UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

SIMONE APARECIDA RAMALHO

Uma alegria subversiva:
O que se aprende em uma escola de samba?

São Paulo
2010

SIMONE APARECIDA RAMALHO

**UMA ALEGRIA SUBVERSIVA:
O QUE SE APRENDE EM UMA ESCOLA DE SAMBA?**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Albertini

São Paulo
2010

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Ramalho, Simone Aparecida.

Uma alegria subversiva: o que se aprende em uma escola de samba? / Simone Aparecida Ramalho; orientador Paulo Albertini. -- São Paulo, 2010.

292 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Psicologia política 2. Reich, Wilhelm, 1897-1957 3. Escolas de samba 4. Saúde mental I. Título.

JA74.5

RAMALHO, S. A. **Uma alegria subversiva: o que se aprende em uma escola de samba?** Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano.

Aprovada em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Assinatura: _____

Aos guerreiros da *Ala Loucos pela X*

Alice Batistini Akiau, Agnelo Torres Peixoto, Andressa de Souza Toledo, Alessandro Andrade de Lima, Carlos Henrique Batista, Clarice da Silva, Edite Celeste de Souza, Enivaldo Jesus Martins, Felipe Jesus Ribeiro, Flavia da Silva Arruda, Heleno de Lima, João Leonel da Silva, José Felix de Sá, Kátia Aparecida da Silva, Kátia Maria de Souza, Luis Atílio Ximenes, Marcos Chambo, Maria Aparecida Camargo, Maria Aparecida Campos, Maria das Graças Rocha Lopes, Maria Sônia de Santana, Marlene Gregório Borges, Maurício Lourenção Garcia, Moisés Barbosa dos Santos, Neide Braga do Nascimento, Nirma Sueli dos Santos, Odilo Hiroshi Torashiri, Osnir Meirelles, Patrícia Sara Brinstein, Pedro Montaldi Gava, Roberto Oliveira da Silva, Rodrigo Souza Vasconcelos, Selma Ursich, Sidnei Leão, Sônia Vereda, Valmir Nunes Souza, Vera Lucia de Almeida Vasconcelos, Wanderlei Teggi, Wanderlei Soares da Silva,

Roberto Mendes *in memorian*,

Leonídio Galvão dos Santos *in memorian*.

Este trabalho é para vocês.

PEDE-PASSAGEM

Em um desfile de carnaval, antes que soem as sirenes e antes que o cortejo cruze a faixa amarela que delimita o espaço e o tempo de sua passagem, é comum que a escola reunida cante seus sambas de exaltação e que agradeça, ritualisticamente, àqueles que compõem a força daquele acontecimento, que começa muito tempo antes. É um gesto de agradecimento, mas também é uma convocação para que essa força coletiva se espraie na passarela.

Como Vinicius de Moraes, peço a bênção das forças poderosas que me acompanharam e que produziram coletivamente essa estória, com a reverência que merecem.

A bênção,

Prof. Dr. Paulo Albertini, farol luminoso e certeiro em minha travessia pelas ondulações do mar. Minha gratidão pela continência a meu tempo e a minhas intensidades carnavalescas e, sobretudo, pela aposta nos cantos à vida.

Profa. Dra. Maria Luisa Sandoval Schmidt, pelas marcas delicadas que deixa em minha formação e, agora, por sua interlocução serena na feitura deste estudo.

Profa. Dra. Ianni Régia Scarcelli, por cujas mãos fui apresentada a outros mundos possíveis no campo da saúde mental. Meu agradecimento pela companhia na disposição militante de construí-los e por sua presença também agora, em mais um desdobramento dessa história.

Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinmann, pelo encontro nas vivas interlocuções reichianas, pela parceria na construção deste trabalho, desde quando ele era apenas uma ideia na tarde ensolarada de Itamonte até este momento, em que ele chega à avenida. E porque “um porto alegre é bem mais que um seguro”.

Prof. Dr. Maurício Lourenção Garcia, a quem a vida tratou de me fazer encontrar nas andanças por múltiplos territórios e insistiu em nos aproximar ao som da bateria, em uma quadra de escola de samba. Meu afeto e minha gratidão pela

confiança, trabalho, amizade, conhecimento e, sobretudo, pela invenção de modos de carnavalizar a vida em nossas zonas de vizinhança.

Prof. Dr. José Leon Crochik, que com seu pensamento crítico sempre me provocou a procurar saídas de sombrios labirintos.

Prof. Dr. Ricardo Amaral Rego, por fazer pulsar um pensamento reichiano com seriedade e alegria.

Tasso Augusto Campana dos Santos, pelo cuidadoso trabalho de revisão, com profissionalismo, delicadeza e parceria.

SARAVÁ!

A benção,

Profa. Dra. Ecléa Bosi, de quem tive a honra de receber os ensinamentos fundamentais sobre a delicadeza e força dos tempos vivos que se tecem nas histórias de tantos personagens anônimos da história, assim como Akaki Akakievitch Bachmátchkin. E por quem fui convidada, pela primeira vez, a experimentar a potência da arte e da cultura para lhes dar vida. Aqui deixo minha reverência e admiração.

SARAVÁ!

A bênção,

Lucas Pinto, o mais louco carnavalesco da X-9 Paulistana, pela invenção da *Ala Loucos pela X*.

José Carlos Moreira de Mello, por me obrigar a um sonho e por me dar a honra de sua amizade.

GRCES X-9 Paulistana, pelas portas abertas e pela sustentação distraída de um carnaval potente.

Paulo Fuhro, pela antropofagia e pela aposta na carnavalização do carnaval.

componentes da *Ala Loucos pela X*, pela rede solidária que sustenta essa história.

Ana Luisa Aranha e Silva, por ter sido a primeira a ver a força da festa nos processos de trabalho no Jaçanã, por juntar as suas forças com as nossas, como parceira na construção de um lugar de legitimidade para a *Ala Loucos pela X* e por me ensinar que “a alegria é a nossa evasão do tempo”.

Associação Vida em Ação, Marília Caponi e Leonardo Pinho, pela solidariedade militante e pelo acolhimento à *Ala Loucos pela X* nos tempos sombrios de nossa cidade.

SARAVÁ!

A bênção,

Kátia Maria de Souza, pela irmandade na dor e na alegria, sob o manto de invisibilidade e sob os holofotes da passarela. Por sustentarmos tudo aquilo que parece impossível: quem ousaria construir sua casa sobre as águas?

Carlos Henrique Batista, pela coragem de sair de um lugar e ganhar outros. Por seus 30 anos de servidor ao público, os quais se transformaram no dourado da avenida e, junto com você, tingiram de brilho tantas outras existências. Pela fidelidade, confiança e afeto que são os alicerces de quem enfrenta o absurdo. A você, minha reverência.

Maria Thereza de Souza, por tomar parte dessa estória e experimentar sair da sala de enfermagem para outros lugares mais interessantes, mesmo que a céu aberto, sem rede de proteção. Meu agradecimento pela confiança de que aí, onde não há teto seguro, é que se pode produzir outras moradas.

Cleuza Rodrigues Leme da Silva, senhora da alegria, essa que aparece desajeitadamente nos acontecimentos genuínos, e dos enfrentamentos da dor. Ainda sonho em ver você na avenida, mesmo sabendo que você sempre esteve lá, como está aqui, com todas as “terapias de choque”. Meu agradecimento por aceitar andar por aí, mesmo que andar seja muito difícil.

Dadá Alegria, o melhor mestre-sala de São Paulo e, para mim, o melhor de todos os tempos, que, como um erê pedindo doces na quadra da X-9, veio encher essa estória com a força poderosa do samba e mostrar para todo mundo que “boneca de pano também é gente”. Axé!

Helena, Elaine, Cíntia Maria, Carla, Pedro, Priscila, Janaína, Vanice, João Paulo (o Paulo), Rita (a Ritinha), Isadora (a Teodora), Cida (a mulata sambista) e Denis, os “memorandos” que mergulharam no caldeirão da *Ala Loucos pela X* e que entenderam que plumas, cola quente, lantejoulas e samba podem ser boas ferramentas de formação. Esta estória também é de vocês.

SARAVÁ!

A bênção,

Elaine Vidote, por bem cedo em minha formação ter me apresentado às entranhas do trabalho em saúde mental e me ensinado sobre a responsabilidade no cuidado.

Kátia Capucci, pela parceria na construção de uma saúde mental interessante no norte da cidade, pela aposta de se produzir uma formação viva nesse campo e por compartilhar os dramas cotidianos de quem insiste em fazer essas coisas na rede pública de saúde.

Andrea Rosa e Serginho, pela parceria em tantos enfrentamentos antimanicomiais e pela chance de rir um pouco da vida.

Mara Ribeiro, por nossos encontros nesta estória e por levá-la para a terra dos mares cor de esmeralda.

coordenadores, trabalhadores e frequentadores dos Centros de Convivência e Cooperativa da cidade de São Paulo, em especial ao povo do CECCO Freguesia do Ó, por produzir de fato uma saúde como sinônimo de vida nesta cidade.

SARAVÁ!

A bênção,

parceiros do coletivo autônomo e revolucionário R76, por fazer o pensamento reichiano ferver e por ser uma referência fundamental em caminhos tantas vezes solitários, especialmente Cláudio Mello Wagner, pelo respeito e incentivo às minhas aventuras reichianas desde cedo e por seu espírito coletivizante nesse campo.

João Rodrigo de Oliveira e Silva, companheiro dos caminhos da amizade, da política, da saúde mental e de Reich. Meu agradecimento por um encontro duradouro e forte de afetos que se transformam.

Departamento Reichiano do Instituto Sedes Sapientiae, pelas portas abertas a esta história e pela confiança.

Luciana Meireles Silva Gordinho, por ter possibilitado experimentar no corpo a alegria reichiana.

SARAVÁ!

A bênção,

Profa. Dra. Rosana Riguetto Dias, pela confiança e apoio durante a produção desta tese.

estudantes do Curso de Psicologia da UNIARARAS, do Curso de Especialização em Clínica Reichiana do Instituto Sedes Sapientiae e do Curso de Psicologia da UNIMEP, que com brilho no olhar alimentaram a esperança que tenho no meu ofício.

SARAVÁ!

A bênção,

Cristina Michalot, minha irmã carioca, pela presença luminosa nos caminhos dessa vida, um anjo que me acompanha da França.

Jô Alves, minha amiga mais que querida, por aprendermos juntas que a alegria é maior que a tristeza.

Mirna Koda, por ter a sorte de seguir a vida com nossos destinos cruzados entre as conchas da praia e as ruas da Penha. Meu agradecimento por sua companhia cuidadosa e delicada na “tecedura” destes escritos.

Carlos Elydio Correa de Araújo, porque tive a sabedoria de aceitar seu pedido de amizade, um presente de Reis.

Eliane Costa, que me dá a alegria de ser da minha família de coração. Meu agradecimento por seus chamados ao fora com seu sorriso aberto na proporção de seu afeto.

Jaqueline Kalmus, pela companhia neste barco.

Mário de Souza Costa, por ter me ensinado “nos tempos da política” quase tudo que hoje penso sobre a invenção de uma vida justa. E por seu apoio delicado, no balanço da maré, aos companheiros da *Ala Loucos pela X*.

Carlos Roberto de Oliveira, porque “um sorriso negro, um abraço negro... traz felicidade... negro é raiz da liberdade”.

Cris Lopérgolo, porque tivemos a coragem e a sorte de descer dos lados opostos da arquibancada para seguirmos juntas nas intensidades da passarela, aí onde as águas azuis e amarelas se misturam aos tons esverdeados de nossa amizade.

compañero Sergio Urquiza, pelas “pelotitas de aire” que vez em quando arejam as durezas da vida e por sua presença sempre delicada.

Rafael Tassinari, pelo afeto e alegria que encontro no seu abraço e pela presença luminosa na *Loucos pela X*.

Laura Meloni Nassar, uma irmã que reconheci para que juntas possamos conhecer aquilo que aumenta a nossa potência.

André Mendes, pelas conversas auráticas numa estrada infinita.

Nivaldo Freitas, pela parceria nas aventuras da docência. Meu agradecimento por sua sabedoria filosófica generosa e compartilhada.

Guilherme Scandiucci, pela alegria roubada nas brechas do dia.

SARAVÁ!

A bênção,

Fabíola e Victor Naia e ao Ilê de Ogum, Oxossi e Xangô. É vestida de verde, azul e amarelo que digo: Saravá!

A bênção,

meu pai, encarnação da alegria de viver.

minha mãe, árvore de mim.

meus irmãos e cunhadas, porque o nascimento nos tornou companheiros nas buscas pela vida e, especialmente, Clóvis, por ter me levado, pela primeira vez, a desfilar em uma escola de samba. “Eu sou o samba, sou amor e a tradição...”

Thaís, Thainá, Caio, Bruno e Gianluca, pedrinhas miudinhas e luminosas pelo meu caminho.

Jacyr, Tânia, Felipe, Juçara, Thais, Chico, Vitor e Elisa, por me receberem em uma nova família e pelos apoios carnavalescos.

SARAVÁ!

A bênção,

Paulinho Joamar, o sambista que mais sabe de resistências sutis e, sem saber, sabe tudo de luta antimanicomial. Meu respeito, admiração e gratidão. Se aqui eu tivesse um pavilhão, seria a você que o levaria, para sua saudação.

SARAVÁ!

A bênção,

Pedro, olhos de mar e cabelos de sol que me encontraram durante esta estória. “A existência sem ti é como olhar para um relógio só com o ponteiro dos minutos. Tu és a hora, és o que dá sentido e direção ao tempo”. Minha reverência e meu amor.

SARAVÁ!

É melhor ser alegre que ser triste
Alegria é a melhor coisa que existe
É assim como a luz no coração
Mas pra fazer um samba com beleza
É preciso um bocado de tristeza
É preciso um bocado de tristeza
Senão, não se faz um samba não
Fazer samba não é contar piada
E quem faz samba assim não é de nada
O bom samba é uma forma de oração
Porque o samba é a tristeza que balança
E a tristeza tem sempre uma esperança
A tristeza tem sempre uma esperança
De um dia não ser mais triste não
Ponha um pouco de amor numa cadência
E vai ver que ninguém no mundo vence
A beleza que tem um samba, não
Porque o samba nasceu lá na Bahia
E se hoje ele é branco na poesia
Se hoje ele é branco na poesia
Ele é negro demais no coração

Samba da Bênção

Vinicius de Moraes/Baden Powell

RESUMO

RAMALHO, S. A. Uma alegria subversiva: o que se aprende em uma escola de samba? 2010. 292 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Este estudo explora a intersecção entre alegria e política. Parte da tese de que a alegria e a festa são possibilidades de agenciamento de forças a favor da vida, que podem produzir combate à homogeneização de existências e linhas de resistência coletivas a um modo de viver que sufoca vitalidades. Fundamentando-se na Psicologia Política de Wilhelm Reich, analisa a trajetória da *Ala Loucos pela X*, do Grêmio Cultural Escola de Samba X-9 Paulistana, projeto que emerge do encontro de uma escola de samba com o campo da saúde mental, no bojo do Movimento de Luta Antimanicomial. Narra os acontecimentos que compõem a estória desse coletivo de trabalho, de 2001 a 2009, percurso no qual se evidenciam radicais transformações existenciais e socioculturais nas vidas de seus participantes. Pessoas que antes estavam confinadas a corpos deficitários destinados àqueles que recebem a designação de “portadores de transtornos mentais” hoje descobrem que a alegria de viver pode ser mais subversiva em seus cotidianos do que aquilo que décadas de tratamentos biomédicos puderam lhes trazer. Como recursos metodológicos, este estudo se apoia nos conceitos de alegoria e narrativa, de Walter Benjamin, e de memória coletiva, de Maurice Halbwachs. Buscando entrever pelas frestas dos grandes acontecimentos sociais, encontra no território carnavalesco, considerado por uma longa tradição de pensamento como “ópio do povo”, a afirmação da vida na cultura popular como alegria e resistência, fazendo pulsar forças dionisíacas e processos coletivos transformadores. Conclui que os itinerários da *Ala Loucos pela X* testemunham a potência transformadora da alegria e convidam a pensar que encontros com a experiência trágica e plural, nos coletivos subterrâneos que persistem na Pós-Modernidade, podem ser bons alimentos para os dilemas vividos por quem enfrenta o campo do cuidado em saúde mental na atualidade. Constata que para além do mero entretenimento, instituições como as escolas de samba constituem-se como espaços abertos na vida das cidades em que se pode aprender que o convívio com a diferença e a construção de redes de sociabilidades subversivas à ordem social vigente são politicamente possíveis.

Palavras-chave: Psicologia Política, Reich, Wilhelm 1897-1957, Escolas de Samba, Saúde Mental.

ABSTRACT

RAMALHO, S. A. **A subversive expression of joy: what can one learn in a samba school?** 2010. 292 f. Thesis (Doctorate Degree in Psychology) -Institute of Psychology, University of São Paulo, São Paulo, 2010.

The present work intends to examine the intersection between joy and politics. It defends that joy and feast act in favor of life, for they can produce lines of collective resistance to alienating ways of life that repress vitality. They can also fight against processes that level people and their existence. Grounded on Wilhelm Reich's Political Psychology, this work analyses the trajectory of *Ala Loucos pela X*, one of the groups that compose X-9 Paulistana Samba School, through the point of view of the *Movimento de Luta Antimanicomial* ("Anti-mental Hospital Fight") in Brazil. This thesis also narrates the happenings and events that compose the history of the group of people involved with the samba group mentioned above. From 2001 to 2009, such happenings and events have radically changed the lives of those involved, both socially and existentially speaking. People who had been labeled simply as 'insane', therefore considered as not socially capable, have found out that living happily can subvert their daily routine much more efficiently than decades of medical biomedical treatment. Concerning the theoretical methodology used, the present work is based on Walter Benjamin's concepts of allegory and narrative, as well as Maurice Halbwachs' concept of collective memory. Considering important social events, this thesis finds in the samba environment, commonly taken as low culture by an intellectual tradition, that joy and resistance are ways of reinforcing life in popular culture, making Dionysian forces pulse and changing collective processes. It concludes that the paths undergone by *Ala Loucos pela X* show how socially powerful joy may be, inviting people to think that the tragic and heterogeneous experiences, persistent in post-modern life, can help dealing with the dilemmas faced by those involved with mental health. More than just mere entertainment, samba schools are institutions in which one learns to live with diversity. They are open places in the cities, where nets of social resistance to the *status quo* might be produced.

Keywords: Political Psychology, Wilhelm Reich, Samba Schools, Mental Health.

LISTA DE FIGURAS

Capa -	Carro alegórico da GRES Acadêmicos do Salgueiro, Carnaval 2010	1
Figura 1 -	Clara Nunes na Comissão de Frente da Portela	18
Figura 2 -	Carro alegórico da Unidos do Porto da Pedra, Carnaval 2009.....	33
Figura 3 -	Barracão da Escola de Samba Unidos de Vila Maria, Carnaval 2007.....	35
Figura 4 -	Reprodução de <i>O Combate do Carnaval com a Quaresma</i> . Óleo sobre madeira de Pieter Bruegel, o Velho, 1559. Em exposição no Museu de História da Arte de Viena	51
Figura 5 -	Ensaio na quadra do GRCE X-9 paulistana.....	112
Figura 6 -	Sambódromo do Anhembi. Vista da Concentração.....	150
Figura 7 -	Fantasia <i>O Papel como Terapia, Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2002	157
Figura 8 -	Fantasia <i>O Clamor da Deusa, Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2003	173
Figura 9 -	Fantasia E da miscigenação veio a fartura, <i>Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2004	191
Figura 10 -	Fantasia <i>Festa Junina, Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2005	194
Figura 11 -	Fantasia <i>O X Zodiacal, Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2006	202
Figura 12 -	Ala Poesia na Avenida	202
Figura 13 -	Fantasia <i>Pau Brasil, Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2007	203

Figura 14 -	Fantasia <i>A Morsa, Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2008.....	203
Figura 15 -	Aula na disciplina Enfermagem Psiquiátrica, da Escola de Enfermagem da USP	207
Figura 16 -	Fantasia <i>Antropofagia, Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2009	211
Figura 17 -	Fantasia <i>Influências Africanas, Ala Loucos pela X</i> , Carnaval 2010.....	241
Figuras 18 e 19 -	Apresentação da <i>Ala Loucos pela X</i> na Câmara Municipal de São Paulo, 2008.....	243
Figura 20 -	<i>Ala Loucos pela X</i> na avenida, Carnaval 2010	269

SUMÁRIO

ABERTURA	18
1 SINOPSE DE ENREDO	20
1.1 Barracão de alegorias	34
1.2 Montagem do desfile	47
2 REICH E O COMBATE DO CARNAVAL COM A QUARESMA	51
2.1 Por uma crítica à vida economizada	55
2.2 <i>A ética da intensidade</i> em Reich e a afirmação da alegria de viver	73
3 O CARNAVAL E AS FORÇAS ORGIÁSTICAS DO COLETIVO	94
3.1 Carnaval, carnavais e carnavalização	96
3.2 Alegrias sambísticas	108
4 A SUBJETIVIDADE NA ARENA PÚBLICA: PRÁTICAS DE SAÚDE COMO PRÁTICAS DE LIBERDADE	124
4.1 Aprisionamentos modernos	124
4.2 Em busca de liberdades	132
5 A TRANSGRESSÃO DA <i>ALA LOUCOS PELA X</i> : UMA ALEGRIA SUBVERSIVA NO MEIO DA MULTIDÃO	152
5.1 Aceito tudo, quem sou eu? Em meio à metamorfose, Bispo do Rosário renascido no Jaçanã. Em seu manto, tece-se um novo mundo de experiências	157
5.2 Quem ousaria construir sua casa sobre as águas? Oxum e Oxossi brilham em lugares errantes da periferia de São Paulo e acendem as forças poderosas do coletivo	173
5.3 Compadres, comadres, magos misteriosos, árvores coloridas e frágeis animais marinhos: uma usina de fantasias e de territórios existenciais se enraíza no Jaçanã	192
5.4 A antropofagia na busca de uma terra sem males: da força dos inimigos e do caos vem a potência da transformação	211
5.5 Uma língua mestiça insiste em falar de um grito contido no norte da cidade, sob os fogos de Xangô	226
6 PEQUENOS CONSELHOS DE UMA TRISTEZA QUE BALANÇA	245
REFERÊNCIAS	270
ANEXOS	281

Figura 1 - Clara Nunes na Comissão de Frente da Portela¹

ABERTURA

Este estudo explora a intersecção entre alegria e política a partir da aliança com o pensamento de Wilhelm Reich, na trilha das pistas deixadas por esse autor em sua busca por intervenções e saberes eticamente orientados a favor da ampliação de nossa potência vital como condição de transformação política.

Já que uma das forças fundamentais que mobilizam estas páginas emana de experimentações concretas no território carnavalesco, como veremos, proponho um passeio pelo processo de produção de um desfile de escola de samba, para descrever as formas delineadas para tal proposição, nos escritos que ora apresento.

Desse modo, o leitor será apresentado à construção de um cenário intelectual disposto em diálogo com algumas experimentações provocadas pelo encontro de uma escola de samba com o campo da saúde mental na atualidade, materializadas na trajetória da *Ala Loucos pela X*, integrante desde 2001 do Grêmio Recreativo Cultural Escola de Samba X-9 Paulistana, agremiação do Grupo Especial do Carnaval de São Paulo, experiência cuja origem remete a um antigo serviço de saúde mental de nossa cidade.

¹ Fonte: <http://bandeiradamemoria.blogspot.com/2009_10_01_archive.html>. Acesso em: 12 nov. 2009.

Durante todo o percurso desta tese, convida-se o leitor a acompanhar tal discussão à moda de um desfile carnavalesco, em que se apresentarão seu enredo e suas alegorias em desfile.

Como este estudo não pretende dar notícias de descobertas originais, como se fossem pseudonovidades, mas tão-somente convidar a pensar sobre acontecimentos que, embora encobertos por uma longa tradição de pensamento², resistem em se insinuar na vida cotidiana, ele procura informar-nos sobre essa curiosa conexão entre alegria e política, compartilhando das ideias de Maffesoli:

Inventamos um mundo cada vez que escrevemos. Com efeito, trata-se, de acordo com sua etimologia, *invenire*, de dar a conhecer o que já existe, aquilo que nossos hábitos de pensar nos impedem de ver e que, todavia, é amplamente vivido na vida corrente. Neste sentido, um livro não ensina nada que ainda não saibamos, ou que deveríamos saber. Basta que nos faça pensar, que sirva de acompanhamento para a reflexão, que favoreça a ruminação perante o mundo misterioso que nos envolve. (MAFFESOLI, 2002, p. 21).

É, portanto, para que possamos ouvir um pouco do que se pode aprender nessas outras escolas que habitam nossas cidades, em que se ensina samba e outras complexidades, que se produz esta tese, ela também uma tentativa de carnavalizar o pensamento.

---

² Um pequeno exemplo desse estado de coisas, talvez se expresse no fato de a palavra *alegria* não compor a lista de palavras indexadas pela Psicologia e pelo Vocabulário USP, motivo pelo qual não se pode usá-la como palavra-chave deste estudo.

1 SINOPSE DE ENREDO

Bom é corromper o silêncio das palavras.

Manoel de Barros

Segundo Cavalcanti (2006a, p. 57), o quesito fundador do desfile como modalidade carnavalesca é o *enredo*, “que define a história encenada através da dança, da música e da linguagem visual”, característica que parece ter surgido nas escolas de samba por volta da década de 1950, quando os desfiles passaram a ser construídos em torno de um tema único (AUGRAS, 1998).

A definição do enredo é um processo que se inicia geralmente ao final de um ciclo carnavalesco e marca o início de outro. Em meados de março, as diretorias das escolas de samba se reúnem com os carnavalescos para definirem um tema para o próximo carnaval, expresso geralmente na forma de um mote ou de um título que aponte para desdobramentos possíveis, algo do tipo “Sonhar não custa nada... ou quase nada”, enredo da Mocidade Independente de Padre Miguel no ano de 1992, ou “O Rei de França na Ilha da Assombração”, enredo campeão do Salgueiro em 1974.

A partir daí, o trabalho dos carnavalescos será produzir uma *sinopse de enredo*, um pequeno texto que conta geralmente com pesquisas bibliográficas em diversas fontes, não necessariamente científicas, e que apresenta ao mesmo tempo a visão que os carnavalescos têm de um determinado assunto e o modo como imaginam a narrativa desse tema pela visualidade do carnaval que se irá construir.³

Na maioria das vezes, essas sinopses são pequenos textos em que se encontra uma série de definições oriundas da pesquisa feita pelos carnavalescos e nos quais se observa uma despreocupação em relação a uma ordem factual e coerente do mundo. Antes, pelo contrário, observa-se um

---

³ Sugiro ao leitor não apresentado aos elementos carnavalescos uma rápida consulta ao Anexo A, em que está transcrita a Sinopse de Enredo “O Rei de França na Ilha da Assombração”, de autoria de Joãozinho Trinta.

tratamento dado aos temas que se apoia nessa dimensão factual para inventar outra – a realidade carnavalizada que será narrada na avenida.

Comumente, personagens históricos renascem em outros lugares, em outros tempos, memórias são inventadas, deslocamentos quase oníricos são convocados, o que faz com que olhos acostumados à ordem habitual qualifiquem muitas vezes esses pequenos textos como quase delirantes. É usual, também, que muitas dessas sinopses de enredo sejam acompanhadas por algumas imagens em sua apresentação, que sintetizam a visualidade antevista pelos carnavalescos.

Logo após a feitura da sinopse, há um momento interessante no ciclo carnavalesco que dispara uma produção essencialmente coletiva do desfile – a apresentação do enredo. Reúnem-se os diversos setores da escola – alas, bateria, compositores, aderecistas, baianas – e apresenta-se a sinopse. É curioso observar que muitas dessas pessoas, mesmo sem entenderem quase nada do esboço de carnaval apresentado, compreendem rapidamente que se trata de uma narrativa que ainda deverá ser construída por todos. É comum nessas apresentações, inclusive, que se façam apelos do tipo: “Essa é nossa ideia, mas quem deverá de fato fazê-la acontecer são vocês”.

Dando sequência ao ciclo carnavalesco, são os sambistas das escolas, seus compositores, que transformarão aquelas ideias vagas presentes nas sinopses em letras de sambas de enredo. Várias delas participarão de uma longa disputa, sendo uma a eleita pela comunidade como o samba oficial para o carnaval do próximo ano. Tais letras são sempre realizadas em parcerias, ou seja, o próprio samba será produzido e escolhido coletivamente, encomendado apenas a partir de um mote e baseado naquilo que a comunidade “entende” da realidade inventada pelos carnavalescos⁴.

Daí em diante seguirá um ano de invenções coletivas, pois a forma pela qual o enredo ganhará visualidade nas alegorias, nas fantasias, e irá se encarnar no canto e na dança das escolas é algo que será produzido por

---

⁴ Confira agora no Anexo B o samba correspondente ao enredo “O Rei de França na Ilha da Assombração”.

muitas mãos como festividade e que ganhará ainda outros múltiplos sentidos no espetáculo que será apreciado no desfile.

Para Cavalcanti, apoiada em Damatta (1979), a lógica de confecção de um desfile é fundamentalmente inclusiva, pois um carnaval começa a ser discutido por alguns e se espalha em círculos concêntricos, “agregando em torno de si um número cada vez maior de pessoas até o momento em que essa imensa rede aparece em desfile para toda a cidade” (CAVALCANTI, 2006a, p. 87), sendo cada pequeno passo de construção do desfile correspondente a uma mediação entre agentes ou grupos sociais heterogêneos.

Como no carnaval, esta tese *parte* de um enredo reichiano. Longe de proceder à apresentação de um referencial teórico que servirá como guia para discutir as experiências e problemas conceituais sobre os quais me proponho a discutir, como é comum em determinados modos de se produzir uma pesquisa acadêmica, minha intenção, ao convocar a obra de Reich em alguns de seus aspectos, assemelha-se à eleição de um enredo, como descrevi acima.

O presente estudo é *provocado* por Reich e por algumas de suas agudas problematizações. Dessa forma, não se pretende aqui comprovar ou refutar temas presentes na obra de Reich à luz dos acontecimentos carnavalescos que apreciaremos, nem mesmo percorrer o caminho inverso, isto é, explicar ou compreender fenômenos a partir da letra do autor.

Em uma dimensão menos ambiciosa, tomo o pensamento reichiano como um ponto de partida, como um mote para esta tese. Pretende-se que, como um enredo, ele possa ganhar visualidade e sentidos novos também em parceria com os leitores desses escritos, além de encarnar-se no encontro com as questões que aqui serão apresentadas, destacadas nos territórios da Reforma Psiquiátrica brasileira e do carnaval, assim como se faz um samba de enredo e um desfile carnavalesco.

Há algum tempo, tenho apostado que a potência do legado reichiano pulsa nas perguntas que somos convocados a fazer ao acompanhar sua trajetória, mesmo que discordemos de suas respostas. Tenho me acompanhado com algumas dessas perguntas, *produzidas* no encontro com

Reich, que me parecem boas oportunidades de provocar o pensamento. Vejamos.

A pergunta que mobiliza sua Psicologia Política cercava um estranho fenômeno: por que o povo alemão, atravessado por todas as características apontadas por Marx como condições de possibilidade para uma transformação socialista, *opta* pela barbárie? (REICH, 1974). Ou como Reich formula em outras ocasiões: como poderíamos entender o fato de que nos submetemos voluntariamente à opressão?

Para Reich, como sabemos, seria fácil entender por que alguém ou um povo se rebela contra condições desfavoráveis de vida, mas entender por que hordas de famintos *não* se rebelam, por exemplo, constituiria um problema para urgentes investigações científicas. Ou seja, Reich apostava ser necessário, de saída, reconhecer a *força* que habitava os processos como o fascismo, o que nos permitiria abrir chaves de compreensão sobre este estranho fenômeno – a servidão consentida, ou, em outros termos, as capturas que a ordem social vigente nos oferece como possibilidade de vida.

Reich chega a um ensaio de compreensão de como essa mesma estrutura social engendrava a produção de condições subjetivas para a manutenção da dominação, calcadas na estratégia de domesticação das forças pulsionais de seus membros. Ao manter sujeitos permanentemente insatisfeitos, tal estrutura produziria, a um só tempo, indivíduos fracos e famintos por satisfações substitutivas, solo fértil para o ancoramento da ideologia, chegando o autor a afirmar que cada sociedade produz os tipos de caráter que necessita para a sua manutenção (REICH, 2001).

As saídas, tanto para construir estratégias libertadoras no plano das existências concretas, quanto para desarmar a força subjetiva que sustentaria a própria ordem social, apontariam para o cuidado cotidiano com o sujeito da história – a subjetividade do cidadão comum, pedra angular dessa circularidade mortífera. Daqui, entendo que se derivam, pelo menos, duas interessantes questões.

Em primeiro lugar, evidencia-se uma articulação intrínseca entre o plano do cuidado e uma dimensão política. Se a miséria subjetiva é estratégica para a manutenção de determinada ordem social, pois se constitui em alimento para uma maquinaria de relações sociais que produz sujeitos enfraquecidos, com sua potência diminuída, e prepara um solo fértil para a servidão e para a violência, parece ser necessário perguntar: quais estratégias de intervenção no plano *psí* poderiam se constituir como intercessores neste processo, *a favor* de outras forças que não a produção de mortificação e, logo, da manutenção de uma ordem social violenta?

Em nosso campo, a tarefa de se ocupar do sofrimento psíquico aparece muitas vezes como um definidor da identidade de nossos conhecimentos e práticas. Pois bem. Entendo que as problematizações reichianas são agudas provocações sobre a dimensão política desse cuidado. O que temos feito em relação a esta gênese de vidas economizadas que Reich sugere em sua obra? Temos colocado nossas intervenções a serviço da gestão de um sofrimento psíquico metamorfoseado em doenças, ou temos problematizado possibilidades de interpor resistências à produção de miséria subjetiva que pudessem, elas também, constituir-se como brechas de resistência às tramas que mantêm a ordem social?

Pergunto-me ainda: se fica claro no projeto reichiano que as intervenções no plano *psí* tinham uma tarefa explícita a favor da emancipação política e contrária ao fascismo que nos ameaça, como seriam intervenções que pudessem ao mesmo tempo produzir cuidado e liberdade, já que também convivemos com um legado de controle social colocado como tarefa para as práticas em saúde?

Ao ter contato com essa circularidade mortífera descrita por Reich, em que as circunstâncias sociais produzem personalidades sombrias e enfraquecidas como condição de possibilidade para a sua própria manutenção, outra questão, também reichiana, chama a atenção. Se fica evidente, como disse, a força desta engrenagem, ao mesmo tempo encontra-se em Reich a pergunta: como poderíamos então entender também que, mesmo sob essas condições sociais que concorrem para a miséria subjetiva, poderíamos

encontrar milhões de pessoas que, mesmo negligenciadas culturalmente, materialmente exploradas e arruinadas psiquicamente, estavam lutando para determinar suas existências em busca da felicidade, muitas delas ainda encontrando forças para resistir à dominação? (REICH, 1994, p. 188).

Para Reich, as pessoas não eram naturalmente “secas”, servis ou antissociais. Assim haviam se produzido no encontro com as condições de vida. Mas, em suas palavras, “condições acidentais ou socialmente determinadas” (REICH, 1994, p. 172) produziriam a possibilidade de algumas brechas de saúde e, talvez, de resistência. Daí outra pergunta lançada pelo autor: do mesmo modo que Reich aponta como necessidade premente para a investigação científica debruçar-se sobre o estudo dos fatores que estão em jogo na produção de uma servidão consentida no plano subjetivo, ele nos lança como um imperativo a investigação dessa outra face da mesma moeda: como é possível que milhares de pessoas possam permanecer sãs em meio às condições vigentes? (REICH, 1994).

Que forças seriam essas que poderiam transformar aquilo que estou chamando de circularidade mortífera em um paradoxo no próprio jogo social e também, como sugere Reich (1994), não caracterizar algo como uma luta entre o horror do fascismo e a imagem do nirvana, mas numa luta por uma alegria possível?

É acompanhada por tais suscitações que penso nas intervenções no campo da saúde, ou seja, impelida a pensar práticas de saúde como produção de intervenções necessariamente políticas que possam se aliar a essas forças a favor da vida que, como Reich, ainda tenho esperança de ver acentuarem as nuances que se encontram no espectro que varia desde aquilo que impede nossa potência a aquilo que a amplia e produz vigor.

Talvez as perguntas reichianas que enunciei acima possam ser pistas interessantes. Quais forças encontram-se já aí na vida das cidades que podem ser agenciadas na direção da resistência e do aumento de nossa potência? Não aquelas resistências típicas concebidas pela lógica moderna como oposição de forças que nos tornam vítimas queixosas e nos imobilizam, como recusa e negação dos jogos hegemônicos, hoje tão fora de moda, que podem nos dar

vontade de nada, mas aquelas resistências sutis, para usar uma expressão de Barcellos (2006), que se tecem nas redes sociais, na amizade, nos encontros potentes que fazem a vida vibrar a dor e a alegria.

Talvez a inventividade de nossas práticas ganhe ânimo novo se puder se aliar aos gestos delicados e sutis que se passam entre os corpos, paradoxalmente em meio ao jogo de forças hegemônico, dele se apossando em meio à crueldade da vida e, exatamente por isso, favorecendo novas possibilidades de viver e novos mundos. Tenho recebido testemunhos em meu trabalho no campo da saúde mental no encontro com os acontecimentos da cultura que situam essas esperanças na ordem do possível.

Há dez anos acompanho um acontecimento coletivo que agrega carnaval e saúde mental, originado no interior do Sistema Único de Saúde, amparado por seus princípios, sobretudo pela perspectiva da Reforma Psiquiátrica, acontecimento que tem dado mostras de que, na delicadeza de inventar outros territórios existenciais em espaços que a cultura brasileira mantém vivos para resistir, pessoas que antes estavam confinadas a corpos deficitários destinados àqueles que recebem a designação de “portadores de transtornos mentais” hoje descobrem que a alegria de viver pode ser mais subversiva em seus cotidianos do que aquilo que décadas de tratamentos biomédicos puderam lhes trazer.

São pessoas que lá no seu pedaço⁵ se acharam sambistas, trabalhadores do carnaval, produziram grupos de pertencimento, se fizeram protagonistas de suas vidas pela cidade e encontraram outros corpos também sambistas, também no caminho de carnavalizar as dores da vida e inventar possibilidades. Até mesmo agora que a gestão do SUS em nossa cidade, com a missão política de soterrar aquilo que ele tem de potência, expulsa esse projeto do serviço de saúde que o abrigava, cinicamente, por entender que produzir saúde numa aliança com o carnaval não é produzir saúde. Agora quem lhes dá abrigo é o território, os sambistas (que entendem tudo de

---

⁵ Utilizo aqui a expressão de Magnani (2003), colhida em sua pesquisa sobre lazer e cultura nas periferias dos grandes centros urbanos. Segundo o antropólogo, usa-se essa palavra para designar um segmento do espaço no qual as pessoas têm relação de pertencimento e de reconhecimento, a qual seria formada por dois aspectos fundamentais: um de ordem física, o território delimitado, e outro de ordem social, simbólico, circunscrito pela rede de relações sociais.

resistências sutis e malandras) e a escola de samba... Gente que sempre esteve por lá, no mesmo bairro, mas que só agora pode ver esses corpos vibrantes.

Provocada por Reich e por essa experimentação no território carnavalesco é que esta tese pretende explorar a articulação entre *política e alegria*. Proponho descrever uma experiência carnavalesca à luz de nosso enredo, que se interessa por uma alegria transformadora, ou seja, parto da aposta em que a busca por possibilidades para a vida ser vivida em sua amplitude e diversidade pode se constituir como uma estratégia micropolítica que interponha obstáculos ou resistências à maquinaria social que mantém vidas economizadas e empobrecidas como estratégia de dominação e de produção de violência.

É o que pretende este estudo: interrogar – ao olhar de perto para a experiência da *Ala Loucos pela X*, que, mais por sua fecundidade que por sua eficácia, aparece como uma oportunidade convidativa a esse diálogo proposto no parágrafo anterior – que forças estão em jogo nesses acontecimentos que produzem, a um só tempo, alegria, transformação das práticas no campo da saúde mental e processos políticos transformadores; que acontecimentos da cultura poderiam se constituir como aqueles encontros que Reich supunha serem responsáveis pelo aumento de nossa potência; como podemos construir práticas no campo da saúde que, mais do que se ocupar do cuidado com o sofrimento psíquico, possam se colocar como instrumentos *a favor* do aumento dessa potência para a vida; e qual a função política dessas estratégias.

No entanto, parto da aposta em que descrever uma experiência duradoura, inusitada e complexa como a que aqui será convocada, pode se assemelhar a ver por um caleidoscópio os elementos que anunciei acima. A intenção que move este estudo é invocar a trajetória da *Ala Loucos pela X* como um testemunho da potência transformadora da alegria, mas, sobretudo, convidar para que, no giro do olhar de quem venha a ler estas páginas, outras composições possam ser feitas como abertura ao pensamento.

Faço essa advertência, pois a literatura no campo da saúde, marcadamente no campo da Reforma Psiquiátrica, solo do qual emergem os acontecimentos que narrarei aqui, é repleta de relatos de experiência⁶, via de regra, experiências bem-sucedidas. É evidente que em um campo em construção é profícuo acompanhar as práticas localizadas da implantação de políticas públicas nacionais e contribuir para a construção coletiva da Reforma Psiquiátrica, ação que poderia, inclusive, fomentar debates sobre a pertinência ou não dessas mesmas políticas públicas.

Contudo, identifico de saída pelo menos dois riscos que rondam os relatos de experiência, que pretendo manter sob atenção no presente estudo. Muitas vezes, experiências bem-sucedidas são contadas e acabam sendo tomadas como uma espécie de modelo a ser seguido, correm o risco de generalizações apressadas ou, ainda, acabam se encerrando no próprio relato da experiência em si, sem que se possa produzir a reflexão necessária entre as dimensões particulares daqueles acontecimentos, sempre enraizados em uma realidade específica, e os desdobramentos que eles poderiam alimentar na investigação de outras amplitudes, quer conceituais, quer no próprio âmbito das práticas, quer na avaliação dos rumos empreendidos pelas políticas públicas.

Os riscos, reconheço, estão colocados a qualquer trabalho científico. Mas fica aqui, desde já, um posicionamento: pretendo trazer uma experiência para que ela ganhe vida *ao* ser compartilhada, *na passagem* pelos itinerários do debate sobre saúde mental, sobre Psicologia contemporânea e sobre o universo reichiano, assim como um desfile de escola de samba, que produz efeitos móveis nos olhares de quem vê.

---

⁶ Escrevo inspirada pela análise feita pela Profa. Dra. Ianni Regia Scarcelli na disciplina Psicologia Social e Políticas Públicas de Saúde do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da USP durante o primeiro semestre de 2008. Recomendamos, sobre esta característica da literatura em saúde mental, conferir PASSOS, I. C. F. Cartografia da publicação brasileira em saúde mental: 1980-1996. *Psicologia, Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 19, n. 3, p. 231-240, set./dez. 2003 ou uma rápida consulta aos indicadores científicos.

Para tornar mais explícita tal intenção, volto aos processos de construção do carnaval de escolas de samba, dos quais retiro um recurso metodológico: a linguagem alegórica⁷.

Se, como disse, parto de um enredo conceitual que focaliza a potência transformadora da alegria nos processos coletivos e se tenho como referência a ideia de que um enredo é um disparador de um movimento essencialmente coletivo de produção de um desfile de carnaval, algo que irá ganhar vida na visualidade de fantasias e alegorias e encarnar-se nos corpos de quem cantará e dançará o samba de enredo, recorrerei, aqui também, a alguns subsídios que possam dar visualidade aos elementos de nosso enredo na narrativa que se apresentará, o que pretendo fazer ao convocar a experiência da *Ala Loucos pela X*. Não uma visualidade que *transmita* o enredo, mas que o toque de forma alegórica.

Diversos autores contestam a ideia de uma unidade dramática que reuniria todos os elementos do desfile carnavalesco em torno de um mesmo referencial de sentido, como se a historieta apresentada na sinopse pelos carnavalescos fosse *retratada* por fantasias, samba, alegorias, para aqueles que assistirão ao espetáculo. Joãozinho Trinta, talvez um dos mais célebres carnavalescos brasileiros, responsável pela inauguração da imaginação nos desfiles como oposição à linearidade de um relato histórico, dizia sempre: carnaval não é para ser entendido, não deve ser didático.

Cavalcanti (2006b) afirma que o termo “enredo”, retirado de expressões artísticas eruditas, é enganoso em sua transposição para o território carnavalesco. Esse termo, originário da literatura, denota, segundo Antonio Candido (2000), um dos elementos centrais de um romance, ladeado pela personagem e pelas ideias. Esses três elementos, em um bom romance, só existem intimamente ligados, inseparáveis:

Geralmente, da leitura de um romance fica a impressão duma série de fatos, organizados em enredo, e de personagens que vivem estes

---

⁷ Recomendo a leitura de Garcia (2004) para esta associação entre a noção de alegoria no carnaval e os modos de produção de subjetividade no contemporâneo.

fatos. É uma impressão praticamente indissolúvel: quando pensamos no enredo, pensamos simultaneamente nas personagens; quando pensamos nestas, pensamos simultaneamente na vida que vivem, nos problemas em que se enredam, na linha de seu destino – traçada conforme uma certa duração temporal, referida a determinadas condições de ambiente. O enredo existe através das personagens; as personagens vivem no enredo. Enredo e personagem exprimem, ligados, os intuítos do romance, a visão da vida que decorre dele, os significados e valores que o animam. (CANDIDO, 2000, p. 53-54).

No carnaval, por sua vez, como tenho dito, o enredo é sempre parcial. Para a antropóloga que estou seguindo, o termo indica um ideal de unidade que assegura uma “espécie de moeda semântica comum sempre pronta a ser trocada, expandida ou transformada em muitos outros significados” (CAVALCANTI, 2006b, p. 21). No ambiente carnavalesco, samba e alegorias não são *personagens* do enredo, mas relacionam-se com ele de outro modo. O samba, por exemplo, mesmo construído apenas por uma inspiração no enredo pelas mãos dos compositores, tende a restringi-lo, pois seleciona alguns de seus aspectos na letra que será cantada e repetida inúmeras vezes pelos desfilantes, chegando mesmo a se opor às alegorias na relação peculiar que estas guardam com o enredo.

As alegorias, por sua vez, expandem-no, ao pontuar a passagem da escola com o desenvolvimento visual (geralmente) de todos os tópicos sugeridos pelo enredo. Pela forma como o fazem, rompem totalmente a unidade linear proposta pelo enredo em sua referência verbal e escrita originária. Pois elas não apenas desenvolvem os diversos tópicos. Cada carro alegórico, ao desenvolver um tópico, abre-o sempre em muitos outros motivos numa cadeia infindável. As alegorias ampliam, opõem-se a, esgarçam, trituram e remendam os temas propostos por uma complexa composição de elementos visuais. As alegorias desenvolvem múltiplas relações com um enredo. (CAVALCANTI, 2006b, p. 21).

Nesse sentido, pela natureza mesma das alegorias, elas terminam por falar mais, muito mais que o seu enunciado verbal poderia supor ou que o próprio caminho previsto pelos carnavalescos o poderia fazer.

O conjunto de seus elementos visuais remete simultaneamente a tantos sentidos possíveis, que vê-las em desfile é extasiar-se, encher os olhos e acolher a perplexidade diante da impossibilidade de

decifrá-las totalmente: dentro do Barracão nunca estão prontas. Tudo o que podemos ver, e o processo surpreende o próprio carnavalesco, são elementos que dia a dia se agregam. Na concentração, as alegorias aprontam-se apenas instantes antes de sua entrada em desfile. Assim mesmo, quando a primeira entra, a última ainda está se aprontando. No desfile, elas passam grandiosas diante dos olhos. Inútil querer detê-las, elas se sucedem impiedosamente. Se tivéssemos a liberdade de movimento para acompanhar apenas uma delas, perderíamos todas as demais, e o conjunto do desfile. (CAVALCANTI, 2006a, p. 178).

A fim de examinar mais profundamente a linguagem alegórica presente no desfile carnavalesco, a autora mostra que entre pesquisadores e críticos de arte é frequente a inclusão das escolas de samba entre as manifestações barrocas e demonstra ainda a coincidência dessa associação com a obra de Walter Benjamin, para quem a reabilitação da alegoria seria a marca por excelência desse estilo artístico como visão de mundo⁸. Proponho acompanhar brevemente essa discussão.

A autora chama a atenção para o fato de alguns traços gerais do barroco, que foram revalorizados pela arte moderna, soarem particularmente carnavalescos: a substituição do absoluto pelo relativo, a valorização do incompleto ou do desconexo em formas que parecem poder continuar em todas as partes que transbordam de si mesmas, o estímulo ao novo, ao difícil, ao complicado. Ou como escreve Deleuze (2007, p. 13-14):

O barroco não remete a uma essência, mas, sobretudo a uma função operatória, a um traço. Não para de fazer dobras. Ele não inventou essa coisa: há todas as dobras vindas do Oriente, dobras gregas, românicas, góticas, clássicas... Mas ele curva e recurva as dobras, leva-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra. O traço do barroco é a dobra que vai ao infinito. (...) Diz-se que um labirinto é múltiplo, etimologicamente, porque tem muitas dobras. O múltiplo não é o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras.

Para vários autores, como Junkes (1994), Walter Benjamin tem ganhado um lugar de destaque na ensaística moderna, sobretudo pela restauração e redimensionamento que sua obra produz em relação à

⁸ Recomendo a leitura de Gullar (1988) para esta associação entre escolas de samba e manifestações barrocas e de Walter Benjamin (1984) para a análise do conceito de alegoria no contexto barroco, já que a discussão que faço aqui, pelo interesse pelo qual a convoco, é bastante limitada.

concepção de alegoria, desenvolvida em dois momentos: primeiramente nos contextos do barroco, ao opor a questão da alegoria ao conceito romântico de símbolo e posteriormente em seus estudos sobre a Modernidade, acentuadamente sobre Baudelaire, em que comparece a afinidade sentida pelo “moderno” com o “barroco”.

Para Gagnebin (2007), a reabilitação da alegoria, tal como Benjamin a empreende, seria necessariamente uma reabilitação da temporalidade e da historicidade em oposição ao ideal de eternidade que o símbolo encarna. Fala-se em reabilitação da alegoria, pois se constata que na tradição filosófica clássica esta sempre foi depreciada por sua arbitrariedade. Ela escreve:

Se o símbolo, na sua plenitude imediata, indica a utopia de uma evidência do sentido, a alegoria extrai sua vida do abismo entre expressão e significação. Ela não tenta fazer desaparecer a falta de imediaticidade do conhecimento humano, mas se aprofunda ao cavar esta falta, ao tirar daí imagens sempre renovadas, pois nunca acabadas. Enquanto o símbolo aponta para a eternidade da beleza, a alegoria ressalta a impossibilidade de um sentido eterno e a necessidade de perseverar na temporalidade e na historicidade para construir significações transitórias. Enquanto o símbolo, como seu nome indica, tende à unidade do ser e da palavra, a alegoria insiste na sua não identidade essencial, porque a linguagem sempre diz outra coisa (*allo-agorein*) que aquilo a que visava, porque ela nasce e renasce somente dessa fuga perpétua de um sentido último. A linguagem alegórica extrai sua profusão de duas fontes que se juntam num mesmo rio de imagens: da tristeza, do *luto* provocado pela ausência de um referente último; da liberdade lúdica, do *jogo*, que tal ausência acarreta para quem ousa inventar novas leis transitórias e novos sentidos efêmeros. (GAGNEBIN, 2007, p. 38).

Ou seja, estamos diante de outra produção de sentidos, pois ao falar de outra coisa que não de si mesma, a alegoria precisa recorrer a um sentido que lhe é sempre exterior. Ao destacar a impossibilidade da utopia de transparência de sentido, sob a qual repousa a figuração simbólica, a visão alegórica “não pretende qualquer totalidade, mas instaura-se a partir de fragmentos e ruínas” (GAGNEBIN, 1982, p. 48).

Parece ficar claro que no cenário barroco do carnaval as alegorias, tendo como mote o tema proposto pelo enredo, ao se valerem de elementos múltiplos e labirínticos, remetem simultaneamente a insondáveis outros e

imprevistos sentidos. Cavalcanti (2006a, p. 40) cita o prefácio de Rouanet a Benjamin (1984)⁹, e eu reproduzo:

O alegorista arranca o objeto do seu contexto, mata-o. E o obriga a significar. Nas mãos do alegorista, a coisa se converte em algo de diferente, transformando-se em chave para um saber oculto. Para construir a alegoria, o mundo tem que ser esartejado.

Apoiada nessa ideia, a autora chega a outra bastante interessante. Com essas referências, é possível afirmar que, nesse sentido, um bom carnavalesco é um alegorista, já que as alegorias no desfile dizem uma coisa e significam muitas, num jogo livre de alusões:

Exaltam ironicamente objetos banais e corriqueiros. Seus elementos ganham por vezes proporções monumentais. Misturam elementos aparentemente desconexos. Brincam com a ambiguidade, intrigam, surpreendem. Uma vez prontas para serem apreciadas, parecem inesgotáveis e, no entanto, logo acabam. (CAVALCANTI, 2006a, p. 180-181).

Figura 2 - Carro alegórico da Unidos do Porto da Pedra, Carnaval 2009¹⁰

⁹ BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. Prefácio de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

¹⁰ Fonte: < <http://www.odesfile.com/galerias/>>. Acesso em 02 Jan. 2010.

1.1 Barracão de alegorias

Despretensiosamente, já que não possuo o talento de um carnavalesco, sirvo-me de uma disposição alegórica no modo de apresentar a experiência da *Ala Loucos pela X*. Não como símbolo de práticas no campo da cultura ou da saúde, muito menos como personagem de um enredo, tal como entendido pela literatura, mas como um artifício de visualidade, produzido pela carpintaria de elementos heterogêneos, com a interferência, em sua confecção, de linhas diversas, adereços distintos, requisitando agentes variados.

Como se escreve aqui uma tese, sem poder contar com a primazia do visual, como ocorre em um desfile carnavalesco, e como escrever teses alimentadas por experiências concretas ou por testemunhos da realidade traz sempre os perigos do flerte com a clareza da figuração simbólica, uma forma para a construção de nossa alegoria se impôs – a narrativa da experiência empreendida em primeira pessoa.

Explico-me. Disse acima que estes escritos são provocados pelo encontro entre minhas andanças no universo reichiano e uma experiência carnavalesca da qual tenho tomado parte durante a última década.

Como escreverei desde um mergulho nos acontecimentos carnavalescos de que também sou participante, acompanhada por um coletivo formado por elementos heterogêneos, escolhi contá-los desse ponto de vista, já que não poderia fazê-lo de outro modo, pois é partir das memórias que se inscrevem também em meu corpo que tal experiência será narrada, memórias que, por mais que falem por intermédio de uma escrita assinada, intuo serem compostas por muitas outras vozes.

E aqui vale dizer que estou apoiada em duas outras ferramentas metodológicas para a construção da alegoria desta tese – as noções de experiência e narrativa, tal como sugeridas por Walter Benjamin, e, conseqüentemente, na perspectiva de memória coletiva, como forjada por Maurice Halbwachs. Passo a apresentar brevemente tais recursos naquilo que

dão a pensar sobre o caminho que se segue aqui, tal como os entendo. Deixarei resolutamente de lado as discussões mais específicas e complexas que cercam essas duas obras, procurando delas extrair apenas um solo conceitual para a produção que se apresentará – algo como as ferragens que sustentam, ocultamente, as alegorias carnavalescas.

Figura 3 - Barracão da Escola de Samba Unidos de Vila Maria, Carnaval 2007¹¹

Para iniciar, recorro novamente a Jeanne Marie Gagnebin (2007), pela cuidadosa leitura que a filósofa faz da obra de Walter Benjamin, sempre advertindo seus leitores de que, mesmo em que pese um entusiasmo recente nos países de língua latina acerca dos escritos do pensador alemão, produzindo quase como uma “moda ditirâmbica”, devemos estar atentos para a densidade de seu pensamento, para além de parafraseá-lo apressadamente, a fim de evitar interpretações simpáticas, mas redutoras.

Embora no campo das pesquisas em Psicologia, quando se fala em narrativa e experiência, geralmente se evoque os escritos de Benjamin (Cf. sobre isso Dutra, 2002), faço-o aqui a partir da cautela recomendada por Jeanne Marie e por ela conduzida.

Para a autora, o problema da narração em Benjamin – que atravessa vários de seus escritos – estava inserido em sua teoria da história, mais precisamente em sua reflexão crítica sobre os discursos a propósito da

¹¹ Essa imagem foi publicada por Vanir Belo em BELO, V. Carnaval de escolas de samba: profissionalização e ação social. *Ponto Urbe - Revista de Antropologia Urbana da USP*, ano 3, versão 4.0, jul. 2009. Disponível em: <<http://www.pontourbe.net/04/belo-PU04.html>>. Acesso em: 1º dez. 2009.

escritura da história, discursos esses inseparáveis de uma prática social e política. No prefácio às *Obras Escolhidas* de Benjamin, em que figuram as teses sobre história, chama a atenção para a crítica benjaminiana a duas maneiras aparentemente opostas de se produzir história: a historiografia “progressista” e o historicismo, que se apoiariam ambas numa mesma concepção de tempo – o tempo cronológico e linear, homogêneo e vazio (BENJAMIN, 1996, p. 8).

Segue dizendo que um historiador materialista, como seria o caso de Benjamin, ou seja, instigado a buscar no passado os germes de outra história, a fim de levar em consideração sofrimentos acumulados, e capaz de dar nova face às esperanças frustradas, não deveria proceder nem como os historicistas – apontando para uma imagem eterna do passado –, nem como os progressistas – apontando para futuros que cantam –, mas deveria tentar estabelecer uma *experiência* com o passado.

Encontro aqui uma chave para adentrar as noções de narrativa e experiência na obra de Benjamin, noções profundamente articuladas. E essa chave abre para um paradoxo: logo Benjamin, um pensador conhecido por apontar o declínio da experiência coletiva na Modernidade, portanto de toda palavra comum, como as narrativas tradicionais, parece ao mesmo tempo apontar para a necessidade de se produzir outra narratividade como restabelecimento da experiência, se isso for possível.

Dito de outro modo, se a experiência como *Erfahrung*, isto é, como conhecimento obtido por uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra a partir da inserção numa comunidade e a partir da sedimentação do tempo, fracassa na Modernidade, e se Benjamin enlaça o empobrecimento da experiência ao fim da arte de narrar, Gagnebin (prefácio a Benjamin (1996)) conclui que o restabelecimento da *Erfahrung* deveria ser acompanhado de uma nova narratividade, por aqueles que não se contentam com a experiência reduzida a *Erlebnis*, isto é, a formas sintéticas de experiência, à *vivência* do homem solitário da Modernidade, mais querendo se

livrar do choque de impressões fortes que precisam ser assimiladas às pressas e que produz efeitos imediatos.¹²

Antes que nos entusiasmemos, é bom não perder de vista que tal trabalho de construção foi empreendido, como Benjamin se referia a Proust, a Baudelaire ou a Kafka, por aqueles que justamente reconheceram a impossibilidade de narrar a experiência tradicional na Modernidade e davam testemunhos dos homens desorientados em meio ao tempo e à multidão.

Escolho fazer tais considerações, pois é frequente, como disse, que estudos em Psicologia requisitem os escritos de Benjamin para justificar a escolha metodológica pela narrativa sem que se leve em conta o paradoxo descrito acima com o auxílio de Jeanne Marie Gagnebin. O que quero dizer: é possível contar uma história? Temos realmente experiências que nos provoquem a necessidade de contá-las? Temos uma comunidade de ouvintes interessada naquilo que teríamos a contar? Benjamin escreve: “Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres de histórias surpreendentes.” (BENJAMIN, 1996, p. 203).

Novamente, sigo aqui as recomendações de Gagnebin (2007), ou, para ser provocativa, já que se fala de Benjamin, sigo seus “conselhos”. Talvez seja apressado ler Benjamin, ou nele se apoiar, especialmente em estudos que escolhem a narrativa como método, quer ao se interpretar seus escritos, sobretudo *O narrador*, como testemunhos nostálgicos e melancólicos sobre a perda das comunidades de outrora em que memória, práticas sociais e palavras andavam juntas, quer ao se encontrar animadamente em seus escritos apoio para defender a moda das narrativas ou dos “relatos de experiência” na forma em que já fiz referência neste estudo.¹³

Aproximo-me de Benjamin, alimentada pelo paradoxo que se desenha pelo reconhecimento de que cada vez mais o choque, na sociedade capitalista, nos empobrece de experiências e nos atira à fragmentação

---

¹² Para a teoria do choque em Benjamin recomendo a leitura de BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000. (Obras Escolhidas, III).

¹³ Um comentário: é curioso, nesse sentido, que muitos desses relatos adotem a expressão “vivência”, palavra doce no vocabulário *psí*, como sinônimo de experiência.

solitária, ao imediatismo da vivência e à necessidade, ainda viva, de se buscar pertencimento coletivo e de inventar novas narratividades, mesmo narratividades que se promovam como um artesanato de ruínas em meio à multidão, exatamente pela impossibilidade de vivermos nas comunidades de outrora e de narrarmos nossas experiências como antes.

No pequeno texto *Experiência e Pobreza*, escrito por Benjamin em 1933¹⁴, período em que se gestava a Segunda Guerra Mundial e em que se armava o horror fascista, ele escreve sobre os soldados que haviam voltado da primeira:

Está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola em um bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, *estava o frágil corpo humano. Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem.* (BENJAMIN, 1996, p. 115, grifos meus).

Curiosamente, participar dos acontecimentos carnavalescos que aqui serão trazidos parece provocar a emergência de um fenômeno que toca no paradoxo que estou anunciando aqui. Como os soldados de Benjamin, os participantes desta história estão também submetidos a uma série de experiências que concorrem para o silenciamento, para a solidão, para uma “vitalidade sequestrada” pelas capturas e serializações que são incessantemente engendradas pelo capitalismo cultural na contemporaneidade, como afirma Garcia (2004, p. 209).

---

¹⁴ Chamo a atenção do leitor para a coincidência da data de publicação de uma obra célebre de Reich – *Psicologia de Massa do Fascismo* –, que analisarei no decorrer do trabalho.

Chegam à *Loucos pela X* vindos de outra guerra. São moradores de um pedaço da periferia da cidade de São Paulo em que são raros os espaços de convivência coletiva, em que o sofrimento produzido pelas condições de vida recebe na maior parte das vezes apenas a saída pela violência¹⁵ ou pela medicalização, o que se pode verificar pela alta demanda por atendimento psiquiátrico nas unidades de saúde.

Muitos deles, quando recebem, além de tudo, um diagnóstico psiquiátrico, passam a ocupar uma zona de sombra e de silêncio nas relações sociais, tendo suas vidas circunscritas apenas ao circuito sanitário, como se o sentido de suas existências fosse apenas modulado pelo ir e vir a serviços de saúde e, com sorte, poder contar de sua vida apenas lá, caso haja algum profissional disponível para ouvi-los e uma vaga na agenda da unidade de saúde para que falem *da doença* mental, se eles chegarem bem cedo à fila e conseguirem uma consulta a cada três ou quatro meses.

Não é incomum, naqueles ambientes que conseguem se fazer porosos o suficiente para escutar a narrativa de suas existências, espaços raros, infelizmente, na rede de saúde¹⁶, encontrarmos uma situação semelhante à descrita por Benjamin na citação acima. Encontramos diariamente pessoas emudecidas e, quando convocadas a falar, contam de sintomas que devem ser extirpados de seu corpo, esse mesmo frágil corpo humano ainda mitigado pela miséria da técnica que se sobrepõe ao homem¹⁷.

São trabalhadores da saúde embaraçados por essa mesma miséria técnica, pela experiência moral pelos governantes, empobrecidos em um cotidiano burocratizado e angustiados pelas filas e mais filas de demandas por

---

¹⁵ A Zona Norte da cidade de São Paulo possui indicadores que apontam para alto índice de vulnerabilidade social em diversos segmentos da população e para altos índices de violência urbana, especialmente na região em que opera a *Ala Loucos pela X* – a região da Subprefeitura Jaçanã-Tremembé. Outro dado relevante neste cenário é a grande ausência de equipamentos de lazer e cultura na região, marcadamente nos bairros de ocupação irregular das encostas da Serra da Cantareira, na divisa com os municípios de Guarulhos e Mairiporã. Recomendo, para maior detalhamento, uma consulta aos dados disponibilizados pela Fundação SEADE.

¹⁶ Tão raros que o Ministério da Saúde adota como política prioritária os processos de Humanização do SUS em que a produção de redes de conversação e acolhimento são ferramentas privilegiadas na reversão de situações como as que estou descrevendo aqui. Indico o Portal do Ministério da Saúde para detalhamento da Política de Humanização e recomendo a leitura de Teixeira (2005).

¹⁷ Lembro-me aqui de Foucault, em *Loucura, ausência da obra*, quando previa que a loucura entraria em um espaço técnico de controle cada vez melhor. Ele escreve: “nos hospitais, a farmacologia já transformou as salas dos agitados em grandes aquários mornos” (FOUCAULT, 2006, p. 219). Terei oportunidade de voltar a essa discussão.

atendimentos que sabem serem tantas vezes ineficientes frente às necessidades dos que vêm à sua porta. Muitos são moradores desse mesmo pedaço, eles também atravessados pelo choque dessas circunstâncias em seus corpos, sem grandes possibilidades de compartilhamento coletivo¹⁸.

São pessoas que saem de seus cotidianos na metrópole para se transformarem em componentes de uma escola de samba, parte de uma comunidade, como são chamados aqueles que a compõe, para experimentar algo surpreendente: varar a noite, vestir roupas extraordinárias, contar enredos delirantes, desfilar em um espaço público, transformar-se em reis, príncipes, loucos, bichos... E é pelo corpo que o fazem.

Algo acontece, no encontro dessas pessoas com o carnaval, que produz, entre vários efeitos dos quais se falará aqui, a irrupção da narrativa. Desde o primeiro ano de consecução desse projeto, pessoas mudas começaram a falar de suas vidas, a contar histórias enquanto rolos de tecido se faziam transformar em vestes de Arthur Bispo do Rosário. Trabalhadores precisavam fazer reuniões diárias, componentes precisavam se encontrar para contar como foi o ensaio, como foi o desfile. Mesmo encerrado um carnaval, seus participantes precisavam contar do que viveram.

Nesses dez anos são incontáveis as vezes em que os participantes do projeto foram chamados a contar suas experiências, recebendo estudantes, imprensa, estudiosos, participando de eventos políticos e acadêmicos. Agora essas pessoas têm uma história a contar, um lugar de legitimidade para isso, e ouvintes interessados e atentos a seus casos surpreendentes, transmitidos de boca em boca, de corpo em corpo¹⁹.

---

¹⁸ Na maioria dos serviços de saúde da região, fazer uma reunião de equipe já é algo revolucionário. Há sempre o entendimento de que fazer uma reunião é perder tempo, diante da demanda pelo serviço. Fazer reuniões com a rede, muitas vezes, é impossível, a não ser que seja para tratar de questões administrativas. Quando o sofrimento dos trabalhadores fica muito evidente, alguém sempre providencia “uma vivência”, vejam que curioso, para que eles se livrem de tal incômodo e voltem aos trabalhos novamente silenciados.

¹⁹ Em muitas dessas ocasiões, os participantes do projeto levam as fantasias por eles produzidas e convidam os ouvintes para vesti-las e dançarem um pouco seus sambas. Quando recebem os ouvintes em seu próprio espaço, geralmente convidam os visitantes a fazer algumas fantasias em conjunto, enquanto se conversa e se toma um café. No correr do estudo, tais visitas serão detalhadas.

Benjamin escreve em 1936:

Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguiram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve uma história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta de maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual. (BENJAMIN, 1996, p. 205).

Sou tentada a dizer que, em meio ao tédio dos serviços de saúde da Zona Norte da cidade, evidentemente não um tédio da mesma qualidade do que o referido por Benjamin, mas aquele que surge exatamente da radicalização da impossibilidade de se produzir experiências, estranhamente foram chocados os ovos para sua irrupção. A parceria com o carnaval, ao invés de assustar esses pássaros que precisam de quietude, parece ter produzido um alvoroço novo, menos perigoso.

Essa impressão faz lembrar a ideia de acontecimento na obra de Guimarães Rosa, especialmente em *Primeiras Estórias*, conforme a apreciação de Rónai (2005, p. 23):

Cada estória tem como núcleo um acontecimento. Mas o sentido atribuível a esse termo não é o que lhe dão costumeiramente os dicionários, isto é, não é sinônimo de ocorrência. 'Parecia não acontecer coisa nenhuma', adverte-nos o contista certa vez; e em outra ocasião pondera, ainda mais explícito: 'Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo'. Os protagonistas de *Primeiras Estórias* farejam esses acontecimentos, adivinham esses milagres.

O que aqui se pretende é trazer notícias desses estranhos acontecimentos que puderam tecer novas redes para a experiência, redes

tecidas em dias em que, curiosamente, do acontecer coisa nenhuma se passou à longa transformação de rolos de tecido e de lantejoulas em fantasias, e outros milagres puderam ser farejados.

Estou certa de que não tenho a pretensão de dizer que aqui está uma narrativa genuína, como aquelas perdidas em outros tempos. Não se trata, também, de ufanar esses acontecimentos e cair na exaltação das experiências, como disse acima, mas exatamente por transitar pela impossibilidade da narrativa/experiência como marca destes tempos de agora é que se pode pensar na *Ala Loucos pela X* também como a emergência daquilo que nos é negado. Como se ao produzir fantasias com fragmentos de tecidos e lantejoulas, se pudesse tentar empreender uma narrativa também artesanal, com os lampejos de experiência que ali compareciam.

É por esse motivo que escolho trazer aqui minha tentativa de narratividade, como participante desse projeto. Diferentemente dos soldados de Benjamin, também volto da participação nesses acontecimentos impelida a contar. E só poderei fazê-lo por esse modo de comunicação artesanal, como se diz da narrativa para diferenciá-la da informação ou de um relatório, que estariam interessados “em transmitir o puro em si” da coisa narrada (BENJAMIN, 1996, p. 205). Antes, pelo contrário, sei que a narrativa “mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1996, p. 205).

Mas se está claro que os vestígios do narrador estão naquilo que tenta narrar, também é evidente que estamos aqui em um território da produção coletiva de experiências, aliás, seu impedimento é que parece fazer desaparecer a possibilidade de narrativa. Com efeito, não se trata neste estudo de contar “minha experiência” com a *Ala Loucos pela X*, mas tentar empreender uma narrativa assinada, como disse acima, a partir de uma experiência coletiva, a partir das lembranças que se impuseram para a produção deste relato.

Cabem aqui alguns apontamentos, portanto, sobre o trabalho da memória em sua relação com a experiência coletiva. Por meio do belo estudo

da Profa. Ecléa Bosi sobre lembranças de velhos, fui apresentada à relativização da noção de que as lembranças são como a sobrevivência de um passado, que se conservaria na consciência individual e ressuscitaria na forma de imagens-lembranças, visada essa que teria seu fundamento na filosofia de Henri Bergson e que seria desfeita pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, um dos responsáveis fundamentais por uma teoria psicossocial da memória (BOSI, 2009, p. 53). Segundo a autora, Halbwachs, como célebre discípulo de Durkheim, não se interessará pela memória como tal, mas pelos quadros sociais da memória – pela relação entre os sujeitos-que-lembram e a coisa lembrada, ou seja, sobre a memória como fenômeno social.

