

Pistas para a produção de experiências comunitárias

Adriana Rodrigues Domingues

Acreditar, não em outro mundo, mas no liame entre o homem e o mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: um pouco de possível, senão sufoco.

Gilles Deleuze, Foucault

Algumas ideias e uma aposta

As ideias e articulações que são apresentadas neste texto referem-se ao caminho percorrido em minha tese de doutorado, e tratam da tentativa de compreender a experiência que tive com um grupo de idosos, quando trabalhei como psicóloga em um centro de saúde especializado no atendimento a esta população. A experiência construída no projeto Conversas e Memórias serviu como plano de navegação em direção a diversas questões que foram sendo abordadas ao longo da tese, e, para respondê-las, retomei o diário de campo redigido na época e diversos materiais e depoimentos que foram coletados ao longo de seis anos de continuidade do projeto. Ao mergulhar novamente na experiência e mapear os efeitos que ela produziu, procurei desenhar uma cartografia dos dispositivos utilizados no método de intervenção que possibilitaram que práticas de cuidado de si e cuidado do outro pudessem ser exercitadas - exercício que considereei como a produção de uma experiência comunitária.

O objetivo central dessa cartografia foi mapear os dispositivos que utilizamos no projeto e que foram capazes de produzir estes efeitos. Utilizando como ferramenta teórica a discussão de Deleuze (2006) sobre o conceito de dispositivo de Foucault, o filósofo propõe que ele seja compreendido, “antes de mais nada [como] um emaranhado, um conjunto multilinear”. Quatro são os tipos de linhas que comportam o dispositivo: linhas de enunciação, linhas de visibilidade, linhas de força e linhas de subjetivação, portanto, ver, dizer, afetar e inventar-se foram as linhas que utilizei para desenhar tal cartografia. Mapeei práticas em que os idosos voltaram o olhar para si mesmos, narraram suas próprias histórias, adquiriram coragem para

dizer a verdade, escutaram atentamente as histórias dos outros, compartilharam os bons e maus encontros e os objetos biográficos que acompanharam suas trajetórias. Mapeei também os efeitos dessas práticas, por meio dos depoimentos e relatos que evidenciaram essa operação sobre si mesmo e as transformações que as experiências produziram, tanto no nível individual quanto coletivo.

Ao traçar esta cartografia, apresentei também, minhas apostas na possibilidade de construirmos um novo *ethos* - uma outra forma de se relacionar consigo e com os outros que seja geradora de experiências comunitárias. São algumas dessas argumentações e questionamentos que compartilho neste texto.

As práticas de cuidado de si e cuidado do outro

Meu porto de partida foi o encontro com Marcolina, Joana, Maria Pereira, Sebastiana, Jackson e outros idosos que formaram o grupo inicial. O convite feito por Gonçalves, a mim e aos idosos, para participar do projeto *Conversas e Memórias*, surgiu de maneira despreziosa, e dessa forma continuou e continua até hoje. Ninguém, nem mesmo ele ou eu, sabia ao certo aonde ele iria dar nem quais efeitos seria capaz de produzir. Havia apenas o interesse e a disponibilidade de estar junto para conversar, ouvir uma música ou a leitura de uma poesia, contar as próprias histórias e escutar as experiências dos outros. A mistura dessas condições e de outros elementos gradualmente acrescentados a elas foram dando contorno à relação de que começava a ser construída entre os participantes.

A proposta utilizava como estratégia a roda de conversa, que acontecia semanalmente e era aberta a participação de quem gostasse de conversar, ouvir histórias de vida ou discutir um tema qualquer. Não havia a exigência de encaminhamento ou controle de presença; a única exigência que havia era ter mais de 60 anos e ter interesse em contar ou ouvir poesias, músicas e histórias. O encontro era aquecido com perguntas sobre a semana e o tema do dia era disparado pela leitura de uma poesia, ou a audição de uma música, ou ainda a conversa sobre a ida ao cinema realizada pelo grupo. Esse material, preparado antecipadamente, circulava pelas rodas de conversa, sendo interrompido, por diversas vezes, pela narração de um trecho da história de alguém que acompanhava o que era conversado em grupo. Não era incomum, que esses constantes atravessamentos, servissem de incentivo a narrativa de outros participantes, também atentos às histórias que começavam a serem contadas em cada encontro. A roda de conversação, os agenciamentos produzidos pela leitura de uma poesia e a experiência narrativa foram os dispositivos que mapeei, tentando desenhar e desembaraçar suas linhas e acompanhando o processo de subjetivação que foram produzindo.

