



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



JOSIANE CRISTINA ORLANDO DE SOUZA

Corpo e política: cartografias da população em situação de rua

UBERLÂNDIA

2017



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



JOSIANE CRISTINA ORLANDO DE SOUZA

Corpo e política: cartografias da população em situação de rua

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador(a): Prof. Dr. Caio César Souza Camargo Próchno

**UBERLÂNDIA
2017**



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



JOSIANE CRISTINA ORLANDO DE SOUZA

Corpo e política: cartografias da população em situação de rua

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador(a): Prof. Dr. Caio César Souza Camargo Próchno

Banca Examinadora

Uberlândia,

Prof. Dr. Caio César Souza Camargo Próchno (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Ricardo Wagner Machado da Silveira (Examinador)
Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Ailton de Souza Aragão (Examinador)
Universidade Federal do Triângulo Mineiro – Uberaba, MG

Prof. Dra. Juliana Bom-Tempo (Examinadora Suplente)
Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Sérgio Kodato (Examinador Suplente)
Universidade de São Paulo – Ribeirão Preto, SP

UBERLÂNDIA

2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, às pessoas em situação de rua que atendo no Centro de Referência Especializado para População de Rua (CENTRO POP), por me trazerem constante inquietações sobre o tema.

Agradeço aos meus familiares, em especial a minha mãe Maria que sempre me apoiou, colaborando para que eu avance cada vez mais em meus estudos, e ao meu namorado Rodrigo pelo incentivo.

Agradeço ao meu orientador Caio pelo auxílio na construção deste trabalho.

Agradeço aos membros da banca, Ricardo, Juliana que me acompanharam na qualificação e contribuíram muito com meu trabalho, e agradeço também ao Aragão e Sergio por aceitarem o convite para defesa.

Agradeço à minha amiga e psicoterapeuta Fátima que me ajudou a passar por este processo com ofertas de cuidado e supervisão.

Agradeço às minhas amigas Fernanda e Viviane que sempre estiveram comigo de algum modo, sempre acreditando em minha capacidade.

E, por fim, agradeço a multidão de autores, filósofos e poetas que me acompanharam durante a produção tão solitária desta dissertação.

Ah! Desgraçados!
Um irmão é maltratado e vocês olham para o outro lado?
Grita de dor o ferido e vocês ficam calados?
A violência faz a ronda e escolhe a vítima,
e vocês dizem: “a mim ela está poupando, vamos fingir que não estamos olhando”.
Mas que cidade?
Que espécie de gente é essa?
Quando campeia em uma cidade a injustiça,
é necessário que alguém se levante.
Não havendo quem se levante,
é preferível que em um grande incêndio,
toda cidade desapareça,
antes que a noite desça.
(BERTOLT BRECHT)

RESUMO

Assistimos na contemporaneidade o surgimento de políticas públicas específicas para a população em situação de rua, com estratégias e serviços especializados para atendimento. Diante da constatação foucautiana de que as políticas cada vez mais abarcam em suas práticas dispositivos biopolíticos que visam controlar a vida da população, o objetivo deste trabalho foi analisar as possíveis conexões entre corpo e política, e mais especificamente, o corpo da população de rua e as políticas públicas voltadas para ele. Não é novidade que as pessoas que vivem nas ruas, desde a antiguidade, são excluídas do convívio social, seja devido sua situação de extrema pobreza ou ainda pelo receio da sociedade de que pudessem oferecer risco e insegurança ao bom funcionamento da cidade. Idos os tempos, mas não as estratégias, atualmente ainda é possível constatar tal exclusão mesmo diante de leis e intervenções específicas que deveriam oferecer proteção e reinserção social. Neste estudo identificamos como a Política Nacional para a População em Situação de Rua (PNPSR) e a Política Nacional de Assistência Social (PNAS) ainda operam sob viés higienista, produzindo subjetividades assujeitadas e dependentes. Entretanto, existem modos de resistir às investidas biopolíticas, e sair de um corpo capturado para a produção de um corpo potente que seja capaz de reinventar novos modos de vida.

Palavras-chave: corpo; população de rua; políticas públicas; biopolítica.

ABSTRACT

Body and politics: cartography of the homeless population

We see in the contemporary times the emergence of specific public policies for the homeless population, with strategies and specialized services for care. In the face of Foucault's observation that policies increasingly include biopolitical devices that aim to control the life of the population, the objective of this work was to analyze the possible connections between body and politics, and more specifically, the body of the street population and The public policies aimed at him. Not surprisingly, people living on the streets, from ancient times, are excluded from social life, either because of their extreme poverty or because of the society's fear that they could risk and insecure the good functioning of the city. Given the times, but not the strategies, it is still possible to verify such exclusion even in the face of specific laws and interventions that should offer protection and social reintegration. In this study, we identified how the National Policy for the Population in Street Situation (PNPSR) and the National Social Assistance Policy (PNAS) still operate under hygienic bias, producing dependent and dependent subjectivities. However, there are ways to resist the biopolitical onslaughts, and leave a captured body for the production of a potent body that is able to reinvent new ways of life.

Key words: body; homeless population; public policy; biopolitics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. DISPOSITIVO ANDARILHO.....	23
1.1 Cartografia: um processo de desemaranhar linhas.....	35
1.2 O corpo enquanto pesquisador cartógrafo.....	43
2. O CORPO ÀS MARGENS DA HISTÓRIA.....	52
2.1 Biopolítica e o corpo marginalizado.....	61
3. PERDER-SE TAMBÉM É CAMINHO.....	67
4. (BIO)POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POPULAÇÕES.....	88
4.1 Autonomia e produção de corpos assujeitados.....	85
4.2 A vida nua e a vida na rua.....	90
5. CENTRO POP: ENTRE CAPTURAS E DEVIRES.....	95
6. CORPOS QUE RESISTEM.....	106
7. DOBRANDO A ESQUINA, OUTRAS RUAS SE ABREM.....	111
8. REFERÊNCIAS.....	11

INTRODUÇÃO

*Penso que vim ao mundo por força da deliberação
do desejo físico,
Mas não posso afirmar que tenha sido por amor ou
por desamor,
O ventre que me gerastes certamente viveu essas
duas realidades!
O tempo me colocou no mundo e nele fui
condenado a ser livre,
Segui o ritmo do canto da sereia cujo contexto da
vida me ofertou,
A rua me deu o teto que encobre a minha prisão em
liberdade!
Sou livre do emprego escravo, do horário
calculado, da hierarquia,
Sou livre de quem me destina o caminho a seguir,
da identificação fabril,
Sou prisioneiro da liberdade que invisibiliza a
minha inocência de querer!
Eu quis assim como aquele que me gerou também
quis e desejou;
Eu também amei assim como aquele que me amou,
Tive que optar diante desses dois querereres!
Como posso ser culpado por essa minha prisão em
liberdade?
Como poderia saber que o certo era renunciar o
canto da sereia?
Não fui capaz o suficiente para descartar o
descartável?
Estou na rua, na chuva, na calçada, no muro e até
no escuro,
Estou na vida, na lida, na ira e na busca de saída,*

*Seria eu o produto de um individualismo
prevalecido?*¹

Acredito que uma primeira inquietação em relação à produção do conhecimento, antes mesmo de definir o tema de estudo, seja a própria complexidade do ato de pesquisar. Muitas questões surgem: Como pesquisar? Qual a posição do pesquisador em relação ao seu tema de pesquisa? Essa pesquisa funcionará? Terá relevância?

Antes de mais nada é preciso aclarar: pesquisar é um ato político!

Deste modo é difícil compreender a suposta neutralidade do pesquisador, pois se faz necessário um posicionamento ético, estético e político diante de sua prática, e muitas vezes, a escolha do referencial teórico por si, já exprime o comprometimento com determinada visão.

E vale realçar que tal posicionamento político não se refere à defesa de um saber ou práxis totalizantes, ou seja, a ideia não é defender universais, mas compreender as multiplicidades, as singularidades, as diferenças e, acima de tudo, a rapidez das mudanças contemporâneas, dado que estamos mergulhados em um oceano de globalizações, tecnologias e informatizações.

Portanto, faz-se necessário compartilhar nesta introdução o percurso da pesquisa. Apresentarei inicialmente meu caminho de investigação no tema e o modo como construí o campo de problematização. Posteriormente discutirei os referenciais teóricos e metodológicos utilizados, e por último apresentarei a estrutura da dissertação e o conteúdo dos capítulos.

Meu primeiro contato com o universo do tema pesquisado foi no início da minha graduação em Psicologia, nesta ocasião eu já havia feito contato com alguns moradores de rua que residiam na cidade de Uberaba e que permaneciam nas praças da cidade.

¹ Poesia “Prisão em Liberdade” de Paulinho Caiçara. Jornal *O Trecheiro*, São Paulo, 2016.

Pude notar que alguns, além de fazerem das ruas e praças, locais de moradia, também aparentavam sofrer transtornos mentais. Logo fui afetada pela complexidade que se apresentava. Me inquietava compreender como seria viver nas ruas sendo portador de sofrimento mental.

Deste modo, resolvi abordar essa temática no meu trabalho de conclusão de curso. Meu objetivo inicial era fazer uma pesquisa de campo, mas devido ao tempo escasso, acabei desenvolvendo um trabalho bibliográfico. Neste trabalho busquei contribuições de Michel Foucault a respeito da História da Loucura, salientando os diferentes modos de exclusão dos loucos em diferentes épocas, trouxe um pouco da história de Estamira, uma mulher que vivia no lixão Gramacho no Rio de Janeiro e sofria de transtornos mentais e finalizei trazendo as possibilidades de resistência frente à rua e à loucura pelo viés da arte, utilizando como exemplo o Jornal Boca de Rua produzido por moradores de rua da cidade de Porto Alegre.

Iniciei minha atuação em Psicologia trabalhando em uma instituição que oferecia acolhimento provisório para pessoas portadoras de HIV/AIDS e que faziam abuso de álcool e outras drogas, sendo que a maioria dessas pessoas já haviam vivenciado a rua ou ainda estavam vivenciando. Minha experiência nesse trabalho me aproximou ainda mais do universo complexo que é estar em situação de rua, pois além das questões de saúde mental, outras questões foram se apresentando, como problemas de saúde em geral, vínculos familiares e sociais frágeis ou rompidos, dificuldades para acessar os serviços disponíveis no município, dentre outros.

Posteriormente, acabei me envolvendo em outras áreas de atuação e a questão das pessoas em situação de rua ficou um pouco adormecida. Assim, quando iniciei o mestrado, meu projeto não estava voltado para essa questão, entretanto, alguns meses

depois, comecei a atuar no Centro Pop² (Centro de Referência Especializado para a População em Situação de Rua) na cidade de Uberaba, e logo fui atravessada, tomada e afetada pela questão novamente. Todas as inquietações voltaram à tona, e outras novas se colocaram.

Atuar diretamente com as pessoas em situação de rua, através de um serviço especializado para elas, estar mais próxima das narrativas e histórias, fazer parte do dia a dia do acolhimento e atendimento, conhecer a linguagem institucional da rede de serviços que atendem essas pessoas e a língua da rua, cheia de gírias, sotaques e leis próprias, participar das manifestações pela Luta da pessoa em situação de rua e do Fórum Permanente para discutir sobre essa população, ampliou meu conhecimento, mas também criou uma multiplicidade de implicações.

Observei que diferente do tempo em que atuei neste campo, o discurso sobre política estava mais evidente. Não só por parte dos serviços, mas também por parte dos usuários, em rodas, grupos e oficinas, o assunto sobre as intervenções do Estado, as limitações das políticas públicas e outros temas correlatos surgiam. As universidades também começaram a se envolver mais com a população em situação de rua. Percebi um grande movimento e preocupação em se falar sobre, para e em nome da população de rua.

Durante o dia a dia do trabalho, uma grande mobilização em relação aos direitos, o modo como acessá-los, de como se organizar politicamente para reivindicá-los, fazia parte do cronograma de atividades, não só do Centro Pop, mas também de outros pontos de referência para as pessoas em situação de rua.

² Previsto no Decreto nº 7.053/2009 e na Tipificação nacional de Serviços Socioassistenciais, o Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro Pop), faz parte dos serviços públicos e estatais de Média Complexidade. O serviço deve ofertar espaço de referência para convívio grupal, social e para o desenvolvimento das relações de solidariedade e respeito, além de proporcionar vivências para o alcance da autonomia, organização, mobilização e participação social.

Tal mobilização se deve principalmente pelas diretrizes instituídas pela Política Nacional de Assistência Social (PNAS), que reconhece a população em situação de rua como uma parcela da sociedade que se encontra em vulnerabilidade social por ter seus direitos violados.

Deste modo foi implementada em 2009, através do Decreto nº 7.053, a Política Nacional para a População em Situação de Rua. Essa política, dentre outros objetivos, orienta o modo de intervenção e acolhimento institucional dos serviços, explicitando quais são os direitos desse segmento e fomentando sua organização política para participação no controle social das políticas públicas.

Não é novidade que as políticas públicas têm funcionado cada vez mais de modo biopolítico. Foucault (1999) percebeu que entre os séculos XVIII e XIX, o poder disciplinador não recaía apenas sobre os corpos individualizados e nem se encontrava apenas no tecido institucional da sociedade, mas que se concentrava na figura do Estado através das políticas estatais que pretendiam administrar a vida e o corpo da população, através da normalização, manipulação e observação dos fenômenos da espécie, com foco nas taxas de natalidade e mortalidade, condições sanitárias das grandes cidades, contaminações etc.

Neste sentido, torna-se evidente que a Política de Assistência Social, ao garantir proteção e direitos para a população em situação de rua, também de algum modo os controla com a finalidade de diminuir os riscos que este segmento populacional representa para a ordem econômica e social estabelecida.

Portanto, partindo da ideia de que as intervenções institucionais são regidas por diretrizes biopolíticas, me interessou, através da minha aproximação com as experiências vividas, compreender como tem sido as conexões entre o corpo dessa população e as políticas públicas voltadas para ele, aqui entendidas biopolíticas, num

cenário contemporâneo em que o tema população de rua tem sido tão ressaltado e discutido.

Cabe apontar que ao falar sobre corpo da população em situação de rua não estamos nos referindo ao corpo individualizado do morador de rua, mas de uma população, de um coletivo de corpos que experimentam a situação da rua.

Deste modo, esta pesquisa parte do pressuposto de que a crescente³ população de rua que vemos habitar os centros, praças e outros locais públicos das cidades, possui uma reconfiguração social nova, ou seja, não se trata mais do antigo mendigo e seus atos de mendicância, relacionados muitas vezes ao fracasso pessoal e profissional, trata-se, pois, na atualidade, de uma população que cresce na medida em que crescem as políticas públicas, os programas sociais, as instituições e os discursos para e por eles.

Há um número, cada vez mais considerável, de produções acadêmicas, jornais, documentários e outros múltiplos discursos tentando compreender a situação de rua, os motivos que levam até ela, e o que esta experiência acarreta. Cabe realçar, que durante a investigação dos referenciais teóricos, pude perceber que a maioria dos temas relacionados à população de rua tinha como motriz os processos de exclusão e inclusão e tratava da rua como um lugar indigno, violento e inconcebível para que uma pessoa habite. Portanto, tais questões encontradas na literatura especializada sobre o tema, implicitamente carrega um pedido de retirada dessas pessoas da rua, recorrendo muitas vezes à justificativa de que todos temos os direitos básicos assegurados pela Lei, e principalmente o direito à moradia.⁴

³ Dados sobre o crescimento da população de rua no país através da pesquisa nacional da população em situação de rua feita pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, pela FIPE (Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas) e IBGE serão apresentados no capítulo 3.

⁴ Podemos encontrar tal discursividade em: VIEIRA, M. A. C.; BEZERRA, E. M. R.; ROSA, C. M. M., orgs. População de rua: quem é, como vive, como é vista. São Paulo: HUCITEC, 1992, ROSA, Cleisa. 2005. Vidas de Rua. São Paulo: Hucitec, STOFFELS, Marie Ghislaine. 1977. Os mendigos na cidade de São Paulo: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, e outros.

Deste modo, esta pesquisa não objetiva questionar o perfil das pessoas em situação de rua, nem os motivos que as levaram a essa situação, mas concentra-se nos processos de conexão entre corpo e política. O entre aqui é entendido como o lugar das intensidades, ou seja, não quer dizer um pouco sobre cada ponto que se conecta, mas sobre o inédito que se cria a partir desse encontro. Busca investigar o que se passa nesse encontro, como se dão as afecções, atravessamentos, devires e processos de captura e resistência dessa conexão.

Tais conceitos citados acima, como *afecções*, *atravessamentos*, *devires*, serão melhor esclarecidos no capítulo 2 deste trabalho, mas cabe salientar que se referem a um dos referenciais teóricos escolhidos para sustentar a pesquisa, a saber a esquizoanálise. Um saber que abarca vários outros saberes, um “ecletismo superior”, assim denominado por Barenblitt (1997):

Deleuze, em seu livro sobre Hume, “Empirismo e Subjetividade”, diz que o que esse autor fazia não era empirismo. Era empirismo superior. Minha proposta é uma paráfrase de Deleuze. O que proponho é um ecletismo superior. Se estudarmos bem a história da escola eclética em filosofia vemos que sua orientação era sumamente rigorosa. Porque ela se obrigava a conhecer uma grande quantidade de correntes filosóficas e tendências. Se autorizava a pegar de cada uma delas o que era considerado como melhor, depois de analisar cuidadosamente o sistema do qual esse elemento fazia parte e se permitia incorporá-lo a uma teoria que não era uma colcha de retalhos. Mas era uma nova invenção feita a partir desses elementos altamente selecionados, tomados de cada orientação. Era uma corrente difícilíssima de assumir porque significava um compromisso teórico e uma abertura incondicional, mas crítica. (p.03)

A esquizoanálise foi inventada por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Deleuze, filósofo e autor de vários livros, se destacou por abordar temas tão diversos, como arte, cinema, política, literatura, história e etc, e Guattari, psicanalista e militante político, também precursor da reforma psiquiátrica no mundo.

O encontro desses dois autores, rendeu muitos livros, como “O Anti-Édipo”, “Mil Platôs”, “Kafka: Uma Literatura Menor” e “Que é Filosofia”, e tal escrita a quatro mãos por vezes ainda confunde o leitor que não consegue distinguir satisfatoriamente a qual dos dois pertence uma ou outra ideia.

Deleuze (1992), em “Carta a Um Crítico Severo”, expressa um pouco sobre seu modo singular de fazer filosofia:

Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (p.14)

A esquizoanálise propõe uma leitura diferente do inconsciente e do desejo desenvolvidos por Freud. De modo sucinto, o inconsciente para esses autores não está fundado no complexo de Édipo derivando de representações, mas é usina, produção, maquinário, pois é produzido com base em componentes mais heterogêneos. De acordo com Guattari (1992), o inconsciente está menos voltado para o passado, é um campo de imersão do desejo no social, nas composições atuais, é algo a ser constantemente produzido. O homem é considerado uma máquina desejante, fazendo todas as outras máquinas do mundo funcionarem: “O que há por toda a parte são máquinas, e sem

qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com as suas ligações e conexões. Uma máquina-órgão está ligada a uma máquina-origem: uma emite o fluxo que a outra corta” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 7).

As máquinas para Deleuze (2004) não possuem o sentido mecânico ou orgânico, como comumente atribuído, e sim com processos ativos e em constante movimento. “[...] a mecânica é um sistema de ligações em cadeias de termos dependentes. A máquina, pelo contrário, é um conjunto de “vizinhança” entre termos heterógenos independentes [...]” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 127).

Já o desejo para a esquizoanálise não é constituído pela falta, é processo, pura produção, e essa produção incide na realidade, no social, daí a denominação produção desejante. Não falta para o sujeito o objeto, mas o sujeito é que falta ao desejo, pois não há sujeito fixo. (DELEUZE e GUATTARI, 1996).

Máquinas abstratas ou corpo sem órgãos, isso é o desejo. Há os diversos tipos, mas definem-se pelo que se passa sobre eles, neles: *continuums* de intensidade, blocos de devir, emissões de partículas, conjugações de fluxos. Ora bem, são estas variáveis (que *continuums*? que devires, que partículas, que fluxos, que modos de emissões e de conjugações?) que definem os regimes de signos. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 129).

Pode-se dizer que não há desejo que não incida em um agenciamento, pois o desejo entendido como intensidade e multiplicidade comporta somente fluxos. Desde modo, compreende-se o agenciamento como uma multiplicidade de heterogêneos que estabelece conexões entre termos. Sua característica seria a ideia do co-funcionamento ou simbiose (DELEUZE; PARNET, 1998).

Para Deleuze e Guattari, são os agenciamentos do desejo que produzem o real. É o agenciamento entendido enquanto conexão e simbiose que constitui as relações entre os corpos e os enunciados. Assim, o desejo é pensado na esfera da produção, como elemento essencial na produção da própria realidade, e não somente ao nível da substancialidade de um sujeito desejante.

A esquizoanálise não incide no sujeito, no objeto, nem elementos, ela incide em lineamentos que atravessam os sujeitos e os grupos, ela incide no entre. O entre aqui é tomado como espaço, dispositivo de invenção, de produção. Assim, a esquizoanálise prioriza a potência inventiva que está no entre das coisas, ou seja, em seus processos.

