



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades

Paulo Armando Esteves Martins Viana

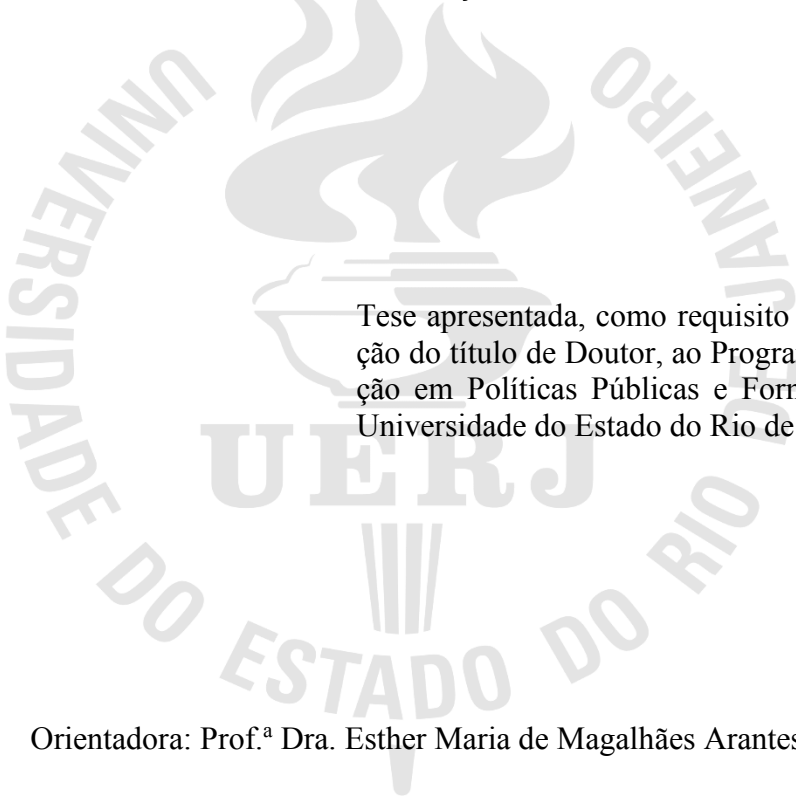
**Da balbúrdia dos vulneráveis: ensaios sobre a noção de vulnerabilidade nas
políticas sociais**

Rio de Janeiro

2022

Paulo Armando Esteves Martins Viana

Da balbúrdia dos vulneráveis: ensaios sobre a noção de vulnerabilidade nas políticas sociais



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Esther Maria de Magalhães Arantes

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

V614 Viana, Paulo Armando Esteves Martins.
Da balbúrdia dos vulneráveis: ensaios sobre a noção de vulnerabilidade nas políticas sociais / Paulo Armando Esteves Martins Viana. – 2022.
154 f.

Orientadora: Esther Maria de Magalhães Arantes.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Educação.

1. Políticas Públicas – Teses. 2. Política Pública – Saúde – Teses. 3. Biopolítica – Teses. I. Arantes, Esther Maria de Magalhães. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.

bs CDU 3044:613

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Paulo Armando Esteves Martins Viana

Da balbúrdia dos vulneráveis: ensaios sobre a noção de vulnerabilidade nas políticas sociais

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 24 de junho de 2022.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a. Esther Maria de Magalhães Arantes (Orientadora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Heliana de Barros Conde Rodrigues
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Cláudia Elizabeth Abbes Baeta Neves
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Eduardo Ponte Brandão
Universidade Candido Mendes - UCAM

Prof. Dr. Luiz Antônio Saléh Amado
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

Dedico essa escrita àquelas cujas vidas estão marcadas pelo risco iminente de deixarem de existir.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha querida orientadora e amiga Esther Arantes por ter me permitido o vôo e a criação. Para além da orientação, ela se tornou, com ainda mais força, referência como educadora, psicóloga e pesquisadora. Suas singelas intervenções e enorme acolhimento foram fundamentais para que qualquer tensão com a escrita se tornasse poesia compartilhada. Obrigado por arriscar, por caminhar junto e tornar o estranho ato de pesquisar numa incrível viagem ética e estética.

Agradeço imensamente às professoras Cláudia Abbês e Heliana Conde, assim como ao professor Luiz Antônio Saleh, membros da minha banca de qualificação, pela leitura atenta e interventora do meu trabalho. Suas observações e partilhas foram de extrema relevância para me conduzir a esse momento. Grato pelo companheirismo e disponibilidade.

Agradeço ao meu amado grupo de pesquisa do PPFH/UERJ, formado por Esther Arantes, Caio César Nascimento, Lindomar Darós, Eduardo Lancelloti e Eliana Lana Oliveira. A amizade de vocês foi uma grande conquista desses tempos, me ajudou a ficar de pé, a oxigenar as ideias e a sustentar tantos desafios. Obrigado pelas parcerias!

Agradeço aos meus pais Shirlei Esteves Martins Viana e Gildro José Martins Viana, pelo porto seguro afetivo que construíram tão carinhosamente para que eu pudesse caminhar com a intensidade necessária às descobertas dessa vida cheia de percalços e alegrias. Obrigado pelo amor dedicado.

Agradeço à minha amada irmã Tatiana Esteves Izidoro Alvino e seu companheiro Leandro Izidoro Alvino, pela companhia leve e alegre, pelo amor dispensado, pelos momentos festivos e pela acolhida sincera de sempre.

Agradeço aos meus afilhados e sobrinhos João Vitor Esteves Izidoro Alvino e Luiz Filipe Esteves Izidoro Alvino, pelo amor, pela ingenuidade e por me emprestarem todo o gás da invenção. Brincar com vocês é, sem sombra de dúvidas, a poesia do meu dia a dia.

Agradeço ao meu amado companheiro Bruno Santos Augusto pelas festas da vida, pelos olhares esperançosos, pela companhia amorosa e brincante, pelo leve das viagens, pelo sabor do novo, por ser leitor lúdico e atento daquilo que tento expressar e por ser daquelas existências que motivam a minha existência. Por me ajudar a sonhar um mundo em que a diferença seja o pressuposto fundamental.

Agradeço ao meu melhor e amado amigo Gustavo Badolati Racca pela parceria infinita, pelo acolhimento contínuo de todos os dias, por arriscar junto, por me ajudar a pensar uma ética, pela capivarice do encontro, pelo cintilar dos rolês pelo mundo, pela disponibilidade em ser turista, junto comigo, dos óbvios do dia a dia. Obrigado por pesquisar junto, pela amorosidade e abertura de sonhar um mundo outro.

Agradeço à minha melhor e amada amiga Danielle de Souza Barbosa por ser meu maior farol como trabalhador social, minha grande inspiração nas revoluções cotidianas, pelas arrojadas ideias, pela imensa disponibilidade em criar modos de cuidado e escuta, por sonhar comigo comunismos possíveis, por todo o amor e atenção!

Agradeço à amada amiga Gisele Novais Vieira pelas parcerias em todas as dimensões da minha vida, pela escuta atenta aos meus sofrimentos e intempestivos, pela risada aberta, pelas mãos dadas, por todo carinho dispensando.