Em *A Memória Coletiva*, publicação póstuma nos anos 1950 de suas análises escritas pouco antes de sua captura pelo nazismo, o leitor é convidado a questionar ideias habituais em relação à memória, em um passeio por diversas situações cotidianas em que opera o lembrar. Vou destacar duas delas – a impossibilidade de afirmarmos que a memória é estritamente individual, posto que apoiada em um grupo de referência, e a noção de que rememorar não é reviver o passado, mas sim um trabalho de reconstrução, a partir do presente, das experiências do passado.

Para Halbwachs, resistimos a aceitar que a unidade que percebemos como uma lembrança é algo que pode ser decomposto em muitos outros fios e testemunhos, como se um estado pessoal de rememoração revelasse toda a complexidade de onde foi gerado:

Como a lembrança reaparece em função de muitas séries de pensamentos coletivos emaranhados e porque não podemos atribuí-la exclusivamente a nenhuma, imaginamos que é independente delas e contrapomos sua unidade à sua multiplicidade. *É como acreditar que um objeto pesado, suspenso no ar por uma porção de fios tênues e entrecruzados, permaneça suspenso no vazio, e ali se sustenta.* (HALBWACHS, 2008, p. 70, grifos meus).

Tal ilusão, embora relutemos, é facilmente desfeita, pois sempre recorreremos a testemunhos, segundo o autor, para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já temos

alguma informação, embora muito desse evento possa permanecer obscuro. Proponho acompanhar brevemente como Halbwachs constrói seu raciocínio. Segundo ele, o primeiro testemunho com o qual podemos contar é o nosso, contudo nunca estamos sozinhos:

Quando diz: 'não acredito no que vejo', a pessoa sente que nela coexistem dois seres – um, o ser sensível, é uma espécie de testemunha que vem depor sobre o que viu, e o *eu* que realmente não viu, mas que talvez tenha visto outrora e talvez tenha formado uma opinião com base no testemunho de outros. Assim, quando voltamos a uma cidade em que já havíamos estado, o que percebemos nos ajuda a reconstituir um quadro de que muitas partes foram esquecidas. Se o que vemos hoje toma lugar no quadro de referências de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente. É como se estivéssemos diante de muitos testemunhos. (HALBWACHS, 2008, p. 29).

Para relembrarmos algo, se pudermos contar com os testemunhos de outras pessoas, certamente teremos a impressão de que a exatidão do que lembramos será maior. Mesmo que esses testemunhos não estejam materialmente presentes, parece ficar evidente, nas ideias do autor, que, se lembramos, é porque os outros nos fazem lembrar.

Todavia, somos apresentados na leitura a outra circunstância curiosa: quantas vezes recebemos testemunhos de outras pessoas sobre eventos em que estivemos presentes, com riqueza de detalhes sobre tais acontecimentos, e deles não podemos recordar, mesmo quando todas as evidências nos apontam que deles fizemos parte? Chega-se aqui à ideia de que nossas lembranças são coletivas, mas que, para recordar, não é suficiente apenas um testemunho no sentido literal da palavra, mas outra ordem de relações.

Para Schmidt e Mahfoud (1993), para que se possa entendê-la, é preciso explorar o significado dos grupos como condição para a construção da memória em Halbwachs. Segundo a explicitação dos autores, na concepção do sociólogo, uma semente de rememoração pode permanecer um dado abstrato, pode se transformar em uma imagem e assim permanecer, ou pode se transformar em lembrança viva – tais destinos dependem não apenas da

presença ou ausência de testemunhos, mas da presença de outros que se constituam como um grupo de referência.

O grupo de referência é um grupo do qual o indivíduo já fez parte e com o qual estabeleceu uma comunidade de pensamentos, identificou-se e confundiu seu passado. O grupo está presente para o indivíduo não necessariamente, ou mesmo fundamentalmente, pela sua presença física, mas pela possibilidade que o indivíduo tem de retomar os modos de pensamento e a experiência comum próprios do grupo. A vitalidade das relações sociais do grupo dá vitalidade às imagens, que constituem a lembrança. Portanto, a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo e está sempre inserida num contexto social preciso. (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993, p. 288).

Assim, se lembramos, é porque podemos manter ainda uma comunidade afetiva com o grupo de referência, que nos permita ainda pensar como membro do grupo. É o que permite retomar uma mentalidade comum ao grupo no passado. Se esquecemos, é porque já nos distanciamos, em nossa memória individual, daquela memória coletiva de um grupo de referência, o que aparece explicitamente abaixo:

Para que nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum. Não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de um mesmo grupo. Somente assim podemos compreender que uma lembrança seja ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída. Que importa que os outros estejam ainda dominados por um sentimento que outrora experimentei com eles e já não tenho? Não posso mais despertá-lo em mim porque há muito tempo não há mais nada em comum entre mim e meus antigos companheiros. (HALBWACHS, 2008, p. 39).

Nessa direção evidencia-se que o trabalho da memória depende de um grupo de referência, pois não se trata de relembrar fatos isolados ou sentimentos abstratos, mas de reatualizar relações sociais que lhe dão

condição de emergência. Logo, pode-se afirmar novamente o caráter essencialmente coletivo da memória.

Contudo, Halbwachs concebe que, se a memória coletiva tira a sua força e duração dessa ancoragem grupal, são sempre os indivíduos, como membros de um grupo, que lembram. É do emaranhado de fios com que se tece a memória coletiva, como disse acima, que o sujeito encontrará a sustentação para sua memória individual, que nunca será a mesma dos demais integrantes de um grupo de referência. Cada memória individual será um ponto de vista sobre a memória coletiva, que mudará de acordo com o lugar que ocupa no grupo e na sua relação com outros grupos de referência.

É assim que se pode concluir que o trabalho da memória é sempre um trabalho do sujeito *em sua relação* com um grupo de referência. Um trabalho dinâmico, como nomeiam Schmidt e Mahfoud (1993), de reconhecimento e reconstrução do passado, muito para além de seu simples reaparecimento no presente, como “um fantasma que toma corpo”.

Quando dizemos que a recordação de certas lembranças não depende de nossa vontade, é porque a nossa vontade não é forte o suficiente. A lembrança está ali, fora de nós, talvez dispersa em muitos ambientes. Se a reconhecemos quando reaparece inesperadamente, o que reconhecemos são as forças que a fazem reaparecer e com as quais sempre mantivemos contato. A intuição sensível é então recriada, mas nesse meio tempo, considerando apenas a nós e nosso organismo psicofísico, ela deixara de existir. (HALBWACHS, 2008, p. 59).

Diante do exposto até aqui, pode-se depreender que parto da aposta de que a narrativa que aqui se empreenderá será uma das materializações possíveis dessas lembranças vivas que o coletivo produtor da *Ala Loucos pela X* pode dispor como memória coletiva.

Como tenho muito em comum com meus companheiros, esta narrativa será um trabalho de memória como reconhecimento e reconstrução do passado dessa experiência a partir de um ponto de vista, mas ancorado tanto na narratividade produzida pelos testemunhos de seus participantes, bem

como nos laços sociais e afetivos que se produzem ali e com os olhos do presente de uma história que ainda está duradoura.

Para finalizar a apresentação das ferramentas metodológicas que requisito no esboço de produção da alegoria desta tese, aproveito o comparecimento, *pela lembrança*, de Guimarães Rosa no *Primeiras Estórias* nesse nosso Barracão, para anunciar um último recurso a ser adotado.

A partir de agora, no correr do trabalho, quando fizer referência à narrativa da experiência da *Ala Loucos pela X*, adotarei a grafia *estória* ao invés de *história*. Embora reconheça que nos meios linguísticos é comum recomendar-se o uso da segunda grafia, a partir da justificativa de que a palavra *estória* teria caído em desuso, reconheço também que, na língua, as palavras nunca morrem, mesmo que apontem para um diacronismo.

Segundo o Dicionário Houaiss²⁰, a palavra *estória* tem uso antigo e regional, marcadamente no território da cultura popular brasileira. Como aqui se falará a partir de uma narratividade artesanal, gerada por experiências no campo da cultura popular e apoiadas nesse modo coletivo de lembrar, a palavra *estória* se apresentou na escrita da narrativa como uma palavrinha assim, mais miúda e mais chegada a um tom delicado que somente essas coisas que brotam da oralidade podem trazer a uma tese acadêmica e, aqui no caso, a seus leitores, que gostaria que fossem um tanto como ouvintes de estórias, um tanto como espectadores de desfiles carnavalescos.

1.2 Montagem do desfile

Dez dias antes do desfile carnavalesco, pelo acordo selado entre as agremiações para o concurso, todas as escolas devem entregar uma pasta à comissão organizadora em que a montagem do desfile seja apresentada. Dessa pasta devem constar: a sinopse de enredo, a letra do samba, croquis de alegorias e fantasias, entre outros elementos. Nesse momento as agremiações

---

²⁰ DICIONÁRIO Houaiss da Língua Portuguesa. Dicionário on-line. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=est%F3ria&stype=k>>. Acesso em: 01 dez. 2009.

também indicam um roteiro da entrada da escola na avenida²¹. Faço aqui também a apresentação da montagem da tese.

Em *Reich e o combate do Carnaval com a Quaresma*, proponho lançar os fios que compõem nosso enredo conceitual, trazendo para o debate as contribuições da Psicologia Política de Wilhelm Reich tomada pela perspectiva da afirmação da vida e da alegria em seus encontros com os processos coletivos e a produção de sociabilidades. Além do universo reichiano, também serão convocados outros saberes produzidos no campo das ciências sociais e da própria Psicologia que apostam na alegria e na festa como produção de linhas de resistência aos modos de produção de subjetividade e de organização social na contemporaneidade, o que veremos em *O Carnaval e as forças orgiásticas do coletivo*.

Na sequência, no capítulo *A subjetividade na arena pública: práticas de saúde como práticas de liberdade* tomarei o território da saúde mental atravessado pelos processos de Reforma Psiquiátrica brasileiros em discussão, como uma espécie de cenário em que se desenrolam algumas das tramas produzidas pela Modernidade e que tomam contorno novo nos tempos em que vivemos. A intenção deste trecho do estudo é apenas demarcar um território inquieto, como uma passarela em que desfilam os temas pelos quais se interessam esta tese e da qual emergem as experiências que aqui serão narradas. É preciso dizer, portanto, que se encontrará aí apenas o reconhecimento da complexidade pela qual transitamos, e não uma discussão apurada sobre os rumos da Reforma Psiquiátrica brasileira, para o que diversos outros pesquisadores já estão se dedicando atualmente.

Apresentados nosso enredo conceitual e essa espécie de passarela pública em que teremos oportunidade de se movimentar, passaremos a apresentação da alegoria desta tese: em *A transgressão da Ala Loucos pela X: uma alegria subversiva no meio da multidão* será materializada a narrativa da estória desse projeto duradouro e que acredito ter a potência de provocar o pensamento em várias direções, para além, inclusive, daquelas

---

²¹ Fonte: *Regulamento Específico dos Desfiles do Grupo Especial das Escolas de Samba de São Paulo e Desfiles das Campeãs – Carnaval 2010*, documento entregue aos chefes de ala da X-9 Paulistana pela Liga das Escolas de Samba de São Paulo, em dezembro de 2010.

que serão sugeridas por estes escritos, pois a escolha pela linguagem alegórica, como disse acima, implica em dizer que a responsabilidade pela produção de sentido será deslocada, em última instância, da escrita para a leitura.

Essa será a disposição que orientará o capítulo *Pequenos conselhos de uma tristeza que balança* em que serão propostos alguns ensinamentos que a estória da *Ala Loucos pela X* pode provocar em perspectiva ao nosso enredo que aposta na potência disruptiva da alegria nos processos coletivos.

Por certo, ao final, não teremos uma resolução, no sentido de terminar algo, mas se tivermos conseguido manter as disposições apontadas nessa sinopse, cruzaremos a faixa amarela que encerra nossa passagem, satisfeitos pelo percurso. Como se diz em uma concentração aos componentes de uma escola de samba, desejo aos leitores, então: bom desfile!

Alegria não é ilusão: é recurso.

Joãosinho Trinta

2 REICH E O COMBATE DO CARNAVAL COM A QUARESMA

Figura 4 -

Reprodução de *O Combate do Carnaval com a Quaresma*. Óleo sobre madeira de Pieter Bruegel, o Velho, 1559. Em exposição no Museu de História da Arte de Viena²²

É chegada a ocasião de apresentar aquilo que estou nomeando como *enredo* conceitual desta tese. Como disse acima, um *enredo*, ao ser apresentado no território carnavalesco, parece pedir por alguns elementos de visualidade em sua transmissão inicial. Aqui também parece se impor a busca por esse recurso.

A obra acima, de autoria do pintor flamengo Pieter Bruegel, o Velho, datada de 1559, ao reproduzir uma cena festiva na praça de uma aldeia em que acontecem os folguedos que marcavam o fim da Quaresma e o advento da Páscoa, segundo Baumann (1997), representa uma metáfora da ambiguidade do ser humano, sobretudo do homem cristão, dividido entre as tentações dos prazeres mundanos, das paixões desenfreadas, e o compromisso com a moderação, com a austeridade que deveria caracterizar o homem verdadeiramente piedoso, temente a Deus e preocupado com a sua salvação.

Para a autora, o combate colocado em primeiro plano, entre as figuras do Carnaval e da Quaresma, representam essa luta travada

²² Fonte: < <http://www.uepg.br/rhr/v2n1/tereza.htm> > Acesso em: 29 Ago. 2009.

ritualisticamente por meio de um riso, do humor e da alegria permitidos durante o *risus paschalis*, riso ritual autorizado, e não condenado como figura diabólica pela Igreja, como fora durante a Idade Média; riso livre e descontraído porque derivaria das tradições saturnais romanas. (BAUMANN, 1997).

Em sua leitura icolonológica²³, a historiadora realça alguns elementos que poderiam ser “lidos” na vitalidade das imagens criadas por Bruegel – pintor que, embora pareça manter aspectos plásticos medievais no que diz respeito ao tratamento que dá a tais temas, entra triunfante no Renascimento, esse tempo interessante multifacetado. São eles: o riso popular, a importância da praça pública e da diversidade dos atores sociais reunidos no ritual festivo, a figura bifronte do louco colocada no *centro* do quadro, mas sem seus gestos bufos constantemente retratados, e o combate ritual entre o pançudo Carnaval e a esquelética Quaresma²⁴.

Sem pretender seguir as trilhas de uma análise de tal tipo, para o que faltariam quase todas as ferramentas, e apoiada na linguagem alegórica que convoquei para este estudo, arrisco eleger essa pintura como uma espécie de abre-alas²⁵ de nosso desfile-tese. Desse modo, não faço uso aqui de inúmeras análises realizadas à obra de Bruegel²⁶ – esse pintor que parece ter sido pouco

²³ Segundo a pesquisadora, sua análise nesse estudo segue um método iconológico para a interpretação da obra, isto é, exige do observador uma série de conhecimentos. Seriam necessários familiaridade com fontes artísticas, literárias e históricas e o conhecimento de símbolos ou algo como “sintomas culturais”, ou seja, a compreensão da maneira pela qual, sob diferentes condições históricas, tendências essenciais da mente humana foram expressas por temas e conceitos específicos. Nesse método, o objetivo seria que o conteúdo das imagens fosse apreendido pela determinação daqueles princípios subjacentes que revelam a atitude básica de uma nação, de um período, de uma classe social e a crença religiosa ou filosófica, qualificados por uma personalidade e condensados numa obra (BAUMANN, 1997).

²⁴ Conforme Ferreira (2004), o combate entre o Senhor Carnaval e a Dona Quaresma é recorrente no imaginário medieval, o que se percebe pela sua aparição em diversas peças literárias e teatrais de cunho humorístico, marcando o contraste entre a fartura e a escassez do período de adeus à carne.

²⁵ No desfile das escolas de samba, um carro abre-alas condensa, de forma alegórica, os elementos centrais do enredo.

²⁶ Conferir, por exemplo, a referência feita por Foucault à obra desse pintor no capítulo 1 de *História da Loucura na Idade Clássica* (p. 25-27) ao apontar para a convivência, durante um período do Renascimento, entre a perspectiva trágica da loucura – segundo o autor, presente nas imagens de Bruegel, Bosch, Dürer e Thierry Bouts, que se punham como “espectadores terrivelmente terrestres e implicados nessa loucura que viam brotar à sua volta” (FOUCAULT, 2004, p. 25) – e a consciência crítica da loucura presente na tradição humanista do mesmo período, expressa na filosofia e na literatura por Brant e Erasmo, este último que “observa-a do alto de seu Olimpo, e se canta seus louvores é porque pode rir dela com o riso inextinguível dos deuses” (FOUCAULT, 2004, p. 25-26). Conferir também Weinmann (2008), em que algumas obras de Bruegel compõem em sua análise sobre a relação entre infância e não-razão.

compreendido por seus contemporâneos, mas revelador de vários desses contrastes presentes nos tempos renascentistas –, pois ela me parece emblemática para apresentar os elementos que tocaremos aqui em nosso enredo, compondo também com tramas contraditórias²⁷ que atravessam a Modernidade e chegam a nossos dias trazendo, talvez, alguns vestígios desse espírito renascentista, como tentarei expor adiante.

Partindo dessa “licença alegórica”, afirmo que todos esses elementos ressaltados por Baumann (1997) no *Combate do Carnaval com a Quaresma* parecem fazer alusão também aos elementos de nosso enredo, lembrando que, etimologicamente, aludir é “brincar com”. Vejamos.

O interesse fundamental desta tese é explorar algumas intersecções entre alegria e política, como disse anteriormente, propondo uma aliança entre o universo reichiano e acontecimentos destacados do campo da saúde em seu encontro com o carnaval brasileiro. A aposta que se faz aqui é que a alegria e a festa são possibilidades de agenciamento²⁸ de forças a favor da vida que podem produzir linhas de resistência coletivas a um modo de vida que, herdeiro da Modernidade, sufoca vitalidades, sequestra nossa potência vital e, ao confiscá-la em serviço da homogeneização de existências, recruta tais forças em nome da desertificação da vida e da produção de violência.

O combate do Carnaval com a Quaresma será aqui essa luta travada – e defendo a ideia de que ainda não vencida por nenhum desses personagens – entre as forças de contenção da vida e os convites e/ou oportunidades para sua pulsação. Entra em cena a produção de Reich, autor que, assim como a vivacidade das cores pintadas por Bruegel, dedicou sua obra a investigar tais enfrentamentos e suas consequências políticas, isto é, como esse embate se engendra no *socius*, na praça pública. Proponho acompanhar como Reich

---

²⁷ Estou fazendo uso aqui de um conceito forjado pelo sociólogo Michel Maffesoli que retomarei adiante. Trata-se de “uma noção que reintroduz, de um ponto de vista lógico, a contradição não superada, e não superável, no seio da questão social” (MAFFESOLI, 2002, p. 54-55) para se referir a uma desordem que seria como um “efeito perverso” da pretensão racionalista da modernidade no mundo pós-moderno.

²⁸ A expressão é aqui usada em seu sentido vernacular. Faço essa ressalva, pois o termo agenciamento também faz referência a um conceito fundamental da Esquizoanálise, que se situa para além do horizonte teórico deste estudo. Sobre este conceito sugiro a leitura de MENEZES, R. C. Devir e agenciamento no pensamento de Gilles Deleuze. *Comum*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 26, p. 66-85, jan./jul. 2006.

desfere uma crítica cortante aos itinerários que tomaram essa “vida de quaresma” levada a cabo pela sociedade ocidental, patriarcal, capitalista, cristã, no auge da modernidade, e como seu pensamento nos convidou a pensar que produzir fome de vida sistematicamente pode ser sinônimo de produção de fascismos.

E será o próprio Reich quem, empunhando algo parecido com aquelas armas festivas brandidas pelo corpulento Carnaval de Bruegel, nos convidará a entrever pelas frestas dos acontecimentos sociais nossa suposição de que uma vida alegre pode ser transformadora também nesse mesmo *socius*, na arena pública em que a diferença se insinua e em que processos coletivos subterrâneos à suposta ordem social desertificadora fazem pulsar forças dionisiacas.

Pelas mãos de Reich e de sua convicção numa ética da intensidade como um contraveneno à vida economizada, chegaremos à discussão sobre processos sociais que podem se oferecer, pelo riso e pela alegria, como possibilidade de resistência à vida de dever-ser, trabalho, racionalismo, consumo, busca cega por felicidades instantâneas e, conseqüentemente, captura pelos interesses do capitalismo contemporâneo. Será na festa, no carnaval e no riso evocado por Bruegel, naquilo que é considerado por uma longa tradição de pensamento como “alienação”, “ópio do povo”, “frivolidade”, “desnecessário” ou “atividades menores” que iremos buscar uma vida que se afirma cotidianamente na cultura popular como alegria e resistência aos imperativos aprisionantes da modernidade.

E por fim, já que tocamos nos aprisionamentos modernos, serão os embates com a não-razão nas praças públicas contemporâneas tomados em análise, a partir dos paradoxos do processo de Reforma Psiquiátrica brasileira nos anos 2000 e das armadilhas colocadas em seus itinerários. Nosso enredo tentará, ao aproximar o campo da saúde mental contemporânea desse combate alegórico entre Carnaval e Quaresma que aqui se está propondo, buscar pensar em que medida encontros com a experiência trágica e plural

nos coletivos subterrâneos que persistem na pós-modernidade²⁹ podem ser bons alimentos para os dilemas vividos por quem enfrenta o campo do cuidado em saúde mental na atualidade. A aposta é que talvez ganhemos ânimo novo nesse campo ao associarmos a ideia de política grande – a ideia de batalha entre antigos militantes contra adversários quixotescos – pelos modestos combates que se dão no cotidiano da vida nas cidades.

Comecemos, assim, pela esqualida Quaresma.

2.1 Por uma crítica à vida economizada

Em minha dissertação de Mestrado, estudei a obra de Wilhelm Reich no período de 1920 a 1934, período em que era tributário tanto do campo conceitual da psicanálise quanto da teoria marxiana, focalizando suas ideias a respeito da articulação entre os processos socioculturais e a produção de subjetividade, mais precisamente, examinando como se dava a articulação desses elementos no *projeto científico* de um autor que, embora tenha produzido uma obra cuja relevância é reconhecida em diversos campos do conhecimento e que exerce grande influência nas práticas psicoterapêuticas no Brasil e em outros países, permanecia pouco estudado nos meios acadêmicos brasileiros (ALBERTINI, 1994; WAGNER, 1996), sobretudo no que diz respeito à sua perspectiva política. Proponho retomar, brevemente, alguns achados daquela pesquisa, já que as questões que ora formulo são dela derivadas, mesmo que indiretamente.

Naquele estudo, tomei em análise o livro *Psicologia de Massa do Fascismo*, publicado por Reich no exílio em 1933³⁰, quando estava às voltas

²⁹ Embora reconheça a polêmica em torno de tal expressão, já que o esforço por apreender os tempos atuais tem levado os estudiosos a buscar inclusive tentativas de nomeá-los de diversas maneiras, tais como Modernidade Tardia, Modernidade Líquida, Alta Modernidade, Contemporâneo ou Pós-modernidade, profusão que geralmente se articula em torno da discussão sobre a continuidade relativa de aspectos fundantes da Modernidade em nosso tempo ou da ruptura radical a eles (BIRMAN, 2006), escolho adotar o termo pós-modernidade por partilhar das leituras que encontram na radicalização dos valores modernos a emergência de linhas também disruptivas, conforme sugere Maffesoli (2002).

³⁰ *Psicologia de Massa do Fascismo* foi reescrito e reeditado em 1946, com alterações cruciais, em que os problemas formulados por Reich não foram abandonados, mas revistos em conformidade com as novas concepções bioenergéticas, em detrimento do referencial freudo-marxista adotado

concretamente com a questão da ideologia, já que, em virtude da perseguição nazista aos intelectuais de esquerda, deixara Berlim, cidade onde já enfrentava dificuldades em sua relação, por um lado, com o Partido Comunista Alemão, por discordar da supervalorização dos aspectos econômicos em suas ações, e, por outro, com a instituição psicanalítica, que havia proibido seus membros de se envolverem com as questões políticas emergentes, acreditando assim proteger-se. (WAGNER, 1996).

Será na contramão dessas tendências³¹ e no calor da hora – simultaneamente à ascensão de Hitler ao poder – que Reich escreverá esse livro, a fim de entender o que para ele representava a derrota do movimento operário alemão, calcada em uma opção *irracional* pelo nacional-socialismo, objetivamente contrário aos interesses das classes proletárias. Tratava-se de perguntar: o que levou a essa escolha?

Pude constatar que nessa obra encontramos uma boa amostra daquilo que chamei de *pensamento crítico* desenvolvido por Reich. Nela são retomados temas presentes em outros trabalhos reichianos ainda no interior da psicanálise, mas já tributários das ideias de Marx – foi possível identificar que Reich chega a essa investigação como resultante de um projeto científico que buscou compreender as causas do sofrimento humano desnecessário e descobrir as formas de evitá-lo, perscrutando na cultura e na organização social os fatores etiológicos primordiais do adoecimento psíquico.

Entendo que esse movimento acabou por levar o projeto reichiano a um mergulho na cena social e no movimento socialista, interessado em se engajar na reconstituição radical dos arranjos sociais entendidos por Reich como adversários da plena expressão da vida humana – os modos de vida da sociedade ocidental, patriarcal, capitalista.

---

anteriormente. No Brasil, dispõe-se de uma tradução da obra original em alemão, feita em Portugal em 1974, e a versão em português da reedição de 1946, baseada na tradução inglesa, contou com ampla divulgação. Suponho que esse fato contribua significativamente para que não se conheça a obra original ainda hoje.

³¹ O que culminará em sua expulsão do Partido Comunista Alemão, por ser acusado de desviar o problema das transformações econômicas para problemas de ordem sexual, e da Associação Psicanalítica Internacional, acusado de misturar a ciência psicanalítica com política marxista (WAGNER, 1996).

Portanto, ao se deparar com um dos fenômenos políticos mais trágicos da história da humanidade, Reich irá alinhar boa parte de suas construções teóricas formuladas até o período anteriormente citado, colocando-os a serviço da análise das determinações sociais na constituição de personalidades em conformidade com a ideologia. Mas, em decorrência disto, seu percurso ganhará outro contorno, pois caberia investigar também os vestígios desses processos psíquicos manifestos no cenário social, determinando as escolhas políticas e os posicionamentos ideológicos dos indivíduos e consolidando uma cultura que perpetuaria, por sua vez, os modos de enraizamento dessa mesma ideologia nos corpos de seus atores, como gênese e ratificação destes processos históricos. Surge uma subjetividade que não é apenas conspurcada pela ideologia, mas que está *a serviço* dela.

Tenho defendido a ideia de que essa dupla perspectiva produziu uma mudança de curso no projeto reichiano: a saída de seu pensamento do campo sanitário *strictu sensu* para a inauguração de uma nova disciplina – a Psicologia Política –, que procura olhar para o panorama social e focalizar o sujeito empírico e sua subjetividade em ação e faz, *ao mesmo tempo*, uma inflexão em direção ao sujeito, invertendo o foco: procura nas contribuições da cultura a arquitetura do mal-estar, posto ser sobredeterminado pela história.

Além de suas formulações teóricas originais – a Teoria da Genitalidade ou Teoria do Orgasmo e a Teoria da Análise do Caráter –, alicerçadas em certo grau nas contribuições da psicanálise freudiana, que somadas constituem a visão de homem reichiana do período, os fundamentos de sua Psicologia Política são encontrados nas proposições do movimento freudo-marxista alemão dos anos 1920 e 1930 acerca do enigma da falsa consciência³² e em sua filiação à tradição de pensamento que se interroga sobre a servidão voluntária do homem³³, sendo necessário dizer que esses dois territórios de conhecimento estavam às voltas com fenômenos que produziam espanto aos olhos da razão, como esses que Reich se propõe a conhecer: como entender

---

³² Sobre o movimento freudo-marxista, conferir Rouanet (1989, 1990).

³³ Cujas referências fundamentais são a obra de Etienne de La Boétie – *Discurso da Servidão Voluntária*.

uma escolha política do proletariado objetivamente contrária a seus interesses, tendo o povo alemão se tornado nacionalista em tempos de pauperização? Como entender uma opção que expressa um equívoco da racionalidade?

A explicação que surgiria no cenário intelectual da época era então baseada em um processo de ideologização burguesa da classe operária, que tornava a sua consciência impermeável à propaganda marxista e, por outro lado, um solo fértil para receber as ideias nazi-fascistas. Todavia, a compreensão de *como* esse processo se operava, de onde surgiria tal força da ideologia, tornando-a capaz de ocultar a prova da realidade miserável do ponto de vista econômico, as contradições presentes no projeto político de Hitler e as ideias revolucionárias, permanecia obscura. É na concepção de que as escolhas da classe operária nessas circunstâncias seriam da ordem do irracional que os intelectuais de esquerda³⁴ podem encontrar na psicanálise uma possível saída para o problema e que Reich irá fundar sua psicologia política.

Além desses aspectos, percebe-se que o interesse de Reich sobre a participação do psiquismo nos acontecimentos sociais ia além de uma conjuntura específica. Sua preocupação, como destaca Albertini (1994, p. 51-52), “não se restringe à situação particular do proletariado alemão, mas à ação política pró-fascismo que serve como amostra de uma atitude recorrente em que o indivíduo atua contra seus próprios interesses”, como se o que acontecia em Berlim fosse sua comprovação, tendência expressa no primeiro capítulo de *Psicologia de Massa do Fascismo*: “O problema que consiste em saber por que razão os homens suportam desde há séculos a exploração e humilhação moral, em resumo, a escravidão, ficou sem resposta.” (REICH, 1974, p. 28, grifos meus).

³⁴ Na ocasião da publicação de *Psicologia de Massa do Fascismo*, é possível notar um recrudescimento da potência crítica do movimento freudo-marxista, que irá sofrer sérias influências da fase stalinista da revolução soviética, optando por uma naturalização da psicanálise a fim de evitar um choque frontal com as críticas advindas do movimento socialista que a apontavam como representante de um ideário burguês, sendo este motivo de inúmeras críticas feitas aos freudo-marxistas. Tendência que Reich, mais uma vez, irá recusar. Para um aprofundamento sobre este assunto, remeto o leitor novamente à leitura de Rouanet (1990; 1989).

A inquietação de Reich sobre a servidão humana consentida é encontrada em seus escritos em muitas ocasiões. Com efeito, é em *Psicologia de Massa do Fascismo* que essa questão está magistralmente desenvolvida. Na apresentação da problemática circunstancial alemã, Reich afirma, por exemplo, que podemos entender muito bem que alguém, para satisfazer suas necessidades materiais, chegue a roubar, ou que o explorado entre em greve; o problema consiste em saber por que a maioria dos famintos *não* rouba e a maioria dos explorados *não* entra em greve (REICH, 1974, p. 22), anunciando que essas interrogações de sua psicologia política pretendem ter um alcance maior do que o entendimento sobre o nazi-fascismo alemão, buscando incidir para além de uma dada delimitação histórica.

Em *Psicologia de Massa do Fascismo*, Reich dará continuidade a essa linha de pensamento que se propõe a investigar esse problema que teria “ficado sem resposta”, debruçando-se sobre a genealogia da servidão voluntária na construção de personalidades, por meio da educação e da moral, em acordo com as demandas da organização social, sobre sua relação tirânica com quem detinha o poder e a “fraqueza” dessas personalidades para tomar consciência do que lhes acontecia e de manter uma atitude crítica.

Logo no prefácio à edição de 1933, em que o tom de manifesto é predominante, Reich evoca essas filiações que se podem identificar em sua Psicologia Política, a luta contra a servidão voluntária e as interrogações propostas pelo freudo-marxismo. Escreve ainda sob o impacto do horror que se abatia sobre a Alemanha e sob o efeito da desilusão causada pelos processos políticos que culminaram na tomada de poder por Hitler, como se vê em suas clássicas palavras iniciais:

A classe operária alemã acaba de sofrer uma grave derrota, e com ela, todas as forças progressistas, revolucionárias, criadoras de cultura, que lutam pelos antigos objetivos de liberdade da humanidade trabalhadora. O fascismo triunfou, e consolida as suas posições de hora em hora por todos os meios de que dispõe. (REICH, 1974, p. 5).

Mas sem dar tempo para que o leitor pudesse ser abatido por alguma melancolia, Reich dispara o aviso de que o combate a todas as forças que escravizam os espíritos continuará sem descanso. E seu combate, ele já nos esclarece, não pretende se firmar em apelos e frases ineficazes, já que a tomada de poder pelo nacional-socialismo representava exatamente essa lição política ao socialismo internacional: a contrapropaganda ao nazismo era inócua.

É nesse mesmo prefácio que Reich ainda enunciará uma qualidade do inimigo que acabara de triunfar, demonstrando uma atitude em relação ao nazismo bastante particular. O autor afirma ser tolice ridicularizar os dirigentes nacional-socialistas e não reconhecer neles uma *energia inaudita* quanto à grande habilidade com que entusiasmaram as massas e conquistaram o poder. Aqui está presente o reconhecimento, de um lado, de uma potência na classe trabalhadora (e na humanidade) para colocar em movimento uma convicção ao socialismo (como reversão de uma ordem social criminosa) e, de outro, da força do nazismo em proporcionar às massas a ilusão de que o nacional-socialismo levaria a isso. É assim que Reich, ao proclamar os pontos fortes do nazismo, aponta para um processo de mistificação que ele acreditava poder ser revertido. E é assim que Reich apresenta a originalidade de seu pensamento em relação ao fascismo: as massas teriam *desejado* o fascismo.

Desse modo, Reich toma parte em um célebre debate situado no interior do movimento socialista. Inicia lembrando as previsões de Marx para o curso da história social: por meio da radicalização do capitalismo se propiciaria as condições de possibilidade para a revolução pela suposição de que as forças produtivas da sociedade capitalista fizessem rebentar o modo de produção na contradição entre produção social e apropriação privada dos produtos pelo capital, adequando o modo de produção ao estado das forças produtivas – a apropriação social dos produtos, a expropriação dos expropriadores (REICH, 1974, p. 13).

E assinala:

Mas a expropriação dos expropriadores não se realiza e, contrariamente às previsões, parece que a história, na encruzilhada dos caminhos entre socialismo e barbárie, toma primeiro a direção da barbárie, pois que outra coisa significa o reforço internacional do fascismo e o esmagamento do movimento operário? (REICH, 1974, p. 14).

Tratava-se então de verificar se Marx tinha razão ou investigar profundamente o que teria acontecido para além da perplexidade em que se encontravam os socialistas alemães, com o olhar focado apenas nas condições materiais. Nesse sentido, Reich antecipa que as insuficiências encontradas na apreensão socialista da realidade residiam no fato de que os marxistas vulgares³⁵ não foram capazes de perceber o desvio entre as condições objetivas da classe operária e a ideologia das massas.

Para compreender o que levava à contradição entre a situação econômica e a ideologia, era necessário apreender a estrutura ideológica e sua relação com a base econômica da qual se originava. E para tanto, Reich se posiciona contra as concepções de ideologia –, como as dos marxistas vulgares, que separariam esquematicamente o ser econômico do ser em geral ao afirmar que a ideologia e a consciência dos homens são determinadas exclusiva e imediatamente pelo ser econômico, como um processo que oculta e dissimula as divisões sociais a partir da incorporação, pelo senso comum, das ideias da classe dominante –, assim como se recusa a tomar parte em uma concepção psicológica do social. Não se trata de entender a ideologia como um processo psíquico nem a organização da sociedade a partir de um determinismo psicológico, atitudes essas, aliás, que Reich considera sempre redundarem em posturas desastrosas. Em sua investigação, a psicologia assume um papel rigorosamente circunscrito:

Não se pode, por exemplo, explicar a gênese da sociedade de classes ou o modo de produção capitalista (quando tenta fazê-lo, logo habitualmente daí surgem inépcias reacionárias, por exemplo, que o

---

³⁵ Reich nomeava de “marxistas vulgares” aqueles que não foram capazes de considerar o fator subjetivo da história, tributários de uma perspectiva economicista dos acontecimentos sociais.

capitalismo é uma manifestação da cobiça³⁶ dos homens), mas ela é sem dúvida a única habilitada – e não a economia social – a buscar de que maneira as contradições da sua existência nele repercutem, de que modo ele tenta acomodar-se com essa existência. (REICH, 1974, p. 19).

Assim sendo, Reich nos diz que a tese de Marx que propõe que o material se transpõe na cabeça do homem em consciência deixaria em aberto o problema de *como* isto acontece – o que se passa então na cabeça do homem – e também de que modo a consciência assim produzida, a estrutura psicológica, repercute, por sua vez, no processo econômico. Prosseguindo sua exposição, Reich cita Marx (*Teorias sobre a mais-valia*), segundo o qual o homem é, ele próprio, a base da sua produção material; portanto, todas as condições e funções humanas têm influência na produção material e têm sobre ela repercussões determinantes. É daí que Reich irá derivar que a ideologia, quando repercute de volta no processo econômico, “é necessariamente porque se transformou em força material” (REICH, 1974, p. 21). Se a ideologia se converte em força material, novamente cabe perguntar: de que modo isso aconteceu?

A tentativa de Reich em compreender o processo ideológico, passando pelos sujeitos sociais, apresenta possibilidades exatamente de identificar quais seriam os mecanismos de sustentação da força da ideologia de uma dada formação social, que em sua leitura não teria apenas a função de refletir o processo econômico da sociedade e produzir ilusões, “mas também de a enraizar nas estruturas psíquicas dos homens dessa sociedade” (REICH, 1974, p. 21).

Os homens estariam, assim, sujeitos às suas condições de existência de duas maneiras. Em primeiro lugar, pela repercussão imediata da situação econômica e social e, em segundo lugar, de forma indireta, pela ideologia arraigada em seu psiquismo, em contradição com as condições objetivas, mas de uma forma não aparente. Aqui estaria a chave para o entendimento do desvio entre as condições objetivas e a estrutura ideológica. E se “a estrutura

---

³⁶ Pode-se vislumbrar aqui uma referência à sua discordância em relação ao pensamento freudiano e ao determinismo do conflito pulsional nos processos sociais, expresso no “Mal Estar na Civilização” de 1930.

ideológica se transforma mais lentamente que a base econômica” (REICH, 1974, p. 21), deve-se a isso o problema: as estruturas psíquicas que correspondem a uma dada situação histórica formam-se em seus traços fundamentais na primeira infância e têm um caráter muito mais conservador que as forças produtivas. Assim, as estruturas psíquicas se atrasam em relação ao desenvolvimento das relações materiais de que provieram e evoluem em conflito com as formas de vida ulteriores, “característica principal que define a natureza daquilo a que se chama a tradição” (REICH, 1974, p. 22).

Essa *tradição*, segundo Reich muito utilizada para explicar o entrave ao desenvolvimento da consciência revolucionária no interior dos movimentos políticos, é que deveria ser desvelada, no sentido de se entender os mecanismos subterrâneos a ela que lhe dão alicerce – os fatores subjetivos – responsáveis por manter indivíduos em uma estrutura psíquica aprisionante em relação aos rumos da história que lhe proporcionariam condições de emancipação, do ponto de vista objetivo. Para tanto, Reich propõe recorrer à *Economia Sexual*, definida como uma orientação de pesquisa que ele desenvolvia havia alguns anos por meio de uma sociologia da vida sexual, em que, além dos pressupostos marxistas, contará com os elementos teóricos fundamentais da psicanálise freudiana, que Reich elege como porta de entrada para a psicologia de massa do fascismo.

Assim, na ocasião de *Psicologia de Massa do Fascismo* encontraremos as ideias fundamentais de sua produção teórica como protagonistas em sua Economia Sexual, apoiada em Freud e em Marx, mas também autônoma em relação a ambos em pontos importantes. Sobre essa produção original, lembremos que à época Reich olhava para a subjetividade a partir de duas ferramentas teóricas que serão especialmente requisitadas para investigar o que ele denominou como tradição e de onde derivaria a ideia de que a repressão sexual é o pilar do processo de ideologização.

Pela perspectiva da Teoria da Genitalidade, Reich estabelecia uma relação estrita entre a perturbação genital e os adoecimentos psíquicos, provocados pela repressão social às possibilidades plenas de satisfação dos sujeitos, gerando um acúmulo de energia em estase no psiquismo que viria a

ser o alimento da neurose, tese apoiada no ponto de vista econômico da psicanálise freudiana destacado em seus primórdios. Opera com o conceito de potência orgástica, que seria a “capacidade de abandonar-se, livre de quaisquer inibições ao fluxo da energia biológica, a capacidade de descarregar completamente a excitação sexual reprimida por meio de involuntárias e agradáveis convulsões do corpo” (REICH, 1994, p. 94). Tal conceito – que pode ser estendido para uma atitude em relação à vida, pois Reich supunha que indivíduos orgasticamente potentes em relação à sexualidade são também capazes de entrega e satisfação em outros domínios de sua relação com o mundo – assume em sua obra o significado duplo de expressão de saúde, bem como de um fator fundamental para a sua manutenção.

Assim, temos, no pensamento reichiano do período, que a ação social repressora das possibilidades de satisfação produz uma diminuição na potência para entregar-se ao fluxo da vida e de vivê-lo plenamente, logo, contribuindo para a construção de relações neurotizadas com a vida, procurando satisfação sexual onde ela não deveria estar, o que se traduziria em indivíduos fracos, com a energia libidinal presa em sintomas neuróticos, perdendo a alegria de viver.

Se essa formulação, advinda da psicanálise, revela os efeitos da repressão da sexualidade e de suas consequências patológicas, Reich prossegue se perguntando sobre a razão de a sociedade reprimir a sexualidade. Em sua leitura, não estamos diante de um problema cultural, mas de ordem social, visto que a repressão sexual burguesa, se examinada historicamente, não estaria na origem do processo cultural, mas teria começado a se formar³⁷ com o advento da propriedade privada e da divisão da sociedade em classes, na passagem de uma era matriarcal para uma nova organização familiar, sob o regime patriarcal, em que os interesses sexuais de todos entrarão a serviço dos interesses econômicos de uma minoria (REICH, 1974, p. 31).

---

³⁷ Para uma exposição detalhada dessa concepção reichiana, consultar REICH, W. *A irrupção da moral sexual repressiva*. São Paulo: Martins Fontes, [19--?].

Desse modo, quando a moral cultural forjada com o advento do capitalismo compatível aos novos interesses econômicos reprime o curso natural da libido genital, temos indivíduos neuróticos; com o represamento pulsional movendo uma solução insatisfatória para o conflito, em consequência, produzem-se relações neurotizadas no próprio social. Aqui enuncia-se a ideia de que a repressão das necessidades materiais produz efeitos distintos da repressão da sexualidade. A primeira pode, por exemplo, levar à revolta, enquanto a segunda, ao alimentar a impotência orgástica, produzirá exatamente sujeitos menos predispostos a ela:

A inibição moral da sexualidade natural, cuja fase é constituída pelos graves danos feitos à sexualidade genital da criança, torna-a ansiosa, tímida, receosa diante da autoridade, obediente no sentido burguês: gentil e bem-educada; sendo desde então qualquer movimento agressivo³⁸ carregado de uma forte angústia, a inibição paralisa no homem as forças da revolta, pela proibição sexual de pensar e uma *incapacidade de crítica gerais*. (REICH, 1974, p. 32, grifos meus).

Essa ordem de coisas aparecerá acentuada pelas contribuições da Análise do Caráter, que comparece na Economia Sexual com uma acepção de personalidade globalizante. Reich define caráter como uma estruturação que contém todas as defesas utilizadas na história passada do sujeito, tendo inscritos nela os registros dos destinos das pulsões em toda a vida, e que, na qualidade de estrutura defensiva, constitui uma armadura que envolve o ego e traz às suas ações certa padronização, um automatismo que coloca em ação um modo de se defender que deu certo; nesse sentido, seria uma formação protetora crônica, restringindo a mobilidade psíquica (REICH, 2001).

À semelhança do significado atribuído ao conceito de potência orgástica, o caráter descreve uma característica da personalidade, mas também um critério diferencial, em termos ideais, entre saúde e doença, podendo ser uma estrutura mais rígida ou mais flexível, de acordo com a história do sujeito; quanto mais cronificada a atitude e menos capaz de

³⁸ É preciso distinguir aqui *agressividade*, como uma força natural necessária inclusive à crítica, de *destrutividade*, que figura no pensamento reichiano como um processo reativo exatamente à impossibilidade de satisfação.

flexibilidade, mais neurótica será, lembrando que essa *história* do sujeito diz respeito ao resultado de uma calcificação na personalidade do “choque entre as exigências pulsionais e um mundo externo que frustra estas exigências” (REICH, 2001, p. 152) ao longo da constituição do sujeito psíquico.

A partir dessas ideias, Reich localiza na organização da sociedade e na cultura a gênese da neurose do indivíduo e da produção do caráter neurótico, que, por sua vez, reproduzirão na mesma cultura e na mesma sociedade ações características de seu modo de funcionar, já que cada organização social produz as estruturas de caráter de que necessita para existir (REICH, 2001). Dessa forma, pela descrição do funcionamento do caráter neurótico, governado pela impotência orgástica e atravessado pela repressão da sexualidade, teremos em decorrência cidadãos adaptados à ordem vigente e que a toleram, apesar da miséria e das humilhações, respondendo com automatismo defensivo aos conflitos oriundos das contradições da realidade, aprisionados por uma incapacidade de crítica crônica e constitucional. Nesse sistema, a família e a religião³⁹ terão um lugar importante, já que serão vistos como fábricas de estrutura e ideologia, e, deste modo, protagonistas em sua análise sobre o nazismo. Vejamos.

Reich observa que um dos traços fundamentais da propaganda nacional-socialista era a ideologia do *führer*. Avalia também, já a partir do entendimento do fator subjetivo da história, que a pesquisa sobre os efeitos que Hitler produziu deveria partir da hipótese de que um dirigente só pode ter êxito se suas ideias tiverem ressonância afetiva, isto é, “só se a estrutura de personalidade de um *führer* corresponder às estruturas dos indivíduos de massa em largas camadas da população, pode um *führer* fazer história” (REICH, 1974, p. 37). Essa massa a que Reich se refere é aquela que efetivamente garantiu o sucesso do nacional-socialismo, pois “Hitler se apoia, como todo movimento fascista, nas diferentes camadas da pequena

³⁹ Cabe dizer que, apesar de Reich recorrer à religião em diversos trechos de *Psicologia de Massa do Fascismo* como uma das células ideológicas importantes, atribui a ela papel secundário em relação à família e à educação, como se a primeira fosse apenas uma tradução metafísica da organização da segunda. Porém, cabe dizer que Reich manifesta fortes influências da concepção freudiana de religião expressa em *O futuro de uma ilusão*, de 1927, em que esta é compreendida como promessa de concretização das demandas de proteção ante ao sentimento de desamparo do indivíduo, embora no texto reichiano as concepções religiosas apareçam historicizadas.

burguesia" (REICH, 1974, p. 37). Além da classe média, como sabemos, grandes segmentos do operariado também foram decisivos nesse processo.

Reich, compartilhando de uma visão frequente entre os marxistas, observa que a classe média, "tropa principal da Cruz Gamada" (REICH, 1974, p. 41), ameaçada pelo grande capital e ansiosa por separar-se do operariado pelo medo da proletarização, era impermeável aos argumentos marxistas e não podia desenvolver uma consciência de classe e se organizar, pois nela reinava a concorrência e o individualismo competitivo. Foi assim que o nazismo pôde se oferecer como uma unificação da pequena burguesia: ela se identifica com o Estado, com a autoridade, com a nação: "o empregado, o funcionário, começa por alimentar o ideal de ser idêntico ao seu superior, até que pouco a pouco, por efeito da sua dependência material crônica, o seu ser se transforma no sentido da classe dominante" (REICH, 1974, p. 47). Fica fácil compreender, assim, como a classe média, às expensas de sua mediocridade material, se deixa seduzir por apelos como a Raça, como a onipotência do poder do *führer*, pela grande nação alemã, pelo imperialismo.

Mas é preciso ir além. Para Reich, serão os fatores afetivos presentes na estrutura familiar da pequena burguesia aqueles cruciais no processo de identificação com o projeto nazista, já que, em sua observação, nas diferentes camadas da classe média, a situação familiar não estava separada da organização econômica – a família correspondia à pequena empresa, participando do trabalho e poupando forças de trabalho mais caras. Aliás, é nessa coincidência que repousa a organização do patriarcado, e é esse laço social que implica na repressão da sexualidade. É dessa maneira que a família burguesa, calcada em uma moral antisssexual, produzirá sujeitos neuróticos e oferecerá solo fértil para a ideologia nazi-fascista:

Aquilo que lhes falta no plano econômico deve ser compensado no plano moral. Esse motivo é o elemento mais eficaz de identificação dos funcionários ao Estado. Já que não estamos na situação da grande burguesia, mas como nos identificamos com ela, é necessário que as ideologias culturais nos retribuam aquilo que a situação econômica nos tira. As formas de vida sexual, assim como as outras formas culturais de vida que dela derivam, servem essencialmente

para nos demarcarmos em relação ao que está *abaixo* de nós. (REICH, 1974, p. 51-52, grifos do autor).

Nesse sentido, Reich destaca duas representações centrais tanto na ideologia nazista, quanto nas atitudes morais da família burguesa: a “honra e o dever”. Segundo ele, essas atitudes, muitas vezes desprezadas pela classe média em suas práticas econômicas, são conceitos decisivos, provenientes de um processo inconsciente ligado à sexualidade, como sentimentos compensatórios à renúncia pulsional imposta pela repressão da sexualidade, pois as pessoas satisfeitas podem ser honradas, corajosas e senhoras de si, como atributos de seu caráter, ao passo que aqueles genitalmente enfraquecidos devem “exortar-se continuamente a dominar a sexualidade, a defender a honra sexual, a ser corajoso em face da tentação, etc.” (REICH, 1974, p. 54).

Essa mesma repressão da sexualidade refletiria o papel do pai tanto na economia quanto no estado autoritário. Reich dirá que o próprio pai adota dentro da família a posição que toma em relação ao seu superior no processo de produção, reproduzindo nos filhos uma atitude passiva e servil diante dos dirigentes, que Hitler tanto soube explorar. Ou seja, para Reich, o *führer* representava a encarnação da nação, instaurando-se em relação a ele laços pessoais, na medida em que despertava nas massas laços afetivos historicamente determinantes, representando ao mesmo tempo uma figura paterna severa e protetora, “já que quanto maior é a aflição efetiva do indivíduo de massa devido à sua educação, é maior sua identificação com o chefe, maior a necessidade infantil de um apoio que se disfarça sob a forma do sentimento de formar uma só coisa com o chefe” (REICH, 1974, p. 61)⁴⁰.

O funcionamento da família burguesa patriarcal, um estado em miniatura, seria o responsável pela gênese de várias características do

⁴⁰ É preciso dizer que a própria concepção de uma *psicologia de massa* só foi possível após as formulações freudianas apresentadas em 1921 no *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, sobre as quais a análise reichiana é nitidamente apoiada. Dessa forma, a tese freudiana de que os indivíduos em um grupo, na massa e nas organizações estáveis mantêm-se unidos por laços de ordem libidinal, ou seja, relacionados à sexualidade sublimada, e não por um instinto gregário; a tese de que estão em jogo aí processos afetivos da ordem da identificação, em que as massas constituem-se como um estado regressivo; e que a identificação e subordinação ao líder ou ao chefe remetem à identificação infantil com o pai, aparecem como pilares das formulações de Reich.

nacional-socialismo. Um pai severo e autoritário, além de reproduzir filhos obedientes em relação à autoridade e neuroticamente apegados à honra e ao dever, promoveria uma fixação nos laços com a mãe, representados no amor nacionalista. Ainda, a nação como mãe deveria ser protegida dos ataques como aqueles que os judeus desfeririam contra “a mãe Alemanha”, no discurso dos nazistas, já que Reich entendia as fantasias de castração na condição de punição ao desejo sexual como um pano de fundo do antissemitismo. É paradoxalmente apoiado em uma tradição de negar a sexualidade que o nazismo pode oferecer alguma satisfação substitutiva à pequena burguesia.

Assim, ao direcionar sua investigação para o cotidiano da vida da sociedade alemã, Reich encontra um solo fértil e apropriado para a recepção de uma ideologia autoritária e mistificadora, como a ideologia nazista, sem pretender, no entanto, reduzir, como espero ter demonstrado, a emergência desse fenômeno político a determinações psicológicas, mas tentando entender a adesão de grande parte da sociedade alemã às ideias nacional-socialistas e a criação das condições de possibilidade para a sua ocorrência como fenômeno de massa, já que a interpretação reichiana do nazismo é a interpretação de um processo que tem ao mesmo tempo fundamentação na gênese de ideologias e de personalidades em uma dada organização social, que, ao manter indivíduos *famintos* no plano material, mas, sobretudo, em sua subjetividade, demonstra que a vida assim economizada em sua potência de expressão plena é via de acesso à violência. Se essa ordem de coisas fosse distinta, o nazismo não teria sido possível. Em outras palavras, ao historicizar a produção de subjetividades a serviço da ordem social vigente, seu esforço reside em denunciar a forma pela qual essa mesma ordem social, por meio dos hábitos e da tradição (que deixam de ser apenas aspectos morais para serem agora o próprio ser de seus atores), produz em cada cidadão um “pequeno Hitler” (Reich, 1974, p. 77).

Como já fiz referência neste estudo, ao lermos os escritos de Reich, somos apresentados, por assim dizer, a uma circularidade mortífera, em que a miséria subjetiva produzida no âmbito social tem uma função política, como

estratégia de dominação altamente eficaz, operando desde a produção de subjetividade. Entretanto, tenho também defendido a ideia de que ler Reich é ser radicalmente convocado ao combate, como aquele proclamado no prefácio já citado de *Psicologia de Massa do Fascismo* – ao desvelar com brio o triunfo do fascismo e reconhecer que seu avanço se faz, de hora em hora, por todos os mecanismos de que dispõe para a sujeição das forças vitais, imediatamente temos o aviso: contra a escravização dos espíritos, contra a ressurreição da Idade Média, o combate continuará sem descanso (REICH, 1974).

Em que pese a distância que nos separa do contexto em que sua Psicologia Política foi formulada, profundamente enraizada no cenário sociopolítico e conceitual de seu tempo, partilho aqui da leitura empreendida por alguns de seus comentadores que encontram em *Psicologia de Massa do Fascismo* a expressão de uma interrogação filosófica que pretende se lançar para além de sua circunscrição temporal, como sustenta Weinmann (2003) ao se questionar como poderia essa obra, datada do início do século XX, contribuir para a crítica social contemporânea:

No entanto, penso ser possível propor que, a despeito de reconhecermos que uma obra insere-se em contextos discursivos que lhe são próprios, também podemos admitir que esta mesma obra repouse suas raízes sobre debates e proposições que lhe são muito remotas, no passado. Da mesma forma, não seria inconcebível sugerir que uma obra possa lançar-se sobre o futuro, agregando questões e instigando discussões que, sem ela, talvez não pudessem vir a ser realizadas. Tal perspectiva implica uma *temporalidade* diferente de uma concepção linear, evolutiva, onde o presente simplesmente supera o passado e progride em direção ao futuro. (WEINMANN, 2003, p. 64).

É evidente que seria incorrer em um grosseiro anacronismo transportar os escritos de *Psicologia de Massa do Fascismo* para a contemporaneidade sem que relativizássemos vários de seus aspectos (Cf. a respeito BEDANI; ALBERTINI, 2009). Todavia, negar o passo dado por Reich em sua análise que pretende cercar os itinerários das forças vitais nas capturas engendradas pela Modernidade, naquilo que estou chamando aqui de *vida*

economizada, exatamente por esses aspectos datados, e declarar sua obsolescência parece-me uma dessas tolices que cercam aquelas produções de conhecimento perseguidoras *da verdade* enunciada definitivamente.

Foge aos objetivos deste estudo percorrer a problematização desses elementos que deveriam ser revistos na análise reichiana encontrada em *Psicologia de Massa do Fascismo* em relação aos modos de vida e ao cenário contemporâneo, tarefa que já foi largamente realizada por vários de seus comentadores, para os quais remeto a leitura⁴¹.

No entanto, cabe mencionar que figuram como temas importantes de crítica as limitações do pensamento dialético no qual Reich está apoiado, a permanência de alguns temas marxistas hoje amplamente redimensionados na análise dos processos sociais; a filiação ainda em alguns aspectos da psicanálise freudiana que reproduzem a noção de uma subjetividade que concerne ao *indivíduo*; a hipervalorização da sexualidade como protagonista nesses processos; um pensamento médico que claramente aponta para uma perspectiva cientificista; a ambição de um projeto de reversão completa das condições sociais; entre outros fatores; bem como da própria tese que localiza a repressão da sexualidade como pedra angular do fascismo, posto que temos na contemporaneidade modos distintos de vivê-la e de compreendê-la.

Cabe dizer também que o próprio projeto reichiano irá tomar outros rumos, desvencilhando-se tanto da perspectiva marxista, quanto da psicanalítica no correr de sua obra, sobretudo pelo acento em sua veia energética, que virá redimensionar várias de suas concepções anteriores.

Mas se insisto na Psicologia Política de Reich aqui é porque estou interessada em algumas de suas questões cruciais e que, novamente compartilhando das ideias de Weinmann (2003), parecem-me também vivamente atuais, a saber, o entrecruzamento das questões subjetivas e sociais nos interstícios da vida cotidiana, que apontam para os riscos de um

---

⁴¹ Indico a leitura de CÂMARA, M. V. de A. Reich: grupos e sociedade. São Paulo: Annablume, 2009; ORLANDI, L. B. L. Reich em *O Anti-Édipo*. Revista Reichiana, São Paulo, n. 15, p. 56-66, 2006 e BARRETO, A. V. B. A revolução das paixões: os fundamentos da psicologia política de Wilhelm Reich. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2000.

modo de vida que segue tentando domesticar formas de satisfação, o que também pode permanecer produzindo efeitos políticos nefastos:

(...) o consumo maciço das “pílulas da felicidade” – Prozac, Viagra, etc. – leva-nos a suspeitar de que a *experiência do prazer* segue sendo furtada a um grande número de pessoas, ao mesmo tempo em que é tornada um imperativo, associado à possibilidade de consumo de mercadorias. Vemos, assim, a libido dessexualizando-se vertiginosamente no processo de trabalho – em busca de um sonho de consumo que nunca se consuma – e ligando-se a personagens políticos que representam, para o trabalhador alienado, a imagem de um ideal – prometido, mas jamais alcançado – do que ele desejaria vir a ser. É nesta perspectiva que considero que permanecem vivas as contribuições de Wilhelm Reich à crítica social. (WEINMANN, 2003, p. 71, grifos do autor).

Mais do que o interesse pela análise circunstancial promovida por Reich sobre a genealogia do fascismo, estou aqui defendendo a ideia de que há uma *lógica* na psicologia política reichiana que pode estourar as temporalidades na qual ela está encerrada e se abrir ao diálogo contemporâneo⁴².

Se, como espero ter demonstrado, salta aos olhos as investidas que o pensamento reichiano realiza contra as forças que impedem a satisfação e o curso livre das forças vitais, traduzidas como produção de fascismo, somos levados a pensar que, *necessariamente*, tomar parte naquele combate para o qual Reich nos convoca implica em buscar possibilidades para que a vida possa pulsar sua intensidade como estratégia também de guerrilha aos fascismos que continuam à espreita, contra a mortificação da vida e a produção de violência, assim como em buscar outras formas de sociabilidade que possam ouvir os “cantos à vida”, em que poderemos “desejar a potência, e não os poderes que nos submetem aos valores dominantes” (ORLANDI, 2006, p. 66). Talvez tenhamos chance assim de, além de produzirmos pequenos *führer*

⁴² Não é o interesse do presente estudo, todavia destaco o comentário realizado por Birman sobre a atualidade de *Psicologia de Massa do Fascismo* de Reich “se considerarmos o retorno maciço do neonazismo hoje, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. Com efeito, pelo dismantelamento do Estado do bem-estar social, com a hegemonia do modelo neoliberal na economia e a mundialização do mercado, o desamparo das pessoas tem atingido limiares inimagináveis. Com isso, a busca de bodes expiatórios pela violência neonazista se funda nessa acoplagem metapsicológica esboçada acima, na qual diferenças étnicas e sexuais se transformam em alvos fáceis de massas desesperadas que se oferecem ao domínio de líderes carismáticos” (BIRMAN, 2006, p. 53).

alimentados por tempos de quaresma, ver brotar personagens mais interessantes em outras composições coletivas.

Retomando nosso enredo, vejamos agora como duela o pantufo Carnaval e seu arsenal festivo.

2.2 A ética da intensidade em Reich e a afirmação da alegria de viver

Muitas vezes, no cenário do estudo da obra de Reich, seu projeto científico é descrito como uma luta contra o sofrimento humano, leitura da qual também partilhei em estudos anteriores. Parece ser inegável a presença desse “fio vermelho” ⁴³ na trajetória reichiana, como afirma Wagner no prefácio ao livro de Matthiesen (2005, p. 13-14):

A preocupação fundamental de Reich, *o fio vermelho* condutor de seu pensamento, de seus estudos e pesquisas, foi a busca da compreensão das origens da miséria e do sofrimento humanos e a proposição de intervenções capazes de minorar tal sofrimento. Seja partindo do tratamento da estrutura de caráter neurótica, seja desenvolvendo caixas acumuladoras de energia *orgone* como coadjuvantes no tratamento do câncer, a preocupação constante do pensamento reichiano sempre foi compreender como e onde as disfunções ocorrem no vivo e como e onde agir para que essas disfunções sejam evitadas ou abrandadas. Em sua essência, o pensamento e a proposta reichiana são de cunho preventivo e profilático.

Com efeito, se tomarmos a complexa obra de Reich em seu conjunto, evidencia-se a radicalidade com que seu projeto científico procura esquadriñar incansavelmente inúmeras dimensões da vida humana à procura daquilo que seriam focos de produção de sofrimento, mapeando sua gênese na moral e nas proposições da cultura, na educação, no ambiente, nas relações sociais, na biologia.

---

⁴³ Albertini (1994) observa que a expressão “fio vermelho” sugere um fio condutor central na obra de Reich. Cita a afirmação de Ilse Ollendorf De Reich (1978), segundo a qual Reich sempre sustentou que um “fio vermelho” de lógica o guiava de um passo a outro, no trânsito entre problemas de pesquisa e entre diversas disciplinas científicas. Albertini (1994, p. 37) lembra também que Reich emprega essa expressão para indicar a defesa principal do caráter que liga toda a estrutura neurótica.

E, com as divisas de seu pensamento médico, podemos acompanhar seu esforço em transcender o âmbito da crítica a essa espécie de “genealogia do mal” para alcançar os meios de intervir nessa ordem de coisas, traço que teria imprimido à sua obra a qualidade de um “higienista às avessas” no cenário científico-cultural da primeira metade do século XX, para o que corroboram as conclusões da pesquisa empreendida por Albertini *et al* (2007, s/p):

(...) enquanto o movimento higienista, a fim de realizar o seu ideal profilático, associava-se a correntes de pensamento que produziam um “saber”, em última instância, mantenedor da ordem social – caso da eugenia, que, aliando reducionismo biológico e racismo, produzia um discurso justificador das desigualdades sociais –, Reich, ao contrário, buscou alcançar sua meta preventiva atribuindo responsabilidade a essa ordem social e atuou no sentido de promover profundas alterações na mesma.⁴⁴

Contudo, considero que tal vertente profilática fortemente presente na obra reichiana é reveladora de outro aspecto que interessa ao presente estudo. Aqui teríamos algo como outra tradução desse *fio vermelho* que conduz a obra de Reich: a afirmação da vida e de sua sabedoria em busca da felicidade terrena, do prazer de viver ou, como Reich expressa em inúmeras passagens, na afirmação da alegria de viver. Sob esse prisma, lutar contra o sofrimento reaparece como a luta contra as práticas “negadoras da vida” (BEDANI; ALBERTINI, 2009, s/p).

Para que compreendamos tal afirmação que geralmente traz o risco, curiosamente, de ser adjetivada de ingênua ou demasiadamente inocente,⁴⁵ é necessário que se tenha em mente que, além de aproximações à psicanálise freudiana e ao marxismo, como vimos acima, o pensamento reichiano é tributário de filiações filosóficas que, segundo seus comentadores, lhe

⁴⁴ Pudemos acompanhar acima, inclusive, como esse movimento sanitário reichiano desemboca em sua Psicologia Política na crítica contundente dessa mesma ordem social cerceadora das possibilidades de satisfação.

⁴⁵ Nesse sentido, recorro ao filósofo Clément Rosset (2000, p. 9), estudioso da alegria, ao observar que nos tempos modernos quase não se pode falar em alegria sem que se mobilizem imediatamente objeções de toda a ordem: “perdida entre o demais e o pouco demais a dizer, a aprovação da vida permanece para sempre indizível. Toda tentativa visando a exprimi-la dissolve-se, necessariamente, em um balbúcio mais ou menos inaudível e ininteligível”.

conferem esse caráter de confiança na vida e na alegria, considerando seus impedimentos como acidentes histórica e socialmente determinados; logo, passíveis de modificação.

Conforme Albertini (1997, p. 59), as filiações filosóficas que dão esteio à positividade de Reich em relação à vida seriam:

Giordano Bruno, reformador da Igreja que morreu nas fogueiras da Inquisição por ter defendido ideias como a da alma universal que animava o mundo (a energia onipresente que Reich chamou de *orgone?*); Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), propagador de um pensamento que pode ser caracterizado como um naturalismo utópico e Henri Bergson (1859-1941), autor que postulou um princípio vital criador, o *élan vital*.⁴⁶

Mas é a associação que o autor faz da obra de Reich ao humanismo renascentista em relação à alegria de viver que me parece fértil à nossa discussão e que gostaria de destacar. Ao reconhecer que, entre essas filiações filosóficas enunciadas acima, a obra reichiana é gerada no interior da psicanálise freudiana, embora guarde em relação a ela distinções fundamentais, Albertini (1997) segue uma linha de pensamento que também encontra na própria psicanálise esse espírito do Renascimento⁴⁷ e propõe discutir como Reich teria se posicionado em relação ao humanismo psicanalítico. Acompanhemos sua construção.

Fazendo uma breve incursão pelo período histórico compreendido pelos séculos XV e XVI, o autor relembra que essa época foi marcada por intensas transformações sociais com o surgimento do capitalismo comercial e a revolução burguesa, que veio alterar definitivamente a ordem feudal,

⁴⁶ Para a análise da filiação reichiana ao pensamento de Rousseau, indico a leitura de BARRETO (2000), já citado. Para a análise das matrizes filosóficas de Reich em Bergson, recomendo OLIVEIRA e SILVA, J. R. O.; GONSALES, F. I. Matéria e Caráter: substratos para o impulso vital em Bergson e Reich. *Revista Reichiana*, São Paulo, v. 9, p. 22-30, 2000 e CÂMARA (2009). Nesse último trabalho, o autor também alinha, em alguns aspectos, o pensamento de Reich ao de Espinoza. Para a aproximação com a filosofia contemporânea, especificamente com a obra de Deleuze e Guatarri, que também guardam semelhanças a essa tradição de pensamento, recomendo a leitura de TOLEDO, L. P. *Reich e o enfoque de Deleuze e Guatarri*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia da USP, 2009.

⁴⁷ Albertini (1997) explicita que sua análise sobre as relações da psicanálise freudiana com o movimento cultural dos séculos XV e XVI apoia-se nas ideias do Prof. Dr. Norberto Abreu e Silva Neto, apresentadas em um texto de aula não publicado em 1975, cuja principal referência é STERBA, R. The humanistic wellspring of psychoanalysis. *The Psychoanalytic Review*, v. 43, n. 2, 1974.

trazendo consigo a definitiva passagem da economia à base de troca para a economia monetária, o florescimento do comércio, as grandes navegações e descobrimentos, o desenvolvimento das cidades e a perda do monopólio da Igreja como poder e como explicação dos fenômenos do mundo.

No plano das ideias, produto das revoluções em curso, o humanismo burguês virá romper radicalmente com a ideologia medieval em dois aspectos fundamentais: a *valorização do homem e de sua razão* como faculdade diretora da ação no mundo – em oposição ao teocentrismo medieval propagador da submissão à vontade de Deus e a seus representantes na terra, postulando a revelação divina como única via de acesso ao conhecimento – e a *reafirmação do prazer e do hedonismo na vida terrena* – sufocados pela vida de ascese levada a cabo pela Igreja ao manter uma política anti-institual e negadora dos prazeres mundanos, posto que a vida verdadeira seria apenas a vida eterna, no céu ou no inferno, dependendo das práticas por aqui cometidas. (ALBERTINI, 1997).

Se nesse período vimos nascer, pela valorização da razão, as bases da ciência moderna, em que o homem, não mais submetido às leis da natureza, pôde se colocar como dela participante e nela intervir por intermédio do conhecimento científico, também podemos encontrar a reivindicação, por parte dos humanistas, do

[...] direito à *hedoné*, ao *prazer*, com toda sua gama de fruição corporal e sensual. Assim, em vez de uma vida permeada pela ideia de pecado e 'voltada para o céu', como no medievo, a nova filosofia proclama o reencontro com a alegria de viver, com a boa vida na terra (ALBERTINI, 1997, p. 55).

Mas é fundamental ter em vista que o humanismo da Renascença, segundo o autor, não traz a noção de libertação pura da vida prazerosa dos instintos corporais, mas a confiança na racionalidade humana para conviver com sua natureza instintiva, agora na condição de sujeito, e não mais como objeto.

Esse convívio contraditório entre a razão, as dimensões instintivas e a realização prazerosa do homem na terra poderia ser reencontrado na psicanálise freudiana, segundo propõe Albertini (1997), apoiado nas ideias de Sterba (1974), séculos mais tarde, após a racionalidade moderna se tornar hegemônica, transformando-se em um novo Deus, como aquele que os renascentistas queriam destituir e que, em comunhão com os modos capitalistas de viver, trará outro tipo de ascese terrena.

Como se sabe, o caminho iniciado no Renascimento, em que as ambiguidades que aqui se estão destacando ainda poderiam coexistir de alguma forma, ganhará outros contornos. Assistiremos à valorização do homem e de sua razão empreendida pelos renascentistas transformar-se em um *autocentramento no eu* e na consciência, a partir da filosofia de Descartes e com a tradição filosófica que se seguiu, em que a razão passará a ser soberana, o que leva a crer que o “projeto da modernidade é *antropológico* e *antropocêntrico*, pois a noção de *indivíduo*, forjada na modernidade, é alçada à condição primordial de medida de todas as coisas” (Birman, 2006, p. 39), em detrimento de sua submissão holística ao cosmos.

Se é recorrente traduzir a Modernidade pela emergência do individualismo como valor, também se pode conjugar a essa constatação a emergência da concepção de sociedade como atomística, já que reunião de *indivíduos*; o liberalismo como doutrina política por excelência dos tempos modernos; e o discurso da ciência como algo que ocupa a posição estratégica de modulador da verdade. Se a razão será a marca distintiva do homem⁴⁸, a razão científica será quem virá assegurar-lhe autonomia tanto em relação à natureza quanto ao divino, e será a tecnologia que se transformará, por excelência, no exercício da sabedoria humana (BIRMAN, 2006).