Deleuze e Parnet (1998), em relação às ciências, vai dizer que as mesmas têm trabalhado cada vez mais sobre “estados de corpos”, “acontecimentos heterogêneos”, “inter-reinos”, o que em outras palavras significa dizer que as ciências têm trabalhado menos com a estrutura comum, ou com a axiomática dos elementos, sejam eles quais forem, e se detido nos eventos e acontecimentos que se efetuam e contra efetuam nos corpos ou nos estados de corpos.

E mais, pensar qual lugar o corpo ocupa nos modos de produção de subjetividade e subjetivação se faz necessário para que se possa interrogar e problematizar qual é a potência do corpo no processo de conhecer e produzir a si mesmo de diversos modos e em diferentes situações.

Segundo Amorim (2008), o corpo tem um papel fundamental na pesquisa, não se constitui como passivo, ao contrário, participa, cria e produz conhecimento sobre si e sobre a coletividade.

Desta forma, buscar compreender como o corpo se relaciona com a política é pensar a pesquisa sem dicotomizar sujeito/objeto, observador/fenômeno e causa/efeito, dualidades que Morin (1992) chama de princípios de redução, constituindo o paradigma

da simplificação, ou seja, sabemos que conhecer o corpo e como este se posiciona diante das políticas é tarefa extremamente complexa, portanto, o conhecimento científico deve dispor de reflexividade e criatividade, outorgando à imaginação sua preponderância no progresso das ciências.

É importante realçar que embora o uso da criatividade e da imaginação seja indispensável, não podemos abrir mão do rigor e do uso dos conceitos incorporados à processualidade da pesquisa, sustentando a pressão exercida pelo plano de forças no território acadêmico. Como diz Deleuze (1980) sobre a ética da prudência, é necessário experimentar, produzir novos acontecimentos e novas formas de vida, mas é preciso cuidado para que toda efervescência do novo não seja sugada pelo buraco negro.

Em relação às práticas profissionais, as diversas correntes em análise institucional, chamam a atenção para a necessidade dos processos de autoanálise e autogestão, principalmente para se alcançar o instituinte, ou seja, aquilo que é novo e potente e raspar ou diminuir o que já está institucionalizado, cristalizado e anti-produtivo em sua prática. (Baremlitt, 2002).

Em se tratando da pesquisa sobre o corpo, devemos nos atentar que não se trata de buscar significados a seu respeito, mas entender como o corpo significa, como produz suas relações e como é produzido a partir delas, em outras palavras, é também compreender como o corpo se insere nos processos de autoanálise e autogestão na produção de subjetividade e subjetivação. (Baremlitt, 2000).

No processo de produção do conhecimento, para a esquizoanálise, importa se funciona e como funciona, se afeta e se é afetado e em como agenciar acontecimentos. (AMORIN, BICHUETTI, OLIVEIRA, 2004)

Deste modo importa menos perguntar o que é, mas como funciona, como se dá no entre, e aqui neste trabalho, interessa perguntar como se dá o entre corpo e política, o entre corpo e situação de rua, o entre pessoa em situação de rua e políticas públicas.

Outra perspectiva teórica de grande importância para embasar este trabalho, são as obras de Michel Foucault, sobretudo pela forma como este autor trabalhou as relações de poder e os modos de subjetivação. É importante esclarecer, embora resumidamente, que a noção de poder para Foucault se faz nas relações, principalmente nos jogos de forças e é puro ato, sendo seus efeitos, sempre locais, atribuídos ao movimento de distribuições, manobras, técnicas e táticas (FOUCAULT, 1995).

Em relação à análise dessas relações de poder, o que importa para este autor não é qualifica-las, mas compreender como elas se dão, como o poder se exerce. Desde modo, não se trata de compreender o que é, mas como funciona, como os elementos se exercem uns nos outros, como produzem certos efeitos, como se atravessam, se deslocam e se posicionam. Assim, tanto para Deleuze e Guattari quanto para Foucault, o interesse de uma análise está no processo, no funcionamento, em como está acontecendo, o que vem de encontro ao interesse desta pesquisa ao se propor analisar o entre das relações.

Cabe aqui apresentar a estrutura da dissertação. Os capítulos foram pensados de modo a cartografar trajetórias, situações, acontecimentos e resistências.

O primeiro capítulo é dedicado à construção do corpo da pesquisa, apontando os caminhos metodológicos que nortearam a produção, a saber, o processo cartográfico e o dispositivo andarilho. Deleuze e Guattari em “Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia” reconhece a cartografia como dispositivo não para desvendar ou representar, mas para acompanhar um processo.

A cartografia surge como um princípio do rizoma que atesta, no pensamento, sua força performática, sua pragmática um princípio inteiramente voltado para uma experiência ancorada no real. (DELEUZE e GUATTARI, 1995,p.21)

O conceito de rizoma interessa à cartografia por se constituir por linhas, multiplicidades que se estendem sem direção definida, sem ponto ou estrutura. Um rizoma se processa por conexões de linhas intensivas e extensivas. Se o rizoma é fechado pela estrutura de um pensamento linear, por exemplo, o desejo também se fecha, pois segundo a esquizoanálise o desejo somente se produz rizomaticamente.

Entretanto, as linhas extensivas e intensivas não devem ser consideradas antagônicas, ou qualificadas como melhores ou piores, pois o que interessa são as relações que elas constituem, pois se atravessam e sofrem conexões heterogêneas de um tipo pelo outro. Somente podemos analisar os processos que elas promovem ou capturam nas relações que constituem.

A cartografia, diferente do mapa estático, se faz e se transforma de acordo com as transformações da paisagem, ela muda simultaneamente às mutações da paisagem. Segundo Rolnik (1989), as paisagens psicossociais também podem ser cartografadas, a partir do momento em que mundos se desconstroem, perdendo certos sentidos e se constroem ganhando outros. Para a autora o cartógrafo é antropófago, pois devora, desova, apropria e expropria de tempos, intensidades e afetos.

Portanto, utilizamos o dispositivo andarilho da cartografia para pesquisar, salientando que não nos interessa trabalhar cronologicamente, seguindo a linearidade dos episódios ou eventos, mas acompanhando o processo de ramificações, sempre moleculares e intensivos, do entre corpo da pessoa em situação de rua e políticas públicas.

No segundo capítulo proponho a contextualização da importância da relação entre corpo e política, principalmente do corpo marginalizado e os sistemas de poder. Para tanto, faço um mergulho nas obras de Michel Foucault para apresentar os modos como, historicamente, o corpo e as políticas, ou poderes, foram se conectando. Como contribuições contemporâneas, estabeleço um diálogo com autores como Deleuze e Guattari, Hardt, Negri e Agambem, que seguem trabalhando com o conceito de biopolítica inaugurado por Foucault, fazendo uma análise das políticas públicas atuais e o modo como o Estado intervém através das mesmas.

No terceiro capítulo versei sobre a relação dos andarilhos e das pessoas em situação de rua com as cidades, apontando os modos pelos quais ambos se conectam e utilizam os espaços públicos.

No quarto capítulo trabalho analisando o processo pelo qual as pessoas em situação de rua se tornaram um fenômeno coletivo nomeado como população, e as dimensões políticas que colocam em evidência essa população como uma questão de intervenção pública. O interesse aqui é evidenciar os coletivos, as organizações governamentais e não governamentais, os processos instituintes e institucionalizados, e a forma como este fenômeno contemporâneo da população de rua se articula com tais políticas heterogêneas.

No capítulo quinto foram trabalhadas especificamente as experiências no Centro Pop de Uberaba através das oficinas de cidadania que possibilitaram a análise das capturas e resistências, e no sexto capítulo proponho a possibilidade de corpos que resistem frente às investidas do biopoder.

E por fim, à guisa de conclusão apresento as considerações finais sobre o estudo.

1. UM DISPOSITIVO ANDARILHO

“Eu já disse quem sou ele.
Meu desnome é Andaleço.
Andando devagar eu atraso o final do dia.
Caminho por beiras de rios conchosos.
Para as crianças da estrada eu sou o Homem do Saco.
Carrego latas furadas, pregos, papéis usados.
(Ouço harpejos de mim nas latas tortas.)
Não tenho pretensões de conquistar a inglória perfeita.
Os loucos me interpretam.
A minha direção é a pessoa do vento.
Meus rumos não têm termômetro.
De tarde arborizo pássaros.
De noite os sapos me pulam.
Não tenho carne de água.
Eu pertenco de andar atoamente.
Não tive estudamento de tomos.
Só conheço as ciências que analfabetam.
Todas as coisas têm ser?
Sou um sujeito remoto.
Aromas de jacintos me infinitam.
E estes ermos me somam.”⁵

⁵ Poema “O Andarilho” de Manoel de Barros

No texto “O que é um dispositivo”, Deleuze (1999), faz uma análise do conceito de dispositivo a partir das obras de Michel Foucault. É interessante sublinhar que embora tratemos do dispositivo enquanto um conceito, o próprio Foucault nunca o definiu, pois para o filósofo o importante era compreender como os dispositivos se processam, como funcionam. Deste modo, importa menos perguntar “o que é um dispositivo”, e sim “como funciona o dispositivo”.

Nesta análise, o filósofo atribui a composição de um dispositivo linhas heterogêneas em constante processo de desequilíbrio.

As linhas enquanto componentes dos dispositivos se apresentam enquanto linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de ruptura, de fissura e fratura. As linhas de visibilidade, segundo o autor, “tem seu regime de luz, a maneira em que esta cai, se esvai, se difunde ao distribuir o visível e o invisível, ao fazer nascer ou desaparecer o objeto que não existe sem ela” (DELEUZE, 1999, p. 158)

Como exemplo de linhas de visibilidade compondo um dispositivo temos o panóptico, idealizado pelo filósofo Jeremy Bentham e analisado por Foucault como um dispositivo de vigilância. Nele, o modo como a luz se difundia nas celas fazia com que o encarcerado não conseguisse enxergar o exterior e nem o vigilante presente no centro da torre, mas tivesse a constante sensação de que estava sendo observado.

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que em todos os dispositivos de disciplina o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. No coração dos processos de disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são

percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível. (FOUCAULT, 1977, p. 164-165)

Embora tenha sido considerado por Foucault como um dispositivo de prisão, é importante realçar que o panóptico não foi projetado somente para funcionar em presídios, mas também em escolas, fábricas e hospitais, pois a sua finalidade era produzir e controlar indivíduos dóceis e ajustados ao sistema.

Por sua vez, as linhas de enunciação compõem regimes de enunciação, que em determinado momento vão definir a ciência, um gênero literário ou um estado de direito. As linhas de força aproximam e distanciam, operam idas e vindas entre as linhas de visibilidade e enunciação, penetrando-as, gerando tensão e empurrando-as para a batalha.

É sempre por via de uma crise que Foucault descobre uma nova dimensão, uma nova linha. Os grandes pensadores são um tanto sísmicos; não evoluem, mas avançam por crises, por abalos. [...] Há linhas de sedimentação, diz Foucault, mas também há linhas de “fissura”, de “fratura”. Desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que Foucault chama de “trabalho em terreno”. (DELEUZE, 1999, p. 155)

As linhas de força correspondem ao “poder” que conjuntamente com o “saber” formam a terceira dimensão interna de um dispositivo.

Um dos maiores empreendimentos filosóficos de Foucault foi a análise que cunhou sobre o poder e os modos como este se expressa nas práticas mais cotidianas

gerando processos de naturalização. Tais práticas alcançam desde comportamentos específicos até modos de organização e gestão, como nas políticas públicas.

Da mesma forma, Foucault não se interessa em definir “o que é o poder”, mas como este se exerce.

“O que é o poder? Ou melhor – porque a pergunta “o que é o poder? ” Seria justamente uma questão teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero – o que está em jogo e determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem em diferentes níveis da sociedade, em campos e com extensões tão variadas” (FOUCAULT, 2010, p.13)

Para Foucault, o poder se expressa controlando condutas, principalmente a conduta das pessoas, e tal controle só é possível através de dispositivos que funcionem com esta finalidade. Dito de outro modo, o poder requer dispositivos e tecnologias que na prática governe condutas e mantenham determinadas relações de poder, dado seus propósitos e interesses mais gerais.

Neste sentido, Foucault elege o discurso de verdade como um dos possíveis dispositivos de manutenção das relações de poder, e se indaga “qual é esse tipo de poder capaz de produzir discursos de verdade que são, numa sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes? ” (FOUCAULT, 2010, p. 22)

Em se tratando do discurso, é importante pensar como as políticas públicas se apropriam dessa “verdade” para validar e colocar em prática determinada visão de mundo, e assim, ordenar as relações entre indivíduos e grupos sociais.

Em “Segurança, Território e População” Foucault (2008b) desenvolve uma análise das grandes e tradicionais instituições, como a psiquiatria e o sistema prisional, e nos fornece importantes elementos para refletir sobre as políticas públicas.

E ao analisar os dispositivos e as tecnologias que operam em tais instituições, o filósofo propõe o método genealógico, objetivando desviar do institucional-centrismo e deslocar as análises em direção ao exterior.

Neste sentido, o poder não possui um centro ou entidade substancializada, como há de se supor que fosse o papel do Estado, pois para Foucault, o Estado não é o centro irradiador do poder, assim como não pode ser reduzido aos seus aparatos e instituições. Pois, como já dito anteriormente, o poder se exerce em toda capilaridade, abarcando as práticas mais cotidianas possíveis, ou seja, não se pode esperar somente do Estado ou de suas instituições o exercício do poder, mas compreender que até nas relações mais ordinárias encontramos sua prática.

Em uma conferência realizada no Brasil, o filósofo Giorgio Agambem (2009) também se propõe a pensar sobre “o que é um dispositivo”.

Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panoptico, as escolas, as confissões, as fabricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc, cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - porque não - a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEM, 2009, p.13).

Ainda para o filósofo, os dispositivos agem de forma contraditória para alcançarem suas finalidades, criando corpos controlados e ao mesmo tempo “livres”, que se reconheçam enquanto sujeitos mesmo em seu processo de assujeitamento. Os dispositivos, desse modo operariam provocando processos de cisão, separando o vivente de si mesmo e da relação imediata com seu ambiente.

Para explicitar melhor esta operação de cisão, Agambem (2009) recorre a um termo de origem grega “*oikonomia*” que na teologia significa administração da casa. Contextualizando este termo, o autor relata que em determinado momento na história do cristianismo, a divina trindade despertou o temor sobre politeísmo e paganismo, dado que consistia em três divindades: Deus, Cristo e Espírito Santo, e então, os teólogos da época empreenderam o termo “*oikonomia*” para solucionar o problema, alegando que Deus é o soberano, mas permite que o Espírito Santo e seu filho Jesus administrem a sua casa, ou seja, o mundo que criou, sem que perca seus poderes para esses.

Assim, segundo o filósofo, se cria uma cisão em Deus entre ser e ação. “A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental” (AGAMBEM, 2009).

O mais interessante é que a tradução de “*oikonomia*” em latim é “*dispositio*”, do qual deriva o termo dispositivo. Portanto, para o autor, toda a análise dos dispositivos engendrada por Foucault, carrega essa herança teológica.

Os dispositivos enquanto herança da “*oikonomia*” teológica teriam, então, a tarefa de administrar, controlar, e governar os comportamentos e pensamentos do homem.

Vale ressaltar que a noção de cisão com a qual operam os dispositivos é uma construção do pensamento de Agambem, pois para este autor, existem duas grandes

classes, a dos seres vivos e dos dispositivos, e os sujeitos seriam o efeito do encontro dos dois primeiros. A “*hominização*”, ou o processo de tornar humanos os animais *homo sapiens*, teria, para o autor, causado uma cisão nos vivos, assim como a causada pela “*oikonomia*” em Deus, entre o ser e a ação. Essa cisão se deu no momento em que separou o vivo de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, produzindo para o vivo o tédio e o “*Aberto*”, que consiste na possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, de construir um mundo.

Mas, com essas possibilidades, e dada imediatamente também a possibilidade dos dispositivos que povoam o Aberto com instrumentos, objetos, gadgets, bugigangas e tecnologias de todo tipo. Por meio dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e assim gozar do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de cada dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência específica do dispositivo (AGAMBEM, 2009, p.14).

Portanto, do constante embate entre os seres vivos e os dispositivos, resultam processos de subjetivação, em que um mesmo ser pode habitar diversos processos de subjetivação, sendo ao mesmo tempo, escritor, pintor, youtuber, motorista, etc. E, ao mesmo tempo que os dispositivos se proliferam, multiplicam também os processos de subjetivação, mascarando as identidades pessoais.

Para Agambem (2009), o pior efeito da proliferação dos dispositivos na contemporaneidade são os processos de dessubjetivação, em que diante das altas tecnologias do mundo globalizado, as subjetividades são dissolvidas em números de audiência, likes, posts e outros dispositivos de mídia e comunicação.

Daqui a futilidade daqueles discursos bem-intencionados sobre a tecnologia, que afirmam que o problema dos dispositivos se reduz aquele de seu uso carreto. Esses discursos parecem ignorar que, se todo dispositivo corresponde a um determinado processo de subjetivação (ou, neste caso, de dessubjetivação), é de todo impossível que o sujeito do dispositivo o use "de modo justo". Aqueles que tem discursos similares são, de resto, a seu tempo, o resultado do dispositivo midiático no qual estão capturados. (AGAMBEM, 2009, p.15).

O processo contemporâneo de dessubjetivação explicitado por Agambem seria o fim das linhas de subjetivação das quais fala Deleuze. Quando as linhas de força se dobram sobre si mesmas ao invés de constituir relação com outras linhas de força, temos as linhas de subjetivação, que segundo Deleuze (1999) são processos que se originam no dispositivo quando este permite que algo escape dos saberes instituídos e das forças estabelecidas.

Deste modo, Agambem apresenta um pensamento pessimista em relação ao funcionamento dos dispositivos, chegando a afirmar que a configuração atual dos dispositivos gerou uma máquina governamental que gira em vão e “assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que, ao invés de salvá-lo, o conduz à catástrofe” (AGAMBEM, 2009, p.14).

Neste sentido, o pensamento do referido autor vai de encontro ao pensamento de Deleuze, quando este diz que os dispositivos repudiam os universais, na medida em que o Uno e o Todo não explicam nada, e devem ser explicados e que não há sujeito fundador que legitimaria todos os dispositivos, mas tampouco é possível uma alienação da razão na catástrofe que a extinguiria.

Ambos os autores também se encontram quando apontam possíveis saídas de resistência frente à pressentida catástrofe.

Para Agambem a saída seria a “profanação”, que segundo o autor consiste em devolver ao humano o que é destinado apenas aos deuses, ou em outras palavras, devolver ao sujeito o que lhe foi separado pelos dispositivos. A profanação seria o contradispositivo, que na nossa atual sociedade de controle teria o papel de desativar os dispositivos onde estes se encontram capturados e inverte-los para lhes dar outras possibilidades de uso. Para Agamben esta seria “a tarefa política da geração que vem” (AGAMBEM, 2009, p.12).

Para Deleuze, todo dispositivo detém uma capacidade criativa e cada época suas formas de produzir o novo. “As subjetivações modernas não se assemelham mais às dos gregos do que às dos cristãos, assim como a luz, os enunciados e os poderes” (DELEUZE, 1999).

Ainda para Deleuze é preciso lembrar que Foucault em seus últimos livros propunha a estética da existência como a última dimensão de um dispositivo. Sendo assim, todo dispositivo é constituído também pela novidade e criatividade que permite se transformar ou se fissurar em um novo dispositivo.

Assim, a análise do arquivo cunhada por Foucault em “A Arqueologia do Saber” se torna de suma importância pois permite-nos confrontar com o novo que vem. O arquivo é o próprio devir. Segundo Deleuze (1999), há uma passagem de Foucault a respeito do arquivo que define sua obra e por isso deve ser lida na íntegra.

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada. Ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora

de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer, e do que fica fora da nossa prática discursiva; começa com o exterior de nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas práticas discursivas. Neste sentido vale para nosso diagnóstico, não porque nos permitiria levantar o quadro de nossos traços distintivos e esboçar, antecipadamente, o perfil que teremos no futuro, mas porque nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história; rompe o fio das teleologias transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, faz com que o outro e o externo se manifestem com evidência. O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras (FOUCAULT, 2005, p.151 apud DELEUZE, 1999, p.15).

Então, seja via profanação como propôs Agambem, ou via dimensão criativa dos dispositivos, como sugeriu Deleuze, parece existir possibilidades de resistir às capturas, institucionalizações e controle aos quais estamos todos sujeitos na era atual do capitalismo. “O novo é o atual. O atual não é o que somos, mas aquilo em que vamos nos tornando, o que chegamos a ser, quer dizer, o outro, nossa diferente evolução” (DELEUZE, 1999).

Podemos arriscar, portanto, chamar um dispositivo de andarilho?

Sim. Nesta pesquisa encontra-se um dispositivo andarilho, e deixo bem claro que assim como um dispositivo funciona controlando através de linhas de força, o andarilho

que produz este saber, via linhas de enunciação e visibilidade, também de algum modo exerce controle sobre a produção acadêmica (lugar por excelência dos discursos de verdade) e suas ressonâncias. Mas, concomitantemente, funciona produzindo o atual, o novo, o que escapa de si mesmo, irrompendo inquietações, andanças e descobertas inusitadas.