Agradeço ao querido amigo Felipe Chaves por ter acompanhado o processo desde o começo e ter escutado tantas angústias e dúvidas nos percursos à UERJ!

Agradeço à amiga Maria de Lourdes dos Reis por acompanhar o começo dessa jornada de doutoramento com tanto cuidado, pelas risadas, pelas ousadias e pela amizade. Saudades enormes!

Agradeço à amiga Maria Lucia Gouvêa Patrão pela parceria, pela leveza dos encontros, pela amizade, pela liberdade e pelas risadas que foram tão importantes para sobreviver nesses tempos. Agradeço ao amigo Francisco Racca pelos copos de cerveja partilhados em meio ao fim do mundo pandêmico. Sua amizade foi força para insistir naquilo que parecia se esvaír.

Agradeço à Maria Emília Badolati Racca pela sempre singela presença, pela existência que me inspira e pela amizade de tantos anos.

Agradeço ao amado amigo Humberto Kzure Cerquera por sempre estar presente e disposto a caminhar junto, desde a leitura de partes ainda submersas das minhas escritas a uma volta na praia. Sua parceria é fundamental para ser quem eu sou e ainda posso ser. Obrigado!

Agradeço ao amado amigo Hugo de Souza Magalhães por estar junto em momentos tão difíceis, por me ajudar a atravessar caminhos tão desequilibrantes e, ao mesmo tempo, ser parceiro de tantas aventuras e risadas. Obrigado, amigo!

Agradeço à amiga Isabela Dainezi pela sempre disponível escuta, pela partilha das conquistas e sofrimentos, pelas longas terapias de almoço nos intervalos do trabalho, pela amizade presente.

Agradeço à amiga Virginia Senna pela existência amorosa e acolhedora, pela presença sempre tranquilizadora, por caminhar junto.

Agradeço a todo grupo de formação em psicodrama formado por João, Andréia, Alê, Tetê, Miguel, Anne e Aline pelas parcerias e por me ajudarem a sustentar junto as angústias desse tempo.

Agradeço à Secretaria Municipal de Saúde de Paty do Alferes e sua equipe por ter compreendido a necessidade de autorizar minha licença sem vencimentos para realizar o doutoramento.

Agradeço à Secretaria Municipal de Saúde de Vassouras e sua equipe por ter compreendido minhas necessidades durante a realização do doutorado.

Agradeço à toda equipe de Atenção Básica do município de Vassouras pela intensa parceria e partilha de momentos incríveis em ato, no campo de trabalho.

Agradeço à equipe de saúde mental do município de Paty do Alferes pela amizade.

Agradeço à CAPES pelo fomento à pesquisa por meio de bolsa de doutorado.

Agradeço a todos os usuários dos serviços de saúde que pude encontrar, pela coragem de insistir existindo em meio às contínuas desqualificações. Obrigado por me ensinarem tanto!

Agradeço, ainda, a todos aqueles que puderam sustentar comigo e ainda sustentam, um alto e caldaloso “Fora, Bolsonaro!”

A mão que toca um violão
Se for preciso faz a guerra
Mata o mundo fere a Terra
A voz que canta uma canção
Se for preciso canta um hino
Louva a morte
Viola em noite enluarada
No sertão é como espada
Esperança de vingança
O mesmo pé que dança um samba
Se preciso vai à luta
(Capoeira)
Quem tem de noite a companheira
Sabe que a paz é passageira
Pra defendê-la se levanta
E grita
"Eu vou!"
Mão, violão, canção, espada
E viola enluarada
Pelo campo e cidade
Porta-bandeira, capoeira
Desfilando vão cantando
(Liberdade)
Quem tem de noite a companheira
Sabe que a paz é passageira
Pra defendê-la se levanta
E grita
"Eu vou"
Porta-bandeira, capoeira
Desfilando vão cantando
Liberdade
Liberdade
Liberdade

(Marcos Valle e Milton Nascimento, Viola Enluarada)

RESUMO

VIANA, Paulo Armando Esteves Martins. **Da balbúrdia dos vulneráveis**: ensaios sobre a noção de vulnerabilidade nas políticas sociais. 2022. 154f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

A vulnerabilidade é uma noção amplamente utilizada no campo das políticas públicas e das ciências humanas, por isso, muitas vezes naturalizada, reproduzida e saturada por ser irrefletida. Essa tese de doutorado no Programa de Políticas Públicas e Formação Humana da UERJ tem por objetivo construir uma genealogia da noção de vulnerabilidade nas políticas sociais, problematizando a vulnerabilidade como uma evidência que qualifica populações e situações como vulneráveis e que está amplamente disseminada nas práticas/discursos dos profissionais operadores das políticas e nos documentos normativos das mesmas. Buscamos também acompanhar os movimentos de resistência insurgentes em meio às práticas de cuidado da população qualificada como vulnerável através da utilização do diário de campo do trabalhador/pesquisador da Política Pública de Saúde. Algumas perguntas foram fundamentais para construir o problema de pesquisa, quais sejam: por que supomos vulnerabilidade a algumas populações? O que, no campo das políticas sociais, insistimos em nomear como vulnerabilidade? Que saberes queremos desqualificar ao supor vulnerabilidade a algumas populações? Além disto, as articulações da vulnerabilidade com o racismo de Estado, este mesmo que, segundo Foucault, autoriza o Estado biopolítico a matar; bem como as alianças com o pensamento de Judith Butler que posiciona a vulnerabilidade como condição ontológica de interdependência dos sujeitos e suas condições políticas, sociais e éticas de existência, são fundamentais para essa tese.

Palavras-chave: Vulnerabilidade. Políticas Públicas. Política Pública de Saúde (Brasil). Biopolítica.

ABSTRACT

VIANA, Paulo Armando Esteves Martins. Of the “Balbúrdia” of the Vulnerables: Essays on the Notion of Vulnerability in Social Policies. 2022. 154f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Vulnerability is a widely used notion in the field of public policies and the human sciences, therefore, it is often naturalized, reproduced and saturated by being unreflective. This doctoral thesis in the Program of Public Policies and Human Education at UERJ aims to build a genealogy of the notion of vulnerability in social policies, problematizing vulnerability as an evidence that qualifies populations and situations as vulnerable and that is widely disseminated in practices/discourses of the professionals who operate the policies and in their normative documents. We also seek to follow the insurgent resistance movements in the midst of care practices for the population qualified as vulnerable through the use of the worker/researcher's field diary of the Public Health Policy. Some questions were fundamental to build the research problem, namely: why do we assume vulnerability to some populations? What, in the field of social policies, do we insist on naming as vulnerability? What knowledge do we want to disqualify by assuming vulnerability to some populations? Furthermore, the articulations of vulnerability with State racism, which, according to Foucault, authorizes the biopolitical State to kill; as well as the alliances with Judith Butler's thought, which positions vulnerability as an ontological condition of interdependence of subjects and their political, social and ethical conditions of existence, are fundamental for this thesis.

Keywords: Vulnerability. Public Policies. Public Health Policy (Brazil). Biopolitical.