Depois de um ano de experiência, foi ficando cada vez mais clara a produção de algo comum entre os participantes, provocado pelos dispositivos que lançávamos ao grupo. Ver, dizer, afetar e ser afetado eram as linhas que conduziam a práticas de si: a narrativa da própria história, a escuta atenta à fala e à história do outro, a coragem de dizer a verdade sobre situações difíceis que vivenciaram, a abertura às inúmeras formas de afetação disparadas pela presença do outro. Uma prática de si que era possível ser exercida por aquilo que o participante encontrava no grupo – acolhimento e reconhecimento da própria existência. Prática de cuidado de si que sempre implica a presença de outro; cuidado de si que necessariamente implica o cuidado do outro (FOUCAULT, 2004); práticas de cuidado que implicam abertura ao encontro, circulação de palavras e afetos e a produção de algo comum – é dessa mistura de elementos que se produzem experiências comunitárias.

A escolha e ênfase pelo termo comunidade, em vez de utilizar os termos grupo, coletivo ou social, se justificam exatamente pela derivação do termo comum. A ideia de comum não como sinônimo de algo que caracteriza as pessoas que se encontram em uma mesma condição, como costumamos denominar as pessoas que moram em uma mesma região geográfica (e que, atualmente, tem sido um eufemismo para o termo favela, sem mudar a relação com ela); ou que possuem a mesma raça (comunidade afrodescendente) ou nacionalidade (comunidade italiana); ou que professam a mesma religião ou modo de vida (comunidade católica, comunidade judaica, comunidade Daimé). Se não deve ser considerado por aquilo que as pessoas carregam como características semelhantes, a noção de comum deve ser concebida como tudo aquilo que é produzido no encontro entre pessoas que estabelecem, entre si, formas múltiplas e mútuas de afetação, e cujo efeito é o aumento da potência de ação de cada um (ESPINOSA, 1983).

Considere estas práticas como apostas nas possibilidades de construção de experiências comunitárias. O encontro de todas as singularidades que estiveram presentes nas rodas de conversa – dos participantes aos compositores e poetas, das poesias às histórias narradas, produziram agenciamentos coletivos de que dissolveram qualquer possibilidade de autoria. Todos atuaram como construtores dessa experiência que se intensificava a cada encontro, produzindo, coletivamente, um plano comum. Plano de imanência produzido por meio de práticas de si que só podem ser exercitadas na presença de alguém que tenha a sensibilidade de acolher a existência desse outro.

Como vivermos juntos e produzirmos experiências comunitárias?

Se as práticas de si são apostas nas possibilidades de produzirmos experiências comunitárias nos dias de hoje, elas são também, pistas para a reinvenção

de novas formas de relação consigo mesmo e com os outros. E se elas não são inventadas, mas encontradas em nossa cultura (FOUCAULT, 2006), isso significa que elas estiveram e/ou estão presentes à nossa volta, e significa, também, que podemos inventar dispositivos que possam dispará-las, ampliá-las, multiplicá-las.

Mas, não é isso o que nos dizem as cenas e experiências que nos atravessam diariamente. Ao mesmo tempo em que apostamos na afirmação da vida coletiva, o que acontece à nossa volta nos afirma sua impossibilidade. É possível vivermos juntos? Como?

Tanto Deleuze quanto Foucault já nos convenceram, anteriormente, de que vivemos em uma sociedade que se desenvolve sob a sombra de uma lógica organizacional adestrada, previsível e permitida, cuja tentativa é a unificação, a ordenação e o controle social que obriga os sujeitos a serem um. Se para Foucault essa sociedade se desenvolveu sob uma lógica disciplinar infiltrada e capilarizada em todos os tipos de instituições (das escolas às prisões), para Deleuze, já não estamos mais em uma sociedade disciplinar, mas em uma sociedade de controle que prescinde dessas instituições. Esse tipo de sociedade se intensifica e generaliza as tecnologias disciplinares, capturando-nos em redes que regem e regulamentam a vida social desde dentro, desde o interior de nossas práticas comuns e cotidianas.

Nesta sociedade de controle, penetramos numa zona de indistinção com a qual reagimos com pânico a tudo aquilo que se afirma diferente de nossa identidade muito bem protegida e territorializada. Em meio a tudo isso, Deleuze (2002) ainda constata, no diálogo com Espinosa, que não somos apenas envenenados por esse controle que investe sobre nossas vidas; somos, também, envenenadores agindo à custa de muita violência. Ao mesmo tempo em que constata essa condição, o filósofo afirma também a necessidade de evitarmos nossa própria destruição.

Como evitar que nos destruamos a nós mesmos, à força de culpabilidade, e destruamos os outros à força de ressentimentos, propagando por toda parte a nossa própria impotência e a nossa própria escravidão, a nossa própria doença, as nossas próprias indigestões, as nossas toxinas e venenos? (DELEUZE, 2002, p. 29).