Não se pode ignorar que dentro das instituições de produção do saber, existe uma forte tendência de perpetuação de práticas e metodologias, que antes de propiciarem o inédito e singular em uma pesquisa, se interessam mais em controlar e de algum modo “punir” os pesquisadores que ousam. Neste sentido, produzir um dispositivo de resistência no bojo de um grande dispositivo de controle que é a academia, é sem dúvida alguma um desvio, ainda que pequeno, uma certa repulsa dos modos institucionalizados de pesquisar. E é exatamente o que um andarilho faz, mesmo sem intenção, ele se desvia das normas sociais impostas, fissa os modos de vida produzidos pelo capitalismo e inventa novas sutilezas, novos caminhos, mesmo que a custo de um grande sofrimento. Sim! Resistir não é fácil, mesmo quando não se sabe que resiste. Resistir é de algum modo re-existir, inventar outro jeito de estar na vida, repetir e repetir até produzir a diferença.

O dispositivo andarilho nesta pesquisa é aquele que funciona recolhendo e perdendo coisas pelo caminho, não tem moradia fixa e prefere estadias provisórias. Não tem ponto de partida ou de chegada, pois anda sempre pelo “meio”, está sempre “entre”.

Desemaranhar as linhas de um novelo a partir de um movimento rumo ao desconhecido. Assim é o dispositivo andarilho, que parte de um ponto e rizomaticamente perambula por outros, traçando caminhos ao mesmo tempo em que os conhece e os constrói.

“Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem. Sem dúvida esse homem conhecerá noites ruins, em que estará cansado e encontrará fechado o portão da cidade que lhe deveria oferecer repouso; além disso, talvez o deserto, como no Oriente, chegue até o portão, animais de rapina uivem ao longe e também perto, um vento forte se levante, bandidos lhe roubem os animais de carga. Sentirá então cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto, e o seu coração se cansará de andar. Quando surgir então para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se abrir a cidade, verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão e o dia será quase pior do que a noite. Isso bem pode acontecer ao andarilho; mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: – eles buscam a filosofia da manhã” (NIETZSCHE, 2008, p.271-272).

1.1 Cartografia: um processo de desemaranhar linhas

*Dança agora sobre mil dorsos,
Dorsos de ondas, malícias de ondas –
Salve quem novas danças cria!
Dancemos de mil maneiras
Livre – seja chamada a nossa arte
E gaia – a nossa ciência!
NIETZSCHE (2001, p.313)*

Que caminho escolher para desenvolver a pesquisa?

Essa é uma questão que se impõe ao pesquisador desde o início de sua caminhada.

Por onde ir, que rumos tomar, com quais companhias?

Pesquisar é sair rumo ao desconhecido, explorar o que se impõe como novo ou inquietante. Mas não é uma caminhada solitária. Durante o trajeto o pesquisador é acompanhado por uma multidão, e juntos vão construindo o caminho à medida em que se movimentam. Uma multidão de pessoas, livros, teorias, experiências, músicas e encontros, um coletivo de singularidades totalmente heterogêneas que se interconectam. Alguns se perdem em meio ao caminho, outros permanecem até o final da pesquisa, mas o crucial é saber que o trajeto não é linear, nem homogêneo, pois são exatamente os desvios e as diferenças que desafiam a criação do próprio caminho.

Deleuze e Parnet (1998), em relação às ciências, vão dizer que as mesmas têm trabalhado cada vez mais sobre “estados de corpos”, “acontecimentos heterogêneos”, “inter-reinos”, o que em outras palavras significa dizer que as ciências têm trabalhado menos com a estrutura comum, ou com a axiomática dos elementos, sejam eles quais forem, e se detido nos eventos e acontecimentos que se efetuam e contra efetuam nos corpos ou nos estados de corpos.

Para pensar a produção de uma ciência que se faz principalmente através das efetuações corpóreas, é necessário compreendermos conceitos cunhados por Deleuze e Guattari, como ciência maior e ciência menor.

A ciência maior, ou também denominada ciência sedentária, é alicerçada pelo método científico, o qual busca organizar e classificar os elementos que vão do mais simples aos mais complexos, construindo explicações e formulações teóricas com hierarquias e divisões, pois, segundo Deleuze e Guattari, ele precisa “dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p.11)

Trabalhando com afirmações generalizáveis, as ciências maiores, ou molares, acabam se constituindo como modelos totalitários, ou ainda, como explicitam Deleuze e Guattari (1995), se constituem como ciência imperial ou régia, pois recusam outros modos de produção do conhecimento que não seguem seus princípios epistemológicos e metodológicos.

A ciência menor, ou nômade, possui um funcionamento diferente da ciência maior, no sentido em que se constitui por linhas de fuga. As linhas de fuga, de acordo com os dois filósofos, “é igualmente fazer fugir, não obrigatoriamente os outros, mas fazer fugir algo, fazer fugir um sistema como se arrebenta um tubo... Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p.47).

Tais linhas de fuga permitem que as ciências menores não sejam totalmente capturadas pelas ciências maiores, e consequentemente não sejam classificadas como ciência no sentido clássico, se constituindo como marginais, estrategicamente para escapar do estatuto conferido à lógica de organização e funcionamento das ciências maiores. Neste sentido, as ciências maiores “só retém da ciência nômade aquilo de que pode apropriar-se, e do resto faz um conjunto de receitas estritamente limitadas, sem estatuto verdadeiramente científico, ou simplesmente o reprime e o proíbe”. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.26-27)

Portanto, a ciência menor tem como potência propiciar desvios, desarranjos, desestabilizações, causando fissuras ou contaminações na ciência maior. Neste sentido os autores a denominam como máquina de guerra.

O conceito de máquina de guerra, em Deleuze e Guattari (1997b), não diz respeito ao aparato militar que o Estado, a Soberania ou o Império lança mão para fazer guerra contra seus inimigos. A máquina de guerra, segundo estes autores, é uma potência atrelada a um nomadismo que se move por fluxos mutantes e quantas, abalando os modelos propostos de uma máquina estatal. É sempre exterior ao Estado, mesmo quando o Estado se serve dela e dela se apropria e limita os devires dos guerreiros.

A máquina de guerra “faz valer um furor contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 13).

Deste modo, optamos por tentar trazer à tona nesta pesquisa os movimentos de uma ciência menor, que pudessem, de algum modo, operar rupturas, ainda que pequenas, no modelo convencional da ciência maior. E de que modo nos propomos esse desafio? Trabalhando com a cartografia.

Pois, se o intuito desse trabalho é acompanhar os acontecimentos que se dão no entre do corpo da população de rua e as políticas públicas voltadas para ele, faz-se necessário que o trajeto da pesquisa seja o de acompanhar processos e devires, e não de representar objetos. Portanto, a cartografia, enquanto estratégia metodológica, com base, principalmente na filosofia de Deleuze e Guattari, funciona acompanhando processos de produção, conexões e redes de rizomas (DELEUZE E GUATTARI, 1995)

O conceito de rizoma é o que caracteriza a cartografia. Os autores desenvolveram seis princípios do rizoma para aclarar tal conceito que se faz tão importante em suas obras, sendo que no 5º princípio encontramos especificamente a noção de cartografia.

1º e 2º - Conexão e heterogeneidade: Nestes princípios os autores diferenciam o modelo da árvore do rizoma. A árvore desenvolve-se hierarquicamente, a partir de raízes fortemente centralizadas, caules, até as folhas, já o rizoma se alastra em qualquer direção, não possui centros ou formações lineares, seu funcionamento é livre e se baseia nas conexões.

3º - Multiplicidade: “(...) é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo (...) (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 15). Com este princípio os filósofos rompem com a ideia de dualismo, principalmente em relação ao uno e múltiplo, e atesta ao ser o devir e a diferença como princípios ontológicos.

4º - Ruptura a-significante: um rizoma pode ser rompido ou alterado em qualquer lugar, e mesmo sendo destruído seu permanente movimento o reconstrói. Um rizoma não pode ser submetido a nenhum significante.

5º e 6º - Cartografia e decalcomania: num sentido metodológico, um rizoma não segue modelos, nem estruturas que o oriente, pois são sempre esboços incompletos, sendo que

os decalques possíveis são recriações inventivas a partir de algo já criado, nas palavras dos autores, um roubo criativo. Nesse sentido, um rizoma funciona como mapa:

o mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói (...). O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social (...). Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas. (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p.22)

A cartografia não pretende buscar verdades, nem delimitar um território assim como faz um mapa, não há um trajeto definido como num modelo arborescente. O funcionamento da cartografia se dá de modo rizomático, acompanhando processos e devires, “é um método com dupla função: detectar a paisagem, seus acidentes, suas mutações e, ao mesmo tempo, criar vias de passagem através deles. A cartografia se faz ao mesmo tempo que o território.” (ROLNIK, 1987, p. 6)

Assim, o pesquisador, ou cartógrafo, vai se ater ao dinamismo dos territórios, buscando incansavelmente as possibilidades, efemeridades e transitoriedades da existência. Segundo Rolnik (1987), cartografar é estar atento às formações do desejo no campo social, acompanhar e dar língua aos seus movimentos, estar sensível aos afetos e ser capaz de constituir realidades, criar novos mundos, novos modos de vida.

Cabe reforçar que o conceito de desejo para a esquizoanálise, diferentemente da psicanálise não remete à falta, ao desejo esquizoanalítico nada falta, pois ele próprio é pura produção, no sentido em que Deleuze e Guattari o denomina como produção

desejante. Para estes autores, somos máquinas desejantes, umas acopladas a outras, emitindo e cortando fluxos, produzindo conexões e realidades, desejando coletivamente.

O desejo não está condenado ao triângulo familiarista, ao complexo de Édipo, assim como preconiza a psicanálise, ao contrário, desejar é delirar, o desejo é revolucionário porque através de uma potência criadora desestabiliza e inventa outros rearranjos para o real.

Apesar do que pensam certos revolucionários, desejo é, na sua essência, revolucionário - o desejo, não a festa! - e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que as suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia fiquem comprometidas. Se uma sociedade se confunde com as suas estruturas (hipótese divertida), então sim, o desejo ameaça-a essencialmente. Portanto, é de uma importância vital para uma sociedade reprimir o desejo, e mesmo achar algo de melhor que a repressão, para que até a repressão, a hierarquia, a exploração e a sujeição sejam desejadas. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 158).

Deste modo, se o que interesse nessa pesquisa é acompanhar o que acontece no “entre” do corpo da população de rua e as políticas públicas voltadas a ele, não buscamos trazer o que corresponde estritamente a um ou a outra, mas o que diz respeito aos dois. De um lado o corpo da população de rua, tratado não como um corpo individualizado de uma categoria ou segmento populacional, mas de um corpo enquanto produção. De outro as políticas públicas, enquanto biopolíticas, dispositivos de práticas discursivas e não discursivas, leis, institucionalizações, diretrizes, e intervenções do Estado. Interessa-nos perguntar o que acontece entre um e outra. Quais movimentos podem surgir deste encontro? Há produção de vida, potências criadoras, resistências inventivas nesse encontro?

Em Deleuze e Guattari, antes de compreendermos o conceito de corpo, precisamos aclarar o que estes autores definem como conceito. Para eles a filosofia é a arte de criar conceitos, e ao criar conceitos cria-se existências, ou seja, algo só passa a existir a partir do momento em que se cria um conceito para este algo, mas alertam que posteriormente essa existência passa a ser independente do conceito que a criou. Para estes autores, o conceito precisa de um corpo, de um plano matérico onde possa efetuar sua potência, para que possa existir, e a partir daí estabelecer conexões com outros planos, outros conceitos, com os quais pode se unir ou se repelir. Em outras palavras, é o corpo onde o conceito se efetua que possibilitará tais conexões, podendo ser chamado de corpo dos possíveis.

Portanto, se o critério para o corpo é a produção, existe uma negação a toda ideia de corpo enquanto organização, ou seja, para esses autores é preciso declarar guerra ao organismo, produzindo um corpo sem órgãos. O corpo sem órgãos é um conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo - Capitalismo e Esquizofrenia”, retirado de Antonin Artaud, que declarou guerra aos órgãos para que pudesse experimentar toda a potencialidade na dança e no teatro, perdendo automatismos e experimentando outras configurações de corpo. O corpo sem órgãos declara guerra aos órgãos, assim como Artaud o fez, mas não contra os órgãos reais, e sim contra o organismo, ou dito de outro modo, a tudo que funciona de forma molar e instituída, pois essa organização separa o corpo do que ele pode, captura sua potência e o deixa cair no organismo investido pelo social. A criação de um corpo sem órgãos envolve a produção de novas sensações, experiências e disposições através da desorganização e desterritorialização do corpo para produção de intensidades. A desterritorialização é aqui entendida pelos autores como a abertura, a destruição de um território que produza consistência, possibilitando a experiência do caos.

Nos interessa, portanto, cartografar os processos de devires dos corpos das pessoas que experimentam a vivência das ruas.

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco ele é uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. (...). O devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 18-19).

E nos interessa, ainda, cartografar tais processos de devires em conexão com as micropolíticas e macropolíticas, complementares e indissociáveis na produção da realidade. A prática do pesquisador cartógrafo aqui é imediatamente política.

A este respeito, referencia-se Baremblytt (1996) ao elucidar que não é possível estabelecer uma separação radical entre o que é macro e micro, pois ambos coexistem intrinsecamente, podendo ser separados somente de modo artificial para serem estudados. Ou ainda, parafraseando Deleuze e Guattari: “Em suma tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (1996, p. 83)

A macropolítica e a micropolítica, embora funcionem intrinsecamente, apresentam relações muito distintas uma da outra, principalmente no tocante às classes, sexos, sentimentos, etc, pois enquanto a macropolítica trabalha com conjuntos e elementos bem determinados, por outro lado, a micropolítica concebe os fluxos e partículas que se desviam, escapam desses conjuntos e elementos. (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 68).

Deste modo, a macropolítica se faz através de linhas de segmentaridade dura ou molar, com conjuntos contáveis, calculáveis e bem determinados, ao passo que a

micropolítica funciona por meio de linhas maleáveis ou moleculares, onde se pode observar quantas de desterritorialização.⁶ Ao contrário do que possa parecer, de acordo com os autores, “essa linha molecular mais maleável [...] não é simplesmente interior ou pessoal” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.68,72).

É importante compreender que a proposta dos autores não é estabelecer uma diferenciação entre dimensões ou tamanhos grandes e pequenos, tampouco entre indivíduo e social, pois o interesse não é o de tornar binária a análise, e sim perceber que tanto o molar quanto o molecular são coextensivos a todo e qualquer campo social.

E essa percepção é possível através da cartografia, que ao acompanhar os processos e privilegiar os movimentos moleculares, intensivos, as linhas de fugas e desvios, pode, inclusive, apontar as estratificações, os estriamentos e segmentações que de algum modo bloqueiam ou capturam as resistências advindas dos devires micro revolucionários.

1.2 O corpo enquanto pesquisador cartógrafo

Toda pesquisa é intervenção, não há separação entre saber e fazer.

O movimento institucionalista afirma que o importante em uma pesquisa é estar atento ao que se passa entre os grupos, as instituições e organizações, já que são compostos por redes de inter-relações. Neste sentido, o método cartográfico privilegia o intermediário, o entre.

⁶ “O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p.323).

É a partir desse pressuposto que o institucionalismo questiona os ideais de objetividade e neutralidade na produção do conhecimento, pois essa produção é sempre permeada por um jogo de forças que envolvem valores, interesses, expectativas e etc.

Em se tratando da pesquisa sobre o corpo, devemos nos atentar que não se trata de buscar significados a seu respeito, mas entender como o corpo significa, como produz suas relações e como é produzido a partir delas, em outras palavras, é também compreender como o corpo se insere nos processos de autoanálise e autogestão na produção de subjetividade e subjetivação. (Baremblytt, 1992).

Baremblytt (1992) explicita o processo de autoanálise como a capacidade de um coletivo de produzir seus saberes e afazeres, sem estar contaminado pelos saberes dos experts, que vêm de fora/cima, para apontar suas demandas e soluções. Imbricada ao processo autoanalítico, está a autogestão, que segundo o autor, consiste na articulação, organização e instituição do coletivo para construir e inventar meios para conseguir atender suas próprias demandas.

Sobre os processos de subjetivação, ainda o mesmo autor, no livro *Compêndio de Análise Institucional e Outras Correntes* (1992), versa sobre a *produção de subjetivação livre*, a qual se caracteriza como produtiva, revolucionária e conectada aos processos micro das forças instituintes⁷, pois para o institucionalismo não existe sujeito universal, o que existe são processos de subjetivação ou de subjetividade. Portanto, uma produção de subjetividade, em que o instituído predomine, em que os desejos são assujeitados aos interesses dominantes, em que não haja criação e sim apenas reprodução do mesmo, o autor nomeia como *produção de subjetividade assujeitada*.

⁷ Baremblytt (1992) define o processo instituinte como sendo forças produtivas e dinâmicas que estão sempre em processo de autotransformação e capazes de modificar aquilo sobre o qual intervêm, tendo como efeito e resultado o instituído, que por sua natureza possui uma tendência à cristalização, a não mudança. E o autor nos alerta sobre evitar fazer uma análise opositiva considerando o instituinte bom e o instituído ruim, pois ambos estão fundidos em um mesmo processo, embora, algumas vezes, um ou outro se destaque.

Para Baremblytt (2006), o Capitalismo Mundial Integrado⁸ está no âmago da produção de subjetividades, produzindo acentuadamente subjetividades assujeitadas e adormecendo a produção de subjetivações livres e mutativas.

A produção dominante de subjetividades reprodutivas e antiprodutivas que correspondem a essa configuração mundial, não podem senão ter como seu eixo principal a servidão a esse Amo, ou sua descartabilidade para esses fins. As subjetividades que empiricamente chamamos “individuais”, “de grupo”, “de organização”, de “classe” que sirvam para esses fins, tem toda a liberdade constitucional para entrar no jogo para o qual foram feitas, e podem fazê-lo respeitando as regras do mesmo, ou desrespeitando-as, sempre que tenham poder e a astúcia suficiente (BAREMBLYTT, 2006, p.16).

Produzir um processo cartográfico que se aventure na análise das subjetividades envolve compreender todo dinamismo e correlação com outros mundos possíveis e seus devires, de modo a abandonar um modelo universal de subjetividade. Tampouco se pode operar cindindo a produção de subjetivação do campo social, pois segundo Deleuze “nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado” (DELEUZE, 2002, p. 130).

Para Deleuze não há um modelo de sujeito universal compreendido pela sua individualidade e identidade, ao contrário, o que há são dimensões longitudinais e latitudinais do corpo em incessante movimento. O autor toma de empréstimo tais conceitos da geografia para dizer que:

⁸ “Capitalismo mundial integrado” (CMI) é o nome que Félix Guattari (1981) propôs para designar o capitalismo contemporâneo como alternativa à “globalização”, esta noção descreve o modo de disseminação da lógica do capital no campo das competências subjetivas.

[...] definiremos por longitude e latitude. Um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um corpus lingüístico, pode ser um corpo social, uma coletividade. Entendemos por longitude de um corpo qualquer conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre elementos não formados. Entendemos por latitude o conjunto dos afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos” (DELEUZE, 2002, p.132).

Cartografar, portanto, é tentar acompanhar tais estados intensivos, se valendo do que Suely Rolnik (1987) chamou de “linha dos afetos”. Para a autora, tal linha é antes um fluxo intenso de afetos que se produz no entre corpos, operando mutações irremediáveis.

E qual é a posição do corpo na produção de uma pesquisa? Em um trabalho que privilegia o processo cartográfico, o corpo não é entendido como um objeto analisável do qual pode-se extrair algum conhecimento. De modo inverso, o corpo em uma pesquisa é ativo, intervém no processo ao mesmo tempo em que produz um saber.

Segundo Amorim (2008), o corpo tem um papel fundamental na pesquisa, não se constitui como passivo, ao contrário, participa, cria e produz conhecimento sobre si e sobre a coletividade.

Neste trabalho não nos interessa o corpo individualizado, apenas como produtor de sintomas e passível de interpretação pela fala, interessa o corpo que sente, pensa, conhece e cria, um corpo molecular e intensivo que abre passagem, enfraquecendo e sempre modificando o corpo molar e institucionalizado. (AMORIM, 2008).

O cartógrafo, neste sentido, aproxima-se da experiência de um andarilho, desse caminhar que não cessa e que tampouco possui rotas muito bem definidas, sai a esmo, anda acompanhando os fluxos das estradas, das rodovias e ruas, atraído pelos desvios, pelas diferenças, ao mesmo tempo em que também interfere produzindo tais diferenças. O cartógrafo, assim como o andarilho, intervém de modo extensivo constituindo trajetos, mas também de modo intensivo, fazendo ver e falar o que há nesses trajetos, ou seja, operando por forças, forjando linhas de fuga.