Cabe destacar que todos esses fatores apontados como marcas das transformações operadas pela Modernidade interessam à consolidação da economia capitalista e à invenção de homens – melhor seria dizer de indivíduos – em consonância com sua empresa, indivíduos que, exatamente no

---

⁴⁸ No capítulo três abordarei especificamente os efeitos dessa distinção em relação à loucura, pois também é essa passagem que destinará a ela o lugar de desrazão, produzido pelo discurso moderno.

trabalho de se individuarem, devem romper com as relações sociais que outrora lhes davam condições de existência coletiva, para se fazerem *trabalhadores*, ou seja, terem suas forças vitais destinadas, administradas e controladas em benefício da engrenagem capitalista, processo orquestrado pela racionalidade científica, como aponta Figueiredo (2007). Em suma, para Birman (2006, p. 41-42), a Modernidade forjou dois diferentes mitos e recuperou pelo menos um da Antiguidade:

Refiro-me aqui ao mito de Fausto, antes de mais nada, formulado no século XVI. Nele, o sujeito faz um pacto com o diabo em nome da promessa da verdade da ciência. O bom Deus criador é desafiado pela ânsia de verdade tornada possível pela ciência, que alimentaria a autonomia do indivíduo no pacto com o diabo. Em seguida, refiro-me ao mito de Frankenstein, construído por Mary Shelley na aurora do século XIX. Neste o homem tornar-se-ia capaz de ser a fonte da vida nos laboratórios científicos, não sendo isso, pois, uma dádiva divina e sim, fruto da razão científica. Por fim, sublinho o mito de Prometeu, tecido nos primórdios da cultura grega, em que a astúcia deste desafia Zeus. No contexto da modernidade, este mito recebe novas interpretações e versões. Assim, o que se revela em todos esses mitos é a ênfase posta sobre a razão científica e sobre o indivíduo, que não vacilam em se associar ao mal e se contrapor à ordem do sagrado em nome da autonomia e da soberania sobre o mundo.

Para o psicanalista, se a Modernidade pode ser descrita em suas linhas gerais pelos fundamentos acima, há que se considerar, no entanto, que em seu bojo foram gestados saberes que se constituíram como a própria consciência crítica da Modernidade, movimento denominado por *modernismo*⁴⁹. Mesmo que tais saberes utilizem, e muito, o imaginário moderno, por exemplo, mantendo as figuras da razão e da tecnologia, parecem subvertê-las ao porem em execução uma inversão nos eixos que norteavam a modernidade. Nesse processo, os reinos do eu e da consciência

[...] passam a ser considerados os pontos de chegada de um longo e tortuoso processo iniciado em outro lugar, isto é, não são considerados *origem*, porém *destino*. Tal processo, plural e marcado

⁴⁹ Deve-se ter em mente que esse movimento também se fez expressar do ponto de vista estético, produzindo efeitos significativos também no território das artes. Para essa discussão, recomendo a leitura de HARRISON, C. *Modernismo*. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

pela polissemia, reenvia a individualidade para as forças que a perpassam e que regulam as suas relações com os outros e com o mundo. Nietzsche, Marx e Freud foram os três grandes profetas da ruptura que realizou e anunciou o modernismo. (Birman, 2006, p. 42).

Apoiando-se na leitura foucaultiana,⁵⁰ o autor aponta para Marx como representante dessas forças no registro econômico, ao sublinhar a inscrição da consciência no campo imantado pelas forças produtivas e as relações de produção reguladoras das sociedades humanas na luta de classes; para Nietzsche, que teria desvelado a dimensão do poder na produção de verdade; e para Freud, que teria empreendido o descentramento da consciência em relação às pulsões, à sexualidade, mirando o *eu* como produto do jogo de forças do inconsciente (BIRMAN, 2006).

E aqui reencontramos a psicanálise freudiana, que, no final do século XIX, ao romper com a psicologia científica de seu tempo, trará novamente à baila a complexidade dos jogos entre razão e não-razão como constitutivos do humano, e o fará “à moda modernista” – ao operar uma crítica da modernidade, valendo-se para isso dos mesmos signos engendrados por essa época, mas invertendo parcialmente seus sinais. Reencontramos também a leitura realizada por Albertini (1997) em sua aposta na filiação freudiana ao humanismo renascentista.

Mesmo sob a hipótese do inconsciente, que coloca em questão a racionalidade soberana e o autogoverno do eu, e mesmo sob a afirmação das forças pulsionais que atravessam o psiquismo humano, pode-se encontrar na psicanálise de Freud, reincidentemente, a confiança na razão humana para gerir os conflitos gerados por suas forças internas, sem que, no entanto, seja preciso para isso negá-las.

Para Albertini, aqui está a aproximação maior de Freud às matrizes humanistas, pois em ambas as concepções de mundo o prazer é fundamental, “mas deve ser vivido sob a organização da razão humana” (ALBERTINI, 1997, p. 58). Vejamos como Reich, que considero que também pode ser inscrito na

---

⁵⁰ Joel Birman explicita a referência a FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In: FOUCAULT, M. Nietzsche. Paris: Minuit, 1967.

toada modernista, faz pulsar as dimensões contraditórias da Renascença ao beber dessa espécie de consciência crítica da modernidade⁵¹ expressa nas descobertas freudianas, mas, ao mesmo tempo, chocar-se com aquilo que Reich nomeava de “recuo freudiano”.

Em diversas ocasiões (Higgins; Raphael, 1979; Reich, 1994) encontramos manifestações do autor nessa direção, reconhecendo a importância da obra de Freud, especialmente naquilo que ela pode desvendar sobre a dimensão pulsional do humano e em sua crítica à cultura moderna, que, ao cercear a plena satisfação dessas forças vitais e pregar uma vida de contenção para atender às prescrições da moral burguesa, seria produtora de uma miséria psíquica com consequências desastrosas para o sujeito psíquico e para os rumos coletivos, como está explícito nos posicionamentos freudianos de *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna*, de 1908 (FREUD, 1974).

Reich irá, inclusive, se dizer um continuador desse pensamento freudiano inicial apoiado na crítica de uma cultura que manteria sujeitos permanentemente insatisfeitos como base de sua organização social, impedindo que uma boa gestão energética pudesse se desenrolar sem acréscimo de risco aos pactos civilizatórios. No entanto, nessas mesmas ocasiões, é o próprio Reich quem dá notícias de sua recusa aos rumos tomados pelo pensamento freudiano nos anos 1920, tendo Freud abdicado, segundo ele, de sua potência disruptiva para fazer coro ao pensamento conservador de sua época. Estava em jogo aqui aquele que seria o conflito crucial entre os dois pensadores: as possibilidades de felicidade ou infelicidade humanas (Albertini, 2003).

Em *A Função do Orgasmo* (Reich, 1994), uma de suas autobiografias científicas, datada de 1942, é possível encontrar seus comentários sobre o rompimento teórico com Freud no final dos anos 1920, no que diz respeito ao problema da cultura. Ao retomar as descobertas que fizera a respeito da relação da sexualidade com o adoecimento neurótico e as atividades de

---

⁵¹ Cabe lembrar que Nietzsche, Marx e Freud, apontados acima como “profetas do modernismo”, figuram no horizonte conceitual reichiano.

higiene mental aliadas à profilaxia que empreendera, relembra discussões que aconteciam no final da década de 1920 na casa de Freud, em que Reich apresentava suas ideias. Segundo ele, as perguntas às quais estava empenhado em responder à época seriam:

Quais as consequências finais da teoria e da terapia psicanalíticas, se a psicanálise sustentar a importância da etiologia sexual das neuroses? É possível continuarmos a nos limitar apenas à análise das neuroses individualmente em uma clínica particular, já que a neurose se apresentava como uma epidemia? Qual a natureza do papel que o movimento psicanalítico deve assumir na estrutura social? Por que é que a sociedade produz neurose em massa? Quais as fontes do “flagelo neurótico”? (Reich, 1994, p. 170).

Ao longo deste estudo acompanhamos a forma pela qual Reich tentou dar respostas a essas questões: a partir da associação entre a Teoria do Orgasmo, a Teoria do Caráter, suas formulações sobre a educação e sua leitura sobre a ideologia. Mas o autor dá destaque na retrospectiva em tela ao fato de que essas ideias acabavam necessariamente levando a divergências com o pensamento freudiano. Reich afirma que em 1929 as discussões sobre o tema estiveram fortemente presentes naquelas discussões que ocorriam no círculo íntimo de Freud.

Poucas pessoas sabem que *O Mal-Estar na Civilização*, de Freud, resultou dessas discussões sobre cultura, como uma defesa contra o meu trabalho em desenvolvimento e o “perigo” que ele acarretava. As afirmações com que Freud se opunha às minhas opiniões apareceram no livro. (Reich, 1994, p. 179).

Sem entrar na discussão sobre a pertinência dessa impressão de Reich, de que o texto de 1930, *O Mal-Estar na Civilização* (FREUD, 1974), aparece como resposta de Freud às suas ideias, é fato que esse estudo freudiano consagra as diferenças de entendimento dos autores sobre o problema da cultura e possibilita um debate (ALBERTINI, 2003). Dessa forma, em sua apresentação, Reich irá examinar algumas das teses freudianas presentes naquele estudo e questioná-las.

Inicialmente, o autor toma a afirmação de Freud em *O Mal-Estar* de que o prazer sexual seria o alvo do desejo humano de felicidade, ao mesmo tempo em que tentava demonstrar a insustentabilidade desse princípio – “a sua fórmula básica, teórica e prática continuava a ser: o homem normalmente, e necessariamente, progride do “princípio do prazer” para o “princípio de realidade”: tem de renunciar ao prazer e ajustar-se à realidade” (Reich, 1994, p. 180).

Para Reich, o problema que se anunciava residia na ausência de questionamento dessa realidade à qual os homens deveriam se adaptar e na ausência de questionamento sobre quais prazeres – ou ainda sobre qual grau de satisfação – seriam compatíveis com a sociabilidade. Mas a crítica reichiana irá questionar agudamente as conclusões a que se poderia chegar a partir das teses freudianas: “toda descoberta científica inclui uma pressuposição ideológica e uma consequência social prática” (REICH, 1994, p. 181). Dessa forma, Reich declara que muitas das descobertas revolucionárias de Freud acabaram em resignação, o que traria sérias consequências.

Por exemplo, Reich afirma que Freud justificou a renúncia de milhões de pessoas à felicidade de maneira tão hábil como defendera a existência da sexualidade infantil, e “alguns anos mais tarde, explorando a ignorância humana e o medo à felicidade, um gênio patológico mergulhou a Europa no abismo com o chavão da ‘renúncia heroica à felicidade’” (REICH, 1994, p. 181-182).

Para acompanhar como se desenvolve a resignação freudiana em *O Mal-Estar*, em que o anseio de felicidade sempre aparece como uma visão fantástica, em luta com a dura realidade (REICH, 1994) à qual, paradoxalmente, os homens têm que se adaptar, Reich retoma a discussão de Freud sobre a felicidade. Se este era obrigado a admitir que esse anseio por felicidade, mesmo impossível de ser atendido, constituía-se como o motor da vida humana, para aquele, a incorreção presente na insistência em proclamar a incompatibilidade da felicidade humana com todas as instituições do mundo ocultava outro problema:

Admitir a possibilidade da felicidade humana teria sido a mesma coisa que admitir a incorreção da teoria da pulsão de morte. Teria significado uma crítica às instituições sociais que destroem a felicidade da vida. Para manter essa posição resignada, Freud desenvolveu argumentos que deduziu da situação existente, sem perguntar se essa situação é inerentemente necessária ou imutável. (REICH, 1994, p. 184, grifos do autor).

Encontramos aqui um dos principais questionamentos reichianos à postura adotada por Freud: Reich critica a interpretação freudiana do sofrimento, calcada em concepções metapsicológicas, que levariam a desconsiderar os fatores históricos e sociais envolvidos no problema do sofrimento do indivíduo, deduzindo sua compreensão da civilização pela teoria das pulsões. Sabemos que o referencial reichiano é distinto, até mesmo pelas proposições marxistas que compunham sua leitura, que o levaram a questionar como as determinações históricas geram o estado de infelicidade do homem e que, em razão disso, são consideradas como passíveis de transformação. Além disso, o posicionamento positivo de Reich sobre a natureza e sua sabedoria a favor da vida fazia-o recusar a hipótese da pulsão de morte como uma das forças constituintes do vivo.

Novamente recorrendo à gênese sócio-histórica do sofrimento humano, Reich critica uma vez mais a atitude freudiana – que, ao reduzir o problema tanto do indivíduo quanto da cultura à dinâmica pulsional, imprimiria a eles um caráter de inalterabilidade, naturalizando o conflito e o sofrimento – e arrasta o pensamento freudiano para uma natureza que, ela também, seria a fonte do mal. Essa atitude, além de determinar definitivamente a morte das esperanças de transformação, ainda iria definir qual o lugar da psicanálise e das intervenções em relação ao sofrimento:

Freud estava desiludido. A princípio, pensava haver descoberto a terapia radical das neuroses. Na realidade, isso fora apenas um começo. Era muito mais complicado do que sugeria a fórmula de tornar o inconsciente consciente. Sustentava que a psicanálise podia abraçar não apenas problemas médicos, mas problemas universais da existência humana. Mas não encontrou o seu caminho na sociologia. Em *Além do Princípio do Prazer*, penetrara, por meio de hipóteses, em importantes questões biológicas e deduzira daí a teoria da pulsão de morte, que acabou sendo uma teoria errônea. A princípio, o próprio Freud assumira uma posição muito cética a respeito. A

psicologização da sociologia e também da biologia impedia qualquer perspectiva de conseguir um domínio prático desses enormes problemas. (REICH, 1994, p. 187-188, grifos meus).

Em face dessas considerações, Reich relata que foram dois os motivos que o impediram de continuar a seguir as ideias de Freud sobre a cultura expressas no *Mal-Estar*. Em primeiro lugar, Reich atribui seu distanciamento de Freud à constatação de que havia um trabalho a ser feito, determinado por suas escolhas políticas, que se colocava na contramão do que poderia ser vislumbrado a partir das formulações freudianas:

[...] a exigência continuamente crescente por parte de milhões de pessoas culturalmente negligenciadas, materialmente exploradas e psiquicamente arruinadas de determinar sua própria existência social. O seu alvo era o da felicidade terrena. Não ver, ou não levar em conta, essa exigência seria fechar os olhos à situação política vigente. (REICH, 1994, p. 188).

Em segundo lugar, Reich apresenta o outro motivo de sua divergência com Freud, apresentando uma concepção diametralmente oposta àquelas presentes em *O Mal Estar*:

[...] eu havia aprendido a ver as pessoas de duas perspectivas: eram frequentemente corruptas, servis, desleais, cheias de vazios chavões, ou simplesmente secas. Mas não eram assim por natureza. Haviam se tornado assim por causa das condições da vida. No início, porém, poderiam ter-se tornado um tanto diferentes; decentes, honestas, capazes de amar, sociáveis, mutuamente responsáveis, sociais sem compulsão. Estávamos lidando com contradições do caráter que refletiam contradições da sociedade. Cada vez mais eu entendia que aquilo que se chamava de “mau” e de “antissocial” é um mecanismo neurótico. (REICH, 1994, p. 188-189).

Para Reich, o comportamento humano refletia as contradições entre a afirmação da vida e sua negação *no interior do processo social* assim como, para Freud, a questão fundamental era saber se algum dia a contradição entre o anseio de prazer e a frustração social do prazer poderia ser solucionada. Reich acreditava que era exatamente a pesquisa psicanalítica no campo da sexualidade que poderia oferecer a primeira tentativa de transformação dessa

ordem de coisas, “mas essa abordagem do problema fôra totalmente excluída do quadro. A psicanálise tornou-se uma ‘teoria de adaptação cultural’ abstrata e, portanto, conservadora, cheia de contradições insolúveis” (REICH, 1994, p. 189).

Nesse ponto já temos condições de retomar a forma particular pela qual o pensamento reichiano se inscreve na crítica psicanalítica à modernidade a partir de suas matrizes humanistas. Segundo Albertini (1997), se os humanistas dos séculos XV e XVI tinham levantado a bandeira do prazer na terra em oposição a uma vida de ascese, se Freud havia revelado a dimensão instintiva do homem – embora tenha enveredado pelo governo racional das pulsões, que apareceriam em seu pensamento como ameaçadoras ao projeto civilizatório e, logo, condenadas à frustração, o que teria levado o projeto freudiano à resignação frente à infelicidade inevitável –, Reich irá, contrariamente, no começo do século XX, reivindicar uma vida com maiores possibilidades de satisfação pulsional exatamente como possibilidade de sociabilidades não violentas, localizando-se de forma peculiar em relação aos dois polos fundamentais do Renascimento: a *razão* e o *prazer*.

Reich vai lutar, com toda a sua força, pela possibilidade de o prazer ser vivido da forma mais plena possível. A seu ver, sem uma vida satisfatória, o homem se torna destrutivo e a razão não consegue funcionar a contento. Em linhas gerais, pode-se dizer que Reich encontrou uma lógica fundamental no mundo instintivo, fonte maior dos prazeres humanos, e, de acordo com nossa percepção, uma espécie de racionalidade instintiva. (ALBERTINI, 1997, p. 60).

Nesse sentido, Barreto (1997) afirma que o pensamento reichiano pode ser entendido como a crítica de um modelo de pensamento calcado na repressão das paixões humanas em favor de uma racionalidade absoluta que se constituiria como sustentação de todo o corpo social. Para o autor, o ponto de partida de Reich seria uma releitura da natureza, atribuindo a ela características que, na perspectiva do racionalismo, seriam exclusivas da cultura.

A natureza não é mais algo perigoso ou caótico a ser dominado, transformado ou destruído, mas algo a ser continuado, preservado ou favorecido. É esta a função da cultura para Reich, continuar, no plano da sociedade, as leis positivas que imperam na natureza para que o Homem, a partir da reconciliação com seus afetos, volte-se a se integrar a ela e ao cosmos. Cultura e natureza não são por si categorias opostas no pensamento reichiano. Não há mais oposição inata entre o Homem natural e o Homem social, paixão e razão, embora haja a possibilidade de que isto venha a ocorrer. Estas categorias somente se opõem quando e sempre que a cultura se fundamentar em princípios, normas e valores que visem a reprimir e dominar a natureza humana, o que, para Reich, se traduz em frustração da satisfação pulsional, em especial, da pulsão sexual, o que, segundo ele, somente ocorre nas sociedades humanas de tipo patriarcal-autoritária, e em nenhuma outra organização dos seres vivos. A consequência, segundo Reich, é o que se vê atualmente: destrutividade, crueldade, irracionalidade, dominação, exploração e neurose. *Por transgredir a natureza os Homens se veem diante da dor e do sofrimento, vale dizer, do "mal".* (BARRETO, 1997, p. 9, grifos meus).

Segundo o autor, é por tal perspectiva que, como vimos, Reich irá romper com a teoria da cultura de Freud, recolocando em pauta a questão dos afetos no plano sociocultural e propondo uma reconciliação entre afeto e razão, natureza e cultura – enquanto Freud recorria, a partir de 1920, às forças naturais inerentes ao sujeito psíquico como gênese do sofrimento e da destrutividade que poderia assolar o território social⁵², Reich, questionando a universalidade do Complexo de Édipo e discriminando as pulsões daquilo que seriam impulsos secundários gerados por sua frustração cultural, vai remeter a neurose, o sofrimento e as ações antissociais para a fronteira em que se encontram a busca natural humana por prazer e felicidade e os impedimentos a isso empreendidos por uma cultura cerceadora dessas possibilidades (BARRETO, 1997).

Como venho sustentando ao longo deste estudo, talvez tenha sido exatamente tal posicionamento que tenha levado o projeto reichiano a se filiar, em parte, a outro viés crítico da consciência racional da modernidade – o marxismo –, pois, se a gênese do mal não pode ser localizada, no pensamento reichiano, nas forças constitutivas do vivo, mas sim nos

⁵² Estou seguindo aqui o posicionamento reichiano em relação à teoria cultural de Freud delineada nos anos 1920. Em alguns autores do campo psicanalítico, no entanto, essa questão é tomada por outros ângulos. Kehl (2007) e Birman (2006) preferem pensar que os enunciados freudianos expressos no *Mal-Estar* seriam, eles próprios, denunciadores do mal-estar e do desamparo forjados pela Modernidade; logo, seriam eles também crítica da Modernidade.

engendramentos socioculturais, tratava-se de se aliar também à crítica dos desenhos sociais que, conforme estou nomeando, concorriam para manter a *vida economizada* como estratégia política para a sua manutenção, como vimos acima.

No início deste tópico, lancei a ideia de que a luta contra o sofrimento, entendida por muitos comentadores da obra de Reich como seu fio condutor, poderia revelar sua outra face: a afirmação da vida e da alegria possível na terra e em consonância com a sociabilidade. Para retomar nossa discussão, recorro uma vez mais a Barreto (1997), em sua interessante associação entre o pensamento reichiano e a alegoria platônica da caverna, inscrevendo a inquietação filosófica oriunda da crítica reichiana à teoria da cultura de Freud naquilo que ele considera uma das imagens mais clássicas da filosofia política, à qual também já fiz referência neste estudo: o tema da prisão e do livramento. Em suas palavras:

Tal como na alegoria da caverna de Platão, em que o homem encontra-se aprisionado no mundo sensível e conhece apenas as sombras projetadas nas paredes e os ecos que nela soam, na alegoria reichiana, o Homem encouraçado está tão familiarizado à vida aprisionada que é incapaz de reconhecer a vida plena, a vida liberta. A prisão reichiana tem a ver com uma certa gestão energética, imposta pela cultura e vivida no cotidiano. Os prisioneiros dessa caverna libertam-se quando aprendem a responder aos fluxos naturais de suas pulsões e a gerir suas energias de outra forma. Essa nova gestão energética – que perpassa não somente as mentes, mas os corpos – possibilita, além de um novo Homem e uma nova sociabilidade, uma nova relação com o cosmos: o prisioneiro liberto é uma espécie de ser cósmico, capaz de fazer jorrar a energia e, curiosamente, quanto mais doador, mas a energia o atravessa. A generosidade e a doação de energia ao meio social fazem do Homem livre um ser-de-passagem, um canal de energia cósmica. (BARRETO, 1997, p. 11)

A despeito da concepção romântica⁵³ de natureza que se desvela no pensamento reichiano e da discussão sobre tal energia cósmica que viria

⁵³ Em sua Tese de Doutorado, o autor realiza uma discussão bastante detalhada sobre a matriz romântica nas teses reichianas sobre a natureza, bem como estende tal reflexão para o diálogo com as correntes contemporâneas da Biologia: BARRETO, A luta encarnada: corpo, poder e resistência nas obras de Foucault e Reich. Doutorado em Psicologia Clínica. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 2007. Indico também a leitura de REGO, R. A. Psicanálise e biologia: uma discussão da pulsão de morte em Freud e Reich. Doutorado em Psicologia. São Paulo, Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, 2005, em que o autor percorre o vasto campo problemático aí encerrado.

ganhar terreno no pensamento tardio de Reich, reencontra-se aqui a *lógica* de sua Psicologia Política que interessa ao presente estudo. Barreto (1997) considera que a força das contribuições de Reich – ao romper com o racionalismo predominante em sua época, propondo um homem social e político atravessado por afetos, bem como uma cultura que não se oponha à natureza, mas que encontre nela sua matriz e força reguladora, numa espécie de racionalidade instintiva – repouse menos em suas proposições de uma sociedade almejada, mas na possibilidade de uma nova prática política a partir da subjetividade humana, deslocando o problema da política para o âmbito da cultura⁵⁴.

É aí, na subjetividade forjada no palco das relações sociais ordinárias (negligenciado por determinadas teorias sociológicas e interpretado de forma individualista por outras), que reside a prisão dos Homens, bem como a possibilidade de sua libertação. Ele [Reich] trabalha assim, com a “sociedade real”, composta por pessoas que possuem corpos, sentimentos e sensações, que têm medos, angústias, desejos e todas as paixões humanas. Com isso, permite um deslocamento da reflexão abstrata do poder para o âmbito das relações interpessoais, para a política do cotidiano – a meu ver, inaugurando essa tendência. Reich procura mostrar a importância do universo micropolítico dos afetos na sustentação e reprodução das grandes estruturas sociais. (BARRETO, 1997, p. 13).

Portanto, se é nas searas micropolíticas que nossa potência se negocia e se aprisiona em relações sociais negadoras da vida, e se, acompanhando o pensamento de Reich, é lá também que residem as chaves de seu livramento, torna-se evidente que a luta contra o sofrimento tenha sido um grande motor

⁵⁴ A radicalização desta trajetória levará o pensamento reichiano a distanciar-se tanto da psicanálise, quanto do marxismo. O livramento figurará na obra de Reich, a partir da segunda metade dos anos 1930 naquilo que se denominou *Democracia Natural do Trabalho*. No prefácio à edição de *Psicologia de Massa do Fascismo* em língua inglesa em 1942, em que o autor reescreve várias das concepções presentes na edição original, Reich anuncia que a constatação do “fato” de que há muito tempo é possível encontrar organizações sociais que se auto-organizam sem que a gestão de suas relações seja modulada pelo Estado, pela ideologia, por partidos políticos ou por ditames hierárquicos, mas, sobretudo pela autogestão de suas dimensões energéticas, pela liberdade e pela solidariedade, deixando que as forças vitalmente necessárias possam tomar seu curso, sem os impedimentos da cultura repressiva.

Em linhas gerais, na nova “descoberta” de uma ordem racional em comunhão com a natureza humana e seus devires, Reich inscreve o amor, o trabalho e o conhecimento como essas forças vitalmente necessárias que, se não cerceadas, são capazes de se auto-regular. Neste texto, Reich declara que seria o reconhecimento dessas experiências, que não poderiam ser impostas ou ensinadas, mas sim espontaneamente conquistadas, o maior antídoto contra o fascismo (REICH, 1988).

da tarefa reichiana nesse território. Mas aqui lanço outra pergunta, mobilizada pelo espírito renascentista que pudemos identificar na crítica do pensador à *vida economizada*: não seria possível propor também outra tradução de sua Psicologia Política em termos afirmativos da vida e da alegria?

O que quero dizer é que, assim como é possível tomar como tarefa política o mapeamento e o combate daqueles fatores socioculturais que se oferecem como mortificação aos processos de subjetivação, seu duplo, isto é, buscar na cultura as possibilidades para que a alegria e a afirmação da vida possam ser potencializadas, também poderia ser outra derivação da Psicologia Política reichiana, já que assim teríamos condições, como sugere Reich, de reconhecer no jogo contraditorial das forças sociais também alguns contravenenos aos modos de vida fascistas.

Entendo que é exatamente essa a urgência que podemos encontrar no chamado reichiano: é preciso entender como as pessoas podem continuar sãs mesmo em meio às condições sociais que insistem em produzir miséria psíquica e também reconhecer e aliar-se àquelas condições acidentais que Reich afirma que poderiam se oferecer como janelas abertas para a pulsação da vida (REICH, 1942).

Acredito que o pensamento reichiano não sugere, retomando a alegoria proposta por Barreto (1997), que a saída da caverna só possa se fazer quando inventarmos outros mundos em que a alegria e a satisfação sejam livremente permitidas e em que todo o sofrimento seja extirpado, assim como um passe para as terras de Cocanha⁵⁵. Antes, pelo contrário, entendo que o chamado reichiano inverte, novamente, os sinais:

---

⁵⁵ Trata-se de uma lenda muito difundida na Europa medieval associada ao imaginário carnavalesco da época: "Neste lugar de sonho, a vida seria perfeita, pois nada faltaria aos seus habitantes. Ninguém sabia ao certo onde se encontrava essa região maravilhosa, mas todos sabiam de cor as coisas fabulosas que existiam por lá: doces cresciam em árvores, frangos voavam prontos para serem comidos, o vinho jorrava das fontes, bolos caíam do céu. O próprio palácio real era feito de açúcar, as ruas eram pavimentadas com massa de torta e, nas lojas, as comidas eram distribuídas de graça. Os habitantes desse país eram praticamente imortais, pois lá não havia guerra, e, assim que alguém atingisse 50 anos, voltava imediatamente a ter 10. Essa ideia de abundância e de barriga cheia estava diretamente associada ao que as pessoas pensavam do tempo carnavalesco medieval" (FERREIRA, 2004, p. 34-35).

Fui acusado de ser um utopista, de querer eliminar do mundo a insatisfação e salvaguardar apenas o prazer. Entretanto, pus o preto no branco ao afirmar que a educação convencional torna as pessoas incapazes para o prazer – encorajando-as contra o desprazer. *O prazer e a alegria da vida são inconcebíveis sem luta, sem experiências dolorosas e desagradáveis autoavaliações.* A saúde psíquica se caracteriza não pela teoria do Nirvana dos iogues e budistas, nem pelo hedonismo dos epicuristas ou pela renúncia do monasticismo; caracteriza-se pela alternância entre a luta desagradável e a felicidade, entre o erro e a verdade, entre a derivação e a volta ao rumo, entre o ódio racional e o amor racional; em suma, pelo fato de se estar plenamente vivo em todas as situações da vida. A capacidade de suportar o desprazer e a dor sem se tornar amargurado e sem procurar refúgio no encorajamento caminha lado a lado com a capacidade de receber a felicidade e dar o amor. Como salientou Nietzsche, aquele que poderia ‘exaltar-se até atingir as culminâncias do céu’ deve estar preparado para ‘ser mergulhado na morte’. (REICH, 1994, p. 175, grifos do autor).

Não se trata, portanto, ao tomar como tarefa política a afirmação da vida, buscar a superação de sua dimensão trágica, mas assim, como bradavam, talvez, os renascentistas, tentar injetar em nossos modos de viver também a busca por alegrias possíveis, *mantendo* em combate forças de Quaresma e forças de Carnaval, como a luta travada em nossa pintura abre-alas.

Talvez seja encontrar no território social mais possibilidades para que se possa estar “plenamente vivo”, aliando-se àquilo que atravessa a obra reichiana e ao que Albertini (1997) nomeou como *ética da intensidade* – a possibilidade de prazer e de felicidade está guardada àqueles que conseguem se entregar a seus fluxos, em plena presença. E, como Reich adverte no trecho acima, tal possibilidade não dependeria nem tão-somente de cada sujeito, nem apenas das oportunidades concedidas pela cultura, mas talvez por uma espécie de jogo entre essas dimensões, que porventura poderiam conservar a pulsação entre aquilo que contém e aquilo que poderia fazer expandir a vida, à procura de mais oportunidades para encontrar os vetores que possibilitem o aumento de nossa potência, não apenas de contestar aqueles que a diminuam.

Talvez, ainda, essa força afirmativa da vida e da alegria de viver possa, apesar dos olhares da racionalidade moderna e às expensas da onda prometeica que com ela teria vindo banhar nossos modos de vida, como

sugeriu Birman (2006), ter sobrevivido nesses mesmos jogos sociais. Não teria sido esse o grito reichiano – ao dizer que era impedido de tomar parte nas teorias culturais que viam os homens numa marcha patética entre buscar a felicidade e ter que se resignar com sua impossibilidade, contentando-se com as famosas “medidas paliativas” (FREUD, 1930), como uma esmola de felicidade ilusória –, por encontrar *no mundo*, e não nas concepções da racionalidade científica, como teria preferido Freud, milhares de pessoas regendo suas vidas em busca do prazer e da felicidade terrena?

Uma das marcas mais exuberantes da obra reichiana, em minha leitura, foi desejar uma produção de conhecimento que não se fizesse como aquele que fabrica teorias sobre a existência humana em um “gabinete de estudos”, mas como aquele que procura extrair suas descobertas da vida real dos homens, em contato íntimo com eles (REICH, 1974). Em que pesem as críticas que imediatamente podem se armar contra essa afirmação, apontando a contradição reichiana em relação à própria ciência, à impossibilidade de “extrair” a verdade da “vida real” etc., entendo que há um chamado em sua obra para que possamos olhar para lá, onde a vida se desenrola e, quiçá, aprender algo com ela, um pouco como estrangeiros saídos de nossos gabinetes.

O que estou tentando propor aqui é que, talvez, tenhamos que nos dar a chance de duvidar de que afirmar a vida, a alegria e o prazer na terra trate-se apenas de um ingênuo posicionamento filosófico reichiano (e da tradição filosófica na qual ele encontra amparo), ou, como propunha Freud na fase final de sua obra, uma espécie de ilusão neurótica, ou, ainda, como se tem dito inúmeras vezes em nossos dias, apenas uma resposta ao capitalismo contemporâneo que teria transformado nossos afetos em mercantilização de felicidades, ainda na marcha patética por um gozo absoluto e inatingível.

O olhar reichiano parece ter encontrado, ao tentar se aproximar desse “contato íntimo com a vida”, uma “vontade de alegria de viver” que ele considerava como chave para o livramento, não apenas como os efeitos de entretenimento de quem está preso a um mundo de sombras e de morte, levando-o a afirmar que tal vontade de alegria seria a força revolucionária

mais potente (REICH, 1974, p. 7). Parece ter encontrado algo semelhante ao que descreve Rosset (2000) – a alegria como uma “força maior”, um regozijo irrestrito da existência.

Mas, novamente, como se pode afirmar o regozijo irrestrito da existência, se é ela, exatamente, que oferecerá todos os motivos para a tristeza, posto seu caráter eminentemente trágico? Seria, portanto, ilusão efêmera, sombras dos prisioneiros da caverna? Assim como Reich, o autor apoia-se no pensamento de Nietzsche para afirmar que, ao invés de fazer coro com as afirmações do caráter ilusório da alegria, ele prefere caracterizá-la como paradoxal:

Não é surpreendente que eu dê preferência ao segundo termo da alternativa, persuadido não somente de que a alegria consiga acomodar-se com o trágico, mas, ainda e sobretudo, de que ela consista apenas neste e por este acordo com ele. Pois é justamente o privilégio da alegria, e a razão do contentamento particular que ela concede – contentamento singular, porque o único a não ter reservas –, permanecer a um só tempo perfeitamente consciente e perfeitamente indiferente acerca das infelicidades que compõem a existência. Essa indiferença à infelicidade não significa que a alegria seja desatenta a ela, menos ainda que pretenda ignorá-la, mas, ao contrário, que é eminentemente atenta, a primeira interessada e a primeira preocupada; isso devido, precisamente, a seu poder aprovador que lhe permite conhecer a infelicidade mais e melhor do que ninguém. Por isso, direi em uma palavra que só há alegria se ela é ao mesmo tempo contrariada e se está em contradição com ela mesma: a alegria é paradoxal ou não é alegria. (ROSSET, 2000, p. 25).

Talvez, para tentar escapar de discussões quiméricas no plano dos saberes sobre a vida, em que nos ocuparíamos com a possibilidade ou não de felicidade humana, o que também poderia transformar nosso gabinete de estudos em sombrios esconderijos, possamos ouvir as notícias da viagem reichiana, aquela que parece ter reconhecido nos homens de seu tempo essa vontade de alegria, e partir para pequenos passeios pelas ruas e pelos processos coletivos de nossas cidades em busca dessas alegrias paradoxais.

Para prosseguir, vamos tentar carnavalizar um pouco o universo reichiano, misturando os “fios vermelhos” aos fios coloridos das serpentinas, e buscar notícias sobre a pulsação dessa curiosa “força maior”.

Ela desatinou, viu chegar quarta-feira
Acabar brincadeira, bandeiras se desmanchando
E ela inda está sambando
Ela desatinou, viu morrer alegrias, rasgar fantasias
Os dias sem sol raiando, e ela inda está sambando
Ela não vê que toda gente já está sofrendo normalmente
Toda cidade anda esquecida da falsa vida, da avenida
Onde Ela desatinou, viu morrer alegrias, rasgar fantasias
Os dias sem sol raiando e ela inda está sambando
Quem não inveja a infeliz, feliz
No seu mundo de cetim, assim
Debochando da dor, do pecado,
Do tempo perdido, do jogo acabado

Chico Buarque

3 O CARNAVAL E AS FORÇAS ORGIÁSTICAS DO COLETIVO

Certamente, poderíamos seguir o convite de Reich – visitar o mundo das relações sociais à procura das manifestações dessa vontade de alegria, aproximando-se de diversos acontecimentos socioculturais na atualidade. A escolha por fazer uma breve aproximação ao território carnavalesco se faz aqui, evidentemente, porque a estória que se contará nesta tese é por ele atravessada. Todavia, cabe dizer que a insistência humana na festa,⁵⁶ e nas próprias festividades carnavalescas, poderia ser tomada em um bom diálogo com a pulsação dessa “força maior” a que fiz referência anteriormente. Mas, seguramente, tal tarefa requisitaria um estudo próprio, razão pela qual vou me furtar de realizá-la no momento.

O que se pretende é trazer alguns elementos sobre o ritual festivo que em todos os anos e há muito tempo arrasta milhares de pessoas em várias partes do planeta para viver uma relação com o tempo, com as cidades, com a sociabilidade, com o trabalho, com a noção de utilidade, com seus corpos e – o que interessa aqui especialmente – com a alegria, de forma muito particular em torno disso que, no sentido corrente, se transformou numa marca identitária de nossa cultura⁵⁷ – o carnaval. Ou seja, o interesse por esse “acontecimento nacional” reside no que ele pode se emprestar para que pensemos, à maneira de um pequeno exemplo, sobre os espaços de

---

⁵⁶ A antropóloga Rita Amaral, em sua tese de doutoramento de 1998, realiza uma cuidadosa pesquisa sobre o sentido da festa no campo das ciências sociais, pelo que indico sua leitura. AMARAL, R. *Festa à brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”*. 1998. 403 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>>. Acesso em: 26 jul. 2008.

⁵⁷ Estou fazendo uso aqui de uma ideia frequente no imaginário comum que reproduz o epíteto “Brasil, o país do carnaval”. Embora no campo das ciências sociais essa noção seja altamente problematizada, pode-se dizer também que ela não deixa de se fazer ecoar, como se pode perceber no pensamento de Roberto Damatta. Lembro-me também dos efeitos produzidos pelo “Samba da minha terra”, composto por Dorival Caymmi em 1940 em pleno Estado Novo – regravado por João Gilberto em 1961 e pelos Novos Baianos, em 1973 –, e suas afirmações nacionalistas, que, se faz uma afirmação do samba, gênero musical urbano frente aos internacionalismos musicais, parece ter selado categoricamente a associação entre samba e brasilidade. Nesse sentido, no Brasil, no imaginário corrente, parece haver uma norma às avessas: “quem não gosta de samba, bom sujeito não é, ou é ruim da cabeça, ou doente dos pés”.

resistência coletiva à vida economizada e, mais do que isso, sobre espaços de sobrevivência da afirmação da alegria como regente dos modos de viver em teias sociais complexas.

Antes de prosseguir, no entanto, é necessário circunscrever minimamente o que estou denominando por território carnavalesco, já que a vasta literatura⁵⁸ sobre o tema denota a complexidade e a polissemia que o envolvem, em que pese ser recorrente a busca entre os estudiosos por aquilo que viria a ser a “essência do carnaval em geral e do brasileiro em particular”, conforme concluiu Garcia (2004, p. 108) em consonância com Ferreira (2004).

Longe de pretender encontrá-la, posto ser evidente que as definições de carnaval disponíveis na literatura consultada se oferecem como uma sobreposição de discursos que, cada qual, *inventam* um carnaval diferente, desde os que se dedicam a suas origens, história, participação nos processos socioculturais até os que buscam seu *valor* no campo dos fenômenos culturais, entendo que seja preciso posicionar-se.

E se o faço é porque mexer no caldeirão carnavalesco parece também recolocar em movimento as velhas dicotomias que já estão nos acompanhando neste estudo, ou seja, um combate que talvez os partidários de Jung qualificassem como arquetípico, entre uma vida de prazer, de festa, de alegres transbordamentos, de dissolução no coletivo, desordem, e uma vida de seriedade, contrição, comedimento, racionalidade, individualismo. Não seria essa mesma a história da circulação do riso e da festa por entre as épocas e por entre as culturas que nos ensinam os estudiosos?

---

⁵⁸ Os estudos sobre carnaval, que o tomam como objeto específico de investigação, parecem ser território clássico da Antropologia e da Sociologia e, mais recentemente, como afirma Soihet (2008), também atraindo o interesse da pesquisa historiográfica. Pude encontrar também alguns estudos brasileiros esparsos sobre o carnaval empreendidos por geógrafos. Digno de nota é que aproximações da Psicologia ao território carnavalesco são raras.

3.1 Carnaval, carnavais e carnavalização

Na procura por me situar no universo de entendimentos sobre o carnaval, acredito que o trabalho de um desses estudiosos – o russo Mikhail Bakhtin, cuja pesquisa sobre a obra de François Rabelais,⁵⁹ escritor francês do século XVI, figura como referência clássica sobre a cultura cômica popular na Idade Média e no Renascimento – possa ser uma boa coordenada inicial. Partamos de sua afirmação categórica, também presente em outros autores do campo das ciências sociais, a respeito da festa:

A festa é a categoria primeira e indestrutível da civilização humana. Ela pode empobrecer-se, às vezes mesmo degenerar, mas não pode apagar-se completamente. A festa privada, de interior, que é a do indivíduo na época da burguesia, conserva, apesar de tudo, sua verdadeira natureza, embora desnaturalizada: nos dias festivos, as portas da casa abrem-se de par em par aos convidados (no limite, a todos, ao mundo inteiro); nos dias de festa, tudo se distribui em profusão (alimentos, vestimentas, decoração dos cômodos), os desejos de felicidade de toda espécie subsistem ainda, da mesma forma que os votos, os jogos e os disfarces, o riso *alegre*, os gracejos, as danças, etc. A festa é isenta de todo sentido utilitário (é um repouso, uma trégua, etc.) É a festa que, libertando de todo o utilitarismo, de toda finalidade prática, fornece o meio de entrar temporariamente num universo utópico. (Bakhtin, 2008, p. 240-241, grifos do autor).

Desse posicionamento, já se pode depreender que a festividade, como demonstração humana de regozijo e de alegria, libertando os homens do utilitarismo e de ações com finalidades práticas, permitindo assim o acesso temporário a um “mundo utópico”, parece ser uma constante antropológica, passando pelas festas do mundo antigo, por sua relação com a religião cristã, atravessando a Modernidade e persistindo ao longo dos séculos, mesmo que em algumas épocas se empobreçam, se “desnaturalizem”, e em outros tempos floresçam.

Ao analisar a obra literária de Rabelais, Bakhtin acaba por desvendar a riqueza da cultura popular na Idade Média e no Renascimento, o primeiro

---

⁵⁹ Os escritos de Bakhtin sobre Rabelais, escritos nos anos 1930, foram publicados em língua inglesa na década de 1970 e traduzidos para o português somente em 1987.

desses períodos, de intenso florescimento das festividades, contestando a forma pela qual os “modernos” teriam voltado seus olhos para a “época das trevas” e do suposto soterramento do riso – e se ele o foi, parece ter tido vida vigorosa sob as proibições. Em sua reconstrução, a partir do enraizamento da obra de Rabelais aos sistemas de signos e imagens a ela subjacentes, Bakhtin (2008, p. 4, grifos meus) considera:

O mundo infinito das formas e manifestações do riso opunha-se à cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época. Dentro de sua diversidade, essas formas e manifestações – as festas públicas carnavalescas, os ritos e cultos cômicos especiais, os bufões e os tolos, gigantes, anões e monstros, palhaços de diversos estilos e categorias, a literatura paródica, vasta e multiforme, etc. possuem uma unidade de estilo e constituem partes e parcelas da cultura cômica popular, principalmente da *cultura carnavalesca*, una e indivisível.

Cultura carnavalesca, portanto, denota em Bakhtin os traços característicos da cultura cômica popular da Idade Média e do Renascimento que lhe confeririam esse caráter uno e indivisível – a saber, uma espécie de *segundo mundo*, de *segunda vida festiva* deliberadamente não oficial pertencente à esfera da vida cotidiana, em que operava uma espécie de riso insurrecional dirigido contra toda espécie de hierarquização social, expressando pelo exagero, pelo grotesco, pelo excesso, um mundo ao revés. É importante notar, entretanto, que o autor sugere o uso do adjetivo “carnavalesco” em uma acepção ampla que inclui os festejos de carnaval, mas também se destina a essa espécie de cultura da inversão e da liberação crítica pelo riso que atravessa a riqueza das manifestações festivas, artísticas e literárias da Idade Média e do Renascimento.

Sem dúvida, na análise do autor, essa visão carnavalesca do mundo não se expressaria apenas na festa, mas também numa forma estética e filosófica particular – o realismo grotesco, que também seria expresso, de forma análoga à língua da cultura popular, na literatura de grandes escritores do Renascimento, como Cervantes, Boccaccio e Shakespeare. Bakhtin (2008) elenca três princípios dessa percepção.

O primeiro deles seria a *afirmação da vida material e do corpo*, que aparecem em um caráter claramente positivo e em caráter popular e universal e, como tal, opõem-se a todo isolamento e confinamento em si mesmo, a todo caráter ideal abstrato destacado da terra e do corpo – e esses elementos, evidentemente, não encontram correspondência nem no indivíduo burguês, nem no corpo biológico tal como estamos habituados, mas referiam-se ao *povo*, elemento dinâmico, que constantemente se renova. Em suma, “o princípio material e corporal é o princípio da festa, do banquete, da alegria, da festança” (BAKHTIN, 2008, p. 17).

Outro traço marcante do realismo grotesco seria o *rebaixamento*, em termos topográficos, que degrada tudo que é elevado, espiritual, ideal e abstrato “do alto”, do céu, para o “baixo”, para a terra e para o corpo, em sua indissolúvel unidade com o cosmos, expressando um universo cujo centro também se encontra em cada uma de suas partes.

Por fim, o realismo grotesco seria marcado por uma relação com o tempo, em que predominam o inacabamento e a *ambivalência* – “os dois polos da mudança – o antigo e o novo, o que morre e o que nasce, o princípio e o fim da metamorfose” (BAKHTIN, 2008, p. 22).

Para o autor, o Carnaval seria o núcleo dessa cultura cômica, festa privilegiada para que se manifestassem os traços acima, sobretudo porque não se tratava de um espetáculo ou de uma obra literária, mas uma forma concreta em que é a própria vida que representa e que interpreta outra forma de sua realização, sem cenário, sem palco, sem atores, sem espectadores. Vale lembrar que o realismo grotesco, tal como sugerido pelo autor, não encerrava uma visão intelectualmente externa ao mundo, mas principalmente formas de existência cotidianas, em que o mundo era negado e afirmado pelo riso, “de modo que o eventual autor da imagem satírica dela não se pode excluir” (GARCIA, 2004, p. 131).

Nesse sentido, Bakhtin sugere que dentre todas as festividades populares, teria sido o carnaval, em seu sentido determinado, aquele que sobreviveu até nossos dias, “enquanto outros elementos das festas populares, a ele relacionados por seu caráter e por seu estilo (assim como por sua

gênese), desapareceram há muito tempo ou então degeneraram a ponto de serem irreconhecíveis” (BAKHTIN, 2008, p. 189).

É precisamente tal argumento que leva o autor a sugerir os termos “carnavalesco” e “carnavalização” para designar não apenas o Carnaval no sentido estrito, mas ainda toda a vida rica e variada imbuída desse espírito festivo, insurrecional e crítico que pode colocar o mundo às avessas, “consciência alegre da relatividade das verdades e autoridades no poder” (BAKHTIN, 2008, p. 240) que atravessa os séculos, ganhando um caráter atemporal. Na apreciação de Cavalcanti (2006a), *carnavalização* tem um sentido estrito na obra de Bakhtin, associado aos princípios fundamentais do realismo grotesco, cerne da cultura carnavalesca:

Esse sistema de imagens, expresso seja na tradição viva, seja em formas literárias ou artísticas, guarda, mesmo em suas formas empobrecidas, poder heurístico libertador e renovador. O riso e a visão carnavalesca do mundo vencem o terrível, destroem a seriedade unilateral e qualquer pretensão de significação incondicional e não temporal. Liberam a consciência, o pensamento e a imaginação humanos. (Cavalcanti, 2006a, p. 61).

Pois bem. Essa breve incursão nos estudos de Bakhtin é esclarecedora de algumas confusões, como sugere Ferreira (2004), que podem nos levar à ideia de que onde tem festa, inversão dos valores do mundo, desordem, há também Carnaval, ou, no sentido inverso, a afirmar que todo Carnaval é sempre pautado pelos princípios da cultura carnavalesca descrita por Bakhtin. Já podemos discriminar, portanto, que a carnavalização e a cultura carnavalesca podem acontecer em vários domínios da vida, em qualquer época do ano, em qualquer lugar, inclusive no Carnaval estritamente delimitado, esse que acontece em dias definidos no calendário e que é festejado em diversos países de forma distinta, mas não necessariamente carnavalizada, como veremos.

O Carnaval como fenômeno estrito – esse que conhecemos e vemos chegar anualmente como uma fase incomum, em que o tempo interrompe seu fluxo por alguns dias para que a festa seja instaurada oficialmente e as chaves

da cidade sejam entregues ao reinado de Momo⁶⁰ –, na leitura de alguns pesquisadores,⁶¹ foi inventado pela Igreja Católica, mais precisamente, pode-se dizer que o Carnaval foi inventado pela Quaresma.

Nessa direção, recorro aos estudos de Ferreira (2004), que considero elucidativos em relação a alguns imbróglis que envolvem o tema. O autor nos informa que tudo começou no ano de 604, quando o Papa Gregório I ordenou que os cristãos deveriam consagrar uma parte de seu tempo, em determinado período do ano, para dedicar-se às questões espirituais em detrimento de sua vida cotidiana. Para lembrar os dias de jejum de Jesus Cristo e as provações passadas por ele no deserto, antes de começar seu ministério, deveriam também os fiéis repetir um período de abstenções dos prazeres mundanos. Porém, mesmo após esse costume já ter se incorporado, tal período só veio a ser definido como data fixa no calendário cristão em 1091, no Sínodo de Benevento. Nessa ocasião, definiu-se um dia para o início do período da “quadragésima”, ou quaresma – a Quarta-Feira de Cinzas, devido a outro costume cristão que consistia (e ainda perdura) em benzer os fiéis com cinzas de uma fogueira, em sinal de penitência.

Se a Igreja Católica institui, a partir de então, oficialmente o período de quarenta dias imediatamente após a Quarta-Feira de Cinzas até a Páscoa como um tempo de dedicação ao espírito e de rememoração do martírio de

---

⁶⁰ Essa expressão não é usada aqui em sentido figurado. No Brasil, anualmente, na véspera do Carnaval, as chaves da cidade são entregues simbolicamente por seus governantes aos novos soberanos, em cerimônia oficial que dá início aos festejos carnavalescos. Os soberanos, ou a corte do carnaval, como também são chamados, é composta pelo Rei Momo, pela Rainha, pelas princesas e pelo Cidadão do Samba. Esses membros, representantes das escolas de samba, são eleitos em um grande concurso, a partir de quesitos como: conhecimento do samba e da cultura carnavalesca; no caso da Rainha e das princesas, beleza e samba no pé; no caso do Rei, gordura e conhecimentos sambísticos; tradição reconhecida no meio sambístico é o que se exige do Cidadão do Samba, que geralmente é um idoso. Poucos sabem, mas além de reinarem no período do Carnaval, a vigência da corte se dá durante o ano todo no meio sambístico. No calendário de festas e solenidades das escolas de samba, tal corte eleita como os soberanos daquele ano carnavalesco é reverenciada, e, quando dá a honra de sua presença, lhes atribui prestígio. Ter um membro de suas comunidades participando da corte também é motivo de grande orgulho para as agremiações. A X-9 Paulistana, escola que abriga o projeto que contarei aqui, por exemplo, orgulha-se da participação de um de seus ilustres componentes – o já falecido Paulo Telles, por diversas vezes na corte do carnaval, tendo sido aclamado no mundo do samba como o Rei dos Reis Momos.

⁶¹ Por outro lado, há pesquisadores que defendem a ideia de uma origem milenar no carnaval, derivada dos festejos greco-romanos que teriam sobrevivido até nossos dias como numa espécie de evolução para o carnaval civilizado. Embora considere, como já anunciei, essa perspectiva interessante, sobretudo se tivermos em mente a pulsação das forças vitais que estamos discutindo aqui, irei deixá-las de lado, no momento, focalizando o Carnaval como este que se tem notícia, propriamente dito, no século XI.

Cristo⁶² no corpo de seus fiéis – que deveriam refazê-lo, ritualisticamente, abstendo-se dos prazeres mundanos e levando uma vida de contenção intensa até o tempo da ressurreição do corpo de Cristo, em que poderiam voltar a viver também seus próprios corpos de maneira mais terrena –, foi o *povo*, no sentido bakhtiniano, que parece ter instituído, por sua vez, a época do adeus à carne⁶³.

É interessante notar, como chama a atenção Ferreira (2004), que a criação de um tempo de acúmulo de satisfação antes da Quaresma, ou seja, de aproveitar os prazeres da carne – o sexo, as comidas, bebidas e festas –, já que nos próximos quarenta dias viver-se-ia em contrição, produziu-se *naturalmente*, como uma espécie de despedida popular desse mundo material que deveria ser abandonado. Sublinho popular, pois os mandamentos religiosos relativos às abstenções quaresmais eram evidentemente mais rígidos para o povo, encontrando as elites sempre pequenas formas de burlá-las. Assim, as inversões vividas no Carnaval também eram eminentemente *do povo*, como já vimos com Bakhtin.

Com o passar do tempo, segundo o autor, os excessos cometidos nesse adeus à carne se intensificam e passam a adquirir as mesmas características das demais festividades da Alta Idade Média, com a diferença de ter um período determinado e prazo certo para acabar: os últimos minutos antes da Quarta-Feira de Cinzas.

Durante muitos séculos, o importante era festejar aqueles dias extraordinários de todas as maneiras possíveis, comendo alimentos gordurosos, cantando, bebendo, dançando e aproveitando cada momento antes das semanas de privações que estavam para se

⁶² Reich diria o “assassinato de Cristo”. Indico a leitura, para os que se interessarem por este tema na obra de Reich, de uma de suas últimas obras, publicada em 1953, em que o autor retoma o mito de Cristo como um representante máximo da potência orgástica, que teria sido assassinado por forças caracterio-sociais que ele denomina nesse período por “peste emocional”. Reich, W. *O assassinato de Cristo*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

⁶³ O temo carnaval, como é apontado pela maioria dos estudiosos, derivaria de “adeus à carne”, que em italiano se diz *carnevale*, como referência ao período em que se poderia comer carne, anterior ao período do jejum quaresmal. A origem da palavra remontando às tradições das festas romanas em homenagem ao deus Dioniso, em que um carro carregando um imenso tonel distribuía vinho ao povo – o *carrus navalis* –, não encontra grande ressonância entre os historiadores, já que as festas do mundo antigo não guardam semelhantes fundamentais com o Carnaval, embora aqui poderíamos encontrar já outra polêmica sobre as origens do Carnaval na cultura cristã ou no mundo pagão, sobre a qual se dividem os pesquisadores.

iniciar. Com tanta dança, tanta comilança e tanta bebedeira, não é de admirar que, em alguns anos, as festas que aconteciam no período do adeus à carne – ou seja, no período do Carnaval – fossem ficando cada vez mais descontroladas e exageradas. Durante aqueles dias dedicados às brincadeiras, parecia que o mundo não era mais o mesmo. As ruas enchiam-se de gente fazendo tudo aquilo que não se devia ou não se podia fazer durante o resto do ano. As pessoas aproveitavam-se dos dias de Carnaval para revelar seus desejos ocultos, acertar contas com os vizinhos, declarar seu amor secreto por alguém e todas essas coisas que fazemos quando perdemos o controle da vida diária. Cada indivíduo, cada grupo de amigos, cada cidade brincava do jeito que achava melhor, pois, ao contrário da Quaresma, quando tudo era regulamentado pela Igreja, durante os dias de Carnaval parecia não existir leis, regras, fórmulas e nem nada que determinasse o que se podia ou se devia fazer (FERREIRA, 2004, p. 28).

E se não foi a Igreja que inventou o Carnaval, ela, ao inventar a Quaresma, *provocou* a festa carnavalesca, que, em grande medida, acabou por se fazer como crítica aos modos de viver regulados pelo clero, além de possibilidade de pulsação, pelo excesso, dos prazeres e da desordem da vida. Mas, no entanto, se a Igreja em alguns momentos condenou⁶⁴ as inversões carnavalescas, parece ter encontrado nelas uma vantagem, pois ter um período, por assim dizer, catártico, por ela regulado para que os transbordamentos mundanos tivessem lugar na vida cotidiana, poderia reafirmar que, após essa válvula de escape, a vida de ascese seria retomada mais fortemente. Assim, ainda como afirma Ferreira (2004), o período de Carnaval teria se fixado nos usos e costumes das grandes e pequenas cidades da Europa e ganhado o lugar de festa profana mais importante da civilização ocidental.

Nos tempos que se seguiram ao início do Renascimento, o Carnaval acompanhará, ele também, as transformações sociais que virão sem, no entanto, perder muitas de suas características fundamentais. De maneira

---

⁶⁴ E ainda condena, em muitos momentos. Frequentemente, à época do Carnaval assistimos a manifestações de autoridades religiosas nesse sentido, bem como assistimos às tentativas de interferência da Igreja no próprio brincar carnavalesco, como o veto a alguns temas desenvolvidos pelas escolas de samba, cujo exemplo célebre podemos encontrar no embate entre a Arquidiocese do Rio de Janeiro e Joãosinho Trinta, então carnavalesco da Beija-Flor, no ano de 1989, proibido pela justiça de apresentar em seu desfile um carro alegórico com a imagem de Cristo. Cavalcanti (2006) lembra que também outras religiões no Brasil estabelecem essa relação de fundo “por negação”, como o espiritismo kardecista, ao sugerir retiros espirituais durante o período do Carnaval, ou as religiões afro-brasileiras, que suspendem toques nos terreiros e providenciam proteções a seus fiéis durante a Quaresma, vista por tais religiões como um tempo “perigoso”. As escolas de samba, em geral, também costumam “respeitar a quaresma”, voltando a tocar suas baterias, depois do Carnaval, apenas ao final da Quaresma.

crescente, as elites passam a se interessar pelos festejos carnavalescos, e a festa que começou “como uma espécie de compensação popular para um período de abstinência foi, pouco a pouco, interessando o poder constituído a ponto de acabar se tornando a própria expressão desse poder” (FERREIRA, 2004, p. 43).

Já no final do Renascimento, as festividades carnavalescas passam a se apresentar como uma boa oportunidade para os novos poderes, agora distintos da Igreja e do feudalismo, mas atrelados à monarquia absoluta e depois à burguesia, demonstrarem sua força e influência na exuberância e luxo de suas comemorações carnavalescas, que passarão a ser cada vez mais sofisticadas e ilustradas nas grandes cidades europeias dos séculos XVII e XVIII. No entanto, o carnaval popular não foi substituído pelo carnaval de bailes, cortejos, fantasias luxuosas e espetáculos teatrais das elites, como demonstra a historiografia. Manteve-se vivo nas ruas dos centros urbanos e no campo, com suas características excessivas, por vezes violentas e insurrecionais contra o próprio carnaval elegante da nobreza.

Como marca dos tempos, ainda conforme Ferreira (2004), procurando reagir à força do carnaval popular e a demonstrar sua verdade sobre o mundo, as elites acabaram por estabelecer um discurso sobre o Carnaval, associando-o à ideia de loucura e irracionalidade, considerando que aqueles costumes primitivos e grosseiros, atrelados a práticas milenares e rústicas, em breve desapareceriam. Se esse foi o discurso majoritário sobre o carnaval popular, no entanto, o autor aponta que não se pode considerar que esses dois carnavais possam ser considerados como festas opostas, pois em diversas ocasiões podem-se encontrar registros de manifestações carnavalescas do período em que essas formas de brincar se aproximavam, como no caso do Carnaval de Roma, em finais do século XVIII, em que a rudeza das brincadeiras populares poderia se aliar aos luxos aristocráticos, em grandes algazarras públicas, sob os olhares do Papa, com custeio do governo e tolerado pela polícia⁶⁵.

---

⁶⁵ Para o autor, as descrições do Carnaval de Roma como encontro da festividade popular com os demais poderes deve-se à publicação dos relatos autobiográficos de Goethe sobre sua estadia na Itália. Tais escritos, em sua leitura, teriam influenciado fundamentalmente a modelagem carnavalesca que tomariam as cidades europeias no século XIX. Trata-se de GOETHE, W. Viagem à Itália 1786-1788. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Será essa tônica que levará os carnavais, populares e nobres, ora convivendo de uma maneira paralela, ora em disputa, ao século XIX e à sua apropriação, inicialmente pela burguesia parisiense e depois pelas demais elites europeias que a tinham como modelo, para a formatação do Carnaval mais próximo ao que conhecemos hoje, pois ele deixará de ser apenas um período em que se pode brincar e festejar para assumir o caráter de uma festa com características específicas, com formas de brincar específicas, talvez o que chamamos hoje de brincadeiras típicas de carnaval, definidas pelo gosto da elite burguesa, mas que se reproduziam em vários extratos sociais – os bailes, desfiles, festas de rua e passeios. Serão essas brincadeiras, que passarão a ser algo como a própria definição de Carnaval, adotadas pelas demais cidades europeias e modificadas com um pouco da coloração local e pelo jogo entre suas elites e o povo, que também chegarão ao Brasil.

Disse acima que o trabalho de Ferreira (2004) parece-me esclarecedor acerca de algumas confusões sobre o Carnaval. Vejamos. Em primeiro lugar, interpreto que sua perspectiva historiográfica demonstra a tese de Bakhtin de que nem todo Carnaval é expressão da inversão carnavalesca pelo riso, fazendo a crítica de uma ideia muito corrente, no senso comum e entre pesquisadores, de que a folia carnavalesca é a festa da inversão, um período do ano em que o mundo fica de cabeça para baixo, em que toda a ordem se subverte.

Como vimos, a partir da entrada das elites nos festejos carnavalescos, muitas das festividades do Carnaval passam a ter exatamente a função de manter a ordem por elas promulgada, o que leva muitos a afirmarem que ou o Carnaval teria morrido na Idade Média, já que tudo depois teriam sido sinais de sua apropriação por parte das elites, ou que haveriam dois Carnavais, já que também a história demonstra a variedade das expressões carnavalescas – o legítimo carnaval, aquele carnaval popular, verdadeiro; e os demais, falsificações burguesas, imperialistas. Há ainda a concepção mais aceita na atualidade de que o Carnaval seria uma “mistura” de festejos das elites e de práticas populares. Segundo o autor, se esta última concepção aparece como mais razoável, ela também não extingue a acirrada disputa entre qual seria

então, nessa “mistura”, o carnaval mais popular e mais elitizado, “ou se esse ou aquele grupo está se afastando do verdadeiro espírito do Carnaval” (FERREIRA, 2004, p. 69) ⁶⁶.

Seguindo seu raciocínio, o pesquisador considera que a forma de compreender o Carnaval como uma festa que não possui uma forma específica – já que vinha sendo realizada em época anterior à reivindicação da burguesia francesa do século XIX por definir o que seria de fato o Carnaval – pode ser mais interessante. Como produto da imposição da Quaresma pela Igreja, o Carnaval teria acabado por produzir um período em que os diferentes grupos que compõem as sociedades concordaram em destinar para a alegria e para a festa. Em sua leitura, a partir dessa convenção *naturalmente* selada em torno da festa, disputas de todas as ordens irão se travar em torno das formas de brincar, acionando elites, subalternos, instituições religiosas, Estado⁶⁷. Mas essa seria, em sua concepção, uma guerra muito particular, pois colocaria em disputa simbólica vários elementos sociais em torno dessas formas de brincar.

Esse modo de ver o carnaval como um momento e um espaço de tensão faz com que possamos entender as muitas festas que compõem a grande festa. O Carnaval não deve ser considerado apenas como tempo da inversão, mas sim como uma tensão criadora que acontece num momento especialmente reservado para esse tipo de disputa. Abrem-se com isso as portas da folia para tradições e novidades, para antigos formatos e novas propostas, para a velha baiana e os novos repiques, para os antigos deboches numa praça medieval europeia e para os sons elétricos dos trios nas ruas de Salvador. Isenta da obrigação de ter um sentido preestabelecido, a festa carnavalesca ocupa livremente as ruas e os salões daqueles centros urbanos que podem exibir a felicidade de se entregar à folia uma vez por ano. (FERREIRA, 2004, p. 71).

Compartilho em grande parte das afirmações do autor no entendimento sobre Carnaval que pretendo trazer para este estudo. A

⁶⁶ Essa confusão se apresenta fortemente em relação às escolas de samba do Rio de Janeiro e de São Paulo, pois muitos vão acusá-las – sobretudo nas últimas décadas, em que ganharam em profissionalização e estiveram atreladas à espetacularização do desfile e aos interesses midiáticos e do comércio do turismo – de terem se afastado de suas raízes “populares”. Outras formas de manifestação carnavalesca muitas vezes aparecem como ainda merecedoras do caráter popular, como os blocos, os cordões, o carnaval de rua. Essa distinção de fato oculta várias armadilhas, sobretudo se considerarmos, como vimos, que quem enunciou o discurso que separou o carnaval em dois foram as próprias elites, em seu interesse.

⁶⁷ E a própria ciência, que irá ela também se dedicar a descobrir o que é o Carnaval, quais são os verdadeiros carnavais etc.

perspectiva da festa carnavalesca como acontecimento plural, aberto às mais diversas possibilidades festivas e de jogos sociais, parece-me interessante para escapar de tendências a respeito dessa manifestação como algo popular (no sentido de subalterno) ou como algo de que as elites teriam se apropriado e passar ao largo, portanto, de suas consequências – procurar no carnaval a manifestação da vitória política dos subalternos, ou do avanço dos poderosos, ou, ainda, de uma época em que se viveria uma espécie de “*communitas*” temporária, em que as desigualdades são anuladas para depois se recomporem, como sugere Damatta (1981) ⁶⁸.

Tal acepção assemelha-se à noção de *circularidade cultural* proposta por Soihet (2008) em seu estudo sobre a constituição do carnaval carioca, em que se observa a interpenetração das culturas de grupos situados em diferentes posições hierárquicas no tecido social, bem como o entrelaçamento horizontal de grupos em posição análoga, quer como resistência das classes sociais subalternas, quer como modificação na atitude das elites. Parece também se enleiar na concepção de festa como *mediação social* proposta por Amaral (1998), em que a ideia de que as regras e divisões de determinado grupo social não são destruídas ou reafirmadas pelas festividades, mas nelas encontram um momento paroxístico para serem vividas, constituindo-se como experiência privilegiada para o diálogo – e não necessariamente solução – de tais diferenças e conflitos.

No entanto, discordo do posicionamento de Ferreira (2004) em relação ao *tempo do ano* reservado para a folia, pois compreendo que se sua análise avança em vários aspectos problemáticos que cercam a literatura sobre Carnaval, ainda resvala na perspectiva de que o Carnaval é um período para que o mundo fique às avessas, pois, a pensar com ele, se o Carnaval não é época determinada para inversão, poderia ser o *tempo do ano destinado* a experimentar a tensão entre os grupos sociais, o *tempo do ano* reservado para

---

⁶⁸ Ressalto que tal acepção pode levar à ideia de que o convívio entre as diferenças sociais somente poderia ocorrer nos tempos de “loucura” carnavalesca, compartilhando da invenção iluminista de que o carnaval popular é irracionalidade. Loucura e convivência com a diferença, portanto, seriam elementos que não têm lugar no mundo, mas apenas nesses momentos extraordinários, “fora da vida normal” que, assim como a racionalidade condenou os destinos do delírio, devem logo ser extirpados para que a ordem se restabeleça.

a felicidade e para a folia, o que ainda manteria uma perspectiva catártica em suas considerações, como se o Carnaval fosse uma espécie de “válvula de escape” não apenas para os prazeres que devem ser contidos ao longo do ano, mas também para viver os conflitos sociais.

O que quero dizer é que, se o Carnaval foi determinado como evento do calendário pela existência da Quaresma e se inventou no jogo entre os diversos grupos sociais que o atravessam uma espécie de *convenção pela alegria*, o que é difícil de negar, talvez essa constância seja reveladora de processos que constituem e atravessam esses mesmos grupos sociais em seus cotidianos *ao longo do ano* e que reapareçam no Carnaval, porque o sentido da festa seria a capacidade de promover, de maneira mais privilegiada, tais enfrentamentos no coletivo. E também porque a vontade de alegria tenha esta força.

Ocorre-me que a confusão entre o *período* do ano consagrado para essa convivência contraditorial entre vários segmentos sociais decorra do caráter processional da festa carnavalesca no Brasil, como definem vários pesquisadores (Amaral, 1998; Cavalcanti, 2006a; Damatta, 1981), cuja base do processo de simbolização é o deslocamento:

Neste processo, a parte fundamental é a transmutação ou a passagem de um ou vários elementos de um domínio para outro. A ideia de ver o deslocamento como mecanismo crítico nas transformações de objetos em símbolos é básica também para entender a natureza do rito, já que permite ver o ritual como algo que se constitui, e não mais como um tipo acabado de ação social. Ou seja: o deslocamento processional, presente na maioria das festas brasileiras, permite perguntar como determinado objeto ou elemento que se desloca no espaço se tornou um símbolo e em que condições um dado conjunto de ações sociais se torna um rito. Tanto no processo de simbolizar quanto no de ritualizar (que não se separam, como notou Turner, 1974⁶⁹) temos um fenômeno de consciência, isto é, de atenção plena. A partir disso podemos compreender por que, tanto ao simbolizar como ao ritualizar, nas festas, é fundamental deslocar um objeto de lugar, seja esse um lugar social ou geográfico. Ao fazer isto, o deslocamento agudiza a percepção da natureza do objeto, suas propriedades, origem, adequação. [...] Os deslocamentos conduzem a uma conscientização

---

⁶⁹ TURNER, V. O Processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

de todas as objetificações do mundo social, no que elas têm de arbitrário tanto como no que têm de necessário.⁷⁰

Como se trata de uma festa com caráter ritual, tendo como elemento fundamental o desfile, várias perspectivas vão tomá-lo como um tempo, também ritual, para que muitas dessas trocas sociais, inversões, tensões e deslocamentos possam acontecer, o que, como vimos, pode nos levar a armadilhas, como aquelas que podemos encontrar no pensamento de Damatta (1981) – seria o Carnaval um rito que desmonta ou embaralha a ordem social, para depois reafirmá-la. Se seguirmos essa trilha, chegaremos novamente à ideia de inversão temporária do mundo, para que depois da Terça-Feira Gorda tudo volte ao normal.

Mas se o Carnaval é rito festivo processional, cujo modelo é o desfile, como prefiro entender, em que podem *conviver* de modo paroxístico as diferenças sociais, ele é também mais que isso. Tomar o Carnaval no Brasil apenas por sua ocorrência nos fevereiro e março é uma simplificação extrema e, talvez não seja exagero dizer, elitista daqueles que o veem pelas transmissões televisivas ou do ponto de vista de seu divertimento nos dias de Momo⁷¹.

3.2 Alegrias sambísticas

No Brasil, para milhares de pessoas, das classes populares ou não necessariamente, o tempo carnavalesco é outro. Embora modulado pelo calendário, ainda definido pela Igreja Católica Romana, ele se estende pelos meses e dias de diversos grupos sociais ocupados na preparação da festa.^{72, 73}

⁷⁰ AMARAL, R. Festa à brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”. 1998. 403 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>>. Acesso em: 26 de jul. 2008.