RESUMEN

VIANA, Paulo Armando Esteves Martins. **De la “Balbúrdia” de los Vulnerables: Ensayos** Sobre la Noción de Vulnerabilidad en las Políticas Sociales.. 2022. 154f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

La vulnerabilidad es una noción ampliamente utilizada en el campo de las políticas públicas y las ciencias humanas, por lo que muchas veces se naturaliza, reproduce y satura por ser irreflexiva. Esta tesis doctoral del Programa de Políticas Públicas y Educación Humana de la UERJ tiene como objetivo construir una genealogía de la noción de vulnerabilidad en las políticas sociales, problematizando la vulnerabilidad como evidencia que califica a poblaciones y situaciones como vulnerables y que se encuentra ampliamente difundida en prácticas/discursos de los profesionales que operan las pólizas y en sus documentos normativos. También buscamos acompañar los movimientos de resistencia insurgente en medio de las prácticas de atención a la población calificada como vulnerable a través del uso del diario de campo del trabajador/investigador de la Política Pública de Salud. Algunas preguntas fueron fundamentales para construir el problema de investigación, a saber: ¿por qué asumimos la vulnerabilidad de algunas poblaciones? ¿Qué, en el campo de las políticas sociales, insistimos en denominar como vulnerabilidad? ¿Qué saberes queremos descalificar al asumir la vulnerabilidad de algunas poblaciones? Además, las articulaciones de la vulnerabilidad con el racismo de Estado que, según Foucault, autoriza al Estado biopolítico a matar; así como las alianzas con el pensamiento de Judith Butler, que posiciona la vulnerabilidad como condición ontológica de interdependencia de los sujetos y sus condiciones políticas, sociales y éticas de existencia, son fundamentales para esta tesis.

Palabras claves: Vulnerabilidad. Políticas Públicas. Política Pública de Salud (Brasil). Biopolítica.

LISTA DE SIGLAS

AB - Atenção Básica

CAPS - Centro de Atenção Psicossocial

CRAS - Centro de Referência de Assistência Social

CREAS - Centro de Referência Especializado de Assistência Social

EAP - Equipe de Atenção Primária

ESF - Equipe de Saúde da Família

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDHM - Índice de Desenvolvimento Humano Municipal

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

IVS - Índice de Vulnerabilidade Social

LOAS - Lei Orgânica da Assistência Social

MPI - *Multidimensional Poverty Index*

NASF - Núcleos de Apoio à Saúde da Família

OPHI - *Oxford Poverty & Human Development Initiative*

PNAS - Política Nacional de Assistência Social

SUAS - Sistema Único de Assistência Social

SUS - Sistema Único de Saúde

UBS - Unidade Básica de Saúde

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: ENTRE GOLPES, SISMOS, PANDEMIAS E POLÍTICAS DE IMUNIZAÇÃO	14
1	O PARAÍBA DO SUL, A GRAMÁTICA E A BELEZA DE CORPOS ABERTOS AO RISCO	31
1.1	RESISTINDO COM O PARAÍBA: BALSAS EM MEIO À CORRENTEZA DO PODER	41
1.2	COMO ISSO ACONTECE? A VULNERABILIDADE E SUAS MÚLTIPLAS EMERGÊNCIAS	46
1.2.1	Vulnerabilidade de Massa, Zonas de Vulnerabilidade: desembaraçando Castel.....	50
1.2.2	Vulnerabilidade de Ativos, Zonas de Vulnerabilidade e Mais Vulnerabilidades: chegando à Política de Assistência Social	57
1.2.3	A Vulnerabilidade na Saúde Pública	62
2	A BALBÚRDIA DE VOZES OU A PESQUISA BALBURDIADA: INVENTANDO UM MÉTODO	67
2.1	VULNERABILIDADE, INTERDEPENDÊNCIA E DESOBEDIÊNCIA: ALIANÇANDO-SE ÀS FORÇAS INSOLENTES	74
3	ENTRE ÍNDICES DE VULNERABILIDADE SOCIAL E MORTIFICAÇÕES: OUTROS SISMOS	82
3.1	VULNERABILIDADES E RACISMO DE ESTADO: UM PASSEIO COM FOUCAULT	85
3.2	VULNERABILIDADE E NECROPOLÍTICA: UM CONVITE AO CARRO AZUL	90
4	UMA VELHICE ENQUADRADA: A VULNERABILIDADE-INCÔMODO	98
4.1	UM HOMEM A GALOPE	104
4.2	UM ANARQUEÓLOGO NAS PRÁTICAS DE SAÚDE	113
4.3	UMA POLÍTICA DO ESQUECIMENTO: COLONIZANDO CORPOS	116
4.4	PERSCRUTAR AS MANEIRAS OU SOBRE COMO ALÇAR À BATALHA	118
4.5	À SUA MANEIRA, UM BILHETE	127

4.6	VULNERABILIDADE, RESISTÊNCIA E UMA VIDA OUTRA: ULTRAPASSAGEM POSSÍVEL	131
	SISMOS: SOBRE O ADIAMENTO DO FIM OU SOBRE A NÃO FINALIDADE	137
	REFERÊNCIAS.....	143

INTRODUÇÃO: ENTRE GOLPES, SISMOS, PANDEMIAS E POLÍTICAS DE IMUNIZAÇÃO

*Não vou deixar, não vou
 Não vou deixar você esculachar
 Com a nossa história
 É muito amor, é muita luta, é muito gozo
 É muita dor e muita glória[...]
 Apesar de você dizer que acabou
 Que o sonho não tem mais cor
 Eu grito e repito: Eu não vou!
 (Caetano Veloso, Não vou deixar, 2021)*

No ano de 2011 ingressei no curso de mestrado em psicologia da Universidade Federal Fluminense e realizei uma pesquisa nomeada “A que veio o CRAS?” que teve por objetivo tensionar práticas instituídas no campo da assistência social e os conceitos constitutivos da Política Nacional de Assistência Social (2004) através do diário de campo do trabalhador/pesquisador que foi forjado pelas experiências vividas por profissionais e usuários de um Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) localizado em uma cidade do interior do Estado do Rio de Janeiro.

Tal análise foi tecida partindo de uma aposta político-metodológica que se utilizou de perguntas insistentes, que chamamos de perguntas-resistência, enunciadas por personagens surpreendentes que problematizaram as táticas de gerência/governo dos corpos que habitam os ‘ditos’ territórios vulneráveis e de risco onde se inserem os equipamentos da Assistência Social. (VIANA, 2013)

Atualmente, trabalho como psicólogo em um Núcleo de Apoio à Saúde da Família (NASF) de outra cidade do interior do estado do Rio de Janeiro e a vulnerabilidade continua sendo uma noção que me produz forte angústia, visto que se agencia aos processos de cuidado forjados para/com usuários. O NASF tem por objetivo realizar o matriciamento¹ das unidades básicas de

¹ “O trabalho do NASF é orientado pelo referencial teórico-metodológico do **apoio matricial** aplicado à Atenção Básica. Isso significa, em síntese, uma estratégia de organização do trabalho em saúde que acontece a partir da integração de equipes de Saúde da Família (com perfil generalista) envolvidas na atenção às situações/problemas comuns de dado território (também chamadas de equipes de referência para os usuários) com equipes ou profissionais com outros núcleos de conhecimento diferentes dos profissionais das equipes de AB. Dessa forma, pode-se dizer que o Nasf constitui-se em **retaguarda especializada** para as equipes de Atenção Básica/Saúde da Família, atuando no

saúde em suas diferentes demandas e possibilidades de atuação. Além disto, realizamos atividades conjuntas que servem à potencialização do trabalho das equipes de saúde da família, como: visitas domiciliares, grupos educativos/reflexivos, reuniões de equipe, encontros de educação permanente, articulação da rede, atendimentos compartilhados, etc.

Desta forma, compreendemos que o NASF, criado no início do ano de 2008 pela portaria nº 154, de 24 de janeiro de 2008, do Ministério da Saúde, tem por objetivo garantir a presença de uma equipe multiprofissional na atenção básica, já que havia essa lacuna na Política Nacional de Atenção Básica (BRASIL, 2008). Desta forma, ele ganha uma importante função, qual seja: colocar em análise uma lógica de cuidado medicocentrada e medicalizante, tomando por base o apoio clínico-institucional já citado anteriormente. Desde então, percebemos alguns investimentos que objetivavam impulsionar seu avanço e garantir um lugar na Atenção Básica.

Em 2010, o Ministério da Saúde publicou um Caderno de Atenção Básica com Diretrizes para o NASF, que se constituiu como um importante referencial para o trabalho das equipes. No ano seguinte, foi republicada a Política Nacional de Atenção Básica, quando incorpora o NASF em seu texto. Em 2014, novo Caderno de Atenção Básica é publicado, este trazendo ferramentas mais concretas na tentativa de auxiliar os gestores e trabalhadores na operacionalização cotidiana do NASF. Para além destas iniciativas por parte do Ministério da Saúde, havia outras no âmbito estadual e municipal que buscavam dar contornos mais precisos para a atuação dessas equipes. (BRASIL, 2010; 2014).

Contudo, em 2017, começamos a perceber novos movimentos no âmbito da política nacional, já que, em outra publicação da Política Nacional de Atenção Básica, o NASF é rebatizado: passou a ser Núcleo Ampliado de Saúde da Família e Atenção Básica (NASF-AB). Primeiro golpe nas políticas de cuidado, a dimensão do apoio foi subtraída do nome e do texto da política, embora a descrição da sua atuação ainda o traduzisse. Também se ampliou a atuação do NASF para além das Estratégias de Saúde da Família, incluindo também outras equipes de AB. Por fim, o programa Previne Brasil, lançado no final de 2019, trouxe mudanças significativas no modelo de financiamento da Atenção Primária no SUS que impactam, também, sobre o NASF-AB: segundo golpe.

lócus da própria AB. O NASF desenvolve trabalho compartilhado e colaborativo em pelo menos **duas dimensões: clínico-assistencial e técnico-pedagógica**". (BRASIL, 2014, p. 18).

Nesta nova forma de financiamento, o repasse dos recursos federais para os municípios deixa de ser por número de equipes de Saúde da Família (ESF) e NASF credenciadas e implantadas e passa a ser:

- a) por número de pessoas cadastradas em cada ESF ou equipes de Atenção Primária (EAP);
- b) e por desempenho dessas equipes em indicadores selecionados.

Em síntese, não existe mais valor fixo e regularmente repassado ao município em função da existência de ESF e NASF. As ESF ou EAP serão mantidas enquanto equipes pois é a elas que os usuários precisam estar aderidos e cadastrados, já que parte do financiamento agora advém daí; mas as equipes NASF deixam de existir como requisito para repasse dos recursos.

Terceiro golpe: a publicação da Nota Técnica nº 3/2020-DESF/SAPS/MS, no entanto, deixa ainda mais nítido o que já havia sido anunciado na Política Nacional de Atenção Básica de 2017: não há mais nenhum tipo de estímulo por parte do Ministério da Saúde ao modo de funcionamento do NASF e à lógica do apoio matricial. Além disso, agora fica a cargo do gestor local definir se manterá os profissionais neste ponto de atenção. Caso sim, também cabe a ele definir em que formato os manterá (vinculados a equipes NASF, vinculados diretamente às ESF, ou não vinculados a nenhuma equipe, apenas cadastrados em uma Unidade Básica de Saúde (UBS). Quer dizer, na política nacional, o NASF enquanto estratégia acabou. A posição do Ministério da Saúde é, na prática, pelo fim do NASF. Nos municípios, talvez acabe, talvez não (BRASIL, 2020).

Apesar dos percalços, das precarizações e dos golpes, o NASF continuou existindo em nosso município, por vontade política e, também, pela continuidade de um repasse do governo do estado do Rio de Janeiro. Assumo, portanto, o posicionamento ético-político de continuar chamando esse equipamento de Núcleo de Apoio à Saúde da Família como forma de manter viva a lógica do apoio em nossas lembranças, e, quem sabe, em nossas práticas.

Desta forma, de acordo com os manuais e portarias que instituem o NASF e que o orientam, no sentido de garantir maior autonomia das equipes de saúde da família para que possam dar continuidade ao trabalho em contínua articulação com a rede de serviços, ele funcionaria como um fomentador das relações entre equipes, equipes e usuários e equipes e rede de serviços municipais.

Em minha experiência de trabalho, percebo que o NASF, além de outras questões e potências, possui um duplo mandato: efetivar as reformas sanitária e psiquiátrica em meio às modulações político-econômica-gerenciais que as alimentam em seu potencial fracasso (como

políticas extensivas/macropolíticas), produzindo, portanto, frustração e culpabilização naqueles que a operam na ponta. Como ser portador das reformas? Como assumir tal responsabilidade ético-política? Em nome de que assumimos mandatos que em seus funcionamentos apresentam largas implicações com o controle das vidas de usuários qualificados como vulneráveis?

Essa pesquisa foi/é surpreendida por vários movimentos micro e macropolíticos que a atravessam(ram). Pensar os funcionamentos biopolíticos em tempos de ascensão fascista não é simples. Pensar vulnerabilidade, vulnerabilidades sociais, situação de vulnerabilidade, pobreza e política pública me parece ainda mais complexo, tendo em vista os ataques à própria governamentalização, ou melhor, tendo em vista o crescente “fazer morrer de certas populações”.

O processo eleitoral brasileiro, pós-golpe de Estado², mobilizou muitos afetos que reconfiguraram as linhas que enredam o problema de pesquisa. Novos temperos, novas forças entraram nesse diagrama, fundadas, inclusive, no medo de ser psicólogo trabalhador da política pública de saúde, no medo de ser um psicólogo cujas práticas libertárias pautam o trabalho, medo de existir como tal, medo de colocar em movimento forças instituintes que insistem em se presentificar na vida. Resistir parecia e parece ser o caminho, portanto, precisei refazer os afetos, fortalecer minhas redes, minhas parcerias e as amizades.

A pesquisa e a escrita foram extremamente balançadas por esse processo. Medo paralisa, produz ansiedade, obstaculariza os processos revolucionários que estão em trânsito. Exatamente por isso é tão fundamental produzir redes, redes que nos suportem, que amparem nossas quedas e nos alcem novamente a outro lugar. Outro possível, outros projetos no trabalho, outras disposições e sensibilidades precisavam ser acionadas e vão sendo, aos poucos, em idas e vindas. Por tudo isso, precisei assumir a postura metodológica de pesquisar na insolência, assumir o risco de desobedecer na(a) pesquisa.

E nos chega 2020 com suas intensas surpresas. Além de um golpe, uma pandemia. Além do pandemônio bolsonarista, a pandemia da COVID-19. Este trabalho se faz, também, portanto, como um ensaio-inquietação em tempos de pandemia e de pandemônio. O campo de pesquisa-experimentação e problematização foi muito remexido com os eventos do contemporâneo, como

² Compreendemos que o golpe de Estado brasileiro se inicia com o processo de impeachment da Presidenta Dilma Rousseff em 2016 e tem por objetivo arrasar planejada e sistematicamente os direitos sociais, políticos etc, conquistados pela resistência dos movimentos sociais e legitimados na constituição de 1988. Consideramos que a eleição de Jair Bolsonaro materializa de maneira ainda mais contundente o massacre da democracia.

se, de repente, todos os conceitos, certezas, caminhos e traçados tivessem sido transvalorados pelo sismo pandêmico³.

Novas ficções passaram a habitar a realidade, e, para muitas dessas, não havia episteme que pudesse dar conta do que se apresentava. Se tem algo que o sismo evidenciou é a própria fragilidade das construções epistêmicas. Qual sujeito? Qual objeto? Por onde se encaminha a reflexão? Nossos conceitos dariam conta de tamanha insurgência?

É pela perplexidade e novidade que a pesquisa vai se desenhando. Fotografias sísmicas serão apresentadas. Fotografias que revelam a agonística de um momento e que funcionam como flechas cortantes nas evidências que a realidade conhecida até então cristalizara. Fotografias de um percurso como trabalhador, como cidadão, como errante, como um mosquito preso a uma teia estranha que, paradoxalmente, servia e serve como rede garantidora de minha própria sobrevivência. É como se a aranha, numa atitude generosamente perversa, permitisse que suas presas se mantivessem vivas e enredadas. Como se desprender dessa teia? Como se debater desse grande modo de governar corpos que nos atormenta, dociliza, fragiliza e inquieta? Um governo aracnopolítico que nos mantém vivos até quando necessário.

Num outro sentido, tenho também me aproximado de uma teia que me parece bem perspicaz, uma teia que se distancia do projeto e que não tem por objetivo produzir caças, tampouco algozes ou vítimas. Uma teia, uma rede que se constitui de maneira circunstancial e permite que novas condições de possibilidade de uma multiplicidade de existências emerjam. Ela não se importa com o objetivo, nem com a finalidade de seu enredamento. É uma aranha, uma artesã de redes que produz sua teia nos breves encontros triangulares das paredes, das árvores, das folhas e de onde mais ela puder se segurar. Ela é breve e frágil, está em constante refazimento, mas é isso, sua atividade é marcada pelo agir livre do vivo.

Nessa rede, uma aracnopolítica não tem vez, ao contrário, é a própria ordem simbólica das coisas que é atacada. Ela funciona como acompanhamento de deslocamentos, de acontecimentos, ou, como disse anteriormente, como acompanhamento de sismos sociais. Essa rede é inspirada em Fernand Deligny (2015), pedagogo francês do meio do século XX que acompanhava crianças e

³ Nessa escrita, temos tomado a noção de sismo como uma aposta crítico-metodológica, qual seja: algo que produz um abalo nas políticas do contemporâneo, nas experiências do cotidiano e que, em alguma medida, transforma os regimes de visibilidade e dizibilidade que conformam nossos modos de subjetivação.

adolescentes inadaptados, desviantes, anormais; adolescentes em conflito com a lei, categorizados como delinquentes e, também, crianças autistas.

A principal questão levantada pelo pedagogo era como cuidar desses meninos sem necessariamente impor um saber, uma prática que adviria dos especialistas e que só serviria para produzir desqualificação e abjeção. Desta forma, o autor nos apresenta uma ferramenta: o aracniano. Um jeito de tecer redes de apoio que não passasse necessariamente pelo projeto, nem pela colonização simbólica, mas pelo encontro com o outro e a criação de circunstâncias que permitam a livre expressão e a invenção de um lugar. Seriam pelas frágeis tentativas de se fazer presente e de acolher o desconhecido que inventaríamos lugares possíveis de existir.

O que se pensaria de um arquiteto que, em suas plantas, reservasse certos ângulos, daquilo que virá a ser a armação, para que as aranhas pudessem ali fazer sua teia? Ele seria no mínimo um pouco suspeito, e, com toda certeza, e em seu próprio sótão, em sua caixa craniana que o diz-que-diz diria que ele tem um parafuso a menos. Que pense no calor, na luz, no isolamento sonoro, no custo, mas não nas aranhas. Em todo caso, bem se vê onde se situa o estrago: o projeto pensado absorve tudo, e o que ele não pode absorver, ele destrói como inoportuno. (DELIGNY, 2015, p. 39-40).

É como um arquiteto que pensa, no seu projeto, em reservar ângulos para que as aranhas possam produzir suas teias que entendemos nossa batalha contra essa lógica aracnopolítica, um projeto predatório que só pensa em teias mortíferas. Seguindo essa pista, gostaríamos de insistir na necessidade de produzir lugares, inventar espreitas, agir pelo simples agir, pelo simples movimento de acompanhar subjetividades em constante processo de subjetivação, agir pela frágil e simples construção de uma rede que permita, mesmo que por instantes, a sobrevivência de certo modo de vida impedido pela severa lógica do capital que nos impõe insistentemente projetos e finalidades.

É pela fabricação de espaços respiráveis e redes que suportem diferenciações éticas em suas multiplicidades que gostaríamos de problematizar certas tecnologias de governo que intentam estabelecer limites entre os vivos, recortes populacionais qualificadores e objetificadores, qual seja: o enquadre vulnerabilidade nas políticas sociais. Há um projeto que se instala quando se institui a vulnerabilidade como adjetivo populacional e agenciador de uma série de políticas intervencionistas específicas.

Desta forma, algumas questões oferecem pontos fundamentais para alinhar a pesquisa, quais sejam: por que supomos vulnerabilidade a algumas populações? A suposição de vulnerabilidade a algumas populações nos faz supor invulnerabilidade a outras populações? O que, no campo das políticas sociais, insistimos em nomear como vulnerabilidade social? O que

queremos desmobilizar ao reconhecer moralmente e/ou biologicamente uma população, sujeito ou família como vulneráveis e responsáveis por sua “condição” de vulnerabilidade?

Essas perguntas parecem não ter respostas objetivas, contudo, através de uma pesquisa genealógica, intentamos compreender como a noção de vulnerabilidade se constitui nas políticas sociais e agencia práticas, ou seja, como e em que momento histórico ela é conformada em instituição⁴ e cola de maneira tão eficiente e irrefletida no campo das políticas públicas, tornando-se presente no discurso das linhas mais conservadoras às mais libertárias. Dessa forma, a vulnerabilidade social (e seus usos) demonstra seu hibridismo nas práticas sociais. Quanta plasticidade e permeabilidade ela aparenta, quanta aglutinação ela produz!

Em outra direção, tenho me esforçado para pensar a vulnerabilidade como experiência político-subjetiva. Judith Butler (2018) me ajuda nessa empreitada, já que para ela, a vulnerabilidade dos corpos quando não compreendida como público-alvo de alguma política extensivo-individualista, pode ser entendida como abertura dos corpos, como disponibilidade à invenção e composição.

Estar vulnerável é estar implicado ético-subjetivamente na desigual disposição da experiência de precariedade. Vulnerabilidade como zona de passagem dos mais diversos afetos e disponibilidade democrática de produção de mundos conectados, vinculados, corresponsáveis. Ao contrário do binômio vulnerabilidade/invulnerabilidade, vulnerabilidade como multiplicidade que habita um corpo aberto ao risco da mistura política e da implicação no desigual. O que a leitura da vulnerabilidade como abertura ao(s) outro(s) e implicação ética na precariedade pode insinuar e/ou fazer emergir nas políticas públicas? Que circunstâncias podem emergir a partir dessa compreensão que poderiam promover redes capazes de sustentar os modos de vida nas suas mais diferentes expressões?

Por ser uma genealogia, compreender as forças em luta se torna fundamental. Para isso, utilizaremos a experiência do campo do trabalhador/pesquisador onde a agonística se apresenta, onde os diferentes modos de vida, em sua insolência, se manifestam interpelando sistematicamente as práticas agenciadas pela vulnerabilidade através da desobediência e da insistência em não se permitir governar; pelo menos, não deste modo. (FOUCAULT, 1995)

⁴Durante a dissertação de mestrado, baseados em Lourau (1993), reconhecemos a vulnerabilidade/vulnerabilidade social como uma instituição que se caracteriza pelo agenciamento de práticas construídas historicamente.

Meu interesse é, pois, na vulnerabilidade como demarcação e na vulnerabilidade como abertura: o próprio paradoxo da vulnerabilidade. Seguindo essa pista, remonto aqui uma fotografia:

Desde o começo de todo esse processo pandêmico, acho que me calei. Calei o diário de campo (fundamental para meu pesquisar), os acontecimentos, as relações, os afetos... A escrita entrava em quarentena, mas o trabalho no *front* não. Quarentena de quem? Para quem? Andava pelas ruas convocado pelo trabalho e me entristecia ver a cidade esvaziada, o CRAS fechado, o CAPS vazio, os espaços públicos absolutamente paralisados, um tanto anestesiados, sem saber para onde ir. Eu também não sabia.

Certo dia, ainda em março de 2020, no começo de tudo, caminhando para o prédio onde trabalho, encontro uma senhora perdida na rua, procurava pelo CRAS, precisava atualizar um cadastro para garantir um benefício... Ela já tinha ido e vindo algumas vezes e me perguntava: onde está o CRAS? Apontei para o prédio, mas o mesmo estava fechado. De repente, eu também não sabia onde era o CRAS, ela entra em desespero e eu a encaminho à secretaria municipal de assistência social. Eu conversava com os colegas e me indignava com todo o cenário. Para onde estaríamos indo?

De repente fomos todos invadidos pelas incertezas, pelas desestabilizações, pelo “*nonsense*”. Estávamos todos num filme de ficção científica. A ficção era assustadora. A realidade era ficção. Era ficção?

Reestabelecer a realidade? Era urgente? Qual realidade?

Parece que a experiência de vulnerabilidade atravessava a vida de todos. Ficou a vulnerabilidade democrática? O público-alvo, de repente, era todos e qualquer um!!!? Alguns mais expostos. Quem eram? Os já compreendidos como vulneráveis sociais? Todos os esforços desvulnerabilizadores empreendidos historicamente eram os mesmos que mais uma vez, agora, expunham alguns à morte? Trabalhadores expostos à morte. Pobres expostos à morte. Loucos expostos à morte.

A vulnerabilidade “público-alvo” mostra a sua cara. É desnudada na pandemia. Ficou claro o alvo desse estado racista. Vulnerabilidade Pandêmica! Os mecanismos de cuidado/ de contenção/ de medicalização do vulnerável são desnudados. Pandemia / analisador. Do que fala? O que a pandemia pode nos contar sobre a vulnerabilidade social?

Espaços públicos fechados!

Espaços privados fecundos!

O Estado pandêmico abriga o pandemônio. O Estado pandêmico deixa morrer o público-alvo das políticas sociais de cuidado e compensação. A vulnerabilidade social é desnudada. É por esse fio da teia que a memória aciona algumas falas do presidente Jair Bolsonaro que faz aparecer o pior desta governamentalidade da presa, da presa pronta para o abate a qualquer quando. Esses relatos apresentados de maneira cronológica foram retirados de reportagem publicada em 28 de dezembro de 2020 no site Terra com o título: “Relembre as Frases Polêmicas de Bolsonaro sobre a Pandemia”:

9 de março: "Tem a questão do coronavírus também que, no meu entender, está **superdimensionado**, o poder destruidor desse vírus."

11 de março: "Eu não sou médico, não sou infectologista. O que eu ouvi até o momento [é que] **outras gripes mataram mais do que esta**".

16 de março: "**Se a economia afundar, afunda o Brasil**. E qual o interesse dessas lideranças políticas? Se acabar a economia, acaba qualquer governo. Acaba o meu governo. É uma luta de poder."

22 de março: "O número de pessoas que morreram de H1N1 é na ordem de 800 pessoas. A previsão é não chegar a essa quantidade de óbitos no tocante ao coronavírus."

24 de março: "**Pelo meu histórico de atleta**, caso fosse contaminado pelo vírus, não precisaria me preocupar, nada sentiria ou seria acometido, quando muito, de uma gripezinha ou resfriadinho, como bem disse aquele conhecido médico, daquela conhecida televisão."

26 de março: "**O brasileiro tem que ser estudado. Ele não pega nada**. Você vê o cara pulando em esgoto [...] e não acontece nada com ele. Eu acho até que muita gente já foi infectada no Brasil, há poucas semanas ou meses, e ele já tem anticorpos que ajudam a não proliferar isso daí."

2 de abril: "**Sou católico, e minha esposa, evangélica**. É um pedido dessas pessoas. Estou pedindo um dia de jejum para quem tem fé. Então, a gente vai, brevemente, com os pastores, padres e religiosos, anunciar. Pedir um dia de jejum para todo o povo brasileiro, em nome, obviamente, de que o Brasil fique livre desse mal o mais rápido possível."

20 de abril: "Eu não sou coveiro, tá certo?"

28 de abril: "E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre."

19 de maio: "Toma quem quiser, quem não quiser, não toma. Quem é de direita toma cloroquina. Quem é de esquerda toma Tubalina."

7 de julho: "Muita gente tem morrido em casa, não vai ao hospital porque tem medo de pegar o vírus. O pânico também mata. O que eu posso falar para todo mundo, eu já dizia no passado e era criticado, esse vírus é como uma chuva, vai atingir você."

9 de agosto: "Muitos gestores e profissionais de saúde fizeram de tudo pelas vidas do próximo, diferentemente daquela grande rede de TV que só espalhou o pânico na população e a discórdia entre os Poderes. No mais, essa mesma rede de TV desdenhou, debochou e desestimulou o uso da hidroxicloroquina, que, mesmo não tendo ainda comprovação científica, salvou a minha vida e, como relatos, a de milhares de brasileiros."

10 de novembro: "Tem que acabar com esse negócio. Lamento os mortos, todos nós vamos morrer um dia. Não adianta fugir disso, fugir da realidade, tem que deixar de ser um **país de maricas**."

15 de dezembro: "Eu não posso falar como cidadão uma coisa e como presidente outra. Mas como eu nunca fugi da verdade, eu te digo: **eu não vou tomar vacina**. E ponto final. Se alguém acha que a minha vida está em risco, o problema é meu. E ponto final."

17 de dezembro: "Na Pfizer, está bem claro no contrato: '**nós não nos responsabilizamos por qualquer efeito colateral**'. Se você virar um jacaré, é problema de você. Não vou falar outro bicho aqui para não falar besteira. Se você virar o super-homem, se nascer barba em alguma mulher aí ou um homem começar a falar fino, eles não têm nada a ver com isso."

19 de dezembro: "A pandemia realmente está chegando ao fim. Os números têm mostrado isso aí. Estamos com uma pequena ascensão agora, o que se chama de pequeno repique; pode acontecer. Mas **a pressa para a vacina não se justifica**, porque você mexe com a vida das pessoas." (TERRA, 2020, *online*, grifos nossos).

Acima ilustradas declarações do presidente, durante a pandemia, em diferentes momentos. Acompanhando o aumento exponencial de contaminados e mortos, ele responde à população: “- E daí?” Essa pergunta revela o que há de mais fascista numa proposta de governo neoliberal. A vida, em suas múltiplas expressões, aqui especialmente, na sua existência biológica, é desqualificada pelo líder do governo. Falas de valorização da saúde da economia em detrimento da vida da população não foram poucas nas diferentes esferas de governo.

Nossas vidas negociadas nos grandes salões de troca e venda de mercadorias. Nossas vidas subvaloradas em função do excedente da força de trabalho. Não foram poucas as vezes que o atual governante brasileiro, denunciado no Tribunal Penal Internacional, em Haia, por “incitação ao genocídio dos povos indígena” e “crime contra a humanidade” (BRASIL DE FATO, 2021), anunciou desde o início de sua gestão a necessidade da morte de alguns milhares para que o país se estabilizasse. A reboque, liberam-se agrotóxicos, queimam-se florestas, reduzem os recursos da saúde, criam-se imbróglis diplomáticos, fazem “rachadinhas”⁵ e trocam cheques. A pandemia serve de fundo e engrenagem para tornar o Brasil quintal do pior norte-americano. E, em meio ao caos, discursos entram em disputa.

O presidente Jair Bolsonaro, em suas falas, veicula mais um adendo mortificante: para não pegar ou desenvolver a doença de forma branda não se pode ser maricas e é necessário ter espírito e físico de atleta. Ou seja, a receita da invulnerabilidade se assenta, novamente, no ideal do homem heterossexual. Alguns morrerão, a não ser que você não partilhe da fragilidade do feminino, afinal de contas, brasileiro está acostumado a viver no esgoto e não pegar nada.

A nós fica a impossibilidade de ser exceção, de portar diferenças, relegando-nos ao esgoto fétido construído por essa governamentalidade necrófila. Sismos, produzidos pelo presidente,

⁵ Rachadinha é uma prática caracterizada pela transferência de salários de assessores para o parlamentar a partir de um acordo pré-estabelecido ou como exigência para a função. O presidente Jair Bolsonaro, durante seus mandatos como deputado federal, bem como seus filhos Flávio Bolsonaro e Carlos Bolsonaro, ambos parlamentares, são investigados por tal prática.

desqualificam a máscara e a vacina e o isolamento e o SUS e o SUAS e a vida e a favela e a diferença e a racionalidade científica e as sabedorias populares e tradicionais. Expõe ainda mais o povo, que não é seu, à morte.

O povo, que não é seu, por ter pouco, em vários momentos, se confunde e reproduz a máquina que se produziu para sua própria morte. A ciência que, em vários momentos desconhece a máquina que foi produzida para produzir a própria morte do povo, em muitos momentos, coloca o povo frente ao impossível. Afinal, não teríamos, nós, povo, sido pegos de surpresa? Deleuze (2007) nos ajuda a entender que povo fabula! Povo cria estratégias, povo inventa vida. População é número, é estatística, é indicador. Máquinas imunizantes precisam ser inventadas para sobrevivermos à pandemia fascista e neoliberal capilarizada nas relações e em nossos próprios modos de dizer “eu”.

Em alguma medida, a maquinaria que o discurso médico e o negacionismo fazem funcionar é a da individualização e culpabilização do comportamento individual. Há a necessidade de isolamento e há a necessidade de sobreviver, e há uma liderança veiculando em suas práticas a total descrença no autocuidado e na saúde coletiva... Um emaranhado que compõe a perversa teia aracnopolítica. Como produzir rede aracniana?

Acácio Augusto (2020), em texto que problematiza a pandemia, expõe o risco de acionarmos o discurso da guerra como proteção contra o coronavírus. A guerra contra o corona pode se materializar em guerra contra indivíduos, tendo em vista que são humanos os vetores da doença. É como se todos nos armássemos contra o invisível que acomete corpos humanos. E diante desta armadura estão vidas livres que precisam se acorrentar para reduzir o risco do contágio.

Contudo, esse acorrentamento não se faz de maneira igualitária, a proteção ao vírus não se dá de maneira democrática. As recomendações médico-sanitárias não são cabíveis a uma importante parcela da população, seja porque precisa estar nas ruas para trabalhar, seja porque não consegue estar em suas casas, seja porque não possui casas, seja porque a sobrevivência implica necessariamente a frequência em um espaço de cuidado que, neste momento ou por vários momentos, esteve fechado.

Aciono outra fotografia: o CAPS está com o serviço de convivência fragilizado... Aqueles que ali ficavam por não darem conta de estar em casa com suas famílias, estão agora na rua, na rodoviária, vagando um tanto sem rumo nessa imensa ficção científica que se instalou. Para onde

iriam? Como se protegeriam? Que proteção é essa que temos produzido? Ou, que desproteção é essa que temos produzido?

A loucura, sempre compreendida como inimiga do Estado, como importante corte mortal, ameaça biológica do estado racista biopolítico, ganha novos contornos de inimizade. Além de loucos, são imprudentes propagadores do vírus, portam indubitavelmente o mal do corona e estão ali, nas ruas, vagando com ou sem máscaras, com ou sem rumo. Mais uma vez inimigos. E, junto com eles, os pobres trabalhadores que também precisam habitar as ruas, os pobres trabalhadores da saúde que também precisam habitar as ruas e, em meio a isso, uma massa de nem tão ricos e nem tão pobres que nem precisavam habitar as ruas, mas que desacreditam, negam a importância de que milhares estão morrendo.

Negam, porque, para eles, a morte é inevitável, principalmente dos loucos e dos trabalhadores pobres pretos ou quase pretos. Essa “elite” quase pobre, quase rica, se sente imune, invulnerável... Afinal, ela não compõe o público-alvo das políticas sociais de assistência social e acha que não usa o SUS porque paga seus planos de saúde. Ela, junto com a governamentalidade aracnopolítica, deseja que a máquina econômica continue funcionando, mesmo que isso custe vidas avulsas, porém menos vidas, porque menos humanas.

Paul Preciado (2020), nos indica que os mecanismos de governo de um Estado aparecem claramente frente a uma epidemia. É nesse momento que reconhecemos as políticas de valorização/desvalorização de corpos e imunização. Quem são os imunes? Quem, na teia das presas, apresenta maior possibilidade de sobreviver? Quem está munido de modos subjetivos protetivos e quem está, politicamente, posicionado mais próximo do predador?

Preciado (2020) remonta à etimologia da palavra imune e nos explica que ela partilha da mesma raiz de comunidade. Em latim, ‘munus’ seria o tributo que alguém deveria pagar para fazer parte de uma comunidade. ‘Inmunitas’, no direito romano, seria aquele que estava dispensado dos deveres societários para compor a sociedade. Alguém imune aos deveres por possuir certo privilégio. Desta forma, pensando em termos biopolíticos, o não imune se apresenta como perigoso, como ameaça biológico-social aos imunes. Vulneráveis e invulneráveis, loucos e normais, pretos e brancos. A marca da racialização está presente nas políticas de imunização.

A marca da racialização se presentifica na quarentena. Quem pode quarentenar? Quem, nesse Estado pandêmico, pode se proteger? E quem, nesse Estado pandêmico, pode furar a quarentena? A quarentena e seu paradoxo. Parece-me que a característica fundamental que se

apresenta nessa governamentalidade é a própria condição paradoxal do isolamento. Isolar-se pode significar proteção e desproteção, dependendo do que se modula nas práticas cotidianas.

Serviços públicos fechados em nome do isolamento podem expor à morte inúmeros sujeitos, cuja possibilidade de vida é justamente o acesso a esses equipamentos. Não estaríamos, nesta medida, produzindo uma política de imunização? Não estaríamos reproduzindo em termos pervertidos os ditames do racismo de Estado? Somado a isso, temos os subfinanciamentos das políticas públicas, o sucateamento dos equipamentos já constituídos, os retrocessos nas políticas de saúde mental e atenção básica, bem como as péssimas condições de trabalho e existência dos trabalhadores sociais.

Não é simples estabelecer os limites do imunizável; as práticas necropolíticas em ação há algum tempo expõem o seu pior: a naturalização da morte e a desimplicação com a morte do outro que advém da própria individualização, culpabilização e responsabilização imputada aos sujeitos. A guerra ao vírus, apontada por Acácio Augusto, esconde a inequidade do combate e os meandros que conjugam tantos verbos mortíferos. É nessa agonística que se situa meu principal questionamento: que experiência é essa que nos imprime tantos constrangimentos e polarizações?

De um lado a verificação científica, a verdade dos contágios, a inquestionável necessidade de se assumir e executar procedimentos médico-higiênicos para o bem-estar da vida biológica. Uma urgência em se isolar, se cuidar, excesso de conselhos e dicas de especialistas que sabem do saudável, que afirmam prescritos, que nos impregnam de indicadores de mortes e de vidas, de curas e contaminações. Tudo verificável, quantificável, inalienável... A verdade em sua forma pura, mas não menos gramatizada pelos imperativos dos científicimos.

De repente, uma verdade entrou no campo do inquestionável. De repente, a única possibilidade de pensar o presente passou a precisar, necessariamente, desta palavra, deste gesto, deste olhar clínico que dogmatiza o vivo. Será que temos esquecido da crítica à neutralidade? Será que esquecemos que as técnicas de veridicção são modos de subjetivação, de produção de meios para que os sujeitos possam manifestar a verdade e se tornar refêns desta?

De outro lado, numa extremidade não menos verdadeira, não menos discursivamente profícua, não menos produtora de regimes e modos de enunciar o verdadeiro, temos a presunção moral, a negação do verificável, da ciência, seus modelos e prescrições. Resistência? Diria que não,

não há atitude parresiasta⁶ que se pretenda hegemônica, que se sobreponha à própria ética do cuidado de si como manifestação coletiva de valorização de práticas democratizantes e investidas de singulares invenções estéticas.

O que é isso que impulsiona tantos a negar a gira do planeta e o discurso médico-científico e as mortes estampadas nos indicadores? A vacina, investida de personalidades e representações, se tornou comunista, Jesus não⁷. Jesus ainda compõe, nesse discurso, uma narrativa constrangedora de negação do óbvio, estruturada na moral e nos bons costumes que há séculos matam indígenas, negros, LGBTQIA+, etc. Matemos e deixemos morrer todos que por seus comunismos ou diferencismos emperram a máquina neoliberal.

Entre a ciência e a cristandade nos encontramos, novamente, para debater o funcionamento do contemporâneo.

Foucault, no curso *Do Governo dos Vivos*, nos propõe um ousado traçado de pesquisa que se movimenta pelos deslocamentos das práticas e dizeres, pelas afirmações insubordinadas que se pretendem descolar do poder, pelas anárquicas investidas que questionam a necessidade mesma deste ou daquele empreendimento de poder. Isso ele nomeia de anarqueologia:

Não se trata de ter uma mira, no fim de um projeto, uma sociedade sem relação de poder[...]. Trata-se ao contrário, de por o não poder ou a não aceitabilidade do poder, não no fim do empreendimento, mas no início do trabalho, na forma de um questionamento de todos os modos segundo os quais se aceita o poder. (FOUCAULT, 2014b, p.72).

Mais uma fotografia chega, mais um corte nos absolutismos: após um dia de trabalho vou ao mercado, não me lembro mais o mês, mas já estávamos imersos no descontente pandêmico há algum tempo... Ao final das compras, encontro uma amiga que me diz: que difícil essa situação! Não aguento mais. Você percebeu uma coisa? Está terrível ir ao médico ou escutar um médico...

⁶ Este conceito de parresia será melhor discutido durante todo o trabalho. Constitui-se como uma noção que Foucault pega de empréstimo da Grécia antiga e significa uma atitude de dizer-o-verdadeiro que demanda coragem em sua enunciação.

⁷ Nesta frase fazemos referência a uma atitude rotineira de desqualificação da palavra comunista construída principalmente nos momentos históricos dominados por governos totalitários e antidemocráticos. O comunismo, assim como os comunistas, é visto como criminoso. No caso do Brasil, onