

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

KEVIN SHALOM

A NOÇÃO DE “AFIRMAÇÃO DO DESAMPARO” EM VLADIMIR SAFATLE

Contribuições para a construção de um circuito dos afetos mais amável

Niterói
2021



KEVIN SHALOM

A NOÇÃO DE “AFIRMAÇÃO DO DESAMPARO” EM VLADIMIR SAFATLE

Contribuições para a construção de um circuito dos afetos mais amável

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Faculdade da Universidade Federal Fluminense, como requisito à obtenção do título de Mestre em Cultura e Territorialidades.

Linha de pesquisa: Fronteiras e fluxos de sentido.

Orientador: Prof. Dr. Ericson Saint Clair

Niterói

2021

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

S528n Shalom, Kevin
A noção de "afirmação do desamparo" em Vladimir Safatle
: Contribuições para a construção de um circuito dos afetos
mais amável / Kevin Shalom ; Ericson Saint Clair, orientador.
Niterói, 2021.
107 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2021.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPCULT.2021.m.06537473730>

1. Desamparo. 2. Circuito dos afetos. 3. Vladimir Safatle.
4. Subjetividade. 5. Produção intelectual. I. Saint Clair,
Ericson, orientador. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Arte e Comunicação Social. III. Título.

CDD -



Nº 128

Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado

Aos vinte e nove dias do mês de novembro de dois mil e vinte e um às 10:00, em sessão remota (on-line), excepcionalmente, em decorrência da Portaria n.º 36 de 19 de março de 2020 da CAPES, reuniu-se a Comissão Examinadora designada na forma regimental pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação / Mestrado Acadêmico em Cultura e Territorialidades, para julgar a dissertação, orientada pelo(a) professor(a) Ericson Telles Saint Clair, apresentada pelo(a) aluno(a): **Kevin Shalom**, sob o título: “**A noção de “afirmação do desamparo” em Vladimir Safatle: contribuições para a construção de um circuito dos afetos mais amável**”. Requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Cultura e Territorialidades, área de concentração em Cultura e Territorialidades. Aberta a sessão pública, o(a) candidato(a) teve a oportunidade de expor o trabalho. Em seguida, o(a) candidato(a) foi arguido oralmente pelos membros da Banca, que, após deliberação, decidiu pela:

- Aprovação.
- Aprovação “com restrições”; “com exigências”; “com sugestões da banca”; “condicionada” (vide verso).
- Reprovação.

Nos termos do Regulamento Geral dos Cursos de Pós-Graduação desta Universidade, foi lavrada a presente ata, lida e julgada, conforme vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ericson Telles Saint Clair - (Orientador - Presidente da Banca)
(UFF)

Prof.ª Dr.ª Danielle Ramos Brasiliense
(UFF)

Prof.ª Dr.ª Louise Ferreira Carvalho
(UFRJ)

Obs. 1 : esta ata constitui exclusivamente um comprovante de defesa de dissertação, requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cultura e Territorialidades pela Universidade Federal Fluminense, não substituindo, como documento oficial, a declaração de conclusão de Mestrado dada pela Secretaria do PPCULT somente após o cumprimento de todos os demais requisitos e entrega, em até 60 dias após a defesa, de duas cópias impressas e uma em CD dentro das especificidades formais indicadas pela Secretaria.

Obs. 2: justifica-se a participação remota de três membros na banca referente ao artigo 2.º da Portaria n.º 36 de 19 de março de 2020 da CAPES: “Art.2.º A suspensão de que trata esta Portaria não afasta a possibilidade de defesas de tese utilizando tecnologias de comunicação à distância, quando admissíveis pelo programa de pós-graduação stricto sensu, nos termos da regulamentação do Ministério da Educação”.

Às pessoas que me acolheram com tanto carinho em Niterói e no Rio

Ao PPCULT, que aceitou minha participação

À minha mãe e meu pai

A Fany

AGRADECIMENTOS

Ao programa de pós-graduação em Cultura e Territorialidades, que me outorgou a imensa liberdade de investigar o que quiser e ir atrás de minha sensibilidade, permitindo prorrogações adicionais neste momento tão difícil, que será para sempre lembrado pelos nomes de “covid” ou “pandemia”. Sem essa flexibilidade, este trabalho não seria tal.

Aos professores do PPCULT, que tiveram grande predisposição e abertura para debater os mais diversos temas, e ainda questionar suas próprias convicções e preconceitos, o que para mim é motivo de admiração. Realmente senti que foi um processo dialético entre discentes e docentes, o que fez das aulas uma experiência sempre inédita e estimulante. À professora Ana Enne que, com tanto carinho e audácia, inteligência e vocação, tem engajado à turma a questionar o estabelecido e adotar uma leitura crítica do mundo que nos envolve. À professora Janaína Damaceno que, com grande cuidado e suavidade, alegria e rigor, tem abordado os temas mais sensíveis, tais como racismo em nossas famílias. Ao professor Guilherme Vergara que, com seu carisma e assombro pela vida, junto com a sua forma excêntrica de abordar as aulas e os textos, tem conseguido em cada encontro fugir das expectativas, mostrando como o espaço de aula e do pensamento é um de fábulas mágicas e ficções poderosas.

Ao professor e doutor Ericson Saint Clair, que desde o primeiro encontro de orientação até hoje, tem mostrado grande entusiasmo pela minha pesquisa e forma de produzir conhecimento. Temos desenvolvido uma forte ressonância e ligação teórica entre nós, manifesta neste trabalho. Agradeço muito esse esforço adicional que requer orientar um aluno de língua estrangeira. Seu interesse genuíno, sua revisão fina dos textos e a confiança na potência daquilo que estávamos desenvolvendo, foram o motor de um importante compromisso que assumimos. Sempre vou lembrar de nossas reuniões naquele cafezinho, onde interessantes e longas conversas tinham lugar, acompanhadas daquele chocolate quente delicioso que nos fazia tão felizes.

À turma do PPCULT, pois temos partilhado tanto em tão pouco tempo, que parece que somos parte da mesma equipe há vários anos, embora tenha sido apenas um, já que a pandemia nos afastou fisicamente. Vocês me fizeram não apenas sentir parte ao me incluírem nos seus corações, mas também refletir muito e abrir o meu. Esta turma é composta pelas mais diversas formações de curso e trajetórias de vida, e estou totalmente convencido de que temos sabido aproveitar essas diferenças para nos potencializar e enriquecer imensuravelmente. Contem comigo para o que for. Adoro vocês.

A minha mãe, por me apoiar e ajudar tão generosamente neste projeto, tanto econômica como moralmente, com qualquer estudo no qual fosse me embarcar. Muito obrigado mesmo. A meu

pai, pelo seu apoio incondicional e grande interesse nesta pesquisa e campo de investigação, com quem é possível ter passionais e respeitosas discussões políticas.

À casa Sapucaia em Santa Teresa, onde morei durante um ano e conheci as pessoas mais maravilhosas que poderia imaginar. Neste lugar mágico, onde organizamos eventos teatrais, recitais, festas, churrascos, defesas de mestrado, tudo naquele quintal incrível onde nascem guaiavas, mamões, yacas, maracujás, bananas, com vista à ladeira de Santa Teresa e ao Pão de Açúcar... uma terra de abundância com um grupo socialmente comprometido de artistas com tanta sensibilidade, talento e simplicidade, que é contagiante. Sinto que com vocês temos desenvolvido uma amizade profunda e agradeço imensamente o carinho com que me receberam no coletivo. Fizem da minha estadia no Rio uma experiência encantadora e um pouco louca. Jamais esquecerei vocês, somos família. O Rafa e A Rafa, Vitória, Aline, Tavie, Rodrigo, Mari e Maria Lucas.

A Fany, cuja sensibilidade e amor têm aberto meu peito a novos caminhos e minha alma a sentires tão profundos que não achava possíveis. Sem você, esta pesquisa seria outra. Obrigado pela companhia, pela surpresa que me deu a cada dia, por sempre partilhar comigo sua visão, ainda às vezes que foi difícil para mim escutá-la, mas que em retrospectiva, sem lugar a dúvidas tem alargado minha empatia e solidariedade, ao mesmo tempo que me ajudou a desarticular vários dos preconceitos que reproduzo em forma de automatismo.

¿Por qué escribo este libro?

Porque comparto la angustia de Gramsci: "El viejo mundo se muere. El nuevo está lejos de aparecer, y es en este claroscuro que surgen los monstruos". El monstruo fascista nació de las entrañas de la Modernidad occidental. Ciertamente, Occidente no es más aquello que una vez fue. China ha despertado. No encuentro razón alguna para alegrarme por ello, pero estoy segura, por el contrario, de que el ocaso de los usurpadores del Olimpo es una buena noticia para la humanidad. Sin embargo, les temo terriblemente, a ellos y a su manía de estirar el brazo derecho en tiempos de crisis aguda. ¿Cómo nos triturará en sus convulsiones? Para conjurar su suerte funesta hay quienes dirán que "el hombre africano no ha entrado de manera suficiente en la historia", y otros dirán que "no todas las civilizaciones valen por igual", o incluso celebrarán "la obra positiva de Francia en las colonias". Es el canto del cisne. Resuenan las palabras de Césaire: "Una civilización que justifica la colonización [...] llama a su Hitler [...], a su castigo". De ahí mi pregunta: ¿qué ofrecerles a los Blancos a cambio de su ocaso y de las guerras que se les anuncian? Sólo hay una respuesta: la paz, y sólo hay un medio: el amor revolucionario.

Houria Bouteldja

RESUMO

SHALOM, Kevin. **A noção de “afirmação do desamparo” em Vladimir Safatle.** Contribuições para a construção de um circuito dos afetos mais amável. Niterói. 2021. Defesa (Mestrado em Cultura e Territorialidade) – Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói.

Trata-se de investigar algumas das diversas implicações do conceito de “afirmação do desamparo”, tal como elaborado pelo filósofo Vladimir Safatle, a partir de seu livro “O Circuito dos afetos”, de 2015. Para isso, propomos uma metodologia hermenêutica que nos permitirá, por um lado, problematizar as ideias de Safatle acerca da afirmação do desamparo e, por outro, construir bases teóricas para uma aproximação de tal conceito a problemas em torno do campo da cultura, em abordagem interdisciplinar que recorre a campos tão distintos como a fenomenologia, a psicanálise, o feminismo, a espiritualidade, o decolonialismo, entre outros. Para Safatle, junto com a afirmação do desamparo, surgiria um tipo de subjetividade que diverge da que é produzida por automatismos em nossa cultura ocidental, associada pelo autor à “negação do desamparo”. Isto sugere uma transformação integral da subjetividade, movimento que neste trabalho denominamos como “passagem”. O filósofo argumenta que a relação que o sujeito estabelece com seu desamparo, entendido a partir da psicanálise como condição fundamental para sua emergência, traz consigo consequências políticas maiores, como a configuração de uma sociedade, ou, nas palavras de Safatle, de um “circuito dos afetos”. Esta ideia torna o desamparo um afeto político potente. Pois, se for negado, o desamparo seria capaz de criar um circuito centrado e organizado pelo medo. O diagnóstico do autor, como se verá, vem junto com grandes implicações que serão analisadas em detalhe: para a economia libidinal do sujeito; para a produção de um espaço social que se estende ou fecha aos corpos falantes, cultivando a opressão através de estereótipos, ou dissipando-a pela sua desarticulação; para o modo em que se desenvolve o encontro e o relacionamento entre os sujeitos; para a relação do si mesmo com o próprio corpo e o registro do Real; para o modo em que o sujeito vive o tempo. Ao discutirmos a viabilidade da “passagem” que propõe Safatle para o deslocamento do medo do centro do nosso atual circuito dos afetos, pretendemos, portanto, contribuir para o enriquecimento do debate em torno das relações entre subjetividade, política, afetos e cultura.

Palavras-chave: Desamparo. Circuito dos afetos. Vladimir Safatle. Subjetividade. Cultura.

RESUMEN

SHALOM, Kevin. **La noción de “afirmación del desamparo” en Vladimir Safatle.** Contribuciones para la construcción de un circuito de afectos más amable. Niterói. 2021. Defensa (Maestría en Cultura y Territorialidades) – Programa de Posgrado en Cultura y Territorialidades, Universidad Federal Fluminense (UFF), Niterói.

Se trata de investigar algunas de las diversas implicancias del concepto de “afirmación del desamparo”, tal como elaborado por el filósofo Vladimir Safatle, a partir de su libro “El circuito de los afectos”, de 2015. Para esto, proponemos una metodología hermenéutica que nos permitirá, por un lado, problematizar las ideas de Safatle acerca de la afirmación del desamparo y, por otro, construir bases teóricas para una aproximación de tal concepto a problemas en torno al campo de la cultura, en un abordaje interdisciplinar que recurre a campos tan distintos como la fenomenología, el psicoanálisis, el feminismo, la espiritualidad, el decolonialismo, entre otros. Para Safatle, junto con la afirmación del desamparo, surgiría un tipo de subjetividad que diverge de la producida por automatismos en nuestra cultura occidental, asociada por el autor a la “negación del desamparo”. Esto sugiere una transformación integral de la subjetividad, movimiento que en este trabajo denominamos “pasaje”. El filósofo argumenta que la relación que el sujeto establece con su desamparo, entendido este a partir del psicoanálisis como condición fundamental para su emergencia, trae consigo consecuencias políticas mayores, como la configuración de una sociedad, o, en palabras de Safatle, de un “circuito de afectos”. Esta idea torna al desamparo un afecto político potente. Pues, en caso de ser negado, el desamparo sería capaz de crear un circuito de afectos centrado y organizado por el miedo. El diagnóstico del autor, como se verá, viene junto con grandes implicancias que serán analizadas en detalle: para la economía libidinal del sujeto; para la producción de un espacio social que se extiende o contrae a los cuerpos hablantes, cultivando la opresión a través de los estereotipos, o disipándola con su desarticulación; para el modo en que se desenvuelve el encuentro y la relación entre los sujetos; para la relación del sí mismo con el propio cuerpo y el registro de lo Real; para el modo en que el sujeto vive el tiempo. Al discutir la viabilidad del “pasaje” que propone Safatle para el dislocamiento del miedo del centro de nuestro actual circuito de los afectos, pretendemos, por lo tanto, ampliar el debate en torno a las relaciones entre subjetividad, política, afectos y cultura.

Palabras clave: Desamparo. Circuito de los afectos. Vladimir Safatle. Subjetividad. Cultura.

ABSTRACT

SHALOM, Kevin. **The notion of “affirmation of helplessness” in Vladimir Safatle.** Contributions to shape a nicer circuit of affections. Niteroi. 2021. Defense (Master degree in Culture and Territorialities) – Program de Post graduation in Culture y Territorialities, Federal Fluminense University (UFF), Niteroi.

The aim of this thesis is to investigate the implications around the concept of “affirmation of helplessness”, as it’s developed by the philosopher Vladimir Safatle in his book “The circuit of affections”, published in 2015. To accomplish this, we propose a hermeneutics methodology, which will allow us not only to problematize Safatle’s ideas about the affirmation of helplessness, but also to build the theoretical bases to link it with problems related to the field of Culture, with a multidisciplinary approach that recurs to fields as diverse as phenomenology, psychoanalysis, feminism, spirituality, decolonialism, among others. According to Safatle, with the affirmation of helplessness, it would come an entirely different kind of subjectivity compared to the one produced from automatisms in our occidental culture, associated by the author to the “negation of helplessness”. This suggests a radical transformation of the subjectivity, motion that in this work, we called “the passage”. The philosopher argues that the relationship that the subject establishes with its own helplessness, conceived by the psychoanalysis as a fundamental condition of its emergency, comes along with mayor political consequences, such as the configuration of a society, or what in Vladimir Safatle’s words we could call a “circuit of affections”. Since if negated, helplessness would be capable of creating a circuit of affections centered and organized by fear, helplessness becomes then a powerful political affection. The author’s diagnoses of our society, as it will be exposed, comes with great implications that will be analyzed in detail: for the energetic economy of the subject; for the production of a social space that extends or shuts itself to talking bodies, spreading oppression through stereotypes, or dissolving it by disarticulating them; for the encounter within subjects and the way they relate with each other; for the relationship of the self with its own body and the Real register of the human experience; for the manner that the subject lives time. By discussing the viability of “the passage” Safatle proposes in order to dislocate fear from the center of our actual circuit of affections, we pretend to contribute enlarge the debate about how subjectivity, politics, affection and culture are related.

Key-words: Helplessness. Circuit of affections. Vladimir Safatle. Subjectivity. Culture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 12
1. DESAMPARO: LIMITES E POTENCIALIDADES DO CONCEITO	p. 22
1.1 Desamparo em Safatle	p. 22
1.2 As “identificações reais”	p. 31
1.3 A intuição como estratégia de relacionamento	p. 36
1.4 Deixar acontecer, afirmar o desamparo, escutar o corpo.....	p. 43
1.5 Trilhas do primeiro capítulo	p. 45
2. A PASSAGEM DA NEGAÇÃO À AFIRMAÇÃO DO DESAMPARO: DIÁLOGOS COM PERSPECTIVAS <i>QUEER</i>	p. 50
2.1 Afirmação e negação do desamparo além do binarismo	p. 51
2.2 Conforto, desconforto e a “política do incômodo”: contribuições do pensamento <i>queer</i>	p. 56
2.3 A produção do <i>queer</i>	p. 60
2.4 A transmutação do incômodo	p. 62
2.5 Não-heroico	p. 64
2.6 As fantasias de amparo e a produção do <i>queer</i>	p. 68
3. O LUGAR DO COMUM NA PASSAGEM (N→A)	p. 71
3.1 Liberdade, sujeição, dessujeição: articulações com Byung-Chul Han	p. 74
3.2 A zona de possibilidades (→A)	p. 77
3.3 Das formas de reconhecimento	p. 80
3.4 A indeterminação subjetiva e o comum	p. 86
CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p. 106

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objeto discutir implicações éticas, culturais e políticas do conceito de *desamparo* em seu viés de afirmação, a partir da obra do filósofo Vladimir Safatle denominada “O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo”, publicada em 2015. O conceito formulado por Safatle é resultado de uma leitura política da conjuntura atual entrelaçada com a teoria psicanalítica de linha freudiana e lacaniana. O trabalho parte de uma premissa – que nesta dissertação subscrevemos – de que não existe o político sem o afetivo, o que leva ao autor a pensar que uma sociedade que busca a purificação dos afetos no campo da política na verdade se empenha em negar e esconder os afetos que provoca. Para Safatle, na medida em que os afetos podem ser produzidos e circulam de acordo com certa ordem, “sociedades podem ser pensadas como circuitos dos afetos”, pois haveria uma espécie de organização dos afetos que, de alguma maneira, daria conta da especificidade de uma sociedade. Isto permite a Safatle armar uma rede conceitual rica desde a qual elabora seu diagnóstico do nosso atual circuito dos afetos, cujo centro seria o medo e teria ao menos quatrocentos anos.

Safatle argumenta que o desamparo é um afeto político potente o suficiente para deslocar o medo da sua centralidade. Inclusive, o fato de o medo estar no “centro” é, para o autor, consequência direta da negação do desamparo. Portanto, a afirmação do desamparo seria não só capaz de desarticular o medo causado pela sua negação, mas também e no mesmo movimento, produzir experiências de emancipação política e subjetiva. Claro que estas experiências viriam junto a uma mutação da forma como somos afetados. Entendemos logo que Safatle está elaborando o que acabamos denominando de “passagem”: uma metamorfose do sujeito que implica a superação da negação do desamparo, dada pela sua afirmação. Neste trabalho, chamamos essa ideia de “proposta” de Safatle. Assim, nos focaremos não só em compreender, analisar e problematizar a categoria da “afirmação do desamparo”, mas também e fundamentalmente, a proposta que vem junto com ela.

Nesta introdução à dissertação, cabe esboçar a trajetória que me conduziu ao presente objeto. No ano de 2012, mudei o rumo dos meus estudos universitários. Havia começado dois anos antes o curso de Engenharia Industrial. Sempre com um espírito curioso e provocador, me inseri com velocidade na Faculdade de Psicologia da Universidade de Buenos Aires, com mais

de dez mil alunos. A formação deste curso nessa universidade tem uma linha traçada pela psicanálise lacaniana. Mais da metade do programa é formado por disciplinas que abordam a obra de Lacan, desde diferentes ângulos, perspectivas, e formas de leitura e aprendizado. A Argentina é o país com maior proporção de psicólogos, sendo Buenos Aires a cidade mais psicanalisada do planeta. Percorri anos de intenso debate acerca da natureza psíquica do ser humano, que, na esteira de Lacan, muitos preferem chamar simplesmente de “ser falante”.

Nesse curso, tivemos uma disciplina chamada “Teoria dos grupos”, composta por duas cátedras com visões totalmente divergentes. Uma delas se caracterizava por ser mais tradicional, ensinar por meio de manuais o comportamento dos grupos, enquanto a outra considerava isso uma perda de tempo, aludindo que esses manuais eram muito fáceis de encarar e que, como estudantes responsáveis, deveríamos estudá-los por conta própria em nossas casas e, no máximo, perguntar as dúvidas. Como se pode imaginar, era grande a polêmica. No seu lugar, eles ensinavam outras coisas. Cada professor da cátedra (de mais de trezentos alunos) tinha seu método, seus textos, e a liberdade para transmitir e problematizar o conhecimento do modo que achasse mais potente.

O titular desta cátedra extraordinária era Marcelo Percia. Com a turma da qual formei parte, nos focamos na visibilização das máscaras, que estavam até então operando quase todos nossos atos sem serem vistas. A maior descoberta foi que estas máscaras não eram de fato *nossas*. Elas estavam ali, como produções da Cultura, só que nós, seres falantes inadvertidos, éramos vulneráveis às suas encarnações e dramatizações constantes. Passamos de acreditar que nos afetavam emoções que seriam próprias, a entender que essas emoções eram impessoais, o que voltava a questão da responsabilidade subjetiva um sério problema a resolver. Isto acordou em mim uma chama que não se apagaria até hoje. Eu já não era *eu*.

Queria continuar meus estudos em um lugar diferente, pensar com categorias novas que me forçassem a flexibilizar as minhas, um objetivo que me desafiasse e, ao mesmo tempo, me permitisse uma mobilidade conceitual tal para estudar algo que ainda não era capaz de formular, mas que podia *sentir*. Contudo, buscava nutrição. Sair do país foi uma decisão sem retrocesso sendo Brasil o primeiro lugar onde procurei mestrado. Coloquei no Google Maps na cidade do Rio de Janeiro “Mestrado Deleuze e Guattari” e apareceu o Programa de pós-graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense. Entrei no seu site, li a descrição

do programa, o percurso e biografias dos professores, as linhas de pesquisa... eu havia encontrado muito rápido aquilo que procurava. Apliquei no programa e fui aceito. Foi muito emocionante.

Uma das coisas mais potentes do PPCULT foi que tanto a turma quanto o corpo docente eram extremamente variados. Sociólogos, antropólogos, comunicadores, turismólogos, arquitetos, geógrafos, músicos, cineastas, produtores culturais... o único psicólogo era eu. O grupo era composto por pessoas negras, trans, LBGT. Tudo fluía num clima de grande sensibilidade e cuidado afetivo, contemplando realidades radicalmente diversas. Penso em quantos textos eu li na minha formação, imagino logo que eles são multiplicados pelo número de cursos que constituíam a turma... qualquer debate tinha a riqueza de uma ampla multiplicidade de vozes interagindo desde lugares outros, se complementando em cada classe, para tecer o clima de aula cotidiano do PPCULT.

O primeiro e o maior obstáculo que tive que enfrentar quando comecei esta investigação foi o recorte de objeto. Desde meu ponto de vista, tudo parecia estar interconectado, e me era impossível isolar uma questão particular nesse exame. Naquele momento, o meu interesse estava ligado a uma espécie de padecer que considerava desnecessário... mas o fato dele ser desnecessário era algo ainda a comprovar. A ideia surgiu de uma experiência pessoal: o aprendizado (básico) de certas técnicas de meditação orientais, somado a uma maturação própria da superação da adolescência, me levaram a viver mais tranquilamente, de modo mais calmo, ou, podemos dizer, com menor ansiedade e padecimento. Demorei alguns anos para entender que essas técnicas não produziam calma *per sé*, mas afastavam ou desarticulavam formas de ansiedade, indissociáveis de diversas violências, mais ou menos sutis. Desde então, o meu processo tem sido para mim alvo de investigação.

Durante uma viagem à casa de uns amigos em Nova Friburgo, uma pessoa com quem tive a chance de conversar sugeriu um autor brasileiro que eu não conhecia, e que parecia ter muito a ver com a questão que me interessava: Vladimir Safatle. Em particular, um livro de 2015 intitulado “O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo”. A seu modo, o interesse de Safatle e o meu estavam ligados. Ele faz nesse trabalho um diagnóstico da sociedade, entendida como “circuito dos afetos”, organizada pelo medo, que estaria, para o autor, na fundação mesma da subjetividade ocidental ao instaurar ao outro como ameaça potencial. Isto

se sustenta de uma ideia própria da psicanálise mais clássica, na qual Freud desenvolve a noção de que o recém-nascido entra ao mundo num estado de grande desamparo, pois não pode valer-se por si próprio, isto é, depende do outro para sobreviver. O papel da cultura nesta realidade inicial seria oferecer-lhe ao ser da língua uma estratégia para se relacionar com esta condição de desamparo. Em nossa sociedade, essa estratégia para se relacionar com o desamparo seria, segundo Safatle, a da negação, que motorizaria uma contínua demanda de amparo ao outro.

Deu-se, portanto, o estudo do texto do autor e, ao mesmo tempo, a criação de um diálogo entre ele e outros autores tais como Judith Butler, Roland Barthes, Sara Ahmed, Val Flores, ou Marcelo Perceira, fundamentais para a criação de um solo conceitual rico. Ficou evidente que compreender o que Safatle estava dizendo no seu livro de 2015, em relação ao diagnóstico atual do circuito dos afetos e sua consequente proposta ligada à atitude do sujeito, representava um esforço digno de um trabalho em si. Assim, esta investigação é dirigida por duas perguntas-guia que atravessariam o trabalho todo: *Como entende Vladimir Safatle o conceito de “afirmação do desamparo”?* E depois, *qual é a viabilidade teórica de sua proposta?* Estas questões foram uma direção metodológica e prática para manter um percurso contundente e criar uma plataforma sólida desde a qual não só dialogar com um autor de complexa bagagem teórica, mas também para questionar algumas das suas ideias, sempre com o afã de manter os pés na terra, lembrando que nada disto tem sentido sem uma raiz no Real e um espírito de humildade que a acompanhe.

Safatle faz, ao meu ver, uma leitura revolucionária de Freud. Esta é atravessada por uma lente política que lhe permite ver na psicanálise mais do que uma clínica dos afetos ou uma corrente filosófica, e ler nas entrelinhas uma força política cujo Norte é a emancipação social através da superação dos conflitos afetivos, que de alguma maneira determinam as formas de sujeição do nosso tempo. Neste sentido, ler Safatle foi ler Freud de forma inédita, o que me trouxe renovadas luzes sobre a teoria psicanalítica e a sua potência como tecnologia de pensamento crítico.

Diferente do que suscita no campo do senso comum, para Safatle e a concepção psicanalítica o desamparo constitui um fator comum de nossa realidade subjetiva. Assim, o autor não estaria por meio da sua hipótese acerca da afirmação do desamparo fazendo uma apologia dele. Podemos pensar o movimento de Safatle como a produção de uma face do desamparo não tão explorada em nossa cultura (talvez até oculta), e é precisamente a cara que manifesta a sua

potência, acessível para nós, seres falantes, na medida em que o afirmamos em lugar de negá-lo. A possibilidade de resgatar ou anular a potência criativa e emancipadora do desamparo repousa, para Safatle, na atitude do sujeito frente a ele: seja esta de negação, de afirmação, ou, como veremos, uma mistura delas.

Em seguida, são citados alguns parágrafos que acreditamos que darão conta desta reflexão, ao mesmo tempo que introduzirão de forma concisa o que o autor entende pela afirmação do desamparo, ideia que será minuciosamente analisada no decorrer deste trabalho e que se posiciona como conceito nuclear desta pesquisa. Eis o que diz Safatle:

Se, para Freud, admitir a vulnerabilidade do desamparo é condição fundamental para a emancipação social, isso ocorre porque não se trata aqui de uma experiência de resignação diante da vulnerabilidade, de demanda de cuidado por figuras protopaternas de autoridade ou uma experiência de exploração política contínua do medo. O que temos em Freud é uma maneira de pensar os caminhos da afirmação do desamparo, com sua *insegurança ontológica* (...) O desamparo nos mostra como a ação política é ação sobre o fundo de insegurança ontológica. (...) como afeto político [o desamparo] não deve ser confundido, ao menos neste contexto, com a aceitação resignada de certo desencantamento ligado ao desinflacionamento de nossas expectativas de reconciliação social. Muito menos deve ser visto como o saldo necessário da aceitação “madura” da inexistência de alguma espécie de providência a nos guiar. Como se fosse o caso de confundir “maturidade política” com alguma forma de afirmação do caráter necessariamente deceptivo da experiência comum. Em todos esses casos, afirmar o desamparo equivaleria a formas de melancolia social, o que o transformaria no afeto de uma vida democrática pensada como esfriamento geral das paixões de ruptura e como fruto da acomodação à finitude da potência limitada de nossas ações. (...) Na verdade, trata-se aqui de seguir outra via e compreender o desamparo como condição para o desenvolvimento de certa forma de coragem afirmativa diante da violência provocada pela natureza despossessiva das relações intersubjetivas e pela irredutibilidade da contingência como forma fundamental do acontecimento. Pois, se estar desamparado é estar diante de situações que não podem ser lidas como atualizações de nossos possíveis, situações dessa natureza podem tanto produzir o colapso da capacidade de reação e a paralisia quanto o engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior (SAFATLE, 2015, p.72-74).

Se Safatle faz referência à afirmação do desamparo de forma indissociável a uma *insegurança ontológica*, é porque assume que o seu oposto, o que podemos pensar como uma *segurança ontológica*, significa um mascaramento dessa insegurança inicial e constitutiva. Como

se a insegurança ontológica fosse inaugural do ser falante e é sobre tal cenário que é montada a identidade, o ego, o self... elementos que logo configurarão o drama onde se desenvolvem as relações especulares entre pares. Pode se pensar que, para Safatle, há um interesse político no mascaramento dessa insegurança ontológica que vem com a afirmação do desamparo, enquanto supõe também uma desestabilização subjetiva. Ao mesmo tempo, é importante sublinhar que, para o autor, a afirmação do desamparo não implica a condição depressiva, ou o “esfriamento das paixões”, pois para ele devemos “compreender o desamparo como condição para o desenvolvimento de certa forma de coragem diante da violência provocada pela natureza despossessiva das relações intersubjetivas e pela irreducibilidade da contingência como forma fundamental do acontecimento”.

Entendemos então que a proposta do autor – a afirmação do desamparo – envolve o cultivo de uma coragem peculiar, que guiaria os sujeitos não apesar de, mas graças a sua insegurança ontológica enquanto potência para abraçar a “irreducibilidade da contingência” que, como se verá mais em frente, é nada menos que a dimensão Real, a qual supõe um excesso para as capturas da língua e uma fuga para as configurações do poder. Isto é o que para Safatle significa a “transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior”. Mas esse abandono não é fácil, ele requer “coragem”, pois “a situação anterior” é nada menos que um mundo conhecido, onde as possibilidades de agir do sujeito são tão limitadas quanto seguras, o que dá lugar para assumir que a expansão da potência de agir do sujeito vem junto com uma ineludível cota de incerteza. Vencendo as resistências que a afirmação do desamparo gera seria possível para o autor experimentar um tipo de superação política através da desarticulação do medo, o que por outro lado supõe uma transmutação do modo em que somos afetados.