⁷¹ E se considerarmos que há inúmeras outras festas brasileiras com caráter carnavalesco, como o Boi de Parintins, por exemplo, ou diversos “carnavais fora de época” que ocorrem em julhos, outubros e outras épocas do ano, essa ideia fica ainda mais prejudicada.

⁷² Essa é uma ideia recorrente nos discursos midiáticos que, às vésperas do Carnaval, acorrem aos Barracões de escolas de samba para buscar notícias sobre “a longa preparação” do espetáculo que por elas será transmitido e consumido pelos pagantes, como se assim a dificuldade ou o sacrifício

Focalizando as escolas de samba, interesse mais próximo neste estudo, a data do desfile, menos que a data do Carnaval, representa um marco temporal em torno do qual se organiza outro calendário, em que os balizadores comuns do tempo, como Natal, Ano-Novo, férias, finais de semana, dissolvem-se em função da preparação do desfile, que conta com marcadores próprios, como definição do enredo, eleição do samba, apresentação de protótipos de fantasias, definição de coreografias, eleição da corte, preparação de fantasias e alegorias, e uma rotina semanal própria, definida pela agenda de ensaios, festas e trabalho da escola de samba, produzindo um tempo coletivo e compartilhado, organizado em torno do desejo de levar a escola para a avenida – desfecho de um ciclo anual, mas também início de outro, imediatamente após o próprio desfile, como demonstrou a rica pesquisa etnográfica de Cavalcanti (2006a) à qual já fiz referência.

Mas, se milhares de pessoas vivem esse tempo outro no *ano carnavalesco* associadas por esse desejo comum de produzir o desfile, também reduzir a vida das escolas de samba a isso seria, em minha leitura, simplificar sua existência a uma espécie de “utilidade festiva”, embora essa expressão possa ser paradoxal.

O que faz com que aquelas pessoas deixem seus cotidianos, percam horas de trabalho, gastem dinheiro, enfrentem a complexidade das relações sociais de um trabalho coletivo por assim dizer improvável – já que empreendido numa teia altamente complexa que vai se tramando ao longo do ano com elementos substancialmente heterogêneos em dimensões que tocam na multidão – e enfrentem a falta de recursos para se fazer quase tudo num processo submetido à pressão temporal do desfile, ou seja, em que cada fase tem hora certa para ficar pronta e em condições para ser exibida no espetáculo competitivo?

---

das pessoas envolvidas na festa “agregasse” valor ao produto vendido. Muitas vezes, nessas reportagens, destaca-se de forma sensacionalista o fato de aquelas pessoas “passarem noites sem dormir”, “trabalharem voluntariamente por amor ao samba”, como se fossem, novamente, estranhos costumes dos “populares”.

⁷³ Amaral (1998) assinala que essa característica é encontrada também em outras festas brasileiras por ela pesquisadas, como o Círio de Nazaré, a Oktoberfest, a Festa de Nossa Senhora Achiropita, o São João Nordestino, as Festas do Divino, entre outras.

Ao mesmo tempo em que formulo tal questão, reconheço a dificuldade em respondê-la. Atribuir o imenso esforço despendido por esses grupos sociais heterogêneos na preparação de um desfile de carnaval com as dimensões colossais que adquiriram nas últimas décadas e a capacidade de organização das agremiações carnavalescas não apenas para prepará-lo, mas para manterem-se vivas, conquistando amplo espaço social, apenas ao “amor ao samba” e a uma “alegria carnavalizante” que arrastaria todas essas pessoas a realizarem o imenso trabalho de confecção de um desfile parece-me, inicialmente, uma perspectiva por demais romântica, sobretudo porque a convivência nos meios carnavalescos fornece inúmeros testemunhos quer do sofrimento⁷⁴ aliado a esse processo, quer de diversas outras mobilizações particulares nele envolvidas, como produto também da diversidade que funda uma escola de samba.

Interesses econômicos, visto que o carnaval das escolas de samba se transformou em um negócio altamente rentável na indústria cultural, fazendo circular cifras astronômicas em uma cadeia complexa, que varia desde os interesses governamentais, de grandes empresas de turismo, comunicação e propaganda e de grandes fornecedores internacionais de materiais para a confecção de alegorias, até pequenos empreendimentos artesanais para o mesmo fim, bem como gerando milhares de empregos; *interesses por prestígio*⁷⁵, também numa escala que varia desde poderosos mecenatos até, digamos assim, prestígios mais “modestos” que circulam nas relações entre os homens comuns, como “ser do samba”, “ser dessa ou daquela escola”, “desfilar em tal agremiação”, “ser da escola campeã”, “ser da bateria de tal escola” ou “ser protagonista da festa mais importante do país”; e até mesmo

---

⁷⁴ Nesse sentido, um dado que recolho de minha participação no mundo do carnaval é que, todo ano no processo de preparação do desfile, ouvimos membros das comunidades das escolas de samba dizer que aquele será o “último carnaval” do qual participarão, geralmente em momentos de grandes dificuldades que comparecem nesse processo. Quer em escolas de grande porte, portanto com mais condições financeiras e estruturais para a produção do desfile, quer nas pequenas escolas, o denominador comum da empreitada de se “fazer um Carnaval” é a dificuldade. Por isso, quando uma escola cruza a avenida, é comum vermos seus membros emocionarem-se por terem conseguido fazê-lo ou não, pois um desfile é um acontecimento sempre imprevisível (pode chover, as fantasias podem não ter ficado prontas, os carros alegóricos podem quebrar, a escola pode perder pontos na sua evolução, etc.). No entanto, ouvimos aquelas frases de desistência, que já se tornaram lendárias no meio carnavalesco, de pessoas que mesmo assim continuam por lá, até fazerem parte da Velha Guarda.

⁷⁵ Segundo Cavalcanti (2006a), a moeda *prestígio* vale mais, no mundo do samba, que qualquer outra.

a *tradição*, já que muitas pessoas envolvidas na missão de levar a escola para a avenida parecem dar continuidade ao trabalho de outros – seus familiares ou seu grupo de pertencimento – e à vida de seu “pedaço”, todos esses aspectos estão envolvidos nesse processo curioso que é preparar um desfile de carnaval e que não tenho a menor pretensão de desvendar aqui.

No entanto, a própria história de construção das escolas de samba no Rio de Janeiro na década de 1920 e em São Paulo nos anos 1930⁷⁶ demonstra que suas raízes remontam às redes de sociabilidade forjadas em torno do samba e dos modos de festejar a vida nas periferias dos grandes centros urbanos, *ao longo do ano*. A criação das escolas de samba, em linhas gerais, parece apontar para a entrada, no território do Carnaval, desse modo de festejar a vida que se hibridará com outras manifestações carnavalescas das elites.

Estou querendo aqui ressaltar, portanto, que uma escola de samba, desde suas origens e até mesmo após o crescimento do desfile carnavalesco para as grandes agremiações, oferece-se como um *espaço* aberto e mantido na vida dessas cidades⁷⁷ para a festa e para o samba, promovendo encontros diversos. Nesse sentido, vários pesquisadores apontam que uma escola, em que pese seu objetivo explícito de preparar um desfile, apresenta-se como um grande espaço de convivência em seu território e para além dele, já que suas comunidades e frequentadores são muitas vezes oriundos de diversas outras partes das cidades.⁷⁸

---

⁷⁶ Observa-se na crônica carnavalesca uma verdadeira polêmica sobre o surgimento das “primeiras” escolas de samba e sua relação com outras entidades carnavalescas que as antecederam, como blocos, cordões, ranchos e sociedades. Para essa história no Estado de São Paulo indico VON SIMSON, O. *Carnaval em Branco e Negro: carnaval popular paulistano: 1914-1988*. São Paulo: EDUSP, 2007 e para o Rio de Janeiro, recomendo o livro de Soihet (2008) já citado. A título de comentário: a despeito da ideia corrente de que o modelo das escolas de samba do Rio de Janeiro tenha se reproduzido em São Paulo, as pesquisas sugeridas apontam para características distintas nos itinerários de formação dessas agremiações nos dois Estados, bem como para as diferenças em sua atualidade.

⁷⁷ E após a segunda metade do século XX em várias outras, tanto pequenas cidades como grandes capitais.

⁷⁸ Com a indústria do turismo, cada vez mais as escolas de samba do Rio de Janeiro e de São Paulo têm recebido pessoas oriundas de outras localidades do país e do exterior. Sua participação é pontual, em alguns ensaios ou no próprio desfile.

Figura 5 - Ensaio na quadra do GRCES X-9 Paulistana⁷⁹

No ano carnavalesco, as escolas de samba agregam e irradiam processos sociais complexos, esforçam-se por realizar a tarefa coletiva do desfile, mas é evidente que tal emaranhado é atravessado, cotidianamente, pela alegria. O trabalho sério e duro para a preparação do desfile não se faz sem ela e, talvez, se faça *para* ela. Os ensaios na quadra, na rua ou no Sambódromo, se são rigidamente orientados para construir o espetáculo que se apresentará, são eles também orientados por uma disciplina “sambística”, com molejo e alegria⁸⁰. O calendário de organização do desfile é sempre festivo, há sempre a bateria tocando, o samba presente, os prazeres do corpo no *aqui-agora* como protagonistas.

Ir a uma quadra de escola de samba em abril ou em janeiro, na véspera do Carnaval, estimula a pensar que as pessoas vão lá para experimentarem a vida de uma maneira muito especial – pela vibração do corpo, pela mistura na energia coletiva com amigos, grupos de pertencimento, mas também com milhares de desconhecidos que se encontram para festejar, cantar sambas que contam histórias malucas sobre temas por muitas vezes ininteligíveis, sonhar com fantasias improváveis –,

⁷⁹ Fonte: < www.x9paulistana.com.br > Acesso em: 04 Set. 2009.

⁸⁰ Atribuo essa expressão ao Diretor de Harmonia da X-9 Paulistana, Carlos Pires, ao recomendar que na organização extremamente técnica do desfile não se perca o molejo, a graça e a alegria do samba.

cujo pretexto, digamos assim, sério, preparar o desfile, também aponta para um dispêndio colossal: produzir um espetáculo que consumirá milhões de reais e o trabalho pesado de centenas de pessoas, destinado à fruição artística, cuja utilidade e excentricidade de sentidos não aspiram ir além de serem exibidos alegremente nas passarelas públicas durante o tempo de uma hora e depois acabar, “só para nossa escola sambar feliz”⁸¹.

Durante todo o ano, na cidade de São Paulo, as 106 agremiações carnavalescas registradas na Liga das Escolas de Samba⁸² e os incontáveis coletivos autônomos que fervilham em nossa cidade parecem produzir aquilo que Bakhtin (2008) denominava de *segunda vida* ou de *segundo mundo* carnavalesco. Nos subterrâneos da ordem séria, racional, das dores e diferenças da vida, milhares de pessoas vêm escolhendo reger suas vidas pela carnavalização, também no sentido bakhtiniano do termo, mirando o tríduo de Momo talvez apenas como os dias em que darão a ver pelas passarelas⁸³ da cidade esse outro modo de viver a vida, assim, “sambisticamente”.

Deslocando para o cotidiano e para as relações ordinárias questões sérias da vida social, como as desigualdades e diferenças, do plano abstrato das discussões sobre cidadania *para baixo*, para sua experimentação naquilo que se passa entre os corpos, nos terreiros das escolas e nas passarelas públicas, escolhendo como ferramenta o riso, a festa, o dispêndio e essa relação ritual com o tempo, as agremiações parecem afirmar a vida alegremente e fazer convites para que compartilhemos das *forças* que as mobilizam. Convites que ouvimos em seus sambas, declamados no Carnaval e semanalmente em seus hinos, nos terreiros, no início dos trabalhos, e que, via de regra, “chamam” para que os corpos venham se agregar, experimentar aquela “coisa” que acontece ali, como os do belo canto que incluo a seguir, entoado pelo G.R.E.S. Pérola Negra, de autoria de Pasquale Nigro⁸⁴:

⁸¹ Do samba enredo para o Carnaval 2010 da X-9 Paulistana (anexo K).

⁸² Sociedade dos Amantes do Samba Paulista. *Website* da instituição. Disponível em: <www.sasp.com.br>. Acesso em: 7 jan. 2010.

⁸³ No Carnaval paulistano, os desfiles acontecem no Sambódromo do Anhembi, construído especialmente para tal fim, no Autódromo de Interlagos e em diversas avenidas nos bairros da capital.

⁸⁴ Sociedade dos Amantes do Samba Paulista. *Website* da instituição. Disponível em: <www.sasp.com.br>. Acesso em: 7 jan. 2010.

*Venha, você verá que vale a pena
Chegar na Vila Madalena
E ver o povo sambar, feliz.*

*O samba é a nossa alegria
É filosofia que faz sonhar
A vila, onde o samba domina
A tristeza termina
Não há lugar pra chorar
O samba tem a chama de glórias
Tem enredos de estórias
Tem a força do mar
E a gente, embora contra a corrente
Cantando aquilo que sente
Faz a vida vibrar, lalaia...*

Embora o chamado sambístico convide para um lugar utópico em que a alegria e o samba dominam, terminando com a tristeza, a dimensão paradoxal da alegria, como vimos acima, se faz ressoar. Repito: “*e a gente, embora contra a corrente, cantando aquilo que sente, faz a vida vibrar*”. A existência das escolas de samba como espaços abertos no cotidiano das cidades nas quais uma alegria possível na vida é afirmada dessa forma curiosa em que o efeito pode ser maior que sua causa, como sugere Rosset (2000), ou seja, para além do propósito de se produzir desfiles carnavalescos, parece também propor uma alegria que possa se reconciliar com a dimensão trágica da vida numa esfera coletiva, já que “*o samba tem a força do mar*”.

Não se trata, ao que parece, de anular, ou no Carnaval, como vimos, ou no cotidiano das escolas de samba, as “correntes” em que o sofrimento, a tristeza, as dores e as desigualdades têm lugar, novamente propondo um *segundo mundo* como o império absoluto da felicidade, mas, apesar delas, ou com elas, “fazer a vida vibrar” coletivamente, em um complexo emaranhado de relações sociais atados pela vontade de alegria. Nesse sentido, Barcelos (2006) sugere que o “efeito alegria” do samba consiste em *estranhas* alegrias. Ao convidar o corpo e a subjetividade para viverem, apesar da dor, reconhecendo-a e compondo com ela, modos alegres de existência, o samba, segundo a autora, pode afirmar a vida. Algo que, em sua leitura, Vinicius de Moraes definiu sem titubeios no Samba da Bênção: se é melhor ser alegre que

ser triste, sem a agitação da tristeza, não se faz um bom samba. Entretanto, os mesmos versos nos dizem – o samba é “uma tristeza que balança”, e a tristeza “tem sempre a esperança de um dia não ser mais triste não”, e isso, evidentemente, “não é contar piada”.

Essas alegrias paradoxais que claramente atravessam o samba como gênero musical brasileiro estudado por Barcelos (2006) – e que também encontro no carnaval das escolas de samba –, segundo a autora, soam como “estranhas” em tempos acostumados a dissociar os afetos de tristeza e de alegria, como se tais elementos fossem parte de uma equação que deveria sempre ser resolvida pelos indivíduos, tradição que herdamos da Modernidade e que continua a nos assombrar, segundo a autora. E aqui reencontramos as dicotomias que já nos acompanham neste estudo: os embates entre a afirmação da alegria e a sua negação.

Como discuti anteriormente, a possibilidade de alegria e de uma vida regida pelo prazer foi condenada pela Modernidade pós-renascentista ao âmbito da ilusão, da irracionalidade e dos obstáculos aos modos de produção capitalista. Como vimos, as necessidades do capitalismo em implantação viriam substituir os mandamentos por uma vida de ascese anteriormente proclamados como obediência a Deus e à Igreja por uma espécie de tributo a Prometeu, um dos grandes mitos da Modernidade, como sugeriu Birman (2006), forjando corpos cujas forças fossem administradas em seu benefício ou, como estou nomeando aqui, *economizadas*, como astúcia de uma “Quaresma capitalística”, para quem manter sujeitos em contenção muito interessava na manutenção de dada ordem social. No entanto, vários autores têm se dedicado a pensar que na pós-modernidade, ou como queiramos chamar os tempos em que vivemos, teremos outras complexidades em combate.

Por diversas perspectivas, encontramos a leitura de que as próprias necessidades de expansão do capitalismo forçaram um modo de vida ordenado pelo reinado da produção, necessário para a consolidação do aparato industrial, em que a vida deveria ser conformada aos padrões necessários às funcionalidades produtivas no período compreendido entre os séculos XVII e

XIX, no qual a vida economizada teria, portanto, valor estratégico a um modo de vida compatível com a lógica do consumo em massa para a superabundância de mercadorias e necessidades inventadas pelo sistema produtivo, como salientam Coelho e Severiano (2007). Em suas palavras:

O que aí observamos é o surgimento de um novo *ethos*, não mais orientado pela moral puritana e racional do capitalismo nascente, mas baseado num modelo hedonista e lúdico, cujos valores fundamentam-se na “autorrealização” e na “felicidade”, buscadas no próprio ato de consumir. A ideia de que a individualidade pode (e deve) forjar-se nas referências sociais da lógica do consumo aparece como alternativa socialmente valorizada, observando-se, desde aí, uma forte voracidade pela posse em si de mercadorias como fator de distinção social. (COELHO; SEVERIANO, 2007, p. 10).

Entrará em curso um processo que submeterá à lógica do mercado as felicidades a serem conquistadas pelos indivíduos, em cujo centro estará a publicidade que utilizará cada vez menos como recurso para fetichizar as mercadorias em circulação seus atributos em si, focalizando, sobretudo, a promessa de encontrar no consumo a *única* possibilidade de felicidade e “anunciando que o sentido da vida pode ser saboreado individualmente no ato da compra, mas principalmente, na fidelidade às marcas” (SANT’ANNA, 2005, p. 123) que passam a vender, assim, estilos de vida e caminhos para a felicidade.

É assim que veremos surgir no século XX, com o declínio da era industrial e “de toda uma ética do trabalho, do sacrifício e do adiamento do prazer que a amparava” (KEHL, 2007, p. 14), o imperativo da alegria *full-time* (SANT’ANNA, 2005) como estratégia de mercado e de consumo movida pelos apelos não mais à renúncia, mas ao gozo não somente prometido como também transformado em sentido imediato do viver.

Para diversos autores (BAUMAN, 2001; SANT’ANNA, 2005; KEHL, 2005; BIRMAN, 2006), o correlato das novas roupagens capitalistas que primam por um império do gozo e da felicidade é a constituição de modos de vida em que a tristeza, a dimensão trágica da vida, na equação mencionada acima, deve desaparecer, produzindo uma vigorosa política de evitamento da dor, esta

que será ocultada, psicopatologizada ou até mesmo espetacularizada para que, nas performances dos indivíduos, seja mola propulsora para a busca da felicidade e do bem-estar como “dever-ser” contemporâneo, o que leva alguns daqueles autores a afirmar que, nessa busca desenfreada, um novo fascismo teria lugar na atualidade – um fascismo pela felicidade, em que valores como alteridade, solidariedade, cidadania, caso venham a se tornar obstáculos a ela, devem ser eliminados.

Nesse sentido, Sant’anna sugere ser urgente uma antropologia da transformação dos afetos alegres nesse culto fascista pela felicidade, sobretudo em sociedades nas quais as experiências alegres, na música e na dança, “foram convocadas a trocar a sutileza pela rudeza” (SANT’ANNA, 2005, p. 123). Não é de se espantar, por exemplo, que um dos hinos, diferentemente daqueles das escolas de samba, entoados pelas multidões atualmente em quase qualquer festa, seja o *axé music* de autoria de Claudia Leite e Casulo em que o apelo é diretamente ao indivíduo e sua busca desenfreada pela felicidade:

*Extravasa
Libera e joga tudo pro ar
Eu quero ser feliz
Antes de mais nada
Extravasa
Libera e joga tudo pro ar*

Enfim, a pensar com tais autores nos tempos em que vivemos, em que a astuta Dona Quaresma, ao se fantasiar ela própria de Carnaval, vem propor uma vida obrigatoriamente feliz pelo consumo de toda sorte de mercadorias e de estilos de vida que nos tragam a sensação de pertinência ao mundo da “gozolândia”, fabricando corpos em prontidão para o prazer individual. De fato, olhar para fenômenos como o samba e a sobrevivência das agremiações carnavalescas como afirmação de alegrias paradoxais pode no mínimo provocar estranheza, como sugere Barcelos (2006) ⁸⁵. Ou, o que considero

⁸⁵ Nesse sentido, Barcelos (2006) acrescenta em sua análise o conteúdo de tristeza sempre presente nos sambas, como se também lá se ouvisse, além dos chamados para a alegria, a constatação de que a vida é dolorosa, mas que a dor não representa risco, ou algo intolerável, ideia gritante na frase

mais frequente, pode-se mirar esses fenômenos apenas em busca das demonstrações da indústria cultural em seu imperativo pelo prazer.

No entanto, entendo que reconhecer no território carnavalesco tais “vetores endurecidos e capturados pela subjetividade capitalística” (GARCIA, 2004) não deva nos impedir de ouvir o chamado entoado pelas escolas de samba de que “vale a pena” se aproximar de sua complexidade para talvez encontrar, com um pouco de sutileza, como sugere Sant’anna (2005), a afirmação de uma alegria paradoxal em processos coletivos que mantêm uma lógica contraditorial na vida das cidades.

Como é recorrente, e como tenho exposto neste estudo, afirmar a alegria de viver parece sempre esbarrar em “territórios perigosos”. Na atualidade, em face do que foi exposto acima, quando a alegria parece ter se desvincilhado das correntes prometeicas em que esteve atrelada na Modernidade e ter sido capturada, como é usual afirmar, pelas buscas narcísicas por felicidade tão absolutas quanto fugazes e inatingíveis sob a lógica de mercado pós-moderna, afirmá-la parece ter voltado a ser uma espécie de “pecado” intelectual.

Mas pergunto: teríamos condições de fato de condenar toda a vontade de alegria à mera expressão da captura capitalística? Teríamos condições suficientes de afirmar que tal vontade de alegria estaria aprisionada não mais a Prometeu, mas a Narciso, e assim decretar a morte do coletivo ou condená-lo, novamente, à esfera de produção de fascismos e violência na busca desenfreada pela massa de indivíduos que seguem tendo sua satisfação domesticada? Ou teríamos outras chances?

Este estudo, como tenho dito, faz opção pelas chances. Acredito que o território carnavalesco apresenta uma boa oportunidade, como outras tantas que podem se oferecer nas relações sociais ordinárias, para que olhemos pelas frestas dos grandes acontecimentos sociais em busca de outras relações entre os seres e deles com a alegria, mesmo que tais relações se deem a ver em pequenos gestos, em pequenos encontros.

“Tire seu sorriso do caminho, que eu quero passar com a minha dor” do samba de Nelson Cavaquinho, Guilherme Brito e Alcides Caminha, *A flor e o espinho*.

Sant'anna (2005) sugere como um bom recurso contra a náusea que acompanha questões como as que formulamos acima procurar na vida cotidiana as possibilidades do exercício de uma *ética da composição*, ou seja, a potência coletiva para produzir relações entre os seres, em que as diferenças não sejam nem fusões totalitárias fadadas a tornarem todos similares, nem adequações harmoniosas, mas antes relações em que os seres podem se manter singulares do começo ao fim, realçando suas diferenças sem, contudo, degradar qualquer uma delas em proveito de outros, processos que, ao produzirem um encontro entre conjuntos de heterogeneidades sem que uma esteja em condição de dominação em relação à outra, possam favorecer o mútuo fortalecimento das inteligências em conexão. Segundo a autora, a avidez característica da vontade de controle e dominação "tende a empalidecer perante essas relações nas quais os corpos não precisam dominar ou ser dominados para adquirirem importância e força" (SANT'ANNA, 2005, p. 95).

Antes que acusemos tal proposição como demasiadamente utópica, a historiadora nos adverte de que se essa leitura pode parecer distante da realidade cotidiana, não é a uma abstração a que ela faz referência ao falar das relações de composição:

No entanto, elas são banais e felizmente existem nas experiências de diferentes classes sociais e culturas. As relações de composição resultam na afirmação da vida como um *processo* no qual cada ser não é mais nem menos que uma dobra ao mesmo tempo autônoma e independente em relação ao processo vital. Mantendo-se assim, como algo que não é nem mais nem menos do que uma dobra no tecido ou teia da vida, o indivíduo não a obstrui nem a degrada e, ao mesmo tempo, nela se individua e se irradia. Ou seja, ele é apenas uma dobra, mas não é simplesmente *mais uma dobra*. Esta visão paradoxal do ser vivo impede de projetá-lo acima dos demais, tornando-o independente do processo vital, mas também não o reduz ao contrário dessa situação, que, no limite, o tornaria totalmente descartável. (SANT'ANNA, 2005, p. 96-97).

Talvez sejam esses gestos que a um só tempo potencializam a composição individual e a composição coletiva que teremos a chance de encontrar em alguns territórios a um só tempo complexos e simples, como

esses espaços carnavalescos que, movidos pela alegria e atravessados pela carnavalização da vida, vêm produzindo interessantes composições entre as pessoas de nossas cidades, sorrateiramente naquele pedaço da vida em que se considera como inútil ou, ainda, como a via privilegiada para as “capturas capitalísticas” nos fenômenos de massa.

Além disso, talvez possamos ter a chance de encontrar nesses fenômenos coletivos alegres não apenas uma intoxicação em massa daqueles prisioneiros da caverna aos quais já fiz referência, mas a expressão daquilo que o sociólogo Michel Maffesoli (2005) denomina como “criptas”, que devem ser levadas em consideração para entender os fenômenos coletivos pós-modernos. Para o autor, se na sociedade moderna, sob o signo de Prometeu, tivéssemos o ativismo do *homo faber* e o racionalismo do *homo sapiens* levados às últimas consequências, desembocando naquela ascese capitalista que já se discutiu aqui, em que o utilitarismo individualista reinava, viveríamos tempos em que poderíamos observar algo como um efeito perverso⁸⁶ da modernidade – o retorno do paradigma dionisíaco, expresso em múltiplas reações à unidimensionalidade econômico-tecnocrática.

Como numa espécie de respiração da história, o autor, voz dissonante talvez nas análises da pós-modernidade, vê voltar a se expressar aquilo que, em sua análise, definitivamente estrutura e regenera uma sociedade – uma lógica passional que “à maneira de uma centralidade subterrânea, se difrata numa multiplicidade de efeitos que informa a vida cotidiana” (MAFFESOLI, 2005, p. 11). Poderíamos ver os efeitos dessa lógica, chamada por ele de *orgiasmo social*, quando os grupos sociais passam a se entregar e a valorizar o dispêndio, o ludismo, a inutilidade, a ordem confusional (como em rebeliões e revoltas), o aumento da importância da proximidade, a valorização do território, a sensibilidade ecológica, o retorno às tradições e, o que interessa aqui, o aumento das festividades e a tribalização da vida, em resposta ao individualismo moderno.

---

⁸⁶ A expressão é aqui utilizada em sua conotação sociológica, e não psicanalítica. Denota aqueles resultados inesperados de ações que pretenderam conduzir a vida social pautada unicamente em uma lógica racional, mas que, ao não conseguir evacuar outras correntes contraditórias que permanecem no tecido social, provocam efeitos *a contrário* do que pretendiam atingir. No caso, o retorno do paradigma dionisíaco. Conferir Maffesoli (2002).

Para o autor, esses pequenos exemplos demonstram a tenacidade e a continuidade de um querer-viver tanto coletivo quanto individual que expressaria uma irreprimível saúde popular para buscar táticas essencialmente alternativas de existência – indivíduos cansados de sua solidão acompanhada, na pós-modernidade, cada vez mais buscariam possibilidades de experimentar seu desejo de efervescência ou de êxtase, em que há um ultrapassamento ou transcendência do indivíduo em um grupo mais amplo. Para ele, nesses grupos mais amplos, atravessados pelo orgasmo, por outro lado, poder-se-ia manter contato com a pluralidade, já que o orgasmo pressupõe uma sociabilidade regida por uma “ordem confusional”, assim permitindo um equilíbrio das forças sociais, mesmo que este equilíbrio seja contraditorial e tensional. Em sua leitura, portanto, as festas, tradução máxima de nosso desejo de efervescência, seriam os principais inimigos do processo de individualização contemporâneo e a afirmação máxima de uma “revolta” festiva que estaria se desenrolando na vida cotidiana (MAFFESOLI, 2005).

Não é de se espantar, ainda, que em diversas ocasiões o sociólogo francês declare que no Brasil todos esses aspectos são particularmente visíveis (Rouanet; Maffesoli, 1994; Maffesoli, 2005), e também não causa espanto sua recomendação para que os intelectuais brasileiros estejam à altura de seu país, investigando a fertilidade dionisiaca de nossos processos coletivos como possibilidade de pequenas subversões cotidianas nas sociabilidades festivas que produzimos e que mantemos vivas.

Se aceitarmos tal responsabilidade e os chamados sambísticos, bem como os convites reichianos que já percorremos, talvez tenhamos a chance de nos surpreender com a pulsação da alegria de viver e com sua potência política, não apenas como entorpecimento, mas como afirmação da vida.

E aqui refaço o convite para que acompanhemos a estória da *Ala Loucos pela X* no plural território carnavalesco, em que aposto comparecerem vários dos fios que se entrecruzaram em nosso enredo. Porém, não podemos iniciá-la sem antes passarmos, rapidamente, por uma heterogeneidade específica que compõe essa estória – os enfrentamentos no

campo da saúde mental contemporânea, também herdeiros da Modernidade e críticos a ela.

Não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária.

Michel Foucault

4 A SUBJETIVIDADE NA ARENA PÚBLICA: PRÁTICAS DE SAÚDE COMO PRÁTICAS DE LIBERDADE

Como já anunciado, a proposta deste capítulo – tomar o território da saúde mental contemporânea atravessado pelos processos de Reforma Psiquiátrica em discussão, com a intenção de demarcar um território inquieto do qual emergem as experiências que aqui serão narradas – é bastante modesta diante da complexidade que caracteriza tal campo.

Nessa espécie de prólogo à narrativa que virá na sequência, entretanto, amparo-me na constatação de que inúmeros pesquisadores já vêm se dedicando vigorosamente à investigação dos temas que percorrerei, fornecendo balizadores suficientes para sustentar a abstenção de adicioná-lhes excessivos comentários. Antes, pelo contrário, entendo que se faz urgente partir de conhecimentos já consolidados sobre a emergência da desrazão e sua captura sob a insígnia de alienação e mais tarde de doença mental na Modernidade e das tentativas de *desconstrução* desse processo empreendidas pelas reformas psiquiátricas, para que se possa ir além. Esse é o espírito do trecho que segue.

4.1 Aprisionamentos modernos

Se deslizar do território carnavalesco e das discussões sobre a alegria de viver para o campo da saúde mental pode, aparentemente, se assemelhar a uma guinada brusca nos rumos deste estudo, não obstante, falar de saúde mental implica em percorrer itinerários semelhantes ao curso que a alegria e o riso tomaram na gestação do projeto da Modernidade, pois a história da loucura é também a história da conformação de um homem como sinônimo de indivíduo e de racionalidade, como vimos. E se o riso e a alegria serão destinados a vários confinamentos, como também acompanhamos, nesse

processo a loucura será destinada ao lugar de antônimo do humano, condenada à desrazão e a vários outros aprisionamentos. Não é à toa, portanto, que em vários períodos, do século XVII até a atualidade, encontramos fortes associações entre o riso e o Carnaval com a ideia de loucura como avesso do homem.

Não é de se espantar também que no *Combate do Carnaval com a Quaresma* pintado por Bruegel no Renascimento, nosso abre-alas, encontremos na praça pública, em meio aos festejos e no centro do quadro, a figura bifronte do louco, de costas para o duelo. Durante a Idade Média, o mundo estabelecia relações com algo confusamente denominado de loucura, demência, insanidade. Porém, é evidente que a experiência com a loucura se fazia em estado livre – a loucura circulava no espaço público como uma experiência antes exaltada que excluída.

Foi Foucault quem nos ensinou que desde a Alta Idade Média até o final das Cruzadas o grande mal que assolava a Europa era encarnado pela lepra e por um curioso método de sua exclusão – os leprosários se multiplicavam não necessariamente como um expediente para simplesmente banir a lepra e evitar o contágio, mas para mantê-la “a uma distância sacramentada, a fixá-la numa exaltação inversa” (FOUCAULT, 2004, p. 6), já que a lepra indicava a manifestação da cólera ou da bondade de Deus. Seu desaparecimento, no entanto, não fará desaparecer essa espécie de figura temida e insistente “que não se põe de lado sem se traçar à sua volta um círculo sagrado” (FOUCAULT, 2004, p. 6).

Essa herança deixada no grupo social pela lepra será reencontrada séculos mais tarde no fenômeno da loucura. Mas antes que a loucura seja “dominada” no século XVII, Foucault (2004) assevera que será preciso “um longo período de latência, quase dois séculos, para que esse novo espantalho que sucede à lepra nos medos seculares suscite com ela relações de divisão, de exclusão, de purificação, que, no entanto, lhe são aparentadas de uma maneira bem evidente” (FOUCAULT, 2004, p. 6).

No final da Idade Média e durante a Renascença, a loucura será fortemente celebrada de várias maneiras e, se terá uma existência marginal

(o que se expressa no costume de embarcar os loucos, por exemplo), será incluída obstinadamente na paisagem pública, nos ritos populares (como o Carnaval e na cultura carnavalesca, como bem definiu Bakhtin), no campo das artes e da filosofia, dando mostras de seu prestígio e da atração que exercia no horizonte do período.

Mas será também na Renascença que terá início uma divisão que virá orientar posteriormente a concepção moderna de loucura. No âmbito das imagens silenciosas das artes plásticas, evidencia-se uma *experiência trágica* com a loucura, como claramente se vê no quadro de Bruegel, em que ela aparece em meio à vida, talvez com o poder de revelar suas verdades secretas. Os observadores que a retratam também se revelam como participantes desse mesmo mundo. Na esfera da filosofia e da moral, o humanismo renascentista, como vimos, irá mirar a loucura como concernente não mais ao mundo, mas ao homem, logo, como erro, desregramento, vício, engano da razão e do conhecimento, um mal que deveria ser evitado. É o que Foucault (2004) denomina de *consciência crítica da loucura*.

Se se inicia tal separação, como no caso do riso, a experiência trágica da loucura e sua consciência crítica permanecerão interpenetrando-se em uma mesma trama de significações, sem que, no entanto, no período da Renascença, a loucura fosse destacada como um objeto exterior às demais experiências do mundo. Mas para Foucault, a distinção já estava feita, e a consciência crítica da loucura “viu-se cada vez mais posta sob uma luz mais forte, enquanto penetravam progressivamente na penumbra suas figuras trágicas” (FOUCAULT, 2004, p. 28). O autor nos adverte que, se muito em breve, na Idade Clássica, essas dimensões serão totalmente afastadas, sem que se encontrem muitos vestígios da experiência trágica da loucura, elas não desaparecerão: serão abafadas, mas permanecerão em vigília.

Daí sua recomendação para que a análise moderna e racional da loucura deva ser reinterpretada numa dimensão *vertical*, pois assim teríamos chances de reconhecer que as formas que adquiriram a loucura após sua redução à consciência crítica não conseguiram reduzir totalmente sua experiência trágica. As últimas palavras de Nietzsche, as últimas visões de

Van Gogh, a luta entre libido e pulsão de morte proposta por Freud e, no século XX, a obra de Artaud, seriam suas expressões (FOUCAULT, 2004). Fiquemos atentos.

Conhecemos de perto os rumos que a dominação da loucura na Idade Clássica irão legar à Modernidade. Ao ser privada do acesso à verdade pelo pensamento, a partir da filosofia cartesiana, será condenada à condição de desrazão, logo, excluída daquilo que viria a se constituir como modelo hegemônico do Homem moderno – o indivíduo racional – e deixará de habitar o mundo, no meio das praças públicas vistas no quadro de Bruegel, para se fixar em espaços fechados, destinados à sua dominação.

Passando por um longo período de confinamento compartilhado com os demais ociosos e pobres que se desviavam da ordem capitalista emergente e que deveriam ser, portanto, administrados em seus vícios morais nessas instituições com vocação jurídica – os antigos leprosários então transformados em Hospital Geral – até chegarmos ao século XVIII, em que a desrazão representada pela loucura será discriminada daquela de seus companheiros desviantes, ganhando feições próprias na noção de *alienação*, ou seja, como uma razão deturpada pelo convívio com as paixões no meio social, a loucura não deixará de ser aprisionada pelo crivo de desvio em relação ao trabalho, à moral, à razão e de ser apartada do mundo.

No contexto imediatamente após a Revolução Francesa, em que o enclausuramento entrará em declínio, liberando os libertinos anteriormente confinados para oferecer mão-de-obra para a sustentação do capitalismo, bem como higienizando as cidades do risco oferecido pelos antigos Hospitais e evitando o custo dispendioso de manter esses abrigos, a noção de loucura não mais como desrazão natural, mas como um desvio da razão, como seu engano, irá propiciar a manutenção dos loucos no internamento a fim de corrigir tais desvios em instituições que seriam agora não mais questão de polícia, mas sim de tratamento moral, pois se a alienação é um distúrbio aprisionante da razão causado pelas paixões, dever-se-ia reeducar os loucos, para libertá-los de sua animalidade (ou seja, da não-razão), para que pudessem voltar a ser cidadãos

de direito – e quiçá se adaptarem à nova ordem social no reino da produtividade.

Já que não se poderia correr os riscos de que os insanos convivessem com suas famílias, pois o alienado era considerado como perigoso, posto que afastado da razão, a institucionalização se apresenta como alternativa fundamental para domar os desvios morais dos alienados, e veremos surgir os asilos e manicômios, destinados a reabilitar a loucura ao terreno da razão. Em linhas gerais, é assim que a loucura migra do campo estritamente policial e jurídico ou filantrópico para o campo da ciência.

É nesse cenário que veremos surgir, apoiado nos ideais iluministas, a obra de Philippe Pinel, a partir da qual a loucura passará a se inscrever no campo médico, embora a questão em torno da alienação fosse de ordem moral, pois, segundo Foucault (2004), para a medicina já eram concedidos amplos poderes de controle social durante o século XVIII. Somente após tal encontro é que se produzirá, nesse mesmo campo médico, um saber específico sobre a loucura, na invenção da psiquiatria, que tem no asilo seu *a priori*, e não o contrário (TORRE; AMARANTE, 2007). A institucionalização dos loucos, nesse cenário, não se caracterizaria como algo prejudicial, mas, pelo contrário, como um ato terapêutico, estaria amplamente justificado pela missão de incluir os loucos no direito ao tratamento e proteger o mundo social dos perigos do juízo à deriva.

Segundo Torre e Amarante (2007), tal tratamento correccional só poderia ser realizado numa instituição consagrada para tal fim, pois estaria articulada à noção de *isolamento* em dois pontos fundamentais. Por um lado, no princípio do hospital como *lugar de exame*, em que o isolar é o *a priori* do conhecer e, por outro, na ideia de que o isolamento é terapêutico, pois o *afastamento* do mundo permite evitar as influências maléficas que causariam a alienação. Nessa direção, a institucionalização passa a ser terapêutica, e o hospital, tanto um lugar de tratamento quanto de conhecimento.

Segundo vários autores (TORRE; AMARANTE, 2007; ARANHA E SILVA, 2003; CASTEL, 1991), o gesto de Pinel propôs a um só tempo: a) *um saber*, que impôs à loucura o estatuto de doença mental, portanto passível de

tratamento médico para reverter as paixões pervertidas na loucura e restabelecer a capacidade produtiva do doente, diferenciando-a dos outros excluídos e tornando-a um objeto específico da ciência – logo, todos os demais saberes do mundo estariam apartados da possibilidade de enunciar discursos sobre ela; b) *uma relação de poder* entre o médico, mandatário da razão, e o doente, mergulhado no erro, tendo o dever de se “dobrar” à razão; e c) *um lugar* tanto para o exercício desse poder – o manicômio – quanto para o louco no pacto social – o lugar da exclusão, do sujeito da desrazão ou da ausência de sujeito, sem cidadania, que se torna objeto do alienismo. Essa síntese pineliana de cunho médico-moral é considerada como um divisor de águas na história das concepções sobre a loucura, ao inscrevê-la no campo médico e produzir desdobramentos que nos tocam de perto na atualidade.

Em relação ao aparato institucional, aqueles asilos criados entre o final do século XVIII e início do século XIX, inicialmente pensados como pequenas instituições em que o tratamento moral pudesse ocorrer em uma relação próxima entre médicos e pacientes, seguindo a imagem de uma família dirigida por um pai severo e amoroso, cresceram rapidamente em número e tamanho, transformando-se rapidamente em ambientes enormes em que o tratamento moral passou a estar apenas no discurso. Se os pacientes eram internados com o fim de desenvolverem o autocontrole, na prática os mecanismos de contenção externa e física foram se tornando cada vez mais utilizados, até se transformarem nos campos de violência que tão bem conhecemos (KINOSHITA, 2000).

E, cabe sublinhar, não temos notícias desses acontecimentos como algo do passado, pois a estratégia da internação psiquiátrica se mostrou tão eficaz que chega ainda vigorosa em nossos dias.⁸⁷ Para além dos manicômios como estabelecimentos formais, a ideia de que *há um local especializado* para

---

⁸⁷ O Estado de São Paulo conta com 58 hospitais psiquiátricos e neles encontra-se o dado assustador de que 6.542 pessoas são *moradores*, ou seja, pessoas que estão internadas por mais de um ano, e muitas delas, por décadas, segundo dados do Censo Psicossocial realizado nestes estabelecimentos em 2008 (BARROS; BICHAFF, 2008). No plano nacional, em julho de 2009 contávamos com 35.426 leitos psiquiátricos vinculados ao Sistema Único de Saúde, distribuídos em 208 hospitais psiquiátricos (BRASIL, 2009). Embora esses dados apontem para uma redução significativa das internações, se considerarmos, por exemplo, que em 2002 o número de leitos psiquiátricos no país chegava a 51.393, ainda evidenciam a força desse dispositivo.

que o tratamento possa acontecer também é forte na vida das cidades contemporâneas, fazendo as marcas do isolamento rondarem inclusive outros equipamentos que foram inventados no correr do século XX, destinados ao campo da saúde mental, mesmo aqueles abertos e supostamente contrários à separação da loucura do convívio social.

Quanto à visibilidade produzida pelo alienismo em relação à loucura como *locus* do erro, do desvio, da ausência de sujeito de direitos, bem como expressão do risco e da periculosidade, requisitando tratamento, contenção, dominação e submetimento à norma, parece desnecessário dizer que a força dessas ideias também atravessa o jogo social contemporâneo e destina àqueles considerados como loucos (que cada vez serão acompanhados por outras manifestações subjetivas na modernidade, ampliando a turma dos loucos clássicos para um batalhão de “portadores de transtornos mentais”) a tutela, a submissão à governabilidade de suas vidas pelos especialistas e o silêncio.

Em relação ao método de tratamento, a psiquiatria, inaugurada como ramo da medicina por Pinel, segundo Aranha e Silva (2003), irá se desdobrar a partir do século XIX em duas concepções psiquiátricas hegemônicas: uma de caráter teórico-conceitual, que se iniciou com a classificação nosográfica dos transtornos mentais a partir do curso natural da doença e posteriormente às classificações que deram origem à Psicopatologia; e outra de caráter anátomo-investigatório, iniciada com as pesquisas dos biólogos do século XIX e que teve um grande crescimento nos anos 1990, em que os avanços das neurociências vieram consolidar o pensamento da chamada psiquiatria biológica. Ainda segundo a autora, no contexto médico da psiquiatria contemporânea, a atualização nosográfica aliada à investigação da causa biológica da doença mental compôs uma convenção aceita globalmente como a referência para a classificação das doenças mentais, incluída na Classificação Internacional de Doenças (CID 10) da Organização Mundial de Saúde, derivando uma tecnologia de cuidados na contemporaneidade em que o tratamento medicamentoso é protagonista.

Cabe mencionar ainda que no final do século XIX outras forças irão se agregar ao tratamento médico, pois o surgimento da psicanálise, como também já discutimos, produzirá um abalo na racionalidade moderna ao propor o conceito de inconsciente, que permitirá borrar as divisões rígidas entre razão e desrazão, bem como retomará a possibilidade de encontrar na loucura um sujeito e no delírio uma verdade, assim como de encontrar na retidão racional a mesma excentricidade identificada na loucura. É importante dizer ainda que o surgimento da psicanálise permitiu problematizar outra separação: entre quem trata e quem é tratado, pois se ambos são sujeitos do inconsciente, desfaz-se necessariamente o diagrama de forças que coloca o médico em condições de sujeito e o paciente no lugar de objeto; logo, outras relações de poder no cuidado deveriam ser estabelecidas. Mas se é inegável o potencial disruptivo da psicanálise na Psicopatologia do século XIX, bem como nas estratégias de cuidado que poderão com ela surgir, é também necessário admitir que a síntese pineliana destacada acima seguirá abalada, porém de pé.

É assim que chegaremos ao século XXI com um cenário tecnológico e teórico na área da saúde mental que admite duas grandes concepções hegemônicas ainda herdeiras da tríade pineliana em alguma medida – o campo biológico e o campo psicodinâmico –, que reiteram uma determinada concepção do adoecer e correspondem a uma determinada forma de tratar, e aqui continuamos a falar, como nos tempos de Pinel, de tratar de doenças, tendo como crivo a norma social e produtiva, mesmo que os lugares em que o tratamento ocorra possam ser ligeiramente alterados.

É assim também que chegaremos ao século XXI atados aos aprisionamentos modernos no campo da saúde mental que, passando por confinamentos simbólicos, físicos e, recentemente, biológicos, mantiveram a separação da loucura do âmbito de sua experiência trágica no meio das cidades, nas praças públicas. Há uma profusão de saberes, técnicas e lugares para que se oculte aquilo do qual não queremos saber e para que se domesticuem as existências que apontam para o desvio das normas sociais, sustentando formas de exclusão.

No entanto, ao longo do século XX, diversas forças críticas virão se levantar contra essa ordem de coisas, e, se não puderam invertê-la definitivamente, no mínimo, têm se empenhado a embaralhar o cenário, ao apontarem para outras possibilidades no horizonte que pode ser construído além dos aprisionamentos. Como sugere Alarcon (2005), essas forças críticas, antes de empreenderem um esforço a favor das questões específicas de seu objeto, representaram a conquista do direito a práticas contradiscursivas “no seio daquilo que por definição não permite diálogo” (ALARCON, 2005, p. 255).

Embora ocupem um lugar privilegiado no cenário moderno até a atualidade, o fato é que desde seu surgimento o alienismo e a psiquiatria foram alvo de críticas. Críticas que pretenderam aperfeiçoá-los, tornando-os mais eficazes; corrigir seus rumos violentos; ou superá-los, no bojo das grandes transformações sociais e epistemológicas trazidas pelo século XX, constituindo o processo que se convencionou chamar de *reformas psiquiátricas*, um amplo universo de críticas à psiquiatria que, cada qual enunciando seu discurso próprio, irá também compor o jogo de forças contemporâneo ao lado da fortíssima adversária. Proponho, portanto, que acompanhemos brevemente alguns paradoxos dessa complexidade que se desenrola em terras brasileiras.

4.2 Em busca de liberdades

É frequente encontrarmos a ideia de que nos anos 2000 o Brasil “vive tempos inéditos”⁸⁸ no que diz respeito à atenção à saúde mental, pois o processo de Reforma Psiquiátrica alcançou recentemente o estatuto de lei, pautando a construção de políticas públicas no contexto do Sistema Único de Saúde, as quais propõem uma profunda reorientação no modelo de atenção em todo o território nacional, fato que apontaria para rupturas no campo sem precedentes na história brasileira. É comum encontrar até mesmo a noção de

---

⁸⁸ Neste trecho do estudo, as aspas sugerem elementos frequentes nos discursos encontrados no campo da saúde mental, enunciado pelos governantes, por intelectuais, trabalhadores e, algumas vezes, por usuários dos serviços de saúde mental.

que a Reforma Psiquiátrica, portanto, já estaria implantada no país, restando apenas aperfeiçoá-la, ampliá-la, consolidá-la.

Amarante (1995), ao definir Reforma Psiquiátrica como o debate em torno do fato psiquiátrico que vimos surgir no mundo, sobretudo no pós-Segunda Guerra Mundial, sugere que tal processo não pode ser considerado como a sucessão de etapas ou de períodos que se superam absolutamente, mas sim como a construção de linhas prático-discursivas que se sobrepõem e que convivem até a atualidade, mesmo que seus objetivos e concepções sejam distintos e/ou antagônicos e mesmo que seja comum encontrarmos difundida uma perspectiva periodista em relação a tal processo.

O autor faz uma identificação que se tornou clássica nos estudos da Reforma Psiquiátrica brasileira: aponta quatro trajetórias distintas desde a constituição da medicina mental no Brasil em meados do século XIX até a contemporaneidade, trajetórias essas que compõem um jogo de forças não superado. Como não é pretensão deste estudo retomar a discussão minuciosa desse processo, recorro também à sistematização sugerida por Amarante (1995) ⁸⁹.

Em sua perspectiva, do surgimento da psiquiatria brasileira até a Segunda Grande Guerra, poderíamos identificar majoritariamente a *trajetória higienista*, em que saberes e intervenções estavam direcionados para um projeto de medicalização do social como dispositivo de controle social e político na vida das cidades, cujas estratégias práticas fundamentais foram o internamento, com a criação de grandes asilos, e práticas preventivas no campo social⁹⁰.

A partir da década de 1970, sob a ditadura militar e no bojo dos movimentos de luta política desse período, passa-se a se apresentar o que o

---

⁸⁹ Como ocorre a todo processo social complexo, é comum encontrarmos várias versões sobre seus itinerários. Em relação à Reforma Psiquiátrica, essa pluralidade discursiva é evidente. Os pontos de vista e os posicionamentos políticos dos observadores criam, cada qual, uma história da Reforma Psiquiátrica. É importante que não percamos de vista que não há uma “história oficial” da Reforma, nem seu marco inicial, nem sua localização em um ponto específico do país. Faço tal observação porque é comum nas discussões da Reforma brasileira encontrarmos tais pontos de vista específicos alçados à posição de verdade enciclopédica sobre os acontecimentos em questão.

⁹⁰ Sobre tal trajetória, recomendo a leitura de COSTA, J. História da Psiquiatria no Brasil: um corte ideológico. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.

autor denomina de *trajetória alternativa*, deflagrada por inúmeras denúncias de negligência aos direitos humanos durante o tratamento dos internos de hospitais psiquiátricos, do uso da internação psiquiátrica para fins de perseguição política, das péssimas condições de trabalho nos hospitais e da precariedade da assistência psiquiátrica no Brasil, levadas a público pelo então criado Movimento de Trabalhadores em Saúde Mental (MTSM), que assume características radicalmente plurais, pois reunirá vários segmentos sociais aglutinados pela efervescência política do período, como sindicatos, entidades de classe, universidades e – uma inovação no período, segundo Koda (2002) – a participação popular, combatendo em várias frentes, aliando-se às demais lutas por democratização do país.⁹¹

Na década de 1980, temos a predominância do que o autor denomina de *trajetória sanitarista*, em que o principal ator será o Estado, encampando vários dos movimentos críticos formulados na década de 1970 como políticas públicas. O contexto político é acompanhado pela Reforma Sanitária, pelo processo de redemocratização do país e pelas mudanças na própria concepção de saúde, que passava a ser entendida como um direito universal sob responsabilidade do Estado, cujo operador fundamental seria o Sistema Único de Saúde.

No entanto, a incorporação de várias das reivindicações do MTSM ao discurso de Estado, sobretudo pela participação de pessoas ligadas ao Movimento em cargos administrativos do governo, faz enfraquecer suas disposições iniciais, segundo Koda (2002), pois, ao absorver suas forças, o governo neutralizava em certa medida as tensões sociais e passava ele próprio a defender algumas transformações na assistência à saúde mental, mobilizadas por questões econômicas, sob o verniz reformador – é nesse período inclusive que o próprio discurso de Estado, que muito lucrara com a criação de um grande parque hospitalar privado subvencionado com verbas públicas, passará a encampar a defesa da desospitalização e a criação de

---

⁹¹ Um dado que aponta para a sobrevivência dessa trajetória alternativa é o próprio uso do termo “alternativo” por vários atores do campo na atualidade ao se referirem aos novos equipamentos criados pela Reforma Psiquiátrica como política pública. Quando se enuncia tal discurso, evidentemente nele está contida a ideia de que tais serviços são uma possibilidade *a mais*, mas a perspectiva “tradicional”, como também se costuma dizer, não é negada.

serviços extra-hospitalares, menos dispendiosos e mais abrangentes para uma população que seguia desassistida.

Segundo a autora, tal composição enfraquece as disposições críticas iniciais do MTSM, que apontavam para o papel da psiquiatria como controle social, para chegar à ideia de que uma boa medicina psiquiátrica na comunidade poderia resolver vários dos problemas sociais brasileiros e contrariar a lógica desumana dos hospitais. Entretanto, o MTSM pôde se manter vivo ao longo da década de 1980 e questionar os rumos tomados na composição com o Estado. Durante a realização da I Conferência de Saúde Mental em 1987, vários dos aspectos acima são problematizados, e o movimento se renova, optando por manter fóruns independentes que pudessem, eles próprios, se constituir como crítica às políticas oficiais.

É somente no final da década de 1980, portanto, que veremos surgir no Brasil, novamente tendo como atores os trabalhadores, mas agora compondo o movimento com outros segmentos da sociedade, como os usuários e familiares, a *trajetória da desinstitucionalização*, fortemente influenciada pela tradição do pensamento de Franco Basaglia e da psiquiatria democrática italiana (AMARANTE, 1995, p. 88), tanto por sua produção intelectual, quanto pela experiência concreta de transformação da saúde mental realizada na Itália⁹².

Segundo Amarante, essa trajetória é marcada por uma ruptura com as anteriores, que identificavam a Reforma com mudanças no plano técnico-assistencial “para alcançar uma dimensão mais global e complexa, isto é, para tornar-se um processo que ocorre a um só tempo e articuladamente nos campos técnico-assistencial, político-jurídico, teórico-conceitual e sociocultural” (AMARANTE, 1995, p. 76), ruptura tanto política quanto epistemológica, portanto, pois se retoma a crítica da psiquiatrização e da

---

⁹² Em linhas gerais, *desinstitucionalizar* aponta para um processo complexo de *desconstrução* do paradigma psiquiátrico em suas bases fundamentais, desfazendo os pilares da tríade pineliana. Lutar contra a “institucionalização” não é apenas lutar contra o manicômio na condição de estabelecimento físico enclausurante, mas contra o processo que reúne saberes e práticas sociais também no além-muros e que se prestam a um só tempo a reduzir a diferença à mera expressão do erro, como efeito da doença mental e a manter tais experiências apartadas da vida, do jogo social e de outros saberes que não aqueles da psiquiatria. Sobre o conceito de desinstitucionalização, indico a leitura de ROTELLI, F. et al. *Desinstitucionalização*. São Paulo: Hucitec, 2001.

institucionalização, apontando os limites de uma sutil “modernização” ou “humanização” da psiquiatria, como se via na proposta sanitarista.

Temos como marco dessa trajetória a criação do Movimento de Luta Antimanicomial e a criação da insígnia *Por uma Sociedade sem Manicômios*, que, segundo Koda, permite ao movimento retomar sua origem crítica e ampliá-la definitivamente, pois

significa um rumo para o movimento discutir a questão da loucura para além do limite assistencial. Concretiza a criação de uma utopia que pode demarcar um campo para a crítica das propostas assistenciais em voga. Coloca-nos diante das questões teóricas e políticas suscitadas pela loucura. (KODA, 2002, p. 46).

Assim, proclamar uma sociedade sem manicômios implica em ações amplas que possam desconstruir e desinstitucionalizar as formas de lidar com a diferença, capturada pelos discursos médicos e condenada à exclusão. Seria preciso tornar as questões de saúde mental não mais um *problema* médico, mas algo que faça parte da vida das cidades, pelas quais todos deveriam se responsabilizar. É nesse sentido que a ação antimanicomial “busca construir *outro lugar social* para a loucura, a diversidade e a divergência. Seus princípios são: a inclusão, a solidariedade e a cidadania” (KODA, 2002, p. 39, grifos da autora), e não apenas criar serviços extra-hospitalares e fechar hospícios, embora essa seja também uma meta.⁹³

Nos anos 1990, pode-se dizer que tal trajetória irá se materializar nas primeiras experiências concretas direcionadas à substituição do modelo manicomial no país, em que o hospício é tomado como um emblema, mas não é apenas o foco do combate. Alguns municípios, governados por partidos de esquerda, empreenderão a reversão da lógica de cuidados no campo da saúde mental, bem como produzirão estratégias na direção de construir esse *outro lugar para a loucura* em seus territórios, ou seja, intervir onde as relações que sustentam a exclusão da diferença são tecidas.

⁹³ No contexto da trajetória da desinstitucionalização, os serviços e práticas a serem criadas no âmbito do cuidado passam a ser nomeadas de “substitutivas”, e não mais de alternativas. Afirmar o substitutivo é buscar romper com a lógica pineliana. Assim, pretende-se substituir não apenas o hospício, mas todo o aparato manicomial que se alastra pelas relações sociais no extramuros.

São marcos desse processo as célebres experiências antimanicomiais das cidades de Santos, São Paulo e Campinas no Estado de São Paulo⁹⁴. Amplia-se o debate nacional em torno da loucura, da diferença, da cultura manicomial e já se pode experimentar no país, a partir das experiências municipais, outras possibilidades de convivência no território que prescindam da institucionalização⁹⁵. Mas é preciso destacar que, se tais experiências são disruptivas e apontam para a viabilidade do projeto antimanicomial, constituem-se como experiências locais, em sua grande maioria amparadas pelo projeto de governo de seus municípios, o que demonstrará também a fragilidade de sua sustentação diante da convivência com as demais trajetórias da reforma, que, como apontou Amarante (1995), perduraram nesse mesmo debate e diante da descontinuidade administrativa⁹⁶.

Nos anos 2000, como disse acima, assistiremos ao discurso oficial novamente reivindicar o mérito de ter concretizado, pelas portarias e decretos do Ministério da Saúde empreendidos na última década,⁹⁷ a trajetória da desinstitucionalização em todo o território nacional. Tal discurso evidencia que a Política de Saúde Mental, no dizer do então Ministro da Saúde, Humberto Costa, “passou por importantes e significativas transformações, evoluindo *em definitivo* de um modelo centrado na referência hospitalar para um modelo de atenção diversificada, de base territorial comunitária” (BRASIL, 2004a, p. 7, grifos meus).

A agenda proposta pela Política de Saúde Mental (BRASIL, 2004b) prevê a crescente *desospitalização*, por um lado, retirando do hospital aquelas pessoas que historicamente foram sequestradas pelo Estado brasileiro e confinadas em manicômios durante décadas de suas vidas, promovendo sua

---

⁹⁴ Sobre tal processo recomendo a leitura de CAMPOS, F. C. B. *O modelo da reforma psiquiátrica brasileira e as modelagens de São Paulo, Campinas e Santos*. 2000. 178 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

⁹⁵ Quando fizer referência à institucionalização, nesse contexto, estarei me referindo ao processo duplo que conta com a hospitalização, mas também ao aprisionamento do sujeito à instituição doença mental, que pode ocorrer em diversos espaços e relações sociais.

⁹⁶ Em todos os municípios acima destacados, ao final dos anos 1990, com os partidos de esquerda sendo sucedidos por um retorno conservador, os projetos antimanicomiais na rede de saúde serão aviltados, chegando em alguns casos a desaparecer.

⁹⁷ Ver a respeito Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Secretaria de Atenção à Saúde. *Legislação em Saúde Mental: 1990 - 2004*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

reinserção no convívio social e, por outro, impedindo que a institucionalização faça novas vítimas, utilizando como estratégia a proibição das internações em hospitais psiquiátricos de longa permanência (por mais de seis meses) e a *criação de ofertas de cuidados substitutivos* à lógica hospitalocêntrica, com a criação de serviços territoriais em que possa ser construída uma atenção psicossocial, complexificando o cuidado em saúde mental com o objetivo de *cuidar em liberdade e promover a cidadania*.

Embora nossos gestores reconheçam que há ainda muito a ser feito, a *criação e expansão de serviços territoriais* – no caso os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), adotados pelo Ministério da Saúde como equipamentos estratégicos na reorientação do modelo de atenção (contabilizam 1.394 equipamentos, fortemente concentrados no sudeste), a *redistribuição de recursos* antes majoritariamente destinados às internações psiquiátricas para tais serviços abertos, a criação de alguns dispositivos que possam *sustentar a saída de moradores* de hospitais psiquiátricos para a vida em comunidade, como o Programa de Volta para Casa, que prevê subsídios financeiros para os antigos internos (com 3.346 cidadãos beneficiários desse Programa) –, a criação de alguns Serviços Residenciais Terapêuticos para acolhê-los (533 equipamentos), a *diminuição de leitos psiquiátricos* e algumas mudanças na legislação sobre saúde mental, aparecem muitas vezes como uma espécie de “vitória” da Reforma Psiquiátrica (Cf. BRASIL, 2007) ⁹⁸.

Esse cenário tem sido comemorado por parte de pesquisadores, trabalhadores, usuários e familiares no campo da saúde mental, pois representaria a conquista de um lugar de legitimidade estatal para muitas das reivindicações dos movimentos populares brasileiros feitas ao longo de mais de três décadas e porque representaria um primeiro esforço do Estado brasileiro de se alinhar às convenções internacionais sobre a saúde mental. ⁹⁹

---

⁹⁸ Desse muito a fazer, os gestores costumam destacar a ampliação da cobertura das ações em saúde mental, o aprimoramento do trabalho dos equipamentos territoriais e o investimento em ações de geração de trabalho e renda, bem como nas atividades culturais, que não figuram entre as ações prioritárias da agenda atual.

⁹⁹ É preciso dizer, entretanto, que vários segmentos do Movimento de Luta Antimanicomial, ainda múltiplo, mesmo em que pese o recrudescimento de seu contingente, como ocorre a vários movimentos populares nos anos 2000, mostram-se contrários aos rumos adotados pela política nacional de saúde mental.

Para além dos discursos “chapa branca”, como esses que destaquei acima, não raro encontramos essa ideia que produz um amálgama ideológico entre Luta Antimanicomial, Reforma Psiquiátrica e Política Pública e oculta uma série de problemas.

Um deles, sem dúvida, é não problematizar o modelo adotado e a sua eficácia, que privilegia o acento na criação de serviços, bem como não questionar os resultados bastante modestos em termos numéricos que aparecem muitas vezes como “grande avanço”.¹⁰⁰ Mas dentre os problemas trazidos por essa onda afirmativa da Reforma brasileira na atualidade, considero que a ideia recorrente de que já estamos em território conquistado – isto é, não temos muito mais pelo que lutar, já que “fizemos a reforma” e devemos agora apenas aprimorá-la e lhe garantir condições de sustentabilidade, como também afirmam os gestores – seja a mais preocupante. Tal banalização parece-me arriscada, pois novamente tende a repetir a história de incorporação da potência disruptiva que os discursos antimanicomiais puderam produzir ao território do já instituído. Novas gerações que chegam a esse campo, por exemplo, são levadas a pensar que o fato de produzir um CAPS e de fechar um hospício já é fazer Reforma “em definitivo”, como se o que se passasse nesses locais, bem como na vida das cidades, fosse apenas ainda “algo a ser melhorado”.

Se são inegáveis as transformações produzidas pelas políticas públicas recentes, parece-me que o cenário é mais complexo do que a aparente sensação de “vitória” pode banalizar. Uma marca disso, sem dúvida, é o mal-estar generalizado que se encontra entre trabalhadores e usuários do sistema em relação ao outro lado da moeda: parece que a tal Reforma, nos interstícios da prática, “ainda não aconteceu”, ou se constata que a efetiva

---

¹⁰⁰ É evidente que se saímos dos anos 1990 do plano de uma quase inexistência desses equipamentos e estratégias, quase qualquer iniciativa deve ser louvada. Por outro lado, os dados do Ministério da Saúde apontam para uma cobertura da atenção em saúde mental de 57% da população, em uma distribuição desigual no território brasileiro (BRASIL, 2009) e, embora apontem a necessidade de qualificar a atenção, ainda não problematizam a oferta de cuidados prestada por tais equipamentos. Outro ponto alarmante evidenciado por tais dados são aqueles oriundos do processo de desospitalização: se temos 3.346 beneficiários do Programa de Volta para Casa e 533 Serviços Residenciais Terapêuticos em todo o país, e, apenas no Estado de São Paulo, em que há o maior parque hospitalar do país, temos 6.542 pessoas ainda morando nos hospícios, situação financiada com verbas públicas, os “avanços” devem ser questionados.

Reforma não se fará apenas “por decreto”, pois terá que convocar esforços múltiplos e envolver diversos atores para consolidar tais políticas públicas no cotidiano daqueles a quem se destina. Se há um descompasso entre tais imagens da Reforma, vejamos duas ideias que comumente aparecem para preencher tal lacuna – a *perspectiva do ajuste* entre uma Reforma não mais utópica, mas agora oficial e ainda por se consolidar, e a tarefa de se construir *outro lugar social para a loucura*.

Muitas vezes, ao se reconhecer que a tarefa reformista esbarra em vários setores da sociedade que ainda sustentam o dispositivo da institucionalização, operando muitas vezes de dentro daqueles serviços criados com a vocação de serem substitutivos, surge um discurso curioso por parte de gestores e trabalhadores na história da Reforma brasileira: é como se estivéssemos diante de um Estado “de vanguarda”, por mais estranho que isso possa parecer em tempos neoliberais, em relação a esses outros setores. Teríamos assim uma contradição entre os objetivos da Reforma Psiquiátrica em curso no Brasil, que pretende olhar além da doença para atingir a construção de vidas cidadãs e oferecer estratégias de cuidado em um campo psicossocial, e a hegemonia dos saberes sobre a loucura que ainda a localizam no território médico-psicodinâmico, tendo como norma a capacidade produtiva.

Diante desse reconhecimento, é comum encontrarmos uma mobilização para buscar saídas para tal descompasso, para não correremos o risco de ver no Brasil o que aconteceu em vários países, da América Latina à Ásia, segundo informações da Organização Mundial da Saúde¹⁰¹, em que a desinstitucionalização reduziu-se a uma “psiquiatria reformada” em que o hospital psiquiátrico foi mantido forte no sistema, implicando apenas na redução do tempo de permanência na internação, mas não no percentual de pessoas internadas e de casos em que os serviços territoriais ou as políticas públicas não foram capazes de criar condições de sustentar a vida dessas pessoas *fora* da institucionalização, reforçando ainda mais a necessidade de internação. Ou seja, teríamos que enfrentar a divergência entre as

---

¹⁰¹ Já citadas.

concepções hegemônicas sobre o processo saúde-doença e suas tecnologias de cuidados, herdeiras da tradição pineliana, e os objetivos da Reforma em implantação.

Assim, aparece como imperativo empreender esforços no sentido de acompanhar e problematizar os desafios colocados por esta tensão no campo da saúde mental, para que possamos *inventar* novas estratégias de cuidados e novas concepções do processo saúde-doença em acordo com as *exigências contemporâneas*, sob o risco de perdermos a imensa “oportunidade institucional e histórica” colocada pelo atual estágio da Reforma Psiquiátrica brasileira: ir além da assistência psiquiátrica para chegar à produção de vida e de cidadania.

E aqui chego a um daqueles riscos que enunciei acima. Se há algum tempo incomodava-me com certo discurso que pretende alcançar as transformações de vulto que a Reforma ambiciona – para além da reorganização da assistência, ou, como se costuma dizer, de sua “humanização”, fechando hospitais psiquiátricos e construindo serviços deste ou daquele tipo, ou produzindo reversões no plano dos saberes, discursos dos quais também me vi tributária durante um longo período –, posso agora nomear de uma maneira mais clara este incômodo: ilusões.

Serei mais explícita: no campo da saúde mental, encontramos uma atitude militante em busca das transformações que anunciei acima, mas quando constatamos que, após quase um século de tentativas em todo o mundo, esta Reforma não aconteceu ou, onde aconteceu em pequenos fragmentos, não se consolidou, geralmente apontamos para um problema que seria da ordem do esclarecimento: é frequente pensarmos que devemos “ilustrar” os profissionais, mudar suas concepções sobre o processo saúde-doença, investir na formação de agentes de saúde engajados nas bandeiras da Reforma, chamar os demais atores sociais “à consciência” para esses problemas. Como disse acima, seria o caso de produzir um “ajuste” entre a realidade produzida no século XIX – e que perdura – e o que seriam *exigências contemporâneas* da Reforma já transformada em política pública no país. Na maioria das vezes, tal combate anuncia o plano macropolítico como arena

privilegiada – atos públicos no Dia Nacional de Luta Antimanicomial, mudança nas leis, capacitação de trabalhadores, ampliação da rede de atenção, etc., direcionados a um “social” como adversário, tão grande quanto abstrato e amorfo.

Minha experiência tem mostrado que essa luta parece ser muitas vezes semelhante a enxugar gelo. Como dizia acima, vivemos no país um momento curioso em relação à saúde mental, já que conquistamos as garantias da Reforma Psiquiátrica na lei, notamos que há hospícios sendo lentamente substituídos por serviços territoriais, com altos investimentos públicos, e testemunhamos uma lenta transformação no discurso dos profissionais no campo da saúde mental, em que “inclusão”, “reabilitação psicossocial”, “cuidar em liberdade”, “construção de cidadania”, são expressões consensuais¹⁰².

Por outro lado, assistimos diariamente a novas vítimas da psiquiatrização sendo feitas, novas internações (às vezes mais “humanas”, pois reguladas por um tempo mínimo de permanência e por mínimas normas de vigilância sanitária, como ter comida e roupas para os internos) acontecendo como estratégia fácil para a gestão do sofrimento, crescentes parcelas da população sendo condenadas ao exílio do convívio social por serem “portadoras de transtornos mentais”, à ostensiva medicalização de quase qualquer demanda psíquica e às velhas concepções científicas que legitimam, exatamente pelo esclarecimento, a morte simbólica da diferença e da divergência, habitando as práticas e saberes de profissionais da saúde, muitas vezes até, sob a etiqueta da Reforma Psiquiátrica como política pública e de seus serviços estratégicos.

Parece óbvio que esse território demarcado no século XIX em relação à loucura não se transformará sem que as condições sociais que lhe dão condições de possibilidade se revertam. O que estou querendo discutir aqui é o caráter ilusório de nossas estratégias de enfrentamento dessa ordem de coisas no campo da saúde mental, tomando como ilusório aquilo que além de

---

¹⁰² Vários hospícios, inclusive, vêm nomeando suas ações como “reabilitação psicossocial”, muitos deles até mesmo incluindo no nome dos estabelecimentos tais palavras e adotando vários procedimentos técnicos comuns ao campo psicossocial, como as oficinas, por exemplo.

ser da ordem do falso é também vão. E aqui convoco Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*:

É característico de uma situação sem saída que até mesmo o mais honesto dos reformadores, ao usar a linguagem desgastada para recomendar a inovação, adote também o aparelho categorial inculcado e a má filosofia que se esconde por trás dele, e assim reforça o poder da ordem existente que ele gostaria de romper. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 14).

Fechar hospícios (que ainda são muitos e cujas práticas são aviltantes), criar serviços de saúde mental abertos, sustentá-los organicamente no interior do Sistema Único de Saúde, bem como produzir sua “capacitação”, formando trabalhadores em consonância com a complexidade dessa tarefa, apoiar equipes, enfim, redirecionar o modelo de atenção e alterar a lógica de cuidados é, sem dúvida, de suma importância. Produzir a disputa entre discursos manicomiais no plano das concepções sobre a loucura e sobre a diferença no plano teórico-conceitual parece também fundamental. Mas talvez seja o mínimo que podemos fazer, e não os índices de uma suposta “vitória” da Reforma Psiquiátrica ou apenas um mapeamento das táticas a serem utilizadas para consegui-la.

Como vimos, há exatos 22 anos o Movimento de Luta Antimanicomial já revia seu curso e optava por transcender os limites da reorientação da assistência e do debate sobre possíveis composições com a psiquiatria (como entendo que muitos dos serviços chamados de substitutivos o fazem na atualidade) para enfrentar a complexidade que cercam os aprisionamentos e a exclusão da loucura e da diferença subjetiva em nosso país empreendidos pelo paradigma psiquiátrico. Seus lemas apontavam um combate amplo no próprio tecido social para essa questão. Pelo visto, não temos tantos motivos para comemorar.

Não podemos tomar a política pública atual, que, se muito, produziu apenas alterações no modelo assistencial, e não necessariamente nas práticas manicomiais que podem seguir sendo realizadas em seu interior, mas negligenciou outras formas de enfrentamento da exclusão da loucura em

nosso país – como as intervenções intersetoriais, os projetos de geração de trabalho e renda, os diálogos com o campo da cultura – como sinônimo de uma luta antimanicomial vitoriosa, sob o risco, novamente, da simplificação e banalização do lema *Por uma Sociedade sem Manicômios*, que muitas vezes pode aparecer ele próprio substituído por outro: *Por uma Sociedade com Bons Serviços Substitutivos*, desde que “ajustemos” as realidades de diversos atores sociais à própria política pública¹⁰³.

Para enfrentar tal paradoxo, é comum encontrar como resposta dos trabalhadores, gestores e militantes engajados na Reforma a ideia de que temos como desafio criar efetivamente oportunidades de circulação social e de sustentação da vida das pessoas que enfrentam problemas psíquicos *fora* da institucionalização, construir práticas, portanto, que não se ocupem apenas do *tratamento da doença mental*, mas que se ocupem da *construção de cidadania*, constituindo estratégias de convivência e de desconstrução do imaginário que circunscreve a loucura, *inventando* novas formas de cuidado nesses serviços territoriais substitutivos, tarefas que estariam *pari passu* com a implantação da Reforma Psiquiátrica descrita acima como política pública.

Reencontramos o desafio de *construir outro lugar social para a loucura, para a diversidade e para a divergência*, talvez um discurso que atravessasse tanto o campo da Reforma oficial, quanto o Movimento de Luta Antimanicomial. E aqui entendo que encontramos a um só tempo dois grandes problemas e, talvez, uma pequena solução. Como tendemos a gostar bastante de problemas, comecemos por eles.

O primeiro problema, em minha leitura, está no adjetivo *outro*. Brincando um pouco com as palavras e reconhecendo que esta faz referência à procura de possibilidades distintas para a convivência com a diferença no tecido social que não aquele da exclusão, talvez fosse interessante, mesmo assim, problematizá-lo. Muitas vezes a ideia de construir *outro* lugar para a

---

¹⁰³ Novamente quero deixar claro que foge aos objetivos deste estudo uma ampla problematização dos rumos da Reforma Psiquiátrica, assim como o debate sobre as políticas públicas em saúde mental no país. Meus objetivos continuam sendo demarcar um campo problemático. Também deixarei resolutamente de lado as acirradas disputas que encontramos no campo sobre outras modelagens da Reforma ou das políticas públicas que, se tivessem sido vitoriosas no jogo político do Movimento da Luta Antimanicomial, teriam, estas sim, erradicado do país os problemas que enfrentamos.

loucura e para a diferença resvala na noção de *inclusão*, noção esta tão difundida quanto controversa. Colocando-nos ao lado de nossos “excluídos”, muitas vezes miramos o mundo à procura de transpor barreiras e levá-los para esse *outro* mundo¹⁰⁴, aquele em que seriam incluídos socialmente, mesmo que não saibamos muito bem o que é isso – talvez trabalhar, talvez namorar, talvez ter roupas para vestir, talvez ter direitos de cidadania, talvez...

Pois bem. Creio que temos aqui uma grande dificuldade. Se é evidente que queremos, os espíritos libertários de nossos tempos, construir um mundo em que as pessoas vivam menos em *apartheids* sociais, econômicos, simbólicos ou de qualquer outro tipo, talvez tenhamos que tomar cuidado para não reproduzirmos, como nos sugeriam Adorno e Horkheimer (1985), as mesmas categorias que queremos criticar.

Ao mantermos a falsa separação entre “dentro da ordem” e “fora da ordem” em nossos próprios discursos, sustentando que a inclusão ou a criação de novos lugares para a loucura são possíveis, bastando cumprir uma determinada agenda para consegui-lo, provavelmente assim é que nos afastaremos novamente da crítica antimanicomial ao fato de que há pouco espaço para a diferença e deixaremos de refletir sobre esta questão também óbvia: a mesma ordem social que exclui a loucura exclui também milhares de pessoas por diversas outras perspectivas.

Promover a *inclusão social*, em minha leitura, é apenas contribuir para a manutenção da mentira manifesta (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) de que há aqueles dentro da ordem e aqueles fora da ordem. E assim, deixamos de enfrentar o problema de que, sob o capitalismo, todos nós estamos já incluídos na lógica fundante da exclusão. Sustentar tal argumentação e transformar tal assunto apenas em mais um dos problemas da agenda da

---

¹⁰⁴ Percebo que em grande medida esse “outro mundo” aparece no discurso de quem está dentro dos serviços de saúde mental com seus usuários e, assim como os meninos e meninas institucionalizados nos centros destinados ao cumprimento de medidas socioeducativas nomeiam o exterior de “mundão”, também olha para o fora que ainda precisaria ser construído, já que lá ainda não há lugar para seus “excluídos”, ou, ainda, porque tal lugar deve ser evitado sob a boa intenção de proteger seus “excluídos” da própria exclusão. Assim, assistimos a inúmeros serviços de saúde mental muito bem-intencionados transformarem-se em Ilhas da Fantasia – em seu interior, o “outro lugar social para a loucura” pode ser “inventado” nos vários projetos de trabalho, cidadania, lazer, cuidado, etc., oferecidos.

Reforma Psiquiátrica novamente parece banalizar e empobrecer a força disruptiva do discurso antimanicomial.

Passemos para o segundo problema que encontro no desafio de se *construir outro lugar social para a loucura e para a diferença*, este que também já nos aproximará, talvez, de uma pequena solução.

Como vimos no tópico anterior, um dos grandes ensinamentos legados por Foucault ao empreender a genealogia dos processos de saber-poder que capturaram a experiência da loucura sob os discursos da medicina e da racionalidade – dando condições para que em imagens modernas não encontrássemos mais o louco no centro da cena pública, como um dos elementos pertencentes à paisagem da vida, como no quadro de Bruegel, mas dela destacado e condenado a diversos confinamentos, simbólicos e materiais – foi apontar o abafamento e a captura que tais discursos puderam produzir à experiência trágica da loucura. Sublinho abafamento e captura, pois também foi o próprio autor, como vimos, quem deixou uma porta entreaberta para a possibilidade de sua sobrevivência.

Em face da disposição dos reformadores atuais ou dos militantes da luta antimanicomial por *criar e construir* outro lugar social para a loucura, pergunto-me novamente se aqui também não estaríamos diante daquilo que Adorno e Horkheimer (1985) nomearam como reprodução da má filosofia que pretendemos atacar. Ou seja, se Pinel inventou, ele próprio, “outro lugar social para a loucura” – o isolamento e a alienação –, ao pretenderem os reformadores construir novamente outro lugar social, não estariam eles também mantendo tais experiências submetidas ao discurso científico “do bem” que agora irá dizer quais lugares tais experiências devem ocupar no mundo?

Sei que formulo uma questão polêmica, que pode constituir um verdadeiro chamariz para críticas ferozes, já que toco numa espécie de “solo sagrado” do Movimento Antimanicomial, do campo da desinstitucionalização e da Reforma Psiquiátrica. No entanto, talvez seja preciso nos questionar sobre nossas arrogâncias sanitárias, mesmo que elas sejam mobilizadas pelas melhores intenções reformadoras. Atribuir aos serviços de saúde mental a

tarefa de “organizar o território” ou de mediar as relações com os diversos atores sociais no lugar de “centro” de uma rede que deve ser construída a fim de promover esse *outro lugar social para a loucura* e manter ainda a governabilidade de diversas existências por meio dos mais diversos projetos terapêuticos destinados a uma espécie de *tecnologia da desinstitucionalização*, que podem ocorrer dentro ou fora dos serviços, mas que via de regra são mediados por eles na busca da “cidadania”, parece-me ainda manter a experiência da loucura, da doença mental, da existência-sofrimento ou do nome que queiramos dar a esses fenômenos sob tutela de nossos discursos científicos, agora colocados em disputa com os *velhos lugares sociais para a loucura*.

Outra faceta da mesma questão: ao declarar que precisamos construir outros lugares sociais para a loucura, não estaríamos também reconhecendo que, de fato, a psiquiatria e a modernidade impediram de uma vez por todas a possibilidade de que a loucura e a diferença possam circular no mundo, ou seja, não teríamos de fato também nos convencido de que a produção alienista foi tão forte a ponto de erradicar as possibilidades de convivência *de uma vez por todas* com a diferença, restando a nós, heroicos reformadores, inventar esses outros mundos possíveis? Por essa perspectiva, de fato, as lutas parecem quixotescas.

Usei acima a expressão *arrogância sanitária*. Tendo a pensar que muitos dos paradoxos enfrentados pelo processo de Reforma Psiquiátrica e do Movimento de Luta Antimanicomial que brevemente percorremos padecem um tanto desse mal, no qual me sinto à vontade para tocar, pois reconheço nele familiaridade. Muitas dessas questões que enunciei ganham contorno, é preciso dizer, circunscritas exatamente ao campo sanitário, como se, de dentro desse círculo sagrado desenhado em torno da loucura pelo alienismo, mirássemos o mundo e nos perguntássemos sobre as possibilidades de sobrevivência da diferença, sobre construção de cidadania, sobre as vitórias e avanços da Reforma, sobre qual projeto de saúde mental seria mais adequado, enfim, sobre como deveria ser *a vida lá fora* e como deveríamos ainda *criá-la* ou *construí-la*.

Talvez devamos aprender radicalmente o sentido da desinstitucionalização e desinstitucionalizar também nossos discursos e olhares em relação a esse *fora*, aqui entendido como a dimensão além-sanitária¹⁰⁵. Talvez tenhamos a chance de perceber que, para além do circuito da Reforma Psiquiátrica, da Luta Antimanicomial e da própria psiquiatria, o tecido social reserva surpresas a esses militantes tão arrogantes quanto cansados de tentar *construir outro lugar social para a loucura* e melancólicos pelo fato de isso não acontecer.

Quem sabe, procurar no mundo espaços e processos sociais em que algo *parecido* com aquilo que Foucault nomeava como experiência trágica da loucura possa acontecer, nos quais dilemas semelhantes aos vividos pela Reforma Psiquiátrica já são enfrentados, em que os *outros lugares sociais para a loucura e para a diferença* já possam estar abertos, também possa nos dar a chance de aprender com a vida e não apenas governá-la. Quiçá práticas de saúde como “práticas de liberdade” devam ser buscadas como liberdade também dos aprisionamentos sanitários, aqueles “do bem” e aqueles “do mal”.

De certo, acorrentarmo-nos aos nossos “excluídos”, quer na arrogância de tentar construir outro mundo, para depois levá-los para lá, quer na impotência que necessariamente advém de planos tão totalitários, pode ser uma espécie de estratégia defensiva, pois voltar para a praça pública é escolher habitar o contraditório, é escolher também combates cotidianos, é enfrentar *de fato* a convivência com a diferença, o que, talvez, em alguns momentos, também nos dê a vontade de “voltar para casa”, para o abrigo da institucionalização, para seguirmos apontando a feiura do mundo.

Mas podemos encontrar por lá, na praça pública, também pequenas alegrias, certamente não como novas Ilhas da Fantasia em que esses problemas estarão superados, mas que talvez nos ensinem que tais dilemas já podem coabitar o mundo, esse mesmo que a luta antimanicomial sonha em

---

¹⁰⁵ Nesse sentido, recomendo a leitura de PELBART, P. Manicômio mental: a outra face da clausura. In: LANCETTI, Antônio (Org.). *SaúdeLoucura*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1991. v. 2, em que o autor faz uma interessante discussão sobre o que ele denomina de “o pensamento do fora” como uma artilharia potente para desarmar nossos “manicômios mentais”.

inventar. Talvez também ganhemos ânimo nesses pequenos combates, menos glamorosos, sem dúvida, mas genuinamente revolucionários, e também possamos, nós mesmos, ganhar pequenas alegrias.

Esse é, sem dúvida, um bom cenário para a estória que contará a *Loucos pela X*: no encontro entre nossas arrogâncias sanitárias e processos socioculturais complexos como o Carnaval, podem surgir acontecimentos surpreendentes sob muitos aspectos e, talvez, também para os dilemas vividos de dentro do círculo sagrado.

Após lançarmos os fios conceituais de nosso enredo, que se interessa por uma alegria transformadora em operação nas redes que capilarizam o tecido social com pequenas resistências a favor da afirmação da vida e da composição de relações coletivas potentes, e atravessarmos esse território inquieto em que se desenrolam as práticas de saúde mental brasileiras em busca de liberdades, é chegada a ocasião de darmos passagem para a experiência que elegi como alegoria de nosso desfile-tese.

Como já foi anunciado, a aposta é que tais fios conceituais aparecerão embaralhados em sua passagem e assim se darão a ver. Como acontece no desfile carnavalesco, a intenção é de que nossa alegoria – que está posicionada na concentração à espera de cruzar a avenida – fale aquela língua curiosa pela qual se expressam tais elementos do desfile: mantendo múltiplas relações com o enredo e favorecendo infinitas produções de sentidos nos olhares de quem as vê escorrerem pela avenida.

Ala Loucos pela X! A passarela é de vocês...

Figura 6 - Sambódromo do Anhembi. Vista da Concentração¹⁰⁶

¹⁰⁶ Fonte: <<http://casadosamba.wordpress.com/2009/01/14/ingressos-para-os-desfiles-de-sao-paulo-variam-de-r-40-a-r-384-mil/>> Acesso em: 06 Set. 2009.

Dona do dom que Deus me deu
Sei que é ele a mim que me possui
E as pedras do que sou dilui
E eleva em nuvens de poeira
Mesmo que às vezes eu não queira
Me faz sempre ser o que sou e fui
E eu quero, quero, quero, quero ser sim
Esse serafim de procissão do interior
Com as asas de isopor
E as sandálias gastas como gestos do pastor
Presa do dom que Deus me pôs
Sei que é ele a mim que me liberta
E sopra a vida quando as horas mortas
Homens e mulheres vêm sofrer de alegria
Gim, fumaça, dor, microfonia
E ainda me faz ser o que sem ele não seria
E eu quero, quero, é claro que sim
Iluminar o escuro com meu bustiê carmim
Mesmo quando choro
E adivinho que é esse o meu fim
Plena do dom que Deus me deu
Sei que é ele a mim que me ausenta
E quando nada do que eu sou canta
E o silêncio cava grotas tão profundas
Pois mesmo aí na pedra ainda
Ele me faz ser o que em mim nunca se finda
E eu quero, quero, quero ser sim
Essa ave frágil que avoa no sertão
O oco do bambu
Apito do acaso
A flauta da imensidão

5 A TRANSGRESSÃO DA ALA LOUCOS PELA X: UMA ALEGRIA SUBVERSIVA NO MEIO DA MULTIDÃO

Platão disse um dia: “Pois o começo é também um deus que, enquanto permanece entre os homens, tudo salva.”

Hannah Arendt

Esta é uma estória que tem vários começos. Estávamos em 2001. Começo de século e de milênio, início da década que transformou significativamente a história das políticas de saúde mental no país, início da experimentação da construção dessas políticas nos territórios onde elas devem acontecer em todo o Brasil: o interior dos serviços de saúde mental em sua relação com as redes socioculturais de seu entorno.

No começo dos anos 2000, a rede de atenção à saúde mental da cidade de São Paulo enfrentava agudos problemas. Contávamos com uma rede de saúde municipal dizimada pela vigência do PAS durante as prefeituras de Paulo Maluf e de Celso Pitta, que desmobilizaram e descaracterizaram o projeto antimanicomial construído na gestão da prefeita Luiza Erundina, além de promoverem o sucateamento dos equipamentos de saúde em toda a cidade, e também com uma rede de equipamentos de responsabilidade da gestão estadual – os Ambulatórios de Saúde Mental, serviços que estavam envoltos em impasses e polêmicas quanto à sua vocação, seus processos de trabalho, seu modelo de atenção, sua resolutividade e, sobretudo, quanto à sua adequação às diretrizes contemporâneas para a assistência em saúde mental.

Esses serviços, que foram criados pelas políticas públicas na década de 1980 como uma alternativa ao modelo hospitalocêntrico, marco da Reforma Psiquiátrica e da oferta de serviços extra-hospitais no Estado de São Paulo,

responsáveis solitários por essa assistência durante quase 20 anos, chegavam aos anos 2000 apontados como cronificadores e ineficientes¹⁰⁷, pois as respostas que ofereciam às demandas de seus usuários pouco iam além de um atendimento médico-centrado, massificado (cada ambulatório da cidade, à época, atendia por mês algo em torno de 6.000 pacientes!), que se resumia ao controle e monitoramento de sintomas psiquiátricos, causando pouquíssimo impacto na diminuição de internações e, sobretudo, menos impacto ainda na produção de outras estratégias de circulação da loucura no campo social para além da manutenção do estigma da doença mental.

O final da década de 1990 e o início dos anos 2000 colocavam como cenário nas trajetórias da Reforma Psiquiátrica brasileira o acento na desinstitucionalização. Aquela era uma época em que algumas experiências brasileiras pontuais¹⁰⁸ já haviam demonstrado, por um lado, a urgência de superação de uma lógica de cuidados que se focalizasse no *tratamento* da doença mental adstrita apenas ao campo sanitário, se se quisesse construir efetivamente outro lugar social para a loucura, sendo necessário requisitar diversos outros atores sociais para tanto, promovendo-se estratégias de cuidado que pudessem elas próprias romper com a lógica manicomial e, por outro, a factibilidade desse projeto na rede pública, no interior do Sistema Único de Saúde.

Esse horizonte provocava nos Ambulatórios de Saúde Mental um jogo de forças interessante. Tornava-se evidente que sob a ótica da desinstitucionalização, o que se produzia como estratégia de cuidados no interior desses serviços era obsoleto e contrário aos ideais da Reforma Psiquiátrica. Aliás, eram os próprios usuários desses serviços que vinham trazer cada vez mais demandas outras, para além da necessidade de se

---

¹⁰⁷ Como o papel desempenhado pelos Ambulatórios de Saúde Mental na Reforma Psiquiátrica no Estado de São Paulo é pouco conhecido, recomendo as seguintes leituras: sobre a crítica da atenção prestada por estes serviços à luz do ideário da Reforma Psiquiátrica no final dos anos 1990, sugiro consultar Goldberg (1996); sobre os paradoxos neles presentes e sobre os esforços realizados por estes equipamentos em desenvolver transformações em seu modo de cuidar, indico Cambraia (1999) e Moreira et al. (2001).

¹⁰⁸ Faço referência aqui a algumas em particular: à própria experiência paulistana sob gestão da prefeita Luiza Erundina, que construiu uma rede ampla de serviços que se pretendia substitutiva ao modelo médico-centrado e hospitalocêntrico, às experiências de Santos, Campinas e Ribeirão Preto, e à experiência do Centro de Atenção Psicossocial Prof. Luis da Rocha Cerqueira, também na cidade de São Paulo, sob gestão estadual.

controlar sintomas via medicalização: já sentíamos os resultados da crescente desospitalização, que permitia a eles viver menos tempo nas instituições totais, que têm como característica forte simplificar e empobrecer a vida.

Desse modo, é só fora do hospital psiquiátrico que a vida pode produzir demandas, como as que chegavam aos Ambulatórios no final dos anos 1990, sem, no entanto, receberem repostas eficazes. Onde iam trabalhar aqueles usuários? Como conseguiriam seu sustento? O que fazer com o preconceito que sofriam pelas marcas da psiquiatrização, que atravessava o seu cotidiano e de suas famílias? O que eles gostam de fazer, o que querem para a vida *além* de cuidar de sua doença? A essas demandas, a clínica tradicional médico-centrada se apresentava como uma ferramenta anacrônica, pois só estava habilitada a cuidar daquilo que é fruto da doença, ou seja, ausência de obra.

Nesse sentido, era comum ouvirmos sobre a necessidade de que os Ambulatórios se modernizassem, que escapassem ao atendimento tradicional, medicalizante, das clínicas isoladas em que se trata a doença destacada de seu contexto social, familiar, constituindo-se como um lugar de cronificação fora do hospital, sem resolutividade em suas intervenções nem atingimento das demandas que as pessoas marcadas pela Psiquiatria trazem consigo. Muitas vezes, o trabalho de Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), Núcleos de Atenção Psicossocial (NAPS) e Hospitais-Dia (HD) surgia como modelos ideais de intervenções no campo da saúde mental, quase como sugestão para aquilo que os Ambulatórios deveriam ser¹⁰⁹.

É curioso observar que muitos desses serviços, mobilizados por esses novos ventos, passam a produzir modestas iniciativas que procuravam, mesmo no interior da estrutura do tradicional ambulatório, fazer laços com a comunidade e ocupar-se de estratégias de reabilitação psicossocial, alimentadas pelas práticas e saberes produzidos pelas experiências

---

¹⁰⁹ Repare o leitor que a essa época, esses serviços considerados como ideais se apresentavam como experiências pontuais, pois estamos em nossa narrativa em um período pré-Portaria CAPS, que redirecionou a rede de atenção à saúde mental em todo o país, escolhendo o dispositivo CAPS como estratégico em todo território nacional, datada de 2002. Em São Paulo, naquele período de nossa narrativa, contávamos com dois serviços CAPS em toda a cidade, o CAPS Professor Luís da Rocha Cerqueira e o CAPS Perdizes, apenas.

antimanicomiais que mencionei. Projetos de geração de trabalho e renda, projetos culturais, dispositivos de atenção intensiva à crise, alianças com o território, problematizações sobre o acolhimento das necessidades dos usuários para além da medicalização, passam a povoar alguns desses serviços. É importante reconhecer, entretanto, que essa situação esteve muitas vezes entregue ao acaso, impulsionada quase sempre pelo movimento dos trabalhadores ou ligada à história particular daquelas instituições, não sendo possível perceber essas características generalizadas na rede de serviços ambulatoriais como parte de uma política vigorosa para a rede, naquela época, que visasse a essas mudanças.

Percebia-se, inclusive, que muitos ambulatorios esforçavam-se por construir intervenções que em objetivos e atitudes nada diferiam das estratégias de atenção desenvolvidas em um CAPS, por exemplo, procurando cada vez mais transcender o tratamento compartimentalizado, que enfoca apenas os sintomas, e se aproximar de intervenções interdisciplinares que trabalham na direção de cuidar da saúde mental em sua relação com os diversos segmentos da vida do sujeito, buscando produzir uma clínica que se ocupasse da produção social do sofrimento psíquico.

Mas se por um lado havia aí uma força de transformação interessante, por outro, esses lugares continuavam destinados a máquinas de produção de consultas, pois a eles ainda cabia a responsabilidade pelos 6.000 pacientes por mês e de fazer quase tudo, já que se constituíam quase como uma exclusiva oferta de cuidados em saúde mental extra-hospitalar na cidade. Portanto, muitos desses serviços estavam empenhados em construir uma lógica de cuidados que pudesse se ocupar de sujeitos e de cidadãos, mas amarrados a uma estrutura ambulatorial que operava com números, sobretudo se levarmos em conta a crescente medicalização do sofrimento, que trazia a esses equipamentos toda uma sorte de demandas socialmente produzidas travestidas de novas doenças mentais.

Estes fatores muitas vezes contribuíam de forma significativa para mesclar nesses serviços um impulso transformador a um discurso queixoso, em que a responsabilidade pela assistência ficava remetida sempre a outros níveis

de competência, como os gestores, por exemplo, paralisando a reflexão necessária sobre os serviços em seu interior, desobrigando os trabalhadores de se implicarem em sua clínica em alguns momentos e, em outros, gerando a angústia de tentar ampliar a qualidade da assistência prestada, mas deparar-se com muitos impedimentos.

Pois bem. Ainda estamos em 2001. Tratava-se do Ambulatório de Saúde Mental em que trabalhava – o Ambulatório de Saúde Mental do Jaçanã (ASMJ) –, assumindo o papel de coordenação do serviço e às voltas com esses paradoxos na gestão das políticas públicas de saúde mental orientadas para a superação de um modelo manicomial, mas de dentro de um serviço que era contido em sua potência transformadora exatamente por uma *estrutura manicomial*. Havia acabado de concluir dois trabalhos acadêmicos profundamente alimentados por estes dilemas.

Um deles, uma monografia de conclusão do Curso de Especialização em Saúde Mental promovido pelo Ministério da Saúde, destinado a gerentes de equipamentos de saúde mental. Nesse estudo, foi o próprio serviço em que trabalhava o ASMJ, o objeto de investigação. As conclusões daquele trabalho apontavam para um equipamento que estava em meio a uma metamorfose: grávido de uma potência para expandir seus cuidados para além do tratamento, mas ainda contido pela estrutura medicalizante. O outro deles, minha Dissertação de Mestrado, apontava, como descrevi acima, para a necessidade urgente de nos perguntarmos sobre as formas com as quais temos enfrentado a produção social de sofrimento nas intervenções do campo *psi* por meio do diálogo com a Psicologia Política de Wilhelm Reich. E aqui, outro começo.

5.1 Aceito tudo, quem sou eu? Em meio à metamorfose, Bispo do Rosário renascido no Jaçanã. Em seu manto, tece-se um novo mundo de experiências

Figura 7 - Fantasia *O Papel como Terapia*, *Ala Loucos pela X*, Carnaval 2002¹¹⁰

Todas as sextas-feiras, realizava-se uma reunião de equipe no ASMJ. Eram reuniões tensas, sempre marcadas pela dubiedade de quem tenta construir um cuidado singularizado, aberto para cuidar de vida e não de doenças, mas sob a pressão dos 150 novos casos que apareciam, em média, à nossa porta todo mês, sem contar, repito, os 6000 pacientes sob responsabilidade do Ambulatório, quase sempre trazendo situações de intensa gravidade e de misérias generalizadas.

Quantas vezes ouvíamos na reunião: “Era bom ter foto no prontuário do paciente, para a gente poder saber de quem a gente fala nessas conversas.” Quantas vezes sofriamos por nos darmos conta de que havíamos montado dois serviços dentro de um – um grupo de usuários, cerca de 100

---

¹¹⁰ Todas as imagens apresentadas no presente capítulo são oriundas do acervo da *Ala Loucos pela X*.

deles, podia receber cuidado intensivo, podia participar de oficinas, podia participar de projetos de geração de trabalho e renda, mas e os outros 5.900? Recebiam, basicamente, atendimento médico, e um ou outro grupo de psicoterapia, se muito, vinham ao serviço com hora marcada, ficando por lá algumas horas, sendo devolvidos para a sua própria sorte ainda no mesmo dia.

Numa dessas manhãs de sexta-feira, fomos interrompidos na reunião, avisados de que o carnavalesco Lucas Pinto, da Escola de Samba X-9 Paulistana, estava no serviço, interessado em uma oficina de reciclagem de papel que soubera ter acontecido no Ambulatório.¹¹¹ Depois de hesitarmos em recebê-lo, porque, como sempre, tínhamos sei lá quantos “casos sem solução” urgentes para discutir, concordamos em ouvi-lo, até mesmo pelo inusitado da visita.

A cena foi curiosa. Lucas (que depois soubemos ser um grande carnavalesco carioca, da escola de Joãozinho Trinta e Max Lopes, à frente durante muitos anos do carnaval da Grande Rio) entra em uma reunião com cerca de vinte profissionais de saúde mental e começa a contar uma história que nos parecia absolutamente delirante (quem já ouviu o relato de um enredo de escola de samba, sabe disso) e todos ficam paralisados a ouvir.

Lucas conta que acabara de tentar trazer como enredo para a X-9 naquele ano a história de Artur Bispo do Rosário, interno por mais de meio século na Colônia Juliano Moreira no Rio de Janeiro e que atualmente tem sua obra, produzida no hospício, reconhecida internacionalmente como obra de arte única¹¹². Entretanto, tal tentativa fora frustrada, pois os direitos autorais não foram cedidos. O enredo da escola passara a ser então a história do papel (“Aceito tudo, quem sou eu?”, anexo C), e Lucas nos conta que descobriu, por acaso, que loucos em um serviço na vizinhança da escola desenvolviam um projeto de geração de renda a partir da reciclagem de papel.

Foi dessa maneira que o carnavalesco encontrou a possibilidade de, mesmo em outro enredo, abordar a produção e a potência criativa da loucura

¹¹¹ Parte da descrição que ora apresento referente ao período inicial da *Ala Loucos pela X* encontra-se publicada em RAMALHO, S. A. Clínica, corpo e política: experimentações carnavalescas no campo da saúde mental. *Revista Reichiana*, São Paulo, ano XII, n. 13, p. 141-152, 2004.

¹¹² Sobre Bispo do Rosário, recomendo a leitura de Hidalgo (1996).

e convidou o serviço e seus usuários a tomarem parte do carnaval da X-9 Paulistana, representando no enredo a reciclagem de papel, mas também uma das funções que o papel poderia desempenhar – uma função terapêutica, associando a produção de Bispo do Rosário com a oficina de reciclagem de papel, um projeto de geração de trabalho e renda que o ASMJ realizava em parceria com a Associação 18 de Maio, uma organização não governamental.

Após o susto, o serviço aceitou o convite por dois motivos. Já havia algum tempo que baterias de escolas de samba eram convidadas para apresentação em festas do serviço a pedido dos usuários, inclusive nas inúmeras festas que aconteciam na rua junto com os moradores e que não tinham nada a ver com carnaval, pelo menos do ponto de vista “temático” (por exemplo, nas festas juninas), e a equipe observava que misturar samba com saúde mental já produzia muitos efeitos interessantes. Além disso, a equipe considerava que essa seria uma oportunidade de consolidar as tentativas de inserção dos usuários em atividades fora do serviço, orientadas pela reabilitação psicossocial.

É interessante notar outra marca daqueles tempos que diz do caráter essencialmente coletivo da construção da Reforma Psiquiátrica na cidade de São Paulo. A essa época, o CAPS Prof. Luis da Rocha Cerqueira realizava festas chamadas de *Multiplacidade*, que reuniam centenas de pessoas e produziam um acontecimento que misturava os usuários do serviço, artistas, gente da noite, estilistas, promovendo uma intervenção ousada no campo cultural da cidade. Em uma também ousadia, saímos certa vez do Jaçanã e fomos, em um sábado madrugada afora, com nossos usuários, até uma dessas festas, em plena Av. Paulista. Uma das atrações do dia era a apresentação da Bateria da Escola de Samba Vai-Vai. Nunca mais, depois desse episódio, as festas no ASMJ foram as mesmas. Os usuários voltaram achando as festas do serviço “muito chatas” e perguntando: “por que aqui não tem samba?”.

Foi por esse caminho que passamos a convidar a bateria da Escola de Samba Acadêmicos do Tucuruvi, também vizinha, para se apresentar em nossas festas, que passaram a ser na rua, abertas à comunidade. Lembro que nestas festas, quando víamos os usuários do serviço cair no samba, falávamos

entre os membros da equipe de um sonho: como seria ver essas pessoas desfilarem em uma escola de samba? Imediatamente, dávamo-nos conta de que isso seria impossível, ou, como veremos, nos parecia impossível.

O encontro do desejo e da sensibilidade do carnavalesco com os objetivos do serviço desembocou na criação de uma ala na escola – a *Ala Loucos pela X*, formulada com alguns princípios.

Em primeiro lugar, o carnavalesco propôs que os usuários criassem a fantasia e a confeccionassem, acontecimento incomum no carnaval das grandes agremiações, em que todo o figurino é desenhado pelo carnavalesco e em que as fantasias são confeccionadas por pessoas já experientes. Essa decisão foi tomada com a intenção de que a fantasia pudesse ser uma expressão artística dos usuários, inspirada na obra de Artur Bispo do Rosário.

Em segundo lugar, o serviço propôs que a renda obtida com a confecção das fantasias fosse a remuneração do projeto de trabalho existente no serviço, ação que ia ao encontro dos projetos sociais já desenvolvidos pelas escolas de samba, entendendo também o carnaval como possibilidade de geração de trabalho e renda para membros da comunidade.

Em terceiro lugar, a escola e o serviço recusavam-se em caracterizar a ala como uma exposição da loucura como algo que pode ser ora bizarro, ora digno de pena, como observamos em alguns desfiles, com suas alas de deficientes no final da escola, sem fantasias, fora do enredo: a intenção era garantir o acesso dos usuários à festa do carnaval como qualquer outro componente da escola, como qualquer outro cidadão. Mais que isso, a ideia era demonstrar que essas pessoas, *no dizer da escola*, apesar de suas diferenças, merecem respeito exatamente como cidadãos. Dessa maneira, a ala seria montada com componentes diversos: usuários, profissionais, familiares, profissionais de outros serviços de saúde, pessoas que queriam desfilar na ala porque gostavam da fantasia, ou seja, todos que fossem “loucos pela X-9” ou “loucos pelo carnaval”.

Posso dizer que os seis meses que antecederam ao desfile foram um laboratório intensivo de reforma psiquiátrica e de luta antimanicomial, em

que múltiplos itinerários foram desenhados, e efeitos múltiplos iam sendo percebidos, dos quais destaco alguns brevemente. No interior do serviço, foi montado um ateliê em que 140 fantasias da *Ala Loucos pela X* foram criadas e artesanalmente confeccionadas, uma a uma, a partir do produto do projeto de trabalho em reciclagem de papel. Esse espaço atraiu diariamente muitos outros usuários, mesmo nos finais de semana, aqueles que não iriam desfilar, os que diziam não gostar de carnaval, e até mesmo aqueles que a equipe tinha dificuldades em trazer para o serviço e inserir em atividades de socialização.

O aparelho de som ficava constantemente ligado, tocando o samba-enredo da escola, e percebíamos que muitos dos usuários tinham encontrado um sentido para suas vidas naquele tempo: contar sua história de saúde mental, criar a fantasia, ir ao serviço não para cuidar de seu adoecimento, mas para tomar parte na alegria e na beleza do carnaval, resgatar seu pertencimento à cultura brasileira, construir coletivamente a ala, exibir publicamente suas possibilidades e suas potências, saborear a novidade de frequentar a quadra da escola de samba, conviver com pessoas novas, ouvir a bateria, dançar, cantar e dar entrevistas para a televisão e contar suas histórias de positividade.

Por outro lado, a preparação do desfile passou a obrigar que a equipe intensamente assumisse no cotidiano aquilo que muitas vezes aparecia somente em seu discurso: sustentar a capacidade daqueles usuários de se responsabilizar por uma ala em uma escola de samba daquele porte, que entre outras coisas, também tem o objetivo de vencer a competição do Carnaval. Então, nada ali poderia ser de mentirinha. As fantasias tinham prazo para ficarem prontas, para serem vendidas, e deveriam ter qualidade. A ala deveria estar ensaiada para o desfile e enfrentar ela própria a noção de risco que o usuário oferece: como iriam se comportar em um desfile às duas horas da manhã em uma escola com quatro mil componentes no Sambódromo do Anhembi? Além disso, o serviço deveria convencer as famílias que aquelas pessoas que não eram autorizadas muitas vezes a sair de casa sozinhas para ir à padaria comprar pão podiam fazer aquilo; sustentar junto aos usuários a

possibilidade de tomarem parte daquele lugar público; enfrentar a opinião de outros profissionais, que achavam muitas vezes que loucos éramos nós, que, ao invés de tratar nossos pacientes com as tecnologias *psi*, levávamos-nos para o samba; provar aos críticos que isso também era fazer saúde mental; assumir a defesa dessa possibilidade perante a opinião pública nas dimensões gigantescas que o carnaval mobiliza, como, por exemplo, as transmissões internacionais das emissoras de televisão. Mais que isso, a equipe desse serviço que, como disse, vivia na carne os paradoxos do processo de implantação da Reforma – a invenção de uma clínica ampliada¹¹³ que pudesse se ocupar da vida – de dentro de uma instituição burocratizada e com processos de trabalho preparados para um atendimento no atacado teve que se haver com um processo que foi inundando seu cotidiano.

Cada vez mais as atividades de preparação do carnaval tomavam tempo da equipe, que, além de suas atividades rotineiras (fazer grupos, atender os pacientes e suas famílias, conduzir a medicação), tinha de cuidar de coisas bem estranhas: uma psiquiatra, Dra. Evelyn Elisabet Uber, passou a se engajar em pesquisar as obras de Bispo do Rosário para desenhar a fantasia, já que (descobrimos nesse processo) gostava de desenhar figurinos de moda. Eu, outra psicóloga, Kátia Maria de Souza, e outro psiquiatra, Dr. Leonídio Galvão dos Santos, passamos a ser chefes de ala e a ter que entender a “língua” do carnaval (o que é harmonia? Qual a diferença entre harmonia e evolução? Como se ensaia para o desfile? Onde se compra uma armação para fazer um chapéu de fantasia; aliás, fantasia possui armação?). O chefe

---

¹¹³ A noção de clínica ampliada é plural no campo da saúde e da própria Psicologia. Campos (2003) propõe a seguinte distinção entre as clínicas que encontraríamos no dia-a-dia: uma *Clínica Oficial*, pautada no modelo biomédico que se pretende portadora de excelência no campo da saúde, mesmo recusando os aspectos subjetivos e sociais da pessoa atendida, uma *Clínica Degradada*, que seria aquela que não conseguiria cumprir sequer os objetivos da Clínica Oficial, devido às inépcias na gestão da saúde e da alienação dos profissionais, e uma *Clínica Ampliada*, ou Clínica do Sujeito, como o autor denomina, significando um conjunto de ações que busquem superar a “fragmentação entre biologia, subjetividade e sociabilidade, operando-se com projetos terapêuticos amplos, que explicitem objetivos e técnicas da ação profissional e que reconheçam um papel ativo para o expaciente, para o enfermo em luta e em defesa de sua saúde, em geral interligada com a saúde de outros” (CAMPOS, 2003, p. 64). Embora tal proposição não denote consenso em relação à noção de clínica ampliada, recorro a ela, pois, no cenário em que estamos na narrativa, tal ideia parece se assemelhar aos enfrentamentos travados no ASMJ com uma Clínica Degradada. Sobre a complexidade do termo, indico a leitura de GOMES PINTO, J. C. S. *Integralidade, Clínica Ampliada e Transdisciplinaridade: conceitos para a potencialização das práticas em saúde mental*. 2007. 216 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

administrativo do serviço, Carlos Henrique Batista, passou a coordenar a confecção das fantasias, ao invés de se ocupar apenas de ofícios e memorandos. Ele, que tinha um sonho de infância – também descobrimos – de tomar parte no carnaval de escolas de samba, porque cresceu na vizinhança de uma delas.

Minha lembrança é de que o carnaval foi invadindo aquele serviço e atraindo forças poderosas para lá. Forças que agregavam equipe, usuários, familiares, vizinhos da casa, gente que sabia da estória e se aproximava. Forças que desmontavam, sem que tivéssemos muito tempo para pensar e, talvez, para resistir, a *estrutura* do serviço e seu cotidiano amortecido.

Garcia (2004), ao eleger a experiência da *Ala Loucos pela X* em seus tempos iniciais como uma boa oportunidade para se discutir a clínica contemporânea em suas conexões com o coletivo, considera:

Funcionando como atrator, esse ateliê – extensão do barracão da escola de samba – tornou-se um espaço onde o cuidado sobre o adoecimento deu lugar à produção de lugares nunca habitados: artesãos, costureiros e alegoristas improvisados iam tecendo nas tramas da fantasia um território existencial *outro*. Não se tratava mais exclusivamente de uma oficina de reciclagem de papel, mas sim da reciclagem do sentido do trabalho. É verdade que tudo aquilo tinha uma função específica (o desfile), mas é fato, também, que o que importava era o processo de desmanchamento das figuras subjetivas, ou não, instituídas. Psicólogos e demais técnicos transformando-se em chefes de ala, familiares e amigos de usuários e técnicos coletivizando a tarefa, positivando os encontros, inventando história. (GARCIA, 2004, p. 191-192, grifos do autor).

Para o autor, se esta experiência poderia trazer muitos questionamentos, talvez o mais contundente deles, em sua leitura, seria aquele que faz pensar que o cuidar como alternativa ao excluir, como está colocado pelas políticas de saúde mental na atualidade, seria mais interessante se esse cuidar fosse aquele voltado para a produção de agenciamentos, para a criação de redes de afetação mútuas entre os diversos envolvidos, como constante processo de invenção de formas de enfrentamentos aos inúmeros questionamentos por meio da investigação dos

agenciamentos que constituem modos desejantes por meio de diversos campos de subjetivação. Em suas palavras:

A experiência obrigava a todos os atores envolvidos no processo terapêutico construir sua caixa de ferramentas. Nesse sentido, ocorria, de fato, um trabalho clínico, pois estava conectado com o surgimento dos acontecimentos – tradicionalmente considerados exterioridades pelas práticas terapêuticas mais ortodoxas e ortopédicas – potencializando-os (e a seus efeitos) no sentido de buscar romper as idealizações que levem às paralisações e naturalizações. Nessa clínica da experimentação, as questões, os temas, os sentimentos que nesse espaço/tempo eclodem como afecção, reacendem e intensificam as experiências, produzindo linhas que se abrem para outros possíveis. (GARCIA, 2004, p. 194).

Um exemplo disso deu-se no concreto. Conforme íamos produzindo as fantasias coletivamente, o espaço físico, bastante organizado entre lugares de circulação de usuários e de equipe, salas para grupo, salas de reunião, sala administrativa, iam se desmanchando e sendo invadidos por milhares de flores de papel reciclado que precisavam ser penduradas para secar. A sala de oficinas virou espaço de ensaio da ala, conduzido pelos diretores de harmonia da escola de samba que vinham ensinar o samba-enredo e a coreografia do desfile. Ficou evidente que o trânsito de usuários pelos espaços antigos do serviço, que agora estavam carnavalizados, evidenciou os lugares rigidamente demarcados anteriormente e produziu sua crítica e desmonte, bem como revolucionou as relações entre equipe e usuários, que passaram a se apossar da casa e de *seu* projeto – a *Loucos pela X*. Nesse sentido, lembro-me de uma cena belíssima.

Na produção coletiva da fantasia, definiu-se que ela teria uma peruca feita de tiras de plástico vermelho. Tiras cortadas e perucas feitas, o resultado ficou péssimo. Parecia que estávamos diante de uma centena de Cleópatras ruivas, sem nenhum movimento na cabeça, exatamente o oposto do efeito que tínhamos imaginado para a avenida. Olhando para as cabeças de Cleópatra e tentando pensar no que fazer, ocorre-me que tínhamos entre nossos usuários um cabeleireiro de profissão que estava sem exercer seu ofício, pois após uma crise os donos do salão em que trabalhava – por sinal,

seus familiares – e ele mesmo julgavam ser arriscado entregar a ele a responsabilidade de cortar cabelos, restringindo sua atividade a ajudante. Vínhamos tentando “trabalhar” essa situação, sem muito êxito, em psicoterapia, sobretudo porque a posição de impossibilidade para o trabalho lhe era muito dolorosa, ele que era considerado um exímio profissional antes da crise.

Convido tal usuário, em uma atitude tão impensada como muitas das que estávamos tomando ali, arrastados pelos acontecimentos de preparação do carnaval, para cortar o “cabelo” de nossas fantasias e explico a ele nosso problema: o “cabelo” não tinha movimento. No dia seguinte, chego ao serviço e o encontro com um perfeito salão de beleza montado em meio à sala da gerência do serviço, “repicando”, com as últimas técnicas aprendidas em um curso de aperfeiçoamento que fizera, a cabeça de nossa fantasia. Todos vieram ver o novo corte, que de imediato foi aprovado pelo carnavalesco e depois produziria um espetáculo de brilho na avenida.

Conto este acontecimento aparentemente simples, porque ele me parece revelador do desmonte produzido pelo carnaval na estrutura do serviço. Conversando com aquele usuário sobre sua contribuição para a ala, tempos depois, ele me conta que a sensação que teve ao ser convidado para participar foi a de “entrar na sala dos professores”, já que nunca tinha circulado por aqueles espaços da casa, ficando sempre nas salas de atendimento, e mais, por experimentar circular por lugares antes vetados em *outra condição*, não como um paciente recém-saído de uma crise e que precisava ser ajudado, mas como aquele que vinha ensinar, que vinha com seu ofício, resolver um problema da fantasia. Depois do carnaval, convidamos esse moço para montar um projeto de corte de cabelos no serviço que durou alguns anos e que atraiu uma grande clientela. Foi ao ver suas possibilidades de volta que ele retomou suas atividades profissionais integralmente e hoje é um cabeleireiro disputado na Zona Norte da cidade.

E aqui retomo novamente as considerações de Garcia (2004), que sugerem que nos acontecimentos da *Ala Loucos pela X* era possível observar-se um tipo de agenciamento que implicava a produção de subjetividade de

cada um a cada encontro, subjetividade entendida como em permanente construção, não existindo sujeitos prontos e acabados – não havia “o” paciente nem “o” terapeuta. Segundo ele, esse é um modo peculiar de se fazer clínica, dado que visa a potencializar e positivar os efeitos instituintes que existem em qualquer relação humana. Esta “clínica carnavalizada”, ao permitir conceber como heterogêneos os componentes que concorrem para sua produção, poderia permitir ultrapassar a clássica oposição entre indivíduo e sociedade, entre o especialista e o leigo ou entre o são e o doente, compreendendo-se a subjetividade como imediatamente social, constituída por agenciamentos coletivos complexos.

Essa relação clínica-carnaval – seja na forma mais manifesta, seja nas linhas moleculares – inscreve um fazer clínico comprometido com a crítica, construção e produção de uma subjetividade heterogênea, de algum jeito aliançada com a escuta daquilo que propicia a criação e potencializa os processos de transformação do cotidiano; uma prática orientada por regiões do saber chamadas de campos de dispersão, por oposição a um saber que se pretenda universal e ordenado. (GARCIA, 2004, pp. 197-198).

Outro itinerário que gostaria de destacar nesse encontro entre saúde mental e carnaval é aquele que se desenhou na escola de samba, em que os efeitos foram, em minha perspectiva, os mais surpreendentes: o ato de inserir esses usuários e uma ala com tal proposta no convívio com a comunidade provocava acontecimentos distintos: desde o enfrentamento e a queda dos preconceitos que circundam a aproximação com a loucura, como o temor do contato, a estranheza, o medo da periculosidade, a dúvida de que aquelas pessoas poderiam dar conta de tal tarefa, o desconhecimento sobre o que acontece com aquelas pessoas, até o espanto de vê-las no cotidiano da escola agindo como age qualquer outro componente, com suas singularidades e diferenças pessoais, mas iguais na festa e unidos pela construção do carnaval.

Vejamos. Uma escola de samba em véspera de carnaval assemelha-se a uma usina de produção de acontecimentos e de relações, literalmente, em meio a uma multidão. Boa parte da comunidade da escola sequer sabia que a *Loucos pela X* era uma ala marcada por essa diferença em relação às outras

alas. Outra parte sabia que tinha “doutor no samba”, sem entender muito bem o que a gente fazia em nosso trabalho e o que “tinham” os “pacientes” do ambulatório. Assim, era engraçado assistir a algumas confusões. Cada vez que íamos aos ensaios, víamos as autoridades da escola virem cumprimentar a turma recém-chegada, tratando todos, inclusive nossos usuários mais esquisitos, com a reverência deferida geralmente as pessoas “importantes”, no caso, os tais dos doutores. Pessoas que quando vão ao samba, território ainda marcado também pela marginalização, recebem tratamento de distinção.

Outra cena. A primeira vez em que estivemos oficialmente na escola, foi para um evento dos mais importantes no processo de preparação do carnaval 2002 – a festa em que se apresentam à comunidade os protótipos das fantasias que comporão o desfile. Estávamos absolutamente deslocados no ritual da escola, colocados, pela distinção de que falava acima, em um camarote, junto com as demais pessoas importantes, mas estrangeiras à escola e ao samba.

Nessa festa há um desfile das fantasias e a apresentação, feita pelo carnavalesco, de como cada figurino virá contar o enredo daquele ano. Quem desfilaria nossa fantasia seria uma das usuárias do projeto, Nirma Sueli dos Santos¹¹⁴. Ainda estávamos no camarim, preparando a modelo para o desfile, junto com passistas, membros da comissão de frente da escola, todos se arrumando para a apresentação. Nirma, por ser bastante comunicativa, ia se apresentando aos demais modelos, enquanto a maquiávamos. Contava de todas as suas internações psiquiátricas, de como foi parar no hospital e de todas as loucuras que cometia. Silêncio entre todos. E nós, com todas as nossas ideias antimanicomiais, paralisados com a situação e, confesso, um tanto constrangidos.

---

¹¹⁴ Durante esta narrativa nomearei alguns de seus participantes, pois estas cenas que conto são também contadas por eles em diversas ocasiões públicas, em que a narrativa dessa estória é tecida e publicizada. Todas as pessoas que aparecerão aqui nomeadas são protagonistas dessa estória, e não sujeitos de uma pesquisa empírica. Logo, aparecerão aqui nesta tese na condição de sujeitos encarnados, com nome e sobrenome. Os demais participantes, com os quais não mantive contato por ocasião da escritura desta tese e que não tomam parte atualmente da *Ala Loucos pela X*, não terão seus nomes revelados, pois essa questão não pode ser discutida com eles no bojo do cotidiano dos acontecimentos do projeto.

Começa uma gritaria do lado de fora do camarim e saímos para ver do que se tratava. Damos de cara com a porta-bandeira da escola – responsável pelo símbolo máximo da agremiação e que deve, portanto, seguir regras rígidas de conduta no samba – de sandália de prata em punho em uma briga feroz com um segurança da escola. Um verdadeiro escândalo, entendemos rápido. Voltando ao camarim, todos perplexos e em silêncio de novo. Até que nossa modelo resolve: “Tá vendo, depois vocês acham que somos nós, os loucos de hospício, que fazemos essas coisas, mas pelo jeito, vocês aqui então também são bem malucos!”. Logo depois, o presidente da escola, ao vir se desculpar às visitas pelo problema ocorrido com a porta-bandeira, imediatamente manifesta a compreensão de que “os loucos perigosos” de fato podemos ser todos nós. Esse parece ter sido um bom batismo da *Loucos pela X* no território de multiplicidades da escola de samba.

Se para a equipe do Ambulatório era motivo de comemoração a “inclusão” daqueles usuários em um espaço que nem eles nem nós mesmos acreditávamos ser possível, a escola de samba parecia, ao mesmo tempo que temerosa, ter estado sempre aberta à sua participação, tamanha era a naturalidade com que esses usuários eram incluídos e recebidos na escola, misturados na multidão que frequenta esse espaço em tempos de carnaval, num processo que identificava em alguns momentos suas necessidades específicas e em outros confundia seus aspectos diferentes em um lugar em que todos são absolutamente diferentes entre si, mas também iguais.

Aliás, em muitos momentos lembro que ficávamos bastante surpresos com essa naturalidade da circulação dos usuários do ambulatório e da *Ala Loucos pela X*, naturalidade muito maior por parte da escola de samba do que para os membros da equipe, boa parte deles enunciadore de um discurso antimanicomial explícito, mas também eles marcados pelos efeitos da institucionalização. Um exemplo disso, como disse, eram os temores que a equipe manifestava em relação ao comportamento dos usuários na escola, uma contradição que tivemos que enfrentar em nossas próprias convicções.

Mas um exemplo talvez mais forte da institucionalização que a saída do serviço para produzir ações de saúde mental no território, tendo como

parceiro um ator por excelência desse território, evidenciou era o temor que tínhamos em relação ao comportamento da escola e de seus componentes em relação aos “nossos” usuários. Temíamos que pudessem ser discriminados e, pior que isso, temíamos tudo aquilo que também se produz como estigma em relação ao samba: e se tivesse gente muito bêbada na ala? E se tivesse gente violenta? E se tivesse gente que pudesse oferecer algum risco (!) aos nossos usuários?

Uma saída que encontramos e que hoje, passados tantos anos de reflexão, nos provoca risos, foi manter a *Loucos pela X* como, vejam a contradição, uma ala fechada no carnaval 2002. Convidamos, além dos usuários e seus familiares, uma perfeita rede de saúde mental para desfilar: eram acompanhantes terapêuticos, psiquiatras, psicólogos, terapeutas ocupacionais, gestores do SUS e gente importante do movimento de Reforma Psiquiátrica. Todos incumbidos, inclusive, de um número de pacientes para cuidar durante o desfile.

Chegamos até mesmo ao extremo dessa contradição. Íamos a todos os ensaios (em que são vendidas as fantasias para os foliões) e ficávamos em frente à nossa ala, recebendo as pessoas que vinham conhecê-la, com um panfleto sobre a Luta Antimanicomial e um discurso que gritávamos em meio ao som da bateria para todas as pessoas que se interessavam pelo nosso Bispo do Rosário de papel. Quando uma delas dizia que queria desfilar na ala, dizíamos que não era permitido, porque ela era fechada! Somente um grupo de advogados que apareceu às vésperas do desfile conseguiu nos convencer a sair na *Loucos pela X* naquele ano, exatamente porque ouviu nosso discurso e apontou nossas próprias contradições. Algumas daquelas pessoas desfilam na *Loucos pela X* até hoje.

Temos muitas vezes a tendência de considerar a cidade, a cultura, a sociedade, como um bloco fechado e homogêneo de exclusão da loucura e/ou caímos em um discurso panfletário sobre a necessidade de inclusão. Também nos fechamos com nossos loucos nas ilhas da fantasia dos serviços de atenção à saúde mental, promovendo reabilitação psicossocial e invenção de cidadania lá dentro.

Ainda bem que a cultura e a cidade, que têm vida própria e independente do movimento da luta antimanicomial, vêm nos lembrar de sua complexidade e de sua multiplicidade, em que, se há exclusão, há também espaços como as escolas de samba e processos como o carnaval, em que o trágico já tem lugar, em que as diferenças convivem e vêm fazer convites como esse que recebemos.

E aqui cabem alguns comentários sobre a escola e sobre o carnaval. Percebemos que a naturalidade com que a escola integrou a ala e os usuários parece ser gerada pela natureza mesma de uma escola de samba: um grande centro de convivência entre pessoas de distintas origens étnicas, classes sociais, orientações sexuais, regiões de moradia, profissões, e agora assumidamente distintas subjetividades. Parece que todos vão ali se misturar para, fantasiados, perder um pouco suas diferenças individuais e se transformar em uma ala, centenas de iguais personagens e milhares de componentes da escola, mas vão também para ficar diferentes das pessoas que assistem ao espetáculo do carnaval, com aquelas roupas absolutamente exóticas, e exibir e apresentar ao público um exotismo que tem lugar na vida, na fantasia, na cultura.

Se todos vão ao carnaval para enlouquecer um pouco e celebrar uma loucura que tem legitimidade social, nossos usuários foram desfilar e curiosamente puderam deixar de ser “loucos” – aqueles que portam no cotidiano o estandarte da exclusão, do “transtorno mental”, do corpo deficitário. Um exemplo disso: a ala foi considerada destaque do Carnaval 2002 pela X-9 Paulistana, sendo premiada com troféu em uma grande festa na Escola, premiação que considerou não o projeto em si, mas a alegria e a evolução exemplar dos componentes, a originalidade e a qualidade da fantasia de uma ala estreante no carnaval.

Outro exemplo, que conto do lugar de chefe de ala, papel que acabei assumindo também nessa estória, com a função de organizar a ala e conduzi-la durante o desfile, garantindo a harmonia e a evolução, que, aliás, são quesitos de avaliação das escolas na avenida: enquanto muitos dos médicos, psicólogos e outras pessoas do ramo da normalidade davam o maior trabalho

durante o desfile, incorporando todos aqueles comportamentos que temíamos vir por parte dos usuários, eles mesmos estavam absolutamente tranquilos, verdadeiros foliões profissionais durante o desfile, indignados, muitas vezes, com os problemas que os outros componentes da ala promoviam, como querer ir ao banheiro na hora de entrar na avenida, não saber cantar o samba, não saber fazer as coreografias da evolução, insistir em não se posicionar corretamente no desfile, não cuidar da fantasia, beber um tanto a mais...

Nesse sentido, conto uma cena que lembro desse primeiro desfile, em que todos estão ali vestindo a fantasia *O papel como terapia* – representando a reciclagem, mas, sobretudo, o louco Artur Bispo do Rosário –, misturados, sem que se pudesse identificar quem era quem ao certo, até porque a fantasia contava com a peruca de longos cabelos de plástico vermelho que tornava essa tarefa de identificação quase impossível, o que ocorre ainda na concentração do Sambódromo. Sou chamada por alguns usuários que estão muito bravos, indignados com outro componente da escola que havia parado ao lado deles e dito “aqui é que é a ala dos loucos?”, apenas, provavelmente, para se localizar em relação à posição de sua ala, que era logo após a nossa.

Os usuários me pediram uma providência e chamaram os membros da harmonia da escola, que prontamente chegaram e, mesmo sem entender uma palavra das nossas conversas sobre luta antimanicomial, repreenderam o tal folião, dizendo a ele que mantivesse o respeito, já que ali, naquele contexto, todos eram componentes da escola e assim deviam ser chamados. O sujeito em questão fica sem entender muita coisa e me diz: “o que eu fiz de errado? Só perguntei se essa era a ala dos loucos!” E então, no meio de uma multidão pré-desfile do grupo especial, no meio do Anhembi, houve uma discussão sobre luta antimanicomial composta por usuários, harmonia da escola, profissionais do serviço e pessoas que estavam ali para desfilar em outra ala, e tivemos que nos haver o tempo todo com nossos discursos e suas implicações. Afinal de contas, ali aqueles usuários eram o quê? Eles mesmos decidiram: “aqui nós somos da comunidade da X-9 e loucos são vocês que ficam aí bebendo e puxando conversa à toa na hora do desfile.” Tudo se resolveu e entramos na avenida.

Essa cena serve-me ainda para destacar os efeitos que a ala produziu no público que assistiu ao desfile, que acompanhou a transmissão pela imprensa ou que teve notícias de uma ala com tais características no carnaval. Foi notório o ato de concretizar a participação de pessoas identificadas como portadores de transtornos mentais na festa do carnaval, apresentando-as já “incluídas” ao público, e isso abre um debate sobre a saúde mental muito mais genuíno do que centenas de ações que busquem dizer da necessidade de que elas passem a ser “incluídas” no processo social, além de evidenciar suas positivities e sua obra, não aquilo que lhes falta. Vale reafirmar que tudo foi feito em ato, para lembrar o autor italiano Benedetto Sarraceno (1999) quando sugeria que o melhor lugar de tratamento da cidade é o mercado, já que lá é o lugar por excelência das trocas sociais.

Após o carnaval 2002, a X-9 Paulistana convidou a *Ala Loucos pela X* para ser uma ala permanente da agremiação, e passamos a desenvolver alguns projetos em conjunto. Nossa festa junina, aquela que era feita na rua e para a qual convidávamos baterias de escolas de samba, foi para a quadra da X-9 e inaugurou a realização de festas desse tipo na escola, organizada em total parceria entre os membros da comunidade e os usuários do serviço, montando quadrilhas em comum, colocando a bateria pra tocar junto com a sanfona. Desde o princípio, a escola, mesmo achando aquela uma festa junina um pouco estranha, participa e parece se divertir com aquilo que seus novos integrantes estavam aprontando.

Numa dessas festas, os usuários queriam retribuir as oportunidades dadas pela escola, mostrando para aquelas pessoas as festas que eles sabiam fazer e comandando as ações, colocando os sambistas para dançar arrasta-pé, a porta-bandeira fantasiada de noiva rodando o pavilhão da escola no meio da quadilha, o diretor da escola vestido de padre, o presidente da escola preso na cadeia, a harmonia recebendo ordens de como montar as barracas pelos usuários, o carnavalesco vestido de caipira, apresentando violeiros de outros serviços de saúde mental, mas também pagodeiros da escola. Festas que, aliás, mexeram com certa rigidez das festas de escola de samba, em que há rituais e papéis bastante definidos.

Esses acontecimentos amoleceram e embaralham de tal forma os processos que vivíamos no ASMJ, que nem o serviço, nem usuários, nem equipe seriam os mesmos. Chegamos a 2003 com mais três começos: *A Loucos pela X* se transforma em projeto de trabalho e ala oficial da escola de samba; o ASMJ foi extinto e criou-se o Centro de Convivência e Cooperativa Jaçanã/Tremembé (CECCO J/T).

Se chegamos ao carnaval com um projeto de saúde mental à busca de identidade, assim como cantava o enredo da X-9 (quem era esse que tudo aceitava?), será curiosamente pelo próprio carnaval, do lado de fora dos serviços, em meio ao território, que a forma dos processos de trabalho de saúde mental no Jaçanã irá se desenhar e que usuários e equipe arriscarão, nesse novo modo, inventar outros sentidos para a suas existências. E já que a rua se mostrava tão mais interessante, é para lá que vamos, porque nossos corpos pareciam não mais caber naquele espaço do antigo ambulatório.

- 5.2 Quem ousaria construir sua casa sobre as águas? Oxum e Oxossi brilham em lugares errantes da periferia de São Paulo e acendem as forças poderosas do coletivo

Figura 8 - Fantasia *O Clamor da Deusa*, *Ala Loucos pela X*, Carnaval 2003

Como o resultado do desfile de 2002 rendeu o convite para sermos ala oficial da escola de samba, pelos méritos carnavalescos de nosso trabalho, para o carnaval de 2003, a *Ala Loucos pela X* entrou nos procedimentos comuns a todas as alas para escolha de fantasias na X-9, em que se escolhem três dos figurinos desenhados pelo carnavalesco, e a escola decide qual será a fantasia daquela ala, de acordo com a avaliação que a escola faz dos desfiles anteriores (boa confecção das fantasias, entusiasmo na avenida, desempenho técnico no desfile).

Para nossa surpresa, a *Loucos pela X* foi contemplada com uma das fantasias mais importantes e complexas do enredo da escola, situada no começo do desfile, posição estratégica, com a responsabilidade de “segurar a cabeça da escola” em razão da confiança que a escola desenvolveu no carnaval construído pelos integrantes e também pela intenção do carnavalesco de que não ficássemos em uma posição de “café-com-leite” na escola. Em suas palavras: “Por que loucos têm que ficar fazendo sempre coisas simples, recicladas? Não, vocês vão fazer a fantasia *O clamor da Deusa*, representando a deusa Oxum, figura central no enredo da X-9 deste ano”, que seria “Pi le Rê, Jeribatiba ou Pinheiros. A deusa dos rios clama pela preservação. Se o rio muda o curso, pode mudar sua história” (anexo D), abordando a revitalização do Rio Pinheiros. Mais uma vez, ouvimos o chamado da escola e aceitamos a fantasia, embora absolutamente apavorados com a tarefa, já que o figurino tinha grande complexidade e nós nunca havíamos feito algo daquele tipo e nem sonhávamos em como fazer.

Enquanto se produzia esse novo encontro com a escola de samba, que nos convocava de uma vez por todas a trabalhar na escola *da mesma maneira* que os demais ateliês e alas da agremiação, operava-se a chegada de outra onda da Reforma Psiquiátrica no município de São Paulo. Iniciava a gestão da prefeita Marta Suplicy e colocava-se em ação a retomada dos serviços que estavam desmontados pelo PAS, bem como a implantação de um dos princípios do Sistema Único de Saúde que mais demoraram a chegar a São Paulo: a gestão plena do Sistema, municipalizando todos os equipamentos de

saúde sob gestão estadual e descentralizando a gestão para cada território da cidade.

Nesse processo, o ASMJ foi também municipalizado, e foi encontrado pela nova gestão local com os paradoxos técnicos que apresentei acima, mas em meio à preparação para o desafio assumido com a X-9 Paulistana. Tratava-se, nesse novo governo, de produzir um projeto de saúde mental para o território do Jaçanã que pudesse superar os graves problemas deixados pelas últimas gestões. Por nossa sorte, o responsável pela condução desse projeto, Dr. José Carlos Moreira de Mello, era um dos protagonistas da implantação da rede substitutiva criada na gestão da prefeita Luiza Erundina em São Paulo e pretendia reatualizar os avanços daquela montagem no projeto para o Jaçanã.

Após uma discussão coletiva, em plenárias no território, chegou-se à proposição corajosa de extinguir o ASMJ, entendendo-se que um serviço daquele porte e com aquela vocação não poderia ser suficientemente reformado para se adequar à tarefa de produzir processos substitutivos ao modelo manicomial. Propõe-se a criação, em seu lugar, de dois outros serviços fortes – o CECCO J/T e o Hospital Dia em Saúde Mental Jaçanã/Tremembé¹¹⁵ –, além da implantação de estratégias de cuidado em saúde mental em todas as Unidades Básicas de Saúde do território.

Na nova política de atenção, o CAPS iria se ocupar do cuidado *strictu sensu* de todos aqueles acometidos por um sofrimento mental intenso, e o CECCO ficaria responsável pelas ações de promoção de saúde mental e de construção de redes solidárias para o acesso à cidadania para a população em geral, incluindo os portadores de transtorno mental¹¹⁶, este último equipamento, um dispositivo original do município de São Paulo, criado no início da década de 1990.

Naqueles tempos, construía-se uma rede de saúde mental no município que propunha ser radicalmente substitutiva ao modelo

---

¹¹⁵ Que mal chegou a ser criado como Hospital Dia e, em virtude da reordenação da atenção à saúde mental no país, foi transformado em um CAPS II, como permanece até os dias atuais.

¹¹⁶ Em vários trechos da narrativa usarei a expressão “portadores de transtornos mentais”, como nesse em que estamos, pois é dessa forma que as políticas públicas oficiais nomeiam a clientela e o público alvo dos serviços de saúde mental. Como estou aqui fazendo referência ao desenho dessas políticas públicas no território do Jaçanã, estou reproduzindo a nomenclatura adotada.

hospitalocêntrico, transferindo para a rede de saúde o cuidado aos portadores de transtornos mentais, que passariam a habitar postos de saúde como qualquer outro munícipe com suas necessidades específicas de saúde. Foram criados também alguns serviços específicos para o cuidado com o sofrimento psíquico intenso – os Hospitais Dia – que ofereceriam uma alternativa viável à internação psiquiátrica, prescindindo do isolamento hospitalar, herdeiro da tradição pineliana¹¹⁷.

Mas já à época intuía-se que, com essa montagem, as possibilidades de sustentação da vida dos identificados como doentes mentais *fora* dos serviços de saúde e para além das insígnias da doença mental estariam limitadas se não se conquistasse efetivamente condições de circulação dessas pessoas no espaço público, criando redes de pertinência em outros lugares e a partir de outras trocas. Da mesma maneira, entendia-se que se tais redes não fossem forjadas nas teias de convívio da cidade, os outros munícipes também não teriam oportunidades de rever suas representações sobre a loucura nem de convívio com a diferença, sendo presas mais fáceis do preconceito. Outro fator ainda importante nesse cenário paulistano é que já se questionava se esse tipo de invisibilidade social era privilégio dos pacientes psiquiátricos ou se atravessava outros segmentos, alvos também de preconceito e discriminação, como pobres, donas de casa, crianças em situação de rua, desempregados, idosos, portadores de deficiências e tantos outros da cultura capitalista, que viriam a ser, cedo ou tarde, também psiquiatrizados inclusive.

Dessa preocupação com a cultura manicomial das cidades, que sustenta durante séculos o esmagamento de existências em guetos como os clubes da terceira idade, os hospícios, as periferias, os *shoppings* da classe média, os “projetos” para crianças de rua e deficientes, os grupos para senhoras bordarem, entre outros, surge um projeto ambicioso e simples ao mesmo tempo – os CECCOs. Esses serviços foram criados sob coordenação da saúde, mas com uma ideia de saúde revolucionária: entender saúde como

---

¹¹⁷ Ver a respeito SCARCELLI, I. R. *O Movimento Antimanicomial e a rede substitutiva em saúde mental: a experiência do município de São Paulo 1989-1992*. 1998. 156 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

possibilidade de pertinência, de constituição de trocas entre alteridades, de produção de sentidos para a vida, e não para seus acidentes, como a doença.

Foram implantados em espaços públicos por excelência, como parques, centros esportivos, conjuntos de moradia popular. Sua missão era oferecer atrativos – como diversas linguagens artísticas, culturais e esportivas – e possibilidades de encontro e de experiência coletiva, *necessariamente* misturando pessoas que habitualmente estão apartadas nas cidades: para lá seriam encaminhados (pela rede sanitária, mas também pela escola, pela vizinhança, pelos comerciantes do bairro, etc.) os munícipes em situação de vulnerabilidade de saúde ou social, mas também seria garantido um espaço de convivência heterogênea, pois qualquer pessoa que frequentasse um parque público, por exemplo, e que se interessasse por uma oficina de artes, ou por uma aula de ginástica, poderia tomar parte no CECCO. O critério fundamental para a adesão a este serviço seria o desejo de cada indivíduo de fazer algo de que gostasse (SÃO PAULO, 1992).

Todas as atividades de um CECCO, suas oficinas, festas, passeios pela cidade, almoços comunitários, etc., são consideradas, estrategicamente, atividades-meio e não atividades-fim. Ou seja, a diferença entre um equipamento deste tipo e uma casa de cultura, por exemplo, é que nos CECCOs, o que se está buscando, além do encontro com algo bacana que a cidade pode oferecer e que possa produzir a criação de sentidos existenciais, é a *convivência e a cooperação* entre diferentes, respeitando singularidades, mas encontrando possibilidades de convívio genuíno entre os habitantes da cidade.

A ideia é que dessa maneira se poderia de fato construir redes reais de pertinência e revolver preconceitos já cristalizados, além de desmontar guetos. Quando uma senhora da comunidade passeia por um parque, descobre um CECCO e se inscreve nas aulas de artesanato, poderá ter a chance de conviver com pessoas que imaginava que deveriam estar presas, internadas em um hospício, em um grupo do movimento *hip-hop*, pois somente lá, distantes do convívio público, é que essas pessoas poderiam ter existência. Poderá, além disso, surpreender-se por só descobrir depois de algum tempo

que naquelas aulas de artesanato compareciam todas aquelas pessoas que lhe causavam estranheza sem que nunca as tivesse conhecido de perto. Poderá descobrir que, mesmo com a estranheza, podem ser bons/maus colegas de aulas de artesanato, independente de seus outros adjetivos. Poderá ainda perceber que ela mesma, senhora idosa, dona de casa, também poderia ser vista por seus colegas como alguém que deveria estar no baile da terceira idade, e não no meio de jovens. Poderá também descobrir que a “moçada” do CECCO gosta de ouvir suas histórias do passado da cidade. Enfim, a proposta é facilitar uma convivência que no meio da multidão das cidades é impedida, resumindo-se ao contato com vultos ocultos e com lugares bem determinados.

