituído por cinco integrantes, que se propõe a investigar e a produzir arte a partir de sua experiência cotidiana e da vida pública. Trata-se de um grupo transdisciplinar que investiga as relações entre arte, política e educação e como tais relações podem ampliar “o direito à produção criativa da cidade”.¹¹² Com esse propósito, o Contrafilé desenvolve ações de intervenção pública por meio de encontros com diferentes indivíduos, grupos e comunidades. No livro *Batalha do Vivo*¹¹³, lançado recentemente, no final de agosto de 2016, o grupo de artistas-pesquisadores pôde registrar o trabalho feito durante o período em que realizou encontros com estudantes secundaristas de escolas públicas estaduais de São Paulo, educadores, artistas, pesquisadores e outras pessoas ativas no processo de ocupação das escolas. O projeto contou com um total de seis encontros, tendo início no Espaço-Dispositivo do Museu de Arte de São Paulo (MASP), a partir de uma participação do Contrafilé na exposição *Playgrounds* no MASP. Para essa exposição, foi construída uma instalação, a que foi chamada de Espaço-Dispositivo, composta por vários ambientes de trabalho, de diferentes naturezas, e que abrigou alguns dos encontros do grupo com os secundaristas das escolas, com vistas a criação de um trabalho comum. Os encontros acabaram se estendendo também para fora do espaço do museu, migrando para os espaços das próprias ocupações.

No livro, é relatado um pouco da trajetória dos últimos trabalhos que o grupo vem desempenhando com crianças e adolescentes, bem como das afecções que lhe perpassaram a partir de acontecimentos sociopolíticos locais, as quais mostraram-se essenciais para o desenvolvimento de *Batalha do Vivo*:

No final de 2015 fomos atravessados pelo acontecimento de mais de duzentas escolas estaduais ocupadas por estudantes secundaristas, que, em protesto contra uma reorganização imposta unilateralmente pelo governo do Estado, despertavam reivindicando mudanças necessárias no sistema educacional. Reconhecemos nos secundaristas um rasgo, um grito vital, que nos permitia estabelecer conexões com

¹¹² Dentre os projetos do Contrafilé, destacam-se: Programa para a Descatracalização da Própria Vida (2004); A Rebelião das Crianças (2005); Parque para Brincar e Pensar (2011); Quintal (2013). Além disso, o grupo participou de importantes mostras, como: *Playgrounds 2016* (MASP, 2016), 31ª Bienal de Arte de São Paulo (2014), *Radical Education* (Eslovênia, 2008), *If You See Something Say Something* (Austrália, 2007), *La Normalidad* (Argentina, 2006) e *Collective Creativity* (Alemanha, 2005). Mais informações em: <https://www.facebook.com/grupocontrafile>

¹¹³ Deixo aqui os meus agradecimentos à artista-pesquisadora Cibele Lucena, integrante do grupo Contrafilé, a qual compartilhou informações e documentos sobre alguns dos trabalhos do grupo.

A Rebelião das Crianças e A Árvore-Escola. Partindo do afeto, do cuidado com o espaço, com as relações e com si mesmos/as, o movimento é uma **Batalha do Vivo**, rebelião do corpo afetado por uma situação macropolítica autoritária: **“Estou nessa sala de aula e ela não pode fechar”**. As ocupações das escolas têm algo de brincadeira, no sentido de serem um possível que está sendo criado, uma normalidade desafiada, um estado que é de rebelião e que coincide com o próprio estado-criança. O movimento estudantil também expressa o princípio de que **“o como se ensina é o que se ensina”**. Assim, uma escola hospitaleira é uma escola de hospitalidade. Do mesmo modo, a construção de uma escola pode se transformar em uma escola de construção. Talvez assim se explique o nosso desejo de discutir uma coisa enquanto fazemos essa própria coisa. (CONTRAFILÉ, 2016, p.10, grifo do autor)

As ações do grupo com alunos do movimento das ocupações de escolas públicas permitiram que o grupo se aproximasse da realidade social desses adolescentes, criando um espaço de escuta, diálogo e trocas de ideias e desejos, onde temas importantes eram discutidos de forma não-hierarquizada por todos os envolvidos. Na pauta dos temas debatidos, o modelo de educação pública vigente era confrontado com outras possibilidades de prática pedagógica, produzindo deslocamentos na narrativa dominante que difundia a ideia de uma suposta desorganização social e de uma incapacidade de gerar experiências significativas de autonomia coletiva. Nesse sentido, as ocupações, promovidas por secundaristas da rede pública de ensino, na sua luta por melhores condições de educação e infra-estrutura nas instalações, conseguiu chamar a atenção de vários segmentos da sociedade civil, colocando-se como parte importante da disputa entre os campos das narrativas normativas e singulares.

O projeto *Batalha do Vivo* pode equalizar os discursos e dar voz aos desejos desses jovens, com vistas a captar o tipo de enfrentamento social que estava sendo requerido diante dos inúmeros dispositivos normatizadores e os efeitos nos corpos políticos desses sujeitos. Partindo da criação de um dispositivo estético, que serviu de célula para abrigar uma força que logo precisou expandir as fronteiras desse território do comum, deslocou-se em movimentos de sentidos distintos: da escola ocupada para o museu, do museu para a escola, da escola para o mundo ao redor, e do mundo ao redor para a escola. A instalação produzida e os deslocamentos aos locais das ocupações serviram para fazer ressoar um lugar de fala que questionava o existente e que estava em pleno devir, repensando os conteúdos e as formas desbotadas e propondo mudanças sobre o território, as regras, o corpo e as relações envolvidas: “a potência do corpo e os recursos disponíveis podem dar lugar ao vivo criando um impasse que deixe, por fim, obsoletas as formas em que hoje se estruturam as escolas e as próprias relações sociais” (CONTRAFILÉ, 2016, p.11).

Importante colocar que, no ano de 2005, os integrantes do Contrafilé (2016, p. 9) foram impactados pela notícia de uma rebelião na então Febem (atual Fundação Casa), gerando um mal-

estar que veio a se tornar impulso de um processo de investigação-ação que não parou mais desde então. No relato do livro, eles contam que o incômodo que lhes acometeu, a essa época, surgia principalmente do modo em que a imprensa denominava os sujeitos desse movimento de rebelião, a quem chamavam de “marginais”, “delinquentes”, “internos” e que eles entendiam como “crianças”. O paradoxo que se firma nessa diferença de olhares também denota o quanto o termo “criança” pode se tornar indevido quando este evidencia o seu devir enquanto força indesejável e ameaçadora: “Se é a partir dela que tudo recomeça, renasce, ela habita dentro, como ponto de conexão entre ela mesma e o novo que carregamos; entre ela mesma e o que podemos ou não suportar da criança que fomos, que devimos ser e do mundo-criança”.

Movidos por esse incômodo e motivados a pensar as formas do devir-criança, o grupo se lançou a criação de dispositivos que permitissem revelar essas potências por meio de falas, jogos e de “imagens de um devir”. Assim, penduraram balanços em viadutos, fizeram quintais móveis no centro de São Paulo e parques construídos de forma autônoma e colaborativa, colaborativa – dispositivos e ações coletivas que visavam provocar rupturas na cartografia de forças que acabavam por aniquilar a criança, temendo a eminência de sua rebelião e a transformação radical de uma dada realidade. De uma dimensão mais sutil, o grupo procurava investigar essa potência-criança que parecia demonstrar um saber estar no mundo decorrente de viver o mundo a partir da plenitude do seu corpo vivo, que reconhece as pulsões de vida das relações, dos vínculos, dos afetos.

Em outro projeto, no ano de 2014, o grupo trabalhou novamente com o tema da criança e a sua relação com a educação em *A Rebelião das Crianças* e em *A Árvore-Escola*, a partir do encontro entre o Contrafilé e o grupo palestino *Campus in Camps* e a Rede Mocambos, uma rede latino-americana representante dos quilombos. Nesse encontro, os participantes lançaram-se a seguinte reflexão no campo da educação: “aqui no Brasil, que força-chave teria o poder de libertar o contínuo processo de colonização a que estamos submetidos?” Dessa pergunta, surge a imagem do baobá, uma árvore que atravessa gerações e guarda memórias; um tipo de “árvore-antena”, à medida que capta os sinais de fora e os retorna pra si; uma “árvore-escola”, que ensina a escuta necessária e profunda, para além daquela aparente, mas a qual permite reconhecer o pulsar da vida. Com essa reflexão, a figura do baobá ativou, nos grupos, uma outra forma de compreender a aprendizagem, levando-os a repensar o que se convencionou a chamar de “escola”. Foi resgatado o sentido da aprendizagem circular, em roda, formando um território em que ideias e ações podem emergir pela escuta e fala de todos os participantes (CONTRAFILÉ, 2016).

Assim como n’*A Árvore-Escola*, *A Batalha do Vivo* também trouxe questões que inquiriam os padrões, modos e conteúdos de ensino em voga. O projeto fez notar que uma enorme vontade de

saber pode eclodir através de um processo de politização que desordena aquilo que se estabelece como *status quo*. Em um dos encontros com os alunos da ocupação, neste ano, o grupo relata:

[...] Achamos que ouviríamos demandas da própria ocupação ou uma discussão sobre o sórdido projeto de reorganização escolar do governo do Estado. Mas não, eram depoimentos de alunos da própria escola e de escolas parceiras, compartilhando desejos, desejos de transformação das formas de aprender. Alguém falou: “Poxa, a gente tem essas árvores aqui no pátio da escola, super antigas, enormes, a gente nunca sentou embaixo de uma árvore pra ter uma aula”. Na hora pensamos “nossa, a Árvore-Escola”.

Outros alunos começaram a falar das histórias dos povos indígenas e da cultura afrobrasileira, que não entram na escola. Alguém relatou que algumas pessoas de uma tribo tinham ido até a escola, feito uma dança junto aos alunos em um gesto de apoio às ocupações, mas eles não sabiam nem quem eram, nem quais as histórias daquela tribo. “Por que não aprendemos essa história?”.

Eram desejos de histórias não contadas, de conteúdos invisibilizados, conteúdos e formas também, porque ocupar a rua e sentar em círculo era, em si, forma e conteúdo. A imagem era forte, um bate papo entre alunos sentados em um círculo no asfalto, sobre aquilo que não é tratado na escola. “Por que que todas as aulas têm que ser dentro da sala?”

A reivindicação de estar embaixo de uma árvore não é apenas reclamar outros espaços para aprender, mas afirmar que tudo pode ensinar, que tudo que é vivo é uma escola. Essa percepção é o que liberta a terra e os corpos, é o que nos faz sentir que a terra não é de uns ou de outros, que a escola não é de uma diretora ou de um coordenador, mas que os espaços devem ser livres, assim como os corpos.

(CONTRAFILÉ, 2016, p. 12)

Nesse breve relato, é evidenciado que o simples contato dos jovens com culturas até então desconhecidas por eles, enseja o desejo de conhecer a história que não é contada nos livros de escola, aquela que advém dos povos e culturas não-dominantes que não se fez oficial, porque não trata da história dos vencedores, como nos coloca Walter Benjamin (1994). Só que a história contada nos livros narra um passado que se julga verdadeiro sobre outros passados que os investigadores historicistas optaram por serem deixados de fora, em nome de fatos e conquistas que se fizeram históricos pelas mãos dos povos colonizadores e dominadores. Em sua análise, o filósofo alemão comenta que o investigador historicista estabelece uma relação de empatia com o vencedor, beneficiando sempre os dominadores. Não se trata de se aprofundar aqui a crítica a todo um sistema de explicação universal da história e a todas as grandes narrativas, apoiada no conceito de pós-modernidade de Jean François Lyotard, mas de atentar que, quando uma certa visão de mundo se assume como verdade, ela se coloca, arbitrariamente, em posição dominante em relação aos que estão sendo assujeitados por ela. Nesse âmbito, a realidade ganha o sentido que os sujeitos podem dar a ela, ou seja, é algo construído no plano das experiências (MACHADO, 2014).

Em vista disso, seria possível, no ambiente escolar, contar a história sob o ponto de vista dos vencidos, escovando-a à contrapelo, como proferiu Benjamin (1994)? É possível criar espaços de aprendizagem para desenvolver a empatia com os povos e minorias historicamente desfavorecidos, narrando a história pela perspectiva dos povos negros, índios, daqueles que foram assujeitados no decorrer dos tempos? Qual a condição de possibilidade para a compreensão do presente em que estamos inseridos, com todas as suas questões críticas envolvidas, se consideramos as nossas raízes históricas sob outros prismas que não os dos dominadores? É possível conceber tecnologias de produção de conhecimento e construir práticas discursivas que produzam, nas escolas de ensino, uma narração de história que não se faça apenas pelos homens brancos colonizadores, mas que desvele, sobretudo, aquelas narrativas esquecidas dos negros, índios, mulheres, imigrantes e demais minorias que foram invisibilizadas pela historiografia oficial? Quais seriam as bases para se conceber uma política cultural de descolonização do conhecimento que permita se abrir para narrativas de alteridade que incluam toda a diversidade cultural de memórias sociais ou coletivas?

Grada Kilomba, escritora, *performer* e professora universitária, investiga e nos instiga a pensar hoje sobre essa questão da descolonização do conhecimento¹¹⁴. No intuito de elaborar a transformação das configurações de poder e de conhecimento, ela expõe, em seus trabalhos de arte e pesquisa acadêmica, a violência da produção de conhecimento clássico e como essa violência também está presente nos espaços culturais, artísticos e acadêmicos, os quais determinam quem está autorizado a falar e sobre o que se pode falar. A colonização do conhecimento é questionada por Grada Kilomba, sobretudo, no tocante aos conceitos de raça¹¹⁵, gênero e conhecimento, indagando, assim: “que conhecimento é reconhecido e a quem pertence este conhecimento?” Para ela, mesmo que não tenhamos respostas para tudo, faz parte do processo de descolonização nos fazermos esse tipo de questão, gerando sempre novas perguntas¹¹⁶. A artista-pesquisadora acredita que nos questionarmos e buscarmos a historicidade de termos comumente utilizados é um caminho para

¹¹⁴ Na 32a. Bienal de São Paulo, ocorrida neste ano de 2016, é apresentado um trabalho de Grada Kilomba acerca deste tema.

¹¹⁵ Sobre a questão do racismo, Grada Kilomba discorre que, assim como no Brasil, tanto em cidades como Lisboa ou em Berlim, há uma hierarquização de termos para a nomeação de raça, como mulato e mestiço. Ela aponta que tratam-se de termos depreciativos, associados a animais híbridos, que colocam referências do animal no corpo negro. Para trazer isso à tona é necessário mostrar a historicidade desses termos, decodificando-os, uma vez que muitos podem achar que se tratam de palavras positivas. Nesse sentido, ela atenta para a afirmação de que “branco não é uma cor”, [...] é uma afirmação política, assim como negro ou Black”. Na sua leitura, “o indivíduo branco não se racializa, geralmente se coloca como universal.” Essa afirmação revela uma história de privilégios, de colonialismo, de escravidão, a norma que mantém a estrutura colonial e o racismo por detrás da realidade cotidiana: “É necessário desmistificar essa hierarquia”, diz Kilomba (2016a).

¹¹⁶ “Quando eu trabalho, eu sou a favor de criar novas questões e não necessariamente de encontrar as respostas. [...] Eu acho que o próprio processo de descolonização é fazer novas questões que nos ajudam a dismantelar o colonialismo.” (KILOMBA, 2016a)

darmos início e continuidade ao processo de descolonização, podendo, então, explorarmos formas de produção alternativa de conhecimento (KILOMBA, 2016a, 2016b).

Esse pensamento crítico de Kilomba nos ajuda também a entender que a apropriação de um novo campo de experiências pode constituir-se como um ato político potente, capaz de produzir ações transformadoras quando as narrativas são construídas e compartilhadas pelos estudantes a partir de suas próprias vivências. Nos espaços em que se constroem narrativas coletivas, cada um é protagonista de uma parte da história, a partir do olhar e da contribuição de cada vivência. As histórias são contadas e também (re)criadas, refletindo a realidade social daqueles jovens, possibilitando que se reconheçam como protagonistas e, assim, reflitam e aprendam com as questões apresentadas. A experiência do outro, em sua narrativa, ressalta ideias, valores, afetos e referências que não são os mesmos para todos. O exercício de escuta da alteridade permite a conexão com a emoção do outro, com outra perspectiva, podendo gerar um novo significado de experiência de uma dada situação. Desse modo, as experiências compartilhadas podem ser ressignificadas e novas abordagens podem surgir para o enfrentamento de uma realidade social.

Quando os estudantes brasileiros do ensino médio resolvem ocupar as escolas públicas, eles não estão apenas protestando contra as ações e medidas dos governos em um exercício de resistência aos poderes instituídos, eles estão também se articulando, na prática, em um exercício ativo de democracia participativa. Na verdade, desde as manifestações de junho de 2013, alavancado pelo Movimento Passe Livre de São Paulo (MPL), a percepção é de que o modo de se pleitear ações, no campo político, mudou no Brasil. O descontentamento popular chegou a níveis tão exorbitantes que fez irromper um novo tipo de mobilização social para reivindicação de ações políticas e de direitos sociais, apresentando uma outra forma de organização social: autônoma, sem vinculação com as instituições partidárias tradicionais e sem a presença de grandes líderes tomando a frente das negociações. Saindo em defesa da tarifa zero para o transporte coletivo, os protestos organizados pelo MPL conseguiram revogar o aumento da tarifa de ônibus no município de São Paulo, fazendo reverberar a sua luta em todo o país. Como coloca Laura Viana (*apud* LOPES, 2016), militante do MPL, não se trata de afirmar que o MPL tenha inventado uma nova forma de mobilização social, mas, certamente, os protestos de junho de 2013 estabeleceram um marco, no Brasil, de como grupos sociais podem se juntar em prol de uma pauta política comum e lutar na rua por direitos sociais, de forma não-hierárquica, sem fazer o jogo político tradicional.

Se é verdade que a luta política muda a vida das pessoas que dela tomam parte, é fato que esse momento político tenha deixado a sua marca expressiva na história dos movimentos sociais, contribuindo fortemente para a formação de novas subjetividades coletivas dissidentes, mas também para o crescimento de grupos políticos situados à direita no espectro político, bem como o

assombroso crescimento da violência policial como estratégia de repressão social sobre os grupos de esquerda. Em uma entrevista para uma mídia global independente, o fotógrafo Sérgio Silva (2016 *apud* LOPES, 2016), que perdeu um olho ao ser atingido por um tiro de bala de borracha da Polícia Militar, em um protesto em junho de 2013, comenta sobre o que mudou com as jornadas desse momento político:

A grande mudança, pro bem ou pro mal, foi de uma maior parte da população no cotidiano político. Não só em questões que causam impactos sociais, mas no cotidiano mesmo, diário. Acho que está muito claro que de 2013 pra cá, houve uma conscientização política e também uma grande polarização de discussões. Vimos algumas consequências boas desse despertar geral pra política, como vimos ruins também. Acho que por outro lado, a voz dos mais excluídos ganhou um pouco mais de força. A própria população está se ouvindo e fazendo essa disputa política dentro desse cenário partidário que a gente está acompanhando desde 2013.

Em uma outra entrevista para esta mesma matéria, Daniel Biral (2016 *apud* LOPES, 2016), advogado e ex-membro dos Advogados Ativistas também dá o seu depoimento a respeito:

"Os Advogados Ativistas surgiram em junho de 2013. Na verdade, éramos alguns advogados que nem nos conhecíamos, não tínhamos nenhuma proximidade. O que aproximou a gente foi as ruas. [...] Num primeiro momento, o que que a gente fazia? Publicava os textos. Num segundo momento, eu acompanhava as manifestações ao lado da polícia conversando com eles, falando do direito que as pessoas tinham de estar ali se manifestando. Foi muito intenso. Disso, o que resultou? Começamos a atuar como advogados, constituímos um grupo. Tínhamos oito advogados que davam também orientação a esses grupos que estavam iniciando as suas atividades políticas. Hoje, vemos grupos que se constituem, como a rede de juristas feministas. É mais um dos grupos que vem construir uma sociedade mais livre, democrática. Esse é o grande ganho de 2013. E 2013 está acontecendo ainda. Essas pessoas se encontraram nas ruas e passaram, através de rede social, a fazer o seu ativismo, as suas movimentações políticas apartidárias. E isso eu acho que é o fundamental, de lá pra cá. Esses grupos mantêm as lógicas autônomas na cidade realizando projetos, intervenções, sejam artísticas, culturais, de música, com novas políticas públicas – sem querer realizar isso através de partidos. São grupos apartidários. Essa, pra mim, é a maior conquista. 13 junho de 2013 reflete hoje como esse vendaval que buscou a mudança. [...]"

Depois da luta por um sistema de transporte local sem exclusão social, a luta por uma educação pública de qualidade com inclusão social ganha a atenção pública, no Brasil, como bandeira política para um país com menos desigualdade social e mais oportunidades de mobilidade social ascendente. Pouco mais de dois anos depois dos protestos de junho 2013, o movimento dos secundaristas das escolas públicas veio a eclodir com força, em função de uma decisão do governo estadual de São Paulo que visava efetuar um programa de reorganização escolar, que levaria ao fechamento de mais de 90 escolas, remanejando mais de 300.000 alunos. Contra um ato autoritário

que determinava uma “reorganização escolar”, um movimento de resistência política foi a resposta de enfrentamento, que se deu, então pela ocupação das escolas públicas e do espaço público para defender a necessidade do diálogo, para afirmar que a imposição não é algo possível em um contexto de regime democrático.

Na ocasião, diante da declaração do governador de que o movimento dos estudantes era político, a jornalista Eliane Brum (2015b) ressalta que justamente a melhor qualidade do movimento em questão era a sua natureza política: “É pelo exercício da política que se alcançou o que de melhor existe na experiência humana. E não pela força, pela imposição, pelo extermínio do diálogo e das ideias e, vezes demais, das pessoas que discordam. Onde a política é suspensa, a aniquilação se instaura”. Ao lançar mão de força policial repressiva para agredir os alunos que protestavam nas escolas ocupadas e nas vias públicas, o que se almeja impor é a voz daqueles que querem passar com seus carros, como tratores, e com seus atos autoritários, como ditadores. “Passar, portanto, sem parar para escutar. [...] Se necessário, passando por cima, como se viu”. Brum atenta que, em um momento em que a crise de representação alcança também a própria linguagem, um gestor político tenta mobilizar a opinião pública, justificando o uso da violência contra estudantes para avançar, a todo custo, com um decreto político que impactaria a vida de milhares de famílias, sem ao menos querer escutar as partes envolvidas.

A violência física perpetrada contra os movimentos dos estudantes é também institucional, segundo uma lógica que pretende minguar aquilo que é minimamente previsto na Constituição Federal como direito fundamental. Por meio de artifícios administrativos que escondem manobras neoliberais de um Estado mínimo, uma sucessão de atos de violências é instituída pelo Estado, pelas mídias que o apoiam e pelos grupos de privilegiados que elegem esse tipo de projeto de poder. A luta dos estudantes é também contra essa violência institucional opressora de direitos e de minorias sociais, contra quem é de interesse em mantê-los em situação de subalternidade e de vulnerabilidade social, para que as classes mais abastadas possam permanecer usufruindo dos seus privilégios econômicos. Em nome da manutenção do *status quo*, esses grupos sociais agem através de dispositivos de produção de falas, apoiados pela grande mídia e pelas redes sociais de informação apócrifas que lançam uma infinidade de twitters e memes na Internet, fazendo reverberar discursos hegemônicos desprovidos de um comprometimento com a veracidade dos fatos.

Na guerra pela hegemonia econômica e política, a produção de notícias e a profusão de discursos que justifiquem para a sociedade o uso da violência, seja ela física ou simbólica, por parte dos poderes instituídos, é contribuir para agravar uma situação de desigualdade e segregação social, econômica, cultural, racial, de gênero, etc. Em um exercício de manipulação, difamação, ataque e distorção de falas e acontecimentos, visões conservadoras de mundo apropriam-se de lugares de

falas, seja para fazê-los calar-se, seja para dissuadir a opinião pública, seja para reproduzir discursos ficcionalizados, alinhados com os poderes instituídos do capitalismo. É a mídia de massa à serviço de uma política do vale-tudo: apropria-se do lugar de fala de minorias sociais, colocando-as num lugar de marginalidade. Não importa qual a condição ou o recorte seja escolhido enquanto tática. O efeito é a instauração de uma cultura de exclusão de minorias.

Diante desse quadro belicoso, é preciso resistir em outra direção, atuando também na prevenção dessa violência socioinstitucional, por meio de práticas e ações de fortalecimento simbólico em defesa não só dos direitos, mas do futuro dos próprios estudantes. Esse fortalecimento, que começa com a tomada de consciência dos seus direitos e do seu lugar de fala, não será plenamente alcançado somente com o trabalho desta geração de jovens; é provável que levem muitas gerações para que este ciclo vicioso possa ser suplantado. A luta pela abertura de espaços democráticos que viabilizem o desenvolvimento de uma prática discursiva emancipadora, especialmente dentro das próprias instituições de ensino, tem um papel fundamental para acolher esse processo de transformação social. Percebe-se daí também a necessidade de que o ambiente de ensino também promova dinâmicas que promovam o bem-estar e a dignidade dos sujeitos que nele buscam uma formação inclusiva, não apartada da realidade social do estudante, para além daquela formação conteudista, própria dos sistemas de ensino dominantes.

É nesse âmbito que, depois de São Paulo, o movimento dos secundaristas inspirou outros tantos grupos de alunos da rede pública estadual, federal e municipal, como no Rio de Janeiro, Goiânia e outras cidades brasileiras. Em comum, todos esses movimentos dos estudantes que lutam por direitos e por liberdade de expressão têm se dado tanto no campo político legal, mas também no campo simbólico. No estado de São Paulo, os estudantes realizaram uma série de mobilizações, por meio da organização de atos nas escolas, nos bairros, pela cidade e por meio das ocupações das escolas. Os estudantes paulistas tomaram inspiração no documentário *Revolta dos Pinguins*, de Carlos Pronzato, que mostra a ocupação das escolas pelos estudantes chilenos, e ainda na leitura do manual "Como ocupar um colégio?", elaborado pelos estudantes chilenos e adaptado pelos estudantes argentinos, que apresenta como promover uma ocupação na escola e se organizar em comissões. Ao constatarem de que se tratava de um movimento que já havia sido feito, em grande escala, em outros países, tais propostas serviram como modelo de inspiração e de motivação, para, ao menos, as primeiras das duzentas escolas que foram ocupadas no ano de 2015, em São Paulo¹¹⁷ (ORTELLADO, 2016).

¹¹⁷ Pesquisador do tema da ocupação das escolas públicas, Pablo Ortellado (2016) comenta que essa tática tornou-se um símbolo do movimento estudantil na América Latina e continua se expandindo: “ocorreram ocupações em Goiás contra

A pressão feita pelos secundaristas paulistas fez com que o governador em questão retrocedesse no plano de reorganização que visava fechar centenas de escolas e transferir alunos para outras unidades de maneira arbitrária. Para o pesquisador Pablo Ortellado (2016), nesse tipo de experiência política foram, portanto, forjadas várias táticas de resistência política, mas a que mais marcou como “símbolo” desse movimento foi a de ocupação de escolas, a qual afirmava o espaço escolar, ameaçado de ser fechado. Ao se apropriarem do espaço da escola, os estudantes, com a ajuda de professores e simpatizantes do movimento, organizaram diversas atividades, desde palestras, oficinas e shows, até mutirões para limpeza, alimentação, produção de hortas e reformas das instalações escolares. Essa apropriação do espaço escolar gerou uma grande mobilização por parte da comunidade escolar e também da sociedade como um todo. Essa forma de manifestação foi adotada por outras escolas, com vistas a reivindicar direitos, como a existência de uma alimentação escolar de qualidade.

Analisando esse fenômeno pela perspectiva política, trata-se de um tipo de movimento que reivindica demandas muito concretas. À exemplo de São Paulo, além da desistência do plano de reorganização escolar, outra vitória conquistada pelos estudantes foi a abertura da CPI da Merenda na Assembleia Legislativa do estado e a inclusão da merenda escolar em algumas escolas que antes das reivindicações não recebiam. Outro ponto, o qual é salientado em uma pesquisa feita por Pablo Ortellado, é a emergência de uma nova geração de ativistas, formada por um público muito jovem, na faixa etária entre 13 e 17 anos¹¹⁸. O pesquisador relata que, nas ocupações de 2015, o grupo que organizador das ocupações, tinha, em cada escola, entre 30 e 50 pessoas. Tomando um total de 200 escolas ocupadas, tem-se uma média geral de seis a dez mil estudantes ativistas que foram impactados por esse movimento local. Em vista desse quadro micropolítico, o pesquisador emite o seguinte prognóstico, dando um sopro de esperança, em meio a um vendaval de retrocessos macropolíticos:

a transferência do controle das escolas para organizações sociais; mobilizações no Rio de Janeiro contra as más condições das escolas, porque houve um corte de recursos enorme; também houve ocupações no Ceará e no Pará. Portanto, é um processo que está se espalhando [...]. As Secretarias de Educação estão muito preocupadas com a possibilidade de o movimento ganhar bastante proeminência e se espalhar pelo Brasil como se espalhou pelo Chile em 2006 e 2011, e até recentemente, no Paraguai, quando os estudantes, depois de uma série de ocupações das escolas, conseguiram derrubar a Ministra da Educação”.

¹¹⁸ Na visão de Pablo Ortellado, o movimento dos secundaristas nasceu a partir da experiência das manifestações de Junho de 2013, ligados ao MPL. O pesquisador aponta que, somada à luta contra o aumento da tarifa de transporte público, Junho de 2013 foi um marco, em matéria de mobilização da sociedade brasileira, em que cerca de 12% da população participou dos protestos que criticavam à representação política e saíam em defesa de direitos sociais, como o direito ao transporte, saúde e educação. Para ele, todos os protestos brasileiros que se seguiram a Junho de 2013 podem ser vistos como um desdobramento deste período, até mesmo aqueles coordenados pela direita, como o movimento Vem Pra Rua e o MBL (Movimento Brasil Livre), os quais apropriaram-se do modo de mobilização do MPL (Movimento Passe Livre), em uma crítica ao sistema de representação, cujo mote era a corrupção para atender uma reforma neoliberal do Estado brasileiro. Ao contrario destes, o movimento dos secundaristas critica o sistema de representação sem a intermediação de partidos políticos, mas por meio da luta direta, ao passo que se atém ainda a uma pauta de defesa, consolidação e ampliação dos direitos sociais (ORTELLADO, 2016).

Essas são pessoas que foram formadas politicamente com a ideia de que é possível derrotar o poder do Estado quando ele ameaça os direitos sociais, de que essa luta pode ser feita fora das instituições. Isso poderá reforçar um novo componente da política dos movimentos sociais brasileiros nos próximos anos, porque no futuro um número grande de ativistas da nova geração passará a compor os movimentos sociais brasileiros, reforçando essa nova perspectiva que já estava presente nos movimentos anteriores, mas que ganhará a adesão de muita gente. [...] as ruas são, desde o final dos anos 1990, praticamente apenas ocupadas por grupos de jovens. São eles que estão levantando as reivindicações pela redução das tarifas de transporte, as reivindicações do novo feminismo, do movimento contra o extermínio dos negros na periferia, o movimento pela legalização da maconha, pela adoção de políticas a favor das bicicletas, em defesa de espaços urbanos, como o Parque Augusta em São Paulo e o Cais José Estelita, no Recife. Estou falando de movimentos que são formados praticamente apenas de jovens que estão na faixa etária do final da adolescência até os 30 anos. O que estamos vendo, nos últimos anos, é o **surgimento de novas forças políticas da sociedade civil**, que não estão buscando ressonância nas instituições e nos partidos políticos. Isto é, estão tentando pressionar o sistema político desde fora e por isso, para eles, as ruas são tão importantes. (ORTELLADO, 2016, grifo nosso).

Também nas escolas do Rio de Janeiro o processo de ocupação foi acompanhado de perto por professores, pesquisadores e apoiadores do movimento dos secundaristas. Na ocupação realizada na escola estadual Amaro Cavalcanti, no Largo do Machado, em meados desse ano corrente, algumas das reivindicações dos alunos eram a realização de obras de infraestrutura e de eleições diretas para diretor da escola, o fim dos sistemas de avaliação Saerj e Saerjinho¹¹⁹ e do currículo mínimo. Essa ocupação reuniu uma grande mobilização em defesa dos alunos foi articulada através das redes sociais e grupos do aplicativo whatsapp (MELO, 2016). Professores, familiares dos alunos, estudantes de universidades e outras escolas, moradores das redondezas, artistas, ativistas de outras ocupações, como o Ocupa Minc, uniram-se para fazer doações, promover aulas e oficinas, bem como para proteger os estudantes de uma possível repressão por parte da Polícia Militar. No contato travado com essa experiência de ocupação, alguns professores e alunos deram seus depoimentos em algumas entrevistas (PAIVA, Vítor, 2016):

A ocupação segue um modelo de autogestão. Logo, as decisões são tomadas coletivamente e todos respondem por elas. No Ocupa Amaro, os alunos organizam-se em comissões (limpeza, alimentação, comunicação, atividades, segurança). Diariamente fazem uma assembleia para debater as questões do dia e aparar arestas. A semana é repleta de aulas e atividades oferecidas pelos professores grevistas e convidados, como yoga, dança afro, capoeira, fotografia, oficina de turbantes, cine-debate, contemplando os três turnos.[...] A vivência da ocupação está sendo uma oportunidade histórica de alunos e professores viverem a prática de conceitos que muitas vezes só repetimos. É no dia-a-dia da ocupação que eles estão espontaneamente discutindo formas de organização, respeito à diversidade, influência da mídia tradicional, questões de gênero, modelo de educação, entre

¹¹⁹ Sistemas de avaliação bimestral do Estado para avaliar a qualidade do ensino.

outros temas – algo extremamente difícil em um sistema de ensino anacrônico, baseado na passividade de aluno. Sinto como um despertar coletivo, em que professores e alunos estamos recriando nossas relações uns com os outros e com o ambiente escolar. É de emocionar mesmo! (Romã Duarte, professora da escola Amaro Cavalcanti)

Há um sentimento de pertencimento muito grande ali, eles pintam a escola, cuidam, limpam o banheiro. E com isso há um resgate do sentido do público. Isso é fundamental.[...] Eu não diria mudar a política institucional, mas sim a forma de fazer política [sobre se é possível transformar a política institucional através de uma micro política coletiva]. Essa forma de ação, longe do gabinete, em ação direta de ocupação do espaço público, é certamente uma novidade. É uma garotada nova, de luta, que tá disposta a meter a mão na massa e mudar as coisas pra valer. (Daniel Carvalho, professor da escola Amaro Cavalcanti)

[...] o que a gente propõe aqui são aulas de fora do nosso cotidiano. Coisas interessantes e novas, que temos curiosidade de vivenciar, de saber como são. O Vitor é um aluno daqui que nunca gostou de estudar, por exemplo. Ele fala isso o tempo todo. Ele está presente nas atividades, participa. Cada hora aqui a gente aprende uma coisa nova, inclusive de gostar de estudar. De se envolver. Há debates. O formato é diferente, não só o conteúdo. A gente consegue escutar a opinião dos outros, e não só evitar o debate pra continuar a aula.[...] Eu já venho militando há um ano, e acho que isso só vai aumentar. Veremos sair jovens militantes daqui. Isso influencia a cabeça de muita gente que a gente conhece, que não sabia nada de política e nem se interessava, e hoje está discutindo, botando a cara a tapa. É muito importante essa relação. Estamos vivendo um momento histórico, e eu vou levar isso pra minha vida. (Maria Eduarda, 16 anos, aluna da escola Amaro Cavalcanti)

A cara da juventude do século 21 é da auto-gestão. O que nós fazemos aqui, no Rio de Janeiro, outra escola em Arraial do Cabo também faz. A auto-gestão para essa juventude é espontânea. Estamos afirmando que isso sim funciona. Fazemos eventos, vendemos coisas, arrecadamos doações e não tivemos nenhum problema. É tudo horizontal, nada vem de cima pra baixo. Todo mundo é representado e se sente importante. Esse sentido de importância, de que somos capazes, tem atraído muita gente que estava num movimento de evasão escolar. Nós queremos ressignificar o sentido da educação pública. [...] Agora o professor não é visto como um depositador de conhecimento, mas sim alguém igual a gente. Não à toa as aulas estão mais interativas. A gente senta no chão, em círculo, com um contato maior. Tivemos física com música, por exemplo. Foi uma combinação que deu certo. [...] Daqui pra frente, eu, enquanto cidadão, vou respeitar muito mais a democracia do que antes. Tomar um cuidado muito maior com a política. (Gabriel Richards, 18 anos, da associação de ex-alunos da escola Amaro Cavalcanti)

Somados a esses e a vários outros depoimentos, o movimento dos estudantes traz a tona a ideia de que um outro projeto de educação e de política é passível de ser construído de forma coletiva e inclusiva. A escola enquanto espaço de partilha de desejos, de afetos, de saberes múltiplos, com vistas a uma educação autônoma e emancipadora que forme cidadãos conscientes do

seu papel social e político. Foi isso o que também presenciei na ocupação da escola Herbert de Souza (Ocupa Betinho), situada no Rio Comprido, a qual tive a oportunidade de visitar em maio de 2016, durante algumas atividades de Permacultura, promovidas por um grupo independente de Educação Popular. As atividades consistiram na preparação da terra e no plantio de sementes e de mudas de hortaliças e frutíferas em um terreno baldio da escola, cuja diretoria mantinha subutilizado e trancado a cadeado. Em conversas com alguns alunos e com um professor da escola que acompanhava diariamente o movimento, fui informada que a ocupação deste terreno baldio vinha sendo há tempos objeto de desejo dos alunos da escola e mesmo dos moradores da região, que viam, nesse espaço, um lugar para o plantio de outras espécies de vegetais e para o lazer dos próprios estudantes.

Enquanto essa parte do texto é reelaborada, em todo o Brasil, em mais de mil escolas, institutos federais e universidades são ocupadas, de acordo com informações da União Brasileira dos Estudantes Secundaristas (Ubes), em 22 de outubro de 2016. As ocupações vigentes dos estudantes se dão em protesto contra a Medida Provisória do Novo Ensino Médio (MP 746/2016), que fragmenta o ensino médio e desobriga o ensino de disciplinas como Sociologia, Filosofia, Artes e Educação Física, contra a Proposta de Emenda à Constituição (PEC 241/2016) que congela investimentos federais, pelos próximos 20 anos, e desobriga repasses da União às esferas estaduais e municipais para custear a educação e a saúde, além de ser contra também o projeto “Escola sem Partido”, que pretende criminalizar e banir o debate de temas como política e identidade de gênero em sala de aula, em uma clara afronta à produção de pensamento crítico dentro das instituições de ensino (NASSIF, 2016). Ao colocarem à frente da sua pauta de reivindicações a garantia de investimentos sociais para a Educação pública de qualidade e a liberdade de pensamento crítico¹²⁰, esses jovens vêm sensibilizando grande parte da sociedade que vê, neste movimento, um alento na luta por melhores condições de desenvolvimento social e humano. Assim sendo, as ocupações das escolas públicas no Brasil têm chamado a atenção não só de ativistas políticos e pesquisadores, mas de todos os cidadãos que acompanham essa forma de mobilização política que vem crescendo cada vez mais, face ao recrudescimento do conservadorismo institucional e das medidas de caráter neoliberal impostas pelo recentes governos estaduais e federal.

¹²⁰ Trecho da fala da estudante secundarista Ana Júlia, de 16 anos, na Assembleia Legislativa do Paraná, realizada em 26/10/16, em resposta a enunciações por parte de políticos de que os estudantes estariam sendo doutrinados: “A gente não está aqui somente pela Medida Provisória, estamos aqui por causa da Lei da Mordada, da Escola Sem Partido que é uma afronta. Uma Escola Sem Partido é uma escola que não tem senso crítico. É uma escola racista. É uma escola homofóbica. A Escola Sem Partido é falar para nós estudantes, é falar para os jovens, que querem formar um exército de não pensantes, um exército que ouve e abaixa a cabeça. [...] Nos insulta, nos humilha, nos fala que a gente não tem capacidade de pensar por si próprio. Só que a gente tem e a gente não vai abaixar a cabeça pra isso.” Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8gGpuwZlNcg>. Acesso em 26/10/16.

Ao contrário da ideia de invasão ou de baderna que muitas vezes é retratada por certas mídias locais e muitas vezes pelas próprias instituições dos governos estaduais e federal, o que está sendo visto na maioria das ocupações, seja no Rio de Janeiro, seja em São Paulo, seja no Paraná, ou mesmo em outros países, como no Chile, é uma organização estratégica não-hierárquica e participativa, com uma gestão coletiva de atividades reunidas em prol do bem comum e do cuidado coletivo e com o lugar, com uma espécie de prática de si, enquanto formação de um corpo social coletivo e de sujeitos políticos. Essa discrepância de opiniões repercute num outro tipo de disputa simbólica, na extensão das relações de poder. Em vista disso, é bastante simbólica essa tendência de mobilização autônoma de grupos de jovens tanto de ocupar as ruas como de apropriação do espaço escolar como meio de reivindicação política, no sentido de transformar a cidade e a escola em um lugar melhor, de construção coletiva e participativa. Logo, expandindo a análise desse movimento para o campo simbólico, o que se está disputa não é apenas o asseguramento de direitos sociais e políticos de indivíduos, mas também uma disputa de narrativas, uma disputa por espaços de fala e de escuta. Uma disputa que se evidencia por um movimento de devir, por aquilo que não quer se encaixar no padrão e não quer ser reproduzido como lógica dominante, que rompe com a prática discursiva majoritária e se assume como minoritária, mas que também não se torna refém de sua condição de vulnerabilidade. Muito pelo contrário. Mesmo nos cenários mais avassaladores, trata-se de um movimento de intensa resistência. Por conta disso, ganha potência de agir.

Por tudo isso, no cerne dessa disputa política e simbólica, um projeto como *A Batalha ao Vivo* é de grande importância para preservar a memória e a fala de protagonistas desses movimentos, além de servir como suporte para repensar os modelos e formas de educação e o impacto dessas ações nas subjetividades desses jovens sujeitos políticos. Assim, nos primeiros encontros do Contrafilé com os participantes do projeto, foram relatadas as questões propostas através de dinâmicas que procuravam coletar depoimentos e narrativas a respeito dos espaços de aprendizagem dos estudantes e dos desejos de configuração de espaços. Trago aqui excertos de algumas dessas questões propostas para o grupo de estudantes do projeto:

- Menos Muro, Mais Céu? Quais os lugares para a produção do pensamento?
- Como ele geralmente é nas escolas e como foi utilizado, acionado, durante as ocupações? Como as ocupações produziram uma “outra versão” do mesmo espaço? Como o prédio ficou? Como as carteiras ficaram? E os corpos?
- Quais exemplos de outros espaços de aprendizagem temos? (Depoimentos de experiências para além do espaço escolar - como era o espaço, como estava o corpo, etc)
- Que desejos temos de configuração de espaços, quais são os possíveis? Projetos, desenhos de situações, elementos e formas que correspondem a isso, que possibilitem outros vínculos, outras formas de relação entre gestor x professor x aluno.

- Subjetividade: a pessoa/o corpo frente às situações (como tudo foi/tem sido vivido no corpo, como o corpo sentiu? (Cartografar o corpo antes e durante as ocupações; Entrevistas entre os jovens/estudantes)
- de dentro das ocupações: descrever uma situação, uma cena, uma experiência, que revele o quanto nas ocupações o espaço foi sub-vertido, mesmo sendo o mesmo espaço - esse espaço que é o mesmo, mas é outro;
- de fora das ocupações: contar a história de alguma coisa que você aprendeu fora da escola, em outra situação. O que você aprendeu? Como seu corpo estava? Quem te ensinou? Como era o entorno? O que você sentiu?

Nessa dinâmica que investigava os lugares de aprendizagem, os desejos e afetos envolvidos, o depoimento de uma aluna é ressaltado no livro homônimo do projeto:

A gente tem várias enormes árvores na escola e nunca fez uma aula fora, nunca fez uma aula para descobrir quais as espécies das árvores, nunca fez uma aula embaixo da árvore. Sempre em parques, em passeios de escola, se tinha uma árvore eu subia. Quando a gente ocupou a escola, a primeira coisa que eu falei foi “nossa, a gente vai poder subir na árvore!” [...]

Eu lembro que a gente morria de medo que a polícia entrasse a qualquer momento na ocupação, a gente planejava coisas imediatas pra fazer caso isso acontecesse. Um dia, numa assembleia, a gente olhou pra uma árvore e falou: “Aqui! A gente sobe aqui e se a polícia vier reintegrar, a gente fica aqui até ela sair. Como eles vão cortar essa árvore? Olha o tamanho desta árvore! A gente vai ficar aqui.” Aquilo acalmava nossos corações porque a gente ficava aflito a cada quinze minutos, quando recebíamos uma notícia, a gente tinha medo, era um campo de concentração. Parece até bobo, mas a gente via na árvore uma chance de ficar.

Quando a reintegração de posse caiu, a gente fez um balanço e colocou naquela árvore. Ficamos ali balançando... Naquele momento a gente se viu criança e adulto. No balanço a gente sentiu que éramos crianças e precisávamos lutar.¹²¹

A fala da estudante evidencia o paradoxo experimentado por um desejo que encontra acolhimento no devir-criança, mas que já evidencia traços e afetos de uma subjetividade que já se ensaia como adulta, com os medos e receios, a emergência da luta e a ativação da resiliência. O devir abre um processo de mudança de forma para outros modos de subjetivação e para a criação de outros territórios existenciais. O devir inaugura um ponto de partida, se desenrolando por processos, sem que se saiba exatamente até aonde vai se chegar. No entanto, como nos colocou Deleuze e Guattari, os devires são sempre minoritários e inseparáveis de um contexto macropolítico. Associado a esse devir minoritário, há um movimento de resistência que se apresenta como ato político, que não quer sucumbir ao silenciamento. Quando se abre um canal para escutar as vozes

¹²¹ Fala da estudante Letícia Karen de Oliveira, reproduzida no livro *A Batalha ao Vivo* (CONTRAFILÉ, 2016).

que destoam dos discursos autoritários que se impõem como majoritários, vêm à tona todo um conjunto de narrativas de sujeitos desejantes que não querem se deixar ser subalternizados. Mas que só pode ser ouvida, se há um espaço para ela falar, do seu lugar, a partir do seu próprio contexto de vida.

Refletindo sobre esse aspecto por meio dos estudos pós-colonialistas, Gayatri Spivak (2010; CARVALHO, 2011) levanta o questionamento de os subalternos terem autonomia e poderem, de fato, falar. Além de ser uma questão muito em voga no contexto dos movimentos sociais contemporâneos, o tema problematiza as noções de resistência e ação política, considerando a questão da soberania do sujeito e da agência de indivíduos e grupos sociais. Para Spivak, há que se ponderar sobre as dificuldades em se expressar as reflexões contra-hegemônicas por parte dos sujeitos periféricos, ditos subalternos¹²², haja vista a constante desconsideração das diferenças constitutivas e contradições ideológicas dentro de um dado grupo social, que acaba por conduzir a um esquema de representação performática ou de representação institucional que almeja falar em nome do grupo, sobretudo aqueles oprimidos socialmente. A crítica da pesquisadora indiana também questiona o intelectual que se coloca na posição de falar pelo outro, isto é, em nome do subalterno, e de fabricar um discurso de resistência através dele. Atuar dessa maneira, mantendo o subalterno silenciado, é, na visão de autores como Spivak, reproduzir as mesmas estruturas de poder e de opressão, uma vez que não lhe concede um lugar de fala, um espaço em que possa ser efetivamente ouvido (SPIVAK, 2010; ALMEIDA, Sandra, 2010).

Também Foucault nos mostrou que formas discursivas constituem-se como dispositivos de produção de corpos assujeitados, que operam fabricando e moldando corpos, mentes e subjetividades, seja dentro dos quartéis, prisões, hospitais, fábricas, com também dentro do espaço familiar, das escolas, universidades, etc. Em consonância com os pensamentos críticos de Spivak e de Foucault, é preciso trazer cada vez mais essa questão para os espaços de aprendizagem, trocas e produção de saberes. Temos que questionar também o nosso próprio lugar de produção crítica de pensamento dentro da academia, no sentido de não o tomarmos como mero espaço de representação política de minorias e de sujeitos marginalizados. A existência de um espaço de escuta direta de fala requer um tipo de agenciamento que não cabe nos moldes representativos tradicionais. Coloca-se como imperativo a necessidade de criar, dentro das escolas, das universidades e de outros ambientes de produção de saberes, formas de agenciamento que viabilizem a autorrepresentação e a abertura

¹²² Sobre o termo “subalterno”, Spivak discorre: “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (*apud* ALMEIDA, Sandra, 2010, p.12).

de espaços que dêem condições de fala e de visibilidade, sem ocultar a exposição de narrativas e tirar o protagonismo de sujeitos em situação de subalternidade ou de vulnerabilidade social.

Em consonância com esse propósito, chama a atenção a forma como os integrantes do grupo Contrafilé, enquanto uma rede formada por artistas e pesquisadores, agenciaram as ações micropolíticas instauradas pelo projeto com esses secundaristas da ocupação das escolas. Além de considerar os deslocamentos do artista ativista enquanto pesquisador, é importante ainda atentarmos para os deslocamentos tanto do pesquisador como do artista, enquanto agenciador de proposições artísticas e movimentos sociais. Ademais da questão apontada por Spivak, Basbaum traz um outro ponto a se considerar sobre o papel do artista como agenciador, atribuindo a ele a importância de trabalhar a emergência do sentido, segundo uma compreensão sensível e sensorial, a partir de incessantes deslocamentos, acelerações, desacelerações, desvios, etc. Para esse autor, ao conseguir capturar afectos e perceptos, instaura-se uma “estética de deslocamento do evento como dispositivo de seu reviramento e construção da intervenção”. Essa leitura pode ser aplicada dentro do circuito ou do sistema das artes visuais, com algumas ressalvas próprias das várias relações da arte com outros domínios de dentro e de fora da arte, mas também pode ser estendida para o campo da arte ativista, à medida que abre caminho para uma compreensão política das dinâmicas afetivas, quando esta se pauta em uma forma política de construção de relações que crê no potencial transformador da produção das ações coletivas (BASBAUM, 2013, p.230).

Em meio a essa gama de considerações relevantes e ao quadro de falência partidária e representativa, os movimentos dos secundaristas têm se configurado como uma espécie de laboratório de experimentação enquanto movimento de resistência biopolítica, servindo até como fonte de inspiração para a construção de um novo modo de se fazer política. Organizando-se de forma não-hierárquica e colaborativa, colocam-se como expressão de um desejo coletivo de resistir e de propor também novos arranjos e conteúdos para o ambiente educacional. Um tipo de máquina de guerra que se opõe aos poderes molares, autoritários e castradores do Estado, e que se empoderam ao se organizarem molecularmente, de forma horizontal, consensual, inventiva. Disso parece emergir conjuntos de subjetividades dissidentes que afloram desejos que parecem não se deixar serem cooptados por aqueles produzidos pelo neoliberalismo.

Além disso, o plano de forças moleculares advém dos agenciamentos maquínicos, fortalecendo-se também por meio da constituição das redes, de sua expansão em ato e de seu movimento rizomático. A respeito dessa elaboração em Deleuze e Guattari, Negri chama atenção para o nomadismo na ordem da história produzida, no sentido do exercício permanente de produção

destes agenciamentos maquínicos e de enunciação, que se abrem a novos movimentos rizomáticos¹²³. Essa é a linha política tecida em Mil Platôs, a qual percebe os dispositivos moleculares dos desejos que trabalham para resistir àqueles do tipo molar, de modo a contorná-la, a escapá-la. À medida que o Estado não pode ser reformado nem destruído, restaria produzir linhas de fuga, organizadas pelo constante movimento molecular dos sujeitos, pela criatividade gerada pelo desejo, por uma pragmática que se reinventa a cada momento. Mas, então, pergunta Negri: o que seria a revolução? “É fazer desse processo infinito um evento. [...] A revolução é o evento ontológico da recusa e atualização de sua infinita potencialidade.” (NEGRI, 2006, p. 105).

O movimento dos estudantes secundaristas e universitários extrapola as bordas desse significativo simbólico ao acelerar esse devir e ao expor esse campo de diferenças que decorre de um estado de indignação e de inconformismo social, que ganha velocidade à medida que seus corpos políticos se organizam na direção da luta pela garantia de direitos, por melhores condições de uma rede básica de proteção social e ainda pela liberdade de pensamento. É provável que esse tipo de movimento político, enquanto fenômeno social, não se pretenda ganhar universalidade, posto que perderia seu caráter de devir, não se operando pelas diferenças que surgem do encontro com as multiplicidades e até com os diferentes contextos molares institucionais e locais. Na minha visão, aquilo que o torna mais potente é ser um movimento de resistência que se diferencia da maioria, que permite criar espaços para uma multiplicidade de encontros, de diferentes olhares. Espaços coletivos e encontros de singularidades que se estabelecem fora de uma norma, cujos agenciamentos transformam o ambiente molar da instituição de ensino em uma pluralidade de micropolítica de afetos e desejos, produzindo campos de forças abertos, que escoam por entre os modelos e desenham formas alternativas de aprendizagem e convívio social.

Para o antropólogo Alex Moraes (2016), com as ocupações das escolas públicas, há algo que muda profundamente nas instituições que os alunos ocupam, fazendo emergir tensões políticas decisivas. Nesse bojo, o protagonismo dos estudantes nessa luta democrática expressa a vontade de mudança em outros espaços sociais, dando passagem para a multidão, ou o “devir massa” de outros públicos. Como coloca Moraes, uma das muitas lições disponibilizadas pelos secundaristas é que:

¹²³ “Assim a política passa a ser implementação de micro-agenciamentos, construção de redes moleculares que permitem ao desejo de se desdobrar e, mediante um movimento permanente, fazem dele a matéria do pragmatismo. A pragmática na micro-política e da micropolítica é o único ponto de vista operatório da historicidade: pragmática como práxis do desejo, micro-política como terreno da subjetividade, incessantemente percorrida e para ser percorrida, indefinidamente. Esta alternância de pontos de vista e esta convergência de determinações construtivas nunca descansam. O objetivo da ordem molar é absorver a força do desejo e re-moldar os dispositivos com o único objetivo de bloquear o fluxo pragmático do molecular: o molar é, por definição, o obstáculo ontológico do molecular. Ao contrário, o fluxo molecular é indomável, busca permanentemente transformar os dispositivos de bloqueio e abrir o caminho para a historicidade.” (NEGRI, 2006, p.105)

“para estar em simbiose com os problemas dos demais é necessário, antes de qualquer coisa, politizar radicalmente nossos próprios problemas e definir critérios para superá-los aqui e agora”.

Interessante notar, nesta análise, que o “devir massa”, enquanto elaborado em torno da ativação das multidões para abertura de caminhos para ação ou movimento político, pressupõe como condição de possibilidade uma politização do nosso próprio mal-estar pessoal, no sentido de estabelecer meios para superá-lo. O que quero destacar, com isso, são dois pontos: o primeiro é que, para fazer jus a uma politização de incômodo pessoal que fomenta ações para uma superação de situação de inconformismo social, é necessário a existência de um território onde as pulsões e forças dos sujeitos possam ser manifestadas, sem que se dê espaço para qualquer tipo de violência, mesmo aquela simbólica, a que atenta Grada Kilomba, que determina quem, o que e sobre o que se pode falar. Isso significa criar um “território existencial” em que o lugar de fala desses sujeitos é preservado e respeitado, levando em conta a sua experiência existencial e o seu contexto sócio-cultural.

O segundo ponto que gostaria de atentar considera que a formação e a consolidação de espaços “livres” de fala, além de ativar processos internos de empoderamento micropolítico, também estabelece uma relação de experimentação com a alteridade, ativando processos de empatia com aquilo que há de diferente de si. Esse ponto será melhor abordado no próximo item, porém gostaria de ressaltar aqui que tais processos tanto permitem legitimar narrativas de experiências, como trazer visibilidade para minorias, possibilitando serem usadas como ferramenta política para trazer reconhecimento a determinadas questões sociais, através das quais se elaboram determinados enunciados e não se reproduzem outros. Ademais, tais espaços podem envolver um regime de produção de identidades e de subjetividades, por meio do qual se firmam processos de constituição dos sujeitos políticos e sociais. Promove-se, com isso, um nível de interação com o outro e consigo próprio, em que diferentes ideias e pensamentos circulam, ao passo que novas atitudes e decisões são passíveis de serem formuladas, ampliando a consciência da importância do lugar de fala de cada um e do grupo.

Em vista disso, é importante pontuar que o próprio ambiente de ensino acaba sendo, muitas vezes, um reprodutor das relações de poder e de saber que silenciam as vozes e os saberes periféricos. Em se tratando de criar espaços de aprendizagem e trocas de saberes faz-se igualmente relevante abrir espaços de escuta que promovam o diálogo de todas as partes envolvidas, sem que as hierarquias implícitas nesse jogo de relações de poder-saber sejam impeditivas para o compartilhamento de experiências e invalidadoras de discursos e ideias advindos de diferentes contextos socioculturais. Levanta-se, daí, o seguinte questionamento individual: de que forma nos

colocamos nessas relações? O que acontece quando se dá espaço para que as vozes de estudantes e grupos minoritários possam, de fato, serem expressadas e ouvidas?

No caso do projeto *A Batalha ao Vivo*, as rodas de conversa foram ações que criaram espaços de falas e de trocas de experiências entre estudantes participantes de um movimento social de luta pela garantia dos direitos de educação pública e melhoria das condições de ensino. Por meio dessas ações, que extravasaram o campo simbólico, outros espaços, como a árvore da escola e a própria escola, foram ressignificados pelos próprios estudantes, que passam a questionar novos sentidos e formatos para o processo de aprendizagem e o que vem a ser chamado de *escola*. O que se percebe é que a sala de aula, o pátio, a árvore da escola, a escola como um todo, passam a ser vistos como lugares “*absolutamente* diferentes”, “utopias localizadas”, “lugares reais fora de todos os lugares”, tal como discorreu Foucault (2013, p.20, grifo do autor), ou seja: heteropias do comum, capazes de propor ressignificações, novos usos e novos agenciamentos de luta política.

3.4. Por uma prática de si e meditativa

Se a escola, o museu, o bairro e a cidade podem ser transformados em lugares “*absolutamente* diferentes”, heteropias do comum que fecundam ressignificações, proporcionam novos usos e fomentam novos agenciamentos de luta política e convívio sociocultural, poderia o corpo ser igualmente transformado nesse sentido? Se é uma limitação ou mesmo sujeição pensarmos que só existe um certo tipo de visão de mundo e modo de vida a que temos que nos adaptar, é viável investirmos, nos dias de hoje, em caminhos alternativos àqueles normatizados, que contribuam para a formação de corpos políticos dissidentes e a constituição de subjetividades contra-hegemônicas? É pertinente pensarmos em produzir técnicas de si, enquanto exercício de resistência política e de reinvenção de si, mas também como de cuidado de si, à exemplo dos gregos das escolas helenísticas da Antiguidade? Que agenciamentos e técnicas podemos fazer uso, na sociedade ocidental contemporânea, que possibilitem afetar e transformar nossos corpos, orientando-nos na direção de uma prática de liberdade que nos auxilie a decodificar os padrões instituídos?

Muito antes de Espinosa (2007) questionar-se: “o que pode o corpo?”, os gregos e os indianos já se colocavam esta questão, propondo caminhos e experienciando diversas práticas para

uma transformação de si. Se do lado ocidental, as técnicas de si das escolas helenísticas¹²⁴ eram produzidas em função de uma escolha de vida que passava por uma investigação existencial e enfocava certo tipo de sabedoria, do lado oriental, as práticas yogues de tradição milenar também já priorizavam certos modos de vida de cunho espiritual, que variavam conforme a época e a escola filosófica¹²⁵. Tanto de um lado como do outro, as técnicas e práticas atinham-se a uma mesma questão: “a estrutura da condição humana”¹²⁶, segundo a qual está submersa na ignorância (ELIADE, 1962, p. 4, tradução nossa; HADOT, 2010). Apesar das grandes diferenças filosóficas e culturais, em ambas as sociedades, os exercícios espirituais tinham por objetivo tratar os condicionamentos do ser humano, trabalhando a subjetividade pelo viés espiritual.

Para compreendermos os fenômenos do nosso tempo presente, é preciso que possamos lançar um olhar atento sobre a nossa herança passada, sobre aqueles aspectos da nossa história que ainda reverberam no presente ou foram interrompidos em decorrência de certos fatores ou acontecimentos. Um caminho pertinente para tecer uma análise crítica sobre um fenômeno ou problema atual pode se dar a partir do resgate de certos enunciados do passado e repensá-los, à luz de outras questões e demandas do presente. Em uma perspectiva foucaultiana de análise filosófica, a intenção é identificar onde reside a *diferença* entre o que figura como prática ou discurso hoje em relação ao passado, trazendo à tona o seu sentido, o seu fundamento, a singularidade filosófica que emana dela.

Foi, pois, no sentido de adentrar na temática da produção de subjetividade pelo viés espiritual que me aproximei dos estudos de Foucault acerca do cuidado de si, resgatada a partir dos estudos da Antiguidade grega. Antes de ingressar propriamente no tema do *yoga* e das práticas relacionadas, gostaria de trazer o aspecto da pesquisa de Foucault que me motivou a pesquisar nesse sentido. Pretendo, com isso, aproximar as suas motivações e a sua visão do cuidado de si, resgatada

¹²⁴ Conforme esclarece o filólogo e historiador Pierre Hadot, o termo “helenística” refere-se ao período grego que vai de Alexandre Magno (fim do século IV a.C.) até a dominação romana (fim do século I a.C.). O autor conta que graças à expedição de Alexandre, a influência grega estendeu-se do Egito até a Índia, inaugurando uma nova época da história grega: “As tradições, as religiões, as ideias, as culturas se misturam, e esse encontro marcará com um cunho indelével a cultura do Ocidente”. Hadot atenta que o período helenístico foi muitas vezes apresentado como “uma fase de decadência da civilização grega corrompida pelo contato com o Oriente”, mas que, na sua visão, seria errôneo pensar essa época como “um período de decadência”, em função da vasta atividade cultural, política, religiosa, atlética, bem como do expressivo desenvolvimento de várias ciências e da aparição de grandes sábios e filósofos (HADOT, 2010, p. 139-141).

¹²⁵ Mircea Eliade - mitólogo, filósofo e historiador das religiões -, afirmou que não se conhecia um só movimento espiritual na Índia que não dependesse de uma das inúmeras formas de Yoga: “[...] uma parte importante da história espiritual da Índia é constituída justamente pela história das múltiplas formas e aspectos do que é conhecido como prática yogue” (ELIADE, 1962, p.4).

¹²⁶ Segundo Eliade, desde à época dos textos dos Upanishads (cuja cronologia diverge de acordo com os diferentes métodos empregados por certos sanscritólogos, como, por exemplo: de 1200 a 600 a. C., segundo Ranade, ou de 800 a 600 a. C., segundo Radhakrisnan), a Índia se preocupa seriamente com esta grande questão: “[...] os filósofos, os contempladores, os ascetas dedicam-se a analisar os diversos “condicionamentos” do ser humano, no intuito de descobrir “se há algo para além desses condicionamentos” (ELIADE, 1962, p.4-5, tradução nossa).

a partir dos estudos da Antiguidade grega, àquela que pretendo levantar aqui, oriunda da tradição indiana antiga e expressa por meio de algumas das práticas descritas nos aforismos de Patañjali e no Nobre Caminho Óctuplo de Buda, e que hoje é recuperada pela sociedade ocidental contemporânea como alternativas de cuidado de si e de práticas espirituais. Faz-se importante colocar, desde já, que a minha escolha de tomar por referência a filosofia yogue que é expressa por meio dos caminhos apontados pelo *Yoga-Sûtra* de Patañjali e pelos ensinamentos budistas (*Dharma*) deram-se em virtude da minha experiência com certas práticas derivadas de tais tradições filosóficas.

Assim sendo, depois de Foucault atentar para o impacto da relação entre saber e poder nas práticas sociais, ele reorienta sua pesquisa da História da Sexualidade na direção da produção do sujeito, na concepção de um sujeito que pode se constituir de diferentes modos, os quais variam conforme a história de cada cultura. No último período da produção de pesquisa de Foucault, no início da década de 1980, o problema da subjetivação ganha maior foco para ele, levando-o a analisar, em termos histórico-culturais, as diferentes formas pelas quais o indivíduo constituía-se enquanto sujeito, no âmbito "dos modos de existência virtuais para sujeitos possíveis" (FONSECA, 2009, p. 31). Pensando as relações de poder e as resistências aos poderes hegemônicos, o filósofo joga luz sobre a possibilidade de se forjar atitudes transformadoras *vis-à-vis* ao assujeitamento das subjetividades nas sociedades contemporâneas, no intuito não apenas de criticar a disciplinarização e o controle sobre o indivíduo e as massas, mas também de encontrar formas de criar um tipo de produção de subjetividade autônoma e livre das normatizações (CASTELO BRANCO, Guilherme, 2008).

É, então, nesse sentido que Michel Foucault inicia o curso *O governo de si e dos outros*, ministrado em 1983 no Collège de France, voltando-se para uma questão colocada por Kant, no texto "O que é esclarecimento?", onde o filósofo alemão interrogava o papel da razão na modernidade. A partir desse texto, Foucault tece uma análise crítica, resgatando a questão das luzes/esclarecimento em Kant para repensá-la em termos de um compromisso com a verdade - questão surgida no estudo dos gregos -, incorporando-a ao seu programa de pesquisa, no âmbito de uma *ontologia do presente*¹²⁷. Foucault evoca a questão "quem somos nós que vivemos esse *agora*"

¹²⁷ Welausen apresenta uma elucidação didática acerca da metodologia aplicada por Foucault em suas pesquisas, o qual inicia o curso de 1983 situando os seus estudos sob três eixos programáticos: (1) formação dos saberes - remete-se à arqueologia dos saberes, no âmbito das práticas discursivas; (2) normatividade dos comportamentos - remete-se à genealogia dos dispositivos de normatização produzidos pelas relações de poder, no âmbito da ontologia do presente, abarcando as práticas discursivas e não-discursivas; (3) constituição dos modos de ser do sujeito - remete à genealogia da ética, no âmbito da formação do sujeito e das formas de subjetivação, abarcando o cuidado de si e as tecnologias de si. A pesquisadora explica que, para Foucault: "as instâncias do saber, do poder (práticas) e da subjetividade não se separam, porque são imanentes". Na sua leitura: "Todo o projeto filosófico de Foucault pode ser visto em termos de uma genealogia em três direções: uma ontologia de nós mesmos em nossas relações com a verdade (arqueologia); uma

e repensa-a através de outras inquições: “O que se passa hoje? O que se passa agora? E o que é este 'agora' no interior do qual nós somos uns e outros; e o que define o momento em que eu escrevo? Qual é minha atualidade? Qual o sentido dessa atualidade? E o que faço quando falo dessa atualidade?” (FOUCAULT, 2005, p.341, WELLAUSEN, 2010, p.18).

Retomando o pensamento que advém da indagação kantiana, Foucault coloca a questão da atualidade, querendo saber o que é o *ser* da atualidade, o que é o “campo atual das experiências possíveis”, problematizando o que seria a *verdade* e um *assujeitamento* hoje, no contexto da “tradição crítica ocidental”. Por essa via, o filósofo francês vai em busca de uma resposta para a questão ética de “como não ser governado”, de como sair de uma situação de minoridade em direção à maioridade, de como sair de um estado de sujeição a uma dada entidade ou situação política rumo à liberdade. Por essa ótica, no estado de minoridade, o indivíduo é incapaz de governar a si mesmo, seja por preguiça, covardia ou medo, não pensando por si mesmo e permanecendo na dependência do governo dos outros. Mas, quando o indivíduo possui as ferramentas para ser o agente de si mesmo e provê-se da coragem para servir-se do seu próprio esclarecimento, ele pode realizar a passagem para o estado de maioridade e, com isso, colocar em prática o uso público de sua razão e governar-se a si próprio, sem a direção de outrem, libertando-se daquilo ou daquele que o mantinha aprisionado. Um tipo de transformação que rejeita ser guiado e manipulado, que escolhe a emancipação e assume a responsabilidade pelo cuidado de si. Foucault aproxima, pois, a noção de “esclarecimento” a uma questão de “atitude” em relação à atualidade, isto é, a uma forma de escolha voluntária de fazer a passagem para a maioridade, de pensar, de sentir, de agir e de se mover no mundo, a qual destrincha um processo agonístico entre submissão e liberdade, entre assujeitamento e experimentação da autonomia. (WELLAUSEN, 2010, p. 16; FOUCAULT, 2005; CASTELO BRANCO, Guilherme, 2008).

Para Foucault, uma parte da identidade da cultura ocidental foi edificada por um discurso filosófico que tomava em conta essa questão do governo de si e dos outros. Essa “atitude”, a qual Foucault elocubra a partir da leitura de Kant e do estudo dos gregos, refere-se tanto a uma ressignificação ao que se denomina como *modernidade*, como ser *moderno*, mas também a uma re colocação de si diante da práxis da vida. Longe de enquadrá-la entre a pré-modernidade e a pós-modernidade, Foucault afirma que a modernidade não se atem a um período da história; ela guarda uma mudança de atitude. Ela volta-se para a atualidade dos tempos, marca uma outra postura em relação às escolhas que todos somos capazes de fazer por nós mesmos. Por isso mesmo, essa atitude passa necessariamente por uma crítica ao que nós somos na atualidade, ao modo que construímos

ontologia histórica e [sic] nós mesmos em nossas relações com um campo de poder (genealogia); uma ontologia de nós mesmos em relação à moral (ética).” (WELLAUSEN, 2010, p.16-18)

nossas crenças, à forma que nos relacionamos e pensamos, a como atuamos no momento presente: “Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura [...]”. (FOUCAULT, 2005, p.344)

Pela ótica foucaultiana que identifica, na modernidade, uma reconexão do sujeito com as questões da sua atualidade e uma mudança de atitude em relação à gestão de sua própria vida, a questão do sujeito moderno é deslocada, pois, para a tarefa de elaborar-se a si mesmo, reinventar-se. Tomando o pensamento de Baudelaire por referência, Foucault coloca que esta reelaboração de si mesmo pode se dar por meio da arte. A passagem para a maioria, que coloca o sujeito como “governador de si mesmo”, estabelece como condição de possibilidade uma crítica de si¹²⁸, abrindo, assim, espaço para que se processe a transformação de si. Essa crítica de si deve ser conduzida através de uma ontologia de nós mesmos, dando-se pela construção de um êthos filosófico que permita uma reavaliação sobre os discursos que articulam o que pensamos e cremos ser, incidindo diretamente sobre o que pensamos, dizemos e fazemos. A partir disso, identificaríamos os limites que podemos transpor para nos tornarmos seres livres:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um êthos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível. (FOUCAULT, 2005, p. 351)

Em 1984, no que veio a ser seu último ano de vida, Foucault retoma novamente a temática da atualidade. Em entrevistas a Dreyfus e Rabinow, ele reafirma que não se trata apenas de uma recusa ao que nos constituímos hoje, enquanto produto das estruturas dos poderes hegemônicos ao longo dos anos, mas trata-se, sobretudo, de promover novas formas de subjetividade. É, portanto, uma questão de cunho ético, político, social e filosófico que nos é colocada nos dias de hoje, que exige, antes de tudo, um trabalho de si sobre si, enquanto ser livre que cada um é (WELLAUSEN,

¹²⁸ O filósofo chama atenção para que essa reavaliação de si não se constitua como um movimento de rejeição ou renúncia, mas de reversão a uma questão positiva: “no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrarias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível” (FOUCAULT, 2005, p. 347). Guilherme Castelo Branco (2008) esclarece que essa compreensão foucaultiana acerca da crítica se distancia da kantiana, à medida que a primeira tem a intenção de transformar o exercício da crítica de si como uma prática que vise atuar como uma possível liberação do sujeito e não como algo que o induza a uma aceitação de limitação. Foucault a define, assim, como atitude-limite, visto que se situa nas bordas para ampliar o exercício da liberdade.

2010, grifo meu). Consiste, pois, em ganhar liberação através da recriação de si e de práticas de pensamento, de éticas e políticas. Desse modo, a recusa ao assujeitamento, ao invés de passar por grandes e impositivos projetos de transformação social e cultural, viria das pequenas mas profundas transformações individuais, coletivas ou comunitárias, cujas relações não-hierárquicas de poder ensejam desconstruções e reconstruções de si, em prol do bem-estar comum e respeitando as singularidades de cada humano envolvido, bem como dos não-humanos. É escolher tomar “atitude” em relação à atualidade, no sentido foucaultiano, enquanto força que se revela a partir das experiências de transformação dos sujeitos e das relações intrínsecas de poder, dedicando-se às práticas e tecnologias de si que sirvam como estratégias de liberação. Liberação para pensar, agir, sentir e mover-se no mundo, de acordo com uma lógica não mais totalmente condicionada aos ditames e modelos estabelecidos pelo capitalismo neoliberal. A partir disso, poderíamos ter uma visão prática e transformadora da vida, em âmbito singular e também coletivo.

Vale frisar que há, portanto, toda uma ética e uma estética que sustenta essa metamorfose sócio-política-cultural que advém dessa tomada de atitude na atualidade, cujos movimentos de transformação não se esgotam em si, mas entram em devir. Trata-se de um tipo de escolha voluntária que é feita por aqueles que desejam reavaliar a sua maneira de existir em meio à sociedade e liberar-se do modo de subjetivação que lhes é imposto pelas instituições tradicionais que preconizam valores conservadores e neoliberais, desde a família e a escola, até o Estado e os grandes blocos econômicos. De acordo com Foucault, isso implica em não escolher estar dentro ou fora, mas colocar-se nas bordas, nos contornos dos limites¹²⁹ para, assim, poder estendê-los como exercício da liberdade (FOUCAULT, 2005).

De fato, é importante que se pontue que tanto a atitude de emancipação para o estado de maioria, quanto a opção de permanecer na minoridade advém de uma reação do sujeito diante dos acontecimentos que lhe são atuais. Trata-se de um movimento interno em resposta a forças que disparam flechas nos nossos mapas de afetos, que podem nos atingir de muitas formas, desde a mais certa e anestesiada possível até aquela incômoda, hostil, ferina. Podem vir como flechas, mas também como êmbolos. Ao contrário dos primeiros que exigem uma tomada de distância e uma duração do tempo em mira que antecede o disparo, os êmbolos devem ser manipulados de perto, rente aos corpos, em um movimento de duração mais curta possível. Efetuando movimentos-êmbolo, estes podem nos comprimir com sua pressão, injetando-nos crenças e dogmas que ficarão

¹²⁹ “Para Foucault, aquilo que uma sociedade exclui, joga para as margens é o que constitui seus limites, as suas fronteiras e é justamente o que a define, o que dá seus contornos e o seu desenho. As experiências [...] dos limites, das fronteiras, seriam as experiências que permitiriam cartografar novos desenhos, novas configurações para o acontecer de uma da sociedade”(ALBUQUERQUE JÚNIOR et alli, 2008, p.9-10).

lá circulando em nossos corpos sutis até serem finalmente registradas nos nossos mapas de afetos. Entretanto, pode acontecer que a força impingida no êmbolo possa detonar um movimento-êmbolo em sentido reverso: em resposta a ela, os afetos no interior de nossos corpos forçarão o êmbolo para fora, fazendo-o retroceder, expandindo seus limites internos, configurando-se um outro tipo de registro de afetos. Tratam-se, pois, de diferentes regimes de produção de subjetividades: o que produz subjetividades padronizadas e o que produz subjetividades dissidentes. O primeiro regime é aquele cujas subjetividades produzidas estão em conformidade com os dispositivos disciplinares e controladores a favor do neoliberalismo; o segundo diz respeito às subjetividades que destoam dos padrões impostos, procuram encontrar brechas, propor rupturas aos modelos de desenvolvimento hegemônicos e reinventar outros modos de vida.

Foucault coloca, portanto, o desafio de pensar a nossa atualidade, diferentemente de algo já dado, do que se é determinado e de como deve ser pensado. Ao resgatar e reformular certas questões kantianas e nietzschianas, problematizando o que somos na atualidade, o que estamos fazendo de nós mesmos e qual o campo atual das experiências possíveis, o pensador abre um terreno de investigação no campo da ontologia do presente e no da ontologia do sujeito, rastreando novos caminhos de produção de pensamento crítico acerca da atualidade e da subjetividade. No lugar de investigar a formação do sujeito através de técnicas utilizadas por instituições normatizadoras, como, por exemplo, a confissão enquanto instrumento da Igreja e mesmo da psicanálise, Foucault recupera a concepção dos antigos gregos do “cuidado de si” para investigar a formação do sujeito, efetuando um resgate de noções e técnicas advindas de diferentes tradições filosóficas ocidentais. Com esse intuito, o pensador constrói uma análise da subjetividade segundo três eixos de relações: as relações do sujeito com a verdade, enquanto produto das práticas de saber; as relações do sujeito com as obrigações, enquanto produto das práticas de poder; as relações do sujeito consigo, enquanto produtor de si mesmo (FOUCAULT, 2005; JONES, 2014).

No que diz respeito ao eixo que discorre das relações do sujeito consigo, o interesse de Foucault residia em estudar as condições de possibilidade de produção do sujeito, por meio de diferentes práticas e modos pelos quais o sujeito se ocupa da experiência de si mesmo. Sob esse viés analítico, a “subjetividade” e a “experiência de si mesmo” coadunam-se, como sintetiza Larrosa (1994, p.53): “A ontologia do sujeito não é mais que a experiência de si que Foucault chama de “subjetivação”. Há um sujeito porque é possível traçar a genealogia das formas de produção dessa experiência.” É interessante constatar, com isso, que elaborar uma história da subjetividade é elaborar uma história da experiência de si, como também problematizar sobre como essa experiência de si foi produzida, sobre quais mecanismos específicos o indivíduo se constitui como

sujeito¹³⁰. Para Foucault, as “técnicas de si” ou “tecnologias do eu” são concebidas como aquelas práticas através das quais um indivíduo estabelece uma relação consigo próprio, com sua história e constitui-se como objeto de análise, de conhecimento e de transformação de si. Nesse âmbito, estariam todas as práticas que:

permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamentos, conduta, ou qualquer forma de ser, obtendo assim uma transformação de si mesmos com o fim de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade. (FOUCAULT *apud* LARROSA, 1994, p. 54)

Desse modo, Foucault e Hadot apontam que os estoicos, assim como outras escolas helenísticas, definiam uma escolha por um certo modo de vida, cada qual da sua forma, de maneira a alcançar uma harmonia consigo próprio e “um estado de perfeita tranquilidade da alma”, conforme explica o historiador francês:

Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana [...] todas as filosofias helenísticas admitem, com Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor que os homens atribuem a elas. Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos de valor: todas essas filosofias se querem terapêuticas. Contudo, para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda a sua maneira de pensar e de ser. [...] (HADOT, 2010, p. 154)

Vale ressaltar que, para Hadot, a definição de “exercício espiritual” está mais próxima da realidade dos gregos antigos do que aquela que dada por Foucault de “técnicas de si”. Hadot afirma a adoção do termo “exercícios espirituais”, nesse contexto, traduz melhor os objetivos buscados por esta sociedade, associados à “transformação da visão do mundo” e a uma espécie de “metamorfose da personalidade”. O autor explica que tais exercícios estariam implicados não somente em uma profunda transformação da forma de ver o mundo, mas também uma transformação do próprio indivíduo - em relação a si e, necessariamente, em relação ao outro -, apontando uma questão de conduta ética, mas também existencial relacionada a tais práticas (HADOT, 2014, p.21).

¹³⁰ Na leitura que Larrosa faz sobre esse estudo foucaultiano, a história do sujeito é a história das técnicas que produzem a experiência de si, não devendo estas serem analisadas sem relação com um dado domínio de saberes e com um conjunto de práticas normativas: “A experiência de si seria, então, a correlação, em um corte espaço-temporal concreto, entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetivação.” (LARROSA, 1994, p. 54)

No sentido identificado por Hadot, no estudo das práticas de certas escolas helenísticas antigas, os “exercícios espirituais” são designados pelos seus fins terapêuticos, mas também éticos e existenciais. É, portanto, aproximando-o de uma leitura que o identifica mais como um “exercício espiritual” do que com uma “prática religiosa”, ou mesmo uma “estética da existência”¹³¹, que o *yoga* se insere nesta pesquisa. Mesmo ciente das inúmeras pesquisas médico-científicas em relação aos efeitos comprovadamente terapêuticos do *yoga*, não se trata aqui de querer abordá-la sob esse aspecto. Também é grande o número de abordagens, tradições, escolas, caminhos, tipos de práticas, estilos, conceitos envolvidos, etc., que poderíamos acerrar sobre o tema. Penso que um caminho pertinente para estabelecer os recortes e a abordagem de investigação desse intercessor deve passar necessariamente pela delimitação das dimensões que têm sido perseguidas ao longo desta pesquisa. Nesse contexto, o *yoga* é tomado aqui como um tipo de “prática de si” em que se pretende evidenciar os aspectos éticos e existenciais relacionados à transformação de si, à experiência de si e àquilo que é próprio do bem-estar de si e também do outro. Por essa proposta de leitura, o *yoga* é trazido como um meio para mudar a forma como percebemos a nós mesmos e ao mundo ao redor, à medida que o exercício da sua prática constante suplanta os aspectos psico-físicos do sujeito praticante, levando-o a questionar atitudes, comportamentos e padrões sociais pré-estabelecidos.

Nesse sentido, é relevante apontar a importância da dimensão ética tanto do *yoga* como também da arte, no que diz respeito às relações consigo e com os demais seres. O que, por princípio, se coloca como ética é a posição firmada diante das diferenças que se fazem presentes nesse jogo de relações, no sentido das diferenças que emergem a partir de acontecimentos, da experiência da alteridade, “daquilo que justamente vem abalar as identidades”, de onde se edifica o caráter de devir, como colocou Suely Rolnik acerca da produção de diferenças. É no fluxo dessas inter e intra-relações, instaurado por meio das aberturas que essas práticas propõem, que acontece essa produção de diferenças que atinge o nosso modo de subjetivação. A questão ética surge no lidar com esse manancial de diferenças que acometem a nossa subjetividade, no momento em que temos que criar outras cartografias para darmos outros contornos e sentidos a nós mesmos (ROLNIK, 1995, p.1).

¹³¹ Hadot pontua uma discordância em relação à análise que Foucault faz das “práticas de si” como sendo uma “estética da existência”. Para Hadot, os exercícios espirituais não seriam uma “construção de si” enquanto obra-de-arte, mas um meio de trabalhar a si próprio, experimentando-se como parte de um todo. Para este autor, o termo “exercício” se expressa efetivamente no sentido físico, biológico e corporal usado, adquirindo o significado terapêutico, tal como concebido pelo estoicismo e pelo epicurismo, por exemplo. Para essas escolas, os exercícios espirituais demandavam vigilância, energia, disciplina, concentração meditativa e todo um aprendizado que advinha de uma exigente terapêutica em relação ao corpo e à alma, em relação consigo mesmo e, necessariamente, em relação com o outro (NOTO, 2009; ALMEIDA, Fábio, 2011).

Atrelada ao aspecto ético, destacam-se ainda as dimensões estética e política presentes na criação de novas cartografias de si e na escolha de modos de existência diferenciados, ressaltando a liberdade que se dispõe como condição de possibilidade do ato de criar e de escolher. Não somente na experiência da alteridade, mas também no movimento de resistência a uma realidade cujas regras e enunciados lhe são impostos cotidianamente, o sujeito, em um devir-artista, se apóia na sua liberdade de criação para elaborar uma outra concepção de existência para si, uma construção de realidade que não seja pré-moldada. Em uma relação estética com o mundo, a realidade é tomada em toda a sua mutabilidade e pluralidade de possibilidades e caminhos, transformando a vida em uma experiência estética que incorpora a errância como estratégia de construção de modo de vida, mas que não se propõe a abandonar seus fins éticos. Imbricadas nesses termos, emerge, pois, a dimensão política que reside na decisão de ser força de resistência, de ser corpo de confrontação às linhas de força que a tudo nos querem definir e nos constranger as potências do devir e do agir, como também e tão bem colocou Rolnik (1993), na ocasião da apresentação do seu memorial acadêmico.

A construção da realidade é tomada nesse âmbito trazendo como questão a produção do sujeito, que leva em conta a elaboração realizada por Foucault acerca da importância das tecnologias de si. Por esse viés de pensamento, a subjetividade não é uma forma já dada, forjada na sua origem, mas formada a partir de um processo complexo, como um devir. Os sujeitos, assim como os objetos, são produtos de práticas discursivas e não discursivas, tomados em suas relações de saber e poder. Assim, enquanto prática de si que busca alcançar o trato ético, estético e político, a temática que se pretende discorrer acerca do yoga se imbrica naquilo que é inerente ao corpo, que se inicia a partir dele, mas incide às relações consigo próprio e com o outro. Vai a procura da referência daquilo que perpassa o corpo e interroga o seu modo de agir e de se relacionar com o mundo, impactando e reelaborando a sua subjetividade, a forma como o sujeito se coloca no mundo. A intenção, portanto, é poder detectar, no conjunto das técnicas dessa prática que atuam no corpo, o que dela pode falar e afetar o mundo hoje.

Em consonância com essa perspectiva foucaultiana, o recorte dado reside no interesse de analisar certas técnicas do *yoga* que propõem estados de transformação do sujeito, voltadas para o descobrimento de novas perspectivas existenciais, do sujeito enquanto produtor de si mesmo. No Ocidente, a primazia da performance do *yoga* postural - *hatha yoga* - é um fenômeno contemporâneo que não encontra precedentes nas sociedades pré-modernas, afirma Mark Singleton (2008, 2010), pesquisador dos estudos de *yoga* clássica e moderna. Segundo ele, apesar da grande popularidade do *hatha yoga*, no mundo todo, não há evidências de que os vários tipos de postura ou

āsanas foram o primeiro aspecto da prática indiana tradicional de *yoga*, à exceção daqueles voltados para as posturas sentadas, relacionados à prática de meditação.

Não obstante algumas escolas tenham encontrado evidências da prática de *yoga* em artefatos arqueológicos da civilização do Vale do rio Indo, na Ásia, desde cerca de 2500 a.C., as evidências textuais dessa prática somente surgiram muito tempo depois, quando foi encontrada a primeira ocorrência do termo *yoga* no *Kaṭha Upaniṣad*¹³² (por volta do século III a.C.), como um meio de deixar para trás tanto a alegria como a tristeza e superar a própria morte. Em outro texto - *Śvetāśvatara Upaniṣad* -, que data dessa mesma época, é descrito um procedimento no qual o corpo deve ser mantido na posição vertical, enquanto a mente é mantida sob controle através de técnicas de respiração. Somente muito tempo depois, no texto *Maitrī Upaniṣad*, é descrito um método de prática do *yoga* em seis passos, quais sejam: (1) controle da respiração (*prāṇāyāma*); (2) supressão dos sentidos (*pratyāhāra*); (3) meditação (*dhyāna*); (4) concentração da mente (*dhāraṇā*); (5) questionamento filosófico (*tarka*); e (6) absorção da mente ou comunhão com o universo (*samādhi*). À exceção do termo *tarka*, tais termos vão ser também usados nos oito passos do caminho *yogue*, descritos por Patañjali, o qual incorpora mais três outros passos precedentes no seu sistema dos oito estágios do *yoga* (*ashtāṅga Yoga*), a saber: (1) *yāmas* – recomendação de cinco práticas de caráter ético¹³³; (2) *niyāmas* – prescrição de cinco práticas (observâncias) de caráter físico, mental e espiritual, consideradas essenciais¹³⁴; (3) *āsanas* – referem-se às posturas físicas que devem ser praticadas para preparar o corpo para a prática da meditação (SINGLETON, 2010).

Esse caminho de oito estágios progressivos do *yoga* está descrito no *Yogasūtra* de Patañjali, um texto escrito entre os séculos II e III d. C, que reúne 195 aforismos, uma espécie de enunciados concisos (axiomas), descrevendo, de modo bem sucinto, um conjunto de práticas e observâncias como caminho para alcançar o estado completo de *yoga*, isto é, de união com o divino. Trata-se de um texto que mais tem recebido atenção das escolas modernas de *yoga*, tendo se tornado a primeira fonte textual para praticantes de *yoga* no Ocidente, sobretudo nos países de língua inglesa, no século XX. No bojo de suas práticas discursivas, são muitos os textos e tratados dos quais são retirados os ensinamentos do *yoga*. A maior parte dos textos que guardam esses ensinamentos milenares provêm de onde atualmente se localiza a região da Índia e do Paquistão, onde a sabedoria

¹³² *Kaṭha Upaniṣad* é um dos textos hindus mais antigos que trata sobre a realização espiritual. As *Upaniṣads* foram escritas, na sua maioria, em uma linguagem mítica e simbólica, e são tidas como fontes de saberes revelados à mestres espirituais em benefício dos seres (FEUERSTEIN, 2006).

¹³³ Os *yamas* são: *ahimsa* (não ferir os outros ou a si mesmo); *satya* (viver segundo a própria verdade); *asteya* (não roubar); *brahmacharya* (abstinência ou contenção da energia sexual); *aparigraha* (exercício do desapego, apaziguamento do desejo de possuir). (FEUERSTEIN, 2006)

¹³⁴ Os *niyamas* são: *saucha* (limpeza externa e interna); *santoshā* (atitude de aceitação àquilo tudo que a vida oferece); *tapas* (disciplina na prática); *swadhya* (estudo e compreensão dos textos espirituais); *ishwara pranidhana* (rendição, entregar-se a um ser superior). (FEUERSTEIN, 2006)

era transmitida oralmente de guru para discípulo durante o período védico. Desse tipo de ensinamento, os Vedas¹³⁵, marcam o período pré-clássico do *yoga*, reunindo os primeiros registros conhecidos do *yoga*. No Ocidente, foi somente nos anos 1940-1960 que o *yoga* se tornou conhecido, em razão do afluxo de mestres indianos nos continentes americano e europeu, como Swami Sivananda (GULMINI, 2002).

Tal como foi sistematizado desde a tradição pré-clássica e clássica indiana¹³⁶, o *yoga* se inscreve, sobretudo, como uma prática espiritual de certas tradições do Hinduísmo e do Budismo. De acordo com o sistema clássico hindu de *yoga*, sistematizado por Patañjali, no início da era cristã¹³⁷, *yoga* é a cessação (*nirodha*) das atividades ou perturbações (*vrttis*) da consciência (*citta*). Traduzindo livremente este segundo *sûtra* de Patañjali¹³⁸: o *yoga* cessa todas as flutuações da mente e perturbações da consciência. O ponto essencial para se compreender o *yoga*, a partir dessa perspectiva, é que todas as formas ou atividades de pensamento são produtos criados pela mente (*prakriti*), as quais são completamente distintas daquilo que concerne ao espírito ou ao verdadeiro eu (*purusha*), ativado pelo puro despertar, ou despertar da consciência. *Purusha* é o espírito (*Self*), a consciência pura, cujo despertar desse estado de consciência pode ser alcançado pela aquietação da intensa atividade mental e das oscilações incessantes da mente através das práticas de *yoga* (BRYANT, 2009, p. liii-liv, 3, tradução nossa).

Assim sendo, no âmbito do conjunto das práticas relacionadas à filosofia milenar do *yoga* que passam pelo corpo, a meditação se destaca como uma prática de *yoga*¹³⁹ que visa cessar as flutuações da mente para alcançar um estado de apaziguamento mental e de tranquilidade emocional, e, assim, atingir um estado de despertar da consciência. O meio descrito por Patañjali

¹³⁵ Consistem em livros que guardam os principais ensinamentos dos mestres hindus, os quais lhes foram revelados quando em profundo estado de meditação. Não se sabe com precisão o período exato em que os Vedas foram escritos; os textos mais antigos datam de cerca de 1500 a.C. Já os textos dos *Upanishads*, que guardam muito dos saberes para seguir uma vida *yogi*, podem ter sido escritos em torno de 800 a.C. Outros textos relacionados ao *yoga* surgiram em épocas posteriores, como o Bhagavad Gita (por volta de 400-300 a.C.), os *Yoga-Sûtras* (por volta dos séculos II e III a.C.) e o *Hatha Yoga Pradipika* (meados do século XIV). (GULMINI, 2002)

¹³⁶ Refiro-me aqui ao sistema de *yoga* pré-clássico baseado, especialmente, nos textos dos Vêdas, Upanishads e Sûtras de tradição budista Mahayâna e Vajrayâna, anteriores à era cristã, bem como ao sistema clássico proposto por Patânjali, no início da era cristã, sobre os quais discorrei mais adiante (FEUERTEIN, 2006; SINGLETON, 2010).

¹³⁷ Não se tem um consenso sobre qual o exato período histórico datam os escritos do *Yoga-Sûtra* de Patañjali e nem sobre quem ele tenha sido: “Tanto o conteúdo quanto a terminologia do *Yoga-Sûtra* apontam para o século II d.C. como data provável para a existência de Patañjali [...]” (FEUERTEIN, 2006, p. 272).

¹³⁸ *yoga-citta-vritti-nirodaha*. O pesquisador de filosofia e religião hindu, Edwin F. Bryant (2009, p.liii-liv) explica que os *vrttis* fazem referência a qualquer sequência de pensamentos, ideias, imagens mentais ou ações cognitivas realizadas pela mente, intelecto, ou ego, em qualquer estado da mente. *Citta*, segundo ele, pode ser comparado a um *software* e o corpo a um *hardware*. Tanto o *software* como o *hardware* não tem muita serventia sem a presença de uma consciência observadora. Nessa interpretação do segundo *sûtra* de Patañjali, somente *purusha*, que é o despertar da consciência, é verdadeiramente vivo, uma entidade distinta e autônoma da mente e do corpo.

¹³⁹ Dentre outros meios para alcançar esse despertar, além da meditação, outras práticas também são sugeridas no *Yoga-Sûtra* de Patañjali, como a invocação das bênçãos de uma deidade pessoal (*Ishvara*) e a prática de *hatha yoga*, conforme mencionado mais adiante.

para aquietar as oscilações e estados da mente é a concentração meditativa, a partir da fixação da atenção da mente em um objeto particular. Segundo essa tradição filosófica, através do exercício da meditação, as influências perturbadoras presentes em nossos corpos (*tamas* e *rajas*) são suprimidas e o aspecto luminoso e lúcido do indivíduo (*sattva*) pode se manifestar em toda a sua potência¹⁴⁰, atuando diretamente no reconhecimento daquilo que é da ordem de *purusha* e de *prakriti* (BRYANT, 2009).

Feuerstein (2006), Bryant (2009) e Eliade (1962), pesquisadores da tradição yogue e das religiões orientais, colocam que o caminho do *yoga* descrito por Patañjali recebeu a influência de muitos textos, como os dos *Upanisads*, e de contatos com práticas de outras tradições filosóficas, como o Sāmkhya¹⁴¹, o Jainismo¹⁴² e o Budismo. Nas palavras de Feuerstein (2006, p. 272): "O Yoga de Patañjali representa o clímax de um longo desenvolvimento da tecnologia yogue. De todas as escolas que existiram nos primeiros séculos da Era Cristã, a escola de Patañjali foi a que acabou sendo reconhecida como o sistema oficial (*darshana*) da tradição yogue." Para esses autores, há muitas aproximações entre o *yoga* de Patañjali, de base hindu, e o Budismo, mas não se sabe se isso é decorrente do desenvolvimento simultâneo dessas duas linhas filosóficas ou se Patañjali nutria um interesse particular pelos ensinamentos budistas¹⁴³.

Entre as aproximações da tradição yogue de base hindu de Patañjali com aquela de tradição budista, há a libertação do sofrimento e da ignorância por um caminho descrito em oito passos. A tradição budista considera que o Buda Histórico - Sidarta Gautama - foi um príncipe indiano, nascido no século VI a.C., que se dedicou a atingir a libertação de todo sofrimento e ignorância. A trajetória de autotransformação de Sidarta se inicia quando este se dá conta de todo sofrimento

¹⁴⁰ De acordo com a tradição hindu pré-clássica do *yoga*, a qualidade de nossas ações depende do equilíbrio de três forças ou tipos de energia do corpo, chamados, em sânscrito, de *gunas*: *rajas*, *tamas* e *sattva*. Resumidamente, temos que: *sattva* trata da força neutra e criativa, em estado latente, daquilo que precisa ser concretizado; *tamas* trata da força passiva e da inércia, que representa os obstáculos àquilo que precisa ser concretizado; *rajas* trata da força ativa e explosiva que inicia uma mudança, da quantidade de poder usada para remover os obstáculos e a ação poder ser concretizada. Esses três aspectos atuam como um sistema de forças distintas e complementares que regem nossa natureza *prakriti*, nossos padrões de pensamento e emoções no cotidiano, cuja composição desses aspectos pode dar origem a alegrias ou tristezas, saúde ou doenças, realizações ou fracassos. Partindo do princípio que nós, assim como todo o universo, estamos sempre em constante transformação, os *gunas* acabam entrando em um estado de desequilíbrio, variando as suas combinações e arranjos, havendo predominância de um sobre os demais e acarretando uma variedade de fenômenos físicos, mentais e emocionais que nos assolam (FRAWLEY, 2013; BRYANT, 2009).

¹⁴¹ O Sāmkhya é uma escola de tradição distinta do *Yoga*, mas cujas vertentes hinduístas possuem conteúdos filosóficos muitos semelhantes. Dentre as principais diferenças citadas por Mircéa Eliade (1976, p.12) têm-se: enquanto o *Yoga* é teísta, proclamando a existência de um ser divino (*Īshvara*), o Sāmkhya defende um teísmo bastante superficial, contido na ideia de espírito ou consciência pura/desperta (*purusha*); para o Sāmkhya a única forma de salvação é por meio do conhecimento metafísico, já o *Yoga* dá uma importância considerável às técnicas de meditação.

¹⁴² O Jainismo é uma das tradições religiosas mais antigas da Índia, partilhando elementos do Hinduísmo e do Budismo. Possui uma visão basicamente dualista: a matéria e a alma (*jiva*), cujo caminho da purificação se baseia em um ascetismo extremo, na prática não-violência (*ahimsa*) e na meditação (FEUERSTEIN, 2006).

¹⁴³ Dado que Patañjali viveu por volta do século II d.C., é muito possível que ele tenha sofrido uma grande influência do Budismo, cuja tradição filosófica era bastante forte àquela época (FEUERSTEIN, 2006).

contido na vida e na sua brevidade. Diante dessas sofridas realidades inerentes à condição humana, ele então renuncia ao seu reino e vai em busca de um caminho que pudesse dar conta do sentido da existência. Suas profundas questões sobre o sentido da condição humana não foram respondidas pelo estudo dos textos sagrados, dos saberes discursivos compartilhados por sábios eruditos, ascetas e artistas. Abandona a prática discursiva e foge para as montanhas, onde passa anos absorto em uma vida reclusa, imerso na prática de duras técnicas corporais, dedicando-se aos exercícios de mortificação e ao jejum, junto a adeptos do *yoga* - ascetas e ermitões. Na sua errância espiritual yogue, ele finalmente compreende a inutilidade de uma vida levada ao extremo, concebendo o que seria o “caminho do meio”, isto é, uma vida em que o sujeito consiga obter realizações espirituais por uma via intermediária: nem no rigor excessivo e masoquista, nem em excessiva permissividade mundana. Entregando-se, então, a um profundo estado de meditação, ele consegue alcançar o estado de Iluminação, tornando-se o Buda - o “Desperto” (BORGES & JURADO, 1977; VARENNE, 1986).

Tendo alcançado a Iluminação, o Buda dispôs-se a sair pelo mundo ensinando a sua filosofia, concebendo um caminho espiritual a partir de sua experiência mística, o qual foi desenvolvido por meio de uma série de ensinamentos filosóficos, práticas éticas e exercícios espirituais, dentre os quais, a meditação silenciosa, com vistas a ajudar os indivíduos a se libertarem do sofrimento¹⁴⁴ e da existência ignorante. Esse caminho, também chamado de “Nobre Caminho Óctuplo”, à semelhança dos oito estágios descritos pelo caminho yogue de Patañjali, tem em comum um conjunto de recomendações de condutas e práticas de caráter ético, que seria, em síntese: não ferir os outros ou a si mesmo; viver segundo a própria verdade, praticando a fala, o pensamento, a atitude, a conduta e o modo de vida corretos; praticar técnicas de meditação e transcendência da consciência. Este último ponto, o *samâdhi* (em sânscrito) ou *jhâna* (em pali), que trata do processo da meditação completa é a prática mais enfatizada pelas correntes da tradição yogue budista para atingir lucidez e liberação do sofrimento; compreende todas as etapas da meditação: desde a estabilização e a tomada de consciência do fluxo sensorial e mental (*dhyana*), até o êxtase ou quando se atinge um estado de realização plena (FEUERSTEIN, 2006).

Mesmo podendo ser conceituado por inúmeras perspectivas distintas, o *yoga* guarda um aspecto místico e espiritual, mas não necessariamente religioso. Como situa Gulmini (2002, p.3), na cultura da Índia antiga, não existe uma divisão clara entre os campos discursivos da ciência (caráter lógico e objetivo) e da religião (caráter ideológico e subjetivo): “O elemento místico ou sagrado é parte ou pressuposto nas demais especulações da cultura (...), mas este fato não impede (...) que a

¹⁴⁴ No livro *Buda*, Jorge Luís Borges e Alicia Jurado (1977, p.55-56) explicam que, para o Buda, o sofrimento “é o nascer, envelhecer, adoecer, estar com o que se odeia, não estar com o que se ama, desejar e aspirar e não conseguir”.

cultura atinja refinados sistemas de pensamento lógico e sólidos padrões de um conhecimento de mundo dito ‘objetivo’.” Assim, os textos de filosofia védica, tântrica e tratados de Yoga produzidos na sua antiguidade com toda a sua mística, até hoje são objetos de estudo nas universidades indianas e servem de base para estudos, práticas e novas descobertas e abordagens de tratamento, como no caso da Medicina praticada na Índia – o Ayurveda. No Ocidente, nem todo yogue tem uma religião e nem todo religioso(a) é yogue.

No que concerne à prática da meditação, defendida tanto nos ensinamentos de Patañjali como naqueles deixados pelo próprio Buda, ou mesmo aqueles oriundos das muitas escolas gregas da Antiguidade, ela consiste basicamente no uso de técnicas que permitam que o fluxo de pensamentos repouse em um estado de atenção e concentração plena. Ao sentar-se em uma posição confortável, com a coluna ereta, o praticante de meditação é induzido, seja através de técnicas de concentração, como, por exemplo, a respiração, a visualização de objetos, ou do foco ocular em um objeto externo ou em alguma parte do próprio corpo, como forma de entrar em um estado de relaxamento emocional e do fluxo de pensamentos da sua mente, ativando, assim, um estado de atenção plena. A indução a esse estado, aperfeiçoada por meio de treinos constantes, remete ao praticante a uma imersão em um profundo silêncio em seu pensamento discursivo, a partir de uma sequencia de sensações que podem variar, como descreve Feuerstein (2006): desde de um desconforto inicial, para os principiantes, e sensações de alegria, tranquilidade e atenção, até variações de realização mística, para aqueles mais praticantes mais avançados.

Inserindo-se no domínio das práticas que afetam o corpo físico, sensório e afetivo, uma outra hipótese que se defende, neste trabalho, é que a meditação atua não somente como um dispositivo de purificação e apaziguamento da mente, mas também como um dispositivo de produção de subjetividade e de alteração da realidade, no tocante à relação consigo e com a alteridade. Por meio dessa prática¹⁴⁵, sob a ótica dos ensinamentos budistas, nos tornamos atentos às emoções, pensamentos, afetos, sensações e percepções tais como elas se apresentam em nós, permitindo que se estabeleça um estado de observação interna e análise, no intuito de melhor compreender o modo como nos colocamos em nossa realidade, em como nos colocamos em relação conosco e com o mundo.

Mais do que o uso das técnicas em si e do alcance mais profundo de estágios de realização mística, é o *silêncio* o aspecto que me instiga pontuar nessa prática: a ausência ou a diminuição do fluxo de pensamentos discursivos, aquilo que faz congelar o gesto, cessar a palavra, abrandar o

¹⁴⁵ Os exames de consciência e os exercícios de meditação também foram desenvolvidos por algumas escolas gregas da Antiguidade, como pelos estoicos (HADOT, 2010).

fluxo de pensamentos e atentar para o fluxo constante da respiração. Olhar a meditação pela ótica da ativação do silêncio é fazer calar dentro de nós aquilo que nos esgota, aquilo que nos inunda todos os dias, na luta contra aquilo que quer nos formatar, nos fazer caber a força, no correr incessante das opressões e omissões. É tomar momentos de respiração para apaziguar as inúmeras forças externas que nos atravessam e nos consomem. É reduzir ou esvaziar a atividade mental para abri-la para novas perspectivas, novas formas de olhar um problema, ressignificar uma experiência que passa por uma atenção ao momento presente¹⁴⁶. Não se trata de um movimento de fuga da realidade, mas de reativação das forças internas para a produção de um outro modo de agir, de ser, de se relacionar, de produzir uma outra realidade social. É resgatar uma forma possível de cuidar de si e do outro, desenvolvendo a empatia. Nesse contexto, mais do que uma técnica de si ou exercício espiritual que atua como um dispositivo de purificação do corpo e da mente, a meditação constitui-se como um dispositivo de produção de subjetividade e de alteração da realidade, no tocante à relação consigo e com a alteridade.

¹⁴⁶ Diz respeito ao processo de aprendizagem, sobre o qual KASTRUP (2007, p. 175) comenta: “A ressignificação do que seja aprendizagem, cujo indício é a atenção ao presente, é ponto fundamental para um novo pragmatismo, não utilitário, mas inventivo.”

3.5. Proposições estéticas - Ativação do corpo espiritual

Essa investigação toma continuidade por uma asserção que vem sendo respaldada como base da contextualização deste trabalho: somos seres de relação. Existimos a partir das relações que estabelecemos com o nosso meio e com as redes de afeto que tecemos ao longo da nossa existência. Um olhar acerca do que nos tornamos pode ser lançado através da investigação dos espaços dinâmicos que por tempos habitamos, ou que deles deser damos, ou que apenas outrora atravessamos. Podemos perceber nesses espaços uma complexidade de engendramentos socioculturais, impregnados de fricções interdisciplinares e interdependentes, onde se correlacionam filosofia política e práxis econômica, tecnologias sociais e arranjos financeiros, poéticas e mediações culturais, arte e vida. Podemos também inquirir tais espaços enquanto forjados quando certos enredos criam formas de existência e resistência, quando saberes ontológicos se corporificam em gestos e atitudes, quando narrativas tradicionais se confundem com narrativas pessoais, e tudo isso em vice-versa. É a partir das relações e experiências que vivenciamos que nos constituímos sujeitos e nos firmamos dentro de um ou mais grupos sociais.

Quando as relações são expressas por meios de comunicação contemporâneos – notadamente quando comportamentos, hábitos e atitudes de um indivíduo ou grupo social ganha visibilidade pelo alcance de redes sociais, *blogs* e mídias de massa – mas também por meio da expressão do corpo e das artes, potencializam-se fenômenos socioculturais que edificam uma espécie de laboratório de pesquisa, um território fértil para a produção de pesquisa acerca do sujeito e das sociedades em Ciências Humanas. Consideramos, assim, que tanto o campo das Artes como o da Comunicação tratam de manifestações histórico-culturais que permitem a investigação e a análise de uma sociedade em um dado período de tempo.

Se tomarmos o estudo do sujeito à luz de outro campo das Ciências Humanas, como o da Psicologia, por exemplo, fazendo um recorte nos estudos da Psicologia Social, o embate se dá na relação entre o psicológico do sujeito e a estrutura social que o abarca, sendo o indivíduo uma construção do coletivo e o seu psicológico, um produto do social. Nesse contexto, o indivíduo busca a sua inserção no coletivo, cavando espaços de trocas e de reconhecimento e, com isso, ativando processos de subjetivação, os quais engendram também movimentos de resistência dentro desse coletivo. Se considerarmos que a psique humana é produto do social, temos que enxergar que o social é também formado por um desdobramento da demanda psicológica do indivíduo, ou seja, um produz o outro. (MANDELBAUM, 2012)

Já ao nos debruçarmos sobre o campo da Comunicação, campo este em que este estudo pretende se pautar, o embate se inscreve essencialmente no modo como o sujeito se constitui a partir dos fenômenos socioculturais que o circundam e o atravessam. Nesse sentido, pensar a formação do sujeito através dos estudos da Comunicação na contemporaneidade pode significar tomar em conta as inúmeras forças por detrás desses fenômenos – sejam elas de ordem política, econômica, cultural, religiosa, tecnológica, etc. – que perpassam as sociedades e atuam sobre os sujeitos e deles também enquanto agentes de produção de outras forças. Como afirmou Foucault (1988, p. 104): “as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações” (sejam elas de ordem econômica, sexual, do conhecimento, etc.). Assim sendo, à medida que a História constata a vasta capilaridade do poder que se exerce em nossas relações sob as mais variadas formas¹⁴⁷, urge pensar nas formas de relação que conseguem escapar dos modelos de formação normatizadora e nos meios de resistência aos mecanismos de dominação, sobretudo àqueles mecanismos proclamados pela cultura da acumulação do capital em detrimento do bem-estar socioambiental.

Em meio aos incontáveis conflitos que reverberam no nosso cotidiano, desponta-se ainda um outro fato social preocupante: cresce, no mundo todo, o número de pessoas que precisam fazer uso de algum tipo de medicamento psíquico “para dar conta” da realidade, seja para poder dormir, seja para ter menos ansiedade, medo ou depressão, ou ainda para poder ser mais “produtivo” (BRUM, 2014). Analisando esse tipo de fenômeno social por uma perspectiva foucaultiana, podemos compreendê-lo como sendo forjado no pensamento da medicamentação do mal-estar psíquico, que faz uso não de uma estratégia corretiva, típica do biopoder. Trata-se de uma tecnologia que age distinguindo entre o que se considera normal ou patológico, impondo, assim, um sistema de normatização dos comportamentos, dos trabalhos, dos afetos, dos modos de existência. Ao regular o comportamento dos indivíduos, a medicamentação do mal-estar é mais uma forma de normatização da vida, dentre uma variedade de técnicas criadas pelo biopoder, conforme Foucault nos alertou em suas pesquisas relacionadas à dinâmica do saber-poder.

Para Vaz (2015), na contemporaneidade, a relação entre medicamento e doença se aproxima cada vez mais daquela existente entre mercadoria e mercado, muito em função das transformações pelas quais o conceito de doença vem passando, desde à época da modernidade. Na visão do pesquisador, nos dias atuais, a forte mercantilização da doença, com uma grande incidência de doenças mentais, produziu impactos na subjetividade contemporânea: “[...] é o desejo de se

¹⁴⁷ No livro *Microfísica do Poder*, Foucault (2010) chama a atenção para as diversas formas de poder e dominação que subsistem no cotidiano, as quais se exercem em qualquer lugar, sejam nas fábricas, nas escolas e nas prisões, sejam nas relações familiares e humanas como um todo.

conceber como doente a requerer um medicamento para ter uma vida longa e prazerosa” (VAZ, 2015, p.51). Ele explica que, na concepção de doença mental estabelecida atualmente, em que se multiplicam as entidades diagnósticas, é esperado que um mesmo doente sofra mais de um transtorno mental no decorrer de sua vida. Além disso, cresce também a inclusão de novos indivíduos no conjunto daqueles que tiveram algum tipo de doença mental.¹⁴⁸

Contribuindo para o agravamento dessa mazela social, a indústria farmacêutica passa a atuar também não só sobre os médicos, mas também diretamente sobre os indivíduos, em uma persuasiva estratégia de conquista de maiores fatias mercado. Além dos investimentos massivos dessa indústria na atualização dos conhecimentos de novas drogas por parte da classe médica, por meio de participação em congressos atrelado a um forte marketing de vendas, essa indústria também age na ponta dessa cadeia, sobre os indivíduos. Por meio do “jornalismo científico” e da publicidade, em mídias diversas, o indivíduo é informado sobre a diversidade de doenças em voga, que muitas vezes o induzem a reconhecer-se como doente e a acreditar que seu mal-estar possa ser curado¹⁴⁹ (VAZ, 2012).

Allen Frances¹⁵⁰ (2014), outro pesquisador deste tema, alerta sobre os riscos do uso indiscriminado de fármacos no mundo, sobretudo no que se refere ao excesso de prescrição de medicação à população infantil: “[...] temos de aceitar que há diferenças entre as crianças e que nem todas cabem em um molde de normalidade que tornamos cada vez mais estreito.” Sobre esse fenômeno de medicalização da vida, ele pontua:

Os seres humanos são criaturas muito maleáveis. Sobrevivemos há milhões de anos graças a essa capacidade de confrontar a adversidade e nos sobrepor a ela. Agora mesmo, no Iraque ou na Síria, a vida pode ser um inferno. E entretanto as pessoas lutam para sobreviver. Se vivermos imersos em uma cultura que lança mão dos comprimidos diante de qualquer problema, vai se reduzir a nossa capacidade de confrontar o estresse e também a segurança em nós mesmos. Se esse comportamento se generalizar, a sociedade inteira se debilitará frente à adversidade. Além disso, quando tratamos um processo banal como se fosse uma enfermidade, diminuímos a dignidade de quem verdadeiramente a sofre.

¹⁴⁸ Nas palavras de Vaz (2015, p. 52): “[...] é provável que as estimativas atuais ou as de um futuro próximo apontem que a prevalência de ao menos um transtorno ao longo da vida será maior do que 50%. Ser diagnosticado e tratado por um transtorno mental será, portanto, um evento que ocorrerá à maioria dos indivíduos”.

¹⁴⁹ O pesquisador cita alguns números que mensuram o poder da indústria farmacêutica: “Das 500 maiores empresas do mundo, 26 são dessa área, número que só fica atrás das corporações de telefonia, bancos e petrolíferas. Além disso, em 1995, o lucro dessas empresas foi de 300 bilhões; em 2010, de 800 bilhões, valor superior ao PIB da Holanda.” (VAZ, 2012)

¹⁵⁰ Allen Frances, psiquiatra e catedrático da Universidade Duke, dirigiu por vários anos as revisões periódicas do Manual Diagnóstico e Estatístico (DSM), um compêndio que define e especifica variadas doenças mentais. Tido como a bíblia dos psiquiatras, a cada nova revisão desse manual, o número de transtornos patológicos é ampliado cada vez mais, em função das manobras realizadas arditosamente pelos laboratórios e empresas farmacêuticas para introduzir novas entidades patológicas. Recentemente, no seu livro *Saving Normal*, ele faz uma autocrítica a essa principal referência acadêmica da área de psiquiatria, alertando sobre a crescente medicalização da vidas: “Criamos um sistema de diagnóstico que transforma problemas cotidianos e normais da vida em transtornos mentais.” (FRANCES, 2014)

A respeito disso, Vaz faz uma importante observação: “[...] toda sociedade qualifica alguns indivíduos como loucos, pois essa prática é modo de marcar alguns como diferentes, desviantes ou perigosos”. No contexto atual, esse tipo de narrativa permanece em evidência, só que passa a explicar qual a função da classificação para os classificadores das doenças, como estratégia de marcar também a diferença sobre aqueles que eles diagnosticaram como loucos, desviantes ou perigosos. Ocorre que essa marcação de diferença não acolhe as múltiplas matizes de singularidades. Para Vaz, apenas “[...] cria e reforça o valor da identidade de todos aqueles que se atribuem positividade por negação da negatividade que inventaram: são bons por que são diferentes daqueles que classificaram como ruins” (VAZ, 2015, p.54).

Em consonância com este fenômeno alarmante acerca da transformação de problemas cotidianos em transtornos mentais, a jornalista e escritora Eliane Brum (2014), em um de seus artigos, atenta para o jogo da vida que se repactua cada vez menos no plano individual e coletivo, e se coloca cada vez mais como farsa. No plano individual, Brum é enfática ao afirmar que precisamos parar de levar uma "vida morta", vivendo "no modo avião", e ir ao encontro da realidade tal como ela se apresenta¹⁵¹, propondo a seguinte reflexão:

Mas será que temos de dar conta do que não é possível dar conta? Será que somos obrigados a nos submeter a uma vida que vaza e a uma lógica que nos coisifica porque nos deixamos coisificar? Será que não dar conta é justamente o que precisa ser escutado, é nossa porção ainda viva gritando que algo está muito errado no nosso cotidiano de zumbi? E que é preciso romper e não se adequar a um tempo cada vez mais acelerado e a uma vida não humana, pela qual nos arrastamos com nossos olhos mortos, consumindo pílulas de regulação do humor e engolindo diagnósticos de patologias cada vez mais mirabolantes? [...] (BRUM, 2014)

Diante dessa perspectiva, no plano coletivo, nos perguntamos se esse quadro de não-enfrentamento das adversidades da vida é um tipo de tendência contemporânea que reflete uma cultura hedonista que nega as suas mazelas e problemas, buscando o bem-estar a qualquer preço? Citando o pensamento do militante antinuclear Günther Anders, Viveiros de Castro (2014) afirma que todo esse mascaramento de situações insatisfatórias ou alienação diante de cenários que nos coisificam e que banalizam a produção de violência - como a questão da bomba atômica (mas poderia ser também à violência sofrida todos os dias por menores negros e pobres no Brasil) -

¹⁵¹ Brum (2014) sai em defesa da anti-autoajuda e do enfrentamento do mal-estar diante das hostilidades que vigoram no mundo atual, e afirma: "No lugar das resoluções de ano-novo e dos manuais para ser feliz ou bem sucedido, deveríamos investir na anti-autoajuda. [...] Neste mundo, sentir-se mal pode ser um sinal claro de excelente saúde mental. [...] É preciso se desconectar totalmente da realidade para não ser afetado por esse mundo que ajudamos a criar e que nos violenta."

mostra que "a humanidade se mostrou incapaz de imaginar os efeitos daquilo que se tornou capaz de fazer". Na opinião do antropólogo, trata-se de uma situação de antiutopia. Ao contrário de uma situação de utopia, na qual os indivíduos conseguem imaginar um mundo melhor, mas não conseguem pensar em meios para fazê-lo melhor, na antiutopia ou distopia, temos tecnicamente meios de fazer coisas que não somos nem capazes de imaginar os efeitos.

Na contramão do que parece ser uma tendência atual, ao invés de lançarmos mão de uma prescrição médica ou qualquer outra manobra de disfarce¹⁵² como recurso para dissolver ou recalcar os problemas e desconfortos da realidade, Brum (2014) sustenta que necessitamos entrar em contato com nossos incômodos, enxergando-os como sintomas sociais que pedem, não um mascaramento ou preceito de ajuda, mas um real enfrentamento, como exercício de construção subjetiva e também coletiva, enquanto questão que envolve um fenômeno de massa. Entender que, por detrás de cada um desses sintomas, há um mal-estar que se mostra como algo que não está de acordo, como algo que pede mudança, que precisa sair de onde se encontra¹⁵³. Para sair desse cenário de distopia, afirma Brum, em que as pessoas aceleraram a corrosão da vida cotidiana e do planeta e agem como zumbis alienados e anestesiados pela exterioridade de sua condição, é preciso não encobrir o mal-estar que nos assola. É esse "mal-estar que acusa o que resta de humano em nossos corpos". É vida que ainda resiste dentro de nós (BRUM, 2014).

Tendo em vista essa reprodução de desconfortos e incômodos sociais, o que fazer para não sucumbir a esse cenário de distopia? Se é a situação de mal-estar que nos mostra que algo em nós não está de acordo com a realidade, o que podemos fazer para mudarmos a nossa realidade? De que forma podemos promover ações que operem mudanças de atitude nas nossas vidas e nas vidas de outros indivíduos? O que acontece quando me proponho, em um exercício de prática espiritual, a expandir a minha consciência de mudança de perspectiva sobre os fatos da realidade para fora do meu lar, do meu isolamento físico e mental?

Deleuze e Guattari afirmaram que há toda uma produção desejante no sujeito que ameaça as estruturas que o capitalismo forjou em nossa sociedade, restando então ao capitalismo apropriar-se do desejo do sujeito. No entanto, segundo os pensadores, o desejo é revolucionário: todo desejo pode produzir realidade e transbordar para fora do sujeito, transformando a sua realidade. Alinhada

¹⁵² Como coloca Viveiros de Castro (2014): "como todos os nossos gritos existenciais, o fato de negá-los não impede que façam estragos dentro de nós".

¹⁵³ Assim contextualiza Brum (2014): "[...] o mal-estar desta época, que me parece diferente do mal-estar de outras épocas históricas, se dá por várias razões relacionadas à modernidade e a suas criações concretas e simbólicas. Se dá inclusive por suas ilusões de potência e fantasias de superação de limites. Mas em especial pela nossa redução de pessoas a consumidores, pela subjugação de nossos corpos – e almas – ao mercado e pela danação de viver num tempo acelerado."

com essa perspectiva filosófica, é preciso reconectar-se com a própria produção de desejos, mudar o olhar sobre si e o outro, para poder fabricar novas realidades. Trata-se de produzir-se a si mesmo, mas também ir ao encontro do outro. É no encontro do sujeito com o outro que surgem novas possibilidades de se relacionar. Se consideramos que uma condição de possibilidade de mudança da própria realidade se dá a partir de uma mudança de perspectiva diante das questões do cotidiano, de que forma podemos atuar no sentido de produzir mudanças de perspectiva na nossa realidade e na do outro?

O pensamento de Humberto Maturana afirma que as emoções têm um papel de destaque no modo de agir e de viver humano. Junto com Francisco Varela, a sua pesquisa extrapolou o campo da biologia e da medicina, apontando a autopoiese como um atributo essencial do ser vivo para produzir a si mesmo, uma concepção de autonomia de produção constante de si, através da qual o conhecimento é construído de forma auto-organizada, que acontece quando nos colocamos em relação. Assim, cada organismo vivo se autogere, mas só pode fazê-lo se estabelece em relação com outros organismos. Os estudos de Varela e Maturana aproximam o ato de *conhecer* ao de *viver*, colocando-os em uma relação direta com o modo como nos relacionamos e nos organizamos. O binômio viver-conhecer na relação significa, nesse contexto, a criação e a recriação desse espaço relacional e do sistema em relação, a partir do qual surge o social (KASTRUP, 2007; VIEIRA, 2004). Por essa perspectiva que pensa organismo e meio a partir dos processos que lhes dão forma e que se constituem recíproca e incessantemente¹⁵⁴, podemos pensar que a ampliação dos efeitos de nossa rede de relações e da nossa forma de atuação nessa rede vem a promover uma constante atualização no sistema de relação e impactos significativos no social e na produção de subjetividades. Pensar o impacto social promovido por meio de ações coletivas micropolíticas e nesse processo de construção social é também mexer nas formas em que nos relacionamos e nos organizamos internamente. É pensar em um processo de autonomia relacionada, em que somos todos produtores de mudança nas vidas uns dos outros.

Varela afirmou também que, assim como um músculo, a capacidade empática podia ser treinada, abordando o tema da empatia de modo interdisciplinar e prático. Nas suas investigações, Varela promoveu estudos que convergiam a espiritualidade com as ciências cognitivas, participando inclusive da fundação de um instituto de pesquisa¹⁵⁵ e desenvolvimento que reunia várias

¹⁵⁴ No âmbito dessa evolução, Maturana e Varela afirmam que tudo depende da conservação da autopoiese, que se coloca como única condição nesse processo, isto é, “como único invariante a continuidade da autocriação”, bem como a capacidade de adaptação minimal ao meio (KASTRUP, 2007, p.135).

¹⁵⁵ O *Mind & Life Institute* foi criado por Francisco Varela, Sua Santidade o Dalai Lama e Adam Engle, em 1987, no intuito de integrar os conhecimentos acerca das emoções com a filosofia e aproximar ciência e espiritualidade, tradições orientais e ocidentais. Para maiores informações: <https://www.mindandlife.org/>

disciplinas em torno do estudo do sujeito, como o do desenvolvimento da empatia através, por exemplo, da proposição de uma série de exercícios práticos de empatia. O treinamento das habilidades de empatia consiste, dentre outros fatores, em desenvolver sensibilidade diante do que afeta o outro, do que afeta o si, bem como desenvolver a compaixão por si e pelo outro. É, portanto, no âmbito da construção de melhores relações, que a ativação do corpo espiritual por meio de práticas terapêuticas, de si e do uso da arte performática é abordada a seguir.

- *Correio de Abraços* (Brasil/Nepal, 2015):

Correio de Abraços foi uma ação realizada pela artista e pesquisadora Tania Alice¹⁵⁶, que propôs uma mediação de abraços entre nepaleses e brasileiros, no ano de 2005, na ocasião da ocorrência de um devastador terremoto no Nepal¹⁵⁷. Ante a essa situação de caos e trauma vivenciado pelos nepaleses, a artista criou uma *performance* que consistia na doação voluntária de abraços de 5, 10 ou 15 minutos de duração, colhidos no Brasil, e que seriam entregues pessoalmente por ela, no Nepal, para diversas vítimas do terremoto. Na ocasião, para a realização da coleta de abraços, no Brasil, a *performer* divulgou, nas redes sociais, os lugares e horários de cada encontro.

Para esta proposição estética, foi criada uma plataforma denominada *Performers sem Fronteiras*, em alusão ao grupo *Médico sem Fronteiras*, que reuniu artistas para atuar em regiões de conflito e catástrofes naturais, por meio de ações que utilizem a arte como ativador das relações humanas. Nesse contexto, a *performance* é pensada enquanto uma ética que se baseia no encontro e na empatia, aproximando a arte da vida, dentro de um contexto de arte relacional. A artista dispôs, assim, do seu corpo e da sua presença em uma ação performática que aconteceu por meio da troca de abraços em dois momentos distintos: ao receber o abraço que foi doado por pessoas no Brasil e ao entregar o abraço que foi enviado para pessoas no Nepal. Esse estado de presença que marca a existência do ato do abraço foi materializado através de uma foto de cada emissor para o receptor de cada abraço, cujos retratos são igualmente entregues na entrega do abraço. Tania recolheu e enviou os abraços em vários espaços e instituições públicas, não restringindo as trocas à sua rede de amigos, alunos, parentes e conhecidos. Abaixo, segue um relato de uma colaboradora que tomou parte desta ação (SILVA, Renata, 2016):

¹⁵⁶ Tania Alice é *performer* e professora de Artes Cênicas da UNIRIO. Também faz parte dos grupos *Heróis do Cotidiano* e *Performers Sem Fronteira*, promovendo ações de *performance* no espaço público e entre diferentes culturas.

¹⁵⁷ Os terremotos ocorridos no Nepal em abril e maio de 2015, contabilizaram milhares de mortos e feridos, desabrigando centenas de pessoas. Para maiores informações, veja: <http://www.bbc.com/news/world-asia-32479909>

[...] entreguei o meu abraço à *performer*, esse abraço teve duração de cinco minutos. Após o abraço, a artista tirou uma foto do meu rosto com o telefone celular, tomou alguns dados a meu respeito e, em seguida, propôs que eu imaginasse alguém a quem gostaria que aquele abraço fosse dado. Logo, escrevi as características imaginadas. Na segunda etapa, Tania, já no Nepal, encontrou quem eu havia descrito / imaginado e entregou a foto impressa que foi tirada de mim e a abraçou a pessoa pelo mesmo tempo determinado anteriormente – cinco minutos. Ao final, a artista tirou uma foto daquela pessoa segurando a minha foto e a remeteu por rede social. (Renata Teixeira Ferreira da Silva, Bailarina)

Construindo uma rede de solidariedade entre brasileiros e nepaleses, entre conhecidos e anônimos, a ação artística de Tania Alice buscou se alicerçar em procedimentos terapêuticos e espirituais, a partir de um conceito desenvolvido por ela: “Performances de Arte Relacional de Cura” (PARC), cujas bases encontram respaldo a partir dos processos terapêuticos da Experiência Somática (*Somatic Experiencing*), desenvolvida pelo médico e terapeuta Peter Levine (SILVA, Renata, 2016). Esse tipo de método terapêutico nasceu a partir da pesquisa e da experiência de tratamento com vítimas em situação de trauma e prevenção dos efeitos de traumas. A superação do trauma é tratada segundo uma abordagem naturalista, que entende o trauma como um fenômeno gerado pela impossibilidade de retomada do sistema de autorregulação, após a ocorrência de um evento estressor. As técnicas desenvolvidas por esse método atuam como forma retomar a autorregulação natural do corpo e desenvolver imunidade ao trauma vivido por experiências devastadoras (LEVINE, 2012). Dentre outros aspectos, Levine enxerga a possibilidade de utilizar diferentes técnicas para trabalhar a superação do trauma, identificando as relações que vão sendo estabelecidas no processo de cura e cuidado, como a apontada abaixo no seu relato:

Durante toda minha vida de trabalho com pessoas traumatizadas, sempre me impressionou a relação intrínseca e arraigada entre trauma e espiritualidade. Desde minhas primeiras experiências com pacientes que sofriam com uma assustadora diversidade de sintomas debilitantes, tive o privilégio de testemunhar transformações profundas e autênticas. [...] Além disso, muitos de meus pacientes descreviam vivências profundas e duradouras de compaixão, paz e inteireza. De fato, depois dessa profunda mudança interna de sentir o “bem-estar do self”, talvez pela primeira vez, não era incomum eles se referirem ao seu trabalho terapêutico como “uma experiência sagrada”. À medida que essas pessoas atingiam os objetivos clássicos de fortalecimento da personalidade e de mudanças de comportamento, esses efeitos colaterais transcendentais eram simplesmente fortes e vigorosos demais para serem ignorados. (LEVINE, 2012, p. 306)

A partir da experiência de terapia com seus pacientes, Levine percebe uma relação que é criada entre trauma e espiritualidade, advinda de transformações profundas, as quais teve a oportunidade de presenciar durante o processo terapêutico com seus pacientes, que o tomavam o como “uma experiência sagrada”, marcada por sensações de paz, compaixão e plenitude. No seu

relato, o autor evidencia que a experiência de superação de uma situação de trauma se aproxima de uma experiência com o sagrado, isto é, constitui-se como aquilo que é da ordem da espiritualidade, que extrapola a dimensão do corpo psicofísico, que afeta e transforma o espírito. Nessa situação, o processo de tratamento terapêutico é capaz de colocar o paciente em contato com uma outra perspectiva diante do seu mal-estar, modificando as sensações e percepções acerca de si e ressignificando suas próprias experiências com a situação de trauma.

No entanto, antes do tratamento terapêutico poder acontecer, a condição de possibilidade para a cura de um trauma é conseguirmos nos sintonizar com os próprios problemas e, no caso do terapeuta, com os sofrimentos alheios. Adquirir uma maior consciência de si e da alteridade, daquilo que nos é da ordem do diferente ou que nos causa incômodo, sofrimento. Diante disso, retorna-me à lembrança aquilo que Benjamin (1994) colocou acerca do investigador historicista, o qual estabelece uma relação de empatia com o vencedor, beneficiando sempre os dominadores. Assim como a realidade é algo construída no plano das experiências e ganha o sentido que podemos dar a ela, para conseguir ressignificá-la é preciso saber acessar os incômodos, desenvolvendo empatia consigo ou com aquele outro que foi afetado. Para alcançar a cura de um trauma ou mesmo conseguir politizar o nosso mal-estar ou o alheio, como forma de superá-lo, é preciso, portanto, ativar um afeto através do qual toda a experiência da alteridade permite ser alcançada: a empatia.

Desenvolver a empatia é, antes de mais nada, estabelecer uma relação de alteridade não apenas com os vencedores ou os dominadores, mas com todas e todos, sobretudo com aqueles que estão em uma situação de vulnerabilidade, seja ela emocional, social, ou de qualquer outra natureza. Implica em ampliar o olhar e acolher o outro a partir do seu lugar de fala, do seu contexto de vida, da sua situação de desconforto ou trauma. Implica em abrir um espaço de escuta e de troca de afeto para todas as vítimas e minorias sociais. Implica em forjar territórios existenciais para dar lugar a múltiplos devires e profundas transformações. Atuar de forma empática é também nos deslocarmos do nosso eixo pessoal, nos expandindo na direção do outro, nos colocando em relação com outras realidades diferentes da nossa. Estender o campo da experiência de si para acessar o campo da experiência do outro.

Desse modo, sair da esfera particular e atuar na pública dos afetos é um exercício prático de empatia e um modo de produzir impactos sociais. Afetar e deixar-se ser afetado, em um processo de construção coletiva de novas redes de relação e, portanto, da ampliação da capacidade de nos transformar e de transformar também o outro. A arte performática quando atua nesse sentido também expande seus domínios para fora do aspecto estético; ela também se propõe a ser engajada socialmente, mas também política e espiritualmente. Movida por uma força solidária, nascida a

partir de uma empatia ante a uma realidade devastadora, *Correio de Abraços* construiu uma rede de amparo e troca de afetos entre brasileiros e nepaleses.

A experiência dessa *performance* traz visibilidade para o que se pretendeu compreender como redes de apoio solidárias e a defesa de sua importância como exercício de um processo de construção coletiva. Em um cenário de destituição material e vulnerabilidade social que ultrapasse o alcance da atuação do Estado e das instituições, o outro passa a ser instrumento de mudança de realidade. Há por detrás disso, uma ética regida em torno das relações, calcada na empatia, na solidariedade e na espiritualidade, que permite fomentar articulações, firmar ações inesperadas, fazer surgir bons encontros, superar desafios e situações adversas. Se nossos corpos estão solapados e exaustos pelas agruras sociais, podemos ser capazes de inventar meios por nós mesmos de resistir, de não sucumbir a uma realidade que nos esmaga, de sermos criadores de outras realidades.

Diante de uma situação de devastação emocional, o silêncio que acompanha a duração do gesto se faz necessário como meio de expressar solidariedade, de criar empatia, mas também como forma de criar vacúolos para poder ter algo a dizer, como discorreu Pelbart acerca de uma reflexão de Deleuze:

“[...] essa maneira de criar silêncios para que possam surgir coisas não previstas, não formatadas previamente, é o que alguns artistas, alguns criadores, mas também alguns experimentos coletivos, tentam sustentar hoje. Tentam produzir outro ritmo, outra respiração, outros vazios, outros silêncios para que algo possa fazer sentido novamente. O que acontece nesse excesso, nesse bombardeio generalizado, nessa saturação, é que tudo e nada são a mesma coisa. Perde-se, assim, a capacidade de produção de sentido. Com essa quantidade, esse tsunami de informações, ninguém é capaz de apreender, elaborar, digerir, selecionar, ou mesmo recusar.” (PELBART, 2016)

Ao considerar toda a errância contida nos encontros e nas perturbações psíquico-emocionais, cada abraço em si é um acontecimento singular, medido por um tempo físico que se dilata no sentido bergsoniano. Cada abraço é ainda um agenciamento de afetos, que guarda em si o nome e a imagem de alguém que emite e recebe o gesto. A artista se coloca como uma agenciadora dessa rede de afetos, que se amplia a cada nova troca de abraços e fotos, mas é também nó da rede que se deixa afetar, ao mesmo tempo em que promove novos nós e novas afetações.

Considerações Finais

“[...] de todas essas linhas, algumas nos são impostas de fora, pelo menos em parte. Outras nascem um pouco por acaso, de um nada, nunca se saberá por quê. Outras devem ser inventadas, traçadas, sem nenhum modelo ou acaso: devemos inventar nossas linhas de fuga se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida.”

(Gilles Deleuze)

“Retirar o corpo da esfera concreta da produção e colocá-lo nas ruas é dizer muito claramente que aquele que assim se enuncia não é objeto em nenhuma posição. É dizer também que o corpo com desejo jamais será só objeto, nem mesmo na linha de produção capitalista.[...] Ao se retirar da produção, o objeto objeta. Ao objetar, é indubitavelmente sujeito. [...] Ao objetar, sujeitam. E sujeitam em amplos sentidos.”

(Eliane Brum)

Investigar o campo da produção de subjetividades, em Foucault, significa escolher ao menos entre duas perspectivas distintas: a perspectiva das subjetividades instituídas, forjadas pelos espaços formais de saberes e de poderes, e a das subjetividades produzidas, formadas pela experiência de si no mundo. Essa tese orientou o seu caminho de pesquisa na direção da experimentação de si, trazendo algumas práticas de natureza estética e espiritual, para discutir, com um viés sobretudo ético-político e sócio-cultural, as relações e os modos de vida que se expressam como linhas de fuga na sociedade contemporânea. Intencionou, portanto, abrir uma investigação que tomasse em conta a relação que o sujeito contemporâneo estabelece com a sua própria experiência, levantando as condições de possibilidade da produção de si e de modos de existência considerados dissidentes, por meio de ações e práticas pelas quais o sujeito se ocupa da experiência de si e do outro.

Em uma análise que se opera segundo uma lógica rizomática e em torno da experimentação de si, vale resgatar o exercício de criação de pensamentos pelo viés dos personagens conceituais. Para Deleuze e Guattari, os deslocamentos de pensamento são operados por diversas vias, desde paisagens, cartografias do conceito, agenciamentos, e até territórios e movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Pensando por essa via, dentre os vários personagens conceituais apresentados nessa tese, gostaria de assinalar alguns dos que mais se fizeram presentes nessa investigação, considerando os modos de subjetivação a estes associados na atualidade. No contexto desse trabalho, os questionamentos, ações estéticas e práticas espirituais convocados aqui, remeteram-me a três personagens conceituais, cujas vozes, ao meu ver, articulam-se entre si: o *outsider*, o *ativista* e o *yogue do cotidiano*.

O personagem conceitual do *outsider* surge como argumento discursivo, no interior do contexto do biopoder. O aspecto do *outsider* que aparece em destaque é aquele que questiona o *status quo* e o *modus operandi* que vigoram imperativamente nas relações sociais e trabalhistas contemporâneas, evidenciando o desencaixe a um sistema de valores, de regras pre-estabelecidas, aquele que se mostra pela incongruência e demanda um certo lugar de fala. Partindo de uma constatação de que não se faz caber ou se questiona enquanto sujeito formatado, o *outsider* deseja se libertar, deseja ir em busca de outro tipo de vida, deseja poder construir uma outra realidade, não apenas para si, mas começando por si mesmo. Não conseguindo ser indiferente aos desassossegos do seu corpo e da sua subjetividade frente às forças que o oprimem, coloca-se, então, como dissidente.

O *outsider* sabe que pode caminhar à esmo, mas sabe também que sua errância pode levá-lo a outras fronteiras de conhecimento, para outros territórios existenciais, tomando contato com outros tipos de operação, com outras lógicas de consumo e de formas de se relacionar com o outro e com o meio-ambiente. Afinal, a sua recusa em aceitar o *status quo* o coloca em contato com outros sujeitos em situação de dissidência, em busca de um outro sistema de valores, de outros modos de existência. O seu inconformismo social diante do descaso sócioeconômico e do descrédito político o faz ir em busca de caminhos alternativos que o desafiam a uma condição de intensa experimentação. No encontro com certas experiências coletivas, o *outsider* dá espaço para o surgimento de outro personagem conceitual: o *ativista*.

O *ativista*, nesse contexto, surge pelo contato com a formação de outras subjetividades dissidentes, construídas a partir de ações e redes de apoio solidárias. Na sua manifestação de dissidência, essas redes baseiam-se nos princípios da Economia Solidária e de formas de colaboração coletiva. Movidos também por um inconformismo social e motivados a pensar em outras formas de produzir agenciamentos e devires, esse tipo de personagem conceitual é capaz de propor valores que diferem daqueles priorizados na sociedade de consumo, optando por se lançar na criação de dispositivos que permitam revelar a plenitude dos corpos políticos, as pulsões de vida das relações, dos vínculos, dos afetos. O seu interesse de mudança sociopolítica encontra na arte que é performada nas ruas, no ambiente das cidades, nos aparelhos e espaços públicos, um modo potente de manifestação social e política. Esse tipo de *ativista* faz uso da arte dentro de um contexto dinâmico de produção das cidades, em que se articulam práticas sociais, práticas poéticas e atualizações culturais que assumem um compromisso ético-político e disputam o uso e a ocupação dos espaços urbanos.

Por fim, no tocante à prática da meditação, é evocada ainda a aparição de um outro personagem conceitual: o *yogue do cotidiano*. No lugar do "yogue moderno", cuja prática de *yoga*

se resume a uma *performance* postural virtuosa, muito comum no Ocidente, ou mesmo do "yogue *sadhu*"¹⁵⁸, que abandona tudo, se desligando dos problemas do cotidiano e parte à esmo ou em retiro espiritual para meditar nos sítios mais recônditos do planeta, o personagem conceitual que é convocado aqui e se coloca como necessário nesses tempos atuais é o praticante de meditação, o *yogue do cotidiano*¹⁵⁹. Este personagem não busca atingir um estado de perfeição e virtuosidade em relação às técnicas do *yoga*, nem qualquer desconexão ou isolamento social; ele busca uma inserção de forma ativa e empática no mundo. Por conta disso, o *yogue do cotidiano* faz de sua prática meditativa um instrumento para tranquilizar a sua mente, reequilibrar a sua energia interna para, assim, melhor ativar a sua capacidade de afetar e de agir no mundo.

No contexto da experimentação de si, Foucault identificou que, no período da Antiguidade Grega, existiam técnicas que permitiam aos indivíduos efetuar operações sobre seus corpos, suas almas, seus pensamentos, seus modos de agir e de ser, que vinham a ser empregadas com o objetivo de purificação e de transformação, como forma de atingir, dentre outras coisas, um estado de felicidade e de sabedoria. Não se tratava meramente de adquirir certas habilidades ou aptidões, mas também de exercer certas atitudes: "Um novo cuidado de si implica uma nova experiência de si." Cuidar de si, naquela sociedade, era também um exercício de cuidado com o outro: "o cuidado de si é ético em si mesmo; porém, implica em relações complexas com os outros, uma vez que esse *ethos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros [...]" (FOUCAULT, 1994; 2004, p. 270).

Em conformidade com a perspectiva foucaultiana do cuidado de si e de que o sujeito pode constituir-se a si próprio, pode construir formas outras de se relacionar e espaços outros possíveis de conviver em termos coletivos, o personagem do *yogue do cotidiano* estabelece, assim, um compromisso de prática espiritual que trabalha a si mesmo, em benefício de si mas também de todos os seres¹⁶⁰. Por meio de técnicas de si que desconstróem os discursos gastos e os comportamentos pré-moldados ou meramente reativos, o sujeito treina a sua mente para se reconectar consigo e com o mundo ao redor de uma forma mais ativa e assertiva. Com o êxito da prática contínua, o *yogue do cotidiano* fortalece habilidades que contribuem para atuar em uma perspectiva mais solidária e empática consigo e com o outro, em um aporte de ressignificação de

¹⁵⁸ *Sadhu* é um termo cunhado para designar um andarilho hinduísta, praticante de *yoga* do tipo asceta, muito comum na cultura hinduísta.

¹⁵⁹ O personagem conceitual *yogue do cotidiano*, supracitado neste trabalho, foi inspirado na expressão criada pelo Lama Padma Samten, da tradição budista tibetana Nyingma, do veículo Mahayana, fundador do Centro de Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), no Brasil, em referência à prática *yogue* que se pauta no cotidiano. Acerca disso, Lama Samten (2016) discorre: "Quando nós falamos "iogues do cotidiano", nos referimos a iogues *mahayana* no cotidiano: nós temos uma aspiração de trazer benefício aos seres. Nós não estamos buscando isolamento, nós estamos buscando uma inserção no mundo." Para uma maior explicação, veja: <http://www.cebb.org.br/o-que-e-um-iogue-do-cotidiano/>

¹⁶⁰ O ideal do bodhisattva do Budismo Mahayana tem a intenção de melhorar a realidade coletiva de todos os seres. Como explica Feuerstein (2006, p.137, grifo do autor): "[...] o *bodhisattva* cuida antes de mais nada do bem-estar *espiritual* do povo, não somente do seu bem-estar corpóreo e emocional e da sua prosperidade econômica.

experiências e de resistência na luta contra o biopoder. No exercício dessa prática, o *yogue do cotidiano* compreende a importância dos outros personagens conceituais na busca de caminhos que não desqualifiquem a vida humana e a não-humana, no intuito de não torná-la tão sem propósito e somente útil às forças do capital, mas também reconhece que uma resignificação de si pode ser uma experiência transformadora de sua realidade social. Ele inaugura, assim, um outro paradigma de existência: não apenas voltado para a superação de aflições e situações de vulnerabilidade, mas em que vivências de criação, de conexão e de liberdade façam parte do cotidiano de cada indivíduo que escolha viver por meio dele.

Pensando nesse sentido, reacendeu-se o problema foucaultiano que denuncia uma preocupação ética e política em relação à subjetividade, expressado através da atualização de uma reflexão: como construir um espaço social e político onde se permita edificar um campo de experiências em que se elaborem novas (con)formações, cujos agenciamentos de natureza estabilizadora não se sobreponham ou sufoquem os de natureza desestabilizadora? Em meio ao turbilhão de agenciamentos molares e moleculares que nos acometem diariamente, que outros tipos de práticas e ações, na instância dos agenciamentos moleculares, podem ser instauradas, no sentido de criar um campo de experimentação em que se possa acolher o outro, em um exercício de convivência com o dissenso e as diferenças como produtora de novos sentidos, percepções e afetos? A partir da identificação e da instauração desses tipos de práticas e ações, seria possível erigir um outro paradigma de existência em que vivências de criação, de conexão e de liberdade façam parte do cotidiano de cada indivíduo que escolha viver por meio dele?

Para pensar essas e outras questões, o caminho tomado por esta pesquisa apostou na ampliação do nosso campo de experiências na direção de um estado de liberdade, por meio de um processo de trabalho do sujeito sobre si mesmo, de um cuidado de si e do outro, que envolve a experimentação subjetiva, a decodificação dos saberes instituídos e a invenção de novos modos de vida. Assim, foi criada uma problematização que questiona a lógica que privilegia os modelos de base representativa e identitária, em decorrência de um cenário de crise dos modelos hegemônicos em variados campos: econômico, político, social, filosófico, estético e cultural. Dentre os principais aspectos imbricados na análise desses campos, foram apontados: os limites da atuação do Estado Democrático de Direito e a crise da democracia representativa, no contexto do capitalismo neoliberal que impõe um Estado forte para o capital e fraco para o social; a falácia do modelo de desenvolvimento econômico, cujo paradigma político-econômico privilegia aumentos crescentes de produção interna, a dinâmica de acumulação de capital e a concentração de renda, em detrimento da justiça e desenvolvimento social, aliados a uma política de proteção ambiental.

No âmbito das relações de poder, o território das subjetividades pode ser pensado segundo dois lados, aparentemente antagônicos: de um lado, pela captura dos poderes hegemônicos, que a tudo e a todos deseja atrair para a sua enredada teia de relações estratégicas; de outro, pela resistência, no seu embate em posição de oposição e de proposição, almejando desde a garantia de direitos fundamentais universais, até o direito de criar a sua própria tessitura de redes, usando os fios, tramas e nós que melhores lhe sirvam para o desenvolvimento de singularidades e coletividades, dentro de um emaranhado de outras redes possíveis.

Se na escolha pelo caminho da dissidência e da resistência, o embate entre esses sistemas de forças é perene e incessante, como é possível praticar a liberdade no nível da coletividade, fabricando modos de vida que não se deixem capturar pelos inúmeros agenciamentos de poder que mingam nossas vontades de potência? Essa questão se aprofunda ainda mais, à medida que o avanço do capitalismo neoliberal estabelece alianças e acordos políticos que ampliam desigualdades socioeconômicas, retiram direitos básicos de proteção social, marginalizam minorias sociais, exterminam ecossistemas, comprometendo as gerações futuras. Em meio a essa realidade distópica, é possível engendrar uma política de subjetivação que seja capaz de resistir aos poderes hegemônicos e que seja imbuída de um desejo de construção de um projeto coletivo comum, em uma visão de mundo interdependente, integrada e inclusiva?

A articulação de incômodos e propostas que se apresentou aqui neste espaço de formulação de pensamentos se empenhou em apostar na direção dos agenciamentos micropolíticos capazes de produzir mudanças de operação nas realidades sociais, outros modos de existência e subsistência que priorizam valores e posicionamentos importantes para a formação e a consolidação de uma sociedade mais inclusiva e menos desigual. De um viés pragmático, o meu objetivo foi trazer, para este trabalho, algumas ações e práticas locais contemporâneas em que a questão do cuidado de si e do outro é abordada, desde um enfoque reflexivo até propositivo, no intuito de problematizar sobre quais contextos e mecanismos a experiência de si foi produzida e transformada.

É importante ainda ressaltar a escolha que se deu na direção dos modos de existência que passam pelo corpo, considerando-o como objeto de remodelação e de produção discursiva e não-discursiva, como dispositivo de produção de saberes, de poderes e de fluxos, cujos acontecimentos que o perpassam, afetam diretamente a experiência do sujeito no mundo. Assim, tomando o corpo como lugar de acontecimentos, as ações reunidas aqui foram identificadas como espaços privilegiados de reinvenção das relações consigo e com o outro, sendo analisadas em função do tipo de ativação simbólica que afeta ao corpo em diferentes dimensões. Ao eleger uma prática do *yoga* e certas ações de *performance* como práticas de constituição do sujeito na contemporaneidade, que se registram em um paradigma ético-estético-político, evidenciou-se também o interesse de usar o meu

próprio campo de experiências como temas de estudo, abrindo uma investigação que toma o corpo e a cidade como territórios políticos de transformação em uma pluralidade de campos distintos.

A aposta desta pesquisa nos movimentos de resistência micropolíticos, invocados aqui pelas ações de arte ativista e pela meditação, foram discutidas enquanto práticas de liberdade que ativam o corpo e a cidade em várias dimensões, imbricadas entre si: do sócio-político ao simbólico-espiritual. Foi, portanto, no sentido de me debruçar sobre determinados fenômenos contemporâneos de resistência e de produção de subjetividades dissidentes que a pesquisa procurou avançar. Para tanto, foram escolhidas ações artísticas de natureza estética, política e espiritual, trazidas aqui como propositoras de modos de vida dissidentes, ensejadas através da arte engajada politicamente e do cuidado de si.

Tais ações discutiam e propunham diversos tipos de agenciamentos coletivos e modos de existir e de se relacionar, com vistas a construção de um novo comum, de espaços próprios de ressignificação de experiências, de transformação de sujeitos, de reinvenção de outras realidades possíveis. Espaços estes, próximos do que Foucault (2013) chamou de *heteropias*. Espaços que criam novas visibilidades e, com isso, solapam a linguagem e operam uma resistência a uma denominação, a uma mera identificação, a um ordenamento pré-estabelecido das palavras e das coisas. Neles, produzem-se deslocamentos e desvios como exercício do pensamento, novos pontos de vista e conexões com o outro, em uma ressignificação do real e em um movimento de transformação social.

A intenção de fazer alusão aos espaços heterotópicos, nessa pesquisa, aspirou ainda refletir sobre os agenciamentos molares e moleculares que não somente nos constituem, mas que, sobretudo, podemos efetivamente constituir-se enquanto campos de experiências que criam lugares de fala e de escuta, bem como regimes estéticos mais condizentes com a construção de modos de existência socialmente justos, inclusivos e ecossustentáveis (em termos sociais, políticos, econômicos e ambientais), alinhados a uma preocupação com o desenvolvimento humano (em termos éticos, espirituais e simbólicos).

Para a análise de cada ação, foram reunidas narrativas, depoimentos, imagens e poéticas que mostravam as intenções de cada proposta, bem como os efeitos nas subjetividades, de deslocar fluxos, produzir fissuras e linhas de subjetivação nos territórios constituídos, propiciados pelo aumento da potência de afetar, de ser afetado, de existir e de agir. Tanto a exposição das falas e das narrativas, no campo das práticas discursivas, como o exercício de decifração dos gestos e das atitudes, no campo das não-discursivas, foram feitas, no intuito de capturar as linhas de enunciação, de visibilidade, de força, de fuga, etc., extraídas da leitura dos efeitos dos agenciamentos

produzidos nas ações. Nesta análise, as ações acabaram funcionando como um dispositivo de produção de subjetividade, que considera a perspectiva das subjetividades produzidas pela experimentação de si no mundo. Por esse prisma, a arte dita ativista promove a troca ativa entre sujeitos, levantando questões e dando visibilidade a elas, como forma de despertar uma maior reflexão sobre valores, hábitos e comportamentos, bem como apontar direções com vistas a construir novas realidades.

Em um contexto contemporâneo em que o biopoder vem concebendo inúmeras tecnologias e mecanismos de assujeitamento de corpos e subjetividades coletivas, optou-se ainda por resgatar a relação do cuidado de si que remonta aos exercícios espirituais dos gregos e também dos yogues da Antiguidade como prática necessária de resistência e ampliação do seu campo de experiências. Neste contexto, tomar a prática da meditação yogue e o gesto do abraço como exercício de análise evidencia a intenção de discutir o campo das práticas do cuidado de si que se estende ao outro. Tanto a meditação como o abraço são analisados como práticas de si pelo prisma da ativação do corpo espiritual, por meio do exercício do silêncio e do desenvolvimento da empatia. Nesse estudo, eles foram apresentados como práticas que emudecem as forças opressivas externas e dão voz às forças ativas do sujeito e entre sujeitos.

Foucault entreveu a necessidade de se afirmar uma nova ética: "a ética do constante descompromisso com formas constituídas de experiência, de libertação pessoal para a invenção de novas formas de vida." (RAJCHMAN, 1997, p.36). Isso, extrapolando para um plano coletivo, significaria apostar na capacidade de nos constituirmos como *yogues do cotidiano*, como potências de resistência, de criação e de transformação, de uma maneira que nos permitisse fundar as bases de uma política de subjetivação que neutralizasse as forças massificadoras e mobilizadoras à serviço do capital. Mas como configurar e materializar essa aspiração em uma prática que não se atenha só ao campo discursivo e nem se esgote em si mesmo, em um mero ato de meditação coletiva?

Por essa ótica, o tema do cuidado de si, na sociedade contemporânea, engendra também um exercício individual e coletivo de refutação ao biopoder, à medida que resiste a um tipo de subjetivação normatizada e individualizada que é imposta ao sujeito, abrindo espaços outros de relação consigo e com o entorno. O movimento de resistência acontece na proporção em que o sujeito permite-se reconstruir como sujeito político, ético e estético. Ao considerarmos a subjetividade como processo, como fluxo incessante de afecções, percepções, sensações, valores, comportamentos, formas de consumir, modos de se locomover, formas de se relacionar, modos de existir, produzidas no cotidiano das relações entre indivíduos, grupos sociais, instituições, comunidades de bairro, redes colaborativas, estaremos ampliando as possibilidades de novos arranjos de produção de subjetividades. A subjetividade, nesse âmbito, passa a ser todo o produto de

agenciamentos que contribuem para a produção de um “si” que vai ao encontro do coletivo, de um modo de existência, de um modo sólido e interdependente de se relacionar no mundo.

Isto posto, no âmbito das propostas de uma arte que se engaja social, política, econômica e até espiritualmente, as ações discutidas neste trabalho - *Congresso dos Irreais*, *Bicicletas Ambiente*, *Cozinhas Temporárias*, *Batalha do Vivo* e *Correio de Abraços* - tinham em comum uma construção de redes colaborativas, chamadas aqui de *redes de apoio solidárias*, as quais se constituem como um tipo de movimento de resistência política que se firmam pela proposição de formas de relação pautadas em um pensamento contra-hegemônico. Tais proposições puderam ser vislumbradas tanto nas ações que trabalharam com o movimento de ocupação dos estudantes (*Batalha do Vivo*), como com aquelas que sugeriam a formação de empreendimentos socioeconômicos sustentáveis (*Banco dos Irreais*, *Bicicletas Ambiente* e *Cozinhas Temporárias*) e prática de solidariedade expressa pela criação de redes de afeto entre diferentes culturas (*Correio de Abraços*). Nesse sentido, na contramão do individualismo e da normatização das subjetividades produzidas pelo neoliberalismo, tais ações estabelecem uma espécie de convite existencial de abertura à experimentação e à singularidade de cada sujeito, contribuindo para a formação de subjetividades dissidentes na contemporaneidade.

Não obstante, mesmo identificando que práticas de liberdade, como a arte ativista e o *yoga*, possam estar alinhadas a compromissos éticos, políticos e sociais, é viável pensar que elas possam contribuir efetivamente para a criação de uma política de emancipação? Em um exercício ético, político e mesmo espiritual, talvez possamos pensar que tais práticas possam trazer importantes reflexões no sentido de questionar comportamentos, padrões de consumo e formas de se relacionar, mas isso, por si só, bastaria para conceber uma política de emancipação ou uma política de desejos o mais livre possível dos moldes controladores e disciplinadores da sociedade contemporânea?

Mesmo evidenciando e analisando ações e práticas que tinham por âmbito visibilizar movimentos de resistência e de emancipação, capazes de produzir outras subjetividades e realidades sociais, bem como modos de vida não-normatizados, os movimentos e ações reunidos nesta pesquisa podem ser ainda muito preliminares para serem enxergados como saídas no âmbito das crises aqui levantadas, mas podem ensejar importantes reflexões nesse sentido. Foi, com base nisso, que a hipótese levantada neste estudo corroborou com a afirmação de que tanto a arte performática que se propõe a ser ativista, como o *yoga* - invocado pelo aspecto da empatia e da autotransformação que a prática da meditação promove - se apresentam como alternativas que possibilitam atuar na desconstrução dos códigos dos poderes e saberes instituídos, no nosso desejo, autonomia, naquilo que nos motiva a existir e a agir no mundo. No âmbito da produção de subjetividades dissidentes na sociedade contemporânea, a *performance* oferece a arte no seu sentido

estético-relacional e o *yoga*, o seu ferramental de cunho espiritual-relacional. Ambas as propostas fornecem pistas e caminhos para pensar uma política de emancipação coletiva que contemple uma ampla partilha do sensível, que possa reverter a situação de inconformismo social que nos acomete, deslocando-nos na direção de uma situação de liberdade e de autonomia.

Práticas e ações dessa natureza podem inscrever-se como movimentos de dissidência ou como propostas de resistência política, à medida que questionam realidades, ensejam outras visões de mundo, impactam processos de subjetivações, despertando para outros modos possíveis de existir dignamente no mundo. No entanto, faz-se ainda muito importante pensar criticamente acerca das estruturas que sustentam os modelos de desenvolvimento econômico vigentes, os quais não priorizam a equidade social, o desenvolvimento humano e a eco-sustentabilidade. Isto posto, o que também se defende aqui é que, em um planeta com recursos escassos, é preciso inverter essa lógica econômica que coloca como premissa o crescimento econômico, a expansão *ad infinitum* do produto interno bruto (PIB), e do acúmulo de excedentes e ganhos de capital que se destinam a poucos. É preciso combater ainda essa premissa hegemônica também no campo micropolítico, ou seja, no nível local, privilegiando ações coletivas, atitudes e hábitos individuais que não gerem mais concentração de renda, privilégios de classe e desequilíbrios ambientais. Em época de grandes crises, urge disputar os territórios locais com os modelos de produção dominantes, assim como as narrativas e lugares de fala, tirando o protagonismo das grandes mídias e corporações, nos debates políticos e nas lutas sociais.

Se nas sociedades contemporâneas o papel regulador e fiscalizador do Estado é falho para com as questões sociais e ambientais, é preciso ir em busca de saídas não só no nível macropolítico federal, mas também em outras esferas e níveis de atuação, investindo em ações globais e micropolíticas em múltiplas instâncias, desde organizações globais e acordos de cooperação e comércio internacionais, passando por outras esferas de poder nacionais e transnacionais, chegando até a própria sociedade civil, através dos microempreendimentos locais, das associações de bairros, dos condomínios, das universidades, escolas, etc., extrapolando os grandes domínios até chegar na interceptação dos arranjos econômicos e políticos com o campo das artes, dos saberes e da experiência de um si não mais passivo ou marginalizado, mas localmente atuante.

Acredito que não restam dúvidas sobre a necessidade de elaborarmos outros caminhos possíveis de construção social, outras saídas para o emaranhado de crises que o capitalismo neoliberal nos colocou. Ou até mesmo a necessidade de identificarmos e produzirmos caminhos possíveis de desconstrução social, no sentido de formularmos “processos de dessubjetivação”, isto é, de nos desfazermos das normas fabricadas pelos neoliberalismo e, a partir daí, sermos capazes de elaborar outras formas e modelos para além dos modelos políticos e econômicos vigentes já

combalidos. No lugar do individualismo, da competição desigual e das relações que só privilegiam certos setores econômicos e camadas sociais, reunir esforços para engendrar uma política de subjetivação que gere autonomia, emancipação, consciência de uma partilha do comum e reforce a potência de agir dos sujeitos¹⁶¹, promovendo ações, empreendimentos e experiências coletivas locais, pautadas na solidariedade, na colaboração e no bem-estar social de todos os indivíduos e ecossistemas.

Para concluir, é preciso construir espaços de fala, de partilha e territórios existenciais que ensejam a criação de heteropias do comum. Seja porque não queremos permitir que sejamos enquadrados em um único formato ou caminho possível; seja porque não queremos abrir mão de nossa liberdade de escolha; seja porque os modelos de desenvolvimento econômico agravam a desigualdade social e a crise ambiental; seja porque estamos descrentes das formas de representação política tradicionais; seja porque as redes de proteção social encontram-se sob risco de falência. Seja por tudo isso: a ativação do nosso corpo político, social, estético e espiritual deve ser refeita todos os dias. A relação entre os corpos, o poder e a política se dá no cotidiano. Esta relação íntima se dá entre todas essas dimensões, estão todas imbricadas entre si. Nesse âmbito, todas as nossas escolhas, em relação a nós mesmos e as que incidem sobre os outros, podem ser enxergadas como um tipo de militância política. Cuidar de si, reinventar-se, propagar-se, cuidar do outro: investir nas possibilidades de resistência e de (re)existência. É preciso atuar a partir das próprias forças, a partir do que podemos propor e fazer sozinhos, mas também somando forças, construindo redes de apoio solidárias. Não somos corpos assujeitados a projetos de poder, meras engrenagens de uma grande máquina. A realidade não cessa de se produzir a si mesma. Somos cotidianamente chamados a fazer escolhas, a questionar atitudes, a perseguir desejos. Somos nós e nossas escolhas partes dessa realidade social.

¹⁶¹ Dentre todas as questões lançadas neste trabalho, havia a intenção de pensar sob que condições, no nível das ações e práticas de si, das micropolíticas dos afetos e da ordem do desejo coletivo, uma sociedade poderia propor ações e acordos que ensejassem mudanças de comportamento social que viessem a transformar o seu modelo de relacionamento social. Se é no âmbito micropolítico que podemos atuar, eu então pergunto: o que estou consumindo? - de onde vêm os alimentos que compro? - como me desloco no dia a dia? - que tipo de escolhas de vida me definem? - que práticas me nutrem e me apaziguam? - como anda a minha relação com os meus pares e entes próximos? - qual a minha participação diária na criação ou na manutenção da minha realidade? Essas perguntas exaltam a adoção de uma atitude reflexiva e questionadora diante das escolhas que fazemos todos os dias.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *A democracia é um conceito ambíguo*. Atenas: 2013. Doppiozero, Milão, março de 2014. Entrevista concedida ao Doppiozero e traduzida por Selvino J. Assmann para o Blog da Boitempo Editorial, em 04/07/2014. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/sobre/>. Acesso em 20/07/2014.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval M.; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de. “Uma cartografia das margens” In: Durval M. Albuquerque Jr.; Alfredo Veiga-Neto; Alípio de Souza Filho (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p.9-12.

ALMEIDA, Sandra Regina. “Prefácio - Apresentando Spivak”. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart de Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ALMEIDA, Fábio Ferreira de. “Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso”. In: *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/uf?dd1=4753&dd99=view&dd98=pb>. Acesso em: 29/10/16.

ALVES, José Eustáquio Diniz; BRUNO, Miguel Antônio Pinho. Crescimento demoeconômico e desigualdade no século XXI. *Rev. bras. estud. popul.*, São Paulo , v. 31, n. 2, p. 491-498, dez. 2014 . Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982014000200014&lng=pt&nrm=iso&tlng=en. Acesso em: 28/08/16.

BARR, Nicholas. *Economics of the Welfare State*. 4th Ed., Oxford University Press, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Zygmunt Bauman: “As redes sociais são uma armadilha”*. Burgos: 2016. Querol, Burgos, janeiro de 2016. Entrevista concedida a Ricardo de Querol para o Jornal El País, em 08/01/16. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/cultura/1451504427_675885.html?rel=mas. Acesso em: 20/07/16.

BAVA, Silvio Caccia. *Mudanças necessárias*. Jornal Le Monde Diplomatique Brasil. Edição 55, Fevereiro/2012. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/editorial.php?edicao=55>. Acesso em: 17/07/16.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Oaulo Rolante. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERTRAMELLO, Rafael. Os direitos sociais: conceito, finalidade e teorias. JusBrasil, 2014. Disponível em: <http://rafaelbertramello.jusbrasil.com.br/artigos/121943093/os-direitos-sociais-conceito-finalidade-e-teorias>. Acesso em: 24/06/16.

BORGES, Jorge Luiz; JURADO, Alicia. *Buda*. São Paulo: Difel, 1977.

BOTSMAN, Raquel; ROGERS, Roo. O que é meu é seu: Como o consumo colaborativo vai mudar o nosso mundo. Tradução de Rodrigo Sardenberg. Porto Alegre: Bookman, 2011.

BRAGA, Paula. “Conceitualismo e vivência”. In: Paula Braga (Org.). Seguindo Fios Soltos: caminhos na pesquisa sobre HÉLIO OITICICA. *Revista do Fórum Permanente*, 2007. Disponível em: http://www.forumpermanente.org/painel/coletanea_ho. Acesso em: 20/09/15.

BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 10a. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

BOURRIAUD, Nicolas. *Pós-produção: como a arte reprograma o contemporâneo*. São Paulo: Martins, 2009.

BROWN, Nicholas; SZEMAN, Imre. “O que é a Multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri”. In: *Novos estud.* - CEBRAP, São Paulo, n. 75, p. 93-108, July 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200007&lng=en&nrm=iso. Acesso em 20/08/15.

BRYANT, Edwin F. *The Yoga Sutras of Patañjali*. New York: North Point Press, 2009.

BRUM, Eliane. Antiautoajuda para 2015. 2015a. In: Jornal El País. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/22/opinion/1419251053_272392.html. Acesso em: 24/01/2015.

BRUM, Eliane. É política sim, Geraldo. 2015b. In: Jornal El País. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/07/opinion/1449493768_665059.html. Acesso em: 08/10/16.

BRUM, Eliane. É política sim, Geraldo. 2015b. In: Jornal El País. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/07/opinion/1449493768_665059.html. Acesso em: 08/10/16.

Retirar o corpo da esfera concreta da produção e colocá-lo nas ruas é dizer muito claramente que aquele que assim se enuncia não é objeto em nenhuma posição. É dizer também que o corpo com desejo jamais será só objeto, nem mesmo na linha de produção capitalista.

CARLSON, Marvin. *Performance: Uma introdução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CASANOVA, José Miguel. *José Miguel Casanova, artista plástico: 'Para o PIB, até epidemias são fatores positivos'*. Rio de Janeiro: 2016a. O Globo, Rio de Janeiro, abril de 2016. Entrevista concedida a Arnaldo Bloch para O Globo, em 18/04/2016. Disponível em: <http://vozerio.org.br/Artista-plastico-cria-moeda-solidaria-carioca-que-vale-cerca-de-uma-hora>.

Acesso em 16/07/16.

CASANOVA, José Miguel. *Artista plástico cria moeda solidária carioca que vale cerca de uma hora*. Rio de Janeiro: 2016b. Voz e Rio, Rio de Janeiro, maio de 2016. Entrevista concedida a Laís Jannuzzi para Voz e Rio, em 24/05/2016. Disponível em: <http://vozerio.org.br/Artista-plastico-cria-moeda-solidaria-carioca-que-vale-cerca-de-uma-hora>. Acesso em 06/09/16.

CASANOVA, José Miguel. *Banco dos Irreais: Por que participar? s/d*. Disponível em: <http://www.bancodosirreais.org.br>. Acesso em: 25/06/16.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASTELO BRANCO, Guilherme. “Atitude-limite e relações de poder: Uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault.” In: Durval M. Albuquerque Jr.; Alfredo Veiga-Neto; Alípio de Souza Filho (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p.137-147.

CASTELO BRANCO, Rodrigo. “O novo-desenvolvimentismo e a decadência ideológica do estruturalismo latino-americano”. In: Revista OIKOS, Rio de Janeiro, Volume 8, n. 1, 2009.

CHAUÍ, Marilena. “Marilena Chauí: 'Liberdade é afastar as paixões tristes’.” In: Carta Maior, São Paulo, 22/09/2016. Reportagem de Tatiana Carlotti. <http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Marilena-Chauí-Liberdade-e-afastar-as-paixoes-tristes-/4/36877>. Acesso em: 22/09/16.

CLARK, Lygia. *Arte, Religiosidade, Espaço-Tempo*. 1965. Disponível em: http://www.lygiaclark.org.br/arquivo_detPT.asp?idarquivo=23. Acesso em: 16/07/15.

CLARK, Lygia. Diários de Lygia Clark. 1963. Disponível em: <http://www.lygiaclark.org.br/biografia/xml.asp>. Acesso em: 06/08/15.

CONTRAFILÉ. *A batalha do vivo*. 2016. Caderno publicado por ocasião da exposição *Playgrounds 2016*, realizada no Museu de Arte de São Paulo (MASP), de 18 de março a 24 de julho de 2016, e no SESC Interlagos, de 20 de agosto a 4 de dezembro de 2016. Disponível em: https://issuu.com/grupocontrafile/docs/a_batalha_do_vivo. Acesso em 04/09/16.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Volume I. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*: Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1996.

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

DESIKACHAR, T. K. V. *The heart of yoga: developing a personal practice*. Índia: Replica Press, 1995.

ELIADE, Mircea. *Patañjali et le Yoga*. Collections Microcosme, Maitres Spirituels, no. 27, Paris: Éditions du Seuil, 1962.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2a. ed. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. v.1.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

EZCURDIA, José. "Imanência e amor na filosofia de Espinosa". In: *Cadernos Espinosanos*, n. 19, p. 11-46, 2008.

FAVARETTO, Celso. *Deslocamentos: entre a arte e a vida*. ARS, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 94-109, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ars/article/view/52788>. Acesso em: 02/09/15.

FEUERSTEIN, Georg. *A tradição do yoga: história, literatura, filosofia e prática*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Pensamento, 2006.

- FISCHER-LICHTE, Erika. *Estética de lo performativo*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- FLORÊNCIO, Thiago. “Banzar ao até: Por uma deriva etnográfica”. In: *RED_Revista de Ensaios Digitais*. Rio de Janeiro. Número 1, 2015. ISSN: 2525-3972. Disponível em <http://www.revistared.com.br/artigo/65/banzar-ao-ata-por-uma-deriva-etnografica>. Acesso em: 19/09/16.
- FONSECA, Pedro Cezar Dutra. “Gênese e precursores do desenvolvimentismo no Brasil.” In: *Revista Pesquisa & Debate*, SP, volume 15, n. 2(26), pp. 225-256, 2004.
- FORASTIERI, André. Conheça os super-ricos brasileiros – e saiba como você financia a fortuna deles (Como diminuir a desigualdade, parte 1). Publicado em 28/08/2015. Disponível em: <http://noticias.r7.com/blogs/andre-forastieri/2015/08/28/conheca-os-super-ricos-brasileiros-e-saiba-como-voce-financia-a-fortuna-deles-como-diminuir-a-desigualdade-parte-1/>. Acesso em: 01/09/16.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. “A escrita de si”. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992. pp. 129-160.
- FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. In: *Ditos e escritos, vol. II - Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOUCAULT, Michel. “As técnicas de si”. In: *Dits et écrits, Vol. IV*. Tradução de por Karla Neves e Wanderson Flor do Nascimento. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 783-813. Disponível em: http://cognitiveenhancement.weebly.com/uploads/1/8/5/1/18518906/as_tnicas_do_si-michel_foucault.pdf. Acesso em: 15/09/15.
- FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ditos & Escritos, vol. V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso do Collège de France, 1979-1980: excertos / Michel Foucault*. Organização de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

FOUCAULT, Michel. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”. In: *Ditos e escritos, vol II*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Graciano Barbachan. São Paulo: 1970.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher e consultoria de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. . São Paulo: N-1 edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. “Verdade e subjectividade”. Tradução de António Fernando Cascais. In: *Revista de Comunicação e linguagem*. nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223. Disponível em: http://escolanomade.org/wp-content/downloads/foucault_verdade_subjetividade.pdf. Acesso em: 13/07/16.

FONSECA, Márcio Alves. A época da norma. 2009. In: *Revista Cult*, No. 5, Ano 18. São Paulo: Editora Bregantini. Edição Especial Michel Foucault. Jan/2015.

FRANÇA, Bárbara. *Rio ganha novos bancos comunitários que emprestam dinheiro próprio a juro zero*. Rio de Janeiro: 2011. Agência Brasil, Rio de Janeiro, setembro de 2011. Entrevista concedida a Vladimir Platonow para a Agência Brasil, em 15/09/2011. Disponível em: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/agenciabrasil/noticia/2011-09-15/rio-ganha-novos-bancos-comunitarios-que-emprestam-dinheiro-proprio-juro-zero>. Acesso em 06/09/16.

FRANCES, Allen. “Transformamos problemas cotidianos em transtornos mentais.” Barcelona: 2014. Jornal El País, Brasil, 27 set. 2014. Entrevista concedida a Milagros Pérez Oliva. Disponível

em: http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/26/sociedad/1411730295_336861.html. Acesso em: 01/09/15.

FRAWLEY, David. *Yoga & Ayurveda: Self Healing and self-realization*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013.

FREIRE, Marusa. *Moedas Sociais: O que são, como funcionam e por que podem ser consideradas instrumentos de desenvolvimento local*. Disponível em: http://www.bcb.gov.br/pre/microFinancas/arquivos/horario_arquivos/apres_62.pdf. Acesso em: 06/07/16.

FREUD, Sigmund. Os instintos e suas vicissitudes, 1916. In: *A história do movimento psicanalítico*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FURTADO, Celso. “A atual situação econômica mundial”. São Paulo: 2002. *Revista de Economia Mackenzie*, ano 2, n. 2, p. 11-28. São Paulo, 2004. Entrevista concedida Vladimir Maciel, Álvaro Alves de M. Júnior e Carolina Marchiori em 15/11/2002. Disponível em: <http://docplayer.com.br/8209415-A-atual-situacao-economica-mundial.html>. Acesso em: 12/08/2016.

GAIGER, Luiz Inácio. “Antecedentes e expressões atuais da economia solidária”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Pedro Hespanha e Rui Namorado (Org.). Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2009, no. 84, p. 81-99. Disponível em: <https://rccs.revues.org/401>. Acesso em: 08/09/16.

GALLO, Sílvio. A educação sob os parâmetros da biopolítica: o efeito Foucault. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 12 out. de 2010. Entrevista concedida a IHU On-Line. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/36831-a-educacao-sob-os-parametros-da-biopolitica-o-efeito-foucault-entrevista-especial-com-silvio-gallo>. Acesso em: 02/08/15.

GALLO, Sílvio. Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença. In: *Anais do II Congresso Internacional Cotidiano: Diálogos sobre Diálogos*. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. 2008. p. 1-16.

GALLO, Sílvio. As contribuições de Foucault à educação. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, No. 203, Ano VI, 06 nov. 2006. Entrevista concedida a IHU On-Line. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=555&secao=203. Acesso em: 02/08/15.

GENTIL, Denise. “A crise forjada da Previdência”. Paraná: 2016. Adunicentro, Brasil, 11 jan. 2016. Entrevista concedida a Coryntho Baldez. Disponível em: <http://www.adunicentro.org.br/noticias/ler/1676/em-tese-de-doutorado-pesquisadora-denuncia-a-farsa-da-crise-da-previdencia-social-no-brasil-forjada-pelo-governo-com-apoio-da-imprensa>. Acesso em: 03/04/16.

GOLEMAN, Daniel. *A Saúde Mental na Psicologia Budista Clássica*. 2007. Disponível em: <http://discursoseentrevistas.blogspot.com/2007/09/sade-mental-na-psicologia-budista.html>. Acesso em: 03/11/15.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: Um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

GUATTARI, Félix. “Da produção de subjetividade”. In: André Parente (org.). *Imagem-máquina*. Rio de Janeiro, Ed.34, 1993. pp. 177-191.

GULMINI, Lilian Cristina. *Yogasutra, de Patañjali - Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos*. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

HESPANHA, Pedro; NAMORADO, Rui. “Os desafios da Economia Solidária”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Pedro Hespanha e Rui Namorado (Org.). Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2009, no. 84, p. 03-05. Disponível em: <https://rccs.revues.org/536>. Acesso em: 08/09/16.

HOLMEGREN, David. *Os Fundamentos da Permacultura*. Tradução de Alexander Van Parys Piergili e Amantino Ramos de Freitas. São Paulo: Ecosistemas Design ecológico, 2007.

ITAPARICA, André Luiz Mota. *Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 59-78, jan./jun. 2011.

IYENGAR, B. K. S.; EVANS, J. J.; ABRAMS, D. *Luz na vida: a jornada da ioga para a totalidade, a paz interior e a liberdade suprema*. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Summus, 2007.

JACQUES, Paola Berenstein. *Estética da ginga: A arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

JACQUES, Paola Berenstein. *Elogio aos errantes*. Salvador: EDUFBA, 2012.

KASTRUP, Virgínia. *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

KILOMBA, Grada. “*O racismo é uma problemática branca*”, diz Grada Kilomba. São Paulo: 2016a. Entrevista concedida à Djamila Ribeiro, em 30/03/16. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/2016co-racismo-e-uma-problemativa-branca2016d-uma-conversa-com-grada-kilomba>. Acesso em: 03/04/16.

KILOMBA, Grada. *A descolonização do pensamento na obra de Grada Kilomba*. São Paulo: 2016b. Entrevista concedida à Suely Rolnik, em 26/09/16. Disponível em: <http://brasileiros.com.br/2016/09/o-conhecimento-e-colonizacao/>. Acesso em: 03/10/16.

KRAYCHETE, Gabriel. “Economia popular solidária: paisagens e miragens”. In: Serviço Social em Revista. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, Volume 9 - Número 1, Jul/Dez 2006. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/ssrevista/c-v9n1.htm>. Acesso em: 09/09/16.

KUNZE, Iris. *Ecovillages: isolated islands or multipliers of social innovations?* 2015. Disponível em: <http://www.transitsocialinnovation.eu/blog/ecovillages-isolated-islands-or-multipliers-of-social-innovations>. Acesso em: 10/12/15.

LARROSA, Jorge. “Tecnologias do eu e educação”. In: Tomaz Tadeu Silva. *O sujeito da educação*. Petrópolis: Vozes, 1994, p.35-86.

LAZZARATO, Maurizio. *Del biopoder a la biopolítica*. Multitudes, n. 1, mar. 2000. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Del-biopoder-a-labiopolitica>. Acesso em: 10/09/2014.

LAVINAS, L. “Universalizando direitos”. In: *Revista Observatório de cidadania - relatório 2004: medos e privações - obstáculos à segurança humana*. Rio de Janeiro: IBASE, março de 2004. p. 67-74.

LECHAT, Noelle Marie Paule Lechat. “Economia social, economia solidária, terceiro setor: do que se trata?”. In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Ano 2, nº 1, junho 2002, p. 123-140.

Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/download/91/1673>.

Acesso em: 09/09/16.

LELYVELD, Joseph. *Mahatma Gandhi* : e sua luta com a Índia. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LEMOS, Maximiliano Engler; FALCOSKI, Luiz Antonio Nigro; CASTRO, Carolina Maria Pozzi. “Implantação de bancos comunitários e o desenvolvimento social dos territórios”. In: Anais do VII Congresso de Medio Ambiente, Montevideo, maio, 2012. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/26713>. Acesso em: 28/07/16.

LEVINE, Peter A. *Uma voz sem palavras* - Como o corpo libera o trauma e restaura o bem-estar. Trad. de Carlos Silveira Rosa e Claudia Soares. São Paulo: Summus, 2012.

LINKE, Inês; GANZ, Louise. *Cozinhas Temporárias*: Pelos quintais do Jardim Canadá. Belo Horizonte: JA.CA, 2013a.

LINKE, Inês; GANZ, Louise. *Bicicletas Ambiente*: Economias de Quintal. Belo Horizonte: JA.CA, 2013b.

LOPES, Débora. *De 2013 pra cá*: o que mudou desde as Jornadas de Junho? Publicado em 20/06/2016. Disponível em: http://www.vice.com/pt_br/read/jornadas-de-junho-tres-anos-depois?utm_source=vicefbbr. Acesso em: 27/07/2016.

LUZ, Camila. 5 cidades com planos ambiciosos de mobilidade urbana. Free the Essence, 2016b. Publicado em 08 de setembro de 2016. Disponível em: <https://www.freetheessence.com.br/sustentabilidade/na-rua/cidades-mobilidade-urbana/>. Acesso em: 13/09/16.

LUZ, Camila. Ciclovia coberta na Alemanha terá opções de lazer e vai gerar energia. Free the Essence, 2016b. Publicado em 22 de junho de 2016. Disponível em: <https://www.freetheessence.com.br/sustentabilidade/na-rua/ciclovia-coberta-alemanha-radbahn/>. Acesso em: 13/09/16.

MACHADO, Juremir. *O pensamento pós-moderno e a falência da modernidade*. Palestra concedida pelo projeto Horizonte Ampliado: compartilhando saberes. Publicado em 05/04/2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bUBAXx8Np3g>. Acesso em: 01/10/16.

MANCE, Euclides André. “Movimento Popular e Revolução Molecular.” In: Euclides André Mance (Org.). *Movimento Popular e Subjetividade - A Revolução do Cotidiano*. Coleção Cadernos

de Textos, N.10. CEFURIA, Curitiba, 1991. p. 3-19. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/Molecular.htm>. Acesso em: 03/07/16.

MANDELBAUM, Belinda. "Sobre o campo da Psicologia Social". In: Revista Psicologia USP - Psicologia Social e outros trabalhos, v. 23, n. 1 (2012), pg. 15-43

MARTINS, André. Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos: encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo. *O Que nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 183-198, 2000.

MARTINS, Fernando Cabral. *O professor e a escrita*. Rio de Janeiro: 2015. Entrevista concedida à Mirhiane Mendes de Abreu, em 23 de março de 2015. Disponível em: <http://www.revistapessoa.com/2015/03/o-professor-e-a-escrita/>. Acesso em: 02/10/15.

MELO, Liana. *Ocupação sem data para terminar*. 24 de maio de 2016. Disponível em: <http://projetocolabora.com.br/educacao/ocupacao-sem-data-para-terminar/>. Acesso em: 26/09/16.

MESQUITA, André Luiz. *Insurgências poéticas: arte ativista e ação coletiva (1990-2000)*. 2008. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

MIGUEL, Luis Felipe. "Resgatar a participação democrática participativa e representação política no debate contemporâneo". In: Anais do 10º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política – Belo Horizonte, 30 de agosto a 2 de setembro de 2016. Disponível em: http://www.encontroabcp2016.cienciapolitica.org.br/resources/anais/5/1466771857_ARQUIVO_Miguel.pdf. Acesso em: 24/08/16.

MONGE GENSHÔ (Monge Zen Budista da Escola Soto Zen). *Qual a diferença entre ilusão e delusão?* 2011. Disponível em: <http://opicodamontanha.blogspot.com/2011/10/qual-diferenca-entre-ilusao-e-delusao.html>. Acesso em: 03/11/15.

MORAES, Alex Martins. "A política institucional e o círculo vicioso de uma vida sem futuro". São Paulo: 2016. Entrevista concedida a Patricia Fachin (IHU On-line), em 28 agosto, 2016. Disponível em: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/08/28/a-politica-institucional-e-o-circulo-vicioso-de-uma-vida-sem-futuro-ihu-on-line-entrevista-um-dos-membros-do-geac/>. Acesso em: 06/09/16.

MORAIS, Lecio; SAAD-FILHO, Alfredo. "Da economia política à política econômica: o novo-desenvolvimentismo e o governo Lula". In: Revista de Economia Política, São Paulo, v. 31, n. 4, p. 507-527, Dec. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572011000400001. Acesso em 30/08/16.

MORAIS, Leandro Pereira; COSTA, Adriano Borges Ferreira. “Por novos paradigmas de produção e consumo”. In: *Novos paradigmas de produção e consumo: experiências inovadoras*. Leandro Morais e Adriano Borges (Org.). São Paulo: Instituto Polis, 2010.

MORAIS, Leandro Pereira. *Cooperação Sul-Sul e triangular e Economia Social e Solidária: possíveis conexões e contribuições para o desenvolvimento sustentável inclusivo*. Organização Internacional do Trabalho, Departamento de Parcerias e Apoio aos Programas Exteriores. Genebra: OIT, 2014.

MUCHAIL, Salma Tannus. "Um filósofo que pratica histórias". 2004. In: *Revista Cult*, No. 5, Ano 18. São Paulo: Editora Bregantini. Edição Especial Michel Foucault. Jan/2015.

NASSIF, Luís. *Mais de mil escolas estão ocupadas em todo o Brasil*. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/noticia/mais-de-mil-escolas-estao-ocupadas-em-todo-o-brasil>. Acesso em: 22/10/16.

NEGRI, Antonio. *La fabrica de porcelana*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

NEGRI, Antonio. “Para uma definição ontológica da Multidão”. In: *Lugar Comum - Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*. Nº 19-20, jan. de 2004 - jun. de 2004. pp.15-26. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro Escola de Comunicação. Núcleo de Estudos e Pesquisas em Comunicação.

NEGRI, Antonio. “Sobre Mil Platôs.” In: *Lugar Comum - Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*. Nº 23-24, jan. 2006 - abr. 2008, pp.95-112. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro Escola de Comunicação. Núcleo de Estudos e Pesquisas em Comunicação.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NETO, Coelho; SOUZA, Agripino. Componentes definidores do conceito de território: a multiescalaridade, a multidimensionalidade e a relação espaço-poder. In: *GEOgraphia*, v. 15, n. 29, p. 23-52, 2013. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/603>. Acesso em: 14/07/15.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução de Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

NOTO, Carolina de Souza. A ontologia do sujeito em Michel Foucault. São Paulo: USP, 2009. 147 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

OITICICA, Hélio. *Aspiro ao Grande Labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

OITICICA, Hélio. “Experimentalizar o experimental”. In: *Navilouca*. Rio de Janeiro: Edições Gernasa, 1974.

ONETO, Paulo Domenech. “A nomadologia de Deleuze e Guattari.” In: *Revista Lugar Comum*, nº 23-24. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, pp. 147-151. Disponível em: http://uninomade.net/wp-content/files_mf/112703120549Lugar%20Comum%2023-24_completo.pdf. Acesso em: 23/09/16.

ORTELLADO, Pablo. *A ocupação de escolas é o filho mais legítimo de Junho de 2013*. São Paulo: 2016. Entrevista concedida a a Patricia Fachin (IHU On-line), em 18 maio, 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/555196-a-ocupacao-de-escolas-e-o-filho-mais-legitimo-de-junho-de-2013-entrevista-especial-com-pablo-ortellado>. Acesso em: 20/06/16.

OXFAM. *A Economia para o um por cento - Relatório Completo*. Janeiro de 2016. Disponível em: <http://www.oxfam.org.br/>. Acesso em: 30/09/16.

PACHECO, Fernando Tôrres. *Personagens Conceituais: Filosofia e arte em Deleuze*. Belo Horizonte: Relicário, 2013.

PADDISON, Laura. *Are these the seven most sustainable cities?* The Guardian, 2016. Publicado em 20/03/2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/sustainable-business/gallery/2016/mar/20/hamburg-coffee-pod-ban-bogota-buses-sustainable-cities-in-pictures>. Acesso em: 13/09/16.

PAIVA, Lincoln. Governo federal lança PAC Mobilidade Médias Cidades, sem nenhuma ligação com planos municipais de mobilidade. Publicado em 02 de agosto de 2012. Disponível em: <http://www.mobilize.org.br/blogs/palavra-de-especialista/index.php/sem-categoria/governo-federal-lanca-pac-mobilidade-medias-cidades-sem-nenhuma-ligacao-com-planos-municipais-de-mobilidade/>. Acesso em: 13/09/16.

PAIVA, Vitor. “Eles não estão demolindo a escola, mas sim consertando ela”, diz professor de escola ocupada”. Maio de 2016. Disponível em: <http://www.hypeness.com.br/2016/05/eles-nao-estao-demolindo-a-escola-mas-sim-consertando-ela-diz-professor-de-escola-ocupada/>. Acesso em: 28/07/16.

PARENTE, André. “Enredando o pensamento: redes de transformação e subjetividade”. In: André Parente (Org.). *Tramas da rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PELBART, Peter. *"Tudo é feito para conexão absoluta, a mais saturada possível"*. Recife: 2016. Entrevista concedida a Luciana Veras, Revista Continente, em 30 Março 2016. Disponível em: <http://www.revistacontinente.com.br/especial/19362-tudo-é-feito-para-conexão-absoluta,-a-mais-saturada-poss%C3%ADvel.html>. Acesso em: 14/08/16.

PELBART, Peter. *Vida Capital: Ensaio de biopolítica*. São Paulo: ILUMINURAS, 2003.

PELBART, Peter. “O tempo não-reconciliado”. In: Éric Alliez (org.). *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. Tradução de Ana Lúcia Oliveira (coord.). São Paulo: Editora 34, 2000.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2013.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Pienso, luego existo*. Madri: 2013. Entrevista concedida à emissora RTV.E, em 19jul.2013. Disponível em: <http://www.rtve.es/television/20130719/filosofa-beatriz-preciado/719062.shtml> Acesso em: 03/11/14.

PIERUCCI, Antonio Flávio. “Apresentação”. In: WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PRADO FILHO, Kléber. “Ontologia e ética no pensamento de Michel Foucault”. In: ZANELLA, A.V., et al. (Org.) *Psicologia e práticas sociais*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p.57-66.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RAJCHMAN, John. *Foucault: A liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34 / EXO experimental org., 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echelar. 1ª.ed. São Paulo: Boitempo, 2014a.

RANCIÈRE, Jacques. *Em novo livro, filósofo Jacques Rancière analisa contradições do sistema representativo*. Rio de Janeiro: 2014b. O GLOBO, Rio de Janeiro, 06 set. 2014. Entrevista concedida a Carla Rodrigues, Profa. do IFCS-UFRJ, 2014b. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/em-novo-livro-filosofo-jacques-ranciere-analisa-contradicoes-do-sistema-representativo-13845708#ixzz3KCEH4Q8x>. Acesso em: 20/11/2014

RANCIÈRE, Jacques. *A associação entre arte e política segundo o filósofo Jacques Rancière*. São Paulo: 2010. Revista Cult, São Paulo, março 2010, edição 139. Entrevista concedida a Gabriela Longman e Diego Viana, 2010. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-jacques-ranciere/>. Acesso em: 02/09/2015.

RIBEIRO, Renato. *A sociedade contra o social: O alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RIVERA, Tânia. "A Excrita de Hélio Oiticica". In: *Revista Poiésis*, n. 17, p.53-64, Jul/2011.

RIZZIERI, Juarez Alexandre Baldini. "Introdução à Economia." In: PINHO, D.B.; VASCONCELLOS, M.A.S. (Orgs.). *Manual de Economia: Equipe de Professores da USP*. São Paulo: Saraiva, 2006.

ROCHA, Tiago do Amaral; QUEIROZ, Mariana Oliveira Barreiros de. "O meio ambiente como um direito fundamental da pessoa humana". In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIV, n. 95, dez 2011. Disponível em: http://ambito-juridico.com.br/site/?artigo_id=10795&n_link=revista_artigos_leitura. Acesso em 22/09/2016.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: Transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; Ed. da UFRGS, 2006a.

ROLNIK, Suely. *Geopolítica da cafetinagem*. 2006b. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf>. Acesso em 10/02/2015.

ROLNIK, Suely. *Entrevista: SUELY ROLNIK*. Salvador: 2010. Revista Redobra, Salvador, dezembro de 2010, Nº 8. Revista do grupo de pesquisa Laboratório Urbano do Programa da Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia. Entrevista concedida a Pedro Dutra Britto, novembro de 2010. Disponível em: <http://www.corpocidade.dan.ufba.br/redobra/r8/trocas-8/entrevista-suely-rolnik/>. Acesso em: 02/04/15.

ROLNIK, Suely. “Pensamento, corpo e devir: Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico”. In: Cadernos de Subjetividade, v.1 n.2: 241-251. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós Graduated de Psicologia Clínica, PUC/SP. São Paulo, set./fev. 1993. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>. Acesso em: 24/04/15.

ROLNIK, Suely. O mal-estar na diferença. 1995. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Malestardiferenca.pdf>. Acesso em: 28/06/16.

ROLNIK, Suely. Prefácio. In: GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular: Pulsões políticas do desejo*. Tradução de Suely Rolnik. 2ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROLNIK, Suely. *A hora da micropolítica*. Madrid, 2015. Entrevista concedida a Aurora Fernández Polanco e a Antonio Pradel, Publicada originalmente na Revista Re-visiones, em Madrid, 2015. Traduzido por Michael Kegler e publicada pela Revista Humboldt do Instituto Goethe, em Junho/2016. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/rul/20790860.html>. Acesso em: 06/06/16.

ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social: Repensando o Estado Providência*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998.

SACHSIDA, Adolfo. “Um guia para o ajuste fiscal na economia brasileira: as 23 medidas”. In: Finanças Públicas e Gestão Pública. Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial, Março/2016. Disponível em: <http://www.brasil-economia-governo.org.br/2016/03/16/um-guia-para-o-ajuste-fiscal-na-economia-brasileira-as-23-medidas/>. Acesso em 30/08/16.

SÁNCHEZ, José A. *Dramaturgia en el campo expandido*. In: BELISCO (et alii). Repensar la dramaturgia. Errancia y transformación. Murcia: Centro Párraga, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Os processos da Globalização”. In: Boaventura de Sousa Santos. (Org.) *A Globalização e as Ciências Sociais*, São Paulo: Cortez, 2002.

SCHECHNER, Richard. *Foreword: Fundamentals of Performance Studies*. Nathan Stucky and Cynthia Wimmer, eds., Teaching Performance Studies, Southern Illinois: University Press, 2002.

SILVA, Renata Teixeira Ferreira da. “Performance do encontro: a experiência de si, do outro e da cidade como busca poética”. Pós: Belo Horizonte, v.6, n.11, p.136-147, maio/2016.

SILVA, Rubens Alves da. *Entre "artes" e "ciências": a noção de performance e drama no campo das ciências sociais*. Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 35-65, Dec. 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832005000200003>. Acesso em: 01/08/2012.

SIMÕES, Claudia Pestana. "*Quem pariu Mateus, que o balance*": Contribuições para a avaliação do programa Bolsa Família no município de Recife. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, Setembro/2006.

SINGLETON, Mark. *Yoga body: the origins of modern posture practice*. New York: Oxford University Press, 2010.

SINGLETON, Mark; BYRNE, Jean. *Yoga in the modern world: contemporary perspectives*. New York: Routledge, 2008.

SOUZA, Pedro Ferreira de; MEDEIROS, Marcelo; CASTRO. Série inédita brasileira mostra salto da desigualdade no começo da ditadura. São Paulo: 2015. Jornal El País, Brasil, 04 nov. 2015. Entrevista concedida a Flávia Marreiro. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/29/economia/1446146892_377075.html. Acesso em: 29/08/16.

SPERLING, David. "Corpo + arte = arquitetura: proposições de Hélio Oiticica e Lygia Clark". In: Paula Braga (Org.). Seguindo Fios Soltos: caminhos na pesquisa sobre HÉLIO OITICICA. *Revista do Fórum Permanente*, 2007. Disponível em: http://www.forumpermanente.org/painel/coletanea_ho. Acesso em: 23/09/15.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart de Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

VALLE SILVA, Gilda Olinto do. "Capital cultural, classe e gênero em Bourdieu". In: *INFORMARE - Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação*. v.1, n.2, p.24-36, jul./dez. 1995. Disponível em: <http://ridi.ibict.br/>. Acesso em 23/08/15.

VARENNE, Jean-Michel. *O Budismo Tibetano*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

VASCONCELLOS, Lisa Carvalho. *Vertigens do eu: autoria, alteridade e autobiografia na obra de Fernando Pessoa*. Belo Horizonte: Relicário, 2013.

VAZ, Paulo. "Do normal ao consumidor: conceito de doença e medicamento na contemporaneidade". In: *Ágora* (Rio de Janeiro), v. XVIII, n. 1, jan/jun 2015, p. 51-68. Disponível

em: <http://www.scielo.br/pdf/agora/v18n1/1516-1498-agora-18-01-00051.pdf>. Acesso em: 01/09/15.

VAZ, Paulo. "Felicidade é tema de pesquisa de professores da UFRJ". Rio de Janeiro: 2012. UFRJ Plural, Edição 002 - 15/11 a 29/11 de 2012. Palestra proferida para o seminário "Entretenimento, Felicidade, Memória - Forças Moventes do Contemporâneo", ocorrida nos dias 13 e 14 de novembro, na Casa da Ciência. Editada por Carla Basílio. Disponível em: http://www.plural.ufrj.br/plural/index.php?id_edicao=002&codigo=2. Acesso em 01/09/15.

VIEIRA DA SILVA, Cíntia. "Prefácio". In: Fernando Tôrres Pacheco. *Personagens Conceituais: Filosofia e arte em Deleuze*. Belo Horizonte: Relicário, 2013.

VIEIRA, Adriano. "Humberto Maturana e o espaço relacional da construção do conhecimento". In: *Revista Humanitates*. Universidade Católica de Brasília - UCB, Volume I - Número 2 - Novembro 2004. Disponível em: <http://www.humanitates.ucb.br/2/maturana.htm>. Acesso em: 02/10/16.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Déborah. Diálogos sobre o fim do mundo. Rio de Janeiro: 2014. Jornal El País, Brasil, 29 set. 2014. Entrevista concedida a Eliane Brum. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html. Acesso em: 30/09/14.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIZENMANN, Mateus. 2013. *Foucault: sujeito, poder e saber*. Pelotas: NEPFil online. Disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo/studia-02.pdf>. Acesso em: 27/08/16.

WELLAUSEN, Sally da Silva. "Foucault leitor de Kant: "Was isto aufklarung?"". In: Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 2, p. 15-30, jul.- dez., 2010. Disponível em: ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Vol-5-2-2010/2_Saly_form.pdf. Acesso em: 26/08/16.

WILLIAMS, James. Pós-Estruturalismo. Petrópolis: Vozes, 2012.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2004.