Safatle entende que sua proposta da afirmação do desamparo conjectura uma forma de sujeição radicalmente diversa daquela que o nega: por um lado, a negação do desamparo permitiria a estabilidade identitária do eu individual, a qual não pode ser questionada, pois ficaria exposta tal produção enquanto máscara do vazio existencial, revelando uma essência inarticulável. Para o autor, essa máscara é uma produção cultural que responde a determinantes históricos e não apenas oferece uma forma para o ser falante se relacionar com o seu desamparo fundamental, mas também e mais preocupantemente, sua hipótese é que essa produção tem

consequências político-afetivas importantes: o medo como afeto central da nossa organização social e subjetiva. Inclusive, argumenta que pode ser marcada a sua origem e funcionalidade: “ao menos desde Hobbes”, já que “de todas as paixões, a que menos faz os homens violar as leis é o medo”.

A crescente competitividade também poder-se-ia explicar pelo medo de perder o que temos conseguido, assim como pelo medo de não alcançar certo ideal publicitário que, no mundo globalizado, transcende os limites do local. Medo da revelação do self e da máscara enquanto montagem. Medo da catástrofe, seja esta econômica, social, política, climática, espiritual. Mas também medo em si, vazio de objeto. Para Safatle, todas estas formas do medo desabam na afirmação do desamparo, pois estas formas de subjetividade seriam capazes de vincular-se com o outro por fora do campo da expectativa. Resulta evidente que o medo, como a angústia, está sempre ligado ao futuro. Neste sentido, o medo é um afeto que precisa da imaginação. Mas o desamparo, como veremos, parece rejeitar as projeções e desorganizar a linearidade do tempo.

A afirmação do desamparo, por sua parte, se estende no tempo aqui e agora, e ofereceria uma vida prolongada no presente. Assim, a dimensão da temporalidade nestes afetos foi crucial para a nossa análise do texto de Vladimir Safatle e da sua proposta acerca da afirmação do desamparo. O que levantou várias questões que não podiam ser ignoradas em relação à viabilidade da proposta em si. Qual é o lugar do projeto na afirmação do desamparo? A ideia de projeto é um dos núcleos de nossa cultura, pelo que criar uma vida sem projeto seria visto menos como possibilidade aceitável, e mais como uma face da depressão, o que diverge da ideia safatlina da afirmação do desamparo. É importante ter em consideração que esse desmantelamento do futuro não corresponde à falta de desejo. E esta é uma questão chave, pois permite adotar o imprevisto como fundo cotidiano da experiência de viver. Isto dá conta da proximidade conceitual que temos criado em nossa cultura ao redor da articulação entre projeto e desejo: ambos traçados por uma temporalidade ligada a certa imagem de futuro. Mas haveria para esta pesquisa uma dimensão do desejo ainda mais potente que a que se liga ao projeto: um acesso ao Real através da espiritualidade.

Quando se diz que o encontro com o Real é causa de angústia pelo desabamento do Imaginário¹, acreditamos que se desconsideram outras formas de encontro com o Real, como por exemplo as chamadas experiências espirituais que, em termos do acesso ao indizível, à empatia e

1 Como podemos apreciar na bibliografia psicanalítica mais extensa de modo figurativo, e articulado com estas mesmas palavras na de Lacan.

à sensibilidade, ou à conexão com uma totalidade que nos envolve de forma esmagadora, não é causa de angústia. Muito pelo contrário, é causa de alívio e paz e, de alguma forma, envolve uma superação afetiva que passa pela transmutação do ego. Acreditamos que esta cara do encontro com o Real se aproxima ao que Safatle entende pela afirmação do desamparo.

Por fim, cabe explicitar os vínculos intrínsecos desta investigação ao Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense (PPCULT-UFF). Em destaque, a compreensão da subjetividade como forma de territorialidade, o que resulta da confluência da teoria psicanalítica retomada por Vladimir Safatle, enriquecida pela sua perspectiva política, e as ideias de Deleuze e Guattari, muitas delas inspiradas e em diálogo com o pensamento foucaultiano, que nos permitiram relacionar a subjetividade com as relações de poder e os jogos de verdade. A partir deste ângulo, foram problematizadas ideias eurocêntricas acerca do Estado e mesmo da institucionalização das liberdades individuais, que são dadas por naturais e, como veremos, respondem e contribuem com a reprodução de uma moral, assim como de um contexto histórico passível de questionamentos.

Ademais, a interlocução com autoras como Sara Ahmed e val flores nos permitirão ter uma perspectiva antihegemônica, sensível ao regime legal que opera na reprodução da heteronormatividade, para assim tomá-la como exemplo das formas de sujeição que negam o desamparo e inibem a sua potência de auto-questionamento e, assim, obstaculizar a consciência de si. Este regime legal ancora a existência subjetiva à individualidade egocêntrica, imaginária e narcisista, que é reconhecida pelo Estado enquanto este lhe garante certos direitos e privilégios em troca pela sua submissão. As reflexões de Sara Ahmed acerca dos afetos e sua relação com a configuração do espaço e as superfícies do corpo é, por sua vez, congruente com distinções entre os conceitos de “lugar” e de “espaço”, trabalhadas em disciplinas do programa como “Narrar a pessoa” ou “Teorias da cultura”. Essa reflexão nos permitirá encontrar um passo obrigado para a possibilidade de sucesso da proposta de Vladimir Safatle: o incômodo.

Daremos lugar também a autores como Byung-Chul Han, que nos ajudarão a pensar a tensão que se dá na transição entre uma forma de sujeição e outra, o que permite a articulação entre território e liberdade. Tal articulação nos interessa para pensar em uma transformação política cujo horizonte esteja traçado pela emancipação subjetiva. Como se analisará ao longo da dissertação, resulta imprescindível a aquisição de consciência de quanto influi em nossa

percepção e configuração do mundo a dimensão linguística, tema aliás muito presente na linha de pesquisa “Fronteiras e fluxos de sentido” do PPCULT, onde esta investigação se inscreve.

Os limites da sujeição estão diretamente relacionados com as fronteiras de sentido, enquanto a passagem de uma estratégia que passa pela negação do desamparo a uma que pode ser chamada de “desativação dos nomes”, é possível apenas pelos fluxos de sentido e a superação dessas fronteiras, que dotam o mundo do ser falante de uma surpreendente flexibilidade. Isto, como será evidenciado, só pode-se dar através do pensamento contrahegemônico, às vezes montado na forma do pensamento decolonial, feminista, indígena, negro, trans, queer, entre outros que se conectam no ponto em que pretendem deslocar o pensamento opressor e estereotipado. De alguma maneira, isto nos leva a pensar que deve haver no pensamento hegemônico uma tendência ao fixo e ilusoriamente seguro. Não obstante, existem forças indestrutíveis que nasceram do mesmo *big-bang* que foi a língua, elas puxam nas direções em que a consciência se expande e acontece a constante transmutação da nossa sensibilidade.

Para levar adiante nosso objetivo, no primeiro capítulo começamos com uma visão geral do que Safatle entende por desamparo. Quais são suas fontes; o seu sustento para pensar na afirmação do desamparo; por que o medo e de que maneira ele se articula a certa construção de subjetividade solidária da competência e da individualidade. Também neste capítulo iniciamos uma problematização do que implica e significa a proposta do autor em termos de estratégias de relacionamento intersubjetivas e economia libidinal que será continuada no capítulo seguinte.

No segundo capítulo, abordaremos o que chamamos de as dificuldades da passagem da negação à afirmação do desamparo. Para isto faremos uso de autoras feministas e pensadoras da teoria *queer* que nos permitirão ao mesmo tempo complexificar a nossa visão dos afetos e pensar sua ligação com o Real, criando um nexos entre superfícies do corpo e espaço marcado pela cultura. São também aqui analisadas as semelhanças entre o *queer* e o que Safatle entende pela afirmação do desamparo, principalmente em relação à Lei e à hegemonia de certas formas de vida.

Por fim, no terceiro e último capítulo começaremos refletindo acerca das diferenças entre afirmação e negação entando atitudes impuras para o ser falante. Isto cria uma tensão entre elas inaugurada pela operação da negação, o que dará conta de um espectro de possíveis entre ambas. Continuamos abordando a questão da liberdade em relação à atitude do sujeito frente ao

desamparo, o que nos permitirá ver o campo da sujeição como relativamente instável e fluído; logo faremos uma delimitação mais pronunciada dos conceitos que temos elaborado até o momento, criando o que optamos por nomear de “zona de possibilidades” para o sucesso da passagem, isto é para a proposta do autor. Assim, finalizaremos este trabalho com a interlocução com o potente conceito do “comum” e indicaremos seu evidente nexó com a proposta da afirmação do desamparo.

1. DESAMPARO: LIMITES E POTENCIALIDADES DO CONCEITO

Neste capítulo, trataremos principalmente do conceito de *desamparo*, trabalhado por Vladimir Safatle em seu livro “O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo” (2015). Para isso, abordaremos também outros conceitos e noções com os quais o autor elabora tanto seu diagnóstico crítico da sociedade contemporânea quanto sua proposta para responder a tal diagnóstico. Dentre esses conceitos, privilegiaremos as noções de *circuito dos afetos* e *ambivalência afetiva*, que nos ajudarão a compreender o que Safatle entende por *negação* ou *afirmação* do desamparo, assim como a relação entre *desamparo* e *medo*. Desta forma, esses conceitos serão problematizados e desdobrados para dialogar com outros autores de diversos campos, visando a analisar a possibilidade de encarnação desses modos de subjetivação, tanto a partir de questões próprias ao campo da cultura, como de uma perspectiva que põe em xeque certos pressupostos da cultura ocidental, tal como pensamento discursivo (contraposta pela noção de intuição) e individualismo (contraposto pela abordagem do comum).

Conforme avançará o capítulo, veremos como Safatle abre a possibilidade de pensarmos o relacionamento intersubjetivo a partir da *afirmação* do desamparo. Consideraremos então pertinente a exploração conceitual de uma forma de relacionamento que responda aos atributos próprios do desamparo. Como se verá, estes se configuram ao redor dos sentidos atribuídos tanto à *errância* quanto à *contingência*, que remetem a acontecimentos além do esperável e, portanto, são traçados pela seara do imprevisível e da espontaneidade, que nós relacionaremos ao registro do Real tal como formulado por Lacan. Isto nos levou a considerar – como se tentará demonstrar – uma estratégia de relacionamento intersubjetivo baseada no fenômeno da *intuição*, que envolve o corpo a partir de um lugar sempre *fronteiriço* com a articulação linguística. Finalmente, evocaremos o pensamento feminista e decolonial de Sarah Ahmed para potencializar a afirmação do desamparo a partir da constituição do comum.

1.1 Desamparo em Safatle

Em primeiro lugar, é importante sublinhar que Safatle entende o desamparo como um “afeto político” (SAFATLE, 2015, p. 20). Com isso, pode-se compreender que nossa relação com o desamparo tem e cria consequências específicas, e ele é “político” na medida em que

essas consequências são suscetíveis de serem produzidas para a governança da população. Neste sentido, a ideia de que o desamparo é um “afeto político” tensiona a ideia de afeto mais simples, uma vez que inscreve o afeto no campo de interesses que são históricos e que, portanto, respondem a jogos específicos de verdade e relações de poder. Exemplos atuais desses interesses manifestam-se em ideias bastante disseminadas, tais como as de emancipação, dominação, opressão, manipulação de massa, entre outras que estão presentes em nossos discursos políticos atuais. Logo, em suas diversas manifestações, o desamparo, como qualquer afeto político, adquire consistência política ao ser produzido e conduzido para atingir fins determinados.

Em sua produção conceitual, Vladimir Safatle elabora uma interessante noção para pensar as sociedades a partir de uma perspectiva crítica: o *circuito dos afetos*. Para o autor, “sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos” (SAFATLE, 2015, p.17). Esta noção é mais complexa do que parece, uma vez que nela convergem as elaborações ao redor dos afetos derivada da filosofia de Baruch Espinosa, para quem ser *afetado* – em seu sentido mais simples – remete a ser atraído ou repellido. Ao mesmo tempo, o conceito de circuito dos afetos remete à teoria dos sistemas, segundo a qual os elementos estão interligados de modo que a modificação de um deles altera o sistema como um todo. Desta forma, Safatle entende que elementos culturais não são aleatórios, mas respondem a um sistema de crenças e valores, fazendo circular certos afetos determinados que seriam *centrais*, enquanto outros seriam *secundários*. Todo o circuito produziria, por sua vez, certas formas de subjetivação que envolvem formas de vida. O autor diz:

Enquanto sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras. Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos (...). Há uma adesão social construída através das afecções. Nesse sentido, quando sociedades se transformam, abrindo-se à produção de formas singulares de vida, os afetos começam a circular de outra forma. (...) Por isso, quando uma sociedade desaba, leva consigo os sujeitos que ela mesma criou para reproduzir sentimentos e sofrimentos (SAFATLE, 2015, p. 17).

A partir desse ponto de vista, sociedades criam e são criadas por agentes (sujeitos) “para reproduzir sentimentos e sofrimentos”. Isto permite que a sociedade exista enquanto tal. Mas, se sociedades criam “formas hegemônicas de vida”, isto é possível na medida em que elas também criam outro tipo de formas não hegemônicas, que reproduziriam outros “sentimentos e

sofrimentos”, não planejados ou indesejáveis. Segundo Vladimir Safatle, em seu diagnóstico da sociedade de hoje², no atual circuito dos afetos, o afeto central e organizador do resto seria o *Medo*. Ou seja, para o autor, no circuito dos afetos, o *medo* configura o afeto central que seria representativo das “formas de vida hegemônicas”. Safatle argumenta que essa articulação entre política e afeto, “enunciada pela filosofia política moderna ao menos desde Hobbes” (SAFATLE, 2015, p. 18)³, coloca o medo como afeto central do circuito dos afetos. É esse o motivo que o leva a estudar a sociedade “a partir dos modos de gestão social do medo, [a] partir de sua produção e circulação enquanto estratégia fundamental de aquisição à norma” (SAFATLE, 2015, p. 18). Embora, no encaixe de Hobbes, defina o medo como afeto central do atual circuito, Safatle não encara tal situação como imutável, e vê este arranjo como um problema a ser resolvido.

Por essa razão, recorre a Freud para pensar no *desamparo* como alternativa à centralidade do medo enquanto afeto organizador de nossa sociedade. Segundo Freud, o desamparo é uma condição fundante do ser humano enquanto organismo biológico, que nasce incapaz de satisfazer as suas necessidades básicas. Em suas próprias palavras:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desvalimento inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*. (FREUD, 1895)

Logo, para Freud, de alguma maneira, a transição do ser humano enquanto organismo biológico ao ser social e histórico envolve o trauma desse *desvalimento inicial* que se cristaliza no ingresso à cultura, e que podemos ler como “desamparo inicial”. Tal ingresso será marcado pelas respostas culturais para se relacionar com o desamparo. Segundo Safatle, em nossa

2 Neste ponto resulta importante explicitar que, quando Safatle se refere à “sociedade” como se ela fosse uma só, está referindo-se às sociedades ocidentais cujas bases remetem a Europa ocidental. Isto se evidencia a partir de suas fundamentações acerca da Filosofia Política e da História, assim como suas influências teóricas, que são sempre referidas a autores e autoras europeus ou estadunidenses. Em nenhum lugar se faz referência a pensamentos de origem diversa. Portanto, é fátível concluir que, quando o autor fala do circuito dos afetos, está-se referindo aos sentimentos e sofrimentos que são reproduzidos na sociedade europeia, embora seja possível encontrar ressonâncias em outros circuitos dos afetos salvando as diferenças, especialmente a partir da globalização. Um dos objetivos deste trabalho é, portanto, abrir o diálogo do já potente arcabouço conceitual safatlano com perspectivas não eurocêntricas.

3 Retoma-se aqui um fragmento da obra *Leviatã* no qual Hobbes afirma que “de todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las” (HOBBES apud. SAFATLE, 2015, p. 18).

sociedade, essas respostas culturais têm sido a da *negação* e construção *pejorativa* do desamparo. Contudo, para além dessas respostas negativas, haveria, segundo o autor, mais que apenas sofrimento no desamparo, visto que “é da afirmação do desamparo que vem, para Freud, a emancipação” (SAFATLE, 2015, p. 21). Pode-se apreciar, mais uma vez nesta oportunidade, a operação de uma moral que coloca a emancipação como fenômeno *desejável*. O fato de o autor recorrer a Freud demonstra a forte ligação da concepção safatlina do desamparo com a teoria psicanalítica mais clássica, também visível neste outro trecho:

podemos fazer com o desamparo coisas bastante diferentes, como (...) partir dele para produzir um gesto de forte potencial liberador: a afirmação da contingência e da errância que a posição do desamparo pressupõe, o que transforma esses dois conceitos em dispositivos maiores para um pensamento de transformação política (SAFATLE, 2015, p. 21).

Assim, *errância* e *contingência* são também elementos presentes na “afirmação do desamparo”. Entendemos logo que há uma conexão nesses conceitos: algo da ordem do incerto, do acontecimento, algo em relação ao imprevisível, ao incalculável, ao que foge às lógicas normativas. De alguma maneira, um salto ao vazio. Se a errância remete tanto à contingência quanto ao não planejado, então é plausível assumir que, na afirmação do desamparo, desabam roteiros que são convencionalmente construídos pela cultura para dar conta dos fenômenos da vida, visando a uma forma de lidar com eles.

Ao associar ao afirmação do desamparo a estes conceitos, por oposição, podemos supor que a negação dele estaria ligado a linhas de comportamento calculáveis e até a uma certa sensibilidade que preenche a existência do ser falante, fazendo-o sentir dentro dos cânones aceitáveis: tal seria a “reprodução das formas de vida hegemônicas”. Consequentemente, a possibilidade de se erguer contra a serialização dos corpos e das subjetividades corresponde a um sentir que seria sempre do tipo clandestino ou subterrâneo, o que constitui uma ameaça para as formas de vida hegemônicas. Por isso, para autores e autoras como Sigmund Freud, Judith Butler, Michel Foucault, ou Vladimir Safatle, entre muitos outros, pensar nas formas de sujeição é importante em qualquer discussão sobre temáticas como a emancipação⁴.

⁴ Para Safatle, “a lição política de Freud consiste em dizer que há uma espécie de aprisionamento do desamparo na lógica neurótica das narrativas de reparações, esperadas por aqueles contra os quais me bato, narrativas de demandas de cuidado (...). Retirar o desamparo dessa prisão é a primeira condição para nossa emancipação” (SAFATLE, 2015, p. 22).

Vale lembrar que toda a argumentação safatlina se sustenta em alguns pontos, entre os quais podemos identificar claramente a “ambivalência afetiva” que também toma de Freud, elemento que o prolonga até dizer que “talvez não exista algo como ‘paixões tristes’ ou ‘paixões afirmativas’”. Existem paixões, com sua capacidade de às vezes nos fazer tristes, às vezes felizes” (SAFATLE, 2015, p. 22). Neste ponto, vale lembrar que, para Espinosa, as paixões tristes são aquelas que diminuem a nossa potência de agir, enquanto as alegres, se é que são elas as que refere Safatle quando diz “afirmativas”, aumentam tal potência. Mas paixões alegres não são felicidade, nem as tristes são infelicidade. Nesta comparação, a potência de agir seria análoga ao desejo.

Contudo, consideramos que a ideia de ambivalência afetiva que Safatle toma de Freud não seria equiparável ao que Espinosa entende por paixões tristes ou alegres. Portanto, se o autor se entrega com tal confiança ao potencial do desamparo como afeto capaz de conduzir a algum tipo de experiência de emancipação política, tal que possa “fazer-nos felizes”, inclusive tanto para criticar Baruch Espinosa ao questionar implicitamente sua noção de “paixão triste”, logo tal entrega parece-nos um tanto ousada. Não obstante, Safatle tem um ponto adicional que nos interessa: é baseado em Judith Butler que, segundo ele,

O desamparo cria vínculos não apenas através da transformação de toda abertura ao outro em demandas de amparo. Ele também cria vínculos por despossessão e por absorção de contingências. Estar desamparado é deixar-se abrir a um afeto que me desposui dos predicados que me identificam. Por isso, afeto que me confronta com uma impotência que é, na verdade, forma de expressão do desabamento de potências que produzem sempre os mesmos atos, sempre os mesmos agentes (SAFATLE, 2015, p. 26).

A capacidade dos afetos de “criar vínculos” já é, em si, de interesse para uma filosofia política, pois é da dimensão vincular que nos constituímos enquanto sujeitos, o que quer dizer que são as condições histórico-culturais para a sujeição. E se, como dissemos, ligamos as formas de sujeição a qualquer debate sobre emancipação, logo isto tem a ver com o modo pelo qual nos aproximamos ao outro... tanto ao outro fundamental, aquele escrito por Lacan em letra maiúscula, desde antes mesmo de começar a falar do qual o recém-nascido depende para satisfazer suas necessidades básicas, aquele que inaugura o registro do Simbólico pela sua presença-ausência caprichosa; até o outro com minúscula, aquele que encarna determinados agentes e papéis que fazem parte do nosso tempo, aqueles semelhantes e especulares, com os

quais é possível interagir no campo do Drama, pois são como *eu*. Para Safatle, é pela negação do desamparo própria de nossa sociedade / circuito dos afetos, que nos relacionamos e vinculamos com esse outro imaginário, através de demandas de amparo.

Ocorre que, além de demandas de amparo, o desamparo também “cria vínculos por despossessão e por absorção de contingências”. O que o autor quer dizer com isto? Antes, devemos assumir que as “demandas de amparo” implicam uma certa dependência emocional e subjetiva a o outro, caso contrário tal demanda não seria feita em primeiro lugar. Há de se considerar também que nem sempre essas demandas estão na esfera da consciência. Assim, se *demanda amparo* não porque se *quer* amparo, mas porque se *precisa* demandar amparo para ser. Isto denota a importância da cultura para a inscrição subjetiva. Logo, descobrimos aqui a operação de uma promessa de origem histórica, a saber, a de que seria possível gozar de amparo na medida em que ele se demanda, mas descobrimos igualmente uma outra sentença histórica: a de que o amparo é necessário para a sujeição... o que, por sua vez, ratifica a dependência intersubjetiva que parte da negação do desamparo, fechando o ciclo. Assim, os sujeitos da negação caminham no umbral onde todos estão em risco, ao mesmo tempo que podem ser salvos, razão pela qual oscilam entre o medo e a esperança.

O problema de se relacionar com o outro através de demandas de amparo não é apenas a dependência emocional e afetiva, mas a impossibilidade estrutural dessa demanda ser satisfeita, que de alguma maneira condena o sujeito a uma frustração persistente que jaz no fundo emocional na sujeição que parte da negação do desamparo. Pois sendo o outro sempre uma dimensão infinita e nunca totalmente apreensível, esse amparo sempre será parcial e instável, e em última instância incerto. O risco de *ficar desamparado* é uma constante que delimita, modela e condiciona as ações dos sujeitos, já que temem perder o suposto amparo atual, mesmo que parcial, de sua família, de seus amigos, de suas relações amorosas, laborais, a partir de uma moral que obviamente excede as possibilidades individuais. O Superego torna-se logo uma espécie de código legal, um fantasma cultural, que garantiria certo modo de reconhecimento social fundamental: o direito à identidade individual que, como vamos entendendo, se parece muito a um imperativo.

A citação de Safatle destacada anteriormente também levanta uma questão que se refere à *despossessão*. Essa questão pode ser formulada da seguinte maneira: o que é “criar um vínculo por despossessão e absorção de contingências”? Por um lado, vemos a ligação imediata entre

“desposseção” e “emancipação” na medida em que ambas supõem a falta de legitimidade do outro para realizar exigências ao sujeito e vice-versa. Neste sentido, podemos pensar que vínculos criados por desposseção diminuem a margem de predictibilidade do acionar subjetivo, aumentando sua potência de agir, a partir de uma redução da dimensão das expectativas e, nesta mesma linha, das exigências de coerência subjetiva.

Isto abre um território inédito para as agências subjetivas já que, inelutavelmente, vai produzir uma forma de relacionamento que implica a surpresa como fenômeno comum e até amigável... por fora do que se reconhece como ameaçador. São outras as palavras para nomear a “absorção de contingências”: uma sujeição que não se escandaliza nem se inquieta diante de um porvir incerto, não porque seja corajosa, mas porque não está pensando no futuro. Uma sujeição que, comparada com a que se posiciona negando o desamparo, goza de uma flexibilidade e, portanto, potência de agir maior. Por isso é que não “se produzem sempre os mesmos atos, sempre os mesmos agentes”⁵. Inclusive, pode-se ler no parágrafo citado um tipo de criatividade emergente na afirmação do desamparo, criação inseparável da errância e da contingência próprias de “deixar-se abrir a um afeto” como o desamparo. Eis como formula Safatle:

Um corpo político produzido pelo desamparo é um corpo em contínua desposseção e des-identificação de suas determinações. Corpo sem *eu* comum e unicidade, atravessado por antagonismos e marcado por contingências que desorganizam normatividades impulsionando as formas em direção a situações impredecadas. Por isso, o desamparo produz corpos em errância, corpos desprovidos da capacidade de estabilizar o movimento próprio aos sujeitos através de um *processo de inscrição de partes em uma totalidade* (SAFATLE, 2015, p. 26).

Se as identificações, a ilusória unicidade e os predicados, dependem da dimensão imaginária para existirem, uma sujeição que produza “um corpo em contínua desposseção e des-identificação de suas determinações” é certamente difícil de *imaginar*. Inclusive ousamos dizer que qualquer imagem acerca do eu já implica uma tentativa de coerência que nos preocupa se queremos pensar em sujeições flexíveis como as que está pensando Safatle, que partam da afirmação do desamparo, traçadas pela errância. É justamente a falta de coerência o que faz estas formas de sujeição estarem “atravessadas por antagonismos”, e é pela sua falta de

⁵ É evidente que quanto maior a margem de ação e mais flexível seja a sujeição, maiores parecem as dificuldades para a governança, pois nos molda o fantasma de que se é tudo permitido, logo sucumbiremos ao caos. Esta forma profundamente contemporânea de pensar desestima as capacidades do *socius* e uma certa sabedoria espontânea e coletiva própria da autogestão.

predictibilidade que desafiam e “desorganizam normatividades impulsionando as formas em direção a situações impredicadas”, o que coloca as sujeições erráticas como uma constante ameaça ao *status quo*. Se estas formas de sujeição são difíceis de imaginar, não é só pelo seu infinito espectro de possíveis ou pela sua instabilidade, mas porque há uma irreducibilidade do tempo presente nelas, que as insere num contínuo processo de ressignificação do passado e de anulação do futuro na medida em que esses são lugares de ausência, e errância e contingência são expressões da presença. O que quer dizer que o irreduzível é nada menos que a dimensão Real da experiência de viver para sujeições erráticas.

Com “Real”, estamos retomando aqui um conceito que Jacques Lacan tem utilizado até o seu esgotamento. O Real seria um dos três registros da experiência humana: Real, Simbólico, Imaginário. Claro que estes conceitos não nascem com Lacan, eles são antes explorados pelos precursores da Linguística, tais como Ferdinand de Saussure no final do século XIX, que entendia o Real como a vertente sonora e material da língua, o Simbólico que seria o significante e o Imaginário, que seria o significado, cujo sentido depende de outros significantes aos que se encadeia, pois um significante em si não significa nada. Lacan toma estes conceitos décadas depois e os torna uma potente tecnologia para elaborar suas teorias acerca da psicanálise, que no fundo são teorias acerca do ser falante, nós.

Já em suas primeiras lições e seus escritos iniciais, Lacan desenvolve e expõe sua perspectiva acerca dos três registros, segundo a qual o Real estaria mais ligado aos astros, às árvores, ou às nuvens, que à língua. Pois o Real é caracterizado pelo que retorna sempre ao mesmo lugar, aquilo que não pode ser enunciado, pois no ato da enunciação deixa de ser tal. O Real do corpo, que não é o corpo entanto imagem e unidade, mas como órgãos, sangue, ossos, ou sensações inexplicáveis que dele provem. O Real remete assim às superfícies do corpo mais que ao espelho. Este Real é, na teoria lacaniana, causa de angústia, na medida em que implica um excesso para o aparelho psíquico que tenta dar conta dos fenômenos, e que falha na emergência do Real. O Real é o lugar da contingência.

É a justaposição do Real com a sujeição que afirma o desamparo aquilo que impede que os corpos em errância “estabilizem seu movimento”. Ora, no atual circuito dos afetos centralizado no medo, isto gera um problema, pois esse movimento errático faz cair algumas das fantasias de estabilidade que atualmente organizam nossa percepção do espaço-tempo. Um exemplo dessa queda de fantasias é a ideia de *construção* de alguma coisa, um projeto talvez, no

longo prazo. Ou o fato dessa “totalidade” da qual o sujeito *forma* parte não conta com ele para *seus* projetos civilizatórios ou progressistas, pois eles precisam de uma visão e imagem de futuro comum, relativamente consensual, que ajuda a identificar errâncias como desvios ou erros indesejáveis, o que por outro lado colabora com a negação do desamparo como estratégia eficaz. É notável como *essa* “totalidade” é do mesmo modo imaginária e simbólica, e não parte da empatia ou da reunião com outros, e se parece mais a certo tipo de nacionalismo ou patriotismo altamente valorizado (e temido) socialmente. Porém, poderia ser diferente, por exemplo se pensamos numa totalidade cósmica, ou da natureza, em cujo caso a “totalidade” poderia *contar com* a sujeição errática para seus projetos inefáveis, discurso também recorrente em diversas tradições religiosas. Portanto, a relação do sujeito com a “totalidade” na qual se inscreve é sempre talhada pelos jogos de verdade e as relações de poder próprias do seu contexto.

Logo, aqui uma pergunta torna-se relevante: o que acontece com os processos de reconhecimento social na afirmação do desamparo, no encontro de e com sujeições marcadas pelo imprevisível e a errância? Podemos pensar que há dispositivos, há tecnologias e instituições que têm por função a normalização dos corpos e das sujeições. Dispositivos, tecnologias e instituições que sempre falham na sua missão, gerando assim novas linhas de fuga e movimentos de reação, criando, por exemplo, fenômenos como os da contracultura. Mas, se vamos pensar em um desamparo próprio do senso comum, como o morador de rua na metrópole, que nem sempre cabe nos grupos que lutam contra a hegemonia, nos encontramos com corpos e existências que fogem às sujeições e fantasmas de totalidade social. Neste sentido, a sujeição que afirma seu desamparo comportaria um tipo de paradoxo ou conflito: ao mesmo tempo que se dá a afirmação do desamparo parece haver uma recusa à sujeição. Isto aconteceria porque a condição de desamparo que a teoria safatlina convida a pensar supõe um afastamento de ideias que justamente *sujeitam* o indivíduo a uma identidade que de alguma maneira lhe seria própria. Talvez, para a efetivação do desamparo, devamos assumir que esse afastamento pode dar-se como processo paulatino, e não de uma maneira radical. Logo, apenas seria possível pensarmos em diferentes *graus* de afirmação e negação do desamparo.