Com essa estratégia, incluindo os loucos clássicos nesse caldeirão cultural propositadamente, a ideia era fazer movimentar a cultura manicomial, criar possibilidades para fazer caber a diferença na cidade e torná-la um lugar de indivíduos visíveis, como tarefa da Reforma Psiquiátrica que pretende desinstitucionalizar os lugares tradicionais destinados aos loucos criados pelo século XIX.¹¹⁸

Posso dizer que ao encontrar a *Ala Loucos pela X* no interior do ASMJ, a gestão propôs que esse projeto migrasse para um CECCO, ou melhor, propôs criar um CECCO para abrigar essa experiência, entendendo que as ações da *Loucos pela X* tinham o caráter do dispositivo CECCO e a potência de irradiá-lo pelo território. Assim, metade da equipe do antigo ASMJ¹¹⁹ – aqueles profissionais ligados à experiência com o carnaval – escolheram montar o Centro de Convivência *ao mesmo tempo* em que mantinham vivo o desafio de construir a *Ala Loucos pela X* nos novos moldes propostos pela escola de samba. Fui convidada a coordenar este novo serviço e a conduzir sua implantação.

Entendo que esse período foi marcado por uma intensidade caótica, em que quase tudo o que se fazia vinha acompanhado de perguntas. Como se

---

¹¹⁸ A literatura a respeito dos CECCOs é escassa. Recomendo, para maior detalhamento, a leitura de Lopes (1999) e Galletti (2007).

¹¹⁹ A equipe responsável pelo CECCO Jaçanã/Tremembé e pela Ala Loucos pela X era composta por duas psicólogas, uma assistente social, uma auxiliar de enfermagem, uma auxiliar de serviços gerais e um chefe administrativo. Além desses profissionais, o serviço recebia, a cada ano, profissionais de psicologia, serviço social e terapia ocupacional, alunos do Programa de Aprimoramento Multiprofissional em Saúde Mental Mandaqui/Jaçanã.

trabalha em um CECCO? Quais usuários vão para o CECCO e quais para o CAPS? Quais iriam para atenção básica? Como enfrentar a resistência, ou muitas vezes recusa, por parte dos profissionais da rede básica em receber portadores de transtornos mentais? O que faz um CAPS? Quais as diferenças que devíamos imprimir entre o que se fazia no ASMJ e o que iríamos fazer no CECCO a fim de garantir a ruptura necessária com a lógica centrada na doença?

Mais uma vez, foi uma particularidade do território que nos ajudou a dar contorno tanto para a invenção do novo serviço, quanto para a *Ala Loucos pela X*. Como disse, um CECCO deve ser montado em um espaço público por excelência (um parque, um centro esportivo), descaracterizado de uma vocação sanitária. Pela precariedade dos equipamentos desse tipo na região do Jaçanã, constatamos que o CECCO em processo de implantação não possuía abrigo, pois não tínhamos disponível nenhum “espaço público por excelência” naquele pedaço da cidade.

A decisão da gestão municipal foi instalar precariamente o CECCO e sua equipe em duas Unidades Básicas de Saúde do território: uma sala administrativa de três metros quadrados (!) em uma unidade e um espaço de oficina no quintal de outra unidade, bastante distante da “sede” provisória do CECCO. São fortes as lembranças daquela época de nomadismo pelo Jaçanã. Fazíamos reuniões e oficinas em praças, andávamos com os materiais de oficina dentro de nossos carros, para montá-las onde encontrássemos um lugar. Outra lembrança forte é do esforço de agregar os usuários nessas condições, considerando a dispersão dessas pessoas pela região, após o fim do ASMJ, serviço centralizador de seu cotidiano.

E ainda outra: os usuários se sentiram profundamente desamparados com a extinção do ASMJ. Pareciam perder algo, talvez o pouco que tinham. Sentiam-se estrangeiros nas Unidades Básicas de Saúde para onde foram encaminhados, pois, de fato, esses não eram (e talvez ainda não sejam) espaços acolhedores, depois de décadas em que se destinou como *lugar* de morada para os loucos na cidade – os serviços especializados, como o Ambulatório e o Hospital. E, ainda, pareciam bastante desconfiados do novo

equipamento CECCO – estranho, não tinha um lugar, não oferecia tratamento, andava, ele próprio, vagando pelas ruas do bairro e também enfrentando resistências nas UBSs em que tinha se instalado e para lá levado seus usuários.

Aqui convoco os escritos de Saroni (2004), psicóloga que chegou ao CECCO J/T para cumprir um ano de seu programa de aprimoramento profissional exatamente quando se fazia tal transição. Acompanhando essa travessia, a autora toma como questão de seu trabalho de conclusão de curso a transição da *Ala Loucos pela X* desde o antigo ambulatório para as novas condições. Pretendia estudar as mudanças nas relações, nos espaços e no projeto. Para isso, entrevistou todos os participantes da *Ala* no ano de 2003, que também haviam participado do Carnaval 2002, e os membros da equipe do CECCO. A partir das lembranças de seus depoentes, ela concluiu em relação à saída da antiga morada:

Pode-se perceber que o ASMJ, em seus dezoito anos, construiu um espaço no qual técnicos e usuários sentiam-se seguros. Alguns entrevistados até denominam como uma grande família composta por técnicos e usuários. Estavam protegidos pelas paredes institucionais. Apesar de fazerem atividades fora da instituição, como nas festas de rua, tal proteção era caracterizada pelas relações cotidianas estabelecidas. Por exemplo, o trânsito dos usuários e de familiares era limitado a alguns espaços da instituição; era vedado a outros, de acesso exclusivo de técnicos. (...) Outros aspectos rotineiros que representavam segurança são os fatos de que os técnicos já sabiam quais as atividades que iriam coordenar e os usuários de quais atividades iriam participar sabiam também, de antemão, quais as pessoas que iriam encontrar. (SARONI, 2004, p. 86).

No entanto, os depoimentos colhidos em sua pesquisa apontaram para o fato de que a *Ala Loucos pela X* foi um grande marco na história daquela instituição, pois proporcionou mudanças revolucionárias no cotidiano, submetendo todos a novas relações, o que marcou a todos como possibilidade de colocar em prática as reivindicações que a Reforma Psiquiátrica preconiza como a inserção dos usuários na comunidade, “inserção essa baseada na construção de um trabalho em grupo, com sentido pessoal e social, apresentando à população assistida pelo serviço de saúde mental uma outra possibilidade de ser e estar no mundo” (SARONI, 2004, p. 86). Assim, o trabalho de habitar o novo equipamento CECCO parecia estar acompanhado

por essas duas forças – o gosto do novo, trazido pela experiência da *Ala Loucos pela X*, e o temor do desamparo e da confusão que o desmanchamento das velhas paredes do ASMJ faziam chegar a nossa estória.

Mais um laboratório vivo de Reforma, portanto. Tínhamos que nos haver com a resistência do território à circulação desses usuários para além do espaço restrito do ASMJ (era comum, inclusive, que os profissionais de saúde das UBS chamassem a polícia cada vez que uma esquisitice acontecesse com esses novos frequentadores). Tínhamos que nos haver com a resistência dos próprios usuários, que queriam voltar para a proteção da antiga casa, que manifestavam eles próprios uma forte resistência em conviver no CECCO com pessoas que não possuíam diagnóstico psiquiátrico, mostrando que vivemos quase situações de *apartheid* silencioso. Eram assuntos frequentes de nossas intermináveis assembleias: mas como eles vão vir aqui? Crianças? Adolescentes? Mas eles não têm problema mental... Já perdemos nosso espaço e agora esses aí vão invadir o nosso?

Outro grave problema: como mudar a relação entre usuários e os profissionais do CECCO, antes trabalhadores do ASMJ; portanto, como transformar uma relação terapeuta/paciente em outra coisa? Era comum que os usuários se sentissem também desamparados por essa nova mudança. Como você não é mais “minha psicóloga”? Como vamos trabalhar aqui? Isso não é terapia? Era interessante que os usuários, de início, percebiam a mudança na relação como “frieza”.

Posso dizer que duas forças mantiveram esse coletivo agregado em torno de um sentido que lhes apareceu, assim, no meio do caos. Uma delas foi a conquista do próprio CECCO. O desamparo inicialmente sinalizador de abandono e de impotência (era comum ouvirmos dos usuários que mais uma vez a saúde mental ficava em último lugar nas preocupações da prefeitura) deu lugar a uma militância para a construção do novo equipamento. A proposta da prefeitura era locar um imóvel para sediar o CECCO, mas durante dois anos o serviço permaneceu assim, errático, em virtude da dificuldade de encontrar um imóvel adequado na região e de toda sorte de problemas político-burocráticos que muitas vezes acabavam se constituindo como

obstáculo para a plena implantação do CECCO, um serviço na contramão da lógica hegemônica do cuidado à saúde.

Durante esse período, aqueles usuários que passavam tempos de sua vida indo e vindo de consultas médicas nos surpreendiam por terem se transformado em cidadãos vigorosos. Eram eles que organizavam reuniões com subprefeitos, Secretário de Saúde, com Conselhos Gestores, na luta por um espaço para o CECCO. Foram eles que fizeram o Secretário Municipal da Saúde assumir um compromisso de lhes garantir um espaço adequado para o CECCO – à moda antiga, inclusive: arrancaram-lhe um fio de barba, que disseram só devolver com o compromisso cumprido. Eram eles que mantinham viva uma esperança em torno da qual se reuniram – a casa do CECCO. Enquanto lutavam por ela, iam fabricando esse espaço imaginário, coletivamente, desde o lugar de quem não tem lugar, porque estávamos todos no meio da rua. De que cor vamos pintá-la? Quais as festas que vamos fazer lá? Quem a gente vai chamar pra ir visitar? Como vamos dispor os móveis na casa nova? Vai ter piscina?

Mas, sem sombra de dúvida, foi o carnaval a força mestra a impulsionar este protagonismo nos usuários, que deixaram, rapidamente, de funcionar apenas sob a etiqueta “pacientes psiquiátricos” à espera de seus atendimentos, para se tornar outro tipo de gente. Gente que tem pelo que lutar, pelo que sonhar, que pertence a um grupo, que tem um trabalho a defender. Gente que tem direitos.

Em 2003, ainda quando estávamos errantes e com uma tarefa complicadíssima com o carnaval, surgiu um problema: em que moldes faríamos o carnaval, já que não havia mais o ASMJ? Discutindo com os usuários, decidimos, na transição para o CECCO, desenhar o projeto do carnaval em dois eixos.

Um deles foi o *Barracão*, projeto que reunia cerca de 20 usuários apartados das oportunidades de trabalho, em sua maioria pelo crivo de seu diagnóstico psiquiátrico, em que as fantasias da ala seriam confeccionadas. Foram convidados a participar do Barracão aqueles usuários que já participavam do projeto de geração de renda em reciclagem de papel no

ASMJ, e o projeto foi aberto também para outros frequentadores do novo serviço que quisessem tomar parte no novo empreendimento. Nesse eixo foi mantida a parceria com a Associação 18 de Maio e com a rede de economia solidária que se organizava na zona norte da cidade. Sendo assim, frequentadores do CECCO Freguesia do Ó, também membros da Associação 18 de Maio, participariam do Barracão, contribuindo em algumas etapas da confecção das fantasias.

Esses usuários seriam remunerados pelo valor de mercado no carnaval com a renda gerada pela venda das fantasias, trabalhando de forma coletiva, em que cada um contribuiria para a criação das fantasias de acordo com as suas possibilidades psíquicas, motoras e de sociabilidade, remunerados por dia de trabalho, independentemente da produção de cada um, acompanhados pelos profissionais do CECCO. Tínhamos como outro critério para a participação, além de não estar trabalhando e ser frequentador de um dos CECCOs envolvidos no projeto, algo vago como “não estar em crise”.

Entendíamos, pela experiência passada no projeto de reciclagem de papel e pela experiência acumulada por outros projetos de geração de trabalho e renda vinculados à Associação 18 de Maio e outros desenvolvidos no campo da saúde mental¹²⁰, que transitávamos por uma fronteira bastante móvel entre o cuidado e a produção de cidadania, ao construirmos projetos de trabalho no campo da saúde mental, mas esses saberes ainda eram bastante distantes de um cotidiano de experimentações.

Entendíamos, naquele momento, equipe do CECCO J/T em formação e gestores, que, para poder sustentar o trabalho com as fantasias, os usuários precisariam de um mínimo de organização psíquica necessária à rotina de trabalho, já que tínhamos prazos a cumprir, jornada de trabalho delimitada, material caro a ser usado (e que não poderia ser desperdiçado) e porque estávamos tentando delimitar outras fronteiras: o que deveria ser atribuição

---

¹²⁰ Sugiro a leitura de Aranha e Silva (1997) e de Lopérgolo (2001), duas dissertações de Mestrado dedicadas a projetos de geração de trabalho e renda desenvolvidos no CAPS Prof. Luis da Rocha Cerqueira nos anos 1990 que são um bom testemunho de como andava a discussão sobre tais ações à época em que iniciamos o Barracão.

do CAPS, da UBS e do CECCO, especialmente nesse projeto, em relação ao tratamento dos usuários na região.

Parecia evidente, àquela época, que o CAPS deveria se ocupar do acompanhamento aos usuários que requisitassem atenção intensiva, quer por uma crise, quer por gravidades não episódicas, pela perspectiva psicossocial. E parecia também evidente que o CECCO deveria se ocupar do além desses episódios e gravidades, até mesmo por sua mais que modesta estrutura física e de recursos humanos. Estávamos todos começando, como disse acima, CAPS, CECCO, usuários, Barracão, projetos de trabalho.

Faço essas considerações, porque esse critério – não estar em crise – apareceu sem grandes reflexões na montagem do projeto, e depois, no correr do trabalho do carnaval 2003, embaralhou-se nos acontecimentos, como veremos a seguir. De todo modo, cabe dizer que esse critério inicial permaneceu como uma análise processual por parte da equipe em relação às possibilidades dos usuários em tomar parte do Barracão, algo bem distante de avaliações psiquiátricas.

O segundo eixo delimitado para o projeto foi a *Ala Loucos pela X* propriamente dita, em que desfilariam usuários que poderiam ou não ser os mesmos que participassem do Barracão, usuários de outros serviços de saúde, familiares, profissionais e, *dessa vez*, qualquer pessoa que quisesse desfilar. As fantasias seriam vendidas na quadra da escola e pela rede de contatos que a ala tinha montado no ano anterior, gerando recursos financeiros para a compra do material utilizado nas fantasias, para a remuneração dos aderecistas e para o subsídio de suas fantasias no desfile.

Mas onde fazer isso? Mal tínhamos espaço para fazer uma oficina do CECCO, quanto mais para montar um Barracão para uma fantasia como a Oxum, de grande porte. Um dos participantes do projeto, Dr. Leonídio Galvão dos Santos¹²¹, fez uma sugestão maluca: ao lado de sua casa, havia a residência de uma família, que dispunha de uma varanda, talvez disponível

---

¹²¹ Na reordenação dos serviços de saúde mental do território que descrevi acima, Dr. Leonídio fica responsável por gerenciar o CAPS II Jaçanã, mas se mantém na *Ala Loucos pela X* até o Carnaval de 2004.

para locação. E assim fomos, imbuídos pelo caos que havia se instalado na saúde mental daquele território, que possibilitou que fizéssemos coisas que as paredes organizadas de um serviço duro como o ASMJ jamais teriam permitido: criar o Barracão da *Ala Loucos pela X* dentro da casa de uma família no Jaçanã.

Foi isso. Alugamos, com o dinheiro do projeto, sem nenhum investimento público, um pedaço da casa daquela família e lá nos instalamos com 20 usuários do CECCO, durante quatro meses, para produzir a nossa Oxum, agora em um projeto de trabalho delimitado como tal. Passamos os dias desses meses assim, convivendo intensamente com os usuários em nosso Barracão improvisado e com os moradores da casa, que logo passaram a ser amigos dos trabalhadores do Barracão e a ajudar na confecção das fantasias, sem o menor problema. Se lá, entre as paredes do ASMJ, assistir à circulação dos usuários, por exemplo, na cozinha de funcionários era um desconforto, nesse Barracão, literalmente *dentro* da comunidade, éramos todos trabalhadores do carnaval, compartilhando uma varanda comum e desafiados, todos nós, pelo não saber, já que absolutamente ninguém sabia fazer aquela fantasia e estávamos todos inventando nossas relações.

Enquanto habitávamos essa varanda no Jaçanã, víamos se produzir um brilho outro, em meio ao ouro de nossa fantasia. Percebemos que o fato de receber uma fantasia mais complexa, porque fantasia comum em uma escola de samba de tal porte, provocou o enfrentamento de um trabalho real conduzido por pessoas que são consideradas incapazes, em sua maioria, para o trabalho. Dar conta de tal tarefa – e mais, ser considerado, ao final do Carnaval 2003, como um dos melhores ateliês da escola – produziu uma inversão que obrigou um deslocamento no olhar das impotências para as surpreendentes possibilidades. Os trabalhadores do Barracão passaram a se ver e a ser vistos como os artistas da *Ala Loucos Pela X*, aqueles que saíram da sombra da exclusão para debaixo dos holofotes que iluminam o espetáculo do carnaval.

Por que aquelas pessoas iam até ali, até aquele lugar de fragilidades do ponto de vista institucional? Iam, em minha memória, por dois motivos.

Porque aquele era um lugar em que a doença, como uma totalidade enclausurante, era transformada em outra coisa, tanto quanto um rolo enorme de plástico se transformava em um Rio Pinheiros que, no desejo carnavalesco, era povoado de peixes coloridos, como aqueles que os trabalhadores do projeto passavam as tardes a pintar na saia de nossa Oxum.

Esse parecia ser o trabalho. Transformar doentes em aderecistas, em trabalhadores, em pessoas que podem mostrar o que sabem, e que podem, ao mesmo tempo, denunciar o absurdo de serem impedidas de assumir esses lugares no contrato social. Por isso, “dar conta” da fantasia, receber aprovação do carnavalesco e dos clientes que vinham comprá-la, fazer de tudo para que nenhuma peça descolasse da fantasia na avenida (prova de fogo para qualquer trabalhador do carnaval), ter a ala ensaiada para desfilar de maneira profissional, sem deixar de ser o que eram, passou a ser a verdadeira missão daquele grupo, como numa espécie de espelho mágico, ora produzindo novas imagens do que poderiam ser, agora carnavalizadas, ora denunciando a feiúra das imagens a elas destinadas.

E, como se não bastasse essa força de produção de trabalho e de construção de outras identidades, víamos que outro motivo parecia ser um atrativo diário para a vinda daquelas pessoas consideradas, na melhor das hipóteses, os portadores de sofrimento psíquico¹²² ao Barracão. Essas pessoas, que estávamos acostumados a receber para vir contar de seu sofrimento e das mazelas da vida na periferia da cidade, continuavam a comparecer com as suas excentricidades, esquisitices e seu sofrimento, mas, apesar deles, vinham para uma festa e queriam uma vida de festa.

Antes de prosseguir, é importante dizer que ao longo do intenso trabalho de produção do Carnaval 2003, que fabricava 120 Oxuns ao mesmo tempo em que produzia o próprio delineamento do diagrama de forças da *Ala Loucos pela X* como projeto de geração de trabalho e renda e como projeto

---

¹²² É comum, no campo da Reforma Psiquiátrica, substituir-se a denominação *portadores de transtorno mental*, insígnia denunciadora de uma adesão ao campo psiquiátrico, por *portadores de sofrimento psíquico*, talvez em associação com uma concepção de Franco Rotelli, expoente da Psiquiatria Democrática italiana, que propunha substituir a ideia de doença mental pela de “existência-sofrimento”. Como veremos, nossa experiência, de algum modo, oferece subsídios para problematizar a ideia de que podemos resolver impasses produzidos pela Psiquiatria atribuindo à loucura não mais a delimitação de doença, mas sim de sofrimento.

cultural, o sofrimento foi ingrediente cotidiano, antes que o leitor se pergunte se não estou aqui tratando apenas de acontecimentos dourados.

Lembro-me do sofrimento da equipe por transitar por tantos territórios desconhecidos, por gerenciar de fato um empreendimento em que os recursos financeiros eram escassos, por não saber como fazer aquela fantasia, sem a perspectiva de ajuda por parte da escola de samba, e, sobretudo, por estar lançada solitariamente nessa tarefa, sem grandes apoios por parte da gestão pública.

Habitar a varanda de uma casa inacabada tantas vezes impunha à equipe trabalhar como em um acampamento: esquentávamos o almoço junto com os usuários em uma espiriteira emprestada; fazíamos reuniões em um dos cômodos da varanda, atrás de uma porta de vidro fechada apenas simbolicamente, porque as portas ainda não tinham vidros...

Era para essa mesma "sala", separada da área de confecção de fantasias pela tal porta de vidro sem vidros, que íamos, inclusive, com os inúmeros adrecistas, que vinham nos procurar com demandas também inúmeras. Em sua grande maioria, como disse acima, os participantes do projeto estavam desassistidos – por causa da reordenação na rede de saúde mental do território, planejada, porém não concluída em virtude de mais uma troca de gestão local – e para muitos, o CECCO e o Barracão se apresentavam como única referência de cuidado.

Lembro que às vezes dizíamos: "Aqui não é lugar de tratamento", tentando marcar que outras coisas ambicionávamos fazer ali. Em outras tantas, íamos com nossos adrecistas para a sala de vidros sem vidros, ouvi-los e tentar, de alguma forma, produzir um pouco de cuidado.

Lembro também que muitos adrecistas, ao longo do carnaval, mostraram o quanto nosso critério "não estar em crise" trazia ainda as marcas do trabalho no ambulatório, aquele que era um serviço pautado na lógica médica de controle de sintomas. No correr dos dias no Barracão, lugar não constituído por pacientes, mas por adrecistas, vários deles, até mesmo pela

intensidade das novidades vividas, desorganizavam-se psiquicamente, alguns mais intensamente, outros menos.

O que quero dizer é que o cotidiano do Barracão também foi povoado por cenas de tensão no grupo de trabalhadores e em seus componentes. E tivemos que inventar formas, ali, em meio aos processos carnavalescos, para enfrentar essas irrupções, desde uma usuária que havia enrolado todos os dedos da mão com fita crepe para se proteger de possíveis queimaduras com cola quente e que, em meio a uma crise de angústia, desesperava-se por não “conseguir se soltar”, passando por brigas intensas entre os aderecistas em razão dos processos de trabalho (quem chegava atrasado, quem fazia a fantasia de modo errado) até o resgate de outra usuária que encontramos na quadra da X-9, vestida de muçulmana, entendendo que o samba-enredo era feito para ela, já que falava do oriente, descontrolada porque a escola de samba não entendia isso.

Em vários desses momentos, tentamos acionar a incipiente rede de cuidados no território, e em outros tantos foi no próprio interior do Barracão que esses acontecimentos subjetivos puderam tomar contorno, contando inclusive com o apoio do coletivo de trabalho. Mas mesmo com esses movimentos que acompanham tal grupo de pessoas, que em sua maioria receberam um diagnóstico psiquiátrico, estranhamente aquele cotidiano caótico parecia também ser continente para as desorganizações que nele brotavam. Em outros, algumas pessoas de fato não puderam suportá-lo e se retiraram, deixando de vir ao projeto ou procurando outro serviço de saúde mental.

Nesse sentido, Saroni (2004) avalia que, apesar das dificuldades encontradas, o projeto seguiu em 2003 os caminhos de seu primeiro ano de funcionamento, consolidando possibilidades anteriormente encontradas. Os depoimentos parecem apontar, em suas conclusões, para o fato de o Projeto ter sido configurado como projeto de trabalho, passar a ter mais trabalhadores, ter recebido uma fantasia mais complexa, e para o fato de a ala se firmar como definitiva na escola de samba, como aspectos que

ajudaram na construção de um espaço onde um novo ponto de vista a respeito de si e do mundo foi gerado:

Os usuários puderam aprender e ensinar e entrar em contato com atividades que fazem parte de uma profissão, e, a partir daí, tiveram oportunidade de reavaliar e ressignificar suas capacidades antes adormecidas, seja pelo processo de anos de doença, seja pelo fato de não terem sido estimuladas socialmente, ou por familiares, ou ainda pelos serviços em que já estiveram. Nesse caminho, e cada um andando a seu ritmo, foram construindo uma nova imagem pessoal e hoje alguns já reconhecem que podem trabalhar. (SARONI, 2004, p. 86)

A autora aponta ainda que as mudanças ocorridas na rede de saúde da região foram muito presentes nos depoimentos sobre o segundo ano do Projeto: muitos pacientes estavam sem atendimento e resistiam, juntamente com a rede de equipamentos, às mudanças propostas, agravando o sofrimento psíquico de muitos frequentadores do Barracão. Outro fator que comparece em suas conclusões é a forte lembrança dos usuários em relação à confusão que se estabelecia sobre as novas relações. O que faziam no Barracão era tratamento, tal como os grupos que faziam no antigo ASMJ? Os profissionais eram o que, psicoterapeutas ou chefes de ala?

Esse belo estudo, de alguém que vivia todos os dias tais contradições, deixa um registro, em minha leitura, do começo de uma metamorfose para outras possibilidades. É bonito ler nos depoimentos dados à autora como muito ali ainda falava do lugar de quem ainda não saiu da casca: muitos deles falavam ainda como pacientes de um serviço de saúde mental fazendo alguma terapia, mais interessante que de costume, mas ainda referindo-se à sua condição de doentes mentais. Mas já há um tanto, mesmo naquela época, em que podemos ver um flerte com outras condições: trabalhadores, foliões, militantes da causa da saúde, cidadãos.

Mas o que chama minha lembrança é o fato de ser difícil discriminar o trabalho, em seus aspectos sérios e sua formalidade¹²³ – como o horário de

---

¹²³ Por exemplo, lembro de João Leonel, que se fantasiava, ele mesmo, para vir ao trabalho: camiseta regata, chinelo, bermuda camuflada – já que seu sonho era trabalhar no exército – e gravata, um

chegar e sair, registrar o ponto, estar atento a possíveis broncas do coordenador do Barracão (que os aderecistas insistiam e insistem até em chamar de chefe), da preocupação em não desperdiçar material, cuidar dos aderecistas que por algum motivo não estavam bem, dos processos de trabalho da equipe de profissionais do CECCO – de um espírito de brincadeira e de criação. Mais do que trabalhar em um ateliê de carnaval ou frequentar um oficina “terapêutica”, essas pessoas vinham produzir fantasias que contariam na avenida sua história, fantasias que eles mesmos vestiriam; vinham para encontrar um grupo de referência, reunido em torno de uma missão festiva.

Ao final de cada dia de trabalho, o samba era sagrado, mesmo quando o dia havia sido tenso, mesmo quando alguém não estava bem. Aos domingos, ir à quadra da escola de samba era o acontecimento esperado na semana. Irmos, todos juntos, aos ensaios técnicos no Anhembi era o grande acontecimento do Barracão. O próprio grupo foi se organizando para buscar alguém que não poderia ir sozinho, para desaconselhar alguém “que não estava legal” de ir ao samba, para cuidar de alguém que “ficasse mal” lá na avenida. Essas eram oportunidades em que percebíamos que, apesar de atravessadas pelo sofrimento ou organizadas por um modo de funcionamento diferente, aquelas eram pessoas ligadas pela alegria produzida pelo samba, ou, talvez, que o samba permitia que tivesse lugar, mesmo em meio à dureza da vida. Por sinal, cada visitante do Barracão, como os clientes, os alunos que recebíamos, autoridades da saúde, parlamentares, gente da imprensa, era apresentado ao projeto exatamente com um convite para sambar e para ouvir suas histórias de positividade. Os usuários, agora, se apresentavam não apenas como aderecistas, mas como sendo “do samba”.

Foi desse modo que, produzida em uma precária varanda do Jaçanã, Oxum recobriu de brilho, na passarela do samba, existências que ousavam ser alegres. Pessoas que se fortaleciam pela alegria.

---

símbolo do trabalho formal. Lembro-me das moças vestindo salto, como Maria das Graças, para vir trabalhar, por horas a fio, no Barracão.

Figura 9 - Fantasia E da miscigenação veio a fartura, Ala Loucos pela X, Carnaval 2004

E agora que a avenida, lugar público por excelência, foi tomada por esses corpos potentes e vibráteis, revestidos com o brilho da fantasia criada por eles próprios para a exibição na mistura do carnaval, lembro outro acontecimento, marcadamente presente no carnaval de 2004, em que o enredo – “Se vens à minha casa com Deus no coração, senta-te à minha mesa e come do meu pão” (anexo E) – versava sobre um banquete de misturas na constituição da gastronomia paulistana, em comemoração aos 500 anos de fundação de São Paulo: os usuários passaram a se constituir como anfitriões de uma festa que tem contaminado muita gente.

Em mais um ano de Barracão, ainda em tempos de CECCO itinerante e de trabalho na varanda alugada, produziu-se um exuberante Oxossi, orixá da fartura, nos mesmos moldes relatados acima. O convite feito para a *Loucos pela X*, que ocorreu no banquete solidário que a X-9 serviria durante o desfile, foi para representar uma miscigenação que frutifica. Entendemos rápido de qual fartura se tratava.

Houve um verdadeiro *frisson* em torno da ala naquele ano, sobretudo no campo *psi*. Quantas fantasias tivéssemos, teríamos vendido, pois, até

minutos antes do desfile, éramos procurados por pessoas querendo desfilar. Percebemos que a *Loucos pela X* tinha sido composta de 120 “usuários”: 20 do Centro e mais 100 que são basicamente profissionais, amigos e familiares de profissionais da saúde mental que, atraídos pela construção de um projeto como esse, puderam experimentar frequentar pela primeira vez uma quadra de escola de samba, ouvir a bateria, vestir roupas brilhantes, cheias de plumas e cores, exhibir-se em um espetáculo coletivo na madrugada paulistana, ficar sem dormir, conviver com o povo do samba... Estar numa festa como essa, sendo ajudado a vestir a fantasia por um monte de gente “louca”... Compartilhar a alegria de viver com tanta gente desconhecida, mas companheira da passagem pela avenida. Eram também as pessoas do ramo da normalidade experimentando outras formas de viver o corpo, o público, a própria saúde mental.

Foi naquele ano que, fortalecidos pelo carnaval, os usuários do CECCO Jaçanã/Tremembé conquistaram, por sua militância, uma morada digna no território. Em 28 de outubro de 2004, puderam devolver o fio de barba ao Secretário de Saúde, que, honrando um compromisso assumido dois anos antes, inaugurou a sede do equipamento em uma antiga casa no Jaçanã. Em seu discurso, o então Secretário apresentou a casa como um porto seguro, que a tivessem como referência em suas outras errâncias pela vida. E começamos novamente.

5.3 Compadres, comadres, magos misteriosos, árvores coloridas e frágeis animais marinhos: uma usina de fantasias e de territórios existenciais se enraíza no Jaçanã

Estávamos agora em tempos de saborear conquistas. Pela luta de seus trabalhadores e de seus frequentadores, o CECCO J/T ganhava agora um abrigo material, um teto para sonhar os sonhos que nos dois anos anteriores se mantiverem presentes no desejo coletivo. O que faríamos naquela casa? Parecia ser a grande preocupação de todos.

Minhas lembranças trazem de volta um esforço de montar uma rotina, de habitar o espaço, de inventar novas oficinas, de organizar processos de trabalho da equipe para além do carnaval. Mas, sobretudo, trazem cenas em que os usuários do serviço iam construindo aquele espaço público inteiramente apropriados de sua pertinência e de sua autoria na conquista de um abrigo: aquela era a “nossa casa”.

Outra força poderosa dá a cara do CECCO J/T, agora instalado em uma casa antiga da periferia, com um amplo quintal com pitangueiras e amoreiras: tudo lá parece se referir ao carnaval de alguma maneira. A oficina de dança da casa, uma das primeiras a ser montada e que até bem pouco tempo atrás era a mais frequentada do serviço, passa a ser uma oficina de samba, ministrada por um dos melhores mestres-salas do carnaval paulistano – Dadá Alegria; um dos primeiros espaços a ser configurado no novo serviço é o Barracão – na parte externa da casa, alguns cômodos no quintal são destinados para o projeto de trabalho e enfeitados com diversos pedaços de fantasia, deixando-o pronto para o carnaval 2005, que já se anunciava; uma das primeiras atividades planejadas no serviço é a rotina de festas: em todas, invariavelmente, toca-se samba e, de preferência, os sambas-enredo da X-9.

Os usuários circulam pela casa, donos de seu espaço e de seus processos de vida. Vão ali para encontrar os amigos, inventar coisas interessantes para fazer, compartilhar suas alegrias e tristezas, experimentar outra conquista ainda recoberta de frescor. É forte observar como esses frequentadores vêm experimentar a possibilidade de ocupar um serviço público a partir de outras identidades que iam descobrindo, para além da chancela da doença mental.

Figura 10 - Fantasia Festa Junina, *Ala Loucos pela X*, Carnaval 2005

É curioso que o carnaval de 2005, que chega junto com a instalação do CECCO na nova casa, como disse acima, e em que se propõe que a X-9 homenageie a dupla de cantores sertanejos Chitãozinho e Xororó, no enredo “Nascidos para cantar e também para brilhar” (anexo F). A fantasia que coube à *Loucos pela X* viria representar o compadrio que se estabelece nas tradições juninas do interior paulista, em volta da fogueira. Mal chegados ao novo espaço do Barracão, pudemos celebrar e dar vida a uma centena de Compadres e Comadres. Estes são aqueles que, por laços de amizade, escolhem, em um ritual festivo, estar juntos pela vida. Pois essa parecia ser a celebração que faziam ali os frequentadores do CECCO J/T.

Os processos de trabalho no projeto, agora abrigados em um espaço público, ganhavam também novos contornos. Parecia que a casa nova nos dava a sensação de que o projeto saía de uma aventura pelas terras da zona norte e ganhava legitimidade. Despreocupados em relação às ameaças de instabilidade que atravessaram os anos anteriores, o grupo de trabalho no carnaval se organizou. Foram estabelecidas regras de funcionamento do grupo; horários de trabalho; rotina no Barracão; reuniões semanais da equipe de trabalho, em que se avaliava a semana; os desafios da fantasia que estava

sendo confeccionada; as relações no grupo; o que fazer com o dinheiro. Assistimos ao início da profissionalização do grupo de trabalho no ateliê.

Cabe dizer que todo esse processo de profissionalização foi se inventando a cada carnaval, a partir de cada demanda originada do trabalho. A cada virada para o segundo semestre do ano, época em que os carnavalescos apresentam as fantasias para cada ala, retomavam-se os começos na *Ala Loucos pela X* e no Barracão.

O disparador do ciclo carnavalesco na casa era a reunião em que se chamavam todos os seus frequentadores para decidirmos quem trabalharia no carnaval daquele ano. A reunião era aberta a todos e tentávamos manter os critérios iniciais: ser frequentador do CECCO, não estar trabalhando e – agora menos, mas presente de alguma forma – ter condições mínimas para a participação no projeto em relação às condições psíquicas e de sociabilidade. Tínhamos sempre um número de vagas, em torno de 20, em virtude da matemática financeira – pois se tivéssemos mais trabalhadores, a ala não teria condições de remunerá-los – e do espaço físico do Barracão, que não comportaria mais do que esse número de pessoas além de todas as fantasias, via de regra volumosas. Mas, em minha lembrança, nunca tivemos exatamente tal número de participantes: em alguns anos o número foi menor que 20, em outros foi maior.

Muitas pessoas iam a essas reuniões, mas dificilmente contávamos com mais de 20 frequentadores interessados em trabalhar. Muitas pessoas gostavam mais de desfilar na ala; para outras, o trabalho não era questão; outras tantas traziam motivos religiosos, como impedimento para “mexer com carnaval”; outras pareciam temer o trabalho, que lhes parecia “coisa muito difícil”. Mas gostavam de ficar ali por perto, circulando em torno do Barracão, assistindo às reuniões, aos ensaios, vendo as fantasias ficarem prontas, ajudando em algo, torcendo para que conseguíssemos terminar.

Curiosamente, não me lembro de situações de alguma hostilidade por parte dos frequentadores do CECCO em relação aos membros do Barracão, já que agora tínhamos vários outros grupos na casa, e os “do Barracão”, em algumas épocas do ano, ganhavam notoriedade e recebiam bastante atenção

da equipe. Parecia que mesmo não tomando parte do projeto, indiretamente a “comunidade” do CECCO J/T identificava o carnaval como algo caro àquele lugar e que merecia respeito de todos.

Quando acontecia do número de interessados ser maior que o número de vagas, era o próprio coletivo quem se encarregava de encontrar um arranjo possível diante da situação, geralmente incluindo um número maior de participantes, apertando o espaço, dividindo a renda que seria gerada. Em todos esses anos, nenhum interessado deixou de participar por falta de vagas, embora esse assunto tenha sido sempre debatido.

Outro expediente encontrado pelo grupo (e que se desdobrou ao longo dos anos, mesmo quando o número de participantes era inferior a 20, por falta de procura) foi admitir “voluntários” no projeto, por vários motivos. Algumas pessoas que iam a essas reuniões propuseram ser voluntárias, pois mantinham algum tipo de atividade que também consideravam como trabalho (como era o caso de Alice, irmã carmelita consagrada que dedicava muitas horas de sua semana às atividades sociais da Congregação e que foi voluntária do projeto por vários anos seguidos, além de desfilar); outras se sentiam pouco autorizadas ao trabalho, assim, preferiam ser voluntárias, para depois de um tempo, como numa espécie de estágio, pedirem para “trabalhar”; havia aquelas ainda que escolhiam estabelecer uma relação diferente com o trabalho, com menos compromisso; e também havia frequentadores que já recebiam benefícios, como aposentadoria ou outras rendas e se queriam, trabalhar, tal desejo não estava atrelado à remuneração, portanto preferiam ser voluntários, pois poderiam combinar o horário de trabalho e o tanto de participação que lhes interessava.

A invenção pelo grupo desta modalidade de participação no projeto – os voluntários – parece evidenciar uma singularidade que atravessa o projeto e que pode nos causar certo espanto, a princípio – a relação com o trabalho e com o dinheiro que dele provém. Se é claro que uma das forças que manteve tal projeto em vigor durante muito tempo advém do fato de ele ser um projeto de geração de trabalho e renda “de verdade”, ou seja, os participantes são remunerados pelo que fazem, diferentemente de vários

projetos que utilizam o codinome de geração de trabalho e renda para manter os usuários de serviços de saúde mental em oficinas cujos produtos são comercializados, mas que a renda gerada nunca retorna às mãos de quem produziu, como numa espécie de autofagia, são utilizados para comprar mais material para fazer de novo os mesmos produtos e se é evidente que a sustentação financeira dos participantes desses projetos, bem como dos demais usuários de serviços de saúde mental é uma séria questão a ser enfrentada, parece haver outros valores também em circulação nessa estória.

Embora os participantes da *Ala Loucos pela X* sejam remunerados por seu trabalho, muitas vezes a atração pela *possibilidade de trabalhar* surgia como algo superior à remuneração, como vimos em muitos participantes que não o faziam por questões financeiras, pois já tinham outra fonte de renda, pelos que desenhavam *outra relação* com o mundo do trabalho, escolhendo ser voluntários e pelas diversas afirmações do grupo de que, se tudo desse errado, se não vendêssemos as fantasias, se demorassem muito tempo para receber devido aos outros compromissos que a Ala deveria honrar (como os materiais a serem pagos), isso não os faria desistir de participar.

Não estou querendo dizer, no entanto, que o dinheiro em si não tinha importância, mas que não se sobrepunha a outras relações que as pessoas pareciam estabelecer com o mundo do trabalho, algo curioso para nossa mentalidade capitalística que ainda localiza o trabalho como fonte de renda, ou como um sacrifício que se deve tolerar para que dele se extraia apenas o dinheiro. Mesmo o dinheiro, quando chegava nas mãos dos aderecistas, independente de suas condições financeiras, também parecia ter outro valor: durante o período de trabalho, eram inúmeros os planos que faziam para usar o “dinheiro do carnaval”, comprando coisas que poderiam, muitas vezes, fazê-lo com outras rendas das quais já dispunham. Mas esse “dinheiro do carnaval” precisa ser sonhado na forma de gastar – o dinheiro que era fruto de uma estória que produzia sentidos, logo destinados a pequenos sonhos, já que os valores também nunca foram altos, como todas as remunerações nos meios carnavalescos – comprar um rádio, ir com os amigos a uma

churrascaria, ir à padaria da esquina tomar refrigerante, concretizar algo que ficavam sonhando durante todo o período de trabalho.

Gava (2006), ao apreciar o processo de profissionalização da *Ala Loucos pela X* em seu abrigo no CECCO J/T, considera que dentre as provocações produzidas no desenrolar dessa estória, uma delas chama a atenção exatamente no que diz respeito às formas instituídas de exercemos o trabalho, aderecistas e profissionais da saúde:

Essa reciclagem do sentido do trabalho que foi vivida pelos protagonistas do projeto se faz impossível se não for realizada também pelos profissionais que nele trabalham. Estar no Barracão obriga-nos a produzir sentidos outros para o nosso trabalho. Convidamos a arriscarmos em novas formas de estar com estas pessoas, a construir novas normativas de encontro, e, ao fazer isto, estamos produzindo saúde [...]. Portanto, esse projeto de geração de renda é de uma importância ímpar, pois consegue algo pouco presente na atenção à saúde mental em nossa cidade, trabalhar sob a ótica da saúde. Com isso, possibilita o surgimento de uma nova formação de trabalhadores em saúde mental, que, ao invés de tratarem de doenças, cuidam da saúde. (GAVA, 2006, p. 43).

E continua:

A outra especificidade do serviço é a feitura de fantasias. O ato de fazer algo só se torna possível no momento em que o homem reencontra a temporalidade de um projeto, desde que nele silencie o interminável solilóquio com o ausente. O Barracão é a modulação da voz em uma atividade, a loucura emerge de um antigo calar-se. O fazer ganha sentido colorindo o mundo e a vida. (GAVA, 2006, p.48).

Para o autor, portanto, a maior provocação exercida por este projeto é a possibilidade de, na fabricação de brincadeiras carnavalescas, vários lugares poderem transigir – de trabalhadores da saúde mental terem oportunidade de rever suas formas de lidar com a loucura e de experimentar novos encontros com ela, e de trabalhadores do Barracão terem a oportunidade de criarem novos sentidos existenciais, junto com suas obras.

Conforme o ritmo do trabalho ia se acelerando, iam chegando outros usuários, pedindo para serem voluntários. Chegavam outras pessoas na casa

também para serem voluntárias: alguns componentes da ala que queriam ajudar na confecção e ficar por ali no “burburinho”, familiares (tanto de usuários quanto de profissionais da equipe), a família de quem tínhamos alugado a varanda no Jaçanã, os professores de dança da casa...

Dessa forma, o grupo que fez parte do Barracão ao longo dos anos em que o projeto esteve abrigado no CECCO J/T foi mudando um tanto, a cada carnaval. Alguns frequentadores que tinham trabalhado em um ano deixavam de fazê-lo por estarem trabalhando em outro lugar (foram poucos, mas alguns deles recuperaram a confiança em sua potência de trabalho após passarem pelo projeto e puderam conseguir um posto no mercado formal, como Alessandro, que trabalha em um banco hoje); por não estarem “bem” (vários frequentadores vinham nos dizer, ao começo do ciclo carnavalesco, que não iriam trabalhar naquele ano “porque não estavam bem”); por terem algum outro problema de saúde; ou porque queriam ser voluntários, ir menos vezes na semana, por exemplo.

Alguns, que tinham sido voluntários ou ficavam rondando o projeto, mas muitas vezes não se sentiam autorizados a trabalhar, declaravam seu interesse e se integravam; outros frequentadores novos chegavam à casa e, por percebermos que o trabalho, ou a falta de, era uma questão, estimulávamos a participar. Ainda havia aqueles que desapareciam do CECCO ao longo do ano, “entravam em crise”, iam para outros serviços e, quando chegava perto de outubro, apareciam perguntando quando teria a reunião para saber quem iria trabalhar no Barracão.

E há alguns frequentadores que permanecem desde o primeiro ano do projeto, ou de vários deles pelo menos, do que muito se orgulham. Espero que fique claro, portanto, que o grupo “do Barracão”, como se denominam, se fez continuamente na heterogeneidade, o que nem sempre foi algo simples de manejar e, sem dúvida, aponta para a importância mesma do trabalho dos profissionais de saúde que estiveram na coordenação do projeto em não perder de vista os processos grupais e coletivos que sustentam a viabilidade do projeto de trabalho, lembrando que a cada ano havia ali um grupo novo.

Com o grupo formado para o carnaval em questão, o próximo passo era iniciar e pactuar os processos de trabalho para a confecção daquela fantasia. Como sempre, cada fantasia, que íamos montando coletivamente, deveria começar de um jeito e requiritava materiais e habilidades distintas. Incluir nos processos de trabalho reuniões semanais entre equipe e aderecistas mostrou-se uma decisão fundamental, tanto para a apropriação da fabricação daquela fantasia, quanto para as discussões sobre as relações no grupo e sobre os rumos do projeto.

Discutia-se quantas fantasias tínhamos vendido, como estava a X-9 para aquele carnaval, como estavam os erros e acertos na produção, quando seria o pagamento, de quanto seria o pagamento, como resolver inúmeros conflitos, como conviver com as diferenças no grupo – com aquelas pessoas que falavam demais durante o trabalho, as que saíam muitas vezes para fumar, aquelas que “não sabiam mexer com cola quente”, aquelas que não entendiam o que se falava na reunião, as que não “estavam bem”.

Junto a isso, era curioso observar que a festa parecia ser sempre presente, mesmo com o caráter de profissionalização que o grupo foi assumindo. As forças poderosas do carnaval mantiveram-se, já que a *Ala Loucos pela X* também ia sendo gerida a cada carnaval de forma diferente, nos interstícios da produção das fantasias.

A cada ano tínhamos um samba para aprender, uma coreografia para ensaiar, novas idas à quadra, ao Polo Cultural, a cada ano o carnaval caía numa data. Mais que isso, a cada ano tínhamos também um grupo novo de componentes com quem conviver na casa, na quadra da escola, na avenida. A cada dia do carnaval tínhamos problemas novos a enfrentar, no Barracão e na Ala, diferentes do ano anterior: plumas que desaparecem do mercado, componentes estrangeiros que não sabem cantar o samba, novos regulamentos para o desfile propostos pela Liga, crise econômica que faz as vendas rarearem... Sempre imprevisíveis acontecimentos.

No grupo de foliões do CECCO também tivemos oscilações. Algumas pessoas se mantiveram na avenida ao longo dos anos, outras foram uma vez e não gostaram, novas pessoas chegaram à Ala porque foram arrastadas pelos

relatos animados de seus companheiros, alguns familiares foram acompanhar os usuários e não saíram mais da avenida, outros foram desestimulados a desfilarem em alguns anos, ou porque a experiência da avenida ou da quadra fora disruptiva demais ou porque a vida andava dura demais, como José Felix, que até hoje me diz que eu “pendurei suas sapatilhas” em um momento desses, de vida muito difícil, impedindo que desfilasse entre uma internação e outra.

Terminado um ciclo carnavalesco, com fantasias entregues a tempo e em perfeitas condições, componentes ensaiados, espetáculo cumprido na avenida, era tempo de avaliar o carnaval, tanto na ala, quanto no Barracão, arrumar a casa, guardar as fantasias e esperar por novos acontecimentos, se engajar nas outras atividades do CECCO (que no ápice da preparação do carnaval ficavam meio que “em suspenso”) até... a virada do próximo semestre, quando tudo começaria de novo.

E assim vieram outros carnavais. Em 2006, a escola, no enredo “O X da questão” (anexo G) pretendia abordar os diversos sentidos e valores que este símbolo foi adquirindo na história da humanidade. O Barracão da *Loucos pela X* tomou como tarefa produzir, na fantasia “O X Zodiacal”, um mago misterioso que evocava a Roda da Fortuna, uma carta do tarô que simboliza o eterno revolver da sorte e a pulsação do destino, em que tudo que está em cima, no girar da roda, poderá estar embaixo – a dimensão mística da incógnita.

Figura 11 - Fantasia *O X Zodiacal*, *Ala Loucos pela X*, Carnaval 2006

Em 2007, novos desafios colocados para a Ala: carnavalesco novo na escola, outros processos de confecção de fantasias. No enredo “Força Brasil - O país que surge da tinta delira num carnaval de cores” (anexo H), produzimos a fantasia Pau Brasil, árvore que ressurgiu em terras brasileiras após ter sido dizimada com a exploração europeia. Naquele ano, pela primeira vez recebemos uma proposta de trabalho para além da confecção das fantasias da *Ala Loucos pela X*. Outro chefe de ala da X-9, Armênio Poesia, contratou o Barracão para confeccionar as fantasias de sua ala.

Figura 12 - Ala Poesia na Avenida

Figura 13 - Fantasia *Pau Brasil*, *Ala Loucos pela X*, Carnaval 2007

Em 2008, no enredo “O povo da Terra está abusando... o aquecimento global vem aí... a vida boa sustentável pede passagem” (anexo I), tivemos a tarefa de produzir uma centena de morsas, animais marinhos ameaçados de extinção pelo aquecimento global, bichos que em sua história de evolução já tiveram que se adaptar a outras mudanças climáticas, migrando da terra para o mar em busca de alimentos.

Figura 14 - Fantasia *A Morsa*, *Ala Loucos pela X*, Carnaval 2008

Sempre me perguntei o que essas fantasias nos ajudavam a contar da história de nosso projeto, já que encarnamos todos esses personagens nesses anos. Na usina de fantasias que conseguimos produzir e manter viva durante tantos carnavais, que histórias contávamos na passarela pública? Vejamos.

Durante aquele tempo do projeto no quintal do CECCO J/T, pudemos perceber algumas mudanças nos usuários. A participação nesse projeto parecia ser meio não apenas de circulação social, como prevíamos, mas promover uma circulação que os colocava na cena social no lugar de *protagonistas*, pois eram autores de uma obra artística e profissional que os retirou da sombra do olhar da cidade e os colocou em evidência, iluminados pelo carnaval.

Marca disso foram os inúmeros convites que recebemos para transmitir a sua experiência em diversos eventos acadêmicos e os alunos e pesquisadores que receberam na casa para contar suas histórias, bem como o interesse que receberam por parte da imprensa nacional.¹²⁴ Uma dessas visitantes, interessada em pesquisar as conexões entre clínica e política na *Ala Loucos pela X*, escreve sobre seu contato com o projeto:

Cheguei ao CECCO, que fica em uma casa, e alguns de seus usuários estavam no quintal da frente, uns conversavam e outros pareciam esperar. Apresentei-me e fui reconhecida como “o pessoal da PUC!”, sendo logo interpelada pela pergunta: “é você quem vai conversar com o pessoal do Barracão?”. Ainda nem tinha entrado e tampouco encontrado os técnicos com os quais eu havia combinado a entrevista e já podia ouvir “o pessoal do Barracão” se organizando. Diziam “Pessoal do Barracão!!! Vamos, o pessoal da PUC chegou!!” ou “Quem é Barracão? tá na hora, vamo!”. E foram muitas as vezes que eu ouvi a palavra “Barracão” dando nome próprio ao coletivo que ali se formou rapidamente, como um levante. E me marcou muito a propriedade com a qual eles incorporavam o nome e a autonomia como se organizavam, havia de fato uma intensidade ao falar “Quem é Barracão? Agora é Barracão, gente!”

---

¹²⁴ Naquele período, o grupo foi chamado a se apresentar no I Congresso Latino-Americano de Psicologia; em diversos eventos comemorativos da Semana de Luta Antimanicomial, tais como os promovidos pelos cursos de Psicologia da UNIARARAS, UNIBAN, UNIFESP, UNICSUL, e outros organizados pelo Movimento Nacional de Luta Antimanicomial; fizeram a abertura do Congresso Internacional de Psicoterapia de Grupo; deram entrevistas para vários telejornais em grandes meios de comunicação, como Record, SBT, Rede Globo e suas afiliadas internacionais; foram tema do Programa TV Diversidade do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo; entre outros. Em alguns desses eventos, eram chamados para compor mesas de debate e de discussão e em outros eram contratados para fazer uma apresentação artística da ala, sendo inclusive remunerados.

Enquanto eles rapidamente se coletivizavam, eu esperava o técnico que participaria da entrevista e com quem eu contava para ajudar a organizar o grupo. Depois de encontrar o técnico, percebi que a única pessoa que ironicamente ainda não estava “organizada” era eu. Dirigi-me juntamente com ele até a sala em que faríamos a entrevista e fui recebida com um coro, nada homogêneo, de “*Bem-vinda ao Barracão*”.

Essa recepção acabou por confirmar que de fato eu estava diante de um coletivo. O “nada homogêneo” a que me refiro deve-se ao fato de eu não ter encontrado um bloco sólido e não ter recebido um cumprimento dado ao mesmo tempo, no mesmo tom. O coletivo me deu boas-vindas pelo grupo “Barracão”, cada um à sua maneira, uns sorriram, outros gritaram, outro disse bem baixinho bem depois de todo o grupo. Além disso, posso dizer que esteticamente tratava-se de um grupo bastante heterogêneo: homens, mulheres, adolescentes, adultos, senhores, pais, filhos, tímidos, extrovertidos, brancos, negros. Somavam 14 integrantes do Barracão ou, como um deles afirmou energicamente durante a entrevista: “*somos profissionais do Carnaval*”. O surpreendente é que a entrevista de duas horas não passou da fase de apresentação. A “simples” convocação a dizerem seus nomes fez emergir a urgência de cada fala, cada “eu sou” trazia imediatamente uma história nitidamente múltipla, cheia de atravessamentos; e juntas, as “apresentações” superpuseram-se tecendo uma rede de trajetórias tanto de vidas, quanto de movimentos na área da saúde, dos sentidos e das transformações [...]. (GIGLI, 2008, p. 57, grifos da autora).

E conclui:

Dessa forma, ao questionarmos que tipo de vida e que afetações se produzem nos sujeitos que formam o projeto Barracão, fruto do encontro entre carnaval e saúde mental, podemos dizer que se apresentaram histórias de vidas singulares e apropriadas de seu contexto, em que existem pessoas que encontraram no Barracão um sentido novo para suas vidas, que dizem saber o que desejam, o que gostam e não gostam, no que fracassam e no que sofrem; pessoas que trabalham, estudam, fazem parte da comunidade do samba, são responsáveis por uma ala de uma escola da agremiação especial, sambam e cantam o hino de sua escola com orgulho; pessoas que valorizam o coletivo e trabalham com um objetivo comum e que podem se encontrar e se reconhecer no outro pela semelhança ou pela diferença. Além disso, encontramos um contexto que se produz a partir desse encontro e que inclui a diferença. (GIGLI, 2008, p. 82).

Vejamos mais um belo relato de outra visitante, também estudante de Psicologia que foi conhecer o Barracão, que destaca a *experiência* que pode ser produzida nesse encontro:

Quando desci daquele táxi e parei em frente àquela casa, não imaginava que dentro encontraria tanto movimento pela vida. E nem tinha tantas pessoas presentes naquele dia. O movimento estava nas falas, nas expressões dos que estavam lá. Com pouco tempo até o carnaval chegar, o Barracão funcionava como uma grande fábrica, organizada e cooperativa. Os que lá estavam faziam, a seu modo, a

seu tempo e com suas singularidades, fantasias que, de longe, pareciam obras de grandes carnavalescos, mas que de perto denunciavam que aquele trabalho estava sendo feito por mais que grandes carnavalescos. Era feito por pessoas que se descobriram capazes de produzir, de escolher, de viver e conviver. Grandes artistas, de uma obra exuberante. O brilho das fantasias refletia na alegria com que cantavam enquanto colavam fitas. Não era trabalho para qualquer um. Qualquer descuido ou falta de habilidade poderia resultar em acidente. Eu bem sei, pois não foi à toa que queimei quase todos os dedos de uma mão. A paciência que tinham com aquelas jovens (entre elas, eu) deslumbradas pela possibilidade de ajudar um pouquinho na construção de uma fantasia de escola de samba de verdade era impressionante. Para nós, uma chance única de ter um “dedo” nosso naquele trabalho; para eles, uma realidade, a realidade que se estabelece para além das paredes dos CECCOs. Estes são a ponte que possibilita o acesso dessas pessoas diferenciadas, de estarem tomando e retomando seus lugares entre outros. Lugares de que foram desapossadas, quando marcadas por uma hospitalização, ou simplesmente por fazerem parte das desigualdades sociais. Do Barracão para o quintal, eu, com toda minha inabilidade em dançar, aprendi passos de *samba-rock*, cantei o hino da X-9 e tomei café. Como todos os outros, aquele dia estava no fim, mas eu já não era a mesma. Meu incômodo sentido em uma visita ao hospital psiquiátrico estava sendo enfrentado pela intensa experiência que estava passando. Desacostumadas com o trânsito das grandes cidades, tomamos o ônibus que nos levaria à rodoviária. Ao nosso lado, estava “ela”, desligada e atenta, inquieta e presente, inesquecível. Ninguém sabe bem o que é; assim pode ser definido o CECCO Tremembé/Jaçanã. (LOPES, 2005, p. 45).

Talvez um dos exemplos mais bonitos dessas trocas tão incomuns, que aponta para o caráter subversivo desta experiência, é o fato de que esses trabalhadores, moradores da periferia extrema da cidade, quase todos pouco escolarizados, terem se tornado professores colaboradores da disciplina Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo, em que ministram aulas há seis anos, todos os semestres, a convite da Prof. Dra. Ana Luisa Aranha e Silva, ela também componente da *Ala Loucos pela X*. Essas são aulas-apresentação, em que o grupo conta sua experiência, mostra as fantasias produzidas em anos passados e, ao final, convida os alunos para se vestirem de Oxum, de Oxossi, de Magos, de Compadres, de Morsas e a caírem no samba, em plena Escola de Enfermagem.

Figura 15 - Aula na disciplina Enfermagem Psiquiátrica, da Escola de Enfermagem da USP

Gava (2006) entrevistou alguns dos trabalhadores em uma dessas aulas – dia em que estava sendo registrada para a produção do documentário *Faixa Amarela*¹²⁵, sobre a estória da *Ala Loucos pela X* – e destacou alguns depoimentos, que retomo.

Um dos trabalhadores dizia:

Eu vim aqui mostrar o projeto do carnaval, falar como a gente faz a fantasia, como é que a gente sai na avenida e mostra o que a gente faz, e aí fica bonito, porque a turma pensa que a gente não é capaz de fazer, e a gente mostra para a turma da enfermagem e até convida eles para sair, para brincar com a gente na avenida. Eles foram o ano passado com a gente... “brinco”... foram os psicólogos lá, dançamos e nem lembramos que tava chovendo, a alegria tremenda na avenida. (GAVA, 2006, p. 44).

Outro trabalhador contava sobre a finalidade da aula:

Para os estudantes, pros estagiários que eles vão se formar. E eles gostam de ver a gente, a gente vem aqui, eles brincam junto com a gente também, usam a fantasia da gente e até eles gostam também do trabalho que a gente faz. Eu acho que vale a pena divulgar nosso trabalho, porque como se diz: a gente é louco, mas entre aspas. Então eu acho que lá fora eles podem ver que apesar de a gente ter

¹²⁵ Tal documentário ainda se encontra em fase de edição.

a doença que tem, tem a capacidade para encarar um projeto deste, para fazer as fantasias, para participar dos congressos, dos convites que eles fazem para a gente. (GAVA, 2006, p. 44).

A análise que o autor faz desses depoimentos aponta a consciência que os trabalhadores do Barracão parecem ter da importância que narrar suas experiências e dizer da superação do olhar ainda marcado pelo preconceito e pela idéia de inutilidade possui no campo da saúde mental, especialmente na formação de novos trabalhadores. Esses convites provocam uma inversão importante de papéis. É o louco, aquele que não sabe, quem transmite um conhecimento para o especialista, que pode perceber que tem muito a aprender. Mas, além disso, o autor aponta para uma delicadeza presente nesses depoimentos, que parece revelar um dos pilares do projeto e que fala não apenas em uma forma outra de se produzir conhecimento, mas de produzir um novo modo de se relacionar com a própria loucura. Está presente nas expressões “brincar com a gente na avenida”, “eles brincam com a gente também, usam a fantasia da gente” e se refere à brincadeira:

Ao se tornarem artesãos, produtores de fantasias, professores de um outro modo de pensar a saúde, os protagonistas do Barracão inscrevem-se no mundo capitalista, mundo esse que os exclui sob a insígnia da doença mental. Essas pessoas agora têm um produto a oferecer à sociedade, não são mais meros objetos de uma ciência. No entanto, esse novo valor que a loucura adquire não transforma a relação proposta pelo capitalismo: produtor-consumidor, mediados por um produto, um objeto. Então, se o projeto se resumisse a essa relação de objeto, apenas produziria uma nova forma para uma antiga relação. [...]. Ao sermos convidados para brincar com eles e com seus “brinquedos”, a fantasia, os protagonistas desse projeto nos propõem construir um sentido compartilhado dessa experiência. Diferente do divertimento, do entretenimento que usa o brinquedo como objeto de satisfação pessoal, o brincar é um chamamento para experimentar o mundo de um modo diferente, novo. A brincadeira nos iguala às crianças na descoberta das novidades de um mundo que precisa ser construído. Ele não está pronto. Necessita que o preenchamos com relações vivas. (GAVA, 2006, p. 45).

Assim, outro acontecimento que salta aos olhos é que, além do trabalho, que continuou ligando fundamentalmente esses usuários ao projeto, houve a possibilidade de participar da festa que o carnaval produz – ouvir a bateria, cantar e dançar o samba-enredo, misturar-se com o brilho e a beleza

das fantasias –, alegria tão contagiante que passou a dar o tom das outras atividades do CECCO, em que tudo tem que acabar em samba, mesmo fora do carnaval.

Para muitos deles, com a participação no projeto, ficou nítida até mesmo a melhora dos quadros clínicos, se quisermos tomar aqui um parâmetro utilizado nas avaliações que recebem dos serviços em que seguem se tratando; várias pessoas que acumulavam pelo menos uma internação por ano, mesmo com a vida apresentando dificuldades mais sérias, puderam experimentar outra forma de cuidado para suas dores, especialmente recorrendo à rede de referência constituída em torno do carnaval; muitas pessoas que não saíam de casa ganharam outros lugares e trânsitos; “crises” diminuíram.

Não quero dizer aqui que deixaram de enfrentar suas dificuldades e que elas não estiveram presentes no correr do trabalho, mas é surpreendente acompanhar a transformação de muitas dessas pessoas que passaram pelo projeto, inclusive se seguirmos os parâmetros psiquiátricos, sobretudo se levarmos em consideração que, para muitos deles, o complemento às ações do projeto dava-se com medicação e consultas médicas a cada três meses, se muito. Pouquíssimas pessoas que participaram da *Loucos pela X*, por exemplo, tiveram acesso nesses tempos a atendimento psicoterápico, e, quando isso ocorreu, na maioria das vezes foi por curto tempo, a pedido da equipe do CECCO J/T, dada a precariedade da rede de saúde mental na região ao longo dos anos 2000.

Em relação aos outros atores envolvidos no projeto, percebo que a *Ala Loucos Pela X* tem produzido, como dizia, experimentações concretas de fazer cair preconceitos e de promover aproximações com uma convivência possível na alteridade. Mais do que isso, percebo também que nesses anos os usuários do CECCO passaram a ser eles próprios agentes de promoção de alegria para as quase 700 pessoas que, por seu convite, puderam experimentar pela primeira vez uma excentricidade que tem lugar na cultura brasileira, vestindo fantasias exóticas, frequentando lugares a que muitas vezes também por preconceito não iriam – como a quadra da escola de

samba, a periferia da cidade, o serviço de saúde mental (para ajudar a fazer fantasias) –, deixando-se contagiar pelo batuque, expondo-se ao desfile público no carnaval, ou seja, elas também experimentando outras possibilidades de viver seus corpos e suas relações com a cidade, com a cultura, com as diferenças.

Arrisco dizer que a trajetória da *Ala Loucos pela X* nos anos de sua organicidade no CECCO J/T mostrou que o contato direto de tantas pessoas que talvez nunca fariam laços sociais com aqueles indivíduos nomeados pela psiquiatria como doentes, incapazes e perigosos, é um encontro genuíno de lado a lado. E exatamente nesse território que, a expensas de sua apropriação pela indústria cultural, ainda permite o contato com uma festa popular, uma comemoração da vida em plena narrativa na passarela do samba, mediada pelos personagens de fragilidade, força, mistério que os aderecistas foram produzindo e deixando neles as marcas de suas histórias.

Mais do que isso, sou tentada a afirmar que essa trajetória, ao dar a ver a potência e a alegria dessas pessoas e vestir as demais com as fantasias produzidas por suas mãos, pode produzir experiência e furar os mecanismos pelos quais se produz sombra sobre o olhar dos moradores da cidade para a diferença. E noto que, como escreve Benjamin (2000, p. 139-140), “quem é visto, ou acredita estar sendo visto, revida o olhar. Perceber a aura de uma coisa significa investi-la do poder de revidar o olhar”, produzindo efeitos importantes nas trajetórias existenciais dos participantes dessa história.

5.4 A antropofagia na busca de uma terra sem males: da força dos inimigos e do caos vem a potência da transformação

Figura 16 - Fantasia *Antropofagia*, *Ala Loucos pela X*, Carnaval 2009

Se fui tomando aqui a ideia de que este projeto é pontuado por vários começos – a cada ano um carnaval, uma fantasia diferente, logo, processos de trabalho únicos, ondas novas nas políticas públicas de saúde, acontecimentos que fizeram incidir sobre as ações um caráter de invenção constante –, é necessário dizer que os últimos carnavais trouxeram alguns riscos de cristalização das práticas da *Loucos pela X* que passamos a pressentir na equipe, e que pudemos significar somente depois de algum tempo. Apresentava-se desde o carnaval de 2008 (entendemos posteriormente) a outra face da legitimação do projeto no interior do CECCO J/T – o risco de, ao se tornar algo já instituído, perder sua capacidade inventiva, sua plasticidade, sua capacidade de se transformar.

Algo estranho ia acontecendo enquanto começávamos a produzir as pesadas morsas para aquele carnaval. A equipe – que, como contei acima, também ela pôde experimentar nesses anos revoluções no sentido de seu trabalho e também se engajar nas forças poderosas do coletivo e de um trabalho que deixa de se ocupar da doença para ir se fundar em varandas

arejadas em que a vida pulsava – começou a dar nítidos sinais de cansaço, de resistência ao pensamento e de colocar as práticas no projeto em movimento, como se elas já “andassem sozinhas”.

Mas, antes de seguir a narrativa, preciso voltar um tanto atrás, pois é preciso contar de outras forças que compuseram esta estória duradoura, como recusa a relatar experiências “bem-sucedidas” sem que se mostre seus bastidores, em que acontecem talvez aqueles processos que mais nos interessariam nestes relatos, pois é na cozinha dos projetos que talvez morem as condições de possibilidade e/ou de obliteração de ações como essas. Fernando Pessoa sob Álvaro de Campos, no *Poema em Linha Reta*, já nos dizia: “Nunca conheci quem tivesse levado porrada. Todos os meus conhecidos têm sido campeões em tudo.” E seguindo com o poeta, também devemos estar fartos de semideuses que aparecem em relatos de experiências bem-sucedidas. Ele diria: “Toda a gente que eu conheço e que fala comigo nunca teve um ato ridículo, nunca sofreu um enxovalho, nunca foi senão príncipe – todos eles príncipes – na vida...”. “Onde é que há gente no mundo?”. Caro leitor, saíamos um pouco do Barracão, dos holofotes e do brilho do carnaval, e vamos à cozinha por um instante.

Contei acima que a equipe que compôs o CECCO J/T em 2002 o fez por escolha em tomar parte nesta aventura, em grande parte mobilizada pelos acontecimentos trazidos pelo carnaval. Mobilização poderosa essa. Saímos do antigo ASMJ – seis profissionais, duas psicólogas, uma assistente social, uma auxiliar de enfermagem, uma auxiliar de serviços e um administrativo, muitos bastante marcados por anos de trabalho duro em serviços de saúde balizados pelo abandono – para construir um equipamento novo, na contramão das políticas públicas de saúde¹²⁶, serviço que sequer endereço fixo tinha.

Já mencionei superficialmente as condições de trabalho precárias que essa equipe se dispôs a enfrentar. Vagar de rua em rua da periferia de São Paulo, tendo muitas vezes seus próprios carros como única referência do

---

¹²⁶ Nos anos 2000, as políticas públicas no campo da saúde mental apontavam para a escolha dos serviços CAPS como estratégicos na consecução da Reforma Psiquiátrica. Embora existam cerca de 20 CECCOs em São Paulo e existam equipamentos desse tipo em Campinas e Belo Horizonte, eles não estão contemplados – até o momento no interior dessas mesmas políticas, tendo seus processos de financiamento e normatizações técnicas ainda negligenciados – no plano nacional.

serviço. O curioso é que se observávamos a força poderosa de agregar os usuários em torno de um projeto coletivo e instigar grandes dificuldades que emanavam do carnaval, também pudemos observá-la na equipe. Esses profissionais se dispunham a trabalhar dobrado, à noite, nos finais de semana, em circunstâncias inusitadas.

Mais que isso, dispunham-se a sustentar esse projeto, assumindo responsabilidades na fronteira entre o público e o privado que se estabeleceu para que ele pudesse acontecer – por exemplo, pela ala na X-9, que nunca tratou a *Loucos pela X* com regalias por ser um projeto ligado ao campo da saúde mental. A todo começo de carnaval, não era a Prefeitura de São Paulo que se incumbia de colocar a ala na avenida e a vender as 120 fantasias. Eram os profissionais da equipe. Eram eles também que se ocupavam da gestão financeira do projeto, um território cheio de complicações, em razão da legislação ambígua no campo, que preconiza que os serviços de saúde mental desenvolvam projetos de geração de trabalho e renda, mas que não oferece possibilidades legais para que isso aconteça em um equipamento público, com usuários, por exemplo, que são aposentados por invalidez e que estão impedidos, portanto, ao trabalho, impedindo que circulem recursos financeiros dentro dos serviços. Era a equipe que se encarregava de todo o processo de gestão da ala com a escola de samba para além dos usuários do CECCO (ensaios semanais, venda de fantasias, reuniões intermináveis com a escola de samba), compra de material para a confecção da fantasia, etc.

Nos oito anos do projeto em funcionamento, essas seis pessoas passaram a ter funções bastante complexas e múltiplas. Em uma das dimensões, tinham todas as funções relativas aos *chefes de ala*,¹²⁷ de um elemento da X-9 Paulistana que tinha vida própria, independente do CECCO J/T – a *Ala Loucos pela X*. Em outra delas, a equipe se via às voltas com a

---

¹²⁷ Durante todo o funcionamento do projeto, todos da casa sempre participaram de algum modo. O vigia, ajudando a confeccionar fantasias e a buscar material; o pessoal terceirizado da limpeza, ajudando na confecção, aprimorando e ocupando-se de todo o processo de trabalho; os componentes da Ala que vinham ajudar nas tarefas, um coletivo de pessoas próximas ao projeto, sempre estando por perto para ajudar. Mas é fato que a responsabilidade por essas ações estava nas mãos dos trabalhadores do CECCO, mais especificamente dos coordenadores do Projeto, também chefes de ala: eu, a psicóloga Kátia Maria de Souza e Carlos Henrique Batista, o Carlinhos, oficial administrativo também coordenador da confecção das fantasias no Barracão.

coordenação de um projeto de trabalho – o Barracão – e a complexidade que chega com seu funcionamento organizado. Além disso, eram essas mesmas seis pessoas que deveriam se responsabilizar por todas as outras atividades do CECCO – oficinas, reuniões, festas, cuidado com os usuários, atividades de ensino e todas as tarefas administrativas de um serviço de saúde.

Este último aspecto merece um pouco mais de detalhamento em nossa narrativa. É preciso dizer que se esse equipamento foi criado na gestão da prefeita Marta Suplicy, como disse acima, como estratégia para as necessidades de saúde mental do território, mas atravessou as últimas gestões municipais numa espécie de “construção em ruínas”. Nas últimas gestões, as políticas de saúde mental no município de São Paulo deixaram de ser uma prioridade e produziram novamente graves efeitos na cidade toda, especialmente nas periferias. Deixamos de ter um projeto para a região, os equipamentos de saúde mental permaneceram desfalcados de profissionais de saúde, e inúmeros cidadãos (muitos daqueles oriundos do antigo ASMJ), ficaram desassistidos.

Para o equipamento CECCO, que foi inaugurado com a perspectiva de contratação de profissionais imediata (uma equipe de CECCO deve contar com aproximadamente 20 profissionais de nível superior, e tínhamos três deles) para a produção de ações heterogêneas na comunidade, os efeitos foram desastrosos. Esses profissionais nunca foram contratados. O CECCO passou a ser a única referência diária para a maioria dos portadores de transtornos mentais no território, já que contávamos na região com Unidades Básicas de Saúde que ofereciam basicamente atendimento psiquiátrico uma vez a cada três meses e com um CAPS II que se ocupava apenas de pacientes em crise. Muitas vezes, tínhamos a certeza de que trabalhávamos novamente em um Ambulatório, tamanha era a frequência de usuários com demandas para socorrer um sofrimento que não tinha escuta no território. As ações de promoção de saúde no convívio heterogêneo nunca se efetivaram completamente.

Pelo que disse até o momento, o leitor deve já supor o estado em que se encontrava a equipe do CECCO J/T nos idos de 2008. Divididos entre o

trabalho cotidiano e a coordenação de um projeto de alta complexidade como a *Loucos pela X*, passamos a perceber os efeitos perversos dessa nova onda das políticas públicas na diminuição da potência das ações do carnaval, estas muito menos ainda apoiadas pela gestão pública, muitas vezes até mesmo contidas por essas políticas.

Equipe desmobilizada, o carnaval aparecendo como mais uma responsabilidade imensa a assumir, deixando de se ocupar da reflexão necessária à complexificação do projeto; usuários agarrados à própria ocorrência do projeto começaram a nos perguntar se o Barracão iria acabar um dia, mesmo que ninguém da equipe tivesse coragem de mencionar ainda essa possibilidade.

Veja, leitor, os riscos das “experiências bem-sucedidas”. Apreciando as histórias de projetos interessantes, que ousaram ir além do horizonte prescrito quer pelas políticas, quer pelas possibilidades institucionais, é comum encontrarmos trabalhadores e usuários corajosos em sustentar riscos, em extrapolar limites. Daí, muitas vezes o caráter de “projeto”, de “iniciativa”, de “experiência” que encontramos nesses relatos. Algo que acontece na margem e com uma autoria singularizada. Pode-se supor, como disse acima, que se não fosse exatamente à margem, um projeto como o da *Loucos pela X* não teria acontecido.

Porém, também é comum colecionarmos no campo da saúde mental um leque de experiências bem-sucedidas que, embora permaneçam sob a sustentação de verdadeiros heróis, como tais trabalhadores e usuários, não resistem ao vacilo de suas escolhas, ao tempo e à fragilidade que as cercam. Temos aqui um dilema interessante que pretendo discutir adiante. É comum nessas circunstâncias encontrarmos um conflito agudo nesses protagonistas. Parecem presos a uma experiência que é deles e que deles depende ou à culpa por deixarem os projetos se finalizarem, já que não se vêm sustentados por dimensões que os ultrapassariam na viabilização de tais projetos, como deveriam possibilitar, por exemplo, as políticas públicas.

Parece que era esse o tom do carnaval 2008, agravado por dois acontecimentos, um deles interno ao projeto e outro às políticas públicas de

saúde, novamente. Começamos por este segundo. Na gestão municipal Serra-Kassab, deu-se início ao processo de transferência da gestão dos equipamentos de saúde para Organizações Sociais. Processo polêmico, alvo de intenso debate no campo da saúde, no bojo de tendências privatizantes no interior do Sistema Único de Saúde. Passamos o ano de 2007, usuários e equipe, às voltas com o fantasma da chegada de uma destas Organizações no CECCO. Digo fantasma pois era clara uma associação aos tempos de violência do PAS e porque não dispúnhamos de informações concretas. Como ficariam os profissionais? Permaneceriam no serviço ou não? E como ficaria o carnaval, caso os profissionais do CECCO tivessem que deixar o equipamento ou por decisão de uma dessas Organizações ou por decisão própria, contrária a essa política?

Na véspera do Natal de 2007, quando já fazíamos as morsas, afetados por todas essas forças, mais precisamente no dia da festa de Natal do CECCO, recebemos a notícia, via publicação no Diário Oficial, que o CECCO J/T havia sido transferido para a gestão da Santa Casa de Misericórdia. O que significaria isto, concretamente, passamos mais um ano sem entender, apenas convivendo com a chegada de um inimigo fantasmagórico que poderia desmanchar o sonho que construímos durante muitos anos. Produzimos a fantasia, desfilamos na avenida, tão ameaçados quanto os bichos marinhos que levamos para lá. Voltamos em silêncio, sem conseguirmos, no interior da equipe, problematizar o trabalho, avaliar o carnaval que acabáramos de fazer, tocando o barco, fazendo nosso “samba no escuro”.

O outro fator tratava de comparecer para intensificar os problemas daqueles tempos, este, como disse, interno ao projeto: o problema do dinheiro. Durante todos os anos de funcionamento da *Loucos pela X*, toda a sua viabilidade econômica foi autoproduzida, sem receber apoio financeiro de nenhuma ordem. Como fazíamos? No primeiro ano, sem dinheiro algum para investir, produzimos as fantasias, bastante simples e de baixo custo, com os recursos que vieram da própria venda das fantasias, e assim seguimos nos outros anos. A lógica era em cada carnaval produzir dinheiro para comprar o material, remunerar o trabalho dos usuários, subsidiar as fantasias para que

20 deles pudessem desfilarem e fazer sobrar em caixa recursos para iniciar o carnaval seguinte.

Pois bem. Associando nossa inexperiência na confecção das fantasias (material comprado errado, desperdício de material na confecção, etc.) e a nossa falta de apoio para aprendermos os procedimentos de trabalho no carnaval¹²⁸ ao alto valor que estipulávamos para o pagamento do trabalho dos usuários (que depois soubemos ser muito acima do valor de mercado do carnaval) e à dificuldade de vender todas as fantasias da ala por seguidos carnavais, chegamos em 2008 com uma situação dramática em termos financeiros. Ao concluirmos o carnaval, verificamos que dispúnhamos para o ano seguinte de um terço dos recursos necessários para a realização do carnaval 2009, sem perspectivas de crédito ou de financiamento, possibilidades vetadas a um projeto que se dá em uma instituição pública.

O ano de 2008 foi marcado por intenso caos na casa que, em outro momento, veio se apresentar como possibilidade de abrigo e segurança. Cansados, ameaçados e sem perspectivas, tivemos que considerar, no âmbito da equipe, pela primeira vez, a possibilidade de encerrar o projeto. Em alguns momentos de resistência, surgia a ideia de retirar o projeto do âmbito público, mais uma vez. E se montássemos uma ONG? E se alugássemos um espaço para a criação do Barracão em um lugar protegido da ameaça da chegada das Organizações Sociais? E se voltássemos para a varanda alugada no Jaçanã? Mas com que dinheiro? E como fazer isso tudo a tempo de se preparar para o carnaval de 2009 que já se anunciava?

Tempos sombrios. Usuários profundamente ameaçados com a possibilidade de perda de algo que entendíamos, naquele momento de crise, ser âncora para suas existências. Mas também dispostos a seguir no projeto, para onde ele fosse, dispostos a enfrentar as Organizações Sociais, com ideias de como levantar dinheiro – poderíamos fazer rifas, poderíamos fazer festas – dispostos a lutar mais que a equipe.

---

¹²⁸ Note-se que o meio do carnaval no que diz respeito aos processos de trabalho para confecção de fantasias é bastante fechado. Não há espaços para aprendizagem das técnicas de trabalho, nem dos melhores materiais, nem dos melhores lugares para se comprar material. Parece que todas essas informações são guardadas como segredos de ofício de artesãos muito bons e muito valorizados no mercado.

Começa, sem que tivéssemos tempo de tomar fôlego, como em outras vezes, o carnaval 2009. Carnavalesco novo na escola de samba, Paulo Fuhro, cheio de ideias para “carnavalizar” o carnaval da X-9, vem conhecer nosso projeto, encanta-se com a estória e promete desenhar uma fantasia especialmente para a *Loucos Pela X*. A X-9 reorganiza seus processos de confecção das fantasias e elege apenas alguns ateliês de sua confiança que poderiam produzir os figurinos, isto em virtude dos problemas que a escola tivera nos carnavais anteriores com fantasias mal confeccionadas e que fizeram a escola perder pontos no desfile. A *Loucos pela X* fica entre os ateliês que teriam o privilégio de poder fabricar sua própria fantasia, graças ao projeto e à confiança em nosso trabalho. Em meio ao caos em que estávamos, entendemos rápido que estávamos em certa “elite” da escola de samba.

Mesmo sem saber o que faríamos, fomos conhecer a apresentação do enredo “Amazônia... conseguimos conquistar com braço forte... do esplendor da *Havea brasiliensis* à busca por uma terra sem males” (anexo J), que inventava uma fantasia de Brasil, onde a Amazônia embarcava numa imaginação carnavalizada em que cada desfilante, como um caboclo brasileiro, inventaria e reinventaria suas histórias e seus territórios. Naquele dia, Paulo Fuhro apresentou a fantasia que desenhara para nós: a *Loucos pela X* representaria a Antropofagia em um figurino forte, em negro e amarelo, em que se poderiam ver dentes pendurados como marca de inimigos devorados. Para os chefes de ala, como escreveram no texto de divulgação¹²⁹ do Carnaval 2009, aquela era uma fantasia

que remete a uma antropofagia entendida como metáfora, expansão devorativa guiada por uma sensibilidade para tudo o que é forte e resistente, busca incessante de tudo aquilo que levaria ainda mais longe a afirmação da existência. A devoração de tudo o que vem do exterior e, ao ser digerido, dá lugar a um produto novo que não pode ser reduzido a nenhuma de suas raízes, sendo também mais variado e rico do que qualquer uma delas. Antropofagia como a diferença a

---

¹²⁹ Em todos os carnavais foram produzidos textos de divulgação do projeto em listas de endereços eletrônicos e para os próprios componentes da ala, de autoria dos chefes de ala. Este trecho citado é do material de divulgação da *Loucos pela X* no Carnaval 2009, de autoria de Maurício Lourenção Garcia.

ser ressaltada, reassimilada e afirmada, como valor não de traço de origem, e sim de emergência de uma regra de dominação a ser invertida.

Aceitamos o figurino e assumimos o compromisso com a escola de samba para o Carnaval 2009, ainda sem perspectivas do que faríamos, quando voltamos para casa. Uma das chefes de ala, Kátia Maria – porta-voz da angústia em que vivíamos e da percepção do aprisionamento em que o projeto se encontrava, contido pelas ondas de sua institucionalização, legando aos coordenadores uma luta quixotesca a cada carnaval – comunica sua saída do projeto. Mais um ingrediente do caos: se era difícil de imaginar dar cabo das tarefas do carnaval 2009 com a equipe que tínhamos, com menos... parecia impossível. É curioso este acontecimento: parecíamos ter como saída para o caos coletivo apenas atitudes individuais.

Mais uma vez, algo forte aconteceu nessa estória. Parte da equipe, resistindo à ideia de encerrar o projeto e tendo em mente um compromisso já assumido com a escola de samba, encontra no território uma saída que mudará os rumos da *Ala Loucos pela X* definitivamente. Ocorreu-me procurar um chefe de ala da escola, Paulinho Joamar, figura notória na escola de samba, dono de um trabalho de 20 anos no carnaval, figura de quem havíamos nos aproximado pelo fato de nossa ala ter desfilado próxima à sua em alguns anos, e por movimentos de alguém que parecia entender, sem muitas conversas, o trabalho que fazíamos. Fomos até seu ateliê, enraizado na vizinhança do CECCO J/T.

Contamos nossa estória e nosso desespero para aquele carnaval, mas, mais que isso, contamos de nossa solidão para pensarmos a complexidade de nossos problemas. Paulinho Joamar, um experiente trabalhador do carnaval, homem do samba, que seria uma daquelas pessoas que a gente juraria que não entendem nada do que vem a ser a tão famosa Luta Antimanicomial, enuncia mais uma voz *do* território que nos diz: este problema não é de vocês, é nosso. Ficamos perplexos ao ouvi-lo falar de como entendia a produção de cidadania que fazíamos ali naquela ala e de suas ideias de como profissionalizar o projeto Barracão.

Sem que precisássemos pedir, Paulinho Joamar nos propõe uma parceria para o Carnaval 2009: seríamos sócios na *Ala Loucos pela X*. Paulinho investiria os recursos necessários para a realização da Ala e nos auxiliaria na profissionalização dos processos de trabalho: como utilizar estratégias de venda mais adequadas; como produzir as fantasias com técnicas e materiais também mais adequados (que, depois de sete anos no samba, ficamos surpresos em descobrir). Nosso sócio se dispôs a participar dessa estória prevendo inclusive possíveis riscos financeiros, caso não vendêssemos todas as fantasias, o que demonstrava sua intenção em participar do Projeto *Ala Loucos pela X* por sua vocação, que ele chamava de “trabalho social”, e por amor ao samba e ao que ele pode produzir. Mas também nos lembrava o tempo todo de que deveríamos tratar daquele carnaval como um negócio: se viessem os lucros, seriam divididos entre as duas partes.

Voltamos à casa, reunimos os usuários e comunicamos a saída que se apresentava. Uma possibilidade concreta de viabilizar o carnaval e de profissionalizá-lo, mas que implicaria em outras mudanças na lógica da ala. Partilharíamos nossas decisões com mais um elemento – Paulinho Joamar; os usuários teriam sua remuneração reduzida, pois na sociedade o valor da confecção seria estipulado pelo valor de mercado; talvez não tivéssemos condições financeiras para subsidiar as fantasias para que eles pudessem desfilar. Fomos para esta reunião assustados, imaginando que os usuários resistiriam à ideia da sociedade e à redução de seus ganhos no projeto.

Ficamos mais uma vez surpresos. Embora com muita dificuldade em entender as questões financeiras e as contas que íamos apresentando, prontamente os usuários toparam a novidade e agradeceram, na reunião, ao Paulinho Joamar, que mal conheciam. Entendi que o que eles estavam agradecendo era essa voz que vinha de fora, do samba e do território, e nos dizia para que continuássemos, e que relembra os sentidos que estávamos ali produzindo. Novamente, encontramos nossa pertinência na escola de samba, no mundo do carnaval, e, uma vez mais, parceiros mais interessantes do lado de fora da instituição.

Pouco a pouco o caos em que estávamos mergulhados vai tomando outras formas. Agora parecíamos novamente todos imbuídos na missão de fazer uma ala em novos moldes, em aprender as novidades do trabalho que nosso sócio apresentava, em fazer a ala se tornar viável financeiramente. Estávamos mobilizados novamente pelo novo e pelo amadurecimento que as dificuldades estavam antes paralisando. Usuários e equipe voltaram a pensar nos efeitos que os rumos, digamos, assistencialistas tinham trazido ao projeto. Percebemos que em nome do projeto existir e de dar possibilidade de trabalho e concretização da participação dos usuários na avenida, entramos em um buraco financeiro, pois estávamos até mesmo colocando o projeto em risco. Percebemos, com mais clareza, os limites que sua vinculação ao CECCO trazia: a casa era pequena para o volume de trabalho, estávamos limitados nos pedidos de financiamento, precisávamos de novos parceiros, além dos trabalhadores do CECCO. Começou outro movimento em relação ao fora, desta vez menos como fuga de inimigos fantasmagóricos, mas como escolha.

Produzimos nossos antropófagos novamente de maneira coletivizada e com um ânimo que já conhecíamos, mas tínhamos esquecido. A equipe voltou a se engajar no trabalho alegremente, a chefe de ala que havia se desligado voltou para o projeto, achamos um rumo. No fazer da parceria com Paulinho Joamar, mais trabalho chegou: o ateliê foi contratado para fazer os costeiros da fantasia de uma bateria para uma escola de samba de Uruguaiana e para ajudar Paulinho em outra ala da X-9.

Fomos percebendo o que já imaginávamos: mão-de-obra especializada no carnaval é algo difícil de encontrar e disponível em menor escala do que o volume de trabalho. Naquele ano, só não tivemos mais trabalho por falta de estrutura: tínhamos poucos usuários no projeto, porque imaginávamos não ter recursos para remunerar muitos trabalhadores, e a casa que já era pequena, ficou menor. No meio do carnaval, nosso Barracão foi interditado pela Prefeitura, pois apresentava risco de desmoronamento, já que funcionava em cômodos da casa velha do CECCO, sem manutenção. Além disso, para dar conta do trabalho, todos os demais cômodos da casa foram invadidos pelo ateliê.

Em meio a isso, rondava uma tristeza pelo reconhecimento de que os usuários não poderiam desfilar. Entendíamos todos que esse era um sinal de amadurecimento do projeto, mas mesmo assim ficava um gosto estranho naqueles meses. O Barracão não tocava o samba, não ensaiávamos para o desfile, os usuários não iam à quadra. Pareciam mais trabalhadores agora do que nunca. Seriamente engajados nas responsabilidades de aderecistas, com sociedade com um dos mais importantes ateliês de São Paulo, estavam sérios, mas tinham perdido algo, um tom de brincadeira, de festa.

A equipe, por sua vez, oscilava entre sustentar essa decisão de afastá-los do desfile, já que não tínhamos condições financeiras no projeto para isso – entendendo que isto trazia a possibilidade de aproximá-los às regras do jogo de um negócio como qualquer outro – e a tristeza de saber que estávamos amputando talvez uma das forças mais poderosas que habitavam aqueles corpos. Tivemos uma ideia: ao vendermos as fantasias, poderíamos tentar vender fantasias solidárias, algo como “Adote um folião”, para pessoas que não gostariam de desfilar, mas que topariam contribuir com o projeto.

Na última semana antes do carnaval 2009, tínhamos conseguido quase todas as fantasias para que os usuários pudessem tomar parte na avenida. Como não vendemos todas as fantasias, a decisão de nosso sócio foi que todos aqueles usuários que não tivessem suas fantasias adotadas pudessem desfilar, mesmo trazendo o risco de prejuízo para a ala. Reunimos os usuários e contamos a boa nova. Aquela que estava faltando em nossa estória volta sorridente nos corpos dos trabalhadores. Foi acompanhados pela alegria que pudemos entrar na passarela naquele ano, como caboclos brasileiros que podem devorar seus inimigos e produzir força nova no sonho de uma terra sem males.

Passado o carnaval, contas feitas, vimos que a ala conseguiu apenas pagar as dívidas sem fazer um montante que possibilitaria ao projeto recomeçar outro carnaval. Fechando as contas com nosso sócio, fomos mais uma vez surpreendidos. Paulinho Joamar fala de sua emoção ao ver a *Loucos pela X* na avenida e fala já de dentro da estória. Conta que no ano 2000 já tinha um sonho de criar no Jardim Joamar alguma entidade que pudesse, pela

força do carnaval, mudar as circunstâncias dramáticas dos jovens que moram na região, como disse acima, na sombra da cidade em que muitas vezes é o tráfico de drogas, ou o próprio consumo problemático delas, que pode produzir algum tipo de protagonismo, mesmo que seja na violência. Conta-nos sobre as dificuldades que seu ateliê enfrenta com a escassez de mão-de-obra especializada, fazendo-o dispensar trabalho.

Em uma conversa emocionada de lado a lado – o chefe de ala, por ver um pouco do sonho de um sambista que sabe há 20 anos a força que o carnaval possui na transformação de vidas realizado quando a *Loucos pela X* cruzou a avenida com seus fortes antropófagos, e nós, por ouvirmos de alguém vivo do território a possibilidade de concretização de nossos sonhos de ampliar a potência do projeto – Paulinho faz um convite maior.

Tomando uma garrafa de Coca-Cola em meio às fantasias de seu ateliê, surge a ideia de produzirmos uma fábrica de fantasias em parceria. Paulinho nos diz que tem trabalho o ano todo, pois entre um carnaval e outro, recicla fantasias usadas e as transforma em novos figurinos que podem ser reutilizados por escolas de menor porte, fora de São Paulo, fora do país. Oferece à *Loucos pela X* esse trabalho de reciclagem durante o ano de 2009 – enquanto poderíamos desenhar o futuro dessa fábrica de fantasias para outras escolas –, bem como se compromete em viabilizar recursos para que os usuários não dependam mais das vendas de fantasias para poderem continuar habitando o território por eles conquistado – a passarela do samba.

Em março de 2009, o Barracão, que à época nem tinha mais o fundo do quintal do CECCO, que fora interditado, se preparava para começar outras antropofagias, reciclando personagens que já haviam passado em desfiles anteriores e produzindo novos seres que ganhariam vida em outras passagens, em outros enredos. Já vivia com o sonho de outra terra para inventar no mundo do samba, uma fábrica de fantasias, misturado aos jovens do Jardim Joamar.

Enquanto avaliávamos o Carnaval 2009 e começávamos a viver esse novo começo, íamos nos ocupando com a viabilização desse passo em direção ao fora. Tínhamos uma parceria efetiva no mercado do carnaval, demanda de

trabalho que poderia superar a sazonalidade dos desfiles com a perspectiva da reciclagem de fantasias e novamente um grupo de trabalhadores animados com o novo e dispostos a ampliar seus horizontes, agora nos rumos de um empreendimento social de grande porte.

Mas não tínhamos espaço físico para a realização do trabalho. Para concretizar a saída do projeto do CECCO J/T e formalizar a parceria com o ateliê da Ala 100 Problema de Paulinho Joamar, bem como para iniciar a captação de recursos para a ampliação do projeto – por exemplo, para contratar profissionais ou para buscar uma entidade jurídica que abrigasse o projeto – precisaríamos então criar uma organização do terceiro setor, o que é demorado e dispendioso financeiramente, processo que requer grande envolvimento de tempo.

Começamos a procurar imóveis na região para locação. Novamente os usuários-trabalhadores começaram a olhar para o bairro à procura do novo abrigo para seu Barracão. Começamos a estudar possibilidades de formalização jurídica do projeto para sua saída do CECCO.

Mas, novamente, como acontecia em todo final de carnaval, todas as outras atividades do CECCO J/T estavam à nossa espera, e a equipe se via novamente “sem pernas” para todas elas: além de suas tarefas na casa, construir com os participantes do Barracão esse novo passo, construir a parceria com Paulinho Joamar, aprender a reciclar fantasias (coisa que nunca havíamos feito), procurar espaço e recursos financeiros para a instalação do projeto no fora e viabilizá-lo juridicamente.

Algo que já vinha se anunciando em meu desejo se materializa nesse fim de verão de 2009. Há alguns anos vinha solicitando à gestão local minha saída da coordenação do CECCO J/T por vários motivos, como outras atividades profissionais e a minha percepção de ser muito difícil coordenar um equipamento de saúde com as dificuldades estruturais que descrevi acima. Sobretudo, o próprio trabalho com o carnaval ia chamando para uma maior dedicação, o que diante das demais atividades do CECCO tornou-se algo absolutamente desgastante nos últimos anos.

Com a perspectiva de construção do projeto Barracão como entidade distinta do CECCO J/T, decidi definitivamente retirar-me da gerência dessa unidade de saúde, até mesmo para dedicar-me junto com os demais colegas nessa invenção de outro espaço de trabalho.

A transição de coordenadores da casa trouxe um intenso e violento processo de embate entre a gestão municipal e os participantes do projeto, o que acabou por precipitar sua saída do CECCO J/T e a finalização da parceria com a Prefeitura de São Paulo em abril de 2009. Mais que isso, evidenciou o quanto mantínhamos a sustentação desse projeto no interior das políticas públicas de saúde por um fio muito frágil, paradoxalmente, se tivermos em perspectiva a força de suas ações e o desejo de seus participantes¹³⁰. Mas, novamente, quase dez anos depois de sua criação, foi essa força carnavalesca que pulsa nas ruas do Jaçanã que trouxe novos contornos à *Ala Loucos pela X*.

---

¹³⁰ Durante o ano de 2003, a *Ala Loucos pela X* participou do Prêmio Gestão Pública e Cidadania, promovido pela Fundação Ford e pela Fundação Getúlio Vargas para destacar e incentivar iniciativas inovadoras de promoção de cidadania no âmbito público. Para tal participação, o projeto foi avaliado em diversas visitas de campo de pesquisadores ligados ao Prêmio, que entrevistaram todos os atores envolvidos – a equipe, os aderecistas, os membros da escola de samba e os gestores municipais –, bem como percorreram todas as dependências em que desenvolvíamos nossas atividades durante meses. Como resultado, a *Ala Loucos pela X* foi considerada como um dos 30 melhores projetos brasileiros naquele ano para a promoção de cidadania com grupos minoritários. Não fomos contemplados com o Prêmio, entretanto, pois as conclusões dos avaliadores apontavam para um paradoxo já àquela época: se a experiência demonstrava grande impacto transformador em seus participantes, bem como um modelo de promoção de cidadania no bojo da Luta Antimanicomial, conduzido pelas equipes de trabalho da Zona Norte, demonstrava também o baixo envolvimento do poder público em sua sustentabilidade, embora seus representantes já à época manifestassem a grande importância do projeto nas ações de saúde mental do município de São Paulo. No relatório sobre a *Ala Loucos pela X* originado dessa premiação, as pesquisadoras já se perguntavam sobre o futuro de tal iniciativa e apontavam os riscos de manter sob pouquíssimo investimento público uma experiência tão potente, como se pode conferir em Mattos e Pinto (2004).

5.5 Uma língua mestiça insiste em falar de um grito contido no norte da cidade, sob os fogos de Xangô

<i>Apesar de Você</i>		
<i>Hoje você é quem manda Falou, tá falado Não tem discussão, não. A minha gente hoje anda Falando de lado e olhando pro chão Viu? Você que inventou esse festado Inventou de inventar Joda escuridão Você que inventou o pecado Esqueceu-se de inventar o perdão</i> <i>Apesar de você amanhã há de ser outro dia Fu pergunto a você onde vai se esconder Da enorme euforia? Como vai proibir Quando o galo insistir em cantar? Água nova brotando F a gente se amando sem parar</i>	<i>Você que inventou a tristeza Pra tenha a fineza de "desinventar" Você vai pagar, e é dobrado, Cada lágrima rolada Nesse meu penar</i> <i>Apesar de você Amanhã há de ser outro dia. Ainda pago pra ver O jardim florescer Qual você não queria Você vai se amargar Vendo o dia raiar Sem lhe pedir licença</i> <i>F eu vou morrer de rir F esse dia há de vir antes do que você pensa Apesar de você</i>	<i>Quando chegar o momento Fsse meu sofrimento Vou cobrar com jurros. Juro! Jodo esse amor reprimido, Fsse grito contido, Fsse samba no escuro</i> <i>Apesar de você Amanhã há de ser outro dia Você vai ter que ver A manhã renascer F esbanjar poesia</i> <i>Como vai se explicar Vendo o céu clarear, de repente, Impunemente? Como vai abafar Nosso coro a cantar, Na sua frente.</i> <i>Chico Buarque</i>

Sabemos que situações de violência muitas vezes produzem emudecimento. Contar o que conto agora faz parte de um esforço de romper esse silenciamento que muitas práticas autoritárias têm o poder de produzir. Mas vamos lá, porque também é bom não esquecer que enfrentar esse tipo de violência também é fazer Luta Antimanicomial. Então, mais um de seus laboratórios chegam em nossa estória.

Em abril de 2009, como disse, chegou uma nova coordenação no CECCO J/T. Tanto a nova gerente quanto a administração de saúde local

foram informados do processo de funcionamento do Barracão, do momento em que estava a *Ala Loucos pela X* – de malas prontas para ganhar novos lugares – e da delicadeza com que estávamos tentando conduzir tal processo, pois se tratava de um passo grande a dar e de uma mudança que, prevíamos, se era fruto do sucesso do trabalho do grupo e porta para a sua ampliação, também poderia desenraizar um tanto seus participantes de um espaço que foi referência e abrigo durante muitos anos.

Todos parecem concordar, ao mesmo tempo em que manifestam, como sempre manifestaram os gestores de saúde que acompanharam de longe¹³¹ essa estória ao longo dos anos, um não-entendimento sobre as coisas das quais falávamos ali, já que, em sua maioria, os responsáveis pela gestão da saúde no território tinham pouco conhecimento sobre Reforma Psiquiátrica, saúde mental, projetos de geração de trabalho e renda, sobre Centros de Convivência – como a própria gerente que chegou à casa e como é comum, infelizmente, na gestão de muitas ações no campo da saúde mental em nossa cidade.

Conforme foi se dando a transição na coordenação da unidade, fomos surpreendidos por uma série de medidas autoritárias. De um dia para o outro, o Barracão, que estava interditado pelos engenheiros da Prefeitura sob risco de desabamento, fora então interditado para outro acesso: todo o material do Barracão e da *Ala Loucos pela X* fora confiscado pela nova gerência. Após ter sido listado por seu coordenador, Carlos Henrique, sob vigilância de outros profissionais, para que ele não retirasse algo dali, o Barracão foi trancado e nenhum dos participantes do projeto, nem usuários, nem trabalhadores, poderia ter acesso a tais materiais (em sua maioria, sem grande valor financeiro, como restos de tecidos e de lantejoulas, mas de grande valor afetivo para todos que trabalhavam ali).

---

¹³¹ Ao longo das últimas gestões municipais a *Ala Loucos pela X* figurou muitas vezes como um “projeto bem sucedido” nas divulgações oficiais da Prefeitura. Em época de carnaval, a Assessoria de Imprensa da Secretaria Municipal de Saúde, por exemplo, veiculava as ações da Ala em diversos meios de comunicação, inclusive nas páginas do Diário Oficial do Município e em publicações locais, como os Informativos da Saúde na Subprefeitura Jaçanã Tremembé. Os gestores foram sempre informados dos acontecimentos na Ala, e continuamente manifestavam suas congratulações pela existência de tal projeto que além de outras coisas, mobilizava a visibilidade que o carnaval traz. Mas também continuamente, mantiveram-se sem se aproximar dessas ações e de suas dificuldades.

Os coordenadores do projeto foram comunicados, por memorando, que o projeto do carnaval estava suspenso e sob interdição, até que esclarecimentos requeridos pela nova gerente e pela Supervisão de Saúde fossem prestados, por escrito. Entendemos que estávamos sob suspeita de realizar ações ilícitas, suspeitas indiscriminadas que passaram a cercar tudo o que dizia respeito ao carnaval. Suspeitas que vinham de uma gestão que acompanhava, mesmo que de muito longe, um projeto com duração de dez anos. Não poderíamos atender sequer a telefonemas vindos da escola de samba sem vigilância.

Sob mira de um verdadeiro tribunal cotidiano, fomos convocados a apresentar as contas do projeto de todos os anos, contratos de parceria com a escola de samba, entregar todos os nossos contatos com esses parceiros e também fomos entendendo que, além das acusações de mantermos nossos usuários sob trabalho escravo (!) e de realizar transações “duvidosas” com dinheiro, ameaçados com auditorias e afins, estávamos diante de um confisco mais do que de nossos restos de fantasias, mas do projeto em si.

Ao final da semana em que essa intervenção se deu, marcada em minha lembrança apenas com os ares do absurdo, tínhamos uma reunião marcada com os aderecistas, como parte de nosso calendário habitual, cuja pauta ainda era a nossa saída do CECCO e a criação da parceria com Paulinho Joamar, bem como a realização do pagamento aos usuários por uma das partes de seu trabalho.

Essa reunião foi cancelada pela nova gerente e por uma representante da gestão local. Fomos impedidos de conversar com os aderecistas e comunicou-se que o projeto estava em suspenso, em virtude das acusações da nova gerente de se tratar aquele projeto de algo ilícito. Muitos usuários presentes não entenderam o que estava acontecendo, mas imediatamente se puseram em defesa de seu trabalho, de sua estória e de sua dignidade. Mesmo assim, não foram ouvidos. Já que eram “portadores de transtornos e não deviam saber do que se falava”, foram convidados a se retirar e saíram de lá ouvindo uma longa série de acusações sobre as pessoas com quem trabalhavam há muitos anos.

Fomos todos para o portão da unidade, para tentarmos conversar com os aderecistas, já que não podíamos fazê-lo no interior do serviço, e ficamos ali, na rua, apenas tentando acalmá-los – e eles a nós. Verdadeiro caos naquela tarde de sexta-feira de céu gris. Alguns usuários descompensaram, queriam entrar no Barracão; outros temiam pelo que poderia acontecer conosco, cogitaram ser algum plano de implantação das Organizações Sociais fantasmagóricas que estavam por chegar. Declararam guerra à gestão, com quem já estavam acostumados a brigar, pois muitos eram militantes dos movimentos populares de saúde da região e relembavam que já tinham brigado exatamente para ter aquele serviço em outras épocas.

Sobretudo, lembro-me da indignação dos usuários por não poderem ser ouvidos pelo fato de serem “pacientes psiquiátricos” e por assistirem ao poder público – que tão pouco contribuiu para que o projeto acontecesse – intervir para impedi-lo, justamente no momento em que eles tinham trabalho novo a fazer na parceria com Paulinho Joamar.

Numa espécie de iluminação, em meio àquela confusão na porta do serviço, com cerca de 30 usuários envolvidos com o Carnaval, lembramos que a *Ala Loucos pela X*, antes de qualquer coisa, era uma entidade da X-9 Paulistana e que, como tal, não precisava de autorização do poder público para existir nem dependia tanto assim do CECCO J/T, até mesmo porque estávamos de saída de lá exatamente pela contenção que o abrigo no serviço de saúde vinha imprimindo ao projeto. Foi assim que decidimos pedir à escola de samba para realizarmos aquela reunião cancelada pela nova coordenadora, na quadra da X-9, um espaço que era nosso também, como pertencentes à comunidade que éramos. Esse pareceu ser um apaziguamento fundamental, mas momentâneo.

Decidimos também, os coordenadores do projeto, por não entregar nenhum dos dados solicitados de forma autoritária pelos gestores, entendendo que também essa seria uma declaração de guerra. Respondemos formalmente que todos aqueles dados pertenciam à *Ala Loucos pela X* e que foram produzidos por seu coletivo, não pelo CECCO J/T, bem como que a gestão financeira do projeto, sob responsabilidade da Ala, não iria ser divulgada para

a nova gerente, pois não se tratava de assunto referente àquela instância. Além disso, requisitamos que os materiais da Ala fossem devolvidos, já que também não poderiam ser confiscados pelo poder público.

A reação dos gestores locais foi mais furiosa do que antes. Recebi a visita da responsável pela saúde na região, que disse desconhecer o projeto do carnaval (!) e ameaçou-me novamente com uma auditoria, sem deixar novamente que eu pudesse tecer meus argumentos. O desfecho daquela visita foi a convocação para uma reunião com a Assessoria Jurídica de um nível de governo mais alto, com a presença da nova coordenadora do CECCO J/T, a referida Supervisora de Saúde e outros assessores. Os demais trabalhadores do projeto, profissionais e adrecistas foram impedidos de participar da reunião.

Na data marcada para mais esse tribunal, em que eu estava ali colocada na posição de ré, expus longamente a estória do projeto, iniciado com o consentimento e incentivo das políticas públicas da época, mas sem parcerias formais, como é usual em muitos dos projetos desse tipo no campo da saúde mental, sobretudo nos anos 2000,¹³² e como é absolutamente comum no território do samba, em que os compromissos são selados pela palavra e por um rigoroso código de honra.

Tive oportunidade ainda de situar os ilustres gestores presentes no atual estágio da Reforma Psiquiátrica em relação aos projetos de geração de trabalho e renda que, se são preconizados e incentivados pelas políticas públicas, como já mencionei acima, ainda permanecem num território obscuro em relação à viabilidade de sua execução legal no interior dos serviços de saúde mental, levando inúmeros grupos como a *Ala Loucos pela X* a passarem por processos semelhantes como aquele em que estávamos.

Informei ainda que em nosso caso específico, encontramos como saída para o dilema – produzir renda em serviços públicos que não podem administrar valores – o desenho natural de nosso projeto. Quem sempre geriu

---

¹³² A relação público-privado parece ser uma tensão sempre presente nos processos de trabalho no campo da saúde. Realizar parcerias formais entre um CECCO e uma escola de samba, como no projeto da *Ala Loucos pela X*, sempre parecia aos gestores algo impossível no plano legal. Ironicamente, transferir a gestão de serviços de saúde de uma cidade inteira para a iniciativa privada, como foi o caso do PAS e como é o caso das Organizações Sociais, parece ser algo absolutamente dentro da legalidade, mesmo quando considerado inconstitucional.

os recursos financeiros foi o coletivo da *Ala Loucos pela X*, entidade da X-9 Paulistana, com prestação de contas interna à sua própria ala, como o fazem todas as alas de escolas de samba, cuja entidade jurídica é a própria agremiação.

Esclareci que mantínhamos, como Ala, uma parceria com o CECCO J/T, que poderia ser desfeita a qualquer momento. Tive ainda que, com bastante constrangimento por ter que fazê-lo diante de gestores que se utilizavam da Ala como propaganda da gestão, explicar que os usuários eram remunerados em sistema cooperativo pelo trabalho que faziam e que não eram escravos, como pautam as determinações para o trabalho em CECCOs da cidade que devem fomentar ações como essa – diferentemente de projetos que acontecem na mesma região (em muitas outras do país e hoje até mesmo no CECCO J/T), em que usuários de serviços de saúde mental produzem objetos em oficinas ditas terapêuticas que são vendidos e cuja renda é revertida para a compra de materiais de oficinas, responsabilidade que deveria ser do poder público.

O Assessor Jurídico que presidia a reunião, por ser trabalhador do município desde a gestão da prefeita Luiza Erundina, conhecia as ações de Centros de Convivência e, casuisticamente, pareceu entender o que acontecia ali naquele projeto. Ele se manifestou, parabenizando as ações daqueles trabalhadores e usuários por seu bonito trabalho e disse que o município deveria agradecer à escola de samba por abrir portas para aquelas ações. Afirmou ainda que, em seu entendimento, esses projetos estavam à margem da lei, e não na ilegalidade, porque as leis que regulamentam iniciativas de geração de trabalho e renda estavam atrasadas em relação a leis maiores que regem esses trabalhos – como a Lei de Reforma Psiquiátrica.

Para minha surpresa, o tribunal montado para a destituição da *Ala Loucos pela X* e para possíveis penalizações administrativas para seus coordenadores acabou por apontar para o vanguardismo e pela beleza do projeto, tornando as acusações de alguns gestores injustificadas. Ao final dessa reunião propus assim mesmo uma pactuação, por saber que, se estávamos livres de suspeitas descabidas e poderíamos seguir tranquilos em

relação a alguma lei que se operou naquela confusão, talvez não estivéssemos livres de lidar com os furiosos “incômodos” que tal projeto passou a causar nos gestores locais – como o “incômodo” de encontrar os “portadores de transtornos mentais” trabalhando, e não sendo usados como escravos, ou envolvidos com coisas que, segundo o entendimento da nova gestão, só poderiam ser ilícitas, como o carnaval. Previa que novas violências estariam por vir.

Como se estivéssemos em algum Estado de exceção ou algum ambiente policial, reiterarei que antes dos últimos acontecimentos a *Ala Loucos pela X* já pretendia deixar o CECCO J/T por causa das necessidades de ampliação do projeto e solicitei algo como “proteção” para nossa saída, para que ela não fosse impedida pelos gestores locais. Pleiteei ainda que os pertences do grupo, confiscados pela nova coordenadora, fossem imediatamente devolvidos e que tivéssemos autorização para retirá-los do CECCO J/T, finalizando definitivamente uma parceria que, sobretudo agora, nesses tempos violentos, não mais nos interessava.

Obtive tal autorização, e a parceria *Ala Loucos pela X* foi finalizada, formalmente, naquela data. Cerca de uma semana depois, os aderecistas puderam entrar pela última vez no Barracão construído por eles no quintal, também por eles conquistado, entre as amoreiras do CECCO J/T, para buscarem o que lhes pertencia. Conseguimos um caminhão emprestado e cada lantejoulas e cada pistola de cola quente, mesmo quebrada, foi levada embora. Dia de muita tristeza para os aderecistas que estavam sonhando com essa saída para um novo lugar de trabalho, mas que tiveram que sair assim, às pressas, sem despedida, sob discursos da nova equipe que ainda dizia os estar “expulsando”. Enquanto carregavam os restos de fantasia, iam ouvindo ser impossível o carnaval fazer bem para aquelas pessoas e que eles não deviam entender o que faziam, já que eram loucos. Naquele dia também vários deles descompensaram e precisaram de cuidado, que também foi acontecer na rua, e não no serviço que durante muito tempo foi um “porto seguro” em seus cotidianos.

Uma cena foi emblemática dessa saída em minha memória: os usuários iam carregando seus pertences até o caminhão, sob esses discursos agressivos e sob vigilância, como se fossem alguma espécie de bandido ou fora-da-lei. Assim que retiraram os objetos, a equipe de limpeza da casa foi acionada “para limpar” os espaços, como se se tivesse que apagar os vestígios da passagem daquelas pessoas por ali, eliminando seus rastros. Os usuários iam fazendo seu carregamento em silêncio, até que não suportaram mais, e uma delas, em momento disruptivo, começa a falar de sua indignação. A força contida da fala dessas pessoas faz com que a usuária pise em um cano de água da casa, que se rompe e passa a jorrar pelo quintal do CECCO J/T. Assim foi que eles se despediram, comemorando a inundação que provocaram.

O caminhão se dirigiu para as casas dos coordenadores do projeto e as fantasias foram ficando em cozinhas, quartinhos, armários, à espera de uma nova morada. O grupo passou a se reunir na quadra da escola, semanalmente, para cuidar do estrago que havia se produzido. Os coordenadores do projeto compareciam a essas reuniões, fora de seus horários de trabalho, voluntariamente.

Eram sensações de ruína, desamparo, indignação, chão faltando debaixo dos pés, raiva dos gestores que permaneciam lá no CECCO J/T tratando de desmontar outras construções e outros espaços coletivos que lhes eram fundamentais. Mas, curiosamente, eram também sensações de comemoração, porque “tinham saído com a cabeça erguida”, em acordo com a lei, como sempre estiveram, sensações de que estavam tendo suas forças testadas, para o que respondiam “agora é que vamos colocar nosso carnaval na rua, mesmo que a gente tenha que fazê-lo embaixo da ponte”, como dizia sempre Nirma Sueli. Ou, como dizia Maria Sônia, “vamos mostrar pra eles quem são os escravos e os doidos!”

Às vezes se chorava nessas reuniões, às vezes o grupo ficava tenso e as pessoas começavam a brigar, às vezes riam daquilo que falavam deles. Quando ouvia essas palavras, sempre me lembrava dos membros de escola de samba quando acontece alguma calamidade, como um barracão que se incendia, uma enchente que leva carros alegóricos quase prontos. Nessas

ocasiões, vemos muita gente chorando pela televisão, mas todos dizendo que “vão colocar o carnaval na avenida”. E sempre tem gente de outras escolas para ajudar.

Ninguém faltava nesses encontros. Iam habitando a quadra da escola como ainda não tinham feito, chegando por lá como quem é de casa. Levavam refrigerante, bolo, iam perguntando o que podia e o que não podia fazer ali, fazendo amizade com as pessoas que lá trabalhavam durante o dia.

Nesse lugar de cuidado, os profissionais do projeto também iam apontando para possibilidades, traçando planos e afirmavam, mesmo em meio a processos muito dolorosos que também estavam vivendo em suas vidas de trabalhadores, continuar com o projeto, lembrando que ele nasceu assim, sem morada, também estranhado por agentes de saúde mental que entendem que cuidar de “portadores de transtornos mentais” é discipliná-los, e não “fazer samba”.

Algumas delicadezas iam acontecendo naquele período. A rede de contatos do projeto foi acionada e muitas foram as pessoas do ramo da saúde mental que chegaram perto, tomaram parte no cuidado com o grupo naqueles tempos de fragilidade, se ofereceram para apoiar. Algumas apresentações aconteceram, a rede antimanicomial que ainda vive nesta cidade foi solidária e reiterou a importância que a *Ala Loucos pela X* possui no cenário da cidade. Pessoas novas se agregaram ao grupo, que foi se fortalecendo novamente.

Recebemos uma proposta de estágio em Psicologia da UNICSUL, e duas estagiárias passaram a acompanhar aquele cotidiano e ajudar no cuidado, bem como a abrir possibilidades de pensamento. Um psicólogo, Pedro Montaldi Gava, que já fizera parte do projeto em outras épocas, retomou sua participação, agora como coordenador voluntário do projeto. O grupo voltou a receber visitas de estudantes, e, enfim, as atividades da entre safra do carnaval foram sendo mantidas, mesmo com dificuldades, o que pareceu ser fundamental para dar estabilidade ao grupo.

Mas o tempo corria, o ciclo carnavalesco estava prestes a iniciar e continuávamos sem espaço, sem financiamento, sem entidade jurídica, agora com menos tempo dos profissionais (que não eram mais os trabalhadores de um serviço que podiam dispor de suas horas de trabalho durante todo o dia) e sem perspectivas. Íamos às reuniões e os aderecistas perguntavam sobre o que faríamos. Oferecíamos apenas a confiança de faríamos algo e íamos nos ocupando dessas atividades cotidianas, como as apresentações da Ala e as visitas de estudantes.

Ainda no primeiro semestre de 2009, recebemos dois novos abrigos que emergiram das redes vivas que pulsam nesta cidade. Procuramos a Associação Vida em Ação (AVA), organização originada no Movimento de Luta Antimanicomial da cidade de São Paulo com o propósito de acolher projetos de geração de trabalho e renda que estivessem sendo desenvolvidos sem formalização jurídica e com quem já mantínhamos contato. Fomos acolhidos como mais um dos projetos daquela associação, ao lado de mais outros dois – o Bar Saci e o Bar BiBitantã, o primeiro deles, um projeto de geração de trabalho e renda autônomo, e o segundo, ligado ao CAPS Itaim Bibi e a Escola de Enfermagem da USP.

Essa vinculação à AVA e, conseqüentemente, à Rede de Economia Solidária e Saúde Mental que vem se organizando no Estado de São Paulo trouxe simbolicamente a segurança da vinculação a uma entidade jurídica para o grupo, que estava desterritorializado. Curiosamente, foi na “expulsão” do CECCO J/T que uma demanda que tínhamos havia muito tempo e que nos parecia muito difícil de concretizar se materializa. Agora a *Loucos pela X* ganhava uma institucionalidade no terceiro setor, tendo como companheiros outros projetos semelhantes e os militantes da Luta Antimanicomial da cidade.

Concretamente, a vinculação a essa associação também permitiria que pudéssemos iniciar alguns processos de captação de recursos, como a participação em premiações realizadas pelo Ministério da Cultura e da Saúde, como fomento a vários projetos também semelhantes à *Loucos pela X*, assim

como ingressar no mundo dos financiamentos para projetos sociais do terceiro setor.

Mas foi novamente o mundo do samba que veio dar contornos novos a essa história. Procuramos a escola de samba, contando de nossas dificuldades. Tivemos reafirmado nosso pertencimento à comunidade como um dos projetos sociais da escola e recebemos apoio na nova travessia. Algumas possibilidades de financiamento foram aventadas pela direção de carnaval da X-9, mas, fundamentalmente, fomos amparados afetivamente como pertencentes à comunidade; portanto, não estávamos mais vagando pelo Jaçanã.

Paulinho Joamar, que estava à nossa espera com centenas de fantasias para reciclar (com tempo curto, porque tal trabalho é feito antes que as fantasias para os novos desfiles cheguem aos ateliês) e com a promessa de que montássemos um ateliê em conjunto, cobrou nossa presença. Novamente, contamos de todas as dificuldades em que estávamos mergulhados, um pouco mais fortalecidos, mas ainda muito abalados pelas violências que vivemos e ainda sem recursos financeiros.

O sambista ouviu nossas histórias e nos disse: “você não estão na rua, ‘tamo junto’”, expressão poderosa no mundo do samba quando é enunciada. Paulinho montou um novo ateliê na região do Jardim Joamar. Um amplo galpão para abrigar o trabalho que realizava anteriormente também em um espaço minúsculo. Propôs que passássemos a trabalhar com ele, retirando o pagamento do aluguel do espaço da remuneração que ainda viríamos gerar.

Já imaginou como seria o relacionamento dos “nossos aderecistas” com os jovens que trabalham para ele, já pensou nas reuniões que faria com todos para que a convivência fosse possível, mas colocou algumas condições. Os “nossos” aderecistas não poderiam ficar sozinhos no ateliê – queria nossa presença por lá – e deixa claro que temia em como lidar com eles, menos por conta de possíveis riscos, mas temeroso de não fazer o certo, de não falar adequadamente com eles, com medo de causar algum dano às pessoas “que têm problema”. Outra condição foi que trabalharíamos na reciclagem e depois em nossa ala, e não na confecção de outras fantasias de grandes agremiações

sob sua responsabilidade, porque ele ainda não conhecia de perto o trabalho de nossos aderecistas.

Não preciso dizer que fomos tomados por euforia e pânico. Havíamos acabado de sair de um espaço público que tem responsabilidade de promover ações como as que fazíamos na *Ala Loucos pela X* sob um coro de enxovalhos, e, exatamente quando estávamos assim, sem muito a oferecer, ouvimos do território do samba o poderoso “tamo junto”, declaração esta partindo de uma figura notória, como já mencionei, nesse mundo carnavalesco. Aderecistas e coordenadores mal pareciam acreditar que estávamos sendo acolhidos no ateliê dele, Paulinho Joamar.

Ao mesmo tempo, todos em pânico. Como seria misturar os nossos aderecistas, assim, às pressas e em meio à várias desestabilizações que a saída do CECCO J/T tinha provocado, à usina de fantasias de Paulinho Joamar e aos jovens do bairro? Quem ficaria por lá com eles, já que os coordenadores do projeto não dispunham mais das horas que tinham antes para o projeto? Os aderecistas, por sua vez, ficaram felicíssimos por ter um novo endereço de trabalho, mas ressabiados em relação ao novo lugar.

Chegou o dia em que fomos todos conhecer o novo ateliê. Inicialmente, Paulinho ficou de longe, observando. Os aderecistas foram entrando no galpão e tecendo comparações com seu antigo espaço. Tudo lá parecia ser pior, em sua perspectiva. Era mais quente, o espaço era pequeno (!)... e esse Paulinho, “sabia mesmo mexer com fantasias?” Paulinho se sentiu convocado, veio para a conversa e disse: “tenho 30 anos de carnaval”... e os aderecistas, “e daí, você sabe mexer com cola quente? E se você errar nas fantasias?”

Foram se reconhecendo ali naquele lugar e marcou-se o dia para começar o trabalho, em horários reduzidos, apenas nos intervalos de trabalho dos antigos coordenadores do projeto. Na data marcada para o início, Paulinho fez uma surpresa: nas mesas de trabalho, havia uma cadeira para cada novo aderecista e uma pistola de cola quente para cada um, ferramenta emblemática no ofício de aderecista. Ele disse: “você podem colocar o nome nesses lugares que eles são de vocês”, como boas-vindas para pessoas que

estavam exatamente à procura de um lugar para habitar naquele território e que logo compreenderam a sensibilidade do sambista.

Nos meses em que se passaram logo após o início do trabalho no ateliê da Ala 100 Problema, inúmeras transformações foram acontecendo, e a *Loucos pela X* foi virando outra, assim como as fantasias que os aderecistas foram aprendendo a reciclar, para ganhar outros sentidos em enredos novos. Mudaram completamente os processos de trabalho com os ensinamentos de Paulinho: em várias etapas do processo, substituíram cola quente por cola fria, mudaram as formas de fazer quase tudo em uma fantasia, foram se aproximando do “dono” do ateliê, uma figura “brava” e muito exigente na qualidade dos figurinos. Foram conhecendo os novos colegas de trabalho, os jovens do Jardim Joamar, que puderam fazer novos amigos. Foram voltando a rir enquanto trabalhavam neste que é um dos melhores ateliês do carnaval de São Paulo.

O trabalho foi ficando concentrado demais para as poucas horas em que o nosso pedaço do ateliê funcionava, quando os coordenadores deixavam suas atividades em outros postos de trabalho. Paulinho foi percebendo a qualidade do trabalho “dos meninos da Loucos” e demandou que eles também tomassem parte na confecção de alas nobres da X-9 e de outras agremiações, como o Rosas de Ouro. Foram aparecendo baianas, baterias, ala de crianças para as suas mãos.

O que fazer? Paulinho Joamar, que já estava totalmente integrado com os meninos, decidiu ele próprio ficar com os aderecistas nos tempos em que os coordenadores não estivessem por lá, assim o trabalho poderia acontecer durante todo o dia. Foi dessa forma que o sambista que disse não entender nada dessas coisas que a gente faz passou a acordar cedo (o que fez ele próprio se espantar) para acompanhar a produção dos loucos da *Loucos pela X*. As fantasias foram sendo feitas e todos pareciam se divertir. Paulinho, com as esquisitices de nossos aderecistas; eles, com as figuras do mundo do samba que apareciam por lá; e nós, os coordenadores, fomos assistindo a esse encontro incrível e ficando cada vez mais perplexos.

Era comum que disséssemos, como no começo desta estória, quando ficávamos sonhando em vê-los na avenida e isso parecia impossível, que se alguém nos afirmasse que o poderoso Paulinho Joamar ia assumir o cuidado para com essas pessoas no cotidiano de seu ateliê, não acreditaríamos. Acreditamos menos ainda que, sem muitas conversas com ele e com sua equipe, fomos assistindo às singularidades de cada aderecista serem descobertas e potencializadas nesse novo Barracão, como se o sambista fosse um clínico experiente.

Como no começo desta estória também, quando montamos a ala e tínhamos ficado apavorados em pensar no que poderia acontecer no encontro dos usuários do ambulatório com a comunidade da escola de samba, ficamos novamente apavorados com essa nova mistura. Teve um dia em que, falando ao telefone com um dos coordenadores do projeto que não estava lá no Barracão, perguntei: “quem está lá com eles, o Paulinho?” E me dei conta de eles estavam sozinhos, “tomando conta” do ateliê. Foi aí que percebi que agora os tais “pacientes psiquiátricos que não entendem o que acontecem com eles” viraram gente de confiança, *no território*, até mesmo para cuidar de um dos melhores ateliês de São Paulo.

Chegou o Natal de 2009. Dois anos depois da onda de retraimento nesse projeto, marcada pela notícia da chegada de Organizações Sociais no CECCO J/T – que precipita um recrudescimento na força de nossas ações – comemoramos o Natal de outra forma. Os aderecistas iam perguntando se não teria festa de Natal ali, se não teria amigo secreto, festividades a que estavam acostumados no CECCO J/T. Paulinho Joamar, o chefe bravíssimo, nunca havia feito uma festa de Natal em seu ateliê, porque Natal, para quem trabalha no samba, é época de trabalho intenso.

De algum modo, seus novos trabalhadores amoleceram os processos de trabalho no ateliê da Ala 100 Problema. Organizaram um amigo secreto com todos do Barracão, combinaram de levar comes e bebes, marcaram a festa para a véspera de Natal. Paulinho comprou cestas de Natal para os trabalhadores e se engajou na festa.

Chegar no ateliê no dia da festa foi emocionante. Vejo os aderecistas compondo um coletivo com os “meninos do Paulinho”, brincando com eles, mesa arrumada, flores, comida e bebida de festa. Paulinho Joamar e sua mulher, Gilda, felizes da vida, brincam com todos. Oferecem uma “champanha sem álcool” para fazermos um brinde – já que os “meninos da Loucos” não podem beber, porque usam muitos remédios – e cerveja para os demais. Paulinho entrega presentes a todos, emocionado.

Ao terminar o amigo secreto, Paulinho pede para que falemos. Um dos coordenadores fala também emocionado sobre a importância de estarmos ali. E vários usuários vão tomando a palavra, um a um, agradecendo a Paulinho Joamar pela confiança e pelo abrigo. Ele toma a palavra, avisa que vai falar pouco, e diz apenas que a alegria espontânea que invadiu seu ateliê com a nossa chegada era o melhor do trabalho, impagável com dinheiro nenhum. Afirma novamente que ninguém tinha o que agradecer, “porque tamo junto”.

E lá no canto do ateliê, enquanto a festa acontecia, já estavam preparadas partes da fantasia que a *Loucos pela X* iria levar para a passarela no Carnaval de 2010, ano em que cruzaríamos a avenida com um gosto outro. Enquanto ia ouvindo as trocas entre os sambistas, os meninos do Jardim Joamar e os “aderecistas da Loucos”, via brilhar naquele canto o cajado de nossa fantasia, que empunharíamos na passarela, algo como um Oxê de Xangô, um machado duplo que corta para os dois lados sem distinção, ferramenta usada pelo orixá da justiça nas religiões afro-brasileiras.

Figura 17 - Fantasia *Influências Africanas, Ala Loucos pela X*, Carnaval 2010

Pensei em Xangô nessa festa no Jardim Joamar, porque sempre me intriguei, como já mencionei aqui, com as histórias que as fantasias que vestimos na passarela vinham contar da nossa. Xangô, rei por excelência do reino de Óyó – considerada a capital política dos iorubás; cidade mais importante da Nigéria –, figura nas tradições afro-brasileiras como um Orixá ligado ao poder soberano, mas, sobretudo, como aquele que era amado por seu povo e que não hesitava em usar sua fúria de fogo e de raios em nome da igualdade:

Xangô é inimigo da mentira, por isso tornou-se orixá da justiça. Poucos, porém, entendem as peculiaridades da justiça de Xangô e acabam incorrendo no erro de dizer que ele faz justiça à sua moda. É bem verdade que sua justiça é tendenciosa, possui dois pesos e duas medidas, mas ele seria incapaz de favorecer alguém por gozar de sua simpatia, por ser um dos seus. Xangô entende muito mais de igualdade do que de justiça e sabe que é preciso oferecer oportunidades iguais a todos, pois a verdadeira igualdade consiste em dar tratamento desigual a situações desiguais. É por isso que Xangô não hesita em favorecer os mais fracos. (REIS, 2002, p. 212).

Contam as tradições ainda que Xangô, ao presenciar uma crise que se abateu sobre seu reino e que dizimou boa parte de seu povo, teria se

enforcado, por não suportar o sofrimento dos seus, já que nada poderia fazer para ajudá-los. Outros interpretam que o rei de Óyó teria escolhido se imortalizar e domar a morte, enquanto era aclamado como rei de seu povo.

Lembrei ainda, na mesma festa de Natal no Jardim Joamar, que aquele cajado de justiça contra a mentira e a desigualdade ressurgiria em nossas mãos no Carnaval 2010, quando vestiríamos a fantasia “Influências Africanas” no início do desfile da X-9, que traria o enredo “Do além mar... a herança lusitana nos une! Ora, pois! A X-9 é portuguesa com certeza” (anexo K). Esse setor da escola seria iniciado com a Ala de Paulinho Joamar, trazendo as influências tupis na formação da língua portuguesa e seguido pela *Ala Loucos pela X*, que traria mais um elemento da composição de nossa língua mestiça, os dialetos africanos.

Voltei feliz daquela festa ao pensar que, mesmo com tantas forças que insistem em se emprestar para massacrar subjetividades e abafar alegrias, teríamos uma boa fantasia para desfilar a diversidade, a justiça e a solidariedade que também vivem nas terras do norte da cidade, lá em meio aos morros do Jardim Joamar. E aqui interrompo minha narrativa, à espera das novidades que virão, pela força do tempo acadêmico que requer uma delimitação outra.

Finalizo fazendo questão de dizer que esta é a minha versão da estória da *Ala Loucos pela X* que, sem dúvida, parte de uma memória coletiva. Mas é importante dizer que também neste momento outras tantas estórias estão sendo produzidas por todos que participam desse projeto, tão importantes como as minhas e que só não estarão aqui com mais espaço, porque não caberiam em uma tese acadêmica. Cada um desses trabalhadores tem belíssimas estórias a contar e que estão se escrevendo, a cada dia, no Jaçanã.

Talvez esta seja a maior fecundidade da trajetória da *Loucos pela X*. Um acontecimento que permitiu que um tanto de pessoas que eram vistas no antigo ASMJ como mais um entre milhares – tendo suas vidas pautadas pelos saberes médicos, escritas por outros (incentivadores da instituição doença mental, funcionários de serviços de saúde) – pudessem se transformar em

autores de suas próprias vidas, histórias que vão escrevendo nos encontros que se fazem pela vida. E que são tão importantes como uma tese de doutorado.

Sei também que cada coordenador do projeto também tem sua história para contar, histórias de intensa transformação de um trabalho que também ganhou outros sentidos existenciais, sobretudo porque foram vividas junto com os usuários, no sofrimento e na alegria. Esta é uma história coletiva, mas que tem a força de produzir, em cada um, novos itinerários de vida. E logo virão outros carnavais.

Figuras 18 e 19 - Apresentação da *Ala Loucos pela X* na Câmara Municipal de São Paulo, 2008

A alegria é a prova dos nove
Oswald de Andrade

6 PEQUENOS CONSELHOS DE UMA TRISTEZA QUE BALANÇA

Certa vez, na quadra da X-9, em meio à pré-concentração para o desfile, enquanto reuníamos os componentes para a saída rumo ao Sambódromo, uma menininha, filha de uma componente que sairia em nossa Ala, maravilhada com as cores e o brilho das fantasias misturadas naquele espaço, ao som dos instrumentos da bateria que iam se aquecendo, puxa um pedaço da minha roupa também colorida e me diz: “Tia, como eu faço pra vir estudar nessa escola? Lá na minha a gente não aprende essas coisas...”

Vi ressurgirem na pergunta dessa pequena as origens das escolas de samba no Rio de Janeiro nos anos 1920, assim como nos conta Soihet (2008). Em sua descrição, a criação das escolas de samba coincide com a concentração das camadas mais pobres nos morros e nas periferias da cidade, afastadas da região central por um processo de higienização urbana. Nesses pedaços, em que as condições de moradia e de vida eram muito precárias, segundo depoimentos de seus antigos moradores, logo se estabeleceram intensas redes de convivência e de solidariedade. As casas, os terreiros de macumba e os botequins passaram a ser espaços de encontro e irradiadores de festa e de samba, vindo deles muitas vezes a organização dos blocos que saíam no Carnaval.

Nessa rede solidária e festiva, a autora destaca a convivência entre trabalhadores e “tias” – senhoras da comunidade em torno das quais se organizavam os encontros – pertencentes a um grupo que, na leitura da historiadora, escolhia resistir duplamente à dureza da vida e à condenação da cultura popular à condição de algo incivilizado, que deveria ser reprimido como se fosse caso de polícia, o que era feito de uma forma singular – exercer uma “vida malandra”, debochando do trabalho, da responsabilidade, ganhando a vida com pequenos bicos e fundamentalmente no meio do samba. Para Soihet, esses malandros, numa espécie de “retaliação lúdica”, “não se curvavam aos estereótipos que se lhes pretendiam impingir acerca de sua

docilidade e passividade” (SOIHET, 2008, p. 164). Dispostos a não se contentar com as migalhas de um trabalho mal remunerado e a não aceitar uma ordem de cuja elaboração haviam sido impedidos de participar, seguiam afirmando a vida como ela também poderia ser vivida – na roda de samba, nos botequins, driblando sambisticamente sua contenção, em redes de sociabilidade subterrâneas à ordem.

Conforme depoimento de Cartola, um desses memoráveis sambistas, Soihet encontra uma das possíveis histórias que explicam o nome “escola de samba”. O sambista teria contado que esse nome surgiu a partir de um desses grupos que se reunia para beber e fazer música num botequim no Largo do Estácio, que ficava em frente a uma Escola Normal. Ismael Silva, outro grande nome da música popular, teria dito que aquele grupo de sambistas, se comparado aos outros, compunha-se de “professores”, membros de uma “escola de samba” (SOIHET, 2008, p. 164), claramente em uma dessas brincadeiras malandras que denunciavam que a sabedoria da vida também se encontra fora da escola, cujos muros muitos deles eram impedidos de transpor.

Passados tantos anos desde a história contada por Cartola, aquela pequena, ao experimentar pela primeira vez a invenção malandra que atravessou o século, em sua ingenuidade, parece inverter a lógica e também nos perguntar sobre como se pode cruzar a rua e vir estudar nessa outra escola, que lhe parece interessante para aprender *outras coisas*.

A pergunta da menina, ao invocar a gênese das escolas de samba em meio a essa “divisão do mundo”, parece também emprestar uma bela imagem à finalização deste estudo que se dispôs a deslizar sobre as intersecções entre alegria e política, partindo da aposta de que a alegria e a festa são possibilidades de agenciamento de forças a favor da vida que podem produzir linhas de resistência coletivas a um modo de viver que, herdeiro da Modernidade, sufoca vitalidades, sequestra nossa potência e, ao confiscá-la em serviço da homogeneização de existências, recruta tais forças em nome da desertificação da vida, como denominou Sant’anna (2005), desfazendo elos entre os corpos que fomentavam seu espírito de rebanho.

Curiosamente, também aqui, para percorrer tal itinerário investigativo, a linguagem carnavalesca parecia se impor durante todo o percurso, no bojo de um esforço para aproximar a escrita daquele *outro lado da rua*, em que se produzem gestos a um só tempo sutis e fortes, complexos e simples, fragmentários e contraditórios; gestos que são tecidos no encontro entre os corpos, na dimensão estética da vida, em delicados acontecimentos coletivos que informam sobre um modo estranho de se fazer política – em meio à festa que arrasta multidões.

Talvez, penso agora, recorrer às ferramentas carnavalescas tenha sido uma tentativa de aproximar neste estudo aquelas escolas que, na estória de Cartola e no olhar da pequena, seguem apartadas. Se os sambistas vez ou outra brincam com a ideia de serem da “academia”, de serem “professores”, ironizando os lugares subalternos em que foram colocados durante muito tempo, zelando por suas “escolas de samba”, aqui se impôs a necessidade de fazer o inverso – brincar de ser “carnavalesco”, “adrecista”, “costureira”, “escultor de alegorias”, para tocar em territórios que aparentemente também são mantidos sob sombra no plano do conhecimento acadêmico.

Mais do que isso, posso dizer que tal exercício de carnavalização se impôs à tarefa de trazer notícias de uma produção de conhecimento que se fez exatamente nesse sentido inverso – tudo que se escreveu aqui foi gerado no cotidiano de experimentações carnavalescas em seu encontro com os territórios da saúde mental, ao longo dos dias em que também me perguntava sobre o que se aprende e sobre o que se ensina numa escola de samba sobre algumas interrogações com as quais me acompanhava desde dentro da “escola normal”. Garcia (2004) nos conta que certa vez perguntou a um carnavalesco paulistano de que modo se desenvolvia um enredo, obtendo como resposta que bastava ter uma ideia e colocá-la no papel, para que depois se desenrolasse aquele processo coletivo de produção do desfile que já tivemos oportunidade de discutir. Neste desfile-tese que acabamos de acompanhar, contudo, os bastidores da construção do enredo foram um pouco diferentes.

Nos idos de 2001, quando se iniciou a trajetória da *Ala Loucos pela X*, tais acontecimentos encontravam-me às voltas com questões – agora posso

assim nomeá-las – relativas à Quaresma. Como já tive oportunidade de mencionar, havia concluído dois trabalhos acadêmicos que, por perspectivas distintas, debruçavam-se sobre os efeitos dos aprisionamentos modernos na produção de vidas economizadas no plano subjetivo, político e no campo das práticas em saúde.

Se saía daqueles estudos alimentada por pensamentos críticos potentes o suficiente para desvelar a gênese de fascismos e de suas correlatas capturas no campo da saúde mental, via-me necessariamente impelida a procurar saídas para esses sombrios labirintos, como uma derivação ética e política da produção desse mesmo pensamento crítico. Havia aprendido com Reich que a produção científica só encontra razão de ser se puder se emprestar não apenas a desvelar os cativeiros que se produzem no mundo, mas também a engajar-se na construção de práticas de liberdade para aqueles aprisionamentos que tanto nos empenhamos em desvelar.

Foi assim que, naquela manhã de sexta-feira, em meio ao sofrimento que marcava as reuniões no antigo Ambulatório de Saúde Mental do Jaçanã, em que seus trabalhadores se debatiam entre o desejo de produzir práticas de saúde como aquelas tais práticas de liberdade proclamadas pela Luta Antimanicomial e a dureza das paredes desses labirintos, representados pela negligência das políticas públicas, pela hegemonia do modelo biomédico, pelas marcas da institucionalização de seus pacientes – que lhes negava direitos de cidadania e lhes destinava lugares à margem dos processos sociais –, pela miséria que acompanhava as existências de quem vive na extrema periferia da cidade de São Paulo, vi chegarem as forças de Carnaval que transformariam definitivamente aquele cenário dilemático, bem como as existências de seus habitantes.

Aceitar o chamado carnavalesco, pela disposição política de uma parcela daquela equipe em compor alianças com o fora do âmbito institucional e sanitário e de fazer circular na cultura as vidas que a ele estavam circunscritas, permitiu-nos, no entanto, aberturas maiores do que poderíamos supor. Se em um primeiro momento, mesmo que titubeantes, nós, os trabalhadores, víamos nesse encontro com o carnaval apenas uma boa

oportunidade de, por assim dizer, “aprimorar” algumas tentativas de reabilitação psicossocial que vínhamos tentando desenvolver naquele serviço, como as festas abertas e os projetos de geração de trabalho e renda, fomos surpreendidos a cada dia e ao longo dos meses por efeitos revolucionários que a invasão das forças carnavalescas trouxe para aquele lugar, transformando as duras pedras que os sustentavam em brilhantes e coloridas “nuvens de poeira”, assim como canta Chico César.

Em meio a esse caos carnavalesco, assistimos a vários desenhos antes considerados como naturais, ou como impossíveis de ser desfeitos, desarranjarem-se em torno da missão de se produzir um desfile de carnaval, do qual fomos convidados a tomar parte na condição de protagonistas – contaríamos, também de maneira alegórica, uma estória de exclusão que oculta potências criadoras.