Deste modo, pensar a cartografia enquanto método de pesquisa do corpo imbuído nestes processos é estar diante de novas possibilidades de se refletir, de exprimir o virtual, lançar multiplicidades que não podem ser percebidas pelas máquinas estatais, binárias e molares, pois o mundo atual em que vivemos, com múltiplas possibilidades de encontros de corpos, potencializa o processo de desterritorialização, ou seja, da desconstrução e raspagem da subjetividade, para a produção de subjetivações, e esses processos são de difícil visualização no âmbito macropolítico, em que se enxergam somente as territorializações. É preciso, portanto, de um olhar micropolítico, molecular para que se percebam tais processos. (Rolnik, 1987).

Portanto, diante das possíveis conexões entre corpo e política cabe perguntar, assim como indagou Espinosa, o que pode o corpo diante das investidas do poder? Ou, o que pode o corpo em relação com a política?

Na parte III de “Ética”, Espinosa (1983) desafia pensar nas possibilidades do que pode um corpo, e sua resposta a própria pergunta se encontra na experiência, pois segundo o autor, é somente na experimentação que o corpo encontra sua potência. Espinosa provoca e impulsiona à reflexão ao afirmar que do corpo nada sabemos, não sabemos do que o corpo é capaz, pois são infinitas suas possibilidades de composições e decomposições a partir dos encontros com outros corpos. Os encontros entre corpos são

os eventos que os afetam, produzindo aumento ou diminuição da potência de agir ou da energia vital, daquilo que os impulsiona a manter sua condição de existência.

Portanto, como pensar o corpo da população de rua, como este corpo se conecta com a política, e como as forças das relações de poder o compõe. O que pode o corpo de quem usa a rua como espaço de moradia?

Cabe realçar que os territórios por onde a pesquisadora acompanha os processos de encontro entre os corpos da população de rua e as políticas públicas formuladas e executadas para esses corpos são territórios do cotidiano de sua atuação profissional. E pode-se dizer que suas ferramentas para o trabalho são, além da observação e percepção flutuante, o registro de atividades desenvolvidas dentro do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (CENTRO POP UBERABA).

Esta pesquisa também abarca os territórios da produção literária onde também é possível cartografar encontros, linhas de fuga, potências e resistências, planos de consistências e movimentos instituintes. Ou seja, pesquisar é uma intervenção, um ato que se produz pela afetação do que o corpo experimenta em seus encontros.

Portanto, elegemos o registro das atividades desenvolvidas em diário de bordo durante as oficinas de cidadania realizadas no Centro Pop, e as afetações decorrentes da participação ativa da pesquisadora e da população em situação de rua nesta oficina.

A oficina de cidadania surgiu com a proposta de fomentar um espaço para discussão dos direitos da população em situação de rua. Dentre seus objetivos, destaca-se o conhecimento, por parte dos usuários do serviço, da Política Nacional para População em Situação de Rua (2009) e a construção de estratégias de organização para efetivação de tais direitos.

A partir das oficinas, foram se rizomatizando outras ações e experiências que propiciaram o encontro da população em situação de rua com diferentes modos de

pensar e fazer política, e principalmente de reverberações de como as políticas públicas existentes para essa população afetava, atravessava e produzia os corpos e como estes também afetavam e produziam as políticas públicas, ainda que de modo micropolítico.

Assim, através do acompanhamento de tais processos, a pesquisa permite cartografar tanto o plano de transcendência como o de imanência, embora este último nos interesse mais, pois segundo Deleuze, o plano transcendente é o plano de organização e desenvolvimento do real, enquanto o plano de imanência é onde os corpos percebem e compõe a realidade através da potência de afetar e ser afetado, são “estados afetivos individuates” (DELEUZE, 2002, p133).

O plano de imanência se constitui como um solo de experimentos que não são validados conforme a vontade de verdade⁹ oriunda do pensamento clássico, e sim de uma vontade de criação nietzschiniana, a qual não submete os conceitos às totalizações universais.

O plano de imanência "implica uma espécie de experimentação às apalpadelas, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. Enquanto corte do caos, o plano de imanência precisa do conceito para canalizar as velocidades infinitas e rapidíssimas que o atravessam. No plano, o conceito cria a condição para que elas contribuam para dotar de consistência seus próprios movimentos: "*sem perder nada do infinito* [...] cabe aos conceitos traçar as ordenadas intensivas desses movimentos infinitos." (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 45).

⁹ Para Nietzsche (2005) a vontade de verdade é o que motiva o homem a buscar uma verdade eterna e imutável na realidade, e tal vontade possui o objetivo de normatizar a vida e reduzir o pensamento à medida que barra o fluxo de lembranças, vontades e desejos. Já a vontade de criação ou vontade de potência é a vida num campo de forças instáveis procurando expansão, fazendo reinar a diferença através de fluxos e experiências do desejo e da paixão.

Desse modo, os autores supracitados - na contramão da universalidade e da racionalidade - sugerem que o pensamento seja representado por um diagrama que abarque a noção de vontade criadora de Nietzsche, sustentado em uma tríade: traçar, inventar e criar, os quais lançados/lançando desterritorializações, inauguram uma nova ética que “[...] não leva a uma origem, mas a um devir do mundo cujo desabrochar inventa-o a cada momento.” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 45)

A ética da filosofia de Deleuze e Guattari se encontra, portanto, ancorada no conceito de devir, o qual caracteriza pela fluidez do próprio ser, abrindo assim novas arestas para o experimento da própria existência, ou seja, é uma ética baseada no *clinâmên*.

Quem discorre acerca de tal conceito a fim de elucidar suas implicações para a ética filosófica é Serres:

O conceito de *clinâmen* encontra uma reelaboração fascinante dentro da proposta de uma epistemologia, de uma filosofia e de uma ética baseadas na mecânica dos fluidos. Desde a colocação de sua filosofia sob o signo de *Hermes*, deus das encruzilhadas — um nome para mitologizar a complexidade dos processos de comunicação —, a filosofia de Michel Serres faz entrar o *muthos*, o *logos*, as produções simbólicas e epistemológicas numa isomorfia crítica e hermenêutica extraordinariamente original (SERRES, 1977, p. 42).

Serres aponta o *clinâmen* como uma mecânica dos fluídos que, através de suas curvaturas, propicia uma nova ética rumo à uma nova forma de se existir, garantindo assim, uma recompostura a partir de um desvio, o qual sedimenta-se como crucial para garantir o equilíbrio entre as coisas. O *clinâmen* é: “O caminho otimizado da constituição. Traço aberto [...] em direção à existência conjuntiva” (SERRES, 1977)

O clinâmen tomado em sua magnitude e por sua disseminação de traços e fissuras, remonta e redireciona uma ética e uma estética materialista, no sentido de instituir um novo traço entre as coisas e as teorias. Desse modo, o prisma pelo qual se é possível vislumbrar o mundo e seus acontecimentos é traçado por um devir em que não há rigidez, fixação e muito menos estagnação, o que nos levaria à busca de uma verdade absoluta, quadrada e fechada.

Ao atingirmos tal ponto do trajeto, descansamos aqui sem pretensão de ter concluído o caminho. Pois há uma infinitude no caminhar, uma vez que chegado ao término de uma rua, uma infinidade de outras ruas se abrem, cabendo a nós escolhermos qual caminho seguir.

“...E que fique muito mal explicado.

Não faço força para ser entendido.

Quem faz sentido é soldado...”

Carlos Moreira

2 – O CORPO ÀS MARGENS DA HISTÓRIA

Na contemporaneidade se faz imprescindível a reflexão sobre a relação entre corpo e política, pois vivemos em uma época cuja supervalorização do corpo é marcante e a aproximação entre os modos de produção desse corpo com o modo de produção capitalista atestam de forma espantosa que não há somente uma relação entre corpo e política, mas que ambos são, ao mesmo tempo, produto e produtores de si mesmos.

Esta afirmação não deixa dúvidas em um século onde as relações de consumo se estendem dos produtos para os relacionamentos, e alcançam de modo preocupante a produção de afetos. Em outras palavras, confirma-se que há todo um investimento político, entendido aqui também como poder, no corpo: desde a ciência que investe no corpo através de pesquisas cada vez mais biopolíticas, até o investimento das mídias e outros poderes de massa na produção de subjetividade.

Da mesma forma, é indispensável pensar sobre o que estamos fazendo dos nossos corpos, uma indagação teórica, política, ética e estética que necessitamos empreender em nosso mais simples cotidiano.

As relações entre corpo e política são múltiplas. Em “Nietzsche, a Genealogia e a História”, Michel Foucault (1992) inaugura suas análises sobre a questão do corpo e do poder, entendido aqui também como política, a partir das contribuições do filósofo Friederich Nietzsche, e em seus trabalhos posteriores continua dedicando análises sobre o tema, como em “Vigiar e Punir”, em que demarca de forma esclarecedora como o poder investe nos corpos para dominá-los.

Foucault admirado pelas construções filosóficas de Nietzsche, se interessou sobretudo pelo modo como os historiadores ou filósofos desconsideraram ao longo do

tempo o valor dos instintos, e passou a inventar sua genealogia tentando mostrar como a noção de corpo foi sendo construída por uma história que se concentrava principalmente na razão. Foucault (1992), demarca a necessidade de conhecer, sobretudo, as fraquezas, vacilos e doenças do corpo para conseguir avaliar como se constrói um discurso filosófico e a ordem dos valores de um determinado período da história.

Para Foucault “a história do corpo é o próprio corpo do devir” (1992, p19). É a superfície de registro dos acontecimentos, e é através de suas marcas que se pode analisar os caminhos da humanidade.

Compreender a história do corpo e suas interconexões com as intervenções políticas e sociais, é compreender a própria história da humanidade. História, entendida não como meros arquivos de fatos históricos, pois a isso se chama historiografia, mas sim uma história que reconstrói o passado que ainda está vivo no presente e que determina e influencia o futuro. (BAREMBLITT, 1992)

Seguindo as ideias deste autor, para o institucionalismo, não se trata de compreender uma história linear, em que os acontecimentos seguem um fluxo determinado, mas de tentar abarcar histórias que possuem cada qual seu tempo, sua duração, e seu modo de se adiantar ou se atrasar em relação às outras.

Portanto, neste trabalho buscamos a história do corpo sem estabelecer uma ordem cronológica dos fatos e das épocas, mas abarcando diferentes histórias, tentando compreender de que modo a produção dos corpos e das intervenções políticas sobre eles se posicionaram em diferentes tempos e espaços. E mais que compreender, revisitar a história objetiva também aprender para militar a favor de uma transformação, pois para Barembritt (1992), o que se repete na história não é o regular, o idêntico, o mesmo, mas a diferença, o acontecimento imprevisível, e é a partir do estudo desta repetição da

diferença que se pode apreender como o os processos instituintes são capturados pelo instituído.

Cabe realçar que para o institucionalismo, os processos instituintes se caracterizam pelas forças revolucionárias e inventivas que causam profundas transformações nas instituições ou sociedades. Tais processos geram um produto ou resultado que se denomina instituído. Este por sua vez, se define como imutável e estático, aferindo solidez ao novo, capturando-o e registrando-o para dar-lhe materialidade.

É importante compreender que o processo instituinte e o resultado instituído fazem parte de um mesmo movimento institucional, de modo que, deve-se evitar uma leitura calcada no binarismo “bom” e “ruim”, como se os processos instituintes, por carregarem características revolucionárias e inventivas, fossem bons, e os efeitos instituídos fossem ruins por capturar e materializar tais processos. Na verdade, ambos coexistem, e são mutuamente necessários para a construção das histórias. (BAREMBLITT, 1992)

Portanto, trata-se de pensar como historicamente o corpo e a sua relação com a política foram se imbricando entre movimentos instituintes e instituídos, entre a diferença e a captura, sem atribuir julgamentos valorativos, mas compreendendo as transformações do passado que ainda ressoam no presente.

Faz-se necessário esclarecer que este trabalho trata do corpo marginalizado, o corpo que ocupou e ainda ocupa as margens das épocas e também da história.

Não é possível conhecer a história somente pelo prisma dos que detém o poder, ou seja, uma escrita produzida a partir do centro. Para compreensão é necessário abdicar da unanimidade entre as produções históricas que privilegiaram o poder, e trabalhar a partir da diferença.

Para compreender o conceito de marginalidade, ou dos corpos que ocuparam as margens nos calcamos nos trabalhos de historiadores europeus como os franceses Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt e do polonês Bronislaw Geremek, ressaltando que tais trabalhos se referem à uma história do corpo marginalizado na Idade Média.

Perceberemos que o termo marginalidade não possuía um significado único naquela época, sofrendo gradações em seu sentido de acordo com os interesses das autoridades régias e eclesiásticas que atribuíam aos indivíduos suas qualificações.

Schmitt (1990) no texto “*A História dos Marginais*”, aponta o despertar de uma “história social” produzida entre as duas grandes guerras mundiais que se interessava, principalmente, em estudar os comportamentos de massa com o auxílio de métodos quantitativos. A crítica que o autor elabora em relação à essa característica da disciplina é que ela se constituía somente a partir dos registros fiscais, ou seja, daqueles que contribuíam com os impostos da cidade, faltando aqueles que nada tinham, que viviam na miséria, considerados vagabundos.

Por volta do século XIX e XX, inspirados pelo Renascimento, alguns historiadores atribuíram atenção aos considerados miseráveis da sociedade, pois nesta época os mesmos eram vistos como socialmente exóticos. Deste modo, estudos estatísticos voltados para a criminalidade e para os devastados pela revolução industrial começaram a surgir. (SCHMITT, 1990, p. 262)

O autor afirma, ainda, que é somente a partir do ano de 1968, após a Segunda Guerra Mundial que a palavra “marginais” surge nos trabalhos dos historiadores como um substantivo.

Não é um fato novo, mas Schmitt (1990) conceitua os marginais de dois modos, a saber, a marginalidade consciente e contestatória, representada nas figuras dos movimentos hippies, beatniks, ecologistas, os “acontecimentos” de Maio de 68, que se

manifestavam contra o poder central do sistema capitalista, e de outro lado, mas de alguma forma denunciados pelos primeiros, os guetos de negros da América do Norte e África do Sul, as favelas do Brasil e os trabalhadores imigrados da Europa. Em suma, grupos que sofrem discriminação, exclusão e exploração pelos poderes dominantes.

Para falar sobre a marginalidade, Schmitt escolhe como cenário a Europa Ocidental do século XI ao XVIII, devido a suas especializações e a quantidade de importantes estudos nesse contexto, e aponta que há uma estreita relação da marginalidade com as noções de exclusão e integração ou reintegração.

Uma sociedade dada pode codificar as passagens da condição de marginal à de excluído e dar-lhes a forma de um ritual – procuraremos não esquecer a importância dada à noção de margem na análise dos “ritos de passagem” que, segundo A. van Gennep, compreendem sucessivamente três etapas: de separação, de margem e de agregação. (SCHIMITT, 1990, p.264)

Para desenvolver a noção de marginalidade, o historiador Bronislaw Geremek estudou documentos jurídicos em que pessoas solicitavam remissão ao rei após serem deflagradas pela justiça régia da França entre os séculos XIV e XV. O autor percebeu que a marginalidade era definida a partir de quatro elementos, a saber, econômico, social, espacial e cultural.

A condição marginal se caracteriza pela não participação nos privilégios materiais e sociais, na divisão do trabalho e na distribuição dos papéis sociais, nas normas e no ethos social dominantes na sociedade global. São de fato as instituições da ordem estabelecida que procedem à exclusão dos grupos e dos indivíduos considerados como inúteis à ordem comum ou indignos. Estas instituições, através de decisões

legislativas e do exercício da justiça, afirmam os modelos de vida e condenam a recusa de participar deles. (GEREMEK, 2004, p. 190)

Compreende-se, portanto, que os marginalizados eram aqueles que não estavam de acordo com as regras e modelos impostos pelas instituições vigentes e que de algum modo acabavam sendo considerados criminosos. Estabelece-se aí uma aproximação muito grande entre marginalidade e criminalidade.

No entanto, não precisava ser considerado criminoso para adentrar nas malhas da marginalidade, bastava, pois, não ter estabilidade profissional ou exercer profissões que não eram aceitáveis pela sociedade. (GEREMEK, 2004)

O autor ainda afirma que mendigos e heréticos também eram considerados marginais, sendo excluídos socialmente, mas nem sempre envolvidos com a repressão judiciária. Nesta perspectiva, entende-se que criminosos eram considerados marginais, mas estes nem sempre eram criminosos.

Schmitt (1990) destaca a importância que alguns marginais tiveram na construção das cidades: “pés poeirentos”, comerciantes sem vínculos que viajavam pelas estradas, estrangeiros, servos, fugitivos que depositavam na cidade suas esperanças de emancipação.

Algumas profissões nesta época, por serem consideradas desonestas, direcionam a marginalidade as pessoas que as exercem, ainda que tais ocupações façam parte da estrutura econômica das cidades.

O desenvolvimento das cidades acaba por criar uma ideologia do trabalho, dada a necessidade das categorias sociais para o funcionamento da urbe, e de outro modo associa outras categorias sociais com a marginalidade, operando inclusive pela exclusão, por serem consideradas inúteis, calcados inclusive nas Escrituras: “em São Paulo a

legitimação do trabalho e dos trabalhadores: “Quem não trabalha, não comerá! ” (SCHMITT, 1990, p. 270).

Entre os séculos XII e XIII as pessoas acometidas de lepra, são internadas em casas denominadas “leprosoários”, sem tratamento, somente como um meio de excluí-las do convívio social. Em algumas festas estas pessoas podiam mendigar, já que não podiam exercer nenhum ofício. Esta exclusão se deu em virtude do medo do contágio, mas principalmente por influência do cristianismo que os denominava pecadores, tendo no corpo a comprovação das doenças da alma.

No século XIV e XV, afetados pela “crise” do século XIV e pela tragédia da Peste Negra, prolifera-se o número de pobres e miseráveis.

“[...] a pobreza não é coisa nova no Ocidente. Porém, melhor dominada e sem dúvidas menos gritante, ela aparece na alta Idade Média como um dom de Deus, uma possibilidade de salvação oferecida tanto aos fracos, em sua provação, quanto aos poderosos, graças a uma caridade ritual que supõe justamente que o número de pobres não aumente: na instituição das “matrículas” monásticas, um número fixo de mendigos tem direito às esmolas dos monges em certas festas. ” (SCHMITT, 1990, p. 274).

As dificuldades materiais da Idade Média acabam gerando um grande êxodo rural, tornando a cidade a esperança de salvação dos pobres. As instituições de caridades para conseguirem atender a demanda, começam a distinguir entre pobres de verdade e falsos pobres. Os pobres de verdade eram as pessoas consideradas doentes e que podiam ter o privilégio de receber ajuda, e os falsos pobres eram todos os “mendigos válidos”, ou seja, que podiam trabalhar. Tal distinção desembocou na intervenção do poder que

prestava assistência aos primeiros e perseguia aos segundos. Muitos foram expulsos das cidades e outros obrigados a trabalhar, sendo explorados e recebendo salários reduzidos.

Ainda segundo Schimitt (1990), nesta época a miséria começa a ser associada ao crime, e o pobre passa a ser visto como um ladrão em potencial. E para alertar as pessoas possuidoras de bens, cria-se inclusive várias obras literárias com as definições e tipos dos falsos pobres, até mesmo com glossários com explicação dos jargões utilizados por eles.

A Idade Clássica é a idade do internamento. A expulsão não basta para apaziguar o medo do crime e cumprir com a objetivo da higiene social. No Hospital Geral, considerado hospital prisão, o desempregado é alimentado, mas perde sua liberdade. Essas internações visam sobretudo reformar moralmente os pobres através do trabalho forçado. Encontram-se internados loucos, mendigos, indigentes e outros, todo tipo de pessoa considerada inútil.

Desaparecida a lepra, apagado (ou quase) o leproso da memória, essas estruturas permanecerão. Frequentemente nos mesmos locais, os jogos da exclusão serão retomados, estranhamente semelhantes aos primeiros, dois ou três séculos mais tarde. Pobres, vagabundos, presidiários e ‘cabeças alienadas’ assumirão o papel abandonado pelo lazarento [...] Com um sentido inteiramente novo, e numa cultura bem diferente, as formas subsistirão” (FOUCAULT, 1997, p. 6-7).

Foucault (1997) em “*A História da Loucura na Idade Clássica*” analisou as formas de exclusão e principalmente a compreensão da loucura que se deu entre a época do Renascimento e a modernidade.

A clausura de várias pessoas consideradas marginais nessa época se dava em detrimento da necessidade de eliminar a desordem e impor a ordem pública, pois as

cidades começavam a se constituir. Inclusive o considerado louco era internado com este mesmo objetivo, pois neste momento ainda não havia relação da loucura com a questão da doença.

É neste mesmo panorama que surge a medicina social acoplada ao ordenamento urbano, que diante das doenças e do excesso de população produz o que Foucault (1997, p.87) chamou o “medo das cidades”.

A psiquiatria funcionou neste período para ditar o que era normal e anormal, controlando os comportamentos para enquadrar os desviantes do modelo ou segrega-los em instituições de correção. Foi então que a loucura estabeleceu proximidade com a Razão, constituindo a base para o nascimento das ciências humanas.

Uma passagem interessante desta obra foucaultiana, é a ideia da “Nau dos loucos”, pessoas consideradas “anormais” que eram excluídas do convívio em sociedade e jogadas a beira-mar, navegando sem destino.

Os loucos da Nau, portanto, eram indivíduos – alvos de uma ação policial que almejava alijar da cidade seus homens improdutivos – mendigos, dementes, miseráveis. O barco navegava pelos rios, recolhendo o homem secretado pelos muros da cidade, tornando-o “prisioneiro da passagem” (FOUCAULT, 1997, p.12). Dito de outro modo, o homem que está sempre numa via de acesso à urbe, mas cuja entrada é barrada.

Idos tempos – mas não as ideias. Os rios transbordaram, invadiram a cidade moderna e são chamadas de ruas, avenidas, perimetrais, mantendo um ideal de passagem.

A rua, portanto, é líquida, e na cidade contemporânea vê agravada sua fugacidade. Deste modo, o “louco de rua” que outrora navegava na Nau dos Loucos, hoje é, sobremaneira, carcerário errante – porém urbano.

Foucault afirma que o homem da embarcação “é colocado no interior do exterior, e inversamente” (FOUCAULT, 1997, p.13), e sua premissa se mantém válida: o louco do rio-rua é o prisioneiro da passagem, homem que não tem a chave de entrada aos lugares telhados.

Uma das manifestações do fenômeno da exclusão social, que bem evidencia as falhas da estrutura dessa sociedade, é a existência de pessoas em situação de rua, ou seja, aqueles que voluntária ou involuntariamente acabem fazendo das ruas da cidade seu lugar e nelas constroem e reconstroem seus valores, e conseqüentemente suas relações, seus vínculos, e seu modo de vida. O espaço urbano entende esses indivíduos como estranhos, colocando-os à margem (MIZOGUCHI; COSTA; MADEIRA, 2007, p. 10).

A margem no contemporâneo não é mais considerada “as beiradas” ou o fora, no sentido espacial, pois a margem pode se dar inclusive no centro de uma cidade. Notamos hoje que as pessoas em situação de rua se aglomeram nos centros, o que evidencia que estamos falando de uma margem enquanto processo de subjetividade.

Ou, nas palavras de Deleuze (1986), temos já aí um “*efeito massivo*”, a margem e a marginalidade enquanto subjetividade já capturada pelos saberes e poderes que domam os processos singulares de subjetivação.

1.2 Biopolítica e o corpo marginalizado

Foucault (1999), começa a desenvolver os conceitos de biopoder e biopolítica a partir do aparecimento, entre os séculos XVIII e XIX, de um poder disciplinador que não recaía apenas sobre os corpos individualizados e nem se encontrava apenas no tecido institucional da sociedade. Esse poder começava a se concentrar na figura do

Estado através de políticas estatais que pretendiam administrar a vida e o corpo da população.

O autor percebeu que este poder disciplinador do Estado agora se detinha na normalização, manipulação e observação dos fenômenos da espécie, com foco nas taxas de natalidade e mortalidade, condições sanitárias das grandes cidades, contaminações etc.

Desta forma, a população torna-se um conjunto de indivíduos que, pensados coletivamente, podem ser avaliados, mensurados, quantificados, conhecidos e, por isso mesmo, governável.

A população é assim tomada, pelos mecanismos da biopolítica, como um corpo vivo ao qual se deve governar para prevenir a violência e promover a vida, o que de certa forma contraria os mecanismos de poder da soberania, que se retinha sobre o “fazer morrer e deixar viver”, pois a máxima do poder se concentra na contemporaneidade em “fazer viver e deixar morrer”.

O poder soberano sofre, então, uma mutação, pois agora não se afirma enquanto um poder que mata a vida, mas sim como um poder que gere a vida. A partir de então, interessa ao poder estatal desenvolver políticas públicas de segurança, com o objetivo de sanear o corpo da população, o livrando dos riscos e iminências de violência.

Políticas públicas que, para Foucault (1999), apesar de evidenciarem um caráter humanitário que abarcava em suas práticas proteger, estimular e administrar as condições vitais da população, na verdade, em seu pano de fundo, traziam um crescimento acelerado da necessidade de morte em massa de uns para garantir melhores meios de sobrevivência para outros, pois a vida, ao se tornar elemento político por excelência, deveria ser controlada, administrada, regrada e gerida por políticas estatais, fazendo aumentar a violência em nome da obsessão do poder em purificá-la.

Desta forma, a partir do momento em que a tarefa do soberano passou a ser “fazer viver”, aumentou-se a violência, os genocídios e as guerras mais sangrentas. A biopolítica torna-se de certo modo, uma tanatopolítica.¹⁰

Percebemos, portanto, que se na modernidade o lema tornou-se “fazer viver”, o que notamos – através do aumento da violência que, por sua vez, gera mortes que parecem cada vez menos ligadas diretamente ao poder estatal, pois agora ele “deixa morrer” – é que os mecanismos utilizados para se cumprir essa tarefa de “fazer viver” carregam, intrinsicamente, uma reatualização do poder de morte, que Foucault irá nomear “Racismo de Estado”.

Para Foucault (1999), o racismo de Estado é o que garante o direito de matar e se encontra no interior dos mecanismos do biopoder que gera a vida da população e que, para isso, deve separar as raças puras das impuras. A pureza das raças torna-se uma meta do biopoder, na medida em que deve resguardá-la da impureza das demais, impedindo que seja contaminada. Foucault assinala o que seria a primeira função do racismo: “fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que dirige o biopoder”.

O que se instala a partir do racismo de Estado é uma lógica de extermínio, de guerra, em que a morte de muitos, da raça impura (dos anormais, degenerados) é o que vai preservar a vida de alguns, tornando-a mais segura. Declara-se aí, portanto, o racismo de Estado como um assassinio de Estado, uma volta ao velho poder de soberania que “faz morrer”: “o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte, ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc”.

(FOUCAULT,1999)

¹⁰ Tanatopolítica para Foucault é o cálculo do poder sobre a morte, ou seja, o poder político de decidir sobre que tipo de população pode morrer, pois com a inversão da lógica do soberano o que resta nas atuais democracias não é matar, mas deixar morrer.

Que é a morte de que se morre de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte de fome um pouco por dia (de fraqueza e de doença é que a morte severina ataca em qualquer idade, e até gente não nascida)” (MELO, 2006)

São os pobres e negros que pagam o preço mais alto com o sacrifício de suas vidas, pois o problema na área da segurança pública, é o verdadeiro genocídio a que vem sendo submetida a juventude pobre, do sexo masculino e, em particular, os negros. E não menos alarmante, segundo pesquisas do Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc) e do Centro Feminista de Estudos e Assessoria (Cfemea), a violência contra mulheres, principalmente negras, aumentou significativamente nos últimos anos.¹¹

Desta forma, nos deparamos com um poder que intervém nas possibilidades, nas probabilidades, nas circulações, operando no micro, no molecular, nas relações cotidianas das populações. Com isso, Foucault (2008), nos alerta que a segurança não veio para substituir a lei ou a disciplina, mas para fazê-las funcionar nos pontos periféricos, agir sobre as multiplicidades: “não há uma sucessão: lei, depois disciplina, depois segurança. A segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina”.

Esta infiltração do poder nas tramas cotidianas é o que Deleuze (1992) vai nomear Sociedade de Controle. Para o autor, o poder na era do controle, é disperso em rede planetária, age de forma difusa, sutil e diluída, não se faz mais por via da hierarquia, tornando-se então, ilocalizável, ensejando ações não mais verticalizadas, como anteriormente, mas horizontais e descentralizadas.

¹¹ Ver Pronasci: O abandono sem revisão. Instituto de Estudos Socioeconômicos e Centro Feminista de Estudos e Assessoria. Maio de 2012.

Segundo o autor, na sociedade de controle o capitalismo possui duas formas de produzir modos de existir ou subjetividades, a saber, a desterritorialização e a reterritorialização. De forma sucinta, a desterritorialização enquanto processo de subjetivação implica em deixar de consumir subjetividade de um jeito para consumir de outro. A reterritorialização por sua vez sugere a recomposição de um novo território, de uma nova forma de produzir e consumir subjetividade. “A reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante”. (GUATTARI, ROLNIK, 2005)

A reterritorialização captura-os novamente, e sem tempo para invenção de territórios singulares, os moldam às necessidades explícitas do sistema capitalista. Assim, estas políticas, ao promoverem programas de inserção educacional e profissional, sugerem um tipo específico de escola e trabalho para essa população, tamponando a origem de uma sociedade forjada na desigualdade social e na negação de direitos. Ou seja, através da axiomática do capital, o que encontramos é uma captura das diferenças, uma exclusão disfarçada de inclusão, um modo de controlar e homogeneizar a diferença.

Deleuze afirma que diante das novas formas de controle contínuo é possível que os mais rígidos mecanismos de clausura nos pareça pertencer a um passado agradável, alertando que “os anéis de uma serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma topeira” (DELEUZE, 1992, p. 226).

Certamente o poder, se considerado abstratamente, não vê e não fala. É uma toupeira, que sabe se orientar apenas em sua rede de galerias, em sua toca múltipla: ele se exerce a partir de inúmeros pontos, ele vem de baixo. Mas,

justamente, como ele mesmo não fala e não vê, faz ver e faz falar.
(DELEUZE, 2006, p. 89).

A partir desta citação, podemos refletir sobre a intensa mobilização que o Estado promove em prol da participação da sociedade civil na elaboração, planejamento e execução das políticas públicas, em outras palavras, chamado de controle social, e atribui a esta participação a noção de protagonismo, autonomia, e engajamento político para com as causas sociais

Assim, a passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle, ou ainda sociedade de governo, como diz Foucault (2008), marca o nascimento da biopolítica, pois as novas tecnologias de poder estão disseminadas no tecido social e investem na população visando manipular, gerenciar e rastrear processos de comunicação e padrões de comportamento.

3 PERDER-SE TAMBÉM É CAMINHO¹²

“Não poder orientar-se em uma cidade não significa grande coisa. Mas se perder em uma cidade como quem se perde em uma floresta requer toda uma educação.”

Walter Benjamin

Até mesmo entre os animais, podemos observar a importância de um território. O sentido de um território para alguns animais envolve desde sua composição, criação de hábitos, reprodução, limites, pertencimento e reconhecimento de si e dos demais até sua decomposição, saída e criação de novos territórios.

Para além do sentido etológico ou animal, Deleuze e Guattari vão tratar a noção de território como um conceito filosófico. Em “Micropolítica: Cartografias do Desejo”, Guattari afirma:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI, ROLNIK, 2005, p.323).

¹² 1 Do livro Cidade sitiada de Clarice Lispector

A criação de um território envolve sempre um agenciamento, podendo ser de dois tipos, agenciamento maquínico dos corpos e agenciamentos coletivos de enunciação. Enquanto o primeiro está relacionado às formações territoriais da relação entre corpos, individuais ou sociais, com os regimes que se expressam, o segundo manifesta-se somente no socius, pois diz respeito a um sistema de linguagem, um regime de signos partilháveis, estados de palavras e de símbolos. (DELEUZE, GUATTARI, 1995b)

Além dos agenciamentos maquínicos de corpos e os agenciamentos coletivos de enunciação, um território também se constitui de mais dois componentes, a saber, a desterritorialização e a reterritorialização.

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (GUATTARI, ROLNIK, 2005, p.323).

Deste modo, podemos afirmar que a desterritorialização é o mecanismo pelo qual se abandona e/ou desconstrói um território, via operação da linha de fuga, e a reterritorialização é o movimento de construção do território. Na desterritorialização os agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação se desconstroem para se reterritorializarem como novos agenciamentos. Tais processos são indissociáveis, pois atuam de modo concomitante, ou seja, se há o movimento de desterritorialização, estará

ocorrendo também um processo de reterritorialização. (DELEUZE, GUATTARI, 1997b)

Em relação aos espaços, vale ressaltar que não estamos falando apenas de lugares fixos e estáveis, mas principalmente da dinâmica e instabilidade que envolve os movimentos dos espaços.

Deleuze e Guattari (1997b) definem o que seria um espaço liso e um espaço estriado. No primeiro caso, o espaço seria nômade, um lugar onde o pensamento ganha velocidade. Já o espaço estriado seria o lugar do sedentarismo, em que o pensamento ganha organização. É importante destacar, que embora haja uma distinção de natureza entre os espaços, ambos coexistem, provocando e produzindo um ao outro.

O movimento que os espaços operam se diferenciam, pois enquanto o espaço liso tenta se dissolver no espaço estriado, este por sua vez, tenta capturar o liso. Em outras palavras, enquanto o estriado busca conter e ordenar o liso, este busca por fendas para vazar e desterritorializar o estriado.

O espaço estriado está de algum modo ligado aos pontos, depende deles, vai-se de um a outro, enquanto o liso faz os pontos ficarem subordinados aos trajetos. Segundo os autores, no espaço liso é o próprio trajeto, ou movimento que provoca a parada e não o contrário: “O que ocupa os espaços lisos são as intensidades, os ventos, os ruídos, as forças e as qualidades táteis e sonoras [...] o que cobre o espaço estriado, ao contrário, é o céu como medida, e as qualidades visuais mensuráveis que derivam dele” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.185).

Em nosso cotidiano, estamos o tempo todo nos desterritorializando e reterritorializando, abandonando territórios com determinados agenciamentos máqunicos de corpos e coletivos de enunciação para outros, como da família para o trabalho, da escola para o clube, etc; mas também estamos o tempo todo experimentando

espaços lisos e estriados, vivenciando potências mais desterritorializantes e também materialidades organizativas e homogêneas.

O andarilho ou nômade num espaço estriado pode se aproveitar dos pontos de referência para se localizar. Já no espaço liso seu movimento é local, mas não localizável, se dando por fluxos de intensidades.

É interessante refletir sobre a definição de nômade para os autores, pois não é somente sua movimentação em determinado espaço físico que o faz nômade, mas principalmente suas pausas, “por mais que não se movam, não migrem, são nômades por manterem um espaço liso que se recusam a abandonar” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.189).

Para Deleuze e Guattari, o nômade é o eterno desterritorializado. O interesse do andarilho, ou nômade é exatamente o de se perder, borrar as noções espaciais e aguçar os sentidos para poder experimentar mais do que apenas visualizar os caminhos e a cidade.

Ao urbanismo interessa a orientação, as cidades são planejadas de forma a orientar as pessoas, através de todo um mapeamento, planificação de trânsito, símbolos e pontos de referência. Quanto ao andarilho, para este interessa o contrário, exatamente a desorientação, sua caminhada não se faz de acordo com pontos de referência, mas é exatamente o seu movimento de andar que produz tais pontos, assim como em um rizoma, já explicitado pelas ideias de Deleuze e Guattari. Em outras palavras, os andarilhos se reterritorializam através da própria prática de errância.

E é nesta caminhada, que eles criam uma rede de pontos e paradas específicas, que não condizem com as orientações urbanísticas, mas com o dia a dia de sua andança pela cidade. Tal rede de pontos se referem à lugares e espaços de relações que condizem com o fluxo que vivem, como pontos de atendimento, onde distribui comida, onde pegar

colchões, os lugares que já estão “molhados”, ou seja, que devido a parceria com guardas municipais ou policiamento já não podem ser frequentados, bares onde conseguem “manguear” e etc. É com todo um mapeamento próprio de códigos e informações do fluxo que eles vão improvisando sua vida na cidade.

Uma outra característica própria dos andarilhos e nômades é a lentidão, que contrasta com a rapidez da contemporaneidade. Mas, segundo Deleuze e Guattari, essa lentidão nem sempre está atrelada às noções de aceleração ou desaceleração dos movimentos¹³. “Lento e rápido não são graus quantitativos do movimento, mas dois tipos de movimento qualificados, seja qual for a velocidade do primeiro, e o atraso do segundo”(DELEUZE, GUATTARI, 1997b, p.52).

Portanto, essa lentidão não se refere a uma temporalidade absoluta e objetiva, e sim subjetiva e relativa, significando uma outra forma de apreender e se relacionar com o espaço urbano, que é próprio dos andarilhos.

A este respeito, Milton Santos fala:

Agora, estamos descobrindo que, nas cidades, o tempo que comanda, ou vai comandar, é o tempo dos homens lentos. Na grande cidade, hoje, o que se dá é tudo ao contrário. A força dos “lentos” e não dos que detêm a velocidade elogiada por um Virílio em delírio, na esteira de um Valéry sonhador. Quem, na cidade tem mobilidade – e pode percorrê-la e esquadrinhá-la – acaba por ver pouco, da cidade e do mundo. Sua comunhão com as imagens, frequentemente pré-fabricadas, é a sua perdição. Seu conforto, que não desejam perder, vem, exatamente, do convívio com essas imagens. Os homens “lentos”, para quem tais imagens são miragens, não

¹³ Movimento e velocidade também precisariam ser diferenciados: “o movimento pode ser muito rápido, nem por isso é velocidade; a velocidade pode ser muito lenta, ou mesmo imóvel, ela é, contudo, velocidade”, Deleuze e Guattari, 1997b, p.52.

podem, por muito tempo, estar em fase com esse imaginário perverso e acabam descobrindo as fabulações. (SANTOS, 1996, p.220)

Santos, ao falar sobre o homem lento, está se referindo aos pobres da cidade, que sem condições para viver a velocidade das cidades contemporâneas, acaba experimentando mais os espaços urbanos. Neste sentido, a população em situação de rua experimenta essa lentidão, pois efetivamente praticam a cidade ao habitarem os espaços de circulação.

Para Mizoguchi e Fonseca (2004), nas cidades, principalmente nas grandes metrópoles, as ruas e lugares não servem mais como pontos de encontro, são apenas pontos de passagem, nos quais as pessoas se olham, se entrecruzam, mas não se encontram, não há parada, tudo é muito rápido, tem-se tempo apenas para um célere “oi” e nada mais.

Hotéis, aeroportos, avenidas, casas e parques gradeados, shoppings, condomínios, zonas revitalizadas. Como se pode ver, a transformação do corpo da cidade em uma série de espaços fechados a partir de estratégias homogeneizantes e segmentadoras, que se ligam através de uma rede de deslocamento e comunicação ultra-rápida, toma conta do espaço urbano. A multi-funcionalização dos espaços busca sua autonomia do espaço exterior, permitindo a permanência segura e confortável no pequeno subcentro público-privado. Hoje as próprias residências “engordam” seu espaço, tornando mínima a necessidade de abandoná-lo. Assim, com a velocidade das vias e a estagnação segmentada, cada vez mais se deteriora a função de espaço de socialização, da criação de *Um* corpo urbano-comunitário, que a cidade outrora já efetuou (MIZOGUCHI; FONSECA, 2004, p. 178, grifo do autor).

Os autores supracitados fazem um percurso pela história da humanidade, mais especificadamente, pela história das cidades, atribuindo a cada período histórico um tipo de corpo.

Para os mesmos autores, na Grécia antiga os espaços eram abertos ao povo, os quais tinham voz ativa e escuta atenta; grandes esforços artísticos eram empreitados na polis grega. Desta forma a cidade era um “corpo alinhavado em uma unidade de concha pela escuta e pela fala dos cidadãos. Corpo constituído por um espaço aberto, permeável a fluxos-cidadãos, à luz, ao som e aos corpos, fazendo da coexistência ressonante o CorPolis.

Principalmente influenciada pelos preceitos religiosos, a regulamentação urbanística surge na Roma Antiga, construindo prédios e cidades a partir de uma geometria bilateral do corpo humano. “Geometrias centrais, prédios monumentais e monofuncionais que buscavam perpetuar eternamente a essência da cidade e traduzir a imponência do Império: corpo simétrico, perfeito e duro, de cerne imortal e unívoco” (MIZOGUCHI; FONSECA, 2004, p. 179).

Ainda em acordo com os autores supracitados, na Idade Média o governo era visto como o cérebro da cidade, os conselheiros como o coração, os soldados como as mãos, os camponeses, os pés, e os comerciantes como o estômago. Neste sentido, o corpo seria uma espécie de hierarquia orgânica, no qual o processo metabólico deve estar em pleno vigor e de acordo com os comandos cerebrais.

Comum-cidade verticalizada em um corpo coroado pelo absolutismo político e religioso, onde as vísceras e suas velocidades marcadas pela fuga-cidade devem submeter-se aos ditos da cabeça aconselhada pelo coração. Mal imaginavam o quanto se aceleraria a digestão, demonstrando seu poder antropofágico de tudo

assimilar, fazendo do corpo “escravo” de um apetite compulsivo rumo a uma aceleração crescente do metabolismo até criar outra corporocidade: a das veias e vias. Com o crescimento da atividade mercantil foi-se percebendo que a circulação de bens e dinheiro rendia mais capital do que a simples acumulação de bens fixos e estáticos na forma de propriedades: o copoestômago hipertrofiado precisava fluir (MIZOGUCHI; FONSECA, 2004, p. 179).

Segundo Mizoguchi e Fonseca (2004, p. 180), germina no Iluminismo uma lógica circulatória fundamentada na emersão da revolução médica, as urbes passam a ser construídas visando principalmente a limpeza e a saúde urbana, o que, com efeito, resultou em um total repúdio das moradias e pessoas pobres que eram vistas como sujeiras que deveriam ser varridas do assoalho urbanístico. Através de tais preceitos emergem muitas reformas de cunho sanitaria-higienista.

Em acordo com Mizoguchi e Fonseca (2004) o corpo da urbe que nos tempos remotos era visto como unívoco, passa agora, na pós-modernidade, a ser fragmentado, fomentando o isolamento e aproximando-nos de uma era em que os enormes edifícios construídos à ferro, grades, câmeras de vigilância, alarmes e uma vasta gama de artifícios inventados pelo homem na tentativa de se esquivar da incerteza, serão os abrigos, as ocas, os buracos (mesmo que arranha-céu) onde a sociedade se esconderá, fugindo dos espaços públicos e optando pela privatização. Em tempos nos quais tudo vem até nós, para que sair de casa? Os meios de comunicação de massa tornaram-se ágeis em manipular nossos desejos, oferecendo-nos qualquer serviço por apenas um *clic*.

Talvez, daqui alguns anos, as pessoas não sentirão falta de um passeio pelo quarteirão, de sentar-se à praça com o amor de sua vida, de contemplar a noite na calçada de casa, ou de uma simples fofoca ao final da tarde na mureta das residências - até mesmo porque nem sê vê mais muretas, há apenas “murões”. As vilas, as

comunidades, as festas de vizinhança, as crianças correndo pelas ruas, saltando pelos meio-fios, soltando pipas ou comprando balas na mercearia da esquina, talvez nada disso exista daqui a algum tempo.

As pessoas parecem sentir um medo exacerbado, tentando se isolar e se esconder em seus condomínios, cercados por câmeras de vigilância, muros e cercas elétricas, e em nome da suposta segurança, acabam perdendo qualidade de vida e a oportunidade de se desfazer de alguns estigmas que são propagados a fim de que os dispositivos de segurança da sociedade de controle sejam vendidos e funcionem bem.

Rio (2007) diz amar as ruas, e em seu livro de crônicas *A Alma Encantadora das Ruas*, revela, pouco a pouco, seu enamoramento por elas.

Os desgraçados não se sentem de todo sem o auxílio dos deuses enquanto diante dos seus olhos uma rua abre para outra rua. A rua é o aplauso dos medíocres, dos infelizes, dos miseráveis da arte. [...] A rua é generosa. O crime, o delírio, a miséria não os denuncia ela. A rua é transformadora de línguas. [...] A rua nasce, como o homem, do soluço, do espasmo. Há suor humano na argamassa do seu calçamento (RIO, 2007, p. 26).

Ademais,

A rua faz as celebridades e as revoltas, a rua criou um tipo universal, tipo que vive em cada aspecto urbano, em cada detalhe, em cada praça, tipo diabólico que tem dos gnomos e dos silfos das florestas, tipo proteiforme, feito de risos e de lágrimas, de patifarias e de crimes irresponsáveis, de abandono e de inédita filosofia, tipo esquisito e ambíguo com saltos de felino e risos de navalha, o prodígio de uma criança mais sabida e cética que os velhos de setenta invernos, mas cuja ingenuidade é perpétua, voz que dá o apelido fatal aos potentados e nunca teve

preocupações, criatura que pede como se fosse natural pedir, aclama sem interesse, e pode ri, francamente, depois de ter conhecido todos os males da cidade, poeira d'ouro que se faz lama e torna a ser poeira – a rua criou o garoto!(RIO, 2007, p.27).

O autor supracitado aponta que para conhecer a rua, é necessário flunar, vagar por aí como um vagabundo cheio de curiosidade, se atrever a caminhar por entre os becos, conversar com a molecada, se interessar pelas histórias que ali se faz e se conta; admirar cada calçada, cada ladrilho, cada paralelepípedo, se tiver. É olhar para as ruas e vê-las vivas, com uma alma transcendental, e assim, saber que é da rua que nasce a arte, é dos carros que passam por ela, das pessoas que pisam, dançam, cantarolam; da noite que a sombreia, do dia que lhe oferece nitidez e dos morros e esquinas que lhe dão perspectiva (2007, p. 28).

Mizoguchi e Fonseca (2004) pensam em uma estratégia, ou melhor, em uma linha de fuga, capaz de proporcionar à cidade fragmentada, tratada mais acima, a volta dos fluxos de passagem. Os autores relatam um episódio em que encontram o Profeta Gentileza: “andarilho de longas barbas e túnica branca que pregava pelas ruas e construiu um livro urbano nas pilastras de um viaduto estrategicamente situado na confluência da rodoviária” (p.188). Também consideram que o próprio andarilho é em si uma linha de fuga, pois ao grafitar um muro antes empobrecido pela opacidade do concreto, ele se distingue da massa e posta ali seus traços, suas impressões, questionando a atual situação dos espaços públicos.

O andarilho artista, que transita pelas ruas, avenidas, bairros e cidades, tropeçando a cada passo, sempre errante em sua jornada, o estranho que revela algo de familiar¹⁴, a saber, a efemeridade própria da vida, o constante devir a que estamos

¹⁴ Alusão ao “estranho familiar” que resulta de um impacto estético causado no contato com aquilo que, à primeira vista, parece ser estranho, mas que é, simultânea e paradoxalmente, familiar (Freud, 1919).

sujeitos, a caminhada constante para não se ter ao fim uma chegada; deste modo, o protagonista das ruas com seu corpo vibrante, produz uma ressonância da singularidade que afeta, de certo modo, a fugacidade das urbes pós-modernas, imprimindo em meio às ventarolas de gente, carros, muros e prédios, o perfume que se perdeu com o desabrochar das rosas, incitando, mesmo que por alguns segundos, o desejo alheio de retornar ao jardim perdido.

4. (BIO)POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POPULAÇÕES

Michel Foucault (2008b), considera que a criação da noção de população surge com a arte de governar. Entre os séculos XVIII e XIX na Europa, o homem começa a ser pensado não só como um corpo biológico, mas também um corpo que sente, pensa, produz e vive. Deste modo veio a preocupação, como gerir o homem, ligado a partir de agora com a produção, ou seja, como gerir a população mão-de-obra, a população-riqueza, como manter o equilíbrio da produção, a saúde e bem estar dessa população num contexto cada vez mais urbanizado.

Para Foucault, o surgimento da população culminou na necessidade de gerir, mensurar, classificar, proteger e otimizar, através de procedimentos de gestão pública assumidas por discursos analíticos e de saber.

É neste processo que a biopolítica ganha corpo, e assinala à toda população, mas principalmente às pessoas vistas como errantes, anormais e desviantes, a necessidade da vigilância e do controle.

A biopolítica, marca, portanto, um modo de governo mais próximo das pessoas, com a intenção de propiciar políticas voltadas para a participação da sociedade em sua formulação e execução. Deste modo, faz-se imprescindível uma análise das políticas públicas que atuam com a população em situação de rua, especificamente com as políticas públicas da assistência social, dada a minha implicação enquanto profissional nesta área.

A Assistência Social é uma Política de Seguridade Social tendo como marco legal a Constituição de 1988, a regulamentação da Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS) em 1993 e a aprovação da Política Nacional de Assistência Social (PNAS) em 2004.

Com a PNAS tem-se uma nova matriz para a assistência social, inserida no sistema de bem-estar social, compondo o tripé da seguridade social juntamente com a previdência e a saúde.

O Sistema Único de Assistência Social (SUAS) foi instituído em 2005, e tem como função a gestão da assistência social na área de proteção social, de forma descentralizado e participativo.

A PNAS/SUAS é uma política que opera através de leis, instituições, práticas, diretrizes operacionais, tecnologias, valores e discursos, com a função estratégica de proteção social básica e especializada, atendendo todo cidadão, e em especial pessoas em situação de vulnerabilidade social. Além de garantir o direito à proteção social, também trabalha com o objetivo de promover a autonomia das pessoas, para que saiam da situação de miseráveis e se tornem sujeitos de direitos, exercendo a cidadania.

[...] opera com a provisão de necessidades humanas que começa com os direitos à alimentação, ao vestuário e ao abrigo, próprios à vida em sociedade. A conquista da autonomia na provisão dessas necessidades básicas é a orientação desta segurança da assistência social. (MDS, 2009, p. 10)

Para desenvolver esta análise, foi realizada pesquisas referentes à Política Nacional de Assistência Social e à Norma Operacional Básica (NOB/SUAS), disponibilizadas pelo Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome, e também o exame nos registros de atendimento do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua de Uberaba (CENTRO POP).

Com a Constituição Federal de 1988, a assistência social se separa do atributo meramente caritativo e se torna uma política de proteção social, destinada a assegurar os direitos de todo cidadão, assim como estimular a própria cidadania. A PNAS atua na área da infância, adolescência, velhice, deficiência, abuso de álcool e outras drogas, etnia, pessoas em situação de rua e outros. São pessoas que estão em situação de vulnerabilidade, em risco de exclusão social, decorrentes de situações como extrema pobreza, marginalização, doença, etc.

Mas, o que entendemos como autonomia e exercício de cidadania? Tal demanda encontra suas bases, talvez lá nas Escrituras de São Paulo, quando este diz “quem trabalha, não comerá”, pois há uma concordância na área da assistência social em difundir o velho dito “ não dar o peixe, mas ensinar a pescar”. Entretanto, como se dá esse ensino? Quem ensina? Tem-se à disposição o rio? O peixe? Os materiais e insumos para pescaria? Como se vê, é uma frase já institucionalizada e alienada num discurso cada vez mais capturado, que não compreende a complexidade da autonomia, principalmente para aqueles que viviam em extrema pobreza ou marginalização.

Deste modo, a PNAS/SUAS se configura como um dispositivo político, que ao garantir os direitos através da proteção social, almeja em sua finalidade, controlar a população a qual atende.

Retomando a noção de dispositivo analisada por Foucault (1997, p. 299):

Conjunto decididamente heterogêneo comportando os discursos, instituições, construções arquitetônicas, decisões regimentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais filantrópicas, logo: o dito, bem como o não-dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é propriamente a rede que se estabelece entre esses elementos.

Os elementos do dispositivo, assim como referido por Foucault, se encontram claramente na disposição da PNAS/ SUAS através das suas leis, instituições, discursos, regras, programas, equipamentos e técnicas lançadas com a função de proteger e propiciar a autonomia como direito.

Agambem (2009, p.11), reforça tal noção ao dizer que o dispositivo é o “conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder”.

Como um dispositivo biopolítico, trata-se de entender a PNAS/SUAS como um conjunto de “procedimentos e meios utilizados para assegurar, numa sociedade dada, o ‘governo dos homens’” (FOUCAULT, 1997, p. 81), governo entendido como “atividade de direção dos indivíduos ao longo de suas vidas, colocando-os sob a autoridade de um guia responsável por aquilo que fazem e lhes acontece” (FOUCAULT, 1997, p. 81).

Para o autor, existem várias maneiras de governar, as quais ele nomeou “artes de governar” e que são introduzidas através da governamentalidade. O autor irá trabalhar o conceito de governamentalidade na quarta lição do Curso Segurança, Território, População, ministrado no Collège de France, em 1978. E irá defini-lo como:

[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2008b, p. 143).

O problema da governamentalidade para o autor está no modo em que se desenvolvem as formas de governo, em que se aplicam, até onde se estendem, em como

são desenvolvidas suas práticas, e cabe aqui ressaltar que o governo não está reduzido ao Estado, pois o Estado é uma das formas ou maneiras de governar.

Como quer que seja, através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é, portanto, a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividade. Os homens é que são governados. (FOUCAULT, 2008b, p. 164)

Com a afirmação de que “*os homens é que são governados*”, Foucault refere-se à função primordial da governamentalidade, a saber, a gestão moderna da população, ou seja, a biopolítica da população, que passa por três etapas: pelo “governo das coisas”, que o autor irá explicar como sendo a gestão dos bens materiais e meios de subsistência dos homens; pelo “governo dos homens”, que consiste nas diferentes formas de gerir as relações dos homens nos mais diversos setores como no ambiente familiar, no comércio, nas fábricas etc; até chegar, enfim, à “biopolítica da população” que, como explicitado anteriormente, consiste no controle da espécie humana em todas as esferas de sua vida, como natalidade, mortalidade, produção de alimentos, abastecimento, distribuição de bens e domesticação do corpo. (FOUCAULT, 2008b, p. 128-129).

Com a análise das “artes de governar”, o que Foucault faz é problematizar o *modus operandi* da política, o qual se tem dirigido a uma expressão paroxística da biopolítica na modernidade, através do poderio do controle maciço da espécie humana,

através dos dispositivos de segurança, que “trabalham, criam, organizam, planejam um meio antes mesmo de a noção ter sido formada e isolada” (FOUCAULT, 2008b, p. 28).

Para Foucault (1997), o “governo dos homens” consiste na prática de um pastor que cuida e direciona seu rebanho (homens) em suas travessias e deslocamentos, tendo como função principal não só cuidar do rebanho mas dirigi-lo a um fim, e tal cuidado deve ser despendido a todo o rebanho, da mesma forma que a cada um individualmente.

Trata-se de uma tecnologia de controle dos modos de viver em consonância com o padrão da autonomia. Assim, a população é tomada como “fim e instrumento do exercício do poder de normalização das formas de vida dos indivíduos em observância ao imperativo da autonomia, com vistas ao fortalecimento da força do Estado” (Foucault, 1997, p. 648)

Deste modo, conclui-se que a PNAS/SUAS, antes de possibilitar o exercício de cidadania, como política de emancipação, é uma política de assujeitamento e controle dos modos de vida.

Sobre os processos de subjetivação, o autor Gregório Barenblitt, no livro *Compêndio de Análise Institucional e Outras Correntes* (1992), versa sobre a *produção de subjetivação livre*, a qual se caracteriza como produtiva, revolucionária e conectada aos processos micro das forças instituintes, pois para o institucionalismo não existe sujeito universal, o que existe são processos de subjetivação ou de subjetividade. Portanto, uma produção de subjetividade, em que o instituído predomine, em que os desejos são assujeitados aos interesses dominantes, em que não haja criação e sim apenas reprodução do mesmo, o autor nomeia como *produção de subjetividade assujeitada*.

Para Baremlitt (2006), o Capitalismo Mundial Integrado¹⁵ está no âmago da produção de subjetividades, produzindo acentuadamente subjetividades assujeitadas e adormecendo a produção de subjetivações livres e mutativas.

A produção dominante de subjetividades reprodutivas e antiprodutivas que correspondem a essa configuração mundial, não podem senão ter como seu eixo principal a servidão a esse Amo, ou sua descartabilidade para esses fins. As subjetividades que empiricamente chamamos “individuais”, “de grupo”, “de organização”, de “classe” que sirvam para esses fins, tem toda a liberdade constitucional para entrar no jogo para o qual foram feitas, e podem fazê-lo respeitando as regras do mesmo, ou desrespeitando-as, sempre que tenham poder e a astúcia suficiente (BAREMBLITT, 2006, p.16).

¹⁵ “Capitalismo mundial integrado” (CMI) é o nome que Félix Guattari (1981) propôs para designar o capitalismo contemporâneo como alternativa à “globalização”, esta noção descreve o modo de disseminação da lógica do capital no campo das competências subjetivas.

3.1 Autonomia e produção de corpos assujeitados

Com a transição do caráter filantrópico para as políticas de Assistência Social que se deu após a Constituição Federal de 1988, começam a surgir modelos de políticas públicas voltadas para população em situação de rua, inspiradas, principalmente em artigos da Constituição Federal, como o 5º e 6º¹⁶ que resumidamente demarcam que todos são iguais perante a lei e aos direitos sociais.

É neste panorama que a população em situação de rua começa a ganhar visibilidade, através de movimentos e manifestações que gradativamente vão ganhando contorno e possibilitando novos saberes a respeito dessas pessoas.

Na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, se iniciou em 1993 o Fórum Nacional de Estudos sobre População de Rua com o objetivo de elaborar políticas públicas para o segmento, e logo depois “O Grito dos Excluídos”, marchando contra a exclusão das pessoas oprimidas e marginalizadas.

Com a aprovação da Política Nacional de Assistência Social (PNAS), coube à proteção social especial o atendimento da população em situação de rua. Cabe apontar, que neste momento ainda não havia uma política específica para essa população, e as diretrizes da PNAS é que orientavam as práticas de cuidado.

Em 2005 surge o Movimento Nacional da População em Situação de Rua (MNPR), apoiado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e pelo Movimento Nacional dos Catadores de Material Reciclável.

¹⁶ Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade... Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição

A criação do movimento foi impulsionada pelo trágico acontecimento de 19 de agosto de 2004, onde sete pessoas em situação de rua morreram e 15 ficaram feridas no centro de São Paulo¹⁷. Essa data ficou conhecida como o Dia Nacional da Luta da População em Situação de Rua.

Devido a essa tragédia, aconteceu também o I Encontro Nacional da População em Situação de Rua, dando início à formulação da Política Nacional.

A Política Nacional para População em Situação de Rua foi aprovada em 2009 na gestão do presidente da república Luis Inácio Lula da Silva.

Com a preocupação de enfrentar as problemáticas que afetam a população em situação de rua, está prevista na Política Nacional a possibilidade de construção de ações intersetoriais, objetivando a:

“(re)integração destas pessoas às suas redes familiares e comunitárias, o acesso pleno aos direitos garantidos aos cidadãos brasileiros, o acesso a oportunidades de desenvolvimento social pleno, considerando as relações e significados próprios produzidos pela vivência do espaço público da rua. Para tanto, vale-se do protagonismo de movimentos sociais formados por pessoas em situação de rua, entre outras ações que contribuam para a efetivação deste processo (BRASIL, 2008, p.4).

Cabe salientar que nas diretrizes da Política Nacional temos o seguinte: “participação da sociedade civil, por meio de entidades, fóruns e organizações da população em situação de rua, na elaboração, acompanhamento e monitoramento das políticas públicas” (BRASIL,2008)

E também a instituição do Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para População em Situação de Rua, que também

¹⁷ Esse episódio ficou conhecido como “Massacre da Sé”, as 7 pessoas foram mortas enquanto dormiam na Praça da Sé no centro de São Paulo. Passados 13 anos, até hoje ninguém respondeu pelo crime.

incentiva a criação do Movimento Municipal da População em Situação de Rua (MMPR) de cada cidade.

Nota-se que há nesta política pública um apelo pela participação da sociedade e mais ainda, das próprias pessoas em situação de rua, como forma de instituir o controle social. E também o estímulo para a organização do segmento para reivindicar que seus direitos sejam garantidos evidencia o caráter biopolítico, que atesta uma proteção, mas sem garantias.

Como exemplo da falta de garantia, ou mais, de violação de tais direitos, podemos citar as condutas lamentáveis por parte do governo para a preparação da copa do mundo, em 2014¹⁸, mas também, para os jogos das olimpíadas em 2016, cuja intensa prática higienista, muitas com o emblema de “acolhimento”, aconteceu de forma explícita nas cidades que sediaram os eventos.

Mas estes são exemplos a nível macro, visíveis a todos que queiram ver, noticiados e compartilhados nas redes sociais, gerando ligeira comoção. O que não está tão visível são as violações cotidianas, muitas vezes pelos próprios serviços de atendimento, que deveriam acolher, e ao invés, contribuem para a exclusão e estigmatização das pessoas em situação de rua.

Ainda dentro do decreto que institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua, temos a criação do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro POP), configurando-se como unidade pública de referência da proteção social especial de média complexidade, segundo a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais.

O objetivo do Centro POP é oferecer atendimento especializado exclusivamente para pessoas em situação de rua, da seguinte forma:

¹⁸ <http://apublica.org/wp-content/uploads/2014/06/Viola%C3%A7%C3%B5es-Copa-do-Mundo-12-06-14-1.pdf>

Acolhida; escuta; estudo social; diagnóstico socioeconômico; Informação, comunicação e defesa de direitos; referência e contrarreferência; orientação e suporte para acesso à documentação pessoal; orientação e encaminhamentos para a rede de serviços locais; articulação da rede de serviços socioassistenciais; articulação com outros serviços de políticas públicas setoriais; articulação interinstitucional com os demais órgãos do Sistema de Garantia de Direitos; mobilização de família extensa ou ampliada; mobilização e fortalecimento do convívio e de redes sociais de apoio; mobilização para o exercício da cidadania; articulação com órgãos de capacitação e preparação para o trabalho; estímulo ao convívio familiar, grupal e social; elaboração de relatórios e/ou prontuários. (BRASIL, 2011)

Em suma, o trabalho do Centro POP se concentra em ofertar atividades que desenvolvam a sociabilidade, fortalecendo vínculos familiares para que gradativamente a pessoa possa sair da situação de rua.

Atrelado a isso, o Centro POP também oferta o Serviço Especializado em Abordagem Social, que consiste em facilitar o acesso das pessoas em situação de rua ao Centro POP. A Abordagem Social também consiste em identificar casos de trabalho e exploração sexual de crianças e adolescentes e outros tipos de violação de direitos, e é constituída por equipe técnica do Centro POP, que faz rondas diárias e também pode ser acionada por pessoas da comunidade e outros serviços.

Como se percebe, a política pública possui equipamentos e tecnologias à sua disposição que permitem uma prática em toda sua capilaridade, atuando no atendimento, mas também intervindo na circulação das pessoas em situação de rua.

A circulação é o ponto mais importante de intervenção da biopolítica, pois segundo Foucault (2008) a sua eficácia refere-se à qualidade e intensidade das circulações, não só espaciais, mas também de ideias e vontades.

A biopolítica define-se por controlar a circulação do homem, dos fluxos na relação poder-espço, com o objetivo de controlar as populações, gerenciando a liberdade dos espaços para que as pessoas e os produtos possam alcançar sua eficácia.

A grande preocupação da biopolítica na contemporaneidade é o cuidado com a vida humana e sua produtividade, ou em outras palavras, com as vidas que são produtivas e úteis, ou seja, as práticas biopolíticas não se preocupam com as vidas consideradas inúteis, a essas estão reservados o abandono e a exclusão.

Este tratamento com as vidas consideradas inúteis e marginalizadas já foi explicitada no capítulo anterior, e se trata do que Foucault (1999) chamou de “tanatopolítica” que consiste na destruição das “vidas inúteis” para melhorar o crescimento e a qualidade de vida dos considerados úteis e produtivos.

Mas tal destruição não é matar diretamente, mas indiretamente, ou seja, deixar morrer. Deste modo a biopolítica assume um caráter ambivalente, pois ao mesmo tempo que inclui, também faz excluir.

Cabe então a seguinte análise: se sabemos de antemão que estamos numa época em que predomina o caráter biopolítico nas políticas públicas, e mais especificamente, se encontramos esse caráter explícito no “modus operandi” da Política Nacional para População em Situação de Rua, logo conclui-se que a finalidade de tal política é tornar as pessoas em situação de rua úteis e produtivas, através de práticas que nomeiam como “exercício de autonomia e cidadania”. Mas, já vimos anteriormente que o desenvolvimento de tal autonomia e cidadania não é tão fácil de se alcançar, dada a complexidade dos casos de vulnerabilidade a que essas pessoas estão submetidas há tempos, remetendo a um assujeitamento das mesmas diante dos serviços instituídos.

Portanto, qual seria realmente a finalidade da Política Nacional de Assistência Social e em específico da Política Nacional para População em Situação de Rua, uma vez que é tão complexo o desenvolvimento da autonomia de tal segmento populacional?

Não estamos aí diante da ambivalência da dimensão biopolítica das políticas públicas?

E as violações de direitos por parte do Estado e outros governos, além do crescente número de mortes das pessoas em situação de rua? Não seriam efeitos da tanatopolítica?

3.2 A vida nua e a vida na rua

A vida é o plano onde se dão as vibrações, as pulsações, encontros entre corpos, afetações, explosão de cheiros, cores, imprevisibilidade, o inédito. É onde o desejo grita e esperneia, onde “o corpo diz: eu sou uma festa” (GALEANO, 2014, p.36)

Mas, também é o plano das capturas, do controle, da serialização, do previsível, dos fascismos e perversões.

O filósofo italiano Giorgio Agamben (2006), continua a trabalhar a noção de biopolítica inaugurada por Foucault, correlacionando-a às tecnologias de poder dos governos democráticos atuais. Para tanto, desenvolve quatro conceitos-chave, a saber, o

Poder Soberano, Estado de Exceção, a Vida Nua (*homo sacer*) e os Campos de Concentração.

O poder soberano seria o princípio político da soberania, o qual prima politizar a vida traçando um limite entre a vida que é protegida e a vida que fica exposta à morte. Um regime político que simultaneamente inclui e exclui e que garante tanto o incentivo quanto o massacre da vida.

Neste sentido, o poder soberano é quem decide sobre o estado de exceção, pois está dentro e fora do ordenamento legal, ao mesmo tempo instituindo e se eximindo dele. “O soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, umbral em que a violência se torna direito e o direito se torna violência”. (AGAMBEN, 2006)

O soberano é aquele que decide sobre a vida que pode ser morta sem que se configure como homicídio, cabendo a ele decidir em que ponto a vida torna-se politicamente irrelevante, inútil, relegada puramente ao nível biológico.

O autor faz uma distinção entre *vida nua* (*zoe*) que significa simplesmente estar vivo, e *bios*, que seria a vida política desenvolvida em sociedade. Deste modo, as pessoas consideradas inúteis à vida política, são consideradas como *vida nua* ou *zoe*.

A nova categoria jurídica de “vida sem valor” (ou “indigna de ser vivida”) corresponde ponto por ponto, ainda que em uma direção pelo menos aparentemente diversa, à vida nua do *homo sacer* e é suscetível de ser estendida bem além dos limites imaginados por Binding. É como se toda valorização e toda “politização” da vida (como está implícita, no fundo, a soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente “vida sacra” e, como tal, pode ser impunemente eliminada. Toda

sociedade fixa esse limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus “homens sacros” (AGAMBEN 2002, p.146).

A população em situação de rua ao longo dos tempos foi excluída da vida política do Estado, e deste modo às margens da proteção jurídica. Essa população, até então, não fazia parte dos interesses do Estados, salvo em medidas repressivas, atrelando historicamente a mendicância à criminalidade.

Para o autor, o poder soberano e o estado de exceção são inseparáveis. Portanto, o estado de exceção se fundamenta na organização soberana dos corpos políticos, onde a lei suprime a própria lei na medida em que alguns direitos individuais e coletivos são abolidos por meio de outras leis, expondo os indivíduos ao risco iminente de morte violenta e legalmente justificável, em outras palavras, excluindo e aprisionando na ordem jurídica a vida nua.

A vida nua, portanto, é uma figura inversa à do soberano. Agamben definiu-a como o antigo direito romano em que o homem poderia estar incluído na legislação na medida em que se encontrava totalmente desprotegido por ela. Vida nua ou *homo sacer*, era aquele indivíduo que poderia ser morto por qualquer um, sem que necessariamente sua morte constituísse um delito, bastava apenas que tal morte não fosse efeito de um sacrifício religioso ou de um processo jurídico: “A vida insacrificável e a qual, não obstante se pode matar, é a vida sagrada”. (AGAMBEN, 2002)

Por fim, Agamben (2002), alude que a vida nua ou *homo sacer* pode ser encontrada nos incontáveis campos de concentração, espalhados no espaço político da modernidade, e cita como exemplos as prisões de terceiro mundo e as periferias das grandes cidades, onde, ao mesmo tempo em que os indivíduos possuem garantias

jurídicas fundamentais de direitos, são excluídos dessas garantias por outras leis que os transformam em vida nua que pode ser descartada e exterminada a qualquer tempo.

Podemos observar, que mesmo com os avanços das políticas públicas para a população de rua, em que seus direitos devem ser garantidos, ainda existe uma supressão dessas leis políticas em detrimento de outras leis, que acabam deixando a cabo da segurança pública e dos poderes opressivos a decisão sobre a vida dessas pessoas.

O sistema carcerário abarrotado, garante que vidas possam ser assassinadas sem que se configure como delito; e nas favelas, onde, normalmente, se dão os conflitos entre tráfico, crime organizado e polícia, considerados pelo autor como poderes soberanos, a vida nua também é eliminada. Pessoas em situação de rua, prisioneiros, pobres, migrantes, imigrantes, constituem o elemento: “que não pode ser incluído no todo de que formam parte [isto é, o Povo como instância política constituinte da soberania] e o que não pode pertencer ao conjunto em que está sempre incluído”. (AGAMBEN, 2002)

Cabe ressaltar que o 1º Censo¹⁹ sobre a população de rua aconteceu em Belo Horizonte, no ano de 1998. Além de recente, podemos observar que são poucos os municípios do país que fazem a contagem dessa população. Na cidade de Uberaba não foi encontrado nenhum documento público oficial com tal contagem. Outro dado relevante é que a maioria da população de rua não vota, mesmo aqueles que possuem o documento de título de eleitor relatam não ir às urnas nos dias de eleição.

¹⁹ Disponível em:
<http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/noticia.do?evento=portlet&pAc=not&idConteudo=154144&pIdPlc=&app=salanoticias>

Fatos estes que demonstram o quanto esta população vive excluída da vida política, e, portanto, ainda tratados como “vidas inúteis”, relegados, muitas vezes, à prisão ou à morte.

5 CENTRO POP: ENTRE CAPTURAS E DEVIRES

Inicialmente cabe aclarar que a cartografia como processo de pesquisa pode ser usada, também, em análises de fontes documentais, e não somente em trabalhos de campo, pois os caminhos, costuras e desalinhos também se dão na produção de uma pesquisa de cunho bibliográfico.

As vivências, falas, encontros, produções, afetações e implicações aqui presentes foram extraídas de registros de oficinas do Centro POP da cidade de Uberaba, no qual atuo enquanto psicóloga integrante da equipe técnica.

O Centro POP de Uberaba foi inaugurado em 2010, acoplado ao Centro de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS), e era denominado “CREAS POP” por estar inserido no mesmo endereço do CREAS. Em 2013 se desmembrou do CREAS e já passou a ser chamado de Centro POP e no ano de 2015 inaugurou sua sede própria.

A unidade faz parte dos serviços da Secretaria de Desenvolvimento Social (SEDS), que também gerencia a Casa de Passagem, antigo albergue da cidade. Dentre os serviços do Centro POP está a Abordagem Social, constituída por equipe técnica do Centro POP e da SEDS.

O Centro POP é a porta de entrada para a população de rua de Uberaba e também para itinerantes que vêm de outras cidades. As pessoas chegam de forma espontânea ou trazidas pelo Serviço da Abordagem Social. O acolhimento inicial é realizado pela equipe técnica formada por psicólogos, assistentes sociais e educadores, que ofertam higienização e alimentação e posteriormente atendimento. O atendimento consiste em

uma escuta ativa, na tentativa de compreender a história trazida e construir a saída gradual da situação de rua.

As construções realizadas no atendimento podem ser relativas a encaminhamentos para unidades de acolhimento provisório, como a Casa de Passagem, oferta do benefício de passagem aos itinerantes, ou outros tipos de encaminhamento, como saúde, educação e etc, de acordo com as demandas trazidas.

Muitas das vezes, as pessoas em situação de rua não estão preparadas para deixar as ruas, pois já se acostumaram com esse modo de vida. O processo de deixar as ruas não é tão simples e não se resolve apenas com o acesso aos direitos básicos, como moradia, saúde, trabalho e educação, pois de algum modo há uma institucionalização desse modo de viver, que por mais que pareça triste e penoso, cria zonas de conforto, redes de relações, ainda que frágeis, regras, valores e outros tipos de implicações que não são fáceis de desconstruir.

O filósofo Luiz Fuganti, em relação aos modos de vida, vai dizer:

[...] é no modo de vida que está o segredo de qualquer coisa. A pedra de toque da liberdade, da escravidão, do pensamento, da submissão à sabedoria, está sempre no modo de vida. O modo de viver é simultaneamente ético e estético. Ele cria regras éticas, que podem até ser regras morais, e ao mesmo tempo ele expressa um modo da energia ou do desejo atravessar o corpo que faz do corpo e da alma uma expressão estética, uma obra de arte. Ou um trapo (FUGANTI, 2001, p.2).

Portanto, o trabalho com a população em situação de rua requer compreensão de sua complexidade e paciência em relação ao processo de saída da rua que é construído gradativamente. Então, as pessoas que permanecem em situação de rua, mas mantêm vinculação com o Centro POP, começam a participar das atividades propostas pelo

serviço, como assembleia, oficinas de artesanato, cidadania, informática, grupos terapêuticos, passeios e outros.

Tais atividades estão em consonância com o previsto na Política Nacional para População de Rua, bem como no Manual de Orientações Técnicas, almejando a construção do exercício da autonomia e da cidadania.

E são os registos das oficinas de cidadania, ofertadas pelo Centro POP, os elementos da análise que se segue.

A oficina de cidadania surgiu a partir da ideia de trazer para as discussões com as pessoas em situação de rua atendidas pelo Centro POP, noções de direitos fundamentais, de como acessá-los e principalmente de como se organizarem para reivindicarem tais direitos. Os temas debatidos nas oficinas foram variados, contemplando a violência e discriminação, saúde, educação, moradia, alimentação, cultura, esporte e lazer e outros.²⁰

As oficinas aconteciam uma vez por semana, e tinha adesão de em média 20 pessoas. Tinham a finalidade também de preparar as discussões para o Fórum da população em situação de rua, e principalmente para a criação do Movimento Municipal da População em Situação de Rua de Uberaba.

O objetivo do Fórum é reunir as pessoas em situação de rua com representantes de cada segmento, como saúde, educação, segurança pública, etc, e sociedade para fortalecer a política para essa população, objetivando a construção coletiva de novas estratégias de atendimento para que essas pessoas possam alcançar o respeito, dignidade e emancipação cidadã.

²⁰ Um dos materiais de apoio das oficinas foi a cartilha sobre os direitos do morador de rua lançada em 2010 pelo Ministério Público de Minas Gerais.

Em relação a dinâmica das oficinas e o envolvimento dos participantes, foi possível observar que os debates eram calorosos, principalmente no tocante à violência e discriminação, pois vivenciavam com frequência tal realidade.

Somente em Uberaba no ano de 2016²¹ foram mais de 8 mortes e vários episódios de agressão e violência vivenciados pelas pessoas em situação de rua, fora os dados que não são divulgados pelas mídias, que acontecem na surdina e toma-se notícia pelos comentários entre os usuários do serviço.

Assistimos, talvez, a era da tanatopolítica na contemporaneidade, como nos mostrou Foucault, em que a morte das pessoas consideradas inúteis pelo sistema já não causa espanto, sendo somente mais um dado do noticiário local, afinal de contas, todo o preconceito e estigma que tais pessoas sofrem, fazem muitas pessoas da sociedade acreditarem que eles buscaram a morte com suas próprias mãos.

Outro tema que também gerou bastante discussão foi sobre os serviços da assistência social, principalmente em relação à unidade Casa de Passagem que acolhe de forma temporária quem está nas ruas. Segundo relato dos acolhidos, falta na unidade uma gerência capaz de trabalhar com a complexidade que envolve o serviço e uma equipe mais qualificada para o trabalho, pois reclamam a falta de atividades e atendimento mais humanizado.

A partir de tais colocações, é crucial refletir sobre o preconceito e estigmas que perpassam as práticas profissionais nas mais diversas áreas que oferecem atendimento as pessoas em situação de rua. Mais que falta de preparo e qualificação, encontramos muitas vezes posicionamentos repressivos e punitivos, que podem até mesmo ser considerados como a continuação de violação dos direitos dessa população.

²¹ Tais dados podem ser encontrados no Jornal da Manhã de Uberaba: <<http://www.jmonline.com.br/novo/>>

A esse respeito, Saraceno acrescenta: “É necessário acabar com a ideia de que os usuários dos serviços são simplesmente um custo: são, ao mesmo tempo, um custo e um investimento. Na realidade, a miséria dos serviços depende, sobretudo, da miséria conceitual e organizativa dos mesmos.” (SARACENO, 2011, p.100)

O autor vai dizer que, principalmente nos serviços públicos não se pode contar com tantos recursos para a execução do trabalho, e que também se tende a acreditar que recursos é aquilo que nos é ofertado, quando na verdade, essa visão por parte dos profissionais se mostra limitada, uma vez que podemos entender como recurso os próprios usuários do serviço, a comunidade, as famílias, outros serviços e projetos.

Entretanto, não podemos esquecer que mesmo que um serviço trabalhe visando a construção da cidadania e a busca de acesso aos direitos básicos, é um serviço que faz parte de uma política pública social que obedece diretrizes biopolíticas, portanto, ao mesmo tempo em que produz potências, também são produzidas capturas.

A respeito das capturas, Deleuze diz: “o aparelho de captura constitui um espaço geral de comparação e um centro móvel de apropriação. Sistema muro branco-buraco negro, (...) constituindo o rosto do déspota (DELEUZE, GUATTARI, 1997a, p. 140).

As pessoas participantes das oficinas ficavam sempre inquietas sem compreender como um serviço público as orientava a buscar pelos direitos que muitas vezes são violados pelos próprios serviços públicos. Falas como essas são encontradas facilmente nos registros das oficinas de cidadania, o que contribuía muitas vezes para não adesão de algumas pessoas em situação de rua. Desconfiados, sempre indagavam se isso não seria uma “armadilha”.

É que na rede de atendimento à população de rua, encontramos muito facilmente situações em que minimizam os riscos vivenciados por quem ainda não conseguiu sair das ruas e também a atribuição dos riscos encontrados nas ruas às pessoas mais pobres.

O espaço da rua é visto como um lugar perigoso e inadequado para se viver, e as mais diversas pessoas em situação de pobreza que ocupam as ruas são responsabilizadas por essa insegurança. Ou seja, o mesmo serviço que busca proteger a população de rua, também tenta proteger a rua dos riscos que atribuem à esta população.

Em relação à essa passagem, podemos citar as situações ocorridas com o Serviço de Abordagem Social. Este serviço opera, também, via acionamento da sociedade, portanto, são contabilizados inúmeros chamadas de pessoas, normalmente comerciantes e empresários, para acolhimento das pessoas em situação de rua. Entretanto, o que tais pessoas desejam nem sempre é o acolhimento, e sim a retirada imediata da pessoa em situação de rua daquele local, alegando sentirem-se ameaçadas, inseguras e tendo que conviver com a sujeira e bagunça que eles fazem. São muito raros os casos em que as pessoas que acionam o serviço tentam dialogar com as pessoas em situação de rua e saberem o que necessitam ou ao menos compreender que o trabalho da Abordagem Social não é a retirada imediata da pessoa daquele local, como se configuraria uma intervenção higienista, mas sim a oferta de possibilidades de acolhimento provisório ou qualquer outro tipo de apoio que a pessoa venha a solicitar.

É fato que tal trabalho envolve tamanha complexidade, e que existem pessoas em situação de rua que podem ser agressivas. Mas, a questão principal é que infelizmente a sociedade tem tratado, sem distinção, a situação de rua com a criminalidade, e tal associação prejudica os serviços de assistência social que, em muitas situações, são também confundidos com os serviços de segurança pública.

Estarmos inseridos em mundo normativo, seria como Deleuze disse: “ser punidos antes de termos cometido a falta” (DELEUZE, 2006, p.3), ou seja, ser punido antes de cometer o ato, e tal normalização se deve, sobretudo, a captura que tenta reproduzir

modelos sedentários e produzir subjetividades atreladas a esses modelos. Em outras palavras, a captura da diferença.

Foucault atesta, "tem sido absolutamente necessário constituir o povo em sujeito moral, separá-lo, pois, da delinquência, separar claramente o grupo dos delinquentes, mostrá-los como perigosos, não apenas para os ricos, mas também para os pobres, mostrá-los carregados de todos os vícios e origem de todos os grandes perigos" (FOUCAULT, 1977, p. 91).

Não é difícil escutar por parte dos profissionais da rede de atendimento que as pessoas em situação de rua são perigosas, criminosas, fracassadas, preguiçosas, e mais uma série de desqualificações. E em contrapartida, também não é raro escutar dos próprios usuários do serviço que os profissionais são ruins, opressivos ou desinteressados. Parece haver um descontentamento de todos os lados quando se trata do trabalho com a população de rua, a começar pelo poder público que mesmo com a pouca destinação de verba para o trabalho, faz cobranças constantes em prol de resultados efetivos.

O fato é que o trabalho existe, e se tem observado que o aumento da rede de atendimento tem feito aumentar também o próprio fenômeno da população de rua, tendo como efeito um quadro generalizado de dependência institucional, ou seja, é perceptível a dependência das pessoas em situação de rua em relação aos serviços da rede. Talvez, assistimos a essa dependência de modo mais explícito nos albergues, mas também existe em outros pontos da rede de atendimento.

Tal dependência se caracteriza pela longa permanência nos albergues, idas constantes em serviços como o Centro Pop, além de circulação constante entre clínicas de tratamento e outros serviços de saúde e assistência social. Em relação aos itinerantes,

mesmo aqueles que recebem o benefício de passagem para retornar à sua cidade de origem, em pouco tempo retornam fazendo uso novamente dos serviços.

Entretanto, cabe um apontamento importante, muitas vezes a dependência em relação aos serviços de assistência social se referem aos “mínimos sociais”, ou seja, o mínimo do mínimo. O desafio, portanto, seria o de ofertar um serviço de qualidade, mas que não gerasse tal dependência. Para tanto, faz-se necessário esclarecer as relações entre oferta e demanda.

Para a análise institucional, a demanda não é espontânea, ela é produzida pela oferta.

“[...] durante o processo de oferta de suas prestações, que consiste aproximadamente em passar ao usuário uma mensagem que diz: “eu tenho o que lhe falta e, além disso, você não entende, não sabe em que consiste”. Esta mensagem subjaz, esta “por trás” de toda oferta de prestação de serviço [...]. Então, quando esta oferta gera uma demanda, esta não pode senão estar modulada por esta oferta. Quem demanda, demanda alguma coisa que já lhe fizeram acreditar que não tem e o outro tem. Mas, é tão complexa, tão sutil, tão técnica, que ele não sabe o que é.” (BAREMBLITT, 1992,p.69)

É importante apreender que esta oferta parte de uma política pública que busca desenvolver exatamente a autonomia das pessoas em situação de rua, mas, que tem colaborado não só para o aumento dessa população, como também para sua dependência. Em relação aos dispositivos de proteção social, “por um lado, dá-se mais segurança às pessoas e, por outro, aumenta-se sua dependência” (FOUCAULT, 1999, p.127).

O que acontece, muitas vezes, é que ao procurar o acolhimento do albergue ou outro serviço da rede, a pessoa em situação de rua acaba se distanciando do convívio em

sociedade, a partir do momento em que segue as regras das instituições, regras que muitas vezes cerceiam a liberdade, essas pessoas ficam confinadas num círculo vicioso da rede de serviço.

Portanto, ao cercear e coadunar as pessoas num mesmo espaço institucional ou de rede, significa reforçar os estigmas, a distância social e a exclusão que este segmento populacional já sofre.

Este fato está diretamente relacionado com os dispositivos de segurança da modernidade, como nos alertou Foucault, pois, para garantir uma cidade e relações sociais seguras, tal política social tem se preocupado mais em controlar, vigiar e aglutinar as pessoas em situação de rua do que propiciar a reinserção de tal segmento.

Tal processo é sentido pelas pessoas em situação de rua, que de algum modo, acabam entrando no jogo e não só se tornam dependentes dos mínimos sociais oferecidos pelos serviços, como também burlam as regras de funcionamento dos mesmos, seja fazendo uso de drogas nas dependências das unidades de atendimento, ou fazendo do benefício de passagem um “tour turístico”, até mesmo a própria resistência em aderir tratamento ou qualquer outro encaminhamento feito pela rede.

Não foi diferente com as oficinas de cidadania realizadas no Centro Pop. Do entusiasmo inicial e do calor das discussões, sobreveio a falta de interesse e resistência em participar, e quando indagados sobre o motivo da desistência, muitos disseram não acreditar na proposta da oficina, alegando que estavam vivendo apenas de “teoria”, pois na prática a realidade era bem diferente. Relataram também que não poderiam acreditar que o próprio poder público estava mobilizando a população de rua para organização de um movimento que viesse a resistir e lutar pelos direitos, uma vez que em seus cotidianos, assistiam exatamente a esse poder público intervir com violência, segregação e descaso.

Confessaram ter receio de reivindicar seus direitos nas oficinas ou mesmo nos fóruns para população de rua, e depois serem punidos de alguma forma pelo serviço, pois precisavam do mesmo.

Deste modo, uma contradição se colocou em evidência para os participantes das oficinas, pois ao mesmo tempo em que eram estimulados a exercer sua cidadania, eram repreendidos ou punidos por assim fazerem. Tal contradição gerou desconfiança e a desistência de muitos participantes.

Mas, apesar das frequentes capturas, controle e produção de subjetividades assujeitadas, "há devires que operam em silêncio, que são quase imperceptíveis" (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 10).

Para tanto, necessitaremos da noção de subjetividade lançada por Guattari:

A subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares. O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização. (GUATTARI, ROLNIK, 2005, p.33)

Tal processo de singularização desembocaria numa composição de forças que é chamado de devir. Para Deleuze e Guattari (1997a), o devir produz a si próprio, não é da ordem da filiação e nem da dependência, e sim da ordem da aliança. Funciona como um rizoma, sem começo, nem fim, mas com um meio pelo qual ele se alastra, portanto, não podemos pensar em devir enquanto processos de regressão ou progressão, pois não é serialista e nem arborescente.

O devir se dá por expansão, propagação e contágio, mas este contágio não possui a noção de filiação por hereditariedade. Em um devir animal, por exemplo, se está sempre lidando com um coletivo, como matilhas, bandos, povoados, que por si só, já são multiplicidades²².

Experimentar o devir é compor com outros corpos, provocar encontros, abalos, afetos que tragam o novo, o inusitado, a diferença. De algum modo, é negar o recebimento passivo de subjetividade que oprime e aliena, e a partir da composição de afetos com outros corpos, produzir potência para os processos de singularização.

Deste modo, é preciso que dentro das ofertas de serviço à população de rua, haja dispositivos que possibilitem encontros potentes, experimentações de afetos, de criação e reinvenção dos modos de vida. Não só trabalhar com a oferta dos mínimos sociais, ou com a pressão para encaminhamento para o mercado formal de trabalho ou clínicas de tratamento, mas criar possibilidades de produção de alegria, de afetação e fomentando as práticas coletivas.

Talvez, diante de tal aposta, pode ser que surja uma organização própria da população de rua para reivindicar os seus direitos, que seja inventiva, singular e que consiga, de algum modo escapar das capturas de uma política que se intitula democrática.

(...) as pessoas pensam sempre em um futuro majoritário (quando eu for grande, quando tiver poder. ..). Quando o problema é o de um devir-minoritário: não fingir, não fazer como ou imitar a criança, o louco, a mulher, o animal, o gago ou o estrangeiro, mas tornar-se tudo isso, para inventar novas forças ou novas armas (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 13).

²² “As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades.” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p.10).

6. CORPOS QUE RESISTEM

Agamben (2002), destaca que a política moderna ocidental se torna biopolítica quando a vida se situa como objeto privilegiado de investimento e de apropriação do Estado, o que se configura como *poder sobre a vida*. Mas o autor também identificou, em contrapartida, a vida como lugar de resistência e superação, que daria lugar ao *poder da vida*, ou biopotência. Para ele, a possível saída das investidas da biopolítica seria o que chamou radicalmente de processo de des-subjetivação, pois a subjetivação ou novos processos de subjetivação estariam associados ao *modus operandi* da biopolítica. Trata-se portando da renúncia à subjetividade, a qual levaria os sujeitos a um “não ser”, ou ainda, a se tornar “qualquer um”.

Deleuze (1992), na entrevista Controle e Devir, afirma que não há nada de universal no capitalismo a não ser o mercado, e que não existe qualquer Estado que não esteja totalmente comprometido em gerar riqueza e miséria, e principalmente produzir subjetividades enquanto misérias humanas.

Para o autor os processos de subjetivação, em indivíduos ou coletividades, são potentes na medida em que escapam aos saberes e práticas instituídos e dominantes, e se efetivam através de uma espontaneidade rebelde. E atrelado aos processos de subjetivação, suscita o conceito de acontecimento²³ e a importância de se aproveitar os

²³ "Em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que é designado quando se diz: pronto, chegou a hora; e o futuro e o passado do acontecimento só são julgados em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, por outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente porque está livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, *eventum tantum*...; ou antes que não tem outro presente senão o do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que convém chamar de contra-efetuação. Em um dos casos, é minha vida que me parece frágil demais para mim, que escapa num ponto tornado presente numa relação determinável comigo. No outro caso, sou eu que sou fraco demais para a vida, a vida é grande demais para mim, lançando por toda a parte suas singularidades, sem relação comigo nem com um momento determinável

momentos em que ele vem à superfície para se criar novos modos de resistência frente ao império do capital e toda perversidade adjacente, pois Deleuze (1992), afirma que uma sociedade se caracteriza por suas linhas de fugas, ou seja, pelo que escapa, que foge, que não está codificado porque é inventivo e é a própria resistência.

Esses novos modos de resistir e de lutar são impelidos por um discurso que nos é comum, como por exemplo, quando ouvimos ou dizemos: “dar voz aos oprimidos, dar voz ao povo”, mas, para Deleuze a fala e a comunicação, dados os efeitos da globalização dos meios de comunicação, estão apodrecidos, porque estão completamente contaminadas pelo capital. Portanto, o autor nos diz: “É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle.”(DELEUZE, 1992)

E ressalta que por meio da arte se pode resistir, pois o criador se autocria na criação, o povo se inventa através de seus próprios meios para se encontrar com algo da arte, ou fazer com que a arte encontre algo que lhes faltava.

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos. (...) É ao nível de cada tentativa que se avalia a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo. (DELEUZE, 1992)

como presente, salvo com o instante impessoal que se desdobra em ainda-futuro e já-passado." (ZOURABICHVILI, F. **O Vocabulário de Deleuze**, Rio de Janeiro, 2004).

Foucault também vai aclarar que não existem campos exclusivamente revolucionários, e que os focos de resistência se dão nos entrelaces das relações de poder:

Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solidárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder”. (FOUCAULT, 2008, p. 106).

Portanto, trata-se de analisar as possibilidades de capturas e devires que as políticas públicas oferecem, tentando encontrar as brechas, os sulcos, as linhas de fugas necessárias para o escape, para a produção de novos modos de vida, que não seja pelo simples imperativo de viver, mas de se reinventar, de produzir criativamente um jeito de viver.

Esta criação ou reinvenção de si, na obra de Deleuze e Guattari, está intimamente imbricada com o conceito de devir, e mais especificadamente, com o devir minoritário..

As minorias, segundo Deleuze e Guattari (1997), não se definem pela quantidade, pois podem ser até mais numerosas que uma maioria. A minoria é um devir, um *devir-outro*, um devir traçando uma linha de fuga, uma ruptura com o mesmo e uma abertura para o novo como processo de criação.

Neste sentido, reside na noção de *devir minoritário* a aposta de resistência micro-revolucionária de Deleuze e Guattari. Cabe aqui realçar que os devires são moleculares e, por isso mesmo, minoritários. Assim, podemos citar o devir animal, devir vegetal, devir criança, devir mulher... Todos em suas micropotências, em suas molecularizações e atomizações.

Assim, a experiência do devir minoritário, do coletivo, da multidão, deve ser retomada como um plano de produção de novas formas de existência que resistam às formas de controle, equalização, serialização e perversão, próprias do capitalismo.

Mizoguchi e Fonseca (2004) proferem que não basta apenas efetuar o movimento contrário diante de algo específico, ou seja, uma resistência miserável, e sim buscar traçar linhas de fuga imanentes à própria máquina social, não indicando a tomada de uma suposta legitimidade.

A resistência enquanto criação insere-se nas fissuras do sistema. Não enquanto ausência ou falha, mas como espaço de criação de onde vertem criações de novas possibilidades de criação. Não se trata de uma relação em busca da mera inclusão do excluído, desde que não existe um fora do sistema, algo que independe do mesmo. Existem antes sumidouros, os sociais, de outras lógicas. Mas não há ruptura completa – e tampouco continuidade –, já que a subversão se dá nos fluxos imanentes ao arranjo que constitui nosso socius, por um processo cancerígeno de mutação progressiva do seu tecido, espargindo-se por um mecanismo de contágio (MIZOGUCHI; FONSECA, 2004 p. 04).

Talvez, o modo de resistir de quem está em situação de rua, seja pelo viés do devir minoritário, criando sutis fissuras no sistema biopolítico de captura e controle, seja pelo viés da arte, da criação, da expressão de sua singularidade, e até mesmo pela

experimentação da cidade de um outro modo, produzindo outros encontros, outras formas de se sentir cidadão.

É necessário que as pessoas em situação de rua publiquem seus traços ao mundo que não seja pela forma da mendicância e da ociosidade. No lugar de seu corpo exposto e mortificado pela invasão constante dos fluxos acelerados da urbe, suas criações podem ganhar as ruas, avenidas e pontilhões, de modo que estes sujeitos continuem a transitar pela cidade, porém de um jeito distinto, no qual será reconhecido e valorizado pela arte que conseguiu pinçar de sua singularidade tropeçante e canhestra.

Crucial ressaltarmos que as ideias aqui trabalhadas não versam sobre um dispositivo de adequação e normatização do que aparece como inusitado e discrepante, e sim propõe, mesmo que dentro do atual paradigma capitalista, um fazer artístico, potência de vida e valoração daquilo que surge como estranho e mortificado.

7. DOBRANDO A ESQUINA, OUTRAS RUAS SE ABREM

A proposta da dissertação foi pensar sobre as possíveis relações entre o corpo da população em situação de rua e as políticas públicas formuladas para essa população. Especificamente, o modo como as pessoas em situação de rua sentem tais políticas a partir da participação nas oficinas de cidadania do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua de Uberaba.

Para tanto, através do conceito de dispositivo, apresentei os capítulos posteriores, buscando privilegiar uma restrita dimensão dos temas, sem a pretensão de esgotá-los. Minha proposta foi compreender os capítulos da dissertação como processos cartográficos em incessantes movimentos, ou em outras palavras, como um dispositivo andarilho operando por análises no interior do jogo de sentidos e forças.

Dediquei o primeiro capítulo para pensar a construção e o fazer de uma produção de saber que não seja totalmente capturada pelo modo institucionalizado e burocratizado de pesquisar, propondo brechas e desvios para advento de uma prática que alie o saber à vida política que envolve nosso cotidiano. Ou, nas palavras de Agamben (2009), tentando uma “profanação”, uma devolução do que os dispositivos de controle tiraram do processo de subjetivação, a saber, a ligação entre o ser e sua ação.

Cada época tem seu regime de visibilidade e enunciação, o que pode ser visto e dito. Na atualidade, tais dimensões do dispositivo parecem cumprir com o objetivo da biopolítica ao dar visibilidade e anunciar a população de rua somente no intuito de controlar os riscos e oferecer segurança para as cidades, ou seja, são vistos, dados a ver, falados e debatidos apenas no tocante ao controle e à práticas higienistas.

Como uma pesquisa considerada científica não deixa de ser um regime que se pretende enunciar a “verdade”, não posso eximir minha dissertação das capturas

biopolíticas da produção acadêmica, ainda que minha proposta seja a de apontar tal processo.

Entretanto, privilegiei acompanhar os movimentos processuais, através da cartografia, sem ater-me a uma análise sistemática de algum ponto específico, com a tranquilidade de que muitas outras temáticas escaparam à captura da escrita e permanecem na vibração de um corpo inquieto que pesquisa a partir de sua prática junto à população em situação de rua. Pois, minha implicação enquanto profissional atuante na causa é sempre de intensa inquietação, de um corpo cartógrafo que procurou compreender onde se dá a produção de subjetividades assujeitadas e alienadas e como produzir encontros potentes, capazes de afetar o corpo na busca da reinvenção de si.

Acredito que toda conclusão é arriscada, e, portanto, não reconheço este lugar da dissertação enquanto um ponto final, mas um ponto entre tantos outros, capaz de mudanças, rearranjos e por que não de novos começos. Entretanto, se faz necessário apontar alguns rumos que foram trilhados durante a caminhada da pesquisa.

Partimos do pressuposto que na contemporaneidade na qual estamos conectados, assistimos um acréscimo de políticas públicas que operam por diretrizes biopolíticas. Na era do consumo, é papel fundamental de um sistema capitalista planejar dispositivos que consigam controlar, vigiar e manipular a vida, através de intervenções políticas que carreguem o emblema de proteção à algumas vidas e falta de proteção para outras.

Vivemos num período de supremacia da utilidade, tudo e todos devem ser “úteis”, no sentido produtivo e consumista do termo, pois é de tal utilidade que o fluxo do capital pode circular. Deste modo, no segundo capítulo, evidenciei como o corpo dos considerados marginalizados ou inúteis, ocuparam um lugar de exclusão da vida política nos reinos e cidades e até mesmo da própria produção da história, dada a dificuldade em encontrar literatura sobre o tema.

A biopolítica marca um tempo em que as tecnologias de poder para conseguir controlar a vida das populações lança mão de estratégias de participação da sociedade na formulação, acompanhamento e nas práticas das políticas públicas, nomeando tal processo como protagonismo ou engajamento político, entretanto, assistimos a uma produção maciça de subjetividades assujeitadas.

Em relação às cidades, as pessoas em situação de rua se localizam territorialmente através do corpo. Seus corpos são marcados e registrados pelas interdições, pela repressão e compressão de seus movimentos, mas também pelas aberturas, pelas linhas de fuga nos espaços, produzindo desvios próprios, tentando acomodar seus corpos nas turbulências da urbe, resistindo às investidas do controle e lutando para não serem eliminados.

Especificamente, sobre o serviço da Abordagem Social, ainda é possível se deparar com uma prática higienista, que busca muito mais recolher do que acolher, trabalhando em prol da imagem de uma cidade que favoreça o consumo e a segurança das pessoas “úteis” que consomem.

Embora a Política Nacional de Assistência Social (PNAS) e a Política Nacional para População em Situação de Rua (PNPSR) tenham como diretrizes a proteção social e o fomento da emancipação cidadã, o que foi evidenciado é ainda violações constantes dos direitos dessa população, até mesmo dentro das unidades assistenciais, como também a produção de subjetividades assujeitadas que acabam desenvolvendo intensa dependência em relação aos serviços.

A respeito das oficinas de cidadania, utilizadas como fomento para as análises dessa pesquisa, serviram como espaço para compreensão das capturas das biopolíticas que estão presentes nas relações mais sutis do cotidiano do trabalho, pois como nos

alertou Deleuze (1992, p.221), “os *anéis* de uma *serpente* são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira”.

Mas, também serviram para mostrar que é possível resistir, que os corpos podem e devem resistir ao controle, através de um devir minoritário que produza espaços e relações inventivas, potencializando novos modos de vida nas ruas, ou fora delas.

É sobre a potência da vida, ou biopotência, que se pode inverter não só o sentido foucaultiano de biopolítica, mas as práticas biopolíticas regidas pelo sistema capitalista. Para Agamben (2002) o poder da vida está no coletivo, na cooperação social, afetações, modos de vida inventivos, que é capaz de transformações sociais e afirmação da potência da vida!

8. REFERÊNCIAS

Agamben, G. (2002). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Agamben, G. (2009). *O quê é um dispositivo?* In V. N. Honesko (Trad.), *O quê é o contemporâneo? E outros ensaios* (pp. 25-51). Chapecó, SC: Argos.

Baremblytt, G. F. (1992). *Compêndio de Análise Institucional e outras correntes: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos.

Baremblytt, G. F. (2006). *Trabalho e Subjetividade*. Belo Horizonte: Fundação Gregório Baremblytt/Instituto Félix Guattari.

Brasil. (2008). Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *I Encontro Nacional sobre População em Situação de Rua*. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, Secretaria Nacional de Assistência Social.

Brasil. (2009). Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Rua: aprendendo a contar: Pesquisa Nacional Sobre a População em Situação de Rua*. Brasília.: MDS: Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação : Secretaria Nacional de Assistência Social.

Brasil. (2011) *Orientações Técnicas: Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua – Centro Pop.* Brasília.: MDS: Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação : Secretaria Nacional de Assistência Social.

Deleuze, G. (2006). *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

Deleuze, G. (1999). *Que és un dispositivo?* In: BALIBAR, Etienne; DREYFUS, Hubert ; DELEUZE, Gilles et al. Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa.

Deleuze, G . (1986). *Foucault*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

Deleuze, G. (1976) *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio.

Deleuze, G. (1997) *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista com G.Deleuze por Claire Parnet [VHS]. Paris: Éditions Montparnasse.

Deleuze, G . (1992). *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: Conversações. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Deleuze, G. (2002). *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta.

Deleuze, G. & Guattari. (1977). *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago.

Deleuze, G. & Guattari. (1995a). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol.1. (2a ed.) São Paulo: 34.

Deleuze, G. & Guattari _.(1995b). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Deleuze, G. & Guattari. (1996). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol.3. (2a ed.) São Paulo: 34

Deleuze, G. & Guattari (1997a). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol.4. (2a ed.) São Paulo: 34.

Deleuze, G. & Guattari. (1997b). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Deleuze, G. & Guattari (2010). *O Anti-édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: 34.

Deleuze, G. & Guattari. (1992). *O que é a Filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1998) *Diálogos*. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta.

De Certeau, M. (1998) *A Invenção do Cotidiano*. 3.ed. Petrópolis: Editora Vozes

Espinosa, B. (1983). *Ética*. 3. ed. São Paulo: Abril

Foucault, M. (1992). “*Nietzsche, a genealogia e a história.*” In. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Machado. 10a ed. Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, M. (1997) . *A História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo, Perspectiva.

Foucault, M.. (1999). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M.. (2008). *O Nascimento da Biopolítica: Curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M.. (2008b). *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M.. (1977). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.

Geremek, B. (1990) “*O marginal*”. In: LE GOFF, Jacques (org.) *O homem medieval*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença.

Fuganti, L. *A formação do pensamento ocidental: aula 1 de 29/3/2001*. Disponível em: . Acesso em: 26 de fevereiro 2017.

Geremek, B.(1995). *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia, 1400-1700*. São Paulo: Companhia das Letras.

Guattari, F., Rolnik, S. (2005). *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.

Le Goff, J. (2006). *Uma história do corpo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Le Goff, J. (1990). *A Nova História*. São Paulo: Martins Fontes.

Barros, M. Livro sobre nada. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000a. 85 p.

Mizoguchi, D; Fonseca, T. (2004). *Corpoartecidade: (inten)cidades dos corpos urbanos*. In: Fonseca, T. M. G; Engelmam, Selda (Orgs.). *Corpo, arte e clínica*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Nietzsche, F. (2008). *Humano, demasiado humano*. Vol. II. São Paulo: Cia. das Letras.

Schmitt, Jean-Claude. (1990). *A história dos marginais*. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, p.261- 290.

Rio, J. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012

Rolnik, S.(1987). *Cartografia sentimental da América: produção do desejo na era da cultura industrial*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Saraceno, B. (2011). *A cidadania como forma de tolerância*. Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo, v. 22, n. 2, p. 93-101, maio/ago.

Serres, M. (1977). *O nascimento da física nos textos de Lucrecio – correntes e turbulências*. São Paulo, Ed. UNESP/EdUFScar.