Por outro lado, de modo a tornar mais robusta sua proposta, Safatle convoca Lacan para expor uma de suas reflexões acerca do amor que, de alguma maneira, implicaria “uma relação que desampara”. Acompanhemos o trecho a seguir:

(...) A reflexão psicanalítica sobre o amor proposta por Lacan nos permite pensar modos não intersubjetivos de reconhecimento, no qual as figuras do contrato das trocas recíprocas, do consentimento consciente ou da afirmação identitária de si saem de cena para compreendermos melhor como o desamparo, entendido como afeto, pode criar relações. O amor é, segundo Lacan, uma relação que nos desampara, mas que nos recria (SAFATLE, 2015, p. 33).

Com a concepção lacaniana do amor, emerge um “modo não intersubjetivo de reconhecimento”, o que nos interessa muito em nossa abordagem do desamparo safatlano. De uma certa maneira, talvez essa abordagem do amor se refira a um encontro de existências sem história: seria isto possível? Talvez um acidente, um acontecimento que, carregado de espontaneidade, desampara o sujeito da negação e o aproxima à errância. Cabe, portanto, explicitar mais detidamente esse outro tipo de relação entre as sujeições da errância.

1.2. As “identificações reais”

Estamos aqui falando de um tipo de relação que se daria não apenas em um domínio sem promessas tácitas ou explícitas nem contratos, mas também de uma relação que oscila entre a confiança e o risco, pois nos referimos a uma alteridade marcada pela inconsistência e a errância, que suporta possíveis indecifráveis.

Ao mesmo tempo, esses possíveis carecem de importância quando sujeições da errância se encontram, pois ainda que se apresentem quase imediatamente, esses possíveis dependem da imaginação do futuro para serem formulados no pensamento discursivo. Somos assim levados a pensar que o sujeito da errância deve ter uma história, só que ela deve ser suscetível de adaptações e ressignificações contínuas em função das contingências e acontecimentos do agora. Safatle de algum modo percebe que essa necessidade de história na sujeição abre uma bifurcação no que estava criando em torno ao desamparo, razão pela qual cria um novo conceito, pois já não bastaria a ideia de que as identificações se constituem exclusivamente a partir da dimensão imaginária e simbólica. Seria preciso, então, uma nova articulação onde cabe uma identificação de outra índole, como podemos ver no trecho a seguir:

Há identificações imaginárias que permitem a determinação do repertório de imagens ideais que guiarão o Eu ideal, há identificações simbólicas que definirão o modo de inscrição de sujeitos em funções simbólicas. Mas há o que devemos chamar de “identificações reais”, pois confrontam os sujeitos com um núcleo inassimilável e irrepresentável do outro. Tais identificações, que

permitem a efetivação de *uma lógica da incorporação que, de certa forma, nega-se a si mesma*, têm algo de insuportável na medida em que desamparam os sujeitos de determinações estáveis e seguras. Eles os despossuem, produzindo um desencontro (...) É dessas identificações reais e de sua força de criação de sujeitos políticos que, à sua maneira, fala Freud (SAFATLE, 2015, p. 128).

Este novo conceito de “identificações reais” é usado pelo autor em relação às relações verticais entre os sujeitos, ou seja, relações que se estabelecem entre sujeitos que ocupam posições distintas, o que também ocorre na forma de relação entre os sujeitos e as instituições. A referência aqui é uma alusão ao modelo de relação que se estabelece, segundo Freud, na história bíblica que traz à tona as figuras de Moisés e do povo judeu. Segundo o mito bíblico, o povo judeu sai de Egito graças ao poder que Deus brinda a Moisés. Por um lado, entendemos que Moisés representa uma identificação não com um semelhante, mas com alguém mítico, antigo fundador do povo, e podemos considerar essa relação vertical entre sujeitos como uma *identificação espiritual*. Embora não seja uma relação especular como podemos esperar nas relações horizontais entre os sujeitos, bem poder-se-ia dizer que, longe de ser irrepresentável, Moisés passou a ser um ícone bastante definido do povo judeu, tanto como fundador ou libertador, com sua mitologia correspondente e significação de grande valor identitário. Neste ponto, vamos tensionar o conceito de “identificação real” para refletir sobre sua potência de produção de vínculos em um outro nível: no nível horizontal, entre iguais.

Afirmamos, assim, que nosso maior interesse na abordagem da proposta das “identificações reais” de Safatle está em explorar as possibilidades de cultivar laços horizontais entre sujeições da errância. Vale sublinhar que a errância tem uma aproximação constante ao que se entende pelo Real em termos do que se apresenta como *inassimilável* e incapturável e, logo, com aquilo que pode ter ressonâncias com o que Deleuze e Guattari formularam como linhas de fuga ou devires. Neste sentido, relações que partem da errância teriam essa dupla produção possível do Real: a primeira, mais explorada pela psicanálise, vê a emergência da *angústia* como efeito do transbordamento das capacidades simbólicas para tramitar a experiência do Real; a segunda, por outro lado, remeteria a uma vertente mais estudada e exercitada nas tradições de origem budista, a saber, a experiência comumente denominada como *despertar*.

Talvez aqui encontremos outra das ambivalências do desamparo enquanto afeto: por um lado, a produção da angústia e sua conseqüente ansiedade (potencial desorganização da psique); por outro, a produção de certa sensação de sentido "inassimilável", fortemente ligada à

espiritualidade e a sua congruente calma e alívio. Na verdade, “sentido inassimilável” seria em si inconcebível a partir de uma ontologia lacaniana, já que o sentido, para Lacan, sempre é um sentido assimilável, inteiramente no registro imaginário. Isso nos leva a pensar que, talvez, mais que um sentido, estamos falando de uma *sensação* (Real) de sentido, de encadeamento dos significantes, como se se pudesse *sentir* um significante se encadeando com outro, mesmo sem a produção da metáfora, ou ao contrário: a espiritualidade remeteria a uma pura metáfora sem metonímia... Em ambos os casos, resta a pergunta: é isto possível?

Concordamos com Safatle em que o ponto crucial está na “confrontação” com o “inassimilável e irrepresentável do outro”, pois o outro aqui passa de um objeto apreensível, relativamente sólido e fixo, para ser um fluxo sem começo nem fim, cambiante e instável. Nessa dimensão do fluxo no qual posso me reconhecer, já não operamos num nível especular e imaginário, mas na própria corporalidade, na medida em que também *eu* sou dissolvido num fluxo, na dimensão afetiva, na empatia por exemplo. Ao menos em teoria, neste movimento se experimenta uma certa dissolução da individualidade que ajudaria a desenvolver uma escuta corporal mais fina e atingir esse fluxo não apenas como unidade atômica, talvez semelhante ao que Sartre denominou “a náusea”. Inclusive, poder-se-ia chegar a pensar que há um instante no qual essa “totalidade” na qual se dá a inscrição subjetiva por partes é desintegrada para deixar-se atravessar por outra totalidade, mágica e sem língua. Ao nos encontrar com uma sujeição assim, Safatle parece entender que a sujeição da negação se vê radicalmente desamparada, pois ao cair a identificação especular o sujeito tem uma escolha imediata: ou 1) se entrega ao novo tipo de identificação (Real) que se oferece / impõe, abrindo-se ao desconhecido, à empatia, enfraquecendo as operações inconscientes dos preconceitos e automatismos; ou 2) se recusa esse novo tipo de identificação e logo se sente profundamente ameaçado e desprovido de ferramentas para tal “confrontação”, o que o levaria a diversas formas de violência.

O conflito parece surgir do encontro entre sujeições que negam o desamparo e as que o afirmam. De modo a facilitar nossa compreensão da articulação entre esses dois aspectos, trataremos a partir deste ponto as sujeições que negam o desamparo pelo código (N) e aquelas que o afirmam pelo código (A). Assim, podemos afirmar que, nesse encontro entre sujeições, as (N) são confrontadas com aquilo que negam (e temem) graças ao agir imprevisível das (A). Lembramos que o desamparo é, tanto para Safatle como para Freud, condição fundamental do sujeito, inerente à sua constituição. Deste modo, nesta teoria, pode-se esperar do encontro de

duas (N) a manifestação de um certo tipo de paixão pela própria história e identidade (em outras palavras: *narcisismo*), não sem certo grau de tranquilidade (muitas vezes inconsciente), de que do outro lado haverá uma recepção e um reconhecimento especular e recíproco dessa identidade como enunciado de verdade. Tal tranquilidade, porém, se revela perdida quando a outra subjetividade não recebe nem reconhece a história e a identidade manifestadas como tais. É nesse ponto que se experimenta a emergência da *angústia* em (N), que poderia ser apresentada como uma presentificação do Real somada à negação do desamparo. Cabe aqui fazer uma correlação com a posição de Lacan no Seminário 3 (1956), quando o autor afirma que

O subjetivo aparece no Real entanto supõe que temos frente de nós um sujeito capaz de se valer do significante, do jogo do significante. E é capaz de usá-lo do mesmo modo em que nós o usamos: não para significar algo, mais precisamente para enganar acerca do que há de ser significado. (LACAN, 2015, p. 266) (tradução nossa)⁶.

Por um lado, haveria logo uma cumplicidade subjetiva de negação do desamparo, que supõe o engano enquanto estratégia básica para a comunicação entre sujeições (N), e uma estrutura psíquica comum que precisa que o Real apareça velado. Por isso, na lógica da negação, a emergência do Real é causa de angústia e enfraquecimento do sujeito (neurótico) por conta do fracasso Simbólico e Imaginário, que seria o não-ligado freudiano (FREUD, 1920) para velar esse Real que está em jogo no encontro. O que se evidencia no desconforto que gera, por exemplo, numa *pessoa egocêntrica* (N) quando sua narração é questionada ou desacreditada (fenômeno que acontece com frequência considerável), pois é logo o próprio ego que se desestabiliza deixando o sujeito imerso na confusão, sem saber o que ele é por fora da imagem estável do *seu* ego. Denota isto tanto a potência desse encontro como seu risco de fracasso, inerente a toda crise.

Por outro lado, o hipotético encontro entre duas (A) seria regido pela comum afirmação do desamparo e pela conseqüente dimensão Real das sujeições erráticas, livre de preconceitos partilhados pela sociedade, gozando de transitoriedade e teria uma certa afinidade com o que Lacan se refere em termos de *amor*. O que nos leva a pensar que no encontro de sujeições erráticas, ancoradas no registro do Real, reinaria outra estratégia predileta de relacionamento, já

⁶ Na versão em espanhol: “Lo subjetivo aparece en lo real en tanto supone que tenemos enfrente un sujeto capaz de valerse del significante, del juego del significante. Y capaz de usarlo del mismo modo que nosotros lo usamos: no para significar algo, sino precisamente para engañar acerca de lo que ha de ser significado”.

não a lógica neurótica de reprodução teatral própria das (N), mas uma que acreditamos que pode ser denominada de *intuição*, entendida aqui nos termos desse arcabouço conceitual específico. Isto acaba por associar o *amor*, ao menos um certo tipo dele (certamente não é o caso do amor romântico), com a *intuição* como estratégia de relacionamento súbito.

O encontro com sujeições que afirmam o desamparo e comportam identificações reais, como tudo aquilo que leva o nome do Real, levanta uma questão que diz respeito ao problema da angústia. Seria a angústia um fenômeno iniludível desse encontro? Faz parte do processo que vai da negação à afirmação? Se aceitamos a formulação lacaniana que narra “Do Real, portanto, de uma forma irreduzível sob a qual se apresenta na experiência, é disso que a angústia é sinal” (LACAN, 2005, p. 178), logo a resposta é *sim*, a opressão no peito diante do encontro (ao menos do corpo da neurose) com sujeições erráticas seria parte inevitável do processo de “emancipação política”, do modo como entende Safatle. Noutro espaço, poder-se-ia debater longamente acerca de se o afastamento da neurose, como organização do mundo vincular e afetivo específica e problemática, é possibilidade de orientação clínica para histerias, obsessões e fobias.

Certamente o inelutável passo pela angústia constitui um obstáculo para a geração de encontros produtivos de paz entre (A) e (N), pois o custo dessa interseção é logo variável segundo as qualidades do encontro e do momento existencial da *pessoa* que se encontra. Aqui novas perguntas dirigidas a (N): Quanto Real você é capaz de tolerar (agora)? Até que ponto você é uma ilusão? Até onde / quando você vai viver nessa ilusão? A partir desta perspectiva, diante da confrontação com tais interrogantes, como se mencionou mais acima, jaz a possibilidade de mantê-las ativas e inconclusas, tanto como a de tapá-las, desativá-las, concluí-las. Em outras palavras, o que está em jogo aqui é justamente a relação subjetiva com a angústia, na medida em que posso fugir dela ou indagar nela, o que não posso é ser indiferente à angústia.

Tudo parece indicar que a única maneira de indagar a respeito dessa angústia implica o outro da errância. Explorar o que há além da angústia neste encontro, que outras formas de ser-no-mundo se abrem agora que meu peito está aberto, abertura que dói, que emociona, mobiliza, desampara, e me “recria”. Nesta tremedeira do fantasma na qual (N) não sabe como se relacionar com (A), o eu individual se percebe na escura passagem (N→A) que o leva do regime especular ao Real, onde a única referência deve ser o corpo e a intuição que ela suscita.

1.3. A intuição como estratégia de relacionamento

Para continuar aprofundando-nos no que significa e implica a proposta de Safatle em relação ao desamparo, propomos fazer um desvio do seu livro para explorar conceitualmente o fenômeno da intuição. Defendemos que tal cotejo com o que chamamos de intuição será capaz de colocar o sentir e o corpo no centro da cena onde as sujeições erráticas se encontram e onde são outras as estratégias utilizadas para o relacionamento entre os corpos que falam.

Vários autores têm estudado, por razões diferentes, a intrigante questão da *intuição*. Na tradição do pensamento ocidental, encontramos em grande parte de filósofos reconhecidos reflexões acerca da intuição, entre os quais estão Descartes, os fenomenólogos Husserl e Merleau-Ponty, também Carl Gustav Jung, Kant, Jean-Paul Sartre, Henri Bergson e muitos outros. Seja em relação à natureza do fenômeno intuitivo em termos de verdade, seja no campo espiritual, sejam reflexões no campo da psicologia ligadas à epistemologia e formação do conhecimento.

Resulta importante, antes de continuarmos nossa exposição, entender que, mesmo que a intuição possa parecer neutra, ela nunca o é inteiramente. Exemplo disto são os preconceitos, que têm repercussão em fenômenos corporais, como a intuição, podendo-se confundir com a “escuta do corpo”, gerando afetos tais como medo, ansiedade, confusão, pelo efeito que as imagens carregadas de significação têm num nível subconsciente. De alguma maneira é o que apresenta Fanon com seu exemplo do garoto no trem que, ao ver uma pessoa preta, sente medo: “Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer!” (FANON, 2005, p. 107).

Este fenômeno, por meio do qual a intuição pode ser solidária da reprodução de estereótipos por associações históricas entre determinados afetos e representações, nos preocupa e ele deve ser levado em consideração a todo momento. Junto com a sua reprodução, além do afastamento do registro do Real - pois estereótipos são tecidos por imagens- eles comportam opressões. Uma evidência de que a intuição pode ser alterada e se carregar de significações

apreendidas são as fobias, em que um objeto / imagem suscita imediatamente um terror imenso sem razão aparente. Neste sentido, a confiança na intuição traz alguns problemas ao analisá-la como estratégia predileta de relacionamento, motivo pelo qual a força afetiva das imagens, como bem sabe a arte publicitária, não pode ser desconsiderada.

Há de se assumir logo que as sujeições que afirmam o desamparo (A), a princípio, estão igualmente sujeitas a preconceitos que *fazem intuir* de uma forma ou outra. Podemos logo afirmar que a intuição como estratégia de relacionamento não garante em absoluto por si mesma “reconhecimento não intersubjetivo”, ou uma relação de amor em termos de Lacan, que “nos recria”. Antes seria preciso saber que (ou ao menos ter a confiança de que) o outro não constitui uma potencial ameaça, que no encontro com o outro não estou em perigo, e, portanto, que posso me mostrar vulnerável e me atrever ao encontro com o Real e inassimilável desse outro, ou melhor, me entregar ao desabamento dos predicados que me determinam enquanto sujeito. Podemos encontrar em Sartre algumas pistas interessantes, quando o filósofo radicaliza a relação entre intuição e conhecimento, expressa no trecho abaixo:

Só existe conhecimento intuitivo. A dedução e o pensamento discursivo, chamados impropriamente de conhecimentos, não passam de instrumentos que conduzem à intuição. Quando alcançamos a intuição, os meios utilizados para isso desaparecem diante dela no caso em que não podemos atingi-la, razão e pensamento discursivo ficam sendo como placas indicativas que apontam em direção a uma intuição fora de alcance. (SARTRE, 1998, p.233)

“A dedução e o pensamento discursivo” são *a voz da consciência*, de natureza imaginária e metonímica. Se a relação com o outro parte desses recursos, dificilmente conseguiremos escapar ao regime da especularidade, que é, para Lacan, o regime do engano⁷, e, para nós, o lugar onde estereótipos proliferam. Talvez “alcançar a intuição” significa, em primeiro lugar, que ela é velada pelas imagens (dedução e pensamento discursivo). “Imagem” como sentido que se desprende da cadeia metonímica de significantes, o que se parece muito ao véu simbólico-imaginário que mascaram o Real (a vida em si, por além da língua). Em segundo lugar, encontramos neste trecho de *O Ser e o Nada* de Sartre uma relação intrínseca entre *intuição* e o que podemos identificar como *verdade*, que para o autor seria intransmissível, ao menos verbalmente, já que ao “alcançá-la” “os meios utilizados para isso desaparecem” e fica, logo,

⁷ “Os significantes fazem do mundo uma rede de traços em que a passagem de um ciclo a outro torna-se então possível. Isso quer dizer que o significante gera um mundo, o mundo do sujeito falante, cuja característica essencial é que nele é possível enganar” (LACAN, 2005, p.87).

apenas a experiência intuitiva *pura*. Nesta linha, entendemos que o intransmissível da intuição inscreve-se na sua dimensão corporal Real.

Seria possível estabelecer, ainda, uma correspondência entre as ideias de Sartre e as de Bergson, nexos que vemos quando diz que

A intuição pura, exterior ou interna, é de uma continuidade indivisível. Nós a fracionamos em elementos justapostos que respondem aqui a palavras diferentes, ali a objetos independentes. Mas justamente porque temos quebrado deste modo a unidade de nossa intuição original, nos sentimos obrigados a estabelecer entre os termos disjuntos de um laço, que já não poderá ser mais do que exterior e adicionado em excesso. À unidade vivente que nascia da continuidade interior, a substituímos pela unidade fictícia de um quadro vazio, inerte como os termos que mantem unidos. (BERGSON, 2006, p. 193) (tradução nossa)⁸.

Para Bergson “a intuição pura” tem fortes aproximações teóricas com o que estamos entendendo pelo Real e implicação do corpo. Se assumimos que *somos* “nós” (aqui não fica claro se Bergson está-se referindo aos humanos, aos seres falantes, aos neuróticos, aos ocidentais...) quem “fracionamos” em elementos menores a experiência “contínua e indivisível” da intuição para fazê-la transmissível e logo, como afirma o autor, a “intuição original (...) é substituída pela unidade fictícia de um quadro vazio”, então isto quer dizer que *algo do fenômeno intuitivo foge à língua e sua captura*. Ainda há algo mais que chama nossa atenção do trecho de Bergson: “justamente porque temos quebrado deste modo a unidade de nossa intuição original” ao fracioná-la para fazê-la transmissível, “nos sentimos obrigados a estabelecer entre os termos disjuntos um laço”. O autor parece estar aludindo aqui a certo sentimento de culpa ou responsabilidade por essa substituição que faz da intuição (algo Real) algo inerte, já sem potência (palavra vazia). Como se na mera transmissão do fenômeno houvesse uma perda radical da potência intuitiva... tal é a fuga da linguagem própria da intuição que pretende ser ao mesmo tempo uma evasão da reprodução de estereótipos. Eis aqui um tipo de fuga ligada à emancipação da força opressiva da linguagem, que nos lembra à fala de Roland Barthes na sua Aula (1977), onde afirma que

8 Na versão em espanhol: “La intuición pura, exterior o interna, es la de una continuidad indivisa. Nosotros la fraccionamos en elementos yuxtapuestos que responden aquí a palabras distintas, allí a objetos independientes. Pero justamente porque hemos roto de este modo la unidad de nuestra intuición original, nos sentimos obligados a establecer entre los términos disyuntos un lazo, que ya no podrá ser más que exterior y sobreañadido. A la unidad viviente que nacía de la continuidad interior, la sustituimos por la unidad ficticia de un cuadro vacío, inerte como los términos que mantiene unidos.”

Se chamamos de liberdade não só a potência de subtrair-se ao poder, mas também e sobretudo a de não submeter ninguém, não pode então haver liberdade senão fora da linguagem. Infelizmente, a linguagem humana é sem exterior: é um lugar fechado. Só se pode sair dela pelo preço do impossível: pela singularidade mística (BARTHES, 1977, p. 15).

É exatamente esse o ponto da intuição que nos interessa para pensar o tipo de relação possível a partir do encontro entre sujeições que afirmam o desamparo (A), e que nos permite conceber uma estratégia de relacionamento entre sujeições que não têm suporte na ficção de individualidade (e, portanto, de identidade individual). Neste sentido, a fala de Barthes conecta o fenômeno da intuição com a “singularidade mística”, talvez inerente aos encontros fortuitos de corpos que afirmam o desamparo, lugar a partir do qual se entregam à errância, à contingência, e ao espontâneo.

Esta afinidade conceitual entre intuição e verdade pode também ser achada em trechos de Carl Gustav Jung nos quais fala do papel inicialmente obstaculizante da consciência no processo de emancipação, caminho à “ação espontânea”. Eis, por exemplo, o que escreve Jung na introdução do livro escrito com Wilhelm Reich, *O Segredo da Flor de Ouro* (1929):

A consciência formula fecundas objeções; de fato, se mostra ávida de extinguir a atividade espontânea da fantasia, apesar de que exista a intenção superior, e até a firme determinação de deixar fazer o processo psíquico sem se imiscuir. Às vezes se dá um formal espasmo de consciência. (...) No espasmo de consciência de alto grau, frequentemente apenas podem fantasiar as mãos; modelam ou desenharam formas que geralmente são estranhas à consciência. Estes exercícios devem ser continuados até que desaparece o espasmo de consciência, até que, em outras palavras, seja possível deixar acontecer, o que é o motivo mais imediato do exercício. É criada assim uma atitude nova, que aceita também o irracional e inconcebível, simplesmente porque é o que está acontecendo. (JUNG; REICH, 2009, p.28-29) (tradução nossa)⁹

Podemos ler nestas formulações a palavra “consciência” como o que estamos entendendo aqui por “pensamento discursivo” no sentido metonímico que discorre. Algo que nos interessa ainda na primeira linha é esta noção de “atividade espontânea da fantasia”. E nos interessa ao

⁹ Na versão em espanhol: “La conciencia formula fecundas objeciones; de hecho se muestra como ávida de extinguir la actividad espontánea de la fantasía, a pesar de que exista la intención superior, y hasta la firme determinación, de dejar hacer el proceso psíquico sin immiscuirse. A veces se da un formal espasmo de conciencia. (...) En el espasmo de conciencia de alto grado, a menudo sólo pueden fantasear las manos; modelan o dibujan formas que con frecuencia son totalmente extrañas a la conciencia. Estos ejercicios deben ser continuados hasta que desaparece el espasmo de conciencia, hasta que, en otras palabras, se pueda dejar acontecer, lo que es el objetivo más inmediato del ejercicio. Es creada así una actitud nueva, que acepta también lo irracional e inconcebible, simplemente porque es lo que está aconteciendo.”

menos por duas razões: primeiro porque traz uma noção de fantasia inédita em relação à espontaneidade, diferente da comum associação entre fantasia, imagem, e desejo, que a articula ao discurso. Ao ficar desarticulada a dimensão do desejo neste novo tipo de fantasia “espontânea”, Jung encontra uma conexão no nível do corpo e da contemplação com a experiência da meditação do budismo tradicional chines.

De alguma maneira estamos estabelecendo uma ponte entre essa experiência (que se encontraria, por exemplo, na meditação budista e em certa sabedoria ancestral que trata acerca do *Tao*) e o que Vladimir Safatle reflete quando diz que “Um corpo político produzido pelo desamparo é um corpo em contínua despossessão e des-identificação de suas determinações” e que, logo, “o desamparo produz corpos em errância”. De algum modo, portanto é possível articular o que Safatle chama de *despossessão* à “singularidade mística” da qual fala Barthes e à intuição enquanto fenômeno indivisível como falam Bergson (experiência da intuição) e Sartre (conhecimento / saber intransmissível).

Por outro lado, a ideia junguiana de “atividade espontânea da fantasia” é interessante porque nos aproxima a uma concepção de relacionamento possível entre duas (A). Isto é assim porque, a partir de uma lógica neurótica e de negação do desamparo (N), o relacionamento entre sujeitos se dá especialmente no campo da fantasia, e tudo quanto a relação se dava por fora era causa de angústia e de incômodo, o que na esteira da teoria safatlina entendemos pela clausura subjetiva à errância. Com este novo movimento, somos capazes de *imaginar* um encontro (note-se que não é um relacionamento... apenas um encontro) gerado a partir da afirmação do desamparo e da contingência.

Essa “atitude nova” a qual se refere Jung, ilustrada com o exemplo do desenho com as mãos, podemos entender como um desenho livre no sentido da associação livre freudiana, onde se chega a “desenhar formas que geralmente são totalmente estranhas à consciência”. Assim, no caso de “continuar com o exercício”, o “espasmo de consciência desaparece”, dando lugar assim a esta “atitude nova”: nem mais nem menos que “deixar acontecer”. Atitude que “aceita também o irracional e inconcebível, simplesmente porque está acontecendo”. Esta “atitude nova” e ação do sujeito o desloca de sua identidade individual enquanto âncora existencial, criando, no encontro de duas sujeições erráticas, o que podemos chamar de *sujeição comum*, que remeteria menos a uma relação com o outro como inimigo potencial, e mais como parte inerente à totalidade à qual se inscreve o sujeito (A).

Jung (e o pensamento tradicional chinês) tratam este “deixar acontecer” como uma “atividade”, ao invés do que nossa cultura no ocidente associaria como passividade. Esta *sujeição comum* deve ser entendida como fenômeno efêmero e espontâneo, passageiro e transitório, fugaz talvez, que se relaciona com uma escuta especial do corpo que se treina: a intuição; e que pode bem ser pensada como a arte de deixar acontecer, o que se relaciona com outro conceito chinês que pode ser-nos útil e que também retoma Jung no mesmo volume: *wu wei*, que é assumir ativamente o não-fazer, ou também traduzido muitas vezes como *fazer sem esforço*. As flores, por exemplo, crescem por *wu wei*, sem perturbar o curso natural do Tao, deixando o fluxo das coisas seguir sem mais.

Voltando um pouco para a questão do individualismo na teoria safatliana, retomamos a sensação de perigo constante gerada pelo encontro com o outro na medida em que este se dá entre indivíduos (N). Há de se lembrar que, para o autor,

a tese principal é que o medo como afeto político central é indissociável da compreensão do indivíduo, com seus sistemas de interesses e suas fronteiras a serem continuamente defendidas, como fundamento para os processos de reconhecimento. (...) O que pode nos explicar por que a liberdade tal como compreendida em sociedades cujo modelo de inscrição se dá a partir da determinação de sujeitos sob a forma de indivíduos é paga pela definição do outro como uma espécie de “invasor potencial”, como alguém com quem me relaciono preferencialmente através de contratos que definem obrigações e limitações mútuas sob os olhares de um terceiro (SAFATLE, 2015, p. 20).

Em primeiro lugar, vamos assumir que se “relacionar preferencialmente através de contratos” requer uma estratégia diferente da intuição, baseada em códigos consensuados pela sociedade, pelo tempo histórico, pelo contexto político, produzindo uma relação que se estabelece no campo especular, e que, ao final, acaba fechando as portas para o acontecimento da escuta do corpo que supõe a intuição (ou melhor, que acaba condicionando essa escuta por meio de preconceitos). Então, se aceitamos as condições anteriormente explicitadas, uma das dificuldades pragmáticas da proposta de Safatle em relação ao desamparo tem a ver com o que podemos denominar de processo de emancipação desses contratos e códigos. De outro modo, também podemos chamar de processo de afirmação do desamparo e, por fim, de abertura à singularidade mística do encontro em si. Tal processo é inteiramente distinto daquele atravessado pela inscrição dos sujeitos “sob a forma de indivíduos”, “indissociável da gestão e produção

social do medo (...) indissociável da criação de uma cultura emergencial da segurança sempre latente, cultura do risco iminente e contínuo de ser violentado” (SAFATLE, 2015, p. 20).

A primeira ideia que surge como contrapartida à individualidade subjetiva, ou sujeição individual, é que então deve haver uma forma, ou ao menos Safatle deve supor isso, de inscrição subjetiva sob certas formas diferentes da individualidade, talvez grupal ou comunitária. Se dá lugar assim para outro tipo de paradoxo, que narra acerca da possibilidade do desamparo justaposto ao sentimento de pertencimento a um determinado grupo ou comunidade. *Sentir-se parte* já implica uma forma de amparo e contenção emocional que se afasta do imaginário lugar comum de desamparo. Talvez quando Safatle explica de que maneira a negação do desamparo se traduz em “demandas de cuidado”, está-se referindo a um tipo de amparo de índole imaginário, e justamente por isso é que “talvez fosse mais correto chamar tal demanda de cuidado pelo Outro de “frustração” (SAFATLE, 2015, p. 40). Poder-se-ia aqui formular a pergunta: qual é o lugar da errância para sujeições semeadas na dimensão da grupalidade ou comunidade? Habita-nos uma certa ideia de liberdade e errância própria dos corpos em solidão, não sem um pouco de sofrimento adicional. Mas essa ideia, como todas as outras, têm veracidade variável em função de nossos óculos e perspectiva.

Assim, se o grupo ou comunidade fosse “a totalidade” na qual a sujeição se inscreve, teria certa lógica pensar que cada grupo ou comunidade crie, à sua maneira, circuitos dos afetos singulares, oferecendo / impondo formas (artes, saberes) de causar e utilizar as energias (emocional, libidinal) próprias da vida (*bios*, Real). Isto reforça a ideia anterior de que essa “totalidade” da qual a sujeição forma parte, seja de modo individual, seja grupal ou comunitário, é fundamentalmente histórica e depende dos regimes de verdade correntes. “Totalidade” que pode bem entender-se como *cosmovisão*, ou como a plataforma a partir da qual emergem os propósitos de vida, questionados ou não, conscientes ou não.

A partir da teoria safatlina dos circuitos dos afetos, isto tem a ver com o afeto central e organizador de cada sociedade em particular. No seu estudo, tomando como objeto a sociedade ocidental, Safatle vê uma vertente marcada pela política, que em nossa cultura adquire hoje a forma de “democracia neoliberal”, ligada à “institucionalização das liberdades individuais [que] são indissociáveis da gestão e produção social do medo” (SAFATLE, 2015, p. 20). O que, voltando para nosso esquema, quer dizer que sociedades que se entregam mais a abraços e carícias que a desconfiança e preconceitos dependem, antes de mais nada, do afeto central e

organizador dessa sociedade particular. No caso de sociedades onde a inscrição subjetiva se dá sob a forma de indivíduos, esse afeto, argumenta Safatle, é o medo. Logo, ter o medo como afeto central supõe desconfiança e alerta.

1.4. Deixar acontecer, afirmar o desamparo, escutar o corpo

Na última etapa deste primeiro capítulo, parece-nos importante assentar mais um conceito potente para pensar em afetos e emoções. Trata-se da intelectual inglesa Sara Ahmed, reconhecida pelos seus aportes à teoria feminista, à teoria queer, e ao pós-colonialismo. No seu livro de 2004 intitulado *The Cultural Politics of Emotion*, traduzido ao espanhol em 2015, ao se perguntar pela relação entre a “dor comum” e a massificação do movimento feminista, contempla algumas questões que são importantes para nós: por um lado, “a relação entre afeto e estrutura, ou entre emoção e política”, que vai ser o foco de interesse para Safatle ao pensar a relação entre medo e democracia neoliberal. A autora expõe que:

Poderíamos pensar na terapia feminista e os grupos de conscientização dos anos setenta, justamente em referência à transformação da dor em coletividade e resistência. (...) A terapia feminista e os grupos de conscientização permitiram às mulheres estabelecer conexões entre sua experiência e seus sentimentos para poder examinar como estavam implicados esses sentimentos nas relações estruturais de poder. (...) Se é verdade que a dor empuxa às pessoas ao feminismo, o faz precisamente porque lê a relação entre afeto e estrutura, ou entre emoção e política de uma maneira que desfaz a separação entre a pessoa individual e os outros. (AHMED, 2015, p. 261-262, 264) (tradução nossa)¹⁰

O estudo de Ahmed sobre o feminismo revela uma ponte intrínseca entre “as experiências e os sentimentos” e as “relações estruturais de poder”. Esta “transformação da dor em coletividade e resistência” nos interessa, pois lê na dor um motor para a atividade, de alguma forma semelhante a como Safatle entende a potência do desamparo. Para Ahmed, tal transformação se dá através do ato de fazer público o sentimento, a emoção, a experiência, antes ilusoriamente individual (cujo efeito é a paralisia e submissão), e depois realmente partilhada

10 Na versão em espanhol: “Podríamos pensar en la terapia feminista y los grupos de concientización de los años setenta, justamente en referencia a la transformación del dolor en colectividad y resistencia. (...) La terapia feminista y los grupos de concientización les permitieron a las mujeres establecer conexiones entre su experiencia y sus sentimientos para poder examinar cómo estaban implicados esos sentimientos en las relaciones estructurales de poder. (...) Si el dolor en realidad empuja a las personas hacia el feminismo, lo hace precisamente porque lee la relación entre afecto y estructura, o entre emoción y política de una manera que deshace la separación entre la persona individual y los otros.”

(cujos efeitos são a coletividade e a resistência). Em palavras da autora, este fenômeno pelo qual o individual e fraco tornam-se coletivo e forte é possível graças à leitura que o feminismo faz da “relação entre afeto e estrutura, ou entre emoção e política, de uma maneira que desfaz a separação entre a pessoa individual e os outros”. Essa potência do movimento feminista e outros “grupos de conscientização” consiste em “permitir às mulheres estabelecer conexões entre sua experiência e sentimentos para poder examinar como estavam implicados esses sentimentos nas relações estruturais de poder”.

Tensionando um pouco o argumento de Ahmed com a teoria de Safatle, podemos pensar que é da partilha do que acontece no nível das emoções e sentimentos com o outro, numa posição de grande vulnerabilidade subjetiva, que a sujeição experimentaria uma passagem que vai da negação do desamparo à sua afirmação, que aqui expressaremos pelo código(N→A). É importante notar como, segundo Sara Ahmed, emoções e sentimentos estão sempre articulados às relações de poder, logo a fatores históricos e culturais. Essa emoção ou esse sentimento, inclusive, é a expressão mesma da política que produz um corpo e não outro.

A autora continua:

Associei as emoções não a pessoas individuais, e seus estados internos ou seu caráter, nem com a qualidade dos objetos, mas a “signos” e com a maneira em que trabalham sob e em relação com os corpos. Evidentemente, as emoções com frequência têm-se vinculado ao poder da linguagem. Mas em geral se constroem como um instrumento: como algo que usamos simplesmente para persuadir ou seduzir a outros a adotar uma falsa crença (a emoção como retórica, a retórica como estilo sem conteúdo). (AHMED, 2015, p. 292) (tradução nossa)¹¹.

Começamos a identificar aqui a visão não pessoal nem própria dos afetos para a filósofa: antes, os afetos “se constroem como um instrumento”. Esta compreensão dos afetos também comporta afinidades teóricas com Safatle, já que a ideia antes trabalhada de “afeto político” já inclui esta ótica utilitária ou tecnológica dos afetos por meio da qual, por exemplo, o medo, serviria para algo; o desamparo serviria para algo; a solidariedade serviria para algo; e assim por diante. Assim, Ahmed afirma que “essa visão constrói a emoção como uma possessão, enquanto supõe que as emoções são uma forma inferior de fala. (...) Ofereci uma visão alternativa das

11 Na versão em espanhol: “Asocié las emociones no con las personas individuales, y sus estados internos o su carácter, ni con la calidad de los objetos, sino con "signos" y con la manera en que trabajan sobre y en relación con los cuerpos. Por supuesto, las emociones con frecuencia se han vinculado al poder del lenguaje. Pero en general se construyen como un instrumento: como algo que usamos simplemente para persuadir o seducir a otros a adoptar una creencia falsa (la emoción como retórica, la retórica como estilo sin contenido).”

emoções: operam precisamente onde não registramos seus efeitos.” (AHMED, 2015, p. 292-293) (tradução nossa)¹².

A ideia de emoção enquanto objeto de posse nos lembra de expressões verbais comuns tais como “tenho raiva”, “tenho alegria”, “tenho medo”, de alguma maneira enunciados que referem à posse dos afetos (ou à inversa também pode ser interessante: estar *possuído* por certo afeto, “o medo me tem, logo atuo à sua vontade”). Este olhar, tão comum em nossa cultura, totaliza e reduz a existência subjetiva já que ela seria tomada por esse afeto, limitando a possibilidade de ação do sujeito. Visão que, ademais, se apoia na hipótese de que afetos são individuais.

Em concordância com Safatle e Ahmed, como com certa linha teórica traçada por Deleuze e Guattari, para quem os afetos são da ordem do intensivo, acreditamos que os afetos circulam, que atravessam corpos, que comportam fluxos energéticos, contudo, que respondem a situações que excedem por muito aos indivíduos. A diferença é grande se pensamos nos efeitos destas duas concepções afetivas: se “eu tenho medo”, logo meu agir é sempre parcialmente justificado pelo enunciado, pois “o medo me tem”. Não obstante, se “eu estou sentindo medo”, ou inclusive, numa instância ainda mais sensível do meu entorno, ao tirar o “eu” do enunciado e alterando o tempo verbal do presente contínuo para presente simples, “há medo, o posso sentir”, logo isto abre a pergunta pela coletividade desse medo e convida a uma abordagem comum e não individualizada do afeto em questão. Já não “medo de algo”, mas medo vazio de imagem, medo sem mais. Desta forma, é possível revelar a dimensão mais propriamente expressiva dos afetos, já que eles seriam, a partir desta perspectiva, porta-vozes grupais e coletivos que, no caso, se manifestariam *através* do indivíduo. Lembremos que, para a autora, as emoções “operam precisamente onde não registramos seus efeitos” e, portanto, onde não chega a consciência do verbo.

1.5. Trilhas do primeiro capítulo

Começamos esta primeira seção de nossa investigação com uma pergunta muito simples: o que é o desamparo para Vladimir Safatle? Que implicações, alcances e limitações têm a sua proposta acerca da afirmação do desamparo? Entendemos rapidamente que, para o autor, não

12 Na versão em espanhol: “Dicha visión construye la emoción como una posesión, a la vez que supone que las emociones son una forma inferior del habla. (...) Ofrecí una visión alternativa de las emociones: operan precisamente en donde no registramos sus efectos”

está em discussão se há ou não há desamparo, isso seria uma compreensão imaginária do desamparo que deriva em sua conseqüente negação, e logo, sua posterior transformação em demandas de amparo. Trata-se aqui de uma concepção freudiana do desamparo que o entende como condição fundamental da constituição do sujeito em si. Logo, a questão decisiva é a seguinte: *qual atitude vai adotar o sujeito frente ao desamparo enquanto afeto e condição de emergência?*

Vimos que é com base numa leitura política da obra de Freud e Lacan, que Safatle vai explorar o “potencial emancipador” do desamparo. Primeiro, aludindo à ambivalência dos afetos em Freud, que o ajuda a argumentar que, a partir do desamparo, é possível não apenas transformar “toda abertura ao outro em demandas de amparo”, mas também “produzir um gesto de forte potencial liberador: a afirmação da contingência e da errância (...) o que transforma esses dois conceitos em dispositivos maiores para um pensamento de transformação política” (SAFATLE, 2015, p. 21). Assim, fizemos uma exploração do que significa em termos teórico-práticos e políticos a “afirmação da contingência e da errância” para entender melhor o que tipo de “dispositivo” constituem.

Em seguida, exploramos a ideia de “identificações reais” de Safatle e a achamos potente para pensar relações horizontais entre sujeitos, em lugar de verticais, como sugere o autor. Inclusive, pensamos que o uso de tal conceito no exemplo de Moisés e o povo judeu pode ser problematizado na medida em que se parece mais a uma relação do tipo Simbólico (não Imaginária, é claro, porque não são pares, mas também inassimilável, já que para Lacan o significante em si não significa nada. Tal relação nos lembra da fórmula lacaniana da relação com o Outro com maiúscula -nem Real nem Imaginário-). Assim mesmo, deixamos assentado que o encontro entre (A) e (N) implica uma crise para (N) que, como toda crise, supõe certos riscos que se devem assumir se se quer continuar na passagem (N→A), daí a ideia de coragem. Descobrimos uma relação intrínseca entre os dispositivos contingência e errância e o que Lacan elabora em torno ao registro do Real, por sua vez partilhando fortes relações com a experiência da meditação budista que retoma Carl Jung em relação à intuição.

Concordamos que a afirmação do desamparo é congruente com um tipo de relacionamento entre sujeitos que não implica o reconhecimento intersubjetivo da negação do desamparo, o que nos abriu uma grande porta na qual apenas entramos para investigar mais acerca de sujeições possíveis e suas distintas formas de inscrição sob outras “totalidades” e

consequentes relações. Assim foi que a individualidade se tornou um problema e obstáculo para essa emancipação da qual fala Safatle. A crítica ao individualismo pressupõe a existência de outra inscrição subjetiva que não seja sob a forma do indivíduo, o que nos levou a pensar em grupalidades, comunidades e coletivos. Para isto, discernimos com maior precisão as especificidades de sujeições que negam o desamparo (N) das que o afirmam (A), ainda com a intenção de seguir testando a proposta do autor, pois é claro que para ele esses tipos de sujeição (ou posições subjetivas / político-afetivas) existem.

Neste ponto do trabalho, já em vias de conclusão do presente capítulo, e com a finalidade de tornar mais claro nosso argumento, nos entregamos a uma proposta inédita até então neste texto: imaginar encontros. Esse breve exercício nos permitiu ter uma noção, embora hipotética e imaginária, ancorada nos conceitos, dos alcances e limitações do “potencial emancipador” desses encontros.

Tivemos em consideração três encontros: um entre duas (N), um entre uma (N) e uma (A), e um entre duas (A). No primeiro, a situação é simples e habitual: duas sujeições que se empenham em negar seu desamparo, experimentam uma cumplicidade mútua e inconsciente, que estabelece um parcial sucesso do reconhecimento intersubjetivo na dimensão imaginária. Em outras palavras, acreditam nas suas histórias, dramas, identidades individuais, e é através deste registro que se relacionam no teatro do cotidiano, transformando essa negação fundamental em constantes demandas de amparo, sempre parcialmente frustradas (neurose). Neste encontro, o preço da negação como estratégia psíquica é nada menos que a circulação do medo como possível descoberta de negação: revelação da farsa, agressividade do outro, possibilidade de que se descubram as intenções inconscientes que nem eu me atrevo a conhecer.

Logo, num segundo encontro, aparece uma outra sujeição, de outro tipo, que afirma o desamparo (A). Este novo tipo de sujeição de alguma maneira recusa as identificações imaginárias, por isso é que comporta uma contínua despossessão dos predicados que a identificam, portanto já não serve à estratégia da coerência e dos códigos sociais normativos no relacionamento intersubjetivo. A sujeição que afirma o desamparo impõe outra estratégia ou, caso se pretenda utilizar a mesma, um inelutável fracasso vincular devido ao forçamento do regime especular.

Neste segundo encontro, o movimento decisivo para uma vinculação eficaz e potente deve ser feito pela sujeição da negação ao flexibilizar sua identificação imaginária, seu

semblante, caminho que Safatle chamou de “identificações reais”, onde possa se surpreender com sua própria conduta. De alguma maneira, articula-se ao que Jung chamou de “atitude nova” ligada a “atividade espontânea da fantasia”, onde a consciência enquanto “pensamento discursivo” deixa de dirigir o rumo do encontro e este passa a ser, em palavras de Barthes, “uma singularidade mística”. Um acontecimento. Uma contingência. Uma oportunidade para a sujeição se tornar mais errática.

Assumimos que esta “atitude nova” compromete mais o corpo que ao “pensamento discursivo”, razão pela qual a chamamos de “intuição”. Advertimos rapidamente a problemática que a intuição traz a despeito dos preconceitos, e concluímos aceitando que sujeições que afirmam o desamparo estão, até se demonstrar o contrário, igualmente sujeitas a preconceitos que as fariam sentir e intuir de um jeito e não outro, que em alguns casos também poder-se-ia confundir com certa ação moral. Mas a afirmação do desamparo certamente tenta iludir as formas da moral, atingindo um sentir, ou intuir, alheio e estranho à moral.

Com ajuda de Bergson e Sartre, definimos o que entendemos por intuição e a imaginamos como estratégia predileta de relacionamento entre sujeitos que afirmam o desamparo e o quão desafiante pode ser para os que a negam (dissolução do eu; invalidação da *minha* história; queda temporária do mundo-ficção). Neste novo cenário, o sujeito neurótico (N) dispõe de ao menos duas alternativas ao se encontrar com uma (A). Ou se deixa abrir ao desconhecido num ato de grande valor e coragem para proceder na passagem à progressiva afirmação do desamparo e queda dos roteiros identitários; ou rejeita essa proposição do encontro com (A), segurando sua posição inicial de negação, deixando-se afetar pelo medo. Assim, ensaiamos a ideia do porta-voz afetivo do grupo ou coletivo, como canalização do fluxo afetivo, mais que como conflito intrapsíquico individual.

Finalmente, convocamos Sara Ahmed para continuar com a exploração safatlina a despeito da individualidade e sua inerente constituição do outro enquanto “invasor potencial” e ameaça subjetiva constante. Tomamos da autora algumas ideias em torno das emoções que nos permitiram problematizar o uso das emoções (o que dialoga muito bem com a ideia de “afeto político”), e a ficção das emoções como possessões e elementos que fixam e limitam o mundo possível da agência subjetiva, já que logo as emoções poderiam ser (e são) utilizadas para justificar ações de todo tipo, supostamente congruentes com esse afeto, quando na verdade carregam com fortes componentes histórico-culturais.

Com Sara Ahmed, fomos capazes de vislumbrar, a partir de sua reflexão acerca do movimento feminista e os “grupos de conscientização”, uma poderosa “relação entre afeto e estrutura” que nos interessa muito para entender melhor os nexos que ajudam a Safatle a vincular medo e democracia neoliberal. Esse debate vamos explorar com maior detenção no capítulo seguinte, pois nos convence ainda mais da importância e o potencial que há em explorar formas e artes da dissolução do indivíduo.

2. A PASSAGEM DA NEGAÇÃO À AFIRMAÇÃO DO DESAMPARO: DIÁLOGOS COM PERSPECTIVAS *QUEER*

Após a apresentação das bases teórico-conceituais de nossa investigação no Capítulo 1, o presente capítulo tem por objetivo prosseguir com as reflexões anteriores acerca da atitude subjetiva frente ao desamparo, enfatizando em especial a problemática envolvida na passagem das sujeições que negam o desamparo para aquelas que o afirmam. Para isso, inicialmente fazemos uma distinção mais precisa entre afirmação e negação, salientando que estas estratégias não são opostas nem excludentes. Inclusive, defenderemos que elas são sempre híbridas (ou misturadas) num jogo de tensões. Como veremos, o aprofundamento desta reflexão nos levará a assumir que a afirmação deve ter sido a primeira atitude do sujeito frente ao desamparo, sendo a negação a seguinte. Isto decanta do fato de a negação ser uma resposta bem mais complexa e sofisticada do que a afirmação, já que supõe um rodeio para se relacionar com o desamparo e o Real a partir do lugar da fantasia e não do aqui e agora, lugar por excelência da afirmação do desamparo.

Da negação do desamparo, emergem imediatamente os afetos do medo e de seu par complementar, a esperança. Estes funcionam dialeticamente através de demandas de amparo, que se seguem pela frustração dessas demandas, o que permite, por sua vez, uma nova promessa, e assim por diante, numa espiral infinita que corresponde ao diagnóstico safatliano do circuito dos afetos centrado no medo. Estes afetos estão traçados pela temporalidade da expectativa, o que arrasta a consciência ao futuro por meio do uso da fantasia, o que, por outro lado, não impede que essa fantasia comporte efeitos corporais.

Em seguida, focamo-nos na dimensão econômica da negação do desamparo, o que nos convida a pensar no problema da *ganância* do sujeito na negação. Isto vem junto com a suposição de que, se a negação do desamparo (N) é, de fato, uma invenção cultural, logo ele deve ser uma resposta a uma necessidade histórica. Defenderemos, então, que a inscrição dessa problemática no campo dos estudos decoloniais poderá ser bastante frutífera. Para isso, teremos a ajuda de Sara Ahmed e de sua ideia de que certos corpos e sujeitos “encaixam melhor” no “espaço” social quanto mais perto do ideal hegemônico heteronormativo estejam. Localizaremos, assim, parte dessa ganância em termos de comodidade e conforto. Também haverá de se supor

que certo custo energético será imprescindível na passagem a uma maior afirmação do desamparo. Pensamos nesse custo como um investimento que levaria o sujeito a dispor de mais energia para todo tipo de atividades, já que, como veremos mais em frente, a manutenção da negação também exige uma cota de energia não apenas pelo rodeio que faz, mas também pela manutenção de certa coerência identitária, e pelo alto consumo libidinal dos afetos medo/esperança. Contudo, o capítulo procurará oferecer sua contribuição a essa discussão ao constatar que o primeiro momento da passagem ($N \rightarrow A$) deverá ser o do *incômodo*.

Na esteira do pensamento *queer*, Sara Ahmed reflete acerca do incômodo no domínio da heteronormatividade. Isto nos servirá de inspiração para problematizar a questão *queer* em relação à afirmação do desamparo (A), como, por exemplo seu posicionamento antinormativo, dentre outras características que serão explicitadas ao longo do texto. Por fim, concluiremos que, para a passagem ($N \rightarrow A$) ser possível, o incômodo deve eventualmente ser ultrapassado. Há de se ter em consideração que o incômodo é uma experiência muito pouco sedutora, de grande custo energético, que naturalmente será indesejada e rejeitada pelo sujeito, principalmente o sujeito da negação. Por isso, resulta plausível concluir que a viabilidade da proposta dependerá da transmutação do incômodo inicial em outra coisa, que, pelas características próprias do desamparo, chamaremos de *presença*.

2.1. Afirmação e negação do desamparo além do binarismo

Quando formulamos que “a questão decisiva é qual atitude vai adotar o sujeito frente ao desamparo enquanto afeto e condição de emergência?”, entendemos que essa “atitude” não é a simples enunciação do seu desamparo. Uma suposta enunciação do próprio desamparo implicaria menos o aspecto Real que vem com a afirmação do desamparo e mais a produção de uma imagem coerente, ilusória e “boa”, própria do Eu enunciador que faz parte da negação. Se a passagem ($N \rightarrow A$) é viável, o é na medida em que ela acarreta uma suspeita ativa e produtiva acerca da cristalina coerência do Eu, não apenas pela dimensão individual na qual nasce o Eu neoliberal, um Eu anticomunitário, mas também porque acreditamos, como foi argumentado no capítulo anterior, que a passagem vai da *Imagem* do corpo e da vida ao mais *Real* do corpo e da

vida. Isso representa uma irredutibilidade do Real que não é suscetível de significação e que, portanto, esta passagem deve constituir um excesso para os registros do *Simbólico* e *Imaginário*.

Em nosso esquema com fins didáticos, (N) representa uma constituição subjetiva baseada na estratégia da negação do desamparo, que se realiza e comprova no campo da demanda e da relação com um outro fundamentalmente especular. Por outro lado, (A) representa uma constituição diferente do sujeito, que foge das objetivações do outro dadas pela estereotipagem. Nessa outra constituição do *self* e do outro que supõe (A) (que também não encaixaria em preconceitos), a relação subjetiva com a realidade emocional e corporal muda. Isto quer dizer que na passagem (N→A) absolutamente tudo muda, pois não podemos pensar em experiência alguma por fora da realidade emocional e corporal... Por isso, consideramos potente pensar numa outra relação com o desamparo, seguindo as pegadas de Safatle e ampliando-as a partir de outros diálogos com perspectivas decoloniais.

A pergunta pela atitude do sujeito frente ao desamparo pode ocultar uma lógica binária, na qual o universo de possíveis se reduziria aos extremos de uma total negação ou afirmação, que seriam polos opostos. Não obstante, achamos que não nos devemos entregar a tal tentação. Pois “negação” e “afirmação” são sempre impuras, misturadas, e se tensionam mutuamente. Funcionam como polos ideais entre os quais há uma infinita variedade de graus de efetivação no mundo. Não são, portanto, estratégias excludentes, mas dinâmicas, nas quais oscila a organização subjetiva do mundo e dos fenômenos nele. Podemos tentar desmentir o fato dessas “atitudes” serem “opostas” já que, enquanto a força que mobiliza a negação seria extinguir o lugar da errância ao organizar rigorosamente a vida subjetiva, o da afirmação não é a produção da errância, mas a sua tolerância¹³. Isso nos leva a assumir que, com certa ordem ontológica (e talvez cronológica), *a afirmação deve ser a primeira atitude do sujeito frente ao desamparo* (e, neste sentido, comum a toda constituição subjetiva), sendo a negação uma atitude posterior e aprendida.¹⁴ Isto quer dizer que, na verdade, a proposta safatlina é uma de *reafirmção* do desamparo.

13 O que, na língua freudiana, pode ser dito nos seguintes termos: a negação do desamparo empodera e dá força ao Superego (essa voz da Cultura e da Lei que se incorpora e chega a moldar a subjetividade através da criação de uma moral, precisamente para negar e reduzir o Id, que seria inato e primitivo), e, por sua vez, a afinidade com a errância que supõe a afirmação do desamparo teria a ver com uma diminuição da força do Superego, que seria deslocado justamente pelo Id, dando assim lugar à escuta do corpo que supõe a intuição. Se assumimos que o mundo Real se comporta fundamentalmente de modo errático e por meio de contingências, logo pensamos que a mera tolerância da errância gera consciência dos acontecimentos que seriam espontaneamente produzidos.

De modo a facilitar a compreensão do que está sendo descrito, produzimos o seguinte esquema didático:

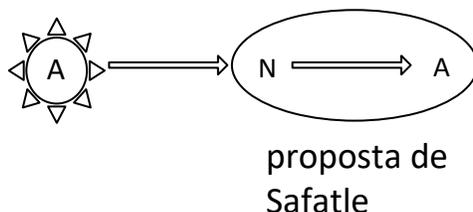


Figura 1: Esquema da passagem mítica originária de (A) para (N) e, logo, da reafirmação do desamparo

Logo, de alguma maneira, toma-se por certo que a negação constitui um tipo de solapamento de um saber sutil e subterrâneo: o da afirmação. Esta nova perspectiva acerca da afirmação nos ajuda a entender a responsabilidade profundamente histórica e social sob a negação (a primeira passagem na Figura 1). Tal perspectiva é, aliás, muito coerente com a ideia psicanalítica de tradição mais lacaniana, segundo a qual a palavra, enquanto é capaz de significar (imaginar), *engana* acerca do Real ao mascará-lo. Com tudo isto, não estamos querendo dizer que o caminho ao Real seja *bom*, nem que o da Imagem seja *ruim*. Real e Imaginário fazem parte das vidas dos seres falantes. São registros. O encontro com o Real pode ser um pesadelo tanto como com o Imaginário, e se entregar à Imagem é certamente fonte de alívio para algumas existências em ocasiões determinadas, tanto como para outras é se manter perto do Real, ir atrás dele, por assim dizer.

14 Soma-se a este argumento o debate desdobrado por Sara Ahmed no capítulo “Sentimientos Queer” do seu livro “La política cultural de las emociones” (2015), acerca da decisão política entre *ser queer ou ser hetero*, entendendo este último como uma assimilação. Inclusive, parafraseia Frantz Fanon quando escreve *peles queer, máscaras hetero*. Esta ideia de que uma pessoa heteronormatizada (cujo objeto de amor é o sexo oposto; cujo comportamento se aproxima ao esperável para alguém do seu gênero; que busca casamento e ter crianças; inclusive, diz Ahmed, “ser bom vizinho”; etc.) seria assimilação na medida em que são valores aprendidos e encaixados numa moral reguladora. A ideia de assimilação aqui corresponde à de negação (N) e ambas compartilham o estatuto de segundo momento, ou de solapamento por cima da afirmação, no caso do *queer*. Trabalharemos isto mais profundamente nas páginas seguintes. Em outro lugar do livro remete a Judith Butler (1997, p. 135) para tratar da questão do “dolo queer”, onde se afirma que “o sujeito heterossexual deve renunciar ao potencial de amor queer, mas que essa perda não se pode chorar, e está excluída ou proibida permanentemente para o sujeito” (AHMED, 2015, p. 239) (Tradução nossa). Nos termos desenvolvidos nesta dissertação, o que entendemos é outra forma de dizer que o *queer*, como a afirmação do desamparo, seria anterior a qualquer forma de normatividade (como a hetero) ou de negação, mesmo que também possa ser posterior.

Neste trabalho, estamos apenas explorando conceitualmente uma aproximação ao Real que, como a física quântica, supõe a errância e o imprevisível como parte do jogo. A título de exemplo, cujo aprofundamento foge ao escopo dessa dissertação, mencionamos que essa perspectiva acerca da afirmação é igualmente coerente, aliás, com certas práticas de meditação budista, que buscam abertura ao espontâneo, o não julgamento, para assim desfazer bloqueios que são impostos por imaturidade ao fluxo natural das coisas, o que, no Budismo Chan (China) e Zen (Japão), dialogam com o conceito de “Tao”, do Taoísmo. A ideia de que a afirmação é uma atitude igualmente fundante da experiência de viver, inclusive antes que a subjetividade se constitua, também tem sentido a partir de uma perspectiva peculiar segundo a qual apenas podemos imaginar a relação com o desamparo nos animais não linguísticos, pois a negação supõe um rodeio psíquico para (não) aceder ao Real (mas para se relacionar com ele); é por isso que pensamos que a negação consiste em uma estratégia mais sofisticada, cujo objetivo seria encaixar na censura da consciência mais ligada ao Ego. Porém, neste processo, acabamos por desenvolver uma grande dificuldade para nos soltar desse rodeio e afirmar nosso desamparo fundamental. Dificuldade que, como fomos entendendo, se traduz em certo terror ao espontâneo, certa surdez à intuição, medo e angústia a cada desabamento dos predicados que nos identificam. Segundo nossa leitura de Safatle, estes são efeitos de uma soldadura existencial ao Eu individual, reforçada politicamente nos modos de constituição das subjetividades hegemônicas das sociedades capitalistas ocidentais.

Quer isto dizer que a proposta de Safatle tem a ver com um retorno a uma animalidade não linguística? A nossa primeira impressão, como mostra o esquema de acima, não é a de um retorno, mas uma ida a outra forma de sensibilidade afim a diversas formas de solidariedade, empatia, cooperação, para nomear alguns dos afetos que a afirmação seria capaz de produzir e fazer circular. Sensibilidade que, inelutavelmente, relacionamos com certa maturidade espiritual e o afastamento ao Eu individual. De alguma maneira, entendemos que o efeito do ingresso na cultura e a negação posta em prática como estratégia de relacionamento com o desamparo marcam um ponto de inflexão na história subjetiva, dando origem à tensão entre afirmação e negação. Isto nos leva a pensar a proposta de Safatle mais como uma constante aproximação, uma tendência à afirmação (A) do que propriamente um alvo a se chegar.

Ainda, a negação, tal como indica certa ontologia freudiana, supõe uma barreira para a elaboração e superação do reprimido, e comporta a tendência compulsiva à repetição do negado¹⁵. Desta maneira, bem se poderia pensar que a negação do desamparo anima a sua repetição constante sob a forma da esperança de amparo traduzida em demanda, e da frustração causada pelo seu fracasso contínuo. Entretanto, o desamparo é socialmente visto como indesejável e impera uma demanda de amparo insatisfeita. Assim, podemos entender tanto a frustração quanto o medo e o seu par complementar, a esperança, como emoções que emergem da negação do desamparo. Segundo nossa leitura e compreensão de Safatle, a ideia seria que, uma vez ultrapassada a barreira da negação, tal frustração e medo cairiam por falta de sustento, e uma nova produção subjetiva seria possível¹⁶.

15 Para Freud, a negação faz do conteúdo reprimido algo não suscetível de consciência, nem sequer dizível ou pronunciável, com exceção de que seja negado, por isso afirma que a negação (o “não”) “é já um modo de tomar notícia do reprimido; na verdade, é já uma cancelação da repressão, embora não uma aceitação do reprimido” (FREUD, 1925, p. 253). Se trazemos esta ideia freudiana da negação, é porque entendemos que a negação do desamparo é um modo de nos relacionar com o desamparo, de trazê-lo a nossa vida psíquica e fazê-lo presente, embora não seja uma *aceitação* dele (ou, nos termos deste trabalho, uma afirmação), já que, nesta lógica, o desamparo, ao ser negado, é “reprimido”. Esta “não aceitação” do negado resulta da operação da repressão: pois a verdade subjetiva, ainda que dita, segue sendo insuportável para a consciência do sujeito, razão pela qual ela pode apenas filtrar-se na consciência através da negação (o “não”), que permite que ela *retorne* e continue tendo efeitos. Para Freud, no inconsciente inexiste a negação. No inconsciente freudiano tudo é afirmação: “Dentro deste sistema [Icc] não existe negação, não existe dúvida nem grau algum de certeza. Tudo isto é introduzido apenas pelo trabalho da cesura entre *Icc* e *Prec*. A negação é um substituto da repressão, de mais alto nível. Dentro do *Icc* não há mais do que conteúdos investidos com maior ou menor intensidade” (FREUD, 1915, p. 183) (*Icc*: Inconsciente; *Prec*: Pré-consciente / Consciente). Assim, a concepção freudiana da negação nos convida a concebê-la como técnica aprendida ou, ainda, como estratégia cultural e histórica de lidar com a angústia, medo e ansiedade; uma consequência de entender a afirmação do desamparo como necessariamente anterior à negação dele é que não há alguém para quem a afirmação do desamparo não seja, em algum ponto, familiar e conhecida de antemão. Isto soma argumentos para pensar que o que estamos de fato construindo é que se o desamparo é condição de emergência do sujeito, e a negação do desamparo inaugura uma forma de sujeição normatizada, logo a passagem de (N) a (A) implica, ao menos num primeiro momento, algum tipo ou grau de dessujeição. De certa forma, isto supõe que toda forma de negação do desamparo implica uma passagem (A→N) que seria prévia.

16 Os “sujeitos” já são uma produção desejante desse circuito de afetos cujo centro é o par medo/esperança e, de certa forma, como as linhas de (in)visibilidade e de (in)enunciabilidade de Deleuze (1994), estamos diante de fenômenos que remanescem inconscientes. Portanto, a materialização e produção desses sujeitos continuam operando em uma repetição compulsiva, ao menos até que seja deslocado/ultrapassado o medo do centro do circuito dos afetos.

2.2. Conforto, desconforto e a “política do incômodo”: contribuições do pensamento *queer*

A partir de uma perspectiva econômica, também cabe uma indagação sobre o que chamaremos de *ganância* do sujeito na negação, e é em parte o que pretendemos explicitar e desenvolver nesta seção do capítulo. A indagação que propomos pode começar pela formulação da pergunta: qual é a necessidade histórica para o estabelecimento da negação enquanto estratégia predominante para relacionar-nos com o desamparo? À primeira vista, somos conscientes de que a negação tem grandes e imediatos benefícios para a economia psíquica em comparação com o processo da passagem que vai da negação à afirmação ($N \rightarrow A$). Como veremos mais em frente junto a Sara Ahmed, sujeitos que adotam uma atitude de negação frente ao desamparo têm uma tendência a “encaixar melhor” na dinâmica social hegemônica, por exemplo na heteronormatividade, em que certos padrões de comportamento e de sensibilidade são impostos, reduzindo a margem para a errância e a espontaneidade na dimensão da sexualidade e até da performance subjetiva no espaço público em relação aos afetos e relacionamentos intersubjetivos. Assim, sujeitos que encarnam melhor estes padrões são mais respeitados e tomados a sério em diferentes âmbitos, que vão desde o familiar até o do Estado.

Vemos que há uma relação intrínseca que conecta a negação, a normatividade e o reconhecimento social e intersubjetivo. Inclusive, adotar a estratégia da negação abre aos sujeitos (N) uma porta que facilita o seu acesso a todo tipo de instituições, e os ajuda a atravessar os mais diversos procedimentos burocráticos. Isto, sem dúvida, é um dos maiores benefícios que são oferecidos aos sujeitos (N), portanto um dos maiores obstáculos na passagem ($N \rightarrow A$). Dito de outra forma, um dos avatares que se experimentam na passagem ($N \rightarrow A$) tem a ver com o fato de a negação ser capaz de oferecer uma grande cota de *conforto e comodidade*. Este último elemento pode ser compreendido como um importante dispositivo que ajuda a propagação da negação. Neste sentido, talvez devamos pensar a passagem ($N \rightarrow A$) em tempos lógicos, sendo o

primeiro deles o do *incômodo*¹⁷. Sara Ahmed sabe disso quando reflete acerca da heteronormatividade:

Uma pode-se incomodar por habitar um ideal. Uma pode incomodar-se com os próprios confortos. Perceber a heterossexualidade que uma poderia ou não seguir —ou se incomodar com os privilégios que lhe são outorgados por habitar um mundo heterossexual— é uma forma de conforto menos cômoda. Mas segue sendo conforto e o conforto é algo muito difícil de perceber quando se vive. (...) Não tendemos a notar o cômodo, inclusive quando acreditamos que o estamos fazendo.

Por conseguinte, pensar acerca do conforto é sempre um ponto de partida útil para refletir. (AHMED, 2015, p. 227) (tradução nossa)¹⁸.

Tal aspecto bastante característico da comodidade – sua tendência a se tornar imperceptível - pode ser entendido como uma dificuldade que o sujeito enfrenta na passagem da negação à afirmação do desamparo. Pois, em princípio, como vamos entendendo, o incômodo é um elemento fundamental para essa “atitude nova” do sujeito. Mesmo que, num segundo momento, esse incômodo deva ser ultrapassado. É importante sublinhar algo simples: o incômodo é experimentado como desagradável¹⁹. Numa *totalidade* como a que vivemos, na qual nos constituímos sujeitos do consumo e promotores da liberdade individual, toda forma de desprazer ou desgosto é automaticamente vista como ruim, problemática, e indesejável, em lugar de potência de criação de novos mundos.

17 Se imaginamos um tigre deitado no sol depois de comer, o imaginamos tranquilo e *cômodo*, embora não conheça nem pratique a negação do desamparo. Isto acontece porque a existência do tigre, sem ser uma criatura falante, só pode estar atravessada pelo Real, e não está logo sujeita à língua, como a nossa. A comodidade do tigre, porém, nos leva a pensar que ela não é um obstáculo em si para a afirmação do desamparo, inclusive acreditamos, graças a imagens como as do tigre, que a afirmação do desamparo deve envolver ao mesmo tempo sensações cômodas e consciência, principalmente se entendemos que todo incômodo carrega consigo uma cota de angústia e mal-estar. Entendemos assim, mesmo sem que isto seja de grande revelação, que o verdadeiro obstáculo é de natureza linguística.

18 Na versão em espanhol: “A una la pueden hacer sentir incómoda por habitar un ideal. A una pueden incomodarla con sus propios comforts. Ver la heterosexualidad que una podría o no seguir —o estar incómoda con los privilegios que le son otorgados por habitar un mundo heterosexual— es una forma de confort menos cómoda. Pero sigue siendo confort y el confort es algo muy difícil de ver cuando una lo vive. (...) No tendemos a notar lo que es cómodo, incluso cuando creemos que sí lo hacemos. Por consiguiente, pensar sobre el confort siempre es un punto de partida útil para reflexionar.”

19 Ainda que, como diz a autora, há uma especificidade no incômodo *queer*, que seria “gerador em lugar de só restritivo ou negativo; (...) os sentimentos *queer* podem abarcar uma sensação de incômodo, uma falta de comodidade com os roteiros que estão disponíveis para viver e amar, junto com um certo entusiasmo frente à incerteza dos espaços aos que pode nos levar o incômodo” (AHMED, 2015, p. 238-239).

Por isso, Ahmed pensa que uma “política do incômodo” tem muito a ver com uma política feminista, do pensamento negro ou *queer* pois, para a autora, estas são políticas que buscam a contínua visibilização de comodidades e privilégios, usualmente ligados a ideias ou estereótipos definidos, como a branquitude, a heteronormatividade, a cis-generidade, o machismo, o ideal de beleza magro etc. Esta ligação é sustentada pelo fato de que a visibilização de preconceitos e privilégios traz consigo o incômodo próprio do desabamento desses predicados pela sua imediata criação de um novo ordenamento da realidade. Isso é reforçado, principalmente, se entendemos que os preconceitos são referências, logo sua queda supõe uma desorientação subjetiva que viria junto com o incômodo. Podemos entender tal desorientação como uma espécie de empuxo em direção à subjetividade errática. A questão então repousa em como ou por quê algumas subjetividades reagem a esta desorientação com entusiasmo (como a *queer*) e outras no sentido contrário, fornecendo a negação e a circulação do medo.

Eis o instigante fragmento de Ahmed: “Afinal, a dor ou o incômodo são o que chamam a atenção de volta para as superfícies do corpo *como corpo*” (AHMED, 2015, p. 227) (tradução nossa)²⁰. Lemos neste último “*como corpo*” uma apelação ao corpo entanto Real e, portanto, capaz de surpreender: trata-se de um corpo tão próprio como alheio. Podemos pensar no quanto uma cultura que eleva o conforto e a comodidade a objetos de desejo é uma cultura que se caracteriza pelo desvio da atenção das suas superfícies do corpo e dos afetos: em outros termos, uma cultura de negação da dor e do incômodo. Entendemos logo, também, a relação existente entre a negação do desamparo e a insensibilização, o que nos leva a entender a negação do desamparo como um processo e uma contínua passagem, pois afasta constantemente a subjetividade da afirmação. Aqui lembramos da nossa primeira reflexão do capítulo: negação e afirmação são sempre misturadas e elas se tensionam mutuamente. Por isso, a passagem (N→A) necessariamente vai se dar em conjunto com um processo de sensibilização incessante. Isto nos leva a assumir que *uma política do incômodo é sempre uma política de conscientização do corpo*.

Ainda a partir de uma perspectiva econômica, pensamos que o incômodo não pode ser o ponto de chegada da passagem proposta, pois, se ele constituísse um estado constante (como acontece por exemplo com os sujeitos *queer*), poderíamos ter deslocado a centralidade do medo

20 Na versão em espanhol: “Después de todo, el dolor o la incomodidad son lo que devuelven nuestra atención a las superficies del cuerpo *como cuerpo*”

como afeto principal do circuito, tal como propõe Safatle, mas resta a pergunta: há bem estar? Paz? Calma? Esse novo arranjo seria sustentável no longo prazo? Contudo, vale a pena? Por essa razão, defendemos que, de fato, o incômodo pode ser um bom ponto de partida para qualquer mudança na dimensão subjetiva, mas não a meta. Ahmed afirma que “uma política *queer* poderia abraçar esse incômodo: poderia buscar que as pessoas se sintam incomodadas ao tornar mais visíveis os corpos *queer*” (AHMED, 2015, p. 229) (tradução nossa)²¹. Entender o incômodo como *o ponto de partida* supõe pensar que o incômodo do sujeito *queer* o põe em constante movimento a (A), o que, de alguma maneira, o torna fonte de inspiração e referência para quem está sentindo certo incômodo com sua vida enquanto (N), pois vê nos “signos do *queer*” signos de emancipação e *pontos de partida* para poder questionar-se e movimentar-se desse lugar relativamente fixo que é (N).

Os signos do *queer* começam a aparecer já não apenas no horizonte subjetivo da existência *queer*, mas no próprio corpo envolvido no encontro, alterando aquele acúmulo bastante fixo de elementos que constituem o que comumente chamamos “identidade”, e que permite dizer sem reflexão alguma “eu sou x”, e *o resto do mundo* (N) concordar que isso é verdade. Como vimos, errância e contingência constituem “dispositivos maiores para um pensamento de transformação política” (SAFATLE, 2015, p. 21). Na medida em que errância e contingência são próprias da indeterminação *queer*, entendemos que o *queer* deixa um lugar vazio imprescindível para o movimento dos símbolos e das representações. Logo, é viável assumir que *a vivência queer está carregada de desabamentos de predicados*. Eis alguns deles: circulação do incômodo; alta carga de espontaneidade, grande senso de comunidade *entre* pessoas *queer*, comunidade onde circulam afetos tais como empatia e solidariedade através da afirmação *comum* do desamparo. Para pessoas *queer*, a semelhança seria constituída a partir da não integração ao sistema e aos panoramas político, estético e afetivo. O *queer* seria, deste modo, uma denúncia constante a opressões silenciadas por certa cumplicidade das subjetividades (N), o que se explica pelo seu conforto. De forma mais direta, trata-se de outra forma de dizer: o silenciamento das opressões contribui diretamente para o conforto dos opressores.

21 Na versão em espanhol: “Uma política queer podría abrazar esta incomodidad: podría buscar hacer que la gente se sintiera incomoda al hacer más visibles los cuerpos queer”.

2.3. A produção do *queer*

Qualquer política visa tanto à reprodução e expansão de si, como à produção de sujeitos politicamente semelhantes. Ratificamos isto em todo tipo de exemplos: uma política democrática visa à produção da democracia e de sujeitos democráticos; uma política populista visa à reprodução do populismo e de sujeitos populistas; uma política antirracista busca a expansão do antirracismo e a produção de sujeitos antirracistas; e, por que não, uma política *queer* busca, com maior ou menor sucesso, a produção do *queer*, de corpos *queer*, de um mundo *queer*, de “uniões *queer*”²². Se entendemos isso, seremos capazes de ler “uma política” além do seu discurso, e não pensaremos, por exemplo, que uma política “é democrática” apenas porque seus candidatos se autoproclamam democráticos, ou a favor da democracia, mas pelos seus efeitos, alçando perguntas como: “este governo, com sua política, produziu democracia?” “*O povo* tem possibilidade de exercer poder sobre as decisões da nação?” E, assim, somente a partir das respostas que vamos elaborando, seremos capazes de entender de que política estamos tratando.

Ora, como aqui defendemos, o *queer* pode ser entendido como forma paradigmática da afirmação do desamparo devido a seu inerente desconforto com o estabelecido que provém da atitude negadora do sujeito (a negação do desamparo e forte apego à identidade individual com sua conseqüente fantasia de liberdade e soberania individual). Sendo assim, a produção do *queer*, à primeira vista, parece-nos potente. Acreditamos que, longe de hipotética, a passagem da negação à afirmação do desamparo (N→A) pode ser evidenciada pelo aspecto estético que

22 Neste ponto, consideramos interessante refletir acerca de como estas políticas produzem não só um tipo específico de sujeição que lhe seria próprio, mas também (ou pelo menos como se fosse parte da própria especificidade dessa sujeição) um estereótipo de *inimigo*: no caso da democracia, talvez como efeito e marca histórica da Guerra Fria, o inimigo se condensa no comunismo e nos movimentos de esquerda; no populismo, o inimigo vai variando segundo o momento, o país, o partido, mas funciona como elemento fundamental para a polarização da sociedade entre *o povo* e *os antipovo*; na política antirracista, o inimigo é sempre o racista, principalmente o racista branco e colonizador; e, no caso, a política *queer* também produz um inimigo que se condensa na imagem da pessoa que se sente tão confortável no mundo heteronormativo que nem o percebe. A criação de um inimigo parece ser espontânea em qualquer produção de sujeitos políticos, o que abre um debate para pensar em formas de sujeição não políticas, se é que isto for possível e não um paradoxo. A ideia de inimigo cria uma coletividade e uma comunidade entre os amigos, sendo um fator comum que une uma nação, ou um grupo qualquer. Estas uniões sempre serão muito potentes no senso de potência e segurança, razão pela qual proliferam nas massas. Acreditamos que a passagem à afirmação do desamparo supõe um sucesso em termos de aprendizado no referido ao estabelecimento de relações e alianças que não precisem da produção de um inimigo, mas cuidado simples... algo que no feminismo contemporâneo tem-se chamado "sororidade", e que supõe um cuidado que parte da consciência de vulnerabilidade no outro, e na própria capacidade de cuidá-la e protegê-la sem que se torne vulnerável ou seja abusada.

carrega o afastamento em relação à normatividade hegemônica devido à aparição de certos signos suscetíveis de percepção que, de certa maneira, podem ser chamados “signos de emancipação” na medida em que se contrapõem aos signos produzidos pela negação do desamparo (N) que, por sua vez, supõe um automatismo e, portanto, o contrário de emancipação.

O aspecto estético do afastamento em relação à normatividade hegemônica estaria assim dando conta de que esse alguém se acha na passagem, e que já não se encaixa tão bem quanto antes em certos padrões expressivos como, por exemplo, na heteronormatividade. Em outras palavras, dizer que os sujeitos *queer* estão também na passagem da negação à afirmação é dizer que estão em processo de transformação e metamorfose do *self*, do si mesmo, do semblante, da sua figura, do seu fantasma, e obviamente, estão mudando seu modo de afetar e ser afetados no mundo, que é o que mais interessa a Safatle, pois “será necessário começar por se perguntar como podemos ser afetados de outra forma” (SAFATLE, 2015, p. 16).

Coerentes com nossas conclusões do capítulo até aqui, nos é possível imaginar uma espécie de essência *queer* anterior a toda construção subjetiva baseada na negação do desamparo, já que esta última, sendo posterior, faria uso das ferramentas do *queer* para ser produzida. Porém, esta ideia do *queer* como matéria-prima das formas da sujeição que se baseiam na negação do desamparo pode e deve ser problematizada. Em primeiro lugar, ressalta-se que *o queer não é o mesmo nem é sinônimo da afirmação do desamparo*. O *queer* é resultado de um processo histórico e, portanto, ele é produzido neste tempo e neste espaço. Portanto, embora a produção do *queer* possa ser um exemplo mais próximo que podemos usar para pensar a afirmação do desamparo e a passagem (N→A) em termos concretos e materiais, acreditamos que não seria correto pensá-lo como um novo ideal. Antes da atitude nova do sujeito (a passagem à afirmação), deve existir uma outra “atitude nova”, que seria aquela que cria e inaugura a (N) pela passagem (A→N), anterior à proposta por Safatle (N→A). Ademais, em segundo lugar, pensar o *queer* como essência de (N) deve ser problematizado porque nesta formulação *o queer instalar-se-ia num lugar mítico* próprio das coisas que são impossíveis. Dado que nosso alvo aqui é pensar as condições de possibilidades concretas da afirmação do desamparo, tal formulação não seria adequada.

Por isso, cabe aqui recorrer à vertente existencialista da psicanálise, para a qual por detrás das máscaras identitárias não haveria essência subjetiva. Logo, é a partir da queda ou dos

questionamentos em relação à máscara que emergem a angústia e o incômodo, pois nesses casos seria descoberta a falta de significação para o significante “Ser”. Em outras palavras, para esta perspectiva, *somos falta em ser*. Esta seria, em todo caso, a essência da afirmação e a matéria-prima de qualquer forma de sujeição, inclusive das formas *queer*, pois elas *são queer*, logo propõem uma resposta à pergunta pelo Ser. Aliás, é precisamente essa “falta” a possibilitadora do fluxo identitário (e de sua crise) pois, para os seres linguísticos, tal falta é constante e espontaneamente recheada com novos significados.

Logo, por um lado, pensamos que o fato de o solo e a matéria prima de nossa subjetividade serem a afirmação não quer dizer que ela tenha uma figura concreta nem fixa. Esta perspectiva sobre a afirmação nos indica que ela é, no seu ponto mais elementar, pura potência. Assim, a afirmação constitui fluxos não capturáveis. Neste sentido, *manter* uma identidade *queer* requer não uma fixação, mas um movimento constante, o que pode significar um alto consumo energético para a subjetividade já que, ao lermos Sara Ahmed, assumimos que uma subjetividade *queer* deve pensar, viver, e sentir muito *acerca* de sua subjetividade.

2.3. A transmutação do incômodo

Neste ponto, cabe destacar uma outra possibilidade, ainda sem exploração por nós: a negação do desamparo e a entrega à heteronormatividade implicam também um alto custo para a economia energética subjetiva (o sujeito pensa, vive, e sente muito acerca de sua subjetividade, mesmo sem sabê-lo —num nível inconsciente—), e então a afirmação (mas não a passagem N→A) poderia ser entendida como um alívio para a economia energética ou libidinal ao livrar energia que estava sendo utilizada para a manutenção da negação entanto estratégia frente ao desamparo, deixando-a disponível para outras atividades da vida quotidiana. Se pensamos neste cenário, a manutenção de uma vida *queer* que renove a energia psíquica, podemos imaginá-la também como um trabalho / processo / passagem que parte do incômodo com o mundo heteronormativo, mas que *aponta para a dissolução desse incômodo* ao transformá-lo numa alerta frente à heteronormatividade que fica no fundo, consumindo pouca energia libidinal. Isso

nos leva a pensar que, se o ponto de partida é o incômodo com o mundo dado, o de chegada deve implicar certa *transmutação do incômodo em presença*.

Inclusive, de alguma maneira, haveria mais sentido em constatar que a abertura ao espontâneo, à errância e à contingência se se dê em um quadro que reduz de forma inversamente proporcional a energia destinada a pensar, viver e sentir acerca da subjetividade, já que este último carrega uma tendência à idealização e à estereotipagem do que deveria ser pensado, vivido, e sentido, criando assim uma estética *queer* inalcançável que se tentaria de forma frustrada reproduzir. Afinal, se destinamos tanta energia a *ser queer e manter uma identidade queer*, como vamos desenvolver uma escuta ativa da intuição como estratégia predileta de relacionamento?²³

Resulta evidente que, no horizonte, esse esforço para manter o incômodo deve-se dissolver e, junto com ele, o incômodo deve-se transformar em outra coisa. Isto nos interessa muito, e também nos surpreende, pois esperávamos que, para manter-se *queer* seria preciso uma cota de incômodo, e que, pelo contrário, a ausência do incômodo significaria o avanço da heteronorma. Ao mesmo tempo e congruente com a ideia de insustentabilidade de uma vida incômoda para atingir a paz e o bem estar que supõe a afirmação do desamparo (é para isto em primeiro termo que pensamos no deslocamento do medo), a dissolução do incômodo e a sua transmutação em outra coisa parece-nos um destino mais viável para a proposta de Safatle em relação ao que batizamos de “passagem (N→A)”.

Por outro lado, para a potência *queer* se tornar acessível ao sujeito (N) deve haver uma renúncia, e ela é nada menos que a da *tentação* de negar o *queer*. Essa tentação é apoiada na promessa de opressão e no não-questionamento do jogo de forças que fixam os lugares

23 Neste sentido, convém lembrarmos a afirmação da autora de que deve haver no incômodo queer, além da e junto com a sensação de “não encaixar” no mundo dado e na heteronormatividade, “um entusiasmo frente à incerteza dos espaços aos que pode nos levar o incômodo” (AHMED, 2015, p. 239). Contudo, na medida em que a dimensão energética é sobrecarregada pela manutenção do incômodo, ela parece se equilibrar graças ao entusiasmo (lido como alegria) de ser *queer* e que pode ser traduzido como vontade de exploração das formas de habitar as normas diferentemente. Segundo este argumento, alguém *queer* não conseguiria se manter *queer* no decorrer do tempo (chegar longe na passagem da negação à afirmação) sem entusiasmo e exploração ativa não só das dissidências sexuais, mas de uma sensibilidade que necessariamente irrompe com o estabelecido. Aliás, isto explicaria de alguma maneira a grande proporção de artistas que são *queer*, e porque um processo de amadurecimento do artista é também um de emancipação do esperável e do estabelecido, não sem incômodo, o que deve gerar uma tensão difícil de sustentar para os artistas do *under* que se tornam *mainstream*, já que são rapidamente envolvidos pelas forças da norma. Contudo, em geral, as *formas* queer configuram-se como uma frustração para a tentação de estereotipagem do *queer*.

estereotipados de poder e alimentam a ilusão de estabilidade do mundo, razão pela qual “a política *queer* precisa ficar aberta a diferentes maneiras de viver o queer, para manter a possibilidade de que as diferenças não se tornem fracassos” (AHMED, 2015, p. 237) (tradução nossa)²⁴. Uma pergunta que seria interessante analisar é: como podemos combater a sedução / tentação de um mundo estável? Será que “a estabilidade do mundo” faz parte do repertório *natural* do que compõe uma sujeição (N) e que, logo, sempre será isto uma ameaça para (A)? Outra das tentações que devem ser renunciadas para aceder à potência *queer* é a ilusão de uma vida sem dor e sem incômodo, o que está de acordo com a ideia de que a negação do desamparo é também a negação da dor e do incômodo.

2.4. Não-heroico

No movimento final deste capítulo, propomos uma interlocução com a obra da escritora, mestre e ativista da dissidência sexual Val Flores, de modo a aprofundar o diálogo da problemática da afirmação do desamparo a partir de perspectivas *queer*. Val Flores afirma que “como a trama de significados do queer é muito complexa e os contextos onde faz sentido são diferentes e variáveis, suas múltiplas significações são adquiridas em função de sua migração e seus usos nos diversos espaços” (FLORES, 2018, p. 157-158) (tradução nossa)²⁵. Em outro trecho, suplementa sua afirmação ao defender uma teoria queer que não é heroica:

a teoria queer que me interessa pensar não é heroica, não se posiciona como trincheira contra a opressão, não reivindica um plano superior de subversão, mas como prática política e poética me anima a repensar os riscos da normalização e os limites e im/possibilidades de nossas práticas subversivas. (FLORES, 2018, p. 258) (tradução nossa)²⁶

24 Na versão em espanhol: “La política queer necesita quedar abierta a diferentes maneras de vivir lo queer, para mantener la posibilidad de que las diferencias no se conviertan en fracaso”.

25 Na versão em espanhol: “Como la trama de significados de lo queer es muy compleja y los contextos donde hace sentido son disímiles y variables, sus múltiples significaciones se adquieren en función de su migración y sus usos en diversos espacios.”

26 Na versão em espanhol: “La teoría queer que me interesa pensar no es heroica, no se posiciona como trincheira contra la opresión, no reivindica un plano superior de subversión, pero como práctica política y poética me alienta a repensar los riesgos de la normalización y los límites e im/posibilidades de nuestras prácticas subversivas.”

Em primeiro lugar, note-se a necessária distinção a ser feita entre o “não é heroico” e o conhecido “anti-herói”, entendido como atributo moldado ao avesso. Enquanto o não-heroico consegue fugir da lógica dos extremos, o anti-heroico não é capaz de escapar dela. Assim, no modelo do anti-herói, posso descrever o “herói” e assumir que o “anti-herói” será o seu oposto, mas essa formulação não esgota o infinitamente grande e enigmático campo de possíveis para o “não heroico”. A vertente “não heroica” do *queer* nos interessa porque nos permite manter um alerta às intromissões das narrativas egocêntricas e narcisistas que podem se referir ao *queer* como lugar de salvação (mítico) ou mesmo de superação (o que é também um alerta para nós frente à tentação de fixar o *queer* como superação da negação). Pensar no *queer* não se deve confundir com a *busca da felicidade* ou coisas do tipo. Sara Ahmed adverte que “as vidas *queer* implicam problemáticas de poder, responsabilidade, trabalho e desigualdades, e, muito importante, não transcendem nem podem transcender as relações sociais do capitalismo global” (AHMED, 2015, p. 236) (tradução nossa)²⁷. Em todo caso, a realização existencial deve ser entendida menos como uma receita, e mais como um *caminho dinâmico e coletivo*.

Por outro lado, acreditamos que esse quadro “não heroico” do *queer* habilita uma sensibilização aos “riscos da normalização”, por contraposição à ideia mais “heroica” do *queer* que o liga à ideia de sucesso e o torna alvo de captura capitalista. Esta *sensibilização específica aos riscos da normalização* constitui assim uma peça fundamental da passagem (N→A). Vemos o alcance do espírito *a-normal* do *queer* quando a autora apresenta os termos de uma pedagogia *queer*:

esta pedagogia antinormativa não se centra exclusivamente na problemática e o reconhecimento dos coletivos LGTTTBIQ, mas na desestabilização do discurso heterossexual, capitalista, patriarcal, racista e capacitista, a decomposição e desnaturalização dos binarismos normal/anormal, homem/mulher, hetero/homo, conhecimento/ignorância, entre muitos outros, e as disrupções nas continuidades normativas entre sexo, gênero e desejo. O convite provocativo consiste em desaprender as formas heterossexualizadas de pensar, olhar, sentir e interrogar, mais do que ensinar um inventário de identidades fixas e estáveis (FLORES, 2018, p. 162) (tradução nossa)²⁸.

27 Na versão em espanhol: “Las vidas queer implican problemáticas de poder, responsabilidad, trabajo y desigualdades, y, muy importante, no trascienden ni pueden trascender las relaciones sociales del capitalismo global.”

28 Na versão em espanhol: “Esta pedagogia antinormativa no se centra exclusivamente en la problemática y el reconocimiento de los colectivos LGTTTBIQ, lo que persigue es la desestabilización del discurso heterosexual, capitalista, patriarcal, racista y capacitista, la descomposición y desnaturalización de los binarismos normal/anormal, hombre/mujer, hetero/homo, conocimiento/ignorancia, entre muchos otros, y las disrupciones en las continuidades normativas entre sexo, género y deseo. La invitación provocativa consiste en desaprender las formas

O ponto no qual o *queer* busca a “desestabilização do discurso heterossexual, capitalista, patriarcal, racista e capacitista” seria, portanto, seu ponto de máxima potência em relação ao incômodo, o que vemos pela tremedeira que provoca no mundo construído com base nesse discurso. Também por meio desta citação trazemos, mais uma vez, que o *queer* não se reduz à sexualidade, ou mesmo à identidade *pessoal*. “O convite consiste em desaprender as formas heterossexualizadas de pensar, de olhar, sentir”... não é isso outra forma de expressar o interesse safatlano na mutação dos afetos? Nos modos em que somos afetados e afetamos a outros? Para val flores, há um nexu intrínseco que conecta a heteronorma ao capitalismo, por sua vez estes com o patriarcado, mas adiante com o racismo e, com certeza, poderia estar incluído nesta lista o colonialismo, onde entra não só a questão da branquitude, mas também a subestimação e o controle político, econômico, e intelectual, de países, nações e culturas que foram e seguem sendo ainda colonizados.

Neste sentido, retomamos outra potência do *queer*: a sua abertura à errância e contingência, implicada em um questionamento incessante das práticas afetivas, das formas de pensar, olhar e sentir. A partir desta perspectiva, vale ter presente que o *queer*, como a subjetividade que afirma seu desamparo, supõe na língua do *Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, uma revolução molecular, um fugir constante das capturas capitalistas, a encarnação de subjetividades errantes e contingentes, próprias da afirmação do desamparo. Não obstante, estas potências também são limitadas por um risco que não deve ser passado por alto: o de fetichizar o fluxo. Este limite do *queer* “supõe um modelo de liberdade negativo (...) [que] idealiza o movimento e a desconexão, e constrói uma forma móvel de subjetividade” (AHMED, 2015, p. 233) (tradução nossa)²⁹. Paradoxalmente, o ponto chave é que esta *idealização do fluído* e do movimento da subjetividade pode limitar a espontaneidade e o olhar sensível dos afetos, já que os fetiches, ao representar ideais fixos em forma de expectativas, de certa maneira excluem a possibilidade de questionamentos acerca desses ideais. Mais uma vez, recorremos a Ahmed:

a teoria queer tem muito boas razões para se definir não apenas como anti-heteronormativa, mas como antinormativa. Como argumentam Tim Dean e Christopher Lane, a teoria queer “defende uma política baseada na resistência a todas as normas” (2001, p. 7). É importante lembrar que a heteronormatividade

heterossexualizadas de pensar, mirar, sentir e interrogar, más que de enseñar un inventario de identidades fijas y estables.”

29 Na versão em espanhol: “Supone un modelo de libertad negativo (...) [que] idealiza el movimiento y la desconexión, y construye una forma móvil de subjetividad.”

refere-se a mais do que a simples pressuposição de que ser heterossexual é normal. A “norma” é reguladora e se apoia num “ideal” que associa a conduta sexual a outras formas de conduta. (AHMED, 2015, p. 229) (tradução nossa)³⁰.

Assim, na esteira de Ahmed e do pensamento *queer*, vemos que o problema da normatização se impõe à discussão da afirmação do desamparo. Logo, evoca-se a dimensão política da afirmação do desamparo. De fato, como propõe Safatle, trata-se de deslocar o medo do centro do atual circuito dos afetos. Isso requer, portanto, uma reflexão crítica acerca da produção do medo nos regimes vigentes de poder, ou seja, nas democracias liberais. Safatle argumenta que “a crítica do medo como afeto político central nos levou a descrever o lugar funcional de fantasias de amparo e segurança no horizonte teológico-político que Freud compreende como próprio à nossa época” (SAFATLE, 2015, p. 99). Na linha de Safatle, proponho entender as “fantasias de amparo” ao mesmo tempo como produtoras de emoções fortes, mas também como potencialmente anestésiantes, já que elas são, por um lado, sedutoras e podem produzir euforia temporária (visível nas manifestações massivas), mas, por outro lado, saciam uma dimensão pulsional em relação ao desejo, ao gozo, sempre com uma porção de pulsão de morte —Tanatos—, e, portanto, que atenta contra a integração do mundo —Eros—.