Enquanto criávamos 140 Bispos do Rosário a partir de elementos do mundo que iam se dissolvendo na oficina de reciclagem de papel para ressurgirem nas flores que recobririam esses novos *mantos da apresentação*¹³³ que preparávamos para o desfile, “pacientes psiquiátricos”, “doentes mentais”, “psicólogos”, “funcionários administrativos”, “médicos”, “serviços de saúde mental”, “salas de grupo”, “sala de enfermagem” e as demais categorias caras ao enclausuramento no paradigma psiquiátrico, pareciam também ser trituradas naqueles grandes liquidificadores industriais que usávamos para preparar o papel de nossa fantasia, para ganharem outros contornos. Surgiam pessoas engajadas em contar suas estórias de positividade, pessoas que tinham uma missão coletiva para organizar, que gostavam de fazer fantasias, de samba, que se alegravam com a festa e com as idas aos ensaios, que se mobilizavam pelo prazer de estarem ali e que queriam mais da vida do que cuidar de seus sofrimentos; surgiam também outros lugares para serem ocupados – o Barracão, a Ala, a avenida, a X-9; flores de papel, pistolas

¹³³ A fantasia *O papel como terapia*, criada pela *Loucos pela X* para o Carnaval 2002, foi inspirada particularmente na obra de Artur Bispo do Rosário que leva o nome de *Manto da Apresentação*. Era com tal manto, produzido com restos encontrados por Bispo no ambiente do hospício ao longo de grande parte de sua vida, que ele pretendia ser enterrado para anunciar-se a Deus no dia do Juízo Final, carregando pedaços do mundo em seus ombros. Como esse manto foi considerado de grande valor artístico, o desejo de Bispo não foi atendido, sob o pretexto de preservar a “obra de arte”. Conferir a respeito Hidalgo (1996).

de cola quente, plásticos coloridos, tecidos, tesouras, apareciam nas mãos daqueles animados trabalhadores como boas ferramentas para o ofício de reconstruir experiências.

No dia em que saímos desse serviço de saúde mental metamorfoseado em Barracão – lugar em que se teciam essas mutações existenciais – e, vestindo os mantos que simbolicamente as representavam, apresentamo-nos na passarela, a alegria que atravessava aqueles corpos também parecia comemorar, alegoricamente, a experimentação de sair da sombra para voltar a ocupar a praça pública, a fazer parte de uma celebração social em que a diferença pode ter lugar não apenas à margem, mas em meio aos processos sociais. Vestidos com nossas fantasias, anunciamo-nos ao público como componentes de escola de samba, foliões, artesãos, pessoas radicalmente diferentes que, no entanto, têm lugar na cultura brasileira ao lado de tantas outras diferenças em desfile, sob os holofotes da passarela.

Aquele gesto de Lucas Pinto, carnavalizar os enfrentamentos que travávamos solitariamente no ASMJ, reconectando-os a um só tempo a outras histórias sobre a loucura, que mesmo desenraizada do *socius* pode enviar notícias sobre a dimensão trágica da vida e aos processos coletivos de nossa cidade, além de prestar uma bela homenagem a Bispo do Rosário, permitindo que seus mantos fossem encarnados nos corpos de outros atores que, com um destino diferente do seu, poderiam estar ali na praça pública vestidos com as transformações que puderam experimentar, possibilitou deslocamentos que, por sua força disruptiva, engendraram movimentações que continuaram a nos surpreender, mesmo depois que deixamos a avenida.

Desfez-se o próprio serviço de saúde mental que abrigou o nascimento dessa história, seus participantes foram lançados a uma trajetória nômade por aquelas terras do norte da cidade com as quais se sonhava em tecer parcerias, outro tipo de equipamento de saúde no território foi conquistado pela força desse coletivo, uma ala permanente na escola de samba foi consolidada, criou-se um projeto de geração de trabalho e renda de grande porte no cenário dos serviços substitutivos no campo da saúde mental, reconhecido como uma experiência inovadora de promoção de cidadania, que atraiu

muitos dos olhares da cidade para “o que acontecia ali”. Ao longo dos anos que se passaram, vimos surgir profissionais do carnaval, cidadãos ativos, trabalhadores da saúde que se engajavam com vitalidade em seu novo ofício, sambistas, redes de pertinência e de convívio serem delicadamente tecidas no território carnavalesco.

Assistimos nesses anos a toda sorte de dificuldades serem atravessadas sem que a alegria e a força que mobilizavam aquele coletivo recuassem a ponto de desfazê-lo, mesmo que em muitos momentos tenham vacilado. Aqui faço referência às dificuldades que variaram desde os enfrentamentos às dores da vida de cada um dos participantes dessa estória e do coletivo que se produziu em torno dela, bem como às dificuldades próprias a se desenvolver as atividades para “fazer um carnaval” e “colocar a ala na avenida”, até a convivência com as políticas públicas e com os governantes que, se por um lado louvavam tal iniciativa como “inovadora”, apresentando-a como um dos “grandes feitos de sua gestão”, por outro a negligenciavam nas condições mínimas para sua sustentabilidade – espaço inadequado (quando concedido, pois o projeto se desenvolveu fora dos equipamentos públicos durante dois anos e somente em virtude da luta de seus participantes conseguiu abrigo em uma sede custeada pelo Estado), falta de apoio logístico para seu funcionamento (transporte de materiais, deslocamentos dos usuários para ensaios noturnos, transporte de fantasias), pouquíssimos profissionais para sustentar o trabalho, toda sorte de impedimentos burocráticos para se produzir atividades como essas, que fogem às rígidas rotinas dos serviços de saúde (horários de funcionamento, autorizações para que se pudesse falar em público sobre a experiência ou para que circulassem no projeto outras pessoas que não os usuários e trabalhadores), falta de apoio técnico ao amadurecimento e complexificação das ações, entre outros fatores. Nesses enfrentamentos, vimos surgir pessoas que resistiam, mesmo sob muitas dificuldades, em manter a estória da *Ala Loucos pela X* duradoura ao longo de uma década, aquelas mesmas pessoas que nos idos de 2001 apareciam como fragilizados “pacientes psiquiátricos” ou como “impotentes trabalhadores da saúde mental”.

A abertura trazida por essa estória surpreendente fez chegar àquelas antigas preocupações com a Quaresma que me acompanhavam também nos idos de 2001 a convicção de que, com aqueles fenômenos descritos como aprisionamentos e como gênese de fascismos, combatem cotidianamente outros fortíssimos adversários nas teias de sociabilidade, como aquelas promovidas por uma escola de samba, trazendo possibilidades de transformar aquilo que se apresentava como uma circularidade mortífera também em outros diagramas de forças. Por entre as brechas do labirinto, vi brotar a afirmação da vida, alegrias subversivas, processos coletivos transformadores no encontro com territórios que a cultura brasileira mantém vivos para resistir aos modos hegemônicos de viver.

Sob o batuque sensual do samba, em meio ao mar de alegorias carnavalescas em que foram se abrigar essas estórias antimanicomiais de trabalho, festa e sutis enfrentamentos políticos, pude reencontrar Reich sob as fantasias e suas agudas provocações sobre a potência economizada que enfraquece corpos e subjetividades e oferece a miséria assim produzida como alimento para a manutenção de determinada ordem social. Ao acompanhar a produção de corpos vibrantes, politicamente engajados e, sobretudo, movidos pela alegria de viver ao longo da trajetória da *Ala Loucos pela X*, sem que fosse preciso para isso negar a diferença que os constitui, superar o sofrimento que modula a existência ou empreender transformações radicais no mundo, mas, pelo contrário, aliar-se a pequenas clareiras que possibilitam o convívio com a diferença em nossa cidade, foi inevitável perguntar: seria esse um pequeno testemunho da potência revolucionária que a vontade de alegria pode guardar como um contraveneno aos fascismos que nos rondam? Apostar na satisfação de nossas demandas por prazer na terra poderia ser uma estratégia micropolítica tão potente quanto o combate ao sofrimento? Aqui estaria uma pista interessante para a discussão das práticas de saúde como práticas de liberdade?

O encontro das perguntas provocadas pelo pensamento reichiano com a experimentação carnavalesca da *Ala Loucos pela X* foi o motor desta tese e a força geradora de nosso enredo – ele foi montado para tentar contar essa

estória que, dentre muitas outras possibilidades, parecia-me também fértil para seguir fomentando provocações sobre a intersecção entre alegria e política. Assim, desde o início, nosso mote foi alimentado pela *Ala Loucos pela X*, bem como dela já trouxe notícias amplificadoras, ou seja, propôs pequenas perguntas, anunciou algumas apostas, convidou a pensar, ofereceu possibilidades de reverberação daquela experiência.

Assim, na tentativa de carnavalizar estes escritos científicos, escolhi lançar os fios de nosso enredo por intermédio de um combate alegórico travado entre Carnaval e Quaresma em meio à praça pública, procurando desenhar uma luta ainda em andamento entre as forças de contenção da vida e os convites e/ou oportunidades para sua pulsação, bem como algumas de suas consequências políticas.

Apreciando tal duelo, acompanhamos como a Psicologia Política proposta por Wilhelm Reich desvela as artimanhas de Dona Quaresma na produção de vidas economizadas. Vimos como o autor desmascara as investidas feitas por sua adversária munida com as armas da contenção, de uma vida de ascese racionalista, conduzindo uma domesticação das demandas por satisfação sob o argumento das necessidades da vida em civilização – ao revelar seu caráter de guardião dessa mesma ordem social. Reich demonstra inclusive ser esse o ingrediente principal da produção de fascismos, uma das possíveis respostas a essa fome de vida disseminada entre a massa de indivíduos modernos.

Acompanhamos igualmente como Reich contra-ataca sob as vestes do ultraterreno Senhor Carnaval. Ao deslocar o problema do aprisionamento para o plano micropolítico, localizando-o no entrecruzamento dos fatores subjetivos e sociais nas relações ordinárias, vimos também como o pensamento reichiano, fazendo ecoar certo espírito renascentista, aposta em uma política de afirmação da vida e das possibilidades de satisfação, reivindicando o prazer na terra como uma espécie de contraveneno à vida economizada, tarefa política que surge como tão revolucionária quanto outras que defendem causas ilustres. Contudo, observamos que tal empreitada se afastaria das grandes arenas, das lutas clássicas, para vir se desenrolar numa

espécie de guerrilha cotidiana, procurando aliar-se a pequenos acidentes, a pequenas brechas de pulsação da vida, por entre os rochedos do racionalismo moderno.

Fomos por ele incentivados a sair em busca dessas pequenas aberturas também lá, *do outro lado da rua*. Reich é categórico ao dizer que não fundamentou seu posicionamento em relação a essa espécie de política de afirmação da vida como resistência ao aprisionamento em nenhum tipo de horizonte utópico. Antes, pelo contrário, insistia em apresentá-la como se trouxesse notícias de seu contato íntimo com os fenômenos sobre os quais se debruçava: fora dos “gabinetes de estudo”, Reich parece ter encontrado o que ele chamava de vontade de alegria pulsando nos interstícios da vida social.

Das notícias que trazia do mundo, pudemos intuir que Reich parecia ter encontrado na alegria de viver o testemunho da sobrevivência da pulsação da vida, mesmo em meio aos combates com infinitas quaresmas que se multiplicam por toda sorte de processos sociais. Parecia ainda nos aconselhar que, ao cruzar com essa vontade de alegria em nossas andanças pelos tão descritos desertos, não a subestimássemos, como se estivéssemos apenas diante de uma miragem, nem tampouco que a negligenciássemos, sob risco de sua rápida metamorfose em processos como os fascismos.

Instigados pelo chamado reichiano, pudemos fazer uma breve incursão em um campo propício para quem está interessado em perscrutar as aparições dessa vontade de alegria, assim como em se perguntar sobre suas associações com a dimensão política da vida. Pudemos reencontrar em torno do Carnaval também o eterno combate entre as possibilidades de uma vida jubilosa, de prazer e festa, de alegres transbordamentos, de dissolução no coletivo, de desordem, e uma vida de seriedade, contrição, comedimento, racionalidade, individualismo, assim como vários discursos e práticas que apontam para esse fenômeno festivo como algo de pouco valor no território político, nomeando-o em momentos distintos e por diversas perspectivas como um tempo de inversão temporária do mundo, uma válvula de escape para que as tensões

sociais possam se manter sob controle, como manifestação da apropriação das elites, como incivilidade popular, como manifestação da indústria cultural.

Ao acompanharmos brevemente os itinerários dessa duradoura e estranha “convenção pela alegria”, provocada exatamente pelas exigências de um tempo de contenção, pudemos encontrar, no entanto, um processo social em que opera uma espécie de tensão criadora, em que as forças festivas parecem promover um convívio contraditorial entre inúmeras diferenças sociais, sem que se requeira necessariamente sua superação, mas, pelo contrário, em que tais conflitos possam ganhar feições paroxísticas, processos complexos de circularidade cultural e de mediação social atados exatamente pela vontade de alegria.

Focalizando o carnaval brasileiro e aquelas invenções malandras, encontramos nas escolas de samba acontecimentos carnavalescos que se espraiam ao longo dos dias e meses e que sustentam processos coletivos complexos na vida das cidades em torno dessa estranha convenção pela alegria. Como processos subterrâneos à suposta ordem social desertificadora e individualista, encontramos milhares de pessoas reunidas em torno de uma missão festiva em que apostamos também poderem conviver de forma contraditorial tanto os vetores endurecidos das novas capturas capitalísticas e de seus fenômenos de massa – nos quais a incansável e esperta Dona Quaresma, travestida agora de Carnaval, vem nos oferecer outras formas de domesticação daquela vontade de alegria, transformada em busca cega por felicidade e gozo – quanto as forças de resistência malandras a esses modos hegemônicos de viver: a afirmação da vida por meio de alegrias paradoxais, a despeito do reino da felicidade absoluta, processos coletivos em que se insinuam aquilo que Sant’anna (2005) denominou de *ética da composição*, ou seja, pequenas possibilidades de convívio com a diferença que produzam elos entre os corpos, prescindindo da lógica da dominação, e, finalmente, a força subversiva de nosso desejo de efervescência, como contraponto ao racionalismo e individualismo modernos, tal como sugerido por Maffesoli (2005).

Antes que fosse apresentada a alegoria desta tese, em que se poderiam dar a ver muitos dos elementos plurais desse território carnavalesco e do combate em torno do qual se organiza nosso enredo, foi preciso deter-se em uma de suas particularidades, colocando-se a acompanhar os processos que cuidaram em retirar a loucura da paisagem pública em meio à edificação da Modernidade para confiná-la tanto em estabelecimentos específicos para a sua existência, quanto em discursos da racionalidade científica que também trataram de afastá-la dessa mesma cena pública. Foi preciso também acompanhar brevemente o processo de enfrentamento a tais aprisionamentos modernos na contemporaneidade brasileira nos contextos das reformas psiquiátricas, das políticas públicas e da Luta Antimanicomial.

Ao tentar circunscrever uma espécie de cenário em que se produziu nossa estória carnavalesca, percorrendo esse território cuja inquietude parece apontar ainda para o binômio aprisionamento/liberdade, pudemos eleger alguns paradoxos do processo de Reforma Psiquiátrica brasileira nos anos 2000 e das armadilhas por eles colocadas, entre discursos afirmativos da consolidação da Reforma Psiquiátrica, como estratégia de desinstitucionalização, e uma espécie de “melancolia ativa”, que provém da constatação de suas limitações e das estratégias para conquistar a plena efetivação da Reforma, como se tentou materializar naquilo que chamei de *discurso do ajuste* entre os ideais da Reforma como política pública e os demais segmentos sociais, bem como na tarefa de se produzir *outro lugar social para a loucura*.

Entre arrogâncias sanitárias que pretendem, de dentro do que chamei de círculo sagrado, aquele mesmo que aprendemos com Foucault (2004) ter sido desenhado em torno da lepra na Idade Média e depois ter sido destinado à loucura, ou seja, de dentro do circuito sanitário, *inventar outro mundo* em que a diferença e a loucura poderiam voltar a habitar as praças públicas e tristezas militantes que constatarem a inviabilidade ou a imensa dificuldade para que isso aconteça, mirando o mundo também de dentro desse mesmo circuito sanitário e enxergando apenas linhas de exclusão, encontramos o que chamei de uma pequena saída.

Talvez aliar-se a pequenas brechas que podem ser encontradas em processos coletivos que ainda resistem na Pós-Modernidade, nos quais a experiência trágica e plural ainda possa respirar, também possa oferecer bons alimentos para os dilemas vividos por quem enfrenta o campo do cuidado em saúde mental na atualidade. A aposta foi de que talvez ganhássemos ânimo novo nesse campo, ao aliarmos a ideia de luta política aos modestos combates que se dão no cotidiano da vida das cidades, mas, para isso, novamente, precisaríamos saber o que se passa lá, novamente, *do outro lado da rua*.

Foi assim que chegamos à apresentação da estória da *Ala Loucos pela X* e foi assim que aqueles fios lançados em nosso enredo por diversas perspectivas nela chegaram como chegam serpentinas lançadas do alto de uma arquibancada: embaralhados em sua passagem, tocando-a levemente em alguns pontos, mas não se detendo em nenhum deles, sob risco de atrapalharem a fluidez e a fugacidade de seu desfile.

Como dito, nesta tese, assim como ocorre em um desfile carnavalesco, enredo conceitual e alegorias guardam entre si uma relação estreita em sua gênese, apostando-se que os elementos alegóricos ofereceram alguma visualidade para o mote proposto. Pode-se dizer assim que, se nosso enredo – o Combate do Carnaval com a Quaresma – foi gerado pela *Ala Loucos pela X*, a narrativa dessa estória materializa e dá a ver muitos de seus elementos. Por outro lado, é importante reafirmar a intenção de que a produção de sentidos proporcionada pela apresentação da *Ala Loucos pela X* em sua relação alegórica com aquele enredo conceitual ganhe vida em sua *passagem*, na composição com os olhares de quem venha a ler estas páginas.

Para finalizar este estudo, não proponho, portanto, uma conclusão que a encerre em significações definitivas, que esquadrinhe cada um dos fios de nosso enredo em sua travessia pela *Ala Loucos pela X*, ou declare vitória para algum dos personagens em combate em nosso enredo. Antes, para manter coerência com o método aqui encontrado, a escolha é por tentar empreender um *arremate*, como aqueles que fazemos nas teceduras de tramas artesanais – os nós finais que apenas têm a função de não fazê-las

desmanchar, mas sim de manter os fios que a compõem em sua “tensão criadora”.

E para tanto, como dito, volto à pergunta daquela menininha na quadra da X-9 e a seu interesse por aprender aquelas *outras coisas*. Talvez também pudéssemos nos perguntar, ao final dessa estória que se contou aqui, sobre alguns de seus ensinamentos, como há muito tempo deixamos de fazer com a perda da arte de narrar estórias. Para Benjamin, as narrativas tradicionais estavam atreladas a uma dimensão utilitária, mesmo que em uma forma latente: “essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é o homem que sabe dar conselhos” (BENJAMIN, 1996, p. 200). E como já se discutiu aqui, se as experiências estavam deixando de ser comunicáveis pela arte de narrar, Benjamin irá atribuir a isso o fato de considerarmos os conselhos como algo antiquado, pois já não podemos dá-los nem aos outros nem a nós mesmos.

Vejamos como o autor define a prática de aconselhar, menos como uma característica psicológica, mas claramente ligada à narrativa:

Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. (BENJAMIN, 1996, p. 200-201).

No trecho acima, pode-se identificar que um conselho, segundo a interpretação de Gagnebin, só pode ser dado se uma história conseguir ser dita, mas não de forma definitiva ou exaustiva, mas pelo contrário,

com as hesitações, as tentativas, até as angústias de uma ‘história que se desenvolve agora’, que admite, portanto, vários desenvolvimentos possíveis, várias consequências diferentes, várias conclusões desconhecidas que ele [o conselho] pode ajudar não só a escolher, mas mesmo a inventar, na retomada e na transformação

por muitos de um narrativa à primeira vista encerrada na sua solidão. (GAGNEBIN, 2007, p. 63).

Podemos identificar, novamente, a recusa de Benjamin em admitir a possibilidade de que tais conselhos possam continuar a ser encontrados, pois os fios que atravessavam a “substância viva da existência”, também na interpretação de Gagnebin, teriam se rompido, aqueles que uniam experiência e narrativa. Portanto, “sabedoria e conselhos fazem falta” (GAGNEBIN, 2007, p. 64).

No início deste estudo, tivemos a oportunidade de transitar pelo paradoxo delineado pelo reconhecimento benjaminiano de nossa incapacidade moderna para contar e ouvir histórias, bem como por seu chamado, em minha interpretação, para que se busquem outras possibilidades narrativas, talvez esforçando-nos em produzir uma espécie de *patchwork* com restos, lampejos, fragmentos, retalhos de experiência que podemos encontrar pelo mundo. Foi tal aposta – a emergência da experiência nos acontecimentos da *Ala Loucos pela X*, em meio ao trabalho artesanal para transformar pedaços de tecido, cola, ferragens, plumas, em personagens misteriosos e em meio ao trabalho de transformação de antigos corpos identificados como deficitários, pouco potentes, em outras possibilidades existenciais – que sustentou a aventura de empreender sua narrativa.

Ainda sustentando tal perspectiva e confiando que pudemos aqui encontrar não uma reconciliação com a arte de narrar, mas tão-somente tateá-la, arrisco a reformular a pergunta sobre possíveis ensinamentos dessa história, para indagar sobre alguns conselhos que poderíamos receber da *Ala Loucos pela X*, encarnando os fios de nosso enredo que nela estão embaralhados. Obviamente, não *conselhos verdadeiros*, como aqueles que Benjamin nos desestimulava a ainda esperar, mas talvez *pequenos conselhos* como continuação no coletivo de uma história que está acontecendo agora e que está ainda sendo narrada.

No entanto, antes que possamos ouvi-los, é preciso ter em mente que a história da *Ala Loucos pela X* – essa “tristeza que balança” –, embora possa ser retirada de sua “solidão narrativa” por esses pequenos conselhos e talvez

por infinitas produções de sentido que pode provocar, assim como o faz uma alegoria, deve ser tomada, antes de tudo, como um encontro singular entre pessoas que habitavam um circuito sanitário, demarcado por algumas instituições de saúde mental, e flertavam timidamente com *o fora*, no bojo das ondas da Reforma Psiquiátrica e da Luta Antimanicomial no início dos anos 2000, e o território carnavalesco, a partir de um chamado literal desse *fora* que veio lhes fazer um convite inusitado.

Acompanhamos como as poderosas forças carnavalescas invadiram aquele circuito sanitário e arrastaram seus habitantes para experimentar diversos períodos de caos. Vimos brotar, nesses redemoinhos, brilhantes acontecimentos genuínos, processos coletivos que informam sobre um modo outro de se fazer política. Encontramos novos endurecimentos, retornos para as instituições, novas saídas, novos encontros com o samba. Talvez, aqui já se apresente um de seus pequenos conselhos – como sempre nas estórias que se produzem nos encontros da vida, os itinerários da *Ala Loucos pela X* são singulares, tanto no que diz respeito à sua movimentação, quanto aos atores que lhes provocaram.

Seria inútil procurar algum ensinamento nesta estória como uma tentativa de replicá-la, como os efeitos sugeridos por diversos relatos de experiência que, como já fiz referência neste estudo, prestam-se a oferecer algum tipo de *modelo* a ser seguido, ou generalizado em tempos de homogeneização como esses em que vivemos, em que se procuram bons caminhos das pedras para se chegar a experiências *standard*. Nem sempre será o território do carnaval que oferecerá chamados e oportunidades de bons encontros, como esses contados pela *Ala Loucos pela X*, ou algumas vezes será, já que vivemos em um país em que a cultura carnavalesca é vibrante, e já que a associação entre loucura e carnaval é uma “novidade” que acontece desde a Idade Média¹³⁴. Contudo, não se pretende aqui apresentar “uma saída festiva” a ser procurada, mas talvez o conselho recaia exatamente em manter

---

¹³⁴ Um exemplo disso são os inúmeros projetos que articulam saúde mental e carnaval em terras brasileiras, conduzidos pelos mais diferentes tipos de serviços de saúde mental (dentro hospitais e serviços abertos) e de grupos autônomos, tendo cada um deles trajetórias radicalmente distintas. Outro exemplo são os projetos que se engajam em outras atividades no encontro com outros territórios artísticos e culturais, como o teatro, a dança, o artesanato, os esportes.

olhos e corações abertos para a singularidade dos encontros e dos chamados alegres que possamos receber da vida que se passa no *fora* do circuito sanitário.

Ainda assim, tomando a bela definição de Walter Benjamin sobre o ato de aconselhar em sua relação com a narrativa não como resposta a uma pergunta, mas como algo que acena para uma dimensão utilitária, como um ensinamento ou uma sugestão para histórias que estão sendo narradas, acredito que a trajetória da *Ala Loucos pela X* poderia nos legar alguns pequenos conselhos que a transcendem em sua singularidade no que diz respeito às intersecções entre alegria e política, aos espaços de resistência da cultura brasileira aos modos hegemônicos de viver e sobre alguns paradoxos enfrentados no campo da saúde mental. Comecemos pela alegria.

Sem titubeios, diria que a experiência da *Ala Loucos pela X* testemunha a potência subversiva da alegria, colocando-se ao lado do combate carnavalesco de Reich que trouxemos para nosso enredo, em que a afirmação da vida e de sua potência criadora figuram como uma força tão revolucionária quanto o combate ao sofrimento, à alienação, à exclusão e aos demais domínios em que estamos acostumados a associar as lutas libertárias, provocando a pensar que os processos nos quais frequentemente imaginamos imperar o individualismo em sua busca desenfreada pelo gozo absoluto, a massa de indivíduos domesticados pela indústria cultural e a negação da alteridade, podem ocultar outras complexidades.

A história da *Ala Loucos pela X* parece trazer mais algumas notícias do mundo para nos aconselhar, assim como Reich o fez, que buscar aliar-se à vontade de alegria que ainda pulsa em meio ao enfrentamento dos adversários contemporâneos pode ser um recurso potente, e não apenas uma ilusão, como tem sido recorrente afirmar desde a emergência do racionalismo moderno, passando pelos posicionamentos freudianos que acabaram por condenar a busca por felicidade e satisfação à condição de patéticas medidas paliativas almejadas por seres constituídos pela impossibilidade de satisfação e atravessados pelo mal-estar decorrente da vida em civilização, até os arautos

de nossa ruína atual que vêm proclamar a vigência de pós-modernos “fascismos pela felicidade”.

Sem negar a emergência desses últimos fenômenos como novas roupagens da boa e velha Dona Quaresma, a trajetória da *Ala Loucos pela X* parece nos oferecer uma oportunidade interessante para nos perguntarmos sobre o engano que podemos cometer ao condenar *toda* a vontade de alegria à mera expressão dessa captura nos narcisismos contemporâneos, ou como intoxicações de sujeitos condenados à impossibilidade de satisfação, pois testemunha a um só tempo que a afirmação de uma alegria paradoxal em processos coletivos que mantém uma lógica contraditorial na vida das cidades pode fortalecer tanto as existências de seus participantes, quanto criar laços sociais, redes de pertinência e teias de convívio.

Entendo que a *Ala Loucos pela X* aconselha que olhemos pelas frestas dos grandes acontecimentos sociais em busca de outras relações entre os seres e deles com a alegria, mesmo que tais relações se deem a ver em pequenos gestos, em pequenos encontros, como essas boas oportunidades apresentadas pelo território carnavalesco e como outras tantas que podem se oferecer nas relações sociais ordinárias, em que a potência coletiva para produzir relações em que as diferenças não sejam nem fusões totalitárias fadadas a tornarem todos similares, nem adequações harmoniosas, mas antes relações em que os seres podem se manter singulares do começo ao fim, realçando suas diferenças sem, contudo, degradar qualquer uma delas a proveito de outros, processos que ao produzirem um encontro entre conjuntos de heterogeneidades, sem que uma esteja em condição de dominação de outra, possam favorecer o mútuo fortalecimento das inteligências em conexão, como afirma Sant’anna (2005).

Talvez sejam esses gestos que a um só tempo potencializem a composição individual e a composição coletiva que temos a chance de encontrar em alguns territórios a um só tempo complexos e simples, como esses espaços carnavalescos que, movidos pela alegria e atravessados pela carnavalização da vida, vêm produzindo interessantes composições entre as pessoas de nossas cidades, sorrateiramente naquele pedaço da vida em que se

considera como inútil ou, ainda, como a via privilegiada para as “capturas capitalísticas” nos fenômenos de massa.

A *Ala Loucos pela X* parece ainda nos incentivar, de maneira provocativa, como aqueles conselheiros de antigamente, que apontavam uma possível saída para os problemas que lhes contávamos, lá onde menos imaginávamos encontrá-la, para dar-mos a chance de buscar nesses fenômenos coletivos alegres não apenas uma intoxicação em massa daqueles prisioneiros da caverna aos quais já fiz referência, mas a expressão daquilo que Maffesoli (2005) denomina como *orgiasmo social*, em que os grupos sociais passam a se entregar e a valorizar o dispêndio, o ludismo, a inutilidade, a ordem confusional, o aumento da importância da proximidade, a valorização do território, o retorno às tradições e, o que interessa aqui, o aumento das festividades e de uma tribalização da vida em resposta ao individualismo moderno.

Para Maffesoli (2005), como vimos, poderíamos pensar nos tempos pós-modernos como o retorno do paradigma dionisíaco, como uma volta daquilo que, na análise do autor, definitivamente estrutura e regenera uma sociedade – uma lógica passional que “à maneira de uma centralidade subterrânea, se difrata numa multiplicidade de efeitos que informam a vida cotidiana” (MAFFESOLI, 2005, p. 11). Para o autor, esses pequenos exemplos demonstram a tenacidade e a continuidade de um querer-viver tanto coletivo quanto individual que expressaria uma irreprimível saúde popular para buscar táticas essencialmente alternativas de existência – indivíduos cansados de sua solidão acompanhada, na Pós-Modernidade, cada vez mais buscariam possibilidades de experimentar seu desejo de efervescência ou de êxtase, em que há um ultrapassamento ou transcendência do indivíduo em um grupo mais amplo.

Para ele, como observamos, nesses grupos mais amplos, atravessados pelo orgiasmo, por outro lado, poder-se-ia manter contato com a pluralidade, já que o orgiasmo pressupõe uma sociabilidade regida por uma “ordem confusional”, assim permitindo um equilíbrio das forças sociais, mesmo que este equilíbrio seja contraditório e tensional. Em sua leitura, portanto, as

festas, tradução máxima de nosso desejo de efervescência, seriam os principais inimigos do processo de individualização contemporâneo e a afirmação máxima de uma “revolta” que estaria se desenrolando na vida cotidiana (MAFFESOLI, 2005). Seria a trajetória de nossas histórias carnavalescas um desses pequenos exemplos de subversões cotidianas?

Evidentemente aqui fica uma provocação mais do que um conselho. Mas se pudermos ao menos ouvir alguns dos chamados que convidam para que retiremos a alegria de viver e o prazer das linhas de pensamento que a cimentam sob o território da ilusão e da captura capitalística, talvez tenhamos a chance de nos surpreender com sua pulsação, não apenas como entorpecimento, mas como afirmação da vida. Talvez tenhamos a chance, assim, de tentarmos escapar nós mesmos de nos transformarmos em mais um “braço intelectual” do racionalismo de Dona Quaresma, ao deixar de desqualificar a potência dos corpos para a alegria como algo menor para, talvez, reconhecer sua potência política e com ela aliar-se.

E ao usar a expressão “aliar-se”, anuncio um dos mais simples conselhos que talvez possamos receber de nossa história carnavalesca, mas talvez aquele que contenha sua maior força subversiva. A trajetória da *Ala Loucos pela X*, em suas andanças pela periferia da cidade de São Paulo – território em que muitas vezes o cenário assemelha-se àqueles de guerra (já que a violência, a pobreza, a negligência das políticas públicas para garantir mínimos direitos sociais, a distância aos centros econômicos da “cidade”, que afasta investimentos e impede muitas vezes até a circulação de seus moradores, são componentes cotidianos) e pelas durezas dos serviços de saúde, devastados pela política grande, quase sempre transformados em joguetes eleitoreiros associados ao império do modelo biomédico/alienista –, parece testemunhar o improvável.

Ela nos traz notícias de que aquele *outro lugar social para a loucura e para a diferença*, com o qual tanto sonhamos no campo da saúde mental, parece também fazer parte do jogo contraditorial desse pedaço, como vimos; por vezes, parece ser até mesmo mais presente lá do lado de fora do que nos próprios serviços de saúde que levam o nome de substitutivos. Talvez lugares

abertos à pluralidade e à experimentação da dimensão trágica da vida já possam estar enfrentando dilemas como aqueles vividos pela Luta Antimanicomial, como, por exemplo, mostra a invenção malandra de criar e manter vivas as escolas de samba. Talvez seja preciso, como fazia a menina, perguntar como podemos aprender essas *outras coisas* nesses espaços e relações que seguem resistindo em nossas cidades, no território carnavalesco e em outros tantos.

E aqui, mais dois pequenos conselhos para o campo da saúde mental. Talvez seja preciso investir na "*dessanitarização*" de nossas práticas e olhares. Mais que tecer "parcerias com a cultura" ou criar "projetos intersetoriais", o que timidamente já se percebe nas práticas e nos discursos interiores ao campo da Reforma Psiquiátrica, talvez ganhemos ânimo novo, como mostra a experiência da *Ala Loucos pela X*, se pudermos exercer práticas que se disponham a habitar o fora, a se misturar com a diversidade de outros atores sociais, deixando-nos miscigenar também com outras práticas sociais e ser um tanto arrastados por elas. A *Ala Loucos pela X* parece chamar para a aposta de que nesses encontros também poderemos ter a oportunidade de ver diluírem-se muitas das categorias que são próprias ao circuito sanitário, elas também aprisionantes.

Mas se há aqui um chamado para que voltemos nossa atenção para a potência dos acontecimentos que fervilham no plano micropolítico de nossas lutas antimanicomiais, especialmente nesses encontros com outros atores sociais, não se trata de perder de vista, no entanto, a dimensão macropolítica.

A experiência da *Ala Loucos pela X*, também atravessada pelos efeitos ambíguos das grandes políticas públicas no campo da saúde mental, parece convidar a pensar que aproximar o Estado brasileiro da perspectiva antimanicomial é, de fato, um grande avanço. No entanto, proclamar a Reforma Psiquiátrica no país, sem que as condições de sua sustentabilidade sejam minimamente garantidas em lei, por exemplo, no que diz respeito à normatização das ações nos serviços substitutivos, pode lançar seus trabalhadores e usuários em circunstâncias perversas – mesmo que esteja em

curso a Reforma Psiquiátrica no país e que seja missão dos trabalhadores em saúde mental levar a cabo a radicalidade do processo de desinstitucionalização, muitas vezes, quando esses mesmos trabalhadores, por força de seu trabalho e de sua disposição ética e política, esforçam-se nessa tarefa, enfrentando toda sorte de impedimentos constituídos quase sempre por esse mesmo Estado, eles veem, depois de algum tempo, anos de seu trabalho ruírem, em razão da fragilidade que sustenta muitos “projetos” antimanicomiais no interior das políticas públicas.

Assistimos cotidianamente a boas práticas em saúde mental serem ameaçadas por essas circunstâncias dramáticas: a Reforma que não se fará “por decreto”, mas que requer o envolvimento de muitos outros atores, muitas vezes, em várias regiões de nosso país, já se faz nos interstícios das ações cotidianas, à margem das condições concedidas pelas políticas públicas, sustentadas pela inventividade de seus atores. Mas exatamente por não estarem asseguradas “pelos decretos”, vão sendo desfeitas, sua memória se perde, seus trabalhadores e usuários são muitas vezes vítimas de intensas violências ao se verem em um processo kafkiano – há uma Reforma Psiquiátrica em curso no Brasil, mas muitas vezes não podemos consolidá-la por impedimentos que provêm do próprio Estado; logo, estamos “presos, mas estamos soltos”, pois “um consentimento que não é seguido de um efeito é um desprezo discreto da opressão” (MAFFESOLI, 2002, p. 22).

A trajetória da *Ala Loucos pela X* conta também essa estória. Ao transitar pelo terreno dos projetos de geração de trabalho e renda, da circulação na cultura e pela produção de vida – não pelo tratamento de doenças mentais –, foi vítima incessantemente desses efeitos ambíguos. Todas essas ações, caras ao processo de desinstitucionalização proclamado como lema da Reforma Psiquiátrica brasileira e que apresentam resultados genuínos na transformação das vidas de seus participantes, no entanto, por não estarem asseguradas suficientemente pelas políticas públicas e pela legislação de nosso país, atraem olhares curiosos, como vimos, que vão desde a consagração de diversos elogios para uma experiência “inovadora”, é preciso repetir, até acusações graves de que essas não são ações de saúde, de que são

ilegalidades, apresentando toda sorte de impedimentos burocráticos para que ocorram, colocando-as em risco.

No caso da *Ala Loucos pela X*, o coletivo que se produziu em torno dessa estória – os trabalhadores da saúde mental, os aderecistas/foliões/cidadãos, a escola de samba, os sambistas do território, a rede de componentes e de colaboradores da ala, entidades do Movimento de Luta Antimanicomial, universidades – foi um alimento fundamental na travessia das violências empreendidas pela gestão municipal a esse projeto recentemente, para que esse grupo não se dissolvesse e sua bela estória se perdesse.

Porém, é preciso reconhecer que as marcas de todos esses processos violentos não se apagam facilmente dos corpos de seus participantes. Se o combate continua na *Loucos pela X*, pela decisão de seus coordenadores de continuar, de seus aderecistas e foliões de resistir e dos sambistas de compor esta estória, muitas baixas se fizeram pelo caminho. Muitas dessas pessoas foram feridas exatamente na dignidade que levamos quase uma década para construir, muitos perderam um “porto seguro” naquela casa do Jaçanã assim, às pressas, como quem deve evacuar sua morada, todos tiveram que se submeter aos riscos de uma adaptação brusca do projeto a outras condições, e isso não é pouca coisa.

Então, mais alguns conselhos. Se nossa estória carnavalesca demonstra fortemente que por mais que tenhamos um cenário favorável no plano estatal para a Reforma Psiquiátrica, o enfrentamento do aparato manicomial terá que se dar, sem descanso, parafraseando Reich, no território micropolítico, ela aponta ao mesmo tempo para a urgência de conquistarmos transformações também no âmbito das políticas públicas e da legislação em saúde mental, para que não corramos o risco de sobrecarregar por demais aqueles que já precisam enfrentar tantas batalhas cotidianas na tarefa da desinstitucionalização. Para produzir a Luta Antimanicomial, talvez precisaremos sempre de combatentes, mas parece pedir demais exigir que sejam todos heróis. Assim, aponta-se para um tempo que requer intensos enfrentamentos, não ainda vitoriosas comemorações.

Quiçá valha a pena, nesse sentido, ouvir mais um pequeno conselho – dessa vez reichiano – que povoa os combates da *Ala Loucos pela X*. Talvez, se não tivéssemos uma história de ampliação da potência de vida de nossos guerreiros, atados em um coletivo pela força subversiva da alegria, a fragilidade desses corpos não teria sido capaz de tantos enfrentamentos. Talvez valha mesmo a pena ouvir os chamados reichianos e aqueles ensinamentos que advêm das escolas de samba para aprendermos que é pela ampliação de nossa potência que nos fortalecemos coletivamente, fazendo empalidecer, como sugere Sant’anna (2005), tantos modos hegemônicos de viver. Se cada vez que as forças de Carnaval se tornam vigorosas, como se observou na *Ala Loucos pela X* recentemente, ávidas quaresmas se colocam em prontidão para contra-atacar, talvez possamos confiar, como mostra a história das escolas de samba, que quanto mais vigorosos, também mais fortes seremos para resistir alegremente.

Talvez, como último recado que essa história pode nos deixar, como aqueles enigmáticos ensinamentos que ouvimos nos finais das histórias antigas, que não se decifram facilmente, é que para aprender essas *outras coisas* que podem ensinar, por exemplo, uma escola de samba, precisaremos exercitar a sutileza, tomar gosto por gestos pequenos e delicados que se passam entre os corpos, suportar inseguranças caóticas que advêm da falta de certezas que dividem e organizam o mundo, para que possamos exercer a ética da composição e confiar que a vontade de querer viver pode fazer enfrentar, como nos recomendava Foucault, inimigos abomináveis, sem que para isso se precise ser triste.

E aqui chegamos à faixa amarela que encerra nosso desfile-tese. Como no desfile carnavalesco, essa marca indica o término de um ciclo carnavalesco e indica o início de outro. É, a um só tempo, encerramento e abertura. Ao cruzá-la, deixamos a passarela que ficou para trás certamente embaraçados pelos fios de nossas serpentinas, mas carregamos em nossos corpos um pouco

do brilho do desfile, pelos rastros de purpurina que os recobrem e que se espalharão por outros territórios e por outros tempos que virão.

Como homenagem a todos aqueles que vêm insistindo em afirmar a vida nas “academias do samba”, escrevendo estórias de positividade e de resistência nos “livros do Carnaval”, e parafraseando o samba entoado pelo Salgueiro em 2010, enquanto esta tese se encerrava, alegro-me em dizer que esta é uma estória de amor sem ponto final...

Figura 20 - *Ala Loucos pela X* na avenida, Carnaval 2010¹³⁵

---

¹³⁵ Fonte: Acervo da *Ala Loucos pela X*.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: limites do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALARCON, S. Da reforma psiquiátrica à luta pela 'vida não-fascista'. **História das Ciências em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 249-63, 2005.

ALBERTINI, P. **Reich: história das ideias e formulações para a educação**. São Paulo: Agora, 1994.

ALBERTINI, P. A sexualidade e o processo educativo: uma análise inspirada no referencial reichiano. In: AQUINO, J. G. (Org.) **Sexualidade na Escola: alternativas teóricas e práticas**. São Paulo: Summus Editorial, 1997.

ALBERTINI, P. Reich e a possibilidade de bem-estar na cultura. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 61-89, 2003.

ALBERTINI, P. et al. Reich e o movimento de higiene mental. **Psicologia em Estudo**, v. 12, n. 2, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722007000200021&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 8 out. 2009.

AMARAL, R. **Festa à brasileira: os sentidos do festejar no "país que não é sério"**. 1998. 403 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>>. Acesso em: 26 jul. 2008.

AMARANTE, P. **Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1995.

ARANHA E SILVA, A. L. **O projeto copiadora do CAPS: do trabalho de reproduzir coisas à produção de vida**. 1997. 161 f. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) - Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

ARANHA E SILVA, A. L. **Enfermagem em saúde mental: a ação e o trabalho de agentes de enfermagem de nível médio no campo psicossocial**. 2003. 310 f. Tese (Doutorado em Enfermagem) - Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

AUGRAS, M. **O Brasil do samba-enredo**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: HUCITEC / Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

BARCELOS, T. M. **Re-quebras da subjetividade e o poder transformador do samba**. 2006. 170 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

BARRETO, A. V. B. **Em busca de Eros: a “democracia natural do trabalho” e a relação entre poder e afetividade no pensamento de Wilhelm Reich**. 1997. 153 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

BARRETO, A. V. B. **A revolução das paixões: os fundamentos da psicologia política de Wilhelm Reich**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2000.

BARRETO, A. V. B. **A luta encarnada: corpo, poder e resistência nas obras de Foucault e Reich**. 2007. 245 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2007.

BARROS, S.; BICHAFF, R. (Org.) **Desafios para a desinstitucionalização: censo psicossocial dos moradores em hospitais psiquiátricos do Estado de São Paulo**. São Paulo: FUNDAP / Secretaria da Saúde, 2008.

BAUMANN, T. B. Da Iconografia, da História, da Loucura. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 2, n. 1, verão de 1997. Disponível em: <<http://www.uepg.br/rhr/v2n1/tereza.htm#0>>. Acesso em: 29 ago. 2009.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BEDANI, A.; ALBERTINI, P. Política e sexualidade na trajetória de Reich: Berlim (1930-1933). *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 61, n. 2, 2009. Disponível em:

<<http://146.164.3.26/seer/lab19/ojs2/index.php/ojs2/article/view/499/324>>. Acesso em: 8 jan. 2010.

BELO, V. Carnaval de escolas de samba: profissionalização e ação social. **Ponto Urbe - Revista de Antropologia Urbana da USP**, ano 3, versão 4.0, jul. 2009. Disponível em: <<http://www.pontourbe.net/04/belo-PU04.html>>. Acesso em: 1º dez. 2009.

BENJAMIN, W. **Origem do drama barroco alemão**. Prefácio de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, W. **O Narrador**. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. Prefácio de Jeane Marie Gagnebin. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996. (Obras Escolhidas I).

BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000. (Obras Escolhidas, III).

BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BOSI, E. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Secretaria de Atenção à Saúde. **Legislação em Saúde Mental: 1990 - 2004**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2004a.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Saúde mental no SUS: os centros de atenção psicossocial**. Brasília, DF: Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas, 2004b.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Saúde mental no SUS: acesso ao tratamento e mudança no modelo de atenção**. Brasília, DF: Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas, 2007. Relatório de gestão 2003-2006.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Saúde Mental em dados 06**. Brasília, DF: Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas, Coordenação Geral de Saúde Mental, Álcool e outras drogas, 2009. Disponível em: <www.saude.gov.br>. Acesso em: 29 jun. 2009.

CÂMARA, M. V. *Reich: grupos e sociedade*. São Paulo: Annablume, 2009.

CAMBRAIA, M. *As práticas e os processos de trabalho nos Ambulatórios de Saúde Mental*. 1999. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

CAMPOS, F. C. B. *O modelo da reforma psiquiátrica brasileira e as modelagens de São Paulo, Campinas e Santos*. 2001. 178 f. Tese (Doutorado em Medicina) - Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

CAMPOS, G. W. *Saúde Paideia*. São Paulo: Hucitec, 2003.

CAMPOS, G. W. Reforma Política e Reforma Sanitária: a sustentabilidade do SUS em questão? *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, mar./abr., p. 301-306, 2007.

CANDIDO, A. A Personagem do Romance. In: CANDIDO, A. et al. *A Personagem de Ficção*. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 27-46, 2000.

CASTEL, R. *A ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

CAVALCANTI, M. L. V. C. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006a.

CAVALCANTI, M. L. V. C. As alegorias no carnaval carioca: visualidade espetacular e narrativa ritual. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 17-27, 2006b.

COELHO, R. F. J.; SEVERIANO, M. F. V. História dos usos, desusos e usura dos corpos no capitalismo. *Revista do Departamento de Psicologia UFF*, Niterói, v. 19, n. 1, p. 83-100, 2007.

COSTA, J. *História da Psiquiatria no Brasil: um corte ideológico*. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.

DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DE REICH, I. O. **Wilhelm Reich: uma biografia pessoal**. Barcelona: Gedisa, 1978.

DELEUZE, G. **A Dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas: Papirus, 2007.

DICIONÁRIO Houaiss da Língua Portuguesa. Dicionário on-line. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=est%F3ria&stype=k>>. Acesso em: 01 dez. 2009.

DUTRA, E. A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. **Estudos de psicologia**, Natal, v. 7, n. 2, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2002000200018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 jan. 2009.

FERREIRA, F. **O livro de ouro do carnaval brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FIGUEIREDO, L. C. M. **A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação 1500-1900**. São Paulo: Escuta, 2007.

FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In: FOUCAULT, M. **Nietzsche**. Paris: Minuit, 1967.

FOUCAULT, M. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

FOUCAULT, M. A loucura, a ausência da obra. In: MOTTA, M. B. (Org.) **Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 210-219, 2006.

FREUD, S. Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In: **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 09, p. 187-212.

FREUD, S. Psicologia de Grupo e Análise do Ego. In: **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 18, p. 91-184.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Tradução de Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 21, p. 81-178.

GAGNEBIN, J. M. **Walter Benjamin**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GAGNEBIN, J. M. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

GALLETTI, M. C. **Itinerários de um Serviço de Saúde Mental na cidade de São Paulo: trajetórias de uma saúde poética**. 2007. 151 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

GARCIA, M. L. **Carnavalismo: produção de alegorias existenciais**. 2004. 220 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

GAVA, P. M. **Pró-vocações: um ensaio reflexivo de chamamentos para um novo habitar na saúde mental**. 2006. 60 f. Monografia (Conclusão de Curso de Aprimoramento) - Programa de Aprimoramento Multiprofissional Mandaqui/Jaçanã, FUNDAP, São Paulo, 2006.

GIGLI, C. A. **Carnaval e saúde mental: clínicas e políticas possíveis**. 2008. 94 f. Monografia (Conclusão de Curso de Graduação em Psicologia) - Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

GOETHE, W. **Viagem à Itália 1786-1788**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GOLDBERG, J. **Clínica da psicose: um projeto na rede pública**. Rio de Janeiro: Te Corá, 1996.

GOMES, F. **O Brasil é um luxo: trinta Carnavais de Joãozinho Trinta**. São Paulo: Centro Brasileiro de Produção Cultural/Axis Produções e Comunicações, 2008.

GOMES PINTO, J. C. S. **Integralidade, Clínica Ampliada e Transdisciplinaridade: conceitos para a potencialização das práticas em saúde mental**. 2007. 216 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Departamento de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

GULLAR, F. **Barroco: olhar e vertigem**. In: Novaes, A. (Org.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 217-224, 1988.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2008.

HARRISON, C. **Modernismo**. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

HIDALGO, L. **Arthur Bispo do Rosário: o senhor do labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

HIGGINS, M.; RAPHAEL, C. (Org.) **Reich fala de Freud**. Lisboa: Moraes, 1979.

JUNKES, L. O processo de alegorização em Walter Benjamin. **Anuário de Literatura Pós-Graduação em Literatura UFSC**, Florianópolis, v. II, n. 2, p. 126-137, 1994.

KEHL, M. R. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

KINOSHITA, R. T. **O outro da reforma: contribuições da teoria da autopoiese para a problemática da cronicidade no contexto das reformas psiquiátricas**. 2000. 186 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

KODA, M. Y. **Da negação do manicômio à construção de um modelo substitutivo em saúde mental: o discurso de usuários e trabalhadores de um núcleo de atenção psicossocial**. 2002. 186 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

LA BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária**. Lisboa: Edições Antígona, 1997.

LOPERGOLO, A. C. D. **Cozinhar a clínica**. 2001. 120 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

LOPES, I. C. Centros de Convivência e Cooperativa: reinventando com arte agenciamentos de vida. In: FERNANDES, M. I. A.; SCARCELLI, I. R.; COSTA, E. S. **Fim de século: ainda manicômios?** São Paulo: LAPSO/IUPSP, 1999.

LOPES, M. C. **Busca-se um corpo para a loucura**. 2005. 63 f. Monografia (Conclusão de Curso de Graduação em Psicologia) - Centro Universitário Hermínio Ometto, UNIARARAS, Araras, 2005.

MAFFESOLI, M. **A transfiguração do político**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MAFFESOLI, M. **A sombra de Dioniso: contribuição a uma sociologia da orgia**. São Paulo: Zouk, 2005.

MAGNANI, J. G. C. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Editora UNESP/ Hucitec, 2003.

MATTOS, J.; PINTO, V. Loucos pela X. **Cadernos Gestão Pública e Cidadania - Quatro Experiências de Promoção da Cidadania com grupos minoritários**, São Paulo, v. 9, n. 43, 2004. Disponível em: <<http://www.eaesp.fgvsp.br/subportais/ceapg/Acervo%20Virtual/Cadernos/Cadernos/Cad43.pdf>>. Acesso em: 7 jul. 2009.

MATTHIESEN, S. Q. **A educação em Wilhelm Reich: da psicanálise à pedagogia econômico-social**. Prefácio de Cláudio Melo Wagner. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MENEZES, R. C. Devir e agenciamento no pensamento de Gilles Deleuze. **Comum**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 26, p. 66-85, jan./jul. 2006.

MOREIRA, D. et al. **Ambulatórios de Saúde Mental da Zona Norte: cenário de uma metamorfose**. 2001. 51 f. Monografia (Especialização em Saúde Mental) - Ministério da Saúde / Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

OLIVEIRA e SILVA, J. R. O.; GONSALES, F. I. Matéria e Caráter: substratos para o impulso vital em Bergson e Reich. **Revista Reichiana**, São Paulo, v. 9, p. 22-30, 2000.

ORLANDI, L. B. L. Reich em *O Anti-Édipo*. **Revista Reichiana**, São Paulo, n. 15, p. 56-66, 2006.

PASSOS, I. C. F. Cartografia da publicação brasileira em saúde mental: 1980-1996. **Psicologia, Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 19, n. 3, p. 231-240, set/dez 2003.

PELBART, P. Manicômio mental: a outra face da clausura. In: LANCETTI, Antônio (Org.). **SaúdeLoucura**. São Paulo: Hucitec, p. 131-138, 1991.

RAMALHO, S. A. **Psicologia de massa do Fascismo: Reich e o desenvolvimento do pensamento crítico**. 2001. 280 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

RAMALHO, S. A. Clínica, corpo e política: experimentações carnavalescas no campo da saúde mental. *Revista Reichiana*, São Paulo, ano XII, n. 13, p. 141-152, 2004.

RAMALHO, S. A. Reich em caminho independente: o combate ao nazi-fascismo. In: Albertini, P.; Freitas, L. V. (Org.). **Jung e Reich: articulando conceitos e práticas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 2009. p. 134-147.

REGO, R. A. **Psicanálise e biologia: uma discussão da pulsão de morte em Freud e Reich**. 2005. 314 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

REICH, W. **Psicologia de massa do Fascismo**. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

REICH, W. **A irrupção da moral sexual repressiva**. São Paulo: Martins Fontes, [19--?].

REICH, W. **People in trouble**. Nova York: Farrar, Strauss and Giroux, 1976.

REICH, W. **O assassinato de Cristo**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

REICH, W. **Psicologia de Massa do Fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

REICH, W. **A descoberta do orgônio**. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. I: A função do orgasmo: problemas econômico-sexuais da energia biológica.

REICH, W. **Análise do Caráter**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REIS, A. M. **Candomblé: a panela do segredo**. São Paulo: Editora Arx / Siciliano, 2002.

RÓNAI, P. Os vastos espaços. In: ROSA, G. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 19-47, 2005.

ROSSET, C. **Alegria: a força maior**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ROTELLI, F. et al. **Desinstitucionalização**. São Paulo: Hucitec, 2001.

ROUANET, S. P. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

ROUANET, S. P. **A razão cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ROUANET, S. P.; MAFFESOLLI, M. **Moderno x pós-moderno**. Rio de Janeiro: UERJ, 1994.

SANT'ANNA, D. B. **Corpos de Passagem: ensaios sobre subjetividade contemporânea**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SÃO PAULO. Liga Das Escolas De Samba De São Paulo. **Regulamento Específico dos Desfiles do Grupo Especial das Escolas de Samba de São Paulo e Desfiles das Campeãs - Carnaval 2010**. São Paulo, 2010. 11 p.

SÃO PAULO. Secretaria Municipal da Saúde. **Normatização das ações nos Centros de Convivência e Cooperativa Municipais**. São Paulo: Secretaria Municipal da Saúde, 1992.

SARACENO, B. **Libertando identidades: da reabilitação psicossocial à cidadania possível**. Belo Horizonte: Te Cora Editora; Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia, 1999.

SARONI, H. **Trabalhando e reinventando a vida: a experiência da Ala Loucos pela X no carnaval paulistano**. 2004. 132 f. Monografia (Aprimoramento em Saúde Mental) - Programa de Aprimoramento em Saúde Mental Mandaqui-Jaçanã, FUNDAP, São Paulo, 2004.

SCARCELLI, I. R. **O Movimento Antimanicomial e a rede substitutiva em saúde mental: a experiência do município de São Paulo: 1989-1992**. 1998. 156 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SCHMIDT, M. L.; MAHFOUD, M. **Halbwachs: memória coletiva e experiência**. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993.

SOCIEDADE dos Amantes do Samba Paulista. *Website da Instituição*. Disponível em <www.sasp.com.br>. Acesso em: 7 jan. 2010.

SOIHET, R. **A subversão pelo riso**. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2008.

STERBA, R. *The humanistic wellspring of psychoanalysis*. *The Psychoanalytic Review*, v. 43, n. 2, 1974.

TEIXEIRA, R. R. Humanização e atenção primária à saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, vol. 10, n. 3, jul./set. p. 585-597, 2005.

TOLEDO, L. P. **Reich e o enfoque de Deleuze e Guatarri**. 2009. 176 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

TORRE, E. H. G. e AMARANTE, P. Protagonismo e subjetividade: a construção coletiva no campo da saúde mental. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 73-85, 2001.

TURNER, V. **O Processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974

VON SIMSON, O. **Carnaval em branco e negro: carnaval popular paulistano: 1914-1988**. São Paulo: EDUSP, 2007.

WAGNER, C. M. **Freud-Reich: continuidade ou ruptura?** São Paulo: Summus, 1996.

WEINMANN, A. O. A Psicologia Política de Wilhelm Reich. *Revista Reichiana*, São Paulo, ano XII, n. 12, p. 64-71, 2003.

WEINMANN, A. **Infância: um dos nomes da não-razão**. 2008. 176 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

ANEXOS

ANEXO A – Sinopse do Enredo “O Rei de França na Ilha da Assombrção”, de Joãozinho Trinta para o Salgueiro em 1974 (Fonte: GOMES, 2008)

No Norte do Brasil, nas terras do Maranhão, Terra dos Poetas, cheia de palmeiras, onde canta o sabiá, as pretas velhas contam estórias de antigamente e, se benzendo, falam das assombrções que existiam naqueles lugares.

As pretas velhas diziam:

“Quando descobriram nossas terras, a fama correu mundo. Aqui era a terra do ouro e da prata, habitada por gente índia-selvagem, bela e emplumada. Gente que vivia feliz nas matas virgens, cheias de esguias palmeiras, entre flores, frutos, animais e pássaros deslumbrantes”.

Essa fama chegou até o Reino de França, onde o Rei era um menino de 8 anos – o REI LUIS XIII e quem governava era sua mãe a RAINHA MARIA DE MÉDICIS.

A nobreza ficou maravilhada com o que diziam. E desejou apoderar-se daquelas terras distantes...

Entusiasmada, a própria rainha começou a preparar uma esquadra para a invasão das terras descobertas, pretendendo fundar, ali, um novo REINO DE FRANÇA.

E no grande salão de espelhos, sentado no trono, o REI-MENINO assistia ao alvoroço daqueles preparativos, ouvindo as coisas fantásticas que todos falavam.

E sua imaginação de criança começou a criar uma FANTASIA.

ESSA FANTASIA É O ENREDO DO SALGUEIRO.

Ele transformou o Salão dos Espelhos em matas virgens... Os Candelabros em esguias palmeiras... A Nobreza em gente índia – bela e emplumada... E também, em flores, animais – pássaros deslumbrantes... E a Rainha virou a Deusa deste reino fantástico saído da sua imaginação...

E o REI-MENINO brincou e se divertiu – Senhor Absoluto que era daquele Reino de Fantasias.

Mas o que ele não sabia, porque ninguém lhe contava, eram as histórias de assombração que existiam naquelas terras distantes...

As pretas velhas rezando baixinho diziam que ninguém contou ao REI-MENINO que em noite de lua cheia, na linda PRAIA DOS LENÇÓIS, de repente, as águas ficam agitadas e surge, na alva areia UM CORTEJO DE ASSOMBRAÇÕES.

São estranhas criaturas vindas do mar que cobrem com um pálio de algas prateadas UM TOURO NEGRO COROADO.

Quando as águas se acalmam, aqueles estranhos seres viram gente de outros tempos. E o TOURO NEGRO se transforma no belo Príncipe DOM SEBASTIÃO DE PORTUGAL, desaparecido, por artes mágicas, na famosa batalha de ALCÁCER-QUIBIR.

Quem acalma as águas é a Princesa INA – amante do príncipe e que mora num palácio submerso.

As pretas velhas se benzem dizendo CREDO CRUZ. E contam também o que acontece quando os sinos das igrejas batem MEIA-NOITE.

Surge, não se sabe de onde, uma enorme carruagem arrastando ESCRAVOS, CORRENTES e MUITA RIQUEZA.

É a ASSOMBRAÇÃO da Fidalga Nhá JANÇA. Pelas coisas que fez em vida, sua alma foi obrigada a correr todas as noites pelos lugares onde viveu, dentro daquela carruagem.

Enquanto suas riquezas e joias iam se transformando em azulejos e pingos d'água como as lágrimas, a carruagem se transforma numa Serpente Prateada.

Os azulejos foram cobrindo as casas e os pingos d'água cercaram aqueles lugares que se transformaram numa ILHA.

A Ilha que hoje tem o nome de SÃO LUÍS DO MARANHÃO.

Recordando aquele REI-MENINO que tanto sonhou com nossa Terra.

ANEXO B – Samba-Enredo Salgueiro Carnaval 1974 “O Rei de França na Ilha da Assombração”

Compositores Zé Di e Malandro

In credo in cruz, ê, ê,
Vige Maria
as preta veia se benze,
me arrepia.

Ô-ô-ô Xangô
as preta veia não mente, não sinhô

Não cantaram em vão
o poeta e o sabiá
Na fonte do Ribeirão,
lenda e assombração
contam que o rei-criança
viu o Reino de França
no Maranhão.

Das matas fez o salão de espelhos
Em candelabros palmeirais;
Da gente índia a corte real;
De ouro e prata um mundo irreal.

Na imaginação do rei mimado
A rainha era deusa
No reino encantado.

Na Praia dos Lençóis,
Areia, assombração:
O touro negro corado
É Dom Sebastião.

É meia-noite
Nhá Jança vem,
Desce do além na carruagem.
Do fogo vivo, luz da nobreza,
Saem azulejos, sua riqueza.
E a escrava – que maravilha,
É a serpente de prata que rodeia a ilha.

ANEXO C – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2002 “Aceito tudo!
Quem sou eu?”

Compositores: Luis Ferracini, Neco Paulicéia, Pê

Vem me dar um beijo amor
Com a X-9 vou sambar a vida inteira
Levando paz e alegria
Vou cair nessa folia

Quem sou eu?
Minha história vou contar (eu vou contar)
Um segredo tão antigo
Que nasceu lá no Egito
Na China fui me transformar
Me espalhei no mundo inteiro
Com Gutemberg a evolução
Dia-dia sou notícia
Mensageiro da emoção
Sou carta pra você, paixão
Decifra-me ou devoro-te
Só não me jogue no chão
Já passei de mão em mão
Cai nas garras do Leão

Vou bailando pelo ar
Em forma de confete e serpentina
Sou essencial
Com a zona norte virei carnaval

Virando mais uma página da história
Conto minha trajetória
Educando a nação
Mas pense então
Pra não faltar
É preciso reciclar

ANEXO D – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2003: “Pi erê
Jeribatiba ou Pinheiros. A deusa dos rios clama pela preservação. Se
ela muda o curso, pode mudar a nossa história”

Compositores: Leo do Cavaco, Edson Dino, Royce do Cavaco

Amanheceu
Vai clareando e um novo dia se anuncia BIS
É a X-9
Na Passarela feito um rio de alegria

A mão de Deus abençoou
sua água já foi cristalina
PI IÊ RÊ, JERIBATIBA
uma historia que fascina
É o Rio Pinheiros
presente da mãe natureza
Relembro a pureza do índio a cantar
em seu leito a navegar

Canoeiro ê, Canoeiro á!
Remando, remando, pra lá e pra cá REFRÃO
Ayê-yê-yeo Oxum
Clamava o negro pra se libertar.

Em busca de riquezas
O Bandeirante passou
usinas, turbinas giraram
A energia chegou
São Paulo, com o progresso a poluição
Vive o tempo da degradação
temos que refletir
Marginal Pinheiros, Arquitetura
Um Pomar de cultura

Chora, a natureza implora
Se o rio muda de curso BIS
Poderá mudar o curso da história

ANEXO E – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2004: “Se vens à minha casa com Deus no coração, senta-te à minha mesa e come do meu pão”

Compositores: Armênio Poesia, Diego Poesia, Kadu

O Rei mandou convidar
É festa na minha cidade
Seja bem vindo, venha sorrindo
Participar dessa homenagem
X-9, seu banquete é a mistura das massas.
È o encontro de todas as raças.
Que o negro temperou.
Gastronomia hoje é carnaval.
Tá no molho da mulata, na essência do casal.

É de dar água na boca ... amor
Vem provar minha alegria ...o meu sabor
Tire o gosto da tristeza, pode chegar
Vou servir o meu jantar!

E no meu samba a receita,
Não há barriga vazia.
Garçom, anuncia a mesa.
Em cada prato a fantasia
Do sonho o prazer de comer e ser feliz.
Minha São Paulo a La Paris.
A capital do paladar
Aplausos!!! Felicidades!!!
Frutas e doces a vontade
E o cafezinho não pode faltar!

Sou X-9,
Chegou a hora, vou brindar com a multidão
E nesse sacode,
É "Paulistana" toda a minha emoção

ANEXO F – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2005: “Nascidos para cantar e também para sambar”

Compositores: Armênio Poesia, Diego Poesia, Chocolate, Eric Lisboa e Marcio Andre

A poesia vem no vento
Soprando amores lá do sul
Vem, com dois meninos passarinhos
Vozes em um canto em comum:
Pai, suas canções e lições eu decorei
Nas suas lutas e sonhos, eu me espelhei
Poeiras de um caminhão, violas e violões
Fogueiras e recordações...
Voei, cantei, pelos palcos, pelo chão do meu país
E nas lonas da ilusão, fui calouro e aprendiz
Cantei, voei, de tanto amor a fé não se desfez
Tocou no rádio e no meu coração: 'Tente outra vez'

É bailão, é rodeio
'Um fio de cabelo no meu paletó'
Na palma da mão eu também to no meio
Com Chitãozinho e Xororó

Alô, cowboy do asfalto é pura emoção
Cheia de charme eu quero bis
Brincar de ser feliz
Cuidar dos filhos desse mundo
Recomeçar no rancho fundo
Onde canta a majestade, o sabiá
São evidências, corpo e alma
Meu irmão, meu par
Porque nascemos pra cantar!

Meu coração é sertanejo
Essa dupla me fascina
Canta X-9, que a Zona Norte
É 100% adrenalina

ANEXO G – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2007: Força Brasil. O
País Que Surge da Tinta, Delira Num Carnaval de Cores

Compositores: Armenio Poesia, Aquiles da Vila, Chanel, Maurício Paiva,
Carlinhos Jeito Moleque

Amor vem delirar
A arte nos revela a criação
Colorindo o seu olhar
A vida ganha forma e expressão
No calor a magia, o viver
A luz solar irradia o amanhecer
Visão da fantasia, a harmonia nas estações
Obras do homem, semente do nome,
Que floresceu das extrações
Brasil, sua bandeira espelha essa grandeza
No céu estrelas olham a natureza
Protegendo as riquezas do seu chão
Gigante, na cultura, na raça
Da mistura, da massa, a transformação

É tempo de renovar
Aplausos pra imaginação
Juntos iremos criar
E caminhar com a evolução

Segurança, pilar da esperança
Paz pra humanidade
O país que surge da tinta
Pinta a liberdade
No esporte, lazer e ciência
Com inteligência, determinação
Vai clarear, se o progresso acontecer
Iluminando o universo, no brilho da luz do saber

Sou X-9, sou emoção
Zona Norte é união
A força do povo, sacode de novo
Meu coração

ANEXO H – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2006: O X DA QUESTÃO

Compositores: Leonardo Rocha, Chello Lima, Renne Campos, Acyoli Filho, Reinaldo Ferreira, Anderson Salgadinho e Robertinho Capitão Gancho

Venha ser mais um
Que um mistério eu vou desvendar
No "velho jogo" fiz um "X"
Pra ser feliz e encantar
Eu vi a luta entre o bem e o mal
Nas "mãos da história" viajei
Sonhar sonhei...
E no meu sonho "cruzei" mares
Ser pirata... Para um amor roubar
Encontrar, o grande tesouro
E navegar pra onde o vento me guiar

Se tem magia no ar... Eu vou
Na imaginação voar
Será real ou ilusão ?
O mundo em minhas mãos
Renascera

Calcular é arte, uma forma de luz
"Clarear", a máquina que nos conduz
Simbologia da vida e aos olhos se faz proibir
Através das cartas o futuro descobrir
"X" que se une ao Novembro No peito bato forte, meu valor é dez
Valeu, aplausos para o louco imaginário...
Se "tudo é relativo" meu carnaval
É o seu cenário

Eu sou X-9 eu sou
O show vai começar... Vem sambar
Nesse balanço hoje eu vou "xisnovear"
Pra te conquistar

**ANEXO I – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2008: O Povo da Terra
está abusando. O Aquecimento Global vem aí... A Vida boa sustentável
pede passagem**

Compositores: Didi, Turko, Paulinho Miranda

Vem pra ver
Nossa família reunida
Eu e você, com a X-9 na avenida
Na festa do Carnaval
Fazendo um alerta geral
Para o Planeta não aquecer
Nossas florestas, nosso pulmão,
Destruição pra quê!
Alterações que transformaram nosso clima
Causando tantas consequências
À nossa existência

Não poluir o nosso ar... ô, ô, ô, ô
Água da fonte pra beber
Um solo de plantar, bom de colher

É melhor parar
Não custa nada refletir
O mal que sempre vai causar
Jogando lixo por aí
É tempo sim de reciclar
Para salvar o amanhã
A solução está na mente sã
Em não desperdiçar, a água pode ter um fim
Sabedoria ao explorar pra energia produzir
Depende só de nós o equilíbrio ambiental
Responsabilidade social

Oh, Mãe Terra, perdoai
Os seus filhos sem amor
É preciso preservar
O mundo que Deus Criou

ANEXO J – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2009: Amazônia.
Conseguimos Conquistar com Braço Forte. Do Esplendor da *Havea
brasiliensis* à Busca Pela Terra Sem Males

Compositores: Léo do Cavaco, Rogério Morgado e Leonardo Lima

Feito pajé entrei na mata
Onde meu canto ecoou
Evoco energias encantadas
Neste santuário de amor
Abrindo os portais da imaginação
Eu vou na barca de Dom Sebastião
Por mares dourados naveguei
Mistérios e magias encontrei

Vou bater o meu tambor Auê!
Num delírio de felicidade
Em cada gota de borracha o luxo e o esplendor
O eldorado que Tupã abençoou

Porém nem tudo é beleza
Vejo o corvo da ambição
O silêncio toma conta da floresta
Lágrimas de destruição
Ao som dos maracás vou convocar
O guerreiro de Anhangá
E outros seres imortais
Pra expulsar toda maldade desta terra
A nossa tribo vence a guerra
Chegou a hora! Vamos juntos festejar
E hoje... meu gesto de amor e paz
Vai coroar a protetora dos mananciais

Amazônia! Meu braço forte é a sua proteção
Sou um valente guerreiro
Eu sou X-9, sou caboclo brasileiro!

ANEXO K – Samba-Enredo X-9 Paulistana Carnaval 2010: Do além mar a herança lusitana nos une... Ora, pois! A X-9 é portuguesa com certeza!

Compositores: Junior ABC, Márcio Camargo, Wagner, Rodney Cheto, Leonardo Trindade, Danilo Brito

Veio d'além mar...
E ancorou em nossa terra
Paraíso de belezas naturais
Jardim das Delícias de tantas riquezas
E o índio ele encontrou
E difundiu novas culturas
A miscigenação então surgiu
Salve a Pátria mãe gentil
Poetas, trovadores, escritores, eternizaram
Um lindo idioma que jamais se viu
A língua máter do nosso Brasil

Vem prá cá cantar, sambar
Vem no balancê da nossa musicalidade
No futebol a mesma paixão
Num só coração

A fé, a devoção em procissão... Ave-Maria
A religião traz emoção nas romarias
Vem dessa crença a proteção
Pra nossa escola sambar feliz
Um centenário de história
Heranças deixadas em nosso país
Hoje faço a festa com a minha bateria
Meus 35 anos de alegria!

Ora, pois, quem vem aí
É a X-9 com certeza!
Valente, guerreira, luso brasileira
Canta a herança portuguesa.