Se a vida é paradoxal e a existência circula entre a vida e a morte, a generosidade e a monstrosidade, o desejo e o desespero, como escapar de uma vida que tem desejo de nazismo, morte e destruição, ou de uma subjetividade que se encontra distante de qualquer possibilidade de reinvenção dela mesma? Quais são as possibilidades de criação e circulação de fluxos intensos e sensíveis que permitam ao sujeito sonhar com a multiplicidade, enquanto tenta se desvencilhar de

uma lei que o obriga a ser um, e não uma experiência múltipla de ser outramente, como desejaria Fernando Pessoa? Quais novos poderes, de afetar e ser afetado, essas novas composições inauguram?

Em nossas apostas, concebemos o termo comunidade como um encontro entre singularidades, e não como uma relação entre iguais. É nesse encontro, derivado de subjetividades quaisquer, anônimas, que não reclamam autoria, que se produz um plano comum capaz de afirmar a diferença e a possibilidade de vivermos juntos.

Essa singularidade qualquer foi evocada por Agamben (1990) como forma de resistência a toda tentativa de representação de uma identidade, grupo ou ideologia. Uma singularidade vinda de qualquer parte e que manifesta seu ser comum, isto é, aquilo que é comum a qualquer existência. Trata-se de uma ação conjunta heterogênea, em uma multiplicidade de singularidades cujos corpos se comunicam e se estranham mutuamente. Nesta comunidade que vem, formada por singularidades quaisquer, o que está em jogo não é mais a luta pela conquista ou controle do Estado,

Mas uma luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável das singularidades quaisquer e da organização estatal [...]. Mas que singularidades constituam uma comunidade sem reivindicar uma identidade, que os homens co-pertencem sem uma condição de pertencimento representável (mesmo sob a forma de um simples pressuposto) constitui o que o Estado não pode tolerar em nenhum caso (AGAMBEN, 1990, p. 88-89).

Não dispor de nenhum tipo de identidade ou laço de pertencimento, e nem reivindicá-lo, é exatamente o que impede que tais singularidades possam ser novamente capturados por uma forma de dominação. Por isso, se faz possível apostar na resistência a qualquer forma de imposição de um modo de vida coletivo identitário.

Hardt e Negri (2005) apostaram na mobilidade, fuga e êxodo da multidão, como características capazes de fazê-la escapar das armadilhas difusas que tentam capturar as subjetividades. A capacidade de resistência da multidão reside nessa difusão e deserção das singularidades, que percorrem espaços do comum e se propagam em formas impossíveis de serem contidas. A potência da multidão desafia a representação porque é uma multiplicidade indefinida, incomensurável. Ela segue dinâmicas moleculares, reivindica diferenças, experimenta cruzamentos e hibridações. Ao afirmar diferenças, desejos e subjetividades, ela afirma a potência da vida e configura o corpo coletivo que persiste na esfera pública, nas

ações coletivas, nos assuntos comuns, afirmando a existência social e política do coletivo, sustentáculo das liberdades civis.

Ao pensarmos nas múltiplas conexões que se estabelecem nessas apostas, podemos afirmar a possibilidade de criação de comunidades momentâneas, feitas para não durar, mas que, ao se tornarem possíveis, são capazes de provocar novos agenciamentos, cada vez mais polifônicos (PELBART, 1997). Por afirmar a impermanência dessas comunidades, apostamos na sua capacidade de resistência às formas de cooptação do sistema capitalista. O que está em pauta nessas conexões é o direito à singularidade, o direito de desprender-se da própria identidade e entregar-se à deriva, ao acaso dos encontros e das hibridações que a multidão nos propicia.

Não será uma subjetividade mais esquizo, mais fluxionária, mais rizomática, mais de vizinhança e ressonância, mais de composição de movimentos, e talvez por isso mais resistente aos inúmeros aparelhos de captura, inclusive os provenientes do âmbito relacional (PELBART, 1997).

Ora, como não pensar que há [...] subjetvidades nascentes, polifônicas, heterogêneas, mestiças, individuais ou coletivas, emergindo como tantos territórios existenciais, na adjacência de outras alteridades subjetivas... (GUATTARI, 1993).

Da mesma forma que hoje assistimos a um controle que incide sobre a vida, assistimos também a formas de resistências a ele; experiências que crescem à nossa volta e denunciam o poder da vida, sua resistência frente a esse controle, e também sua potência de contágio e capacidade de inventar-se a si mesma, criar novas formas de sociabilidade capazes de ameaçar as estruturas de controle, comando e dominação desta sociedade.

Porém “como não fazer mais encontros maus do que bons? [...] é possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um ajuntamento de escravos?” (DELEUZE, 2002, p. 17), ”onde será que aparecem os germes de um novo modo de existência, comunitário ou individual, e em mim, será que existem tais germes? [...] existe algo a esperar das comunidades atuais?” (DELEUZE, 1992, p. 142).

Encontramos as pistas a estas perguntas deleuzianas no pensamento de Espinosa e Foucault, e o que ambos têm em comum é a preocupação com a dimensão ética da existência. Com Foucault, empreendemos um retorno aos gregos em busca de práticas de si capazes de produzir um outro modo de vida. “Mas não são os gregos nem os cristãos que farão a experiência por nós, hoje” (ibidem, p. 132). Somos sujeitos constituídos naquilo que vemos e dizemos sobre nós mesmos, como “grãos dançantes na poeira do visível, e lugares móveis num murmú-

rio anônimo” (ibidem, p. 134). Portanto, nossa ética deve ser produzida por uma existência artista, que seja capaz de se recriar e inventar lugares que escapem dos nossos códigos morais.

É aqui que reside a força do dispositivo e o que suas linhas produzem - a capacidade de fazer o sujeito ver-se, dizer-se, afetar-se e reinventar-se. Contudo, há também dispositivos que podem ser utilizados como forma de modelização de nossa subjetividade em torno desses mesmos códigos morais de que tentamos escapar. Os modos de existência que têm que ser criados, para Espinosa, devem ser derivados de dispositivos que sejam avaliados de acordo com critérios imanentes e segundo seu teor de possibilidades, liberdade e criatividade (DELEUZE, 1996).

As apostas de Foucault se direcionam à afirmação de uma estética da existência baseada em três critérios – a prática do cuidado de si, a liberdade e a ética. Todo dispositivo que inventarmos ou utilizarmos como forma de atingir essa outra forma de ser (autrement), deve ser capaz de distinguir aquilo que somos (nosso plano atual) e aquilo que estamos nos tornando (nosso plano virtual). Tornar-se outro significa empreender um exercício constante sobre nós mesmos, não para conhecer o que somos, mas para conhecer aquilo em que estamos nos tornando. O dispositivo deve ser capaz de inverter aquilo que nossa modernidade fez questão de enfatizar – o conhecimento de si –, para aquilo que os gregos fizeram questão de priorizar – o cuidado de si. Essa é a inversão que Foucault, exaustivamente, fez questão de demonstrar nos últimos cursos de sua vida, em busca e em defesa de uma existência ética e estética.

A função de todo dispositivo é desembaraçar as linhas que nos ligam às formas de subjetivação capturadas e modelizadas por um sistema que vampiriza todo nosso desejo e nossa força de invenção, para encontrarmos as linhas que nos ligam ao devir, às possibilidades de construirmos uma vida capaz de produzir mais encontros bons do que maus, capaz não apenas de afirmar a diferença mas desejá-la, capaz de produzir afetos que aumentem a potência da vida e não a diminuam. Trata-se de desenvolver práticas de si que produzam uma vida como obra de arte, como diria Foucault, e uma ética da alegria, como diria Espinosa.

Então, vejam, em matéria de sonho e utopia, o futuro permanece amplamente aberto. [...] E, no entanto, é possível conceber outras modalidades de produção subjetiva – estas processuais e singularizantes. Essas formas alternativas de reapropriação existencial e de autovalorização podem tornar-se, amanhã, a razão de viver de coletividades humanas e de indivíduos que se recusam a entregar-se à entropia mortífera, característica do período que estamos atravessando (GUATTARI, 1993, p. 190-191).

Não se trata aqui da busca de um futuro róseo para toda a humanidade, marcado pela comunhão em uma comunidade ideal. Trata-se do desejo de viver intensamente aqui e agora, experimentando as possibilidades da existência a partir da criação de um jogo de devir contínuo, aberto a fluxos múltiplos, decodificados, em que se criam comunidades momentâneas, suspendendo a vida de maneira temporária.

Referências

- AGAMBEN, G. *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Traduit de l'italien par Marilène Raiola. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. (Trans).
- _____. *F. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3, São Paulo: Editora 34, 1996. (Trans).
- DELEUZE, G. *Espinosa: uma filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*. In: *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- GUATTARI, F. *Da produção de subjetividade*. In: PARENTE, A. (Org.) *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. Cap. 3: *Mídia/Pós-Mídia*, p. 177-191.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- PELBART, P.P. *Subjetividades contemporâneas*. São Paulo, v.1, p. 4-11, 1997.

■..... **Adriana Rodrigues Domingues** é psicóloga e professora da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Defendeu sua tese de doutorado em Psicologia Social em 2011 na UERJ (*Cartografias de uma experiência comunitária*) e publicou, pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, os livros *Conversas e memórias – fragmentos* (2003) e *Retratos da Vida* (2004). Em sua atuação profissional tem priorizado a interface entre a saúde coletiva e a psicologia comunitária, com projetos de pesquisa e intervenção no campo da saúde mental e coletiva, desenvolvidos a partir de um campo teórico situado na compreensão histórica das produções de saber e das relações de poder como modos de produção de subjetividade, como vistos por Michel Foucault e Gilles Deleuze.