Assim, emoções fortes tais como um grande entusiasmo, envolvimento em um romance, tristezas e frustrações súbitas são indissociáveis de tais fantasias de amparo. Se as emoções, como sustenta Sara Ahmed (2015), *são objetos que impressionam a superfície dos corpos* (o que inevitavelmente nos leva à dimensão Real das emoções) e, ademais, consideramos que as emoções fortes comportam uma grande satisfação pulsional, logo as fantasias de amparo podem ser consideradas objetos e impressões altamente viciantes para as sujeições.

30 Na versão em espanhol: la teoría queer tiene muy buenas razones para definirse no solo como antiheteronormativa, sino como antinormativa. Como sostienen Tim Dean y Christopher Lane, la teoría queer "defiende una política que se basa en la resistencia a todas las normas" (2001: 7). Es importante recordar que la heteronormatividad se refiere a más que la simple presuposición de que es normal ser heterosexual. La "norma" es reguladora y se apoya en un "ideal" que asocia la conducta sexual con otras formas de conducta.

2.5. As fantasias de amparo e a produção do *queer*

Exemplos de fantasias de amparo são constantemente formuladas: *um governo que me escuta; um parceiro que me completa; uma profissão feita para mim; um futuro próspero; Deus fez isto ou aquilo por mim*; enunciados como esses encaixam-se nesse canto do registro Imaginário: o das fantasias de amparo. Entanto imaginárias, estas fantasias nunca são vazias. Elas são efeito do jogo e encadeamento dos significantes. Portanto, dependem dos mecanismos da metonímia e da metáfora para serem formuladas e adquirir efeitos. Isso tem grande importância, por exemplo, quando refletimos sobre a extensão dos discursos / partidos políticos e o lugar que ocupam no nível fantasmático, pois nos mostram em que ponto eles são historicamente eficazes, o que estão produzindo e que afetos fazem circular.

Logo, as fantasias de amparo são *recurso* e *tecnologia*. Resulta difícil imaginar um partido ou discurso político que não faça uso desta tecnologia de alguma maneira... nelas se expressa melhor aquilo que Safatle, a partir de Espinosa, denomina como o par medo / esperança. Cabe aqui especificar essa formulação. Safatle alude a este par no seguinte trecho: “como sabemos desde Spinoza, *metis* e *sper* se complementam, há uma relação pendular entre os dois. ‘Não há esperança sem medo, nem medo sem esperança’ (SAFATLE, 2015, p. 24). Podemos, então, nos indagar: como tolerar tanto medo e ansiedade sem uma promessa de superação? Tanto a esperança quanto o medo teriam em comum o fato de eles se relacionarem com a expectativa de futuro: são afetos que imaginam um futuro. Ainda, sendo *a esperança*, enquanto afeto político, um elemento necessário para resistir à ansiedade que gera o medo, a expectativa de melhoria (esperança) não teria sentido em um mundo no qual se *vive bem*, por assim dizer. *Viver melhor* tornou-se um imperativo ocidental que remete à proximidade entre *o homem* e Deus. Assim, duas verdades confluíam no ocidente: 1) sempre é possível *viver melhor* do que se vive e 2) nada é mais importante que *viver melhor* pois para isso é que se vive. Essa confluência de duas verdades poderia assim ser formulada: vou fazer o que seja necessário para atingir o que considero que significa *viver melhor*. Por outro lado, se aceitamos o par medo/esperança e sua mútua dependência, podemos também entender com o mesmo mecanismo que, se esse sistema precisa produzir, gerir e garantir de certa maneira as fantasias de amparo enquanto tecnologias da insensibilização, é porque aceitamos também que elas produzem um

adormecimento da atenção e da consciência sob o próprio corpo (o incômodo) potente o suficiente para tolerar as quantidades de violência e ansiedade que circulam no circuito.

Percebemos então que o mecanismo de gestão e produção do medo é também o da esperança e o das fantasias de amparo. Se a força e o alimento emocional das fantasias de amparo provêm da esperança, e esta última é o contraposto do medo, logo podemos dizer que as fantasias de desamparo se alimentam do medo, afirmando, inclusive, que por trás de toda fantasia de amparo jaz uma de desamparo, e vice-versa.

Portanto, se, como afirma Safatle, “é impossível purificar o espaço político de todo afeto” (SAFATLE, 2015, p. 24), logo parece-nos razoável assumir que toda política pode ser pensada a partir dos afetos que ela suscita, e os que a causam³¹. Já dissemos que as alternativas do sujeito (N) para lidar com esse incômodo seriam duas. A primeira seria no sentido de iniciar sua passagem à afirmação do desamparo, deixando-se afetar pelo *queer*, fazendo visíveis os alcances de sua comodidade ao encaixar num mundo de privilégios que repousam sobre opressões que ignora³² (no melhor dos casos) ... alternativa que marcaria algum sucesso para a política *queer*. Já a segunda opção seria mais *cômoda*, no sentido de oprimir esse corpo *queer*, negando com maior força ainda não só o próprio desamparo, mas também, com ele, o encontro e a existência *queer* em si.

Já com este primeiro obstáculo, é difícil continuar apostando na possibilidade de uma política *queer* ter por horizonte, como se fosse um partido político, atingir a massividade “do povo”. O *queer* não é popular —o *queer* é *queer*. Mas ainda há uma segunda questão que seria essencial ao *queer* e que consiste em que qualquer cristalização ou massificação do *queer* acabasse correndo do ideal *queer*. Assim, percebemos que haveria em uma “macropolítica *queer*” um

31 Safatle adverte que, no campo da política, o corpo (indissociável do afeto) está sempre presente. Somos levados a pensar que esta separação entre política e afeto resulta conveniente e favorecedora à opressão entre os indivíduos, e também à manutenção da classe política no lugar em que está. Ao mesmo tempo, tal separação é disfuncional à circulação de afetos como a solidariedade e a empatia, obstaculizando a coletividade na política e na sujeição que afirma o desamparo, o que promove uma vinculação entre sujeitos menos intuitiva e espontânea. Pelo contrário, ela se torna mais distante, contratual e capitalista.

32 Mais uma vez, cabe aqui recorrer a Sara Ahmed, quando afirma: “O capitalismo global depende do “fetiche do sentimento” de conforto: para que outras pessoas que consomem se sintam cómodas, outras devem trabalhar muito, incluindo as que fazem a limpeza, assim como a outros trabalhadores manuais. Esta divisão do trabalho e do ócio (como a divisão entre trabalho intelectual e manual) funciona como instrumento de poder entre e dentro dos estados nação. Porém, a relação “de trabalho” fica oculta pela transformação do conforto em propriedade e direito” (AHMED, 2015, p. 229, nota de rodapé).

afastamento do espírito do queer... seria uma tentativa de modificação das normas em favor de algum estereótipo do *queer* e, portanto, um gesto menos radical do que aquele expresso em uma quebra das normas. Por essa razão, é na ordem da micropolítica, aqui entendida como encontro intersubjetivo, que se instaura com maior intensidade a passagem da sujeição que nega o desamparo àquela que o afirma.

3. O LUGAR DO COMUM NA PASSAGEM (N→A)

No primeiro capítulo deste trabalho, colocamos o foco na proposta de Vladimir Safatle acerca da afirmação do desamparo como possibilidade de deslocar o medo da sua centralidade organizadora no nosso atual circuito dos afetos (no vocabulário safatlano, a própria sociedade). Para isso, fizemos uso de diversos autores, em especial aqueles e aquelas que fogem ao cânone eurocêntrico, que nos permitiram desdobrar seus conceitos, analisá-los e, por fim, entendê-los de um modo que possamos enriquecê-lo para abordagem de problemas contemporâneos. Foi assim que concluímos que deve haver, na proposição de Safatle, as condições de possibilidade de uma passagem da negação do desamparo à afirmação dele. Entendemos, logo, o papel fundamental da relação do ser falante com o desamparo para a emergência do sujeito, dando lugar a uma forma de sujeição e a uma subjetividade específicas que são parte de um determinado tempo histórico e de uma conjuntura. Uma vez assumida sua sujeição e submissão (momento mítico do ingresso à cultura), lhe seria permitido entrar no jogo das relações de poder sob a condição de manter-se desejante de sujeição.

O medo, enquanto afeto central, e a esperança como contracapa dele, cria constantemente fantasias de (des)amparo. Essas fantasias são muito poderosas e são capazes de causar emoções fortes e intensas, que podem logo dirigir as condutas e atitudes dos sujeitos que as possuem. Para que tal mecanismo de controle funcione, as fantasias de amparo devem não só existir, elas não devem realizar-se. Neste sentido, o diagnóstico safatlano do atual circuito dos afetos está profundamente atravessado pela frustração e pelo êxtase que estas fantasias produzem. Por outro lado, Safatle entende que parte do sucesso deste sistema depende do individualismo que nos afasta dos coletivos e da vida em comum, o que o neoliberalismo soube aproveitar com a “institucionalização das liberdades individuais”, que elevam a pessoa individual à máxima entidade da nossa sociedade.

No capítulo II, nos focamos principalmente na passagem (N→A), entendendo que negação e afirmação são processos não excludentes, pelo contrário, coexistem e se tensionam mutuamente. Duas diretrizes descrevem o capítulo II: a ontológica, onde indagamos as dificuldades existenciais e subjetivas que devem ser enfrentadas na passagem. Neste lugar descobrimos que, dado o nível de complexidade e sofisticação próprias dos rodeios da negação, e

sendo coerentes com a análise safatlina do fator histórico da negação e da utilização do medo, fomos levados a supor que, como estratégia de relacionamento com o desamparo, a negação deve ser aprendida e, portanto, que ela é posterior à afirmação. Isto foi de grande revelação para nós, pois assumimos logo que 1) a negação não é necessária *per se*, mas circunstancial e, portanto, somos responsáveis pelos seus efeitos, como o individualismo e a adoração à *própria* pessoa, ao *próprio* drama; 2) nos permite questionar se a proposta de Safatle é de fato um retorno a uma forma de vida pré-subjetiva, de alguma forma pré-linguística, ou não.

A outra diretriz é a das dificuldades, onde nos focamos na dimensão energética e econômica que existe na afirmação / negação do desamparo; o papel da coragem em relação à abertura emocional e sensível (afirmação), e o da covardia (medo) e os estereótipos que a orbitam em relação à violência como parte inerente da negação. Aqui descobrimos alguns nexos que conectam a empatia e a sensibilidade com a afirmação e a comunidade, e que justamente por isso atentam contra a lógica mercantil das liberdades individuais e dos relacionamentos sociais, que são elementos que dependem e são fornecidos na competitividade característica do neoliberalismo, onde o outro representa sempre uma ameaça para o *próprio* capital e potencial.

Entendemos, com ajuda de Sara Ahmed e val flores, que o começo da passagem (N→A) vai envolver alguma forma de incômodo com esse sistema ou circuito dos afetos centrado no medo, o que inevitavelmente traz a atenção para as superfícies do corpo, o que não pode ser uma sensação agradável, e deve exigir energia considerável ao organismo, portanto há de se pensar que o incômodo traz uma complicação econômica a ser resolvida. Razão pela qual assumimos que esse incômodo deve ser o ponto de partida, e não o de chegada, já que carece de sedução e não oferece estabilidade econômica para a psique, de modo que resulta insustentável. Lembramos que a afirmação do desamparo comporta desabamentos de predicados que conformam *nossa identidade e nossa história* (narração, ficção) de vida, e essa tremedeira imaginária de não saber quem se é gera grandes resistências para o incômodo ser ultrapassado pela psique. Mesmo assim, acreditamos que esse incômodo pode ser transcendido, dando lugar a uma forma de consciência que, no capítulo passado, caracterizamos pela transmutação do incômodo em presença, pois acreditamos que a negação nos afasta dos fenômenos da presença tanto como a afirmação nos aproxima a eles.

A breve retomada das articulações feitas nos capítulos anteriores se fez necessária para que apresentemos, enfim, a proposta deste terceiro e último capítulo. Nele, pretendemos explorar esta forma de consciência que vem com *a transmutação do incômodo em presença* que, como antecipamos no capítulo anterior, *começa com algum grau de dessujeição* e tem a ver com adotar uma lente sem preconceitos. Enquanto forma de sujeição mais próxima de (A), *esta transmutação implica uma forma de vida traçada pela empatia e a sensibilidade* que consiga fugir da lógica da competência. Para isto, vamos começar tomando uma reflexão do pensador sul-coreano Byung-Chul Han, segundo a qual a liberdade seria um ponto entre uma sujeição que é prévia e outra, que seria posterior. Para Han, a liberdade é um “episódio” que se coloca entre duas formas de sujeição, uma que está deixando de ser tal, e outra ainda por vir. Neste “entreato”, estaria a “sensação de liberdade”. Esta reflexão nos serviu para relacionar a subjetividade com a territorialidade, onde os processos de dessujeição seriam análogos aos de desterritorialização pensados por Deleuze e Guattari, o que nos lembra que, ao falar das tensões que se exercem entre afirmação e negação, estamos aludindo sempre a linhas de força e relações de poder.

Em seguida, nos veremos levados a ampliar nossos conceitos, e assim refletir acerca de algumas das variáveis que influenciam a potência do incômodo para a passagem. Nossa proposta é que deve haver ao menos duas variáveis na reação do sujeito frente ao incômodo: 1) a sua intensidade, e 2) a abertura do sujeito ao novo. Assumimos que deve haver um limite máximo de tolerância ao incômodo, que chamamos “limite T”, e um limite mínimo abaixo do qual o incômodo nem seria percebido, o que remete a certa sensibilidade do sujeito frente ao incômodo, razão pela qual o chamamos “limite S”. Acreditamos que essa reflexão será muito rica para a compreensão do capítulo, já que a partir daí foi criado um esquema segundo o qual haveria uma franja entre esses dois limites, que representa a zona de possibilidades para passagem.

Depois, retomaremos uma reflexão de Safatle acerca das lutas identitárias e o avanço do Estado na direção da institucionalização da vida, onde as formas hegemônicas seriam reconhecidas pelo Estado que, em troca, garante certos direitos básicos, enquanto outras sujeições não seriam reconhecidas, razão pela qual falamos de clandestinidade dessas formas do desejo. Foi analisada também a relação destas formas de subjetividade que excedem o campo do esperável, onde entrariam as sujeições mais próximas de (A), enquanto ameaças para o Estado e o regime legal na medida em que seu posicionamento antinormativo supõe o que Safatle tem

chamado de “estratégia de desativação dos nomes” que, como se verá, seria solidária do alargamento da zona de possibilidades ($\rightarrow A$).

Para encerrar, refletimos acerca do comum com ajuda de Safatle, Agamben e o catedrático argentino Marcelo Percia. Fomos a partir deles capazes de pensar em estratégias concretas para a desarticulação do individualismo que vem com a negação, e sua consequente relação com o medo/esperança. Também, pensamos no comum como o que “convoca solidões feridas” e entendemos a relação deste enunciado com o desamparo e as formas de relacionamento que a sua afirmação habilita em termos de potência.

3.1. Liberdade, sujeição, dessujeição: articulações com Byung-Chul Han

Vamos começar então o capítulo com uma citação do filósofo Byung-Chul Han:

A liberdade tem sido um “episódio”. Episódio significa “entreato”. A sensação de liberdade se coloca no trânsito de uma forma de vida a outra, até que finalmente se mostra como uma forma de coação. Assim, à liberdade segue uma nova submissão. Tal é o destino do sujeito... (HAN, 2014, p.11) (tradução nossa)³³

A perspectiva do autor revela grandes semelhanças com as ideias de Deleuze e Guattari se considerarmos análogas *liberdade* e *desterritorialização*, ou *sujeição* e *territorialização*, isto é: se entendemos os jogos de poder associados à toda forma de subjetividade como disputa territorial que afeta diretamente sob a liberdade da existência sujeitada, deixando margem para a emergência da liberdade numa proporção exatamente inversa à emergência do sujeito. Isto se relaciona com nossa hipótese de que deve ser preciso alguma classe de dessujeição no caminho à afirmação do desamparo tal e como o entende Vladimir Safatle.

33 Na versão em espanhol: “La libertad ha sido un episodio. ‘Episodio’ significa ‘entreacto’. La sensación de libertad se ubica em el tránsito de una forma de vida a otra, hasta que finalmente se muestra como una forma de coacción. Así, a la liberación sigue una nueva sumisión. Este es el destino del sujeto”.

“A liberdade é, fundamentalmente, uma *palavra relacional*. Um se sente livre só numa relação lograda, numa coexistência satisfatória” (HAN, 2014, p. 13) (tradução nossa)³⁴. Conceber o campo da subjetividade em termos de territorialidade significa que as formas de sujeição da existência falante estão em constante movimento seguindo linhas de força que respondem a jogos de poder e disputa territorial. O que quer dizer que a liberdade, ou “a sensação de liberdade”, se é um "episódio", o é na medida em que se existe temporalmente no entrelugar entre a saída de uma sujeição e a entrada em outra. De alguma maneira, isto envolve a possibilidade de uma liberdade ilusória e parcial, talvez apenas percebida enquanto perdida, já na operação de uma nova forma de sujeição. Não obstante, não é objetivo deste trabalho pensar as dimensões imaginárias, simbólicas e reais da liberdade, mas nos interessa ter em consideração que a “sensação de liberdade” existe e tem efeitos tanto na existência como na subjetividade (porvir).

As ideias comportam verdades subjetivas que alteram a percepção do mundo, e note-se que “percepção” aqui alude aos sentidos mais básicos da experiência, ainda antes que a interpretação do mundo, o que é relevante para nossa investigação porque trata-se logo de ensaiar e nos aprofundar no campo da dessujeição como fenômeno essencialmente instável (como a desterritorialização para Deleuze e Guattari) na vida dos seres dramáticos. Quiçá seja melhor pensar na dessujeição como toda força ou inércia não à desterritorialização de si, mas à desarticulação desse jogo de forças que restringem, limitam, e condicionam a existência do ser falante no que estamos chamando de sujeição normatizada e sua ligação com a negação (N).

A partir da lógica do autor, a liberdade se acharia entre uma forma de sujeição já não vigente e outra ainda porvir, pelo que logo passaria a constituir apenas uma lembrança. Podemos pensar que a liberdade individual institucionalizada, que é um dos pilares do diagnóstico de Vladimir Safatle, tocou seu auge mundial bastante após a Segunda Guerra (cuja vitória foi a democracia neoliberal e a política do livre mercado), nos anos oitenta e noventa. Leia-se “auge” como ponto máximo de ilusão e consenso social acerca da importância das liberdades individuais. Um dos pontos que evidencia a ilusão enquanto tal é o fato de muitas dessas democracias serem impostas por ditaduras militares financiadas por capitais externos, imposição da qual emergiram grandes resistências (talvez as maiores) por parte dos intelectuais, como

34 Na versão em espanhol: “La libertad es, fundamentalmente, una palabra relacional. Uno se siente libre solo en una relación lograda, en una coexistencia satisfactoria.”

ocorreu nas Américas. Esta liberdade imposta pela força é assim fundada num paradoxo no qual se confundem liberdade e coação, ou o que *deve ser feito* em nome da liberdade.

Continuando, a sensação de liberdade própria dos anos oitenta e noventa seria, segundo Byung-Chul Han, um ponto de inflexão entre formas de sujeição (dentro das quais podemos encontrar aquela que cria trabalhadores em série e que Foucault chamou de sociedade disciplinar), e outra forma de sujeição que já começamos a perceber e encarnar nas últimas décadas e que alguns autores têm advertido prematuramente em termos de controle, autodisciplina, fluído, era da imagem suportada de maneira profundamente egocêntrica, ansiógena (o que vemos na explosão da indústria das drogas sintéticas, sejam ou não legais, ou mesmo das redes sociais). A questão é que fomos descobrindo/construindo um estilo de vida que deixaria de lado a liberdade enquanto tal, e a esta forma sucumbimos submissos e voluntariamente pela sua irresistível sedução.

Resulta importante sublinhar que cada forma de vida implica um regime moral determinado, e é justamente a esta moral que o sujeito é submetido. Neste sentido, uma organização do mundo e da experiência necessariamente deve cair para dar lugar à liberdade da existência falante, ou seja, deve dessujeitá-la. Mesmo assim, a liberdade/dessujeição tende a ser caracterizada como um momento efêmero, próprio da passagem de uma coisa que já não é tal, a outra que ainda não é. Há logo uma impossibilidade em *enraizar-se na liberdade...* seria análogo a enraizar-se no novo. O paradoxo radica em que parece ser que para avançar na passagem (N→A), vamos precisar alguma forma de sujeição, algum regime moral deverá estar operando para dar estabilidade à transmutação do incômodo em presença, e essa tensão jamais vai se dissolver, com exceção talvez de nos ancorar em (N) e assim cancelar a passagem que alguma vez tem sido começada.

Alguns problemas podem ser percebidos rapidamente na alteração conceitual e filosófica que gera a incorporação de Byung-Chul Han a este trabalho: se alguma forma de dessujeição é fundamental para continuar na passagem à afirmação do desamparo, e ela ainda supõe a desarticulação dos jogos de verdade junto com desabamentos dos predicados que me identificam, logo isto quer dizer que a afirmação do desamparo é também uma forma de a-historização ou desdramatização da existência? Significa que a proposta de Safatle tem maiores possibilidades de viabilidade nos momentos em que a cena montada cai, ou nos momentos em que nossa história

se torna estranha para nós? Que implicações pode ter essa a-historização/desdramatização para o *self*?

3.2. A zona de possibilidades ($\rightarrow A$)

No capítulo passado, foi argumentado que o incômodo deve ser o primeiro (e talvez o maior) obstáculo a ser ultrapassado a fim de continuar na passagem. É uma hipótese deste capítulo que o incômodo, mesmo podendo ser inconsciente, dificilmente seja potente para inaugurar uma nova tentativa de passagem a (A) se ele passar inadvertido. Propomos a ampliação dos conceitos que utilizamos a fim de levar adiante o nosso objetivo de analisar a viabilidade da proposta de Safatle: pensamos que os efeitos que terá o incômodo dependerão ao menos de duas variáveis: *a sua intensidade; e a abertura do sujeito para questionar-se a si próprio*. Agora que vislumbramos que (N) e (A) são sempre impuros, entendemos que a questão da negação / afirmação, além de ser de qualidade, também é uma tensão e, portanto, é de grau. Parece logo plausível assumir que se o incômodo que carrega com a potência de aproximar a uma sujeição dada a (A), e isto significa, ao menos num primeiro momento, uma forma de dessujeição e perda ou questionamento do Eu e da identidade individual, logo a potência desse incômodo está diretamente ligada à intensidade dele.

Isto se sustenta na ideia de que *um grande incômodo não pode ser ignorado*. De fato, ele vai exigir uma ação do sujeito: ou seu fornecimento ($\rightarrow N$); ou seu debilitamento ($\rightarrow A$). Em outras palavras, a intensidade do incômodo vai ter repercussão direta na magnitude dos efeitos da ação do sujeito. Na medida em que o sujeito é capaz de interpretar esse incômodo como ameaça, em cujo caso atuará de forma defensiva ($\rightarrow N$), ou como oportunidade e assim abraçar sua potência ($\rightarrow A$). Frente à incerteza de quem se é, haverá alguns que sentirão alívio e levantarão a pergunta pelo *self* e pelo modo de vida, enquanto outros sentirão medo e se refugiarão na violência ou na inibição.

Assim, enquanto a intensidade está associada proporcionalmente à magnitude da deriva, a abertura/clausura subjetiva vai marcar a direção dessa deriva da posição do sujeito ($\rightarrow N$) (fornecendo mais ainda a sujeição operante) ou ($\rightarrow A$) (possibilitando algum tipo de dessujeição

relativa, desarticulando parcialmente a sujeição operante). Mas a intensidade do incômodo não tem influência apenas no referido à potência de nos aproximar a (A), ela também vai ter alguma repercussão sob as resistências que se levantam frente ao incômodo em questão, pois a tolerância do sujeito, qualquer seja seu lugar no espectro (N—A), deve ter algum limite relativo à intensidade. A teoria é que, superado tal limite, o sujeito rejeita o incômodo (o nega) e retrocede na passagem.

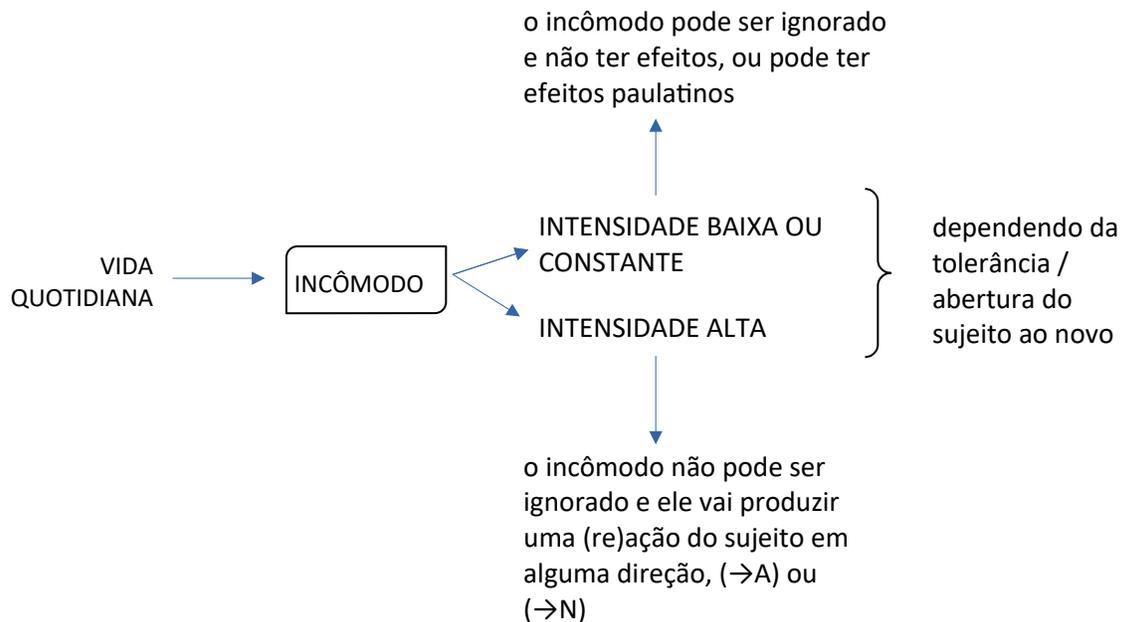


Figura 2: Esquema do impacto da intensidade do incômodo no sujeito

Aqui cabe destacar dois limites que estão operando na configuração da ação do sujeito: o limite mínimo para que o incômodo não possa ser ignorado; e o limite máximo que marca a tolerância psíquica do sujeito ao novo para *aproveitar* o incômodo como potência (N→A).

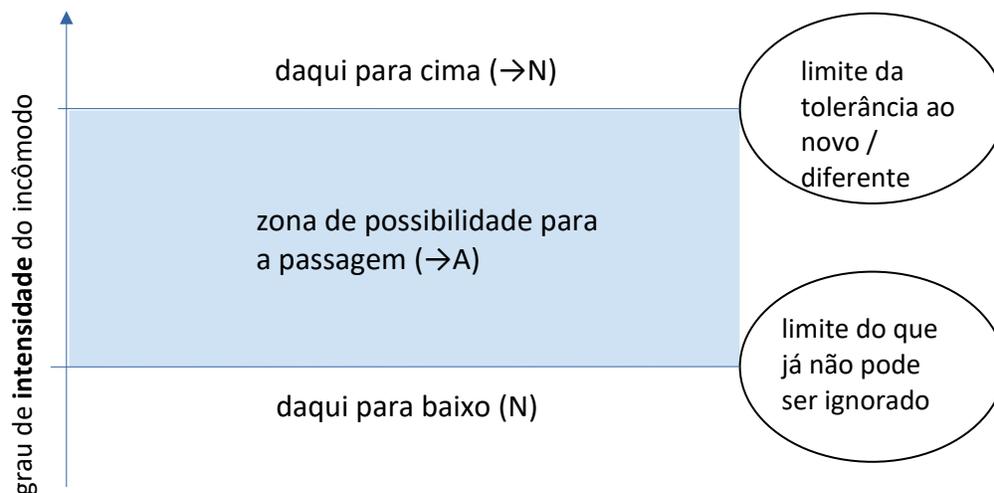


Figura 3: Esquema da zona de possibilidades para a passagem (→A)

A viabilidade da proposta de Safatle em relação à afirmação do desamparo logo vai depender de uma arte para detecção precoce dos limites, o que é mais complexo do que parece. Em primeiro lugar, o limite da tolerância ao incômodo a sua vez depende de múltiplas variáveis e, portanto, está em constante movimento... de uma hora para outra a tolerância do sujeito pode mudar dependendo dos mais diversos fatores, desde a qualidade do sonho, momento particular vida (adolescência, separação amorosa, desemprego ou trabalho desagradável, uma lesão na perna que impede caminhar direto), até a criança da pessoa, pois devemos assumir que não terá a mesma tolerância ao novo e ao incômodo alguém em cuja casa não houve tolerância nem lugar a questionamentos, de outra que pode dispor dessa possibilidade.

Contudo, o limite máximo da tolerância (que, daqui em diante, chamaremos de *limite T*) dificilmente pode ser identificado em massa. Porém, não parece ousado pensar que há grupos com maior tolerância que outros... e este ponto nos interessa muito, porque logo podemos pensar que a tolerância ao incômodo, à diferença, ao novo, deve ser alvo de negociação (consciente ou não) entre os indivíduos e, portanto, há uma certa tendência à semelhança grupal que transcende ou excede a esfera individual. Ainda que a tolerância seja diferente para cada indivíduo e mude a toda hora, ela é antes uma variável grupal, e sua oscilação estará condicionada pelas possibilidades que o grupo ofereça. Parece haver mais sentido, então, em começar a pensar a

tolerância em termos grupais e coletivos do que em termos individuais. Eis aqui outro exemplo da caducidade da ilusão soberana e independente do Eu individual e, por conseguinte, de mais uma comprovação de que o movimento do limite da tolerância ao novo está intimamente ligado à afirmação/negação do desamparo: sendo menor a tolerância/abertura do sujeito, maior a negação, e vice versa.

Ora, se colocamos o foco na franja de possibilidade ($\rightarrow A$) e a analisamos um pouco, percebemos que seus dois limites (inferior e superior) são, como dissemos, móveis. O movimento do limite inferior está diretamente relacionado com o regime de sensibilidade operante na sujeição, portanto quanto maior for a sensibilidade do sujeito, maior a amplitude da zona de possibilidade ($\rightarrow A$), já que isso supõe que quanto menor seja o mínimo de intensidade que se é capaz de sentir, menor a chance de ignorar o incômodo. Por esta razão, parece-nos pertinente chamar ao limite inferior “limite S”. Assim, a condição de existência para uma zona de possibilidade para a passagem ($N \rightarrow A$) repousa na distância que jaz entre os limites S e T.

Ao contrário do que acredita o senso comum, pode haver grupos de vanguarda cultural, como por exemplo o *queer*, ou o feminismo, cuja zona de possibilidades não seja tão ampla quanto parece, pois os indivíduos que compõem esses grupos também podem comportar fanatismos e, por consequência, fechamentos que são próprios aos estereótipos. Resulta evidente que qualquer forma de fanatismo ou forte convicção ideológica reduz a chance de transformar o incômodo em potência na medida em que o limite T “baixa”. Vemos que a questão se torna delicada e, mais uma vez, não há roteiros nem receitas a seguir... ademais, qualquer encarnação ou encenação conduzida por expectativas vai reduzir a franja por efeito da insensibilização que vem junto com a expectativa. Há de se lembrar que toda expectativa / promessa / esperança condiciona nosso sentir e limita (ou até apaga) a surpresa em nossa vida. Associamos o fanatismo (e o fechamento do sujeito) a atitudes pedantes, arrogantes, orgulhosas, e outras do tipo, onde se vê afetada a capacidade de escuta e de *questionamento de si*.

Essa é a razão pela qual seria um erro assumir que conhecemos os limites T e S apenas pelas imagens que definem aos sujeitos (tais como “homem”; “feminista”; “índio”; “pobre”; “heterossexual”; “velho”; “silencioso”), já que são imagens dos sujeitos que não garantem acerca dos seus limites S e T), pois *todo sujeito vai ter alguma relação com as imagens que o definem e esta relação não é sempre igual...* Por isso, (N) e (A) são sempre impuros e se tensionam

mutuamente. Não obstante, se nossa compreensão das implicações da proposta de Safatle é correta, então seria não só possível pensar em um sujeito que não se identifique com imagens (ou consiga fugir delas), mas também que essa não-identificação o aproxima à potência da afirmação do desamparo ao colocá-lo na zona de possibilidades ($\rightarrow A$).

3.3. Das formas de reconhecimento

Safatle adverte em seu livro (2015) que uma forma de sujeição tal requer o que chamou de “reconhecimento antipredicativo”, pois em toda forma de sujeição existe a questão do reconhecimento, e reflete acerca do que significa isto no campo da política. Para isso, começa pensando acerca das lutas sociais pelo reconhecimento jurídico, caracterizando-as como “demandas ao Estado”. Mas, segundo o filósofo, haveria um problema no fundo deste tipo de demandas: o avanço da institucionalização da vida. Vejamos como isso se articula no trecho abaixo:

Assim, lutamos para ter direitos reconhecidos pelo ordenamento jurídico. Como resultado desse princípio, cada vez mais a vida social fica institucionalizada e regulada por cláusulas que visam dar voz ao direito dos grupos, até então profundamente vulneráveis. Esse princípio funcionou, por exemplo, para a ampliação de direitos em relação às minorias étnicas, religiosas e sexuais. Ou seja, eram demandas direcionadas ao Estado como ator capaz de garantir a universalização real das condições de liberdade exigidas por seus cidadãos. É inegável que esse processo foi e ainda é importante, mas ele tem como contrapartida o aprofundamento das estratégias de regulação do que poderíamos chamar de “economia libidinal das sociedades capitalistas” (SAFATLE, 2015, p. 360).

Neste fragmento, o autor está advertindo a respeito do duplo efeito das lutas por direitos identitários. Por um lado, elas são importantes na medida em que, pelas identidades / predicados que possuem, vivem diversos tipos de vulnerabilidade social, o que é reprovável para o Estado das liberdades individuais, já que parte da sua promessa fundamental é garantir igualdade de oportunidades para seus sujeitos. Por outro lado, essas “demandas ao Estado” não seriam

possíveis sem um reconhecimento da legitimidade desse Estado e do seu poder. Ao mesmo tempo, a forma do Estado reconhecer a legitimidade desses sujeitos e garantir sua segurança e regime de possibilidades é a burocratização e institucionalização da ação subjetiva, marcando os lugares onde sujeitos podem andar, atuar, sentir, expandido sua capacidade de instaurar uma moral (autocontrole), e o limite que separa legalidade de clandestinidade.

É importante sublinhar o fato de o autor ter chamado essa burocratização e institucionalização da vida social de “regulação da economia libidinal das sociedades capitalistas”. De certa forma, é como se houvesse um equilíbrio energético de uma sociedade, que, no caso das sociedades capitalistas, seria garantido pela regulação da vida social feita pelo Estado. Neste sentido, a demanda de direitos (de reconhecimento) pelos grupos minoritários acaba sendo uma vitória para o Estado. Situação similar pode pensar-se quando, em 2019, o governo estava avaliando a lei que permitia policiais agredir fisicamente civis com falas discriminatórias à comunidade LGBTQTTIQ+ nas ruas do Brasil. Por um lado, isto significa que a “legitimidade” dessa comunidade será imposta pelo medo e o terror em lugar de abertura ao diálogo e o respeito que supõe o autêntico reconhecimento dela. Ademais, por meio desta ação o Estado está oferecendo ainda mais legitimidade à agressão policial, cujo trato já é problemático e polêmico o suficiente. Por todas estas razões, assumimos que o Estado não pode ser considerado um ator que vai questionar sua própria legitimidade ou julgar por conta própria seus atos, mas, muito pelo contrário, é um ator que precisa de regulação externa a si.

Safatle continua:

Cada vez que a estrutura jurídica fortalece sua presença, mesmo que em nome da defesa de setores mais vulneráveis da população, avança a regulação disciplinar da vida. A estrutura do direito determina as formas possíveis que a vida pode assumir, os arranjos que as singularidades podem criar. Elas fazem das formas de vida aquilo que previamente tem o molde da previsão legal. Tal processo não se restringe à mutação do ordenamento jurídico, mas fortalece institucionalmente o enquadramento da produção da diferença no interior de um campo cultural no qual a exploração capitalista pode se colocar como gestão da economia libidinal. Pois a sensibilização jurídica em relação à diferença é sempre acompanhada de um processo de nomeação das formas sociais do desejo. Essa nomeação pode fornecer visibilidade a grupos vulneráveis à violência social, por um lado, mas, por outro, ela é feita a partir de uma gramática das identidades já em circulação. Gramática que pode aceitar toda e

qualquer identidade, desde que ela encontre um lugar dentro de um campo geral de regulação social das diferenças (SAFATLE, 2015, p. 360).

Neste ponto, é claro que, para o autor, o direito e o marco legal determinam as sujeições e até “os arranjos que as singularidades podem criar”, o que deixa muito reduzida a nossa franja de possibilidades para a passagem a afirmação, com exceção talvez de que, comportando ela mesma uma forma de dessujeição, suponha por sua vez não apenas o escape à captura do regime legal, mas também ao da clandestinidade. Pois, se os grupos minoritários lutam pelo seu direito ao reconhecimento (predicativo), logo isso é só possível porque eles já existiam enquanto predicados capazes de definir de forma imaginária a si próprios, enquanto grupos e subjetividades, ou seja, que a “sensibilidade jurídica” se limitaria a, sempre com certo atraso, reconhecer uma “gramática já em circulação”, segundo a qual esses grupos e identidades existem como não reconhecidos.

Em outras palavras, Safatle está dizendo, por um lado, que há um paradoxo neste modo de luta, já que ele se realiza pelo engrandecimento do ente opressor. E, por outro lado, ele está pensando o Estado (“estrutura do direito”; “sensibilidade jurídica”) como ente incapaz de funcionar por fora de uma gramática, e ainda mais, que essa gramática seria externa a ele mesmo na medida em que “já em circulação” significa precisamente sua impotência também para a mutação consciente e deliberada de tal gramática. Porém, interessa ao Estado que a “produção da diferença” seja dentro de um marco controlável, pois do contrário essa produção ameaça a sua “gestão da economia libidinal”. Podemos pensar aqui uma vertente não tão enunciada do poder, a de delimitar um marco dentro do qual a produção da diferença seja legítima. Vemos desta forma uma ligação entre legalidade e produção da diferença que seria justamente dada pelo poder.

Assim, o custo da obtenção de direitos nas “sociedades capitalistas” se daria pela submissão a um “processo de nomeação das formas sociais do desejo” aceitáveis (legais), que orienta e condiciona a “economia libidinal” do sujeito em particular e da sociedade em geral. Há de se lembrar que, sendo a psicanálise a área de *expertise* de Safatle, o desejo adquire a dimensão do que motoriza o sujeito. Não tem, para a psicanálise, sujeito sem desejo. Por tudo isto, o desejo *queer*, ao não “encontrar um lugar dentro de um campo geral de regulação social das diferenças”, constitui uma ameaça para a gestão da economia libidinal do aparelho jurídico, pois o *queer*

excede e questiona essa gramática já em circulação ao não *encaixar* (para usar um termo de Sara Ahmed) no “molde da previsão legal”. Neste ponto, se revela uma discussão interna à comunidade *queer* e é a dimensão do comercial, atravessada pela moda e o pop. O que indica que há uma relação não sem tensão entre o *queer* o desejo de ser *queer*. O *queer* ameaça o Estado com sua existência da mesma forma em que ele é ameaçado pelo Mercado e suas capturas, por isso a clandestinidade faz parte fundamental do *queer* pela sua dimensão antinormativa. Seria mais prudente dizer que o *queer*, antes que uma eleição, constitui uma emergência e por isso o lugar da contingência e da errância fazem do *queer* uma potência de transformação política. Novamente, Safatle aqui pode ser citado:

Nesse sentido, há uma estratégia política importante que passa pela desativação dos nomes. Maneira de afirmar que o poder nada pode dizer sobre a diferença, que ele não pode explorar libidinalmente sua economia e por isso deve liberá-la de sua nomeação institucionalizada. É o caso de lembrar a proposição de Jacques Lacan a respeito da inadequação radical do sujeito (pensado a partir da centralidade do desejo) em relação às estruturas de nomeação e pensar as consequências políticas de tal inadequação. Ela nos leva à procura de uma diferença imprevisível que pode aparecer como portadora de forte função política (SAFATLE, 2015, p. 360-361).

Podemos pensar então que a estratégia da “desativação dos nomes” é solidária do alargamento da zona de possibilidade ($\rightarrow A$), e isto deve logo significar que a desativação dos nomes tem influência direta sobre os limites S e T, seja porque tal “estratégia” supõe um incremento na sensibilidade, um incremento na tolerância ao novo, ou ambas. Aqui vale a pena ressaltar que a passagem ($N \rightarrow A$) é só passível de ser percebida a posteriori pelos signos de emancipação dos quais falamos no capítulo passado, evidenciando um anterior momento mais próximo a (N). Estamos associando logo (A) à desativação dos nomes e, por conseguinte, (N) à estratégia inversa, que talvez possa ser chamada de “fortalecimento dos nomes” (pois não é necessariamente uma *ativação* dos nomes, bem podem se fortalecer os existentes e mesmo assim ir em sentido contrário à sua desativação).

Se os processos de desativação dos nomes alargam a zona de possibilidades, isto é porque eles devem ser processos de desapego do *nome próprio* (ou na verdade de qualquer imagem identificatória) que, ao deixar ao ser falante sem referências claras para orientar seu sentir e agir

por ausência de expectativa do outro, se entrega com maior facilidade a um sentir e agir surpreendente (errância e contingência), como vimos, mais característico de (A), sem o medo à perda ou à ameaça da surpresa típico de (N). Podemos dizer logo que não há “coragem”, como pensávamos, na abertura de (A) ao novo, pois tal conclusão partiria da ideia de que (A) poderia não estar disponível ao novo, mas essa abertura é, ao menos para Safatle, constitutiva das formas de sujeição que afirmam o desamparo. O momento da coragem se dá *durante* a passagem (N→A), “durante” que significa a transição na qual se vence o medo ao novo. Essa transição, como indicamos em nosso diagrama dos limites S e T, seria apenas possível no que denominamos zona de possibilidade (→A).

A referência a Lacan acerca da “inadequação do sujeito (...) em relação às estruturas de nomeação” é pertinente para pensar o lugar do incômodo na passagem (N→A) como ponto de partida na medida em que a negação como estratégia para a subjetivação será eficaz em invisibilizar esse incômodo. Portanto, tem sentido assumir que a estratégia de desativação dos nomes vem junto com o incômodo, e a potência dessa estratégia dependerá da predisposição do sujeito para superar o momento do incômodo e avançar no processo de transmutá-lo em presença, o que lhe permitirá manter a consciência corporal que o incômodo implica, sem por isso ter que viver um desequilíbrio energético infinito.

Afinal, a “procura de uma diferença imprevisível pode aparecer como portadora de forte função política” não só num nível individual (não tem política que seja só individual). A estratégia de desativação dos nomes se realiza com a inevitável aparição de diferenças até então imprevisíveis. *Até então* porque logo depois da aparição do novo, ele será alvo de perseguição do ordenamento jurídico, que tentará absorvê-lo, seduzindo-o ao oferece-lhe “um lugar dentro de um campo geral de regulação social das diferenças”, disposto para o controle do Estado a cambio do reconhecimento predicativo que dota a diferença de legitimidade social e jurídica. Isto denota que a sensibilidade jurídica comporta uma tendência a seu engrandecimento, mas a advertência safatlana é justamente que isso constitui um problema mais do que um alívio para a resistência ao avanço da regulação da vida. Por isso, há uma intuição *queer* que suspeita de antemão do reconhecimento que o jurídico pode oferecer. Constatamos, então, Safatle:

Diante desses casos, devemos procurar desenvolver estratégias de reconhecimento que passem ao largo dos mecanismos de institucionalização. Estratégias que permitam, ao contrário, uma profunda desinstitucionalização através da qual o direito não seja ampliado, mas, de certa forma, atrofiado. Na desinstitucionalização há uma forma de reconhecimento antipredicativo que retrai e desativa o ordenamento jurídico, abrindo “a possibilidade de uma existência humana fora do direito”. Esse tópos de uma vida para além do direito, tão presente em reflexões como as de Giorgio Agamben a respeito da forma possível de um “poder destituente”, pode ser apropriado por uma teoria do reconhecimento que esteja disposta a dar um espaço fundamental à irredutibilidade de experiências de indeterminação subjetiva, assim como pensar as consequências políticas dessas experiências (SAFATLE, 2015, p. 361).

Assim, a estratégia de desativação dos nomes vem junto com o horizonte de desinstitucionalização que atrapalha o fluxo da ordem jurídica. *Estratégia que deve passar pelo destacamento dos lugares de absurdo na lei*, ou de arbitrariedade, ou de injustiça. Este pensamento assume, como as curvas de visibilidade e de enunciabilidade de Deleuze, em sua singular leitura do dispositivo foucaultiano, que a lei tende a ser tomada como dada graças às linhas de força que a fazem reger, o que dificulta e limita enormemente seu questionamento. Por isso, para Safatle, há na desativação dos nomes uma semente para o reconhecimento antipredicativo, o que leva ao autor a citar Agamben e dizer que tal movimento abre “a possibilidade de uma existência humana por fora do direito”³⁵. Forma de existência que nos interessa em grande medida, pois percebemos que há no direito um núcleo duro que emana e depende da negação (N) pela sua normatividade inerente.

3.4. A indeterminação subjetiva e o comum

Observemos mais de perto a frase de Safatle retirada do fragmento anteriormente citado: “Dar um espaço fundamental à irredutibilidade de experiências de indeterminação subjetiva”. Podemos supor que tal irredutibilidade estaria ligada ao mais essencial do sujeito sinalizado por Lacan ao pensar a sua inadequação às estruturas de nomeação. Isso quer dizer que não há

35 Identificamos rapidamente um nexos com a fala de Barthes citada no primeiro capítulo deste trabalho: “não pode haver liberdade senão fora da linguagem (...) só se pode sair dela pelo preço de impossível: pela singularidade mística” (1977, p. 15). De fato, o direito é uma linguagem.

significante capaz de dizer com exatidão o que sou pois *o que sou* excede às possibilidades da língua. Talvez por isso, Barthes pensa numa topologia da liberdade ao colocá-la fora da língua, aquilo que chamou de “singularidade mística”. Essa irreducibilidade, ao menos para Safatle, apenas pode ser atingida por meio da desinstitucionalização da vida (movimento contrário ao do Estado), o que seria parcialmente alcançável pelos processos de desativação dos nomes, onde algo do sujeito se liberta, e acontecem os fenômenos de dessujeição que aproximam a existência a (A).

Numa nota de rodapé Safatle cita o livro de Agamben, *A comunidade que vem*. Eis o trecho citado:

Se os homens, em vez de procurarem ainda uma identidade própria na forma imprópria e insensata da individualidade, conseguissem aderir a essa impropriedade como tal, fazer do próprio ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual, mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta – isto é, se os homens pudessem não ser-assim, nesta ou naquela identidade biográfica particular, mas ser o assim, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade teria acesso pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos, a uma comunicação que não conheceria mais o incomunicável (AGAMBEN *apud*. SAFATLE, 2015, p. 361-362).

O conceito de “singularidade comum” parece-nos interessante. Parece ser capaz de abrigar o paradoxo da existência subjetiva enquanto singularidade limitada pelo aspecto histórico da sujeição. Trata-se do comum como alheio à individualidade. Singularidade como o irrepetível e não previsível. Singularidade comum como singularidade mística? O comum remete ao compartilhado e ao impróprio, ao mesmo tempo não pertence a ninguém, e pertence a todos. É livre e é negociado.

Marcelo Percia, professor titular da cátedra “Psicologia dos grupos” da Faculdade de Psicologia na Universidade de Buenos Aires (UBA), escreveu em 2017 um livro intitulado *Estancias en común*. O livro consta com várias divisões nas quais trabalha definindo e tangenciando certos conceitos. Uma dessas divisões é “Lo común”. Cada ponto do fragmento abaixo é uma anotação que deve ser lida antecipando na sua leitura “*o comum...*”:

1. Augura um porvir não assegurado de outros modos de estar. (...)

3. A vida que respira ou sopra. (Só quem fala precisa adicionar *em comum*) (...)

5. Excede *grupos, coletivos, comunidades, sociedades*. Interessa sem representação, incapturável, sempre por advir fora do existente. (...)

10. Vive em proximidades que acolhem distâncias, não em uniões que oscilam entre a compulsão à fusão ou a separação nítida. (...)

27. Consiste em estar na vida que ninguém possui. Se em lugar de relatar *a própria vida*, sustentar *o próprio desejo*, expressar *os próprios pensamentos*, se dissesse relatar a vida, sustentar desejos, expressar pensamentos: *viver, desejar, pensar*, se libertariam do imperativo proprietário. A vida resiste às apropriações. (...)

32. A ideia de uma *ciência* que o estude fará rir. Quando chegar o momento da gargalhada, o riso rirá de qualquer saber que pretenda capturar movimentos. (...)

48. Convoca solidões feridos. (...)

53. Oferece a possibilidade, a cada quem, de desconhecer-se.

(PERCIA, 2017, p. 284-295) (tradução nossa)³⁶

Vemos que as elucubrações de Percia acerca do comum têm muito a ver e encaixam de forma potente com as conexões que estamos tecendo em torno da afirmação do desamparo, do afastamento / desarticulação da individualidade, dos processos de desinstitucionalização, das estratégias de desativação dos nomes, e das formas de subjetividade na indeterminação... portanto, as reflexões do autor são muito pertinentes para nosso trabalho. Reformulando os enunciados de Percia, o comum persegue um devir incerto que supõe *outros modos de estar*. *Comum é a vida que respira*. Isto é, a vida em si, sem mais, a vida nua. O *comum* está *sempre por advir fora do existente*, o que remete a uma força profundamente criativa que emana do comum e que se assemelha a nossas reflexões acerca da errância. Neste sentido, o comum comporta uma expansão do campo do possível. Força criativa que brota desses *outros modos de estar* (não planejados, contingentes, indeterminados), cuja semente é a procura do não

36 Na versão em espanhol: “1. Augura un porvenir no asegurado de otros modos de estar. (...) 3. La vida que respira o sopra. (Sólo quienes hablan necesitan agregar *en común*). (...) 5. Excede *grupos, colectivos, comunidades, sociedades*. Interesa sin representación, incapturable, siempre por advenir fuera de lo existente. (...) 10. Vive en cercanías que alojan distancias, no en uniones que oscilan entre la compulsión a la fusión o la separación cortante. (...) 27. Consiste en estar en la vida que nadie posee. Si en lugar de relatar *la propia vida*, sostener *el propio deseo*, expresar *los propios pensamientos*, se dijera relatar la vida sostener deseos, expresar pensamientos: *vivir, desear, pensar*, se liberarían del imperativo propietario. La vida resiste apropiaciones. (...) 32. La idea de una ciencia que lo estudie hará *reír*. Cuando llegue el momento de la carcajada, la risa reirá de cualquier saber que pretenda capturar sus movimientos. (...) 48. Convoca soledades heridas. (...) 53. Ofrece la posibilidad, a cada quien, de desconocerse.”

assegurado e cuja condição de possibilidade é a atitude permeável e porosa, própria da humildade, divergente daquela atitude repelente, própria da arrogância. Permeabilidade e porosidade que, sem ser caracterizada pela ingenuidade nem a desconfiança, desenvolve uma suspeita e uma sensibilidade frente a encobertas promessas de certeza e de êxtase.

O comum se posiciona assim no entre-lugar do *acolhimento das distâncias*: não é nem fusão nem separação. Acolhimento como hospitalidade, como ação que desarma ameaças. Vemos no comum uma tentativa de desativação do outro como invasor potencial, pois ele já não teria razão de ser além da individualidade enquanto desejo de posse do outro. *O comum consiste em estar na vida que ninguém possui*, ou mais ainda, não passível de posse, portanto “minha vida” jamais será comum, pois ela se afasta *da vida que respira*, enquanto se aproxima a uma que decanta da negação.

Lembramos que, para Safatle, a afirmação do desamparo “cria vínculos por desposseção e por absorção de contingências. Estar desamparado é deixar-se abrir a um afeto que me despossei dos predicados que me identificam” (SAFATLE, 2015, p. 26). No ponto “27” do extrato de Marcelo Percia, vemos que, para o autor, *parte do problema do afastamento do comum radica no uso dos pronomes* que delimitam e marcam *separações nítidas*. Em seu lugar, propõe o uso do impessoal. Já não “minha vida”, mas “a vida”. Propõe trocar o “vivo com pressa” pelo “se vive com pressa”, o “penso muito dessa maneira” pelo “se pensa muito dessa maneira”, o “estou furioso” pelo “a fúria me habita”. Esta é uma estratégia linguística concreta disponível para sua prática e exploração imediata tanto num nível micropolítico como clínico.

Percia diz que o *estudo do comum* seria absurdo, e é lógico, pois as ciências tendem a conceitualizar aquilo que conseguiu fugir das categorias disponíveis, e para isso inventa novas categorias e reorganiza as existentes, para dar conta dos fenômenos, mas não estamos acaso fazendo um estudo do comum neste trabalho? Não o fez ele mesmo no seu? Ou talvez seja um estudo não científico? Um estudo prático? O comum parece ser por natureza uma exceção. Por outro lado, a metáfora do riso e da gargalhada (acerca das árduas tentativas da ciência por capturá-lo) remete a certa sabedoria que colocaria ao comum por cima de qualquer ciência, sendo o riso e a gargalhada uma das mais emblemáticas imagens da paz espiritual, ao menos nas imagens de Buda. Imagem que poderia ser fantasiada ao imaginar um sábio que ri da cena na qual tentamos com esforço a realização do desnecessário, e fracassamos na escuta do mais óbvio.

Assim, *rir a gargalhadas constituiria outra estratégia* proposta pelo autor para o que estamos ligando, nada menos que com o distanciamento dos limites S e T, outorgando à vida que ri maior tolerância, e ao mesmo tempo maior sensibilidade³⁷, ampliando assim a zona de possibilidades ($\rightarrow A$). Muito diferente, aliás, de certo riso mais ligado ao sarcasmo, que reforçaria a posição do sujeito na negação (N) e que podemos entender como um riso sintomático e falso onde praticar uma defesa diante do incômodo gerado pelo novo e o comum.

O comum convoca solidões feridas, diz o autor, e aqui podemos ver uma prolífica ponte entre Percia e Safatle, na medida em que “solidões feridas” se parece muito ao desamparo. Se o comum *convoca* estas formas é porque ele mesmo é capaz de circular através da dor e produzir alianças efêmeras entre vidas que se cruzam, e não histórias que se comprometem a certa expectativa / fantasia. Solidões feridas juntam-se em um ato de confiança sem pretensões nem preconceitos, porque não têm o que perder e muito que ganhar. Talvez seja por isso que Sara Ahmed, como dissemos no capítulo passado, pensa que o crescimento do feminismo se dá pela sua capacidade de conexões através da dor comum. E por tudo isto assumimos que o comum, como o desamparo, organiza a experiência pela circulação de afetos tais como solidariedade que fariam parte de uma rede afetiva cujo núcleo é o desamparo, e não o medo.

Vale sublinhar que “solidões feridas”, ao menos a partir de nossa leitura, remete a qualquer sujeição que toma a *possibilidade de desconhecer-se*, pois lemos na metáfora da ferida a própria queda da individualidade e da narração pessoal que vem com junto, sendo assim uma ferida de natureza narcisista. Seja na forma do luto, seja na forma do não reconhecimento de *minha pessoa* “dentro de um campo geral de regulação social das diferenças”, onde o desamparo assume sua dimensão mais crua e violenta. É agora claro para nós que ainda esse desamparo carrega com grande potência para união com outros através da dor comum que nasce da indiferença do outro, sem esperança, mas também sem medo, navegando espaços além dos regimes de nomeação que organizam uma sociedade ou circuito dos afetos dado.

Tudo parece indicar que a vulnerabilidade própria da abertura que supõe a afirmação do desamparo implica uma forma de dor iniludível na passagem ($N \rightarrow A$), e que seria capaz de

37 Certamente, uma maior tolerância pode vir como consequência de uma grande insensibilidade ou anestesiamento. Exemplo disto são as drogas tais como clonazepam que diminuem a nossa potência de irritação e mal-estar, mas pela diminuição da sensibilidade e não pelo incremento em si nem da sensibilidade nem da tolerância. Sem lugar a dúvidas, maior tolerância e maior sensibilidade é a melhor combinação possível para a ampliação da zona de possibilidades ($\rightarrow A$).

interconectar os seres falantes no desabamento dos predicados que os identificam e fixam nas suas correspondentes sujeições. Assim, ao cruzar o campo jurídico que Safatle traz com as reflexões acerca do comum que temos feito, entendemos que a afirmação do desamparo e o acesso ao comum se dão sempre na dimensão da clandestinidade.

Retomando as palavras de Agamben, seria interessante se pudéssemos “fazer do próprio ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual, mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta”. Mas “o próprio ser-assim” gera alguns problemas que não podem ser passados por alto, pois quem pode dizer com exatidão o que é ser-assim? Tal provocação do autor talvez aponte não sem ironia à transformação do dado, sendo ele uma ilusão na medida em que o dado para nós, seres da língua, é sempre parcialmente construído. Logo, a vida tal e como é pode mudar ao igual que *eu posso mudar*. Inclusive tanto *posso mudar* que deixaria de ser *eu*, para devir outra coisa, por exemplo devir singularidade comum: “uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos”.

Devir comum que, a partir das anotações acerca do comum de Percia, entendemos como um devir (com) outros, devir incerto e indeterminado. Devir errância, devir contingência, me reconhecer como agência, como parte de um sistema. Devires que vêm junto com o acolhimento das distâncias, ação ligada a um exercício da empatia e da solidariedade, que inelutavelmente desarticula e desativa a competência como modo de relacionamento intersubjetivo. Pois entendemos que o acolhimento das distâncias implica no seu extremo uma atitude do sujeito que supõe, em primeiro lugar, o reconhecimento de si enquanto ente passível de distância (e de proximidade), e que por conseguinte tal atitude requer de certa hesitação acerca do que se é, ao mesmo tempo que a aquisição de uma perspectiva a partir da qual olhar-se. Estamos logo pensando num desdobramento do próprio eu, uma curva que vai do egocentrismo e do narcisismo à dessujeição (singularidade mística / comum). Desdobramento que permite a saída de si e o ingresso no mundo da interconexão, a partir do qual ser capaz de olhar-se sem sujeição nem preconceitos, para dali olhar a outros e me relacionar com outros, praticando um reconhecimento não intersubjetivo e antipredicativo do outro. E qual lugar melhor para uma perspectiva assim que a de um outro que afirma seu desamparo (ao menos mais do que eu)?

Em outras palavras, o olhar de um outro na indeterminação é capaz de me dotar de indeterminação subjetiva, o que me permite olhar a outro desde a indeterminação, e assim por

diante ampliando a rede de reconhecimento não intersubjetivo. Resulta evidente que o olhar do outro na indeterminação pode me provocar um incômodo cuja intensidade esteja por além da minha zona de possibilidades ($\rightarrow A$), e logo não ser capaz de aproveitar esse incômodo para replicá-lo com outro. Mas, mesmo assim, nesse olhar me é oferecida a possibilidade e a chance de me questionar, e uma vez dada a abertura posso dar a outros essa chance também. Inclusive, é provável que mesmo sem poder aproveitar o incômodo que se gera no encontro com (A), ele já contribui com o incremento do meu limite T, pois ainda sem aceitá-lo, esse novo já não me é tão estranho quanto antes.

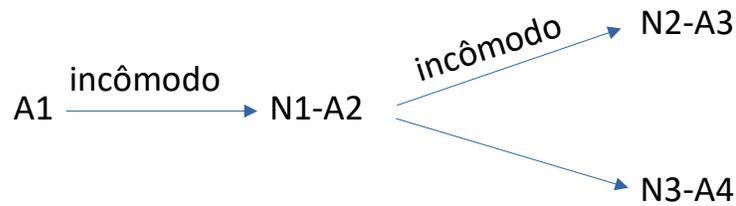


Figura 4: A expansão da afirmação do desamparo pela transmissibilidade e efeito em cadeia da indeterminação subjetiva

Devir singularidade comum de alguma maneira implica um movimento do sujeito ao reconhecimento de uma ferida comum, que Safatle está chamando de desamparo. Mas independentemente dos nomes, e já indo no caminho da sua desativação, o que importa aqui é a dimensão do comum e do compartilhado. Uma ferida comum nos aproxima ao e faz possível o acolhimento das distâncias, pois marca e ilumina uma irredutibilidade entre nós. Isto nos leva a pensar, por exemplo, que na primeira passagem no devir sujeito ($A \rightarrow N$), inconsciente, ocorre uma ferida ou trauma que daria lugar à sujeição ou ingresso à cultura, ao menos a certa forma de cultura: a nossa. Freud e Lacan têm elaborado grande parte do seu pensamento com esta ideia de base. Roberto Mazzuca, reconhecido psicanalista da cátedra de Psicopatologia da Universidade de Buenos Aires, afirma a respeito desta temática que:

Como organismo biológico, o vivente tem uma unidade em si mesmo, que perde pelo seu acesso ao significante. É por efeito do significante que se produzem os cortes que Freud chamou pulsões parciais e zonas erógenas. (...) Não é possível começar a falar sem distinções, a linguagem está composta por unidades discretas, que não estão em continuidade mas cortadas umas com respeito às outras. Aceder a tal estrutura é estar cortado. E esse é um efeito geral e inicial do acesso à linguagem (SCHEJTMAN, 2013, p. 360) (tradução nossa)³⁸

38 Na versão em espanhol: “Como organismo biológico, el viviente tiene una unidad em si mismo, que perde por su acceso al significante. Es por efecto del significante que se producen los cortes que Freud chamou pulsiones parciales y zonas erógenas (...) No es posible comenzar a hablar sin distinciones, el lenguaje está compuesto por unidades discretas, que no están en continuidad sino cortadas unas con respecto a las otras. Acceder a tal estructura es estar cortado. Y ese es un efecto general e inicial del acceso al lenguaje.”

Na mesma compilação, há um artigo do titular da mesma cátedra, Fabián Schejtman:

Tal sujeição primordial à denominada língua materna transtorna a naturalidade do organismo e torna impossível o encontro com um objeto... que nunca se teve, já que o sujeito se constitui precisamente a partir -e com- essa falta originária. (...) Então o primeiro efeito da linguagem, ademais de transtornar o instinto, fragmenta o vivente (SCHEJTMAN, 2013, p. 430-431) (tradução nossa)³⁹

Segundo Mazzuca, há nos ensinamentos de Freud e Lacan a ideia de que a unidade é anterior ao ingresso à linguagem, e perdida para sempre após tal ingresso. Achamos logo grandes semelhanças entre estes enunciados e nossa hipótese inicial do Capítulo 2, segundo a qual deve haver uma passagem à negação que suponha um momento mítico prévio sem negação, mas pura afirmação. Esse momento nos serve para compreender a tensão entre negação e afirmação. Inclusive, sendo que estes autores falam do “vivente” (e não da sociedade ocidental ou capitalista), pensamos que o diagnóstico de Safatle pode ter um ponto cego na medida em que a individualidade e a gestão do medo não seriam logo o único efeito possível que se depreende da negação do desamparo, já que a negação seria segundo as interpretações de Mazzuca e Schejtman alguma coisa comum aos seres falantes, algo que acontece no ingresso à língua, um preço a pagar. Assim, o objeto perdido seria causa de uma ferida comum aos seres falantes na sua totalidade.

Esta ferida, devemos pensar, pode ser trabalhada, tramitada, elaborada, transmutada, pois caso contrário seguimos sem assumir responsabilidade sobre nossa realidade e o atual circuito dos afetos, elemento chave para uma mudança dele. Nosso mundo tem diversos problemas sociais, e não existem soluções absolutas. Ainda assim, a abertura ao reconhecimento de uma ferida comum, o encontro de solidões feridas, a abertura do sujeito ao novo, ajudarão ao ser falante no processo de acolhimento das distâncias e na metamorfose subjetiva que implica a passagem (N→A). A errância é inerente à desativação dos nomes e à afirmação do desamparo. Esses lugares são contagiantes, geram incômodos, e dependerá de nossa capacidade para aproveitar esses incômodos enquanto impulsos para o questionamento de si e da própria ficção, que possamos ou não transmutá-los em presença.

39 Na versão em espanhol: “Tal sujeción primordial a la denominada lengua materna trastorna la naturalidad del organismo y torna imposible el encuentro con un objeto... que nunca se tuvo, ya que el sujeto se constituye precisamente a partir de -y con- esa falta originaria. (...) Entonces el primer efecto del lenguaje, además de trastornar el instinto, fragmenta el viviente.”

CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta investigação, encontramos vários pontos que podem ser considerados conclusões, enquanto outros como disparadores, também como sementes, ou mesmo brotos de pesquisas porvir. Na medida em que alguns desses pontos nos serviram para avançar na questão principal que direciona este trabalho - o conceito de desamparo em Vladimir Safatle e algumas de suas implicações – outros enriqueceram nossa compreensão e análise do texto safatlano, ao mesmo tempo que permitiram a tessitura de uma rede que dialoga com interesses de outros autores, em ocasiões de campos aparentemente distantes, como é o caso da fenomenologia, dos estudos *queer* ou, ainda, da espiritualidade. Assim, a proposta desta seção é começar pelo agrupamento das conclusões referidas especificamente à questão principal da dissertação, e continuar numa segunda parte trazendo os brotos para o futuro. Para finalizar, umas palavras acerca do que significou para mim trabalhar com Safatle, com os afetos e os processos de metamorfose subjetiva.

PRIMEIRA PARTE: Limitações e potências da proposta de Safatle

Conseguimos entender nitidamente que Vladimir Safatle é inspirado na Psicanálise para elaborar sua teoria em torno do desamparo e da superação da nossa sujeição, o que seria possível através de uma mutação do modo como somos afetados pelo desamparo e com o qual nos relacionamos. Para Safatle, a relação com o afeto do desamparo é fundamentalmente política, histórica e cultural, e dependerá dessa relação a nossa potência de emancipação, pois se supõe que negar o desamparo não significa desfazê-lo. Ao contrário, esta ligação com o desamparo através da negação envolve um impedimento para a superação subjetiva e existencial do que seria uma condição inaugural na vida do sujeito. Neste sentido, a negação enquanto estratégia subjetiva e política atrapalha a elaboração do desamparo, sendo a sua falha a causa de angústia. Assim, compreendemos que a afirmação do desamparo significa a possibilidade de o sujeito se

reencontrar com o seu desamparo sem expectativas ou preconceitos, mas aberto ao seu potencial criativo.

O “potencial emancipador” que carrega a afirmação do desamparo não seria tal sem a “afirmação da contingência e da errância que a posição do desamparo pressupõe” (SAFATLE, 2015, p. 21). Desta maneira, vemos que, para Safatle, há uma relação de necessidade entre desamparo, errância e contingência. Por isso, nesta rede conceitual que está sendo tecida, estes elementos criam uma tríade indissociável. Com efeito, a negação pressupõe o oposto: uma supremacia da expectativa e uma consequente clausura ao inesperado.

Isto demonstra as enormes repercussões que a relação do sujeito com o desamparo implica no nível da temporalidade e de como o ser falante vive o tempo. A errância e a contingência são “dispositivos” traçados pela extensão do tempo presente, pois são elementos que dependem da surpresa. Logo, o medo e a esperança, assim como outras consequências que veriam com a negação do desamparo, como a clausura ao novo, estariam relacionadas de forma íntima com o futuro. O que por outro lado explica o nexos que haveria entre a negação e a demanda, em cuja promessa e exigência repousa o afeto potencial da frustração. Pois, se, como afirma Safatle, a esperança é a contracapa do medo, logo a frustração é a da esperança.

Assim, fomos capazes de ligar o diagnóstico safatlano do nosso atual circuito dos afetos, cujo centro é o medo, com o que Lacan entende pelo registro do Imaginário; enquanto a proposta de Safatle em torno da afirmação do desamparo se liga ao registro do Real, também em Lacan, com a inevitável afirmação da errância e da contingência, elementos traçados pela surpresa. Este Real é a matéria sem palavra. O que envolve uma impossibilidade para a tramitação da experiência em sentido. Isto quer dizer que independentemente do que possa ser enunciado acerca da afirmação do desamparo, ela jamais poderá coincidir com a experiência que ela oferece em termos de emancipação subjetiva e acesso ao Real.

Sendo a negação uma invenção cultural que inaugura o campo da subjetividade ocidental hoje, ela se reproduz como automatismo, e isto supõe um problema ético na medida em que coloca a responsabilidade subjetiva em xeque: se não conhecemos outra coisa, há uma escolha nessa reprodução? O que por outro lado abre uma questão enorme acerca do lugar da responsabilidade nos automatismos. Se um sujeito não empreende um caminho de visibilização dos seus determinantes históricos, como saber se isso se deve à falta de coragem para atravessar

o incômodo, ou se é porque sua zona de possibilidades em direção à afirmação do desamparo ($\rightarrow A$) não é larga o suficiente? No caso, qual é a responsabilidade do sujeito sobre a largura da sua zona de possibilidades ($\rightarrow A$), principalmente quando – pelos predicados que o definem – goza de privilégios consideráveis e logo uma grande cota de conforto? Em outras palavras, é igualmente responsável pela sua sujeição um homem que uma mulher? Uma pessoa cisgênero que uma transgênero?

Resulta evidente que a pergunta pela responsabilidade e a ética atravessa este trabalho do começo ao fim, e como toda questão ética, ela não se responde em formas absolutas, mas com novos interrogantes que permitem avançar nela. Serve também como guia de investigação que promove a sensibilidade do pesquisador pela provocação da empatia que, como a entendemos aqui, remete a um exercício que nos permite interagir de modo dinâmico e direto com a nossa sensibilidade ainda quando ela envolve um excesso para o campo da palavra. Neste sentido, empatia e sensibilidade são não só vias de relação com o Real e as superfícies do corpo, mas também utilizadas como tecnologias de pesquisa fundamentais na argumentação e seleção tanto do tema quanto das formas de abordagem dele.

Entendemos também que, para Vladimir Safatle, a afirmação do desamparo supõe “um corpo em contínua despossessão e des-identificação de suas determinações” (SAFATLE, 2015, p.26). Daqui várias linhas começam seu percurso, sendo uma delas a pergunta pelo corpo de (A). Como vive uma existência um corpo despossuído e des-identificado? Qual é a relação entre corpo e espaço que supõe a afirmação da errância e da contingência? Um corpo estendido no aqui e agora? Podemos imaginar que a afirmação do desamparo nos animais não supõe um problema, e certamente menos nas plantas, pois entendemos que ali nunca operou de fato a possessão e a identificação imaginária que vêm com a linguagem pela operação da metáfora, mas devemos ter em consideração que o prefixo *des* alude a outra realidade que seria própria ao ser falante. Não é o corpo de (A) um que não se reconhece a si mesmo... antes é um que se *des*conhece, o que remete a um processo não sem a estranheza como parte inerente ao mesmo.

Sem ser a identidade de natureza imutável ou fixa, suas mutações, se não forem paulatinas, produzem uma grande sensação de desorientação subjetiva que necessariamente leva o sujeito a um impasse onde se bifurcam dois caminhos: ou experimenta um despertar criativo no qual inventa para si uma nova máscara e, neste sentido, dota-o de potência emancipadora; ou

experimenta um profundo caos existencial muito ariscado. Esta é uma das reflexões que, junto com outras, nos induzem a pensar que a viabilidade da proposta do autor, como desenvolvemos no Capítulo 3, não é igual para cada indivíduo. A sua chance de sucesso depende de multiplicidade de fatores dentre os quais podemos encontrar, por exemplo, a tolerância do sujeito ao incômodo e a sua abertura ao que difere radicalmente dele, assim como sua sensibilidade frente ao incômodo. Estes elementos constituíram para nós limites críticos que delimitam a margem de possibilidade para a iniciação da passagem proposta.

Afirmção do desamparo como mito e como arte

Não obstante, fomos levados a supor que, se a negação do desamparo realmente é uma resposta histórica e cultural, como a entende Safatle, então necessariamente deve haver outras culturas que se relacionam com este afeto de outras maneiras. Em parte, por isto dedicamos as primeiras páginas do Capítulo 2 para pensar a questão da afirmação e da negação em termos de uma tensão. Desta reflexão concluímos ao menos duas coisas interessantes e potentes para apontar alguns desdobramentos finais desta dissertação. Eis as indicações:

1) Tanto a afirmação quanto a negação do desamparo devem ser consideradas atitudes impuras, misturadas e justapostas. Enquanto tensão, a relação do sujeito com o espectro (A-N) seria sempre de grau, logo sempre pode-se ir um pouco mais numa direção, como na outra. Desta forma, a proposta é reformulada em termos de uma orientação do sujeito à afirmação do desamparo mais do que a afirmação absoluta dele. Logo, tal orientação ou atitude subjetiva supõe a progressiva desarticulação da negação como estratégia afetiva pela aproximação a (A).

2) Se a negação é uma produção histórica e, portanto, aprendida, então a afirmação deve ser necessariamente a primeira atitude do organismo, inclusive prévio à subjetivação. Estamos falando aqui de uma afirmação que não seria idêntica à que defende o autor, mas uma de ordem mítica, anterior à língua e à conformação do ego. Chegamos a esta conclusão também pela aproximação que supõe (A) ao Real, pois enquanto o Imaginário e o Simbólico são registros que remetem à linguagem, o Real seria comum a todos os seres vivos que, aliás, devemos pensar que

assumem e aceitam sem conflito a errância e a contingência como naturais da vida. Inclusive, relacionamos estruturas psíquicas como a neurose aos efeitos da negação.

Podemos concluir, pela argumentação dada no Capítulo 2, que negação e afirmação do desamparo não representam um binarismo, mas um espectro de possíveis, onde o lugar do sujeito é sempre relativo. Revelamos que a atitude inicial do sujeito há de ser a da afirmação, sendo ela uma diferente da que propõe Safatle, pois aquela inicial seria tal enquanto perdida, e ocuparia, portanto, um lugar mítico. A afirmação do desamparo remete a uma aproximação ao Real que, somado ao fato de o Real ser comum a tudo o existente para além da língua, isto parece indicar que a (A) de Safatle seria tão aprendida quanto a estratégia cultural e histórica da negação (N), enquanto a afirmação mítica seria anterior, inata e inalcançável. Isso nos levou a pensar se a ideia do autor tinha a ver com uma espécie de retorno a uma forma de existência pré-subjetiva, ou ao menos inspirada na afirmação mítica.

A tensão fundamental que jaz entre afirmação e negação, ainda que fortemente influenciada e até parcialmente conformada pela afirmação mítica, nos permitiu entender a proposta de Safatle em termos de uma diminuição da negação pela ampliação da afirmação entanto movimento inédito do sujeito, que também responderia a uma certa arte e técnica, embora possa ser alcançada de forma espontânea dadas as condições que fazem circular o desamparo de modo tal que ele possa ser afirmado, isto é, pela constituição de um contexto que faça possível a afirmação, por exemplo através da expressão de uma dor comum. O que por outro lado tem um correlato com as reflexões poéticas de Marcelo Percia acerca do comum como aquilo que “convoca solidões feridas”.

As reflexões acerca do comum do autor argentino nos têm levado a pensar em duas estratégias que facilitariam a passagem da negação para a afirmação do desamparo. A primeira delas tem a ver com a conscientização do uso dos pronomes em relação ao que nos afeta e as emoções que experimentamos enquanto sujeitos, cujo passo seguinte estaria dado pela mutação deles. Já não pensar que *eu tenho medo*, mas que *o medo me habita*, desarticulando assim a lógica que faz dos afetos e emoções objetos e instrumentos, e articulando-os a forças que me atravessam e, se inadvertido, são capazes de comandar e dirigir a minha conduta e o meu sentir. A outra estratégia é a da gargalhada, segundo a qual o simples ato de *rir a gargalhadas*, mesmo

sendo forçada, incrementa a distância entre o que chamamos neste trabalho de limites S e T, alargando assim a franja de possibilidades para a passagem.

A intuição como estratégia de relacionamento intersubjetivo

A intuição tem-se tornado para nós um elemento chave para pensar o relacionamento intersubjetivo a partir da afirmação do desamparo, que implicaria para Safatle um “reconhecimento não intersubjetivo”. Depois de refletir acerca do tema, não foi possível para nós assegurar que a intuição esteja livre da operação dos preconceitos pois, como pudemos apreciar no exemplo de Fanon, uma sensação pode se apresentar como intuição e mesmo assim envolver um engano operado pelo efeito dos preconceitos, já que estes são capazes de modelar o inconsciente, como acontece com o caso do racismo, do machismo, ou do colonialismo nas suas diversas formas. Isto não pode ser desconsiderado e, por tal razão, optamos por definir um certo tipo de intuição, que seria exequível apenas pelo reconhecimento do outro entanto enigma, acessível apenas na extensão do tempo presente através de uma corporalidade que excede as capacidades da linguagem.

Esta intuição diz acerca do outro sem responder a promessas ou expectativas. A estratégia de relacionamento intersubjetivo baseada na intuição remete assim a um exercício inacabável que implica a ativação das superfícies do corpo e sua conseqüente vulnerabilidade e transparência próprias da afirmação. Neste ponto, recorremos a autores como Sartre, Bergson ou Barthes, que nos auxiliaram a pensar a intuição como um fenômeno parcialmente intransmissível no campo da linguagem e, portanto, que envolve ao registro do Real.

Sara Ahmed: Do incômodo aos problemas éticos

O estudo do feminismo de Sara Ahmed nos levou a ligar a ideia da autora referida às pontes existentes entre sentimento e “relações estruturais de poder” aos conceitos safatlianos do circuito dos afetos e de afeto político. Segundo Ahmed, a ação de compartilhar os sentimentos e

fazê-los públicos nos aproxima aos outros de um modo que excede os indivíduos na medida em que esses sentimentos demonstram ser comuns mais do que singulares e individuais. Essa comunidade dos sentimentos é muito potente para a união de sujeições através da dor comum, fenômeno para a autora visível na expansão do feminismo não só enquanto movimento político, mas também enquanto lugar de contenção e ampliação dos possíveis para os sujeitos que o compõem.

Se os afetos são políticos, então é porque eles se constroem como instrumentos, e seria mais pertinente associá-los não a pessoas individuais, o que removeria o seu valor cultural, mas entendê-los como fenômenos históricos. Para Ahmed, a concepção individualista dos afetos é solidária da ideia de que afetos sejam entendidos como objetos de posse. Desta forma, exploramos pela primeira vez neste trabalho a importância das conjugações verbais e o uso dos pronomes para a leitura dos afetos como possessões, ou máscaras a serem encarnadas e logo, forças performativas. Nesta última, o corpo seria a plataforma onde afetos tem lugar, e depende de a subjetividade deixar esses afetos passar através do corpo, ou dar-lhes o lugar que pedem para desenvolverem a sua potência dramática.

Neste sentido, o que Ahmed chamou de “grupos de conscientização”, onde coloca ao feminismo (ou ao menos uma parte dele), colaborariam com a afirmação do desamparo ao motivar os sujeitos a se *dessujeitarem*. Como vimos, isto envolve um processo de visibilização dos seus determinantes históricos que fazem do grupo, do coletivo, ou da comunidade, elemento chave para a superação dos conflitos afetivos que interpelam os sujeitos pela sua individualidade.

Podemos concluir também que a viabilidade da proposta de Safatle repousa, como foi estudado, na relação que se ergue entre o sujeito e o incômodo gerado pelo contato com um outro que não o reconhece intersubjetivamente, e ainda deslegitima a sua narração e dramatização. Esse outro promove a queda dos meus determinantes sem querê-lo e, logo, é causa da minha confusão e incômodo ao mesmo tempo que me oferece uma saída possível da sujeição. Isto levanta um dos problemas éticos mais importantes que aborda este trabalho: e se eu não quero ser *dessujeitado*? Se a vida ansiosa e violenta que supõe a negação me seduz mais? Qual é o alcance das nossas descobertas se desarticulada da moral que dirige a operação safatlina?

Devemos esperar que muitas pessoas não vão querer começar ou inaugurar esta passagem e, mais ainda, que várias não estarão prontas para enfrentar uma queda das referências e dos

predicados que as identificam. Há de se lembrar a toda hora que o processo de desapego que supõe a afirmação do desamparo e o desabamento da identidade pode ser muito doloroso e perturbador. É apenas lógico imaginar que haverá pessoas cuja fragilidade psíquica não suportaria uma transformação radical da sua subjetividade e rejeitariam inteiramente este processo, ou quiçá fiquem transtornadas por emoções com as quais não consigam lidar. Neste ponto, é importante sublinhar que a proposta de Safatle não pode ser imposta.

Inclusive, parte de nossas reflexões e conclusões ao longo desta dissertação indicam que uma das melhores formas da passagem da negação à afirmação ocorrer é pela experiência da espiritualidade que se liga ao desapego e à aquietação dos pensamentos como arte, prática e técnica. O que acabamos ligando a uma sabedoria milenar para a afirmação do desamparo do modo em que a entende Vladimir Safatle, forma de deslocar o medo e dar lugar a outro circuito dos afetos centrado no desamparo, no qual orbitam afetos igualmente centrais como a empatia e a solidariedade. Aliás, estes afetos surpreendentemente confluem na atitude servicial da qual falam quase todas as religiões. Assim, ajudar ao outro, antes de ser uma moral, funcionaria como uma técnica de afirmação pela desarticulação do ego que precisa do fim da compreensão do outro entanto ameaça e inimigo potencial, mas como ser medroso e amigo potencial.

SEGUNDA PARTE: brotos de pesquisa

As pontes que podem ser feitas entre o que entende Safatle pela afirmação do desamparo e o campo da espiritualidade são imensas. Podemos apreciar isto em livros como o “Tao Te Ching” de Lao Tzu, que constitui um dos textos centrais do solo conceitual sobre o qual repousam várias das filosofias que optamos por chamar “orientais”, e onde podemos achar frases como

O Tao flui sem cessar e, ainda assim, seu uso jamais o esgota;
é profundo como a raiz dos dez mil seres.
Cegando o corte;
desatando o nó;
harmonizando-se à luz;
igualando-se à poeira.
Límpido como a potência eterna,

não sei de quem sou filho.
Parece anterior aos imperadores.
(TZU, verso 4)

Isto sustenta a ideia trabalhada no Capítulo 2 segundo a qual a afirmação seria prévia a qualquer tipo de relação com o desamparo, do mesmo modo que o Tao “é profundo como a raiz dos dez mil seres” e “Parece anterior aos imperadores”. Acreditamos que a queda das máscaras que implica a afirmação do desamparo, ou “deixar-se abrir a um afeto que me despossei dos predicados que me identificam” (SAFATLE, 2015, p. 26), é entrar em contato com o que “igualar-se à poeira”. Ademais, versos como este assemelham o conceito de Tao ao de Real, o que permite formular que a afirmação do desamparo se parece bastante à consciência do Tao. Podemos ainda reforçar esta ideia no verso seguinte:

O céu e a terra não são bondosos.
Por isso, tratam os dez mil seres como cães de palha.
O sábio não é bondoso.
Por isso, trata todos os homens como cães de palha.
O espaço entre o céu e a terra é como o tubo de uma flauta.
Vazio indeformável, seu movimento é contínua criação.
O excesso de palavras conduz ao esgotamento
e não é melhor do que voltar-se para o centro.
(TZU, verso 5)

Pois qualquer operação moral precisa da ordem Simbólico-Imaginária, mas a Real pode prescindir dela, logicamente, ao igual que o Tao. O registro do Real e o Tao correspondem logo a um “vazio indeformável, seu movimento é contínua criação”, o que aliás, se aproxima à afirmação do desamparo enquanto potencial criativo. Assim, o registro do Real estaria ligado à consciência do Tao pela afirmação do desamparo. Se extrapolamos estes conceitos, podemos dizer que o recém-nascido apenas pode agir de acordo ao Tao, habilidade que perde pelo acesso à cultura ao ser interpelado pela emergência da linguagem e seus registros do Imaginário e o Simbólico. Não imaginamos uma planta conflituada pela negação do desamparo, pelo contrário, ela estaria emancipada de toda sujeição, pois não fala, e, portanto, uma planta só pode agir e desenvolver-se segundo o Tao. Simples como parece, esta ideia é muito potente para pensar o que Safatle estaria propondo, e nos habilita a fazer perguntas tais como: *Uma sociedade sem medo é uma mais espiritual? É isso mensurável? Se a emancipação vai junto com o*

deslocamento do medo, isto quer dizer que experiências de emancipação são outro nome para experiências espirituais?

Assim, sem lugar a dúvidas, há um terreno fértil para a exploração da ponte que conecta o espiritual e o político, como bem soube antecipar Audre Lorde, ao pensar o Erótico como a ponte que conecta esses elementos. Um estudo assim poderia bem incluir uma historicização da relação que se ergue em nossa cultura entre desejo e projeto, assim como entre projeto (ou a falta dele) e a depressão entanto condição que supõe a perda do desejo. No seu lugar, uma sociedade cujos membros têm o seu desejo deprimido deveria questionar-se primeiro a sua concepção do desejo em relação à política dos afetos que promove. *Quão nítidas são as formas de vida hegemônicas? Quão difusa é a margem na qual jazem as que resistem à hegemonia? Quão grande é a frustração causada pelos afetos que me habitam e as máscaras que encarno?* Isto permitirá discernir se o acolhimento das distâncias é capaz de me ver como diferente, ou como fracasso.

Outra das conclusões que decantam deste trabalho é que a afirmação do desamparo deve implicar uma forma de sujeição fundamentalmente instável, que por momentos fomos capazes de vincular com o conceito de desterritorialização em Deleuze e Guattari ao pensar no campo da sujeição como forma de territorialidade, o que nos tem levado a pensar que a passagem remete de certo modo ao que chamamos de dessujeição. Uma pergunta poética pode dar conta desta instabilidade fundamental: *Quanto pode um ser falante suportar sem falar?* Onde “sem falar” envolve o pensamento discursivo. Ficou claro para nós que a questão da língua, com exceção talvez dos fenômenos de deliberada ação criativa e metafórica igualmente efêmeros, é solidária da negação do desamparo na medida em que a identidade, seja ela individual, grupal ou coletiva, deverá sempre responder a certos padrões de coerência que fazem dessa sujeição algo reconhecível e logo estável, o que afetaria diretamente a (im)permeabilidade da sujeição à errância e sua (in)capacidade de absorção de contingências.

Isto remete, mais uma vez, à ligação entre (A) e a espiritualidade, por exemplo, na experiência de meditação budista. Enquanto este silenciamento e aquietação da mente exercitada na meditação budista se parece muito ao acesso ao Real dado pela desarticulação do Imaginário e o Simbólico, também é fundamentalmente instável pois dependem de um não-fazer (*wu wei*) que precisa da continuação do exercício em si. O que não significa que a sua prática cotidiana e

frequente não contribua com uma aquietação da mente mais duradoura cada vez, embora deva ser retroalimentada constantemente.

Como vimos no Capítulo 3, este exercício também pode auxiliar na transmutação do incômodo em presença, já que a aquisição de consciência sobre a forma como nossas superfícies do corpo são afetadas, nos alertam sobre o incômodo impedindo que ele seja transmutado em ansiedade, medo ou agressividade. É apenas lógico assumir que o exercício frequente da meditação budista ajuda na ampliação da zona de possibilidades para a passagem em questão.

TERCEIRA PARTE: O estudo de Vladimir Safatle

Dando uma opinião pessoal, senti falta no livro de Safatle (2015) de autores latinos, trans, negros, decoloniais... Resulta evidente que o autor se sente muito confortável com autores europeus. Acreditamos que hoje em dia a escolha desde onde se fala e cria pensamento é também uma decisão política. Ademais, como temos demonstrado nesta pesquisa, autores e autoras da margem intelectual são altamente potentes para problematizar e avançar no estudo das questões em relação à emancipação e à superação política e subjetiva. Dito isto, estou convencido de que as teorias de Safatle se enriqueceriam muito com a inclusão de autores não hegemônicos, inclusive para refletir acerca das mesmas questões que lhe preocupam desde outros ângulos.

Esta opinião tem florescido em mim a partir de um estudo do feminismo latino-americano que se entrelaça com o pensamento indígena, por exemplo com autoras como Silvia Rivera Cusicanqui ou Gloria Anzaldúa; também do pensamento indígena de Ailton Krenak; do potente decolonialismo de Houria Bouteldja ou Achille Mbembé; o pensamento queer de val flores e Sara Ahmed; o estudo de autoras do feminismo negro, como Audre Lorde, bell hooks, Djamila Ribeiro, Grada Kilomba... têm sido de grande nutrição intelectual não apenas para esta pesquisa, mas para o modo em que me relaciono com o outro na vida em sociedade e nos sendeiros em solidão. Posso afirmar que os autores e as autoras mencionadas acima configuram a matriz do meu pensamento e devo a eles e elas grande parte da originalidade e motivação desta pesquisa.

Não obstante, devo reconhecer que trabalhar com um autor como Vladimir Safatle, de grande complexidade e inteligência, tem sido para mim tão emocionante quanto desafiante. Cada trecho da obra abordada no seu trabalho tem gerado muitas ressonâncias. Em parte, isto se deve a que partilhamos a língua lacaniana, mas também por um interesse comum inspirado na pergunta pelo bem-estar social e subjetivo. Questão aliás muito presente tanto no campo da psicanálise quanto no da filosofia política, sendo ambos competentes para esta pesquisa. A pergunta pela afirmação do desamparo em Safatle permite o desenvolvimento de um desejo que se expressa no cultivo de uma cultura ligada à natureza.

Neste sentido, outro caminho que se abre para pesquisas futuras tem a ver com um estudo da relação entre a negação do desamparo e uma economia mundial baseada no extrativismo e exploração dos recursos da Terra, o que naturalmente contribui com a destruição dos mais diversos ecossistemas nela, afetando a nossa relação com a natureza no sentido da negação. *Em que momento nossa cultura empreendeu a conformação de um sistema econômico insustentável? Que regime de verdade opera para dar sentido à competência que se desenvolve entre os povos da Terra? Como podemos freá-la? Estamos indo no caminho do acolhimento das distâncias entre nós? Como transmutar o espectro semelhança-diferença em potência em lugar de ameaça?* São a meu ver perguntas dignas de ser abordadas num trabalho futuro como esse.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Trad. Cecilia Olivares Mansuy. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. 366 p. Tradução de: *The Cultural Politics of Emotion*.

BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 14 ed. São Paulo: Editora Cultrix. 95 p. Pronunciada dia 7 de janeiro de 1977.

BERGSON, Henri. *Materia y Memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2006. 280 p. Tradução de: *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*.

BOUTELDJA, Houria. *Los blancos, los judíos y nosotros: hacia una política del amor revolucionario*. Trad. Anabelle Contreras Castro. Ciudad de México: Edicionesakal México, 2017. 121 p.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988. 142 p.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. 190 p. Tradução de: *Peau noire, masques blancs*.

FLORES, val. *Esporas de indisciplina*. Pedagogías trastornadas y metodologías queer. Em: *Pedagogías transgresoras II*. Santa Fe: Ediciones Bocavulvaria, 2018. Disponível em: <<https://www.bibliotecafragmentada.org/esporas-de-indisciplina-pedagogias-trastornadas-y-metodologias-queer-2/>>. Acesso em: 11 nov. 2021.

FREUD, Sigmund. *La negación*. Separata de: _____. *Obras completas*: Sigmund Freud. Trad. José L. Etcheverry. 2 ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. Vol. XIX. 334 p. p. 253-257. [1925]

_____. *Lo inconsciente*. Separata de: _____. *Obras completas*: Sigmund Freud. Trad. José L. Etcheverry. 2 ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984. Vol. XIV. 381 p. p. 153-207. [1915]

_____. *Más allá del principio de placer*. Separata de: _____. *Obras completas*: Sigmund Freud. Trad. José L. Etcheverry. 2 ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984. Vol. XVIII. 303 p. p. 7-63. [1920]

_____. *Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895])*. In: _____. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 355-450.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Trad. Alfredo Bergés. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2014. 127 p.

JUNG, Carl Gustav; REICH, Wilhelm. *El secreto de la flor de oro*. Trad. Roberto Pope. Editor Digital: RLull, 2016.

LACAN, Jaques. *El semanario 3. Las psicosis*. Trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 2015. 460 p. Tradução de: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre III: Les psychoses, 1955-1956*.

LACAN, Jaques. *O seminário, livro 10. A angustia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. 366 p. Tradução de: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X: L'Angoisse 1962-1963*.

MAZZUCA, Roberto. *Los conceptos lacanianos en la enseñanza de la psicopatología*. In: SCHEJTMAN, Fabián. *Psicopatología clínica y ética: De la psiquiatría al psicoanálisis*. Olivos: Grama ediciones, 2013. 448 p. p. 301-385.

PERCIA, Marcelo. *Estancias en común*. Adrogué: La Cebra, 2017. 503 p.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. Corpos políticos, desamparo, e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 507 p.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. 782 p.

SCHEJTMAN, Fabián. *Una introducción a los tres registros*. In: _____. *Psicopatología clínica y ética: De la psiquiatría al psicoanálisis*. Olivos: Grama ediciones, 2013. 448 p. p. 385-448.

TZU, Lao. *Tao Te Ching*. O livro do caminho e da virtude. Trad. Fāng Chén. Biblioteca Nacional, 2019. 604 p. Registro nº 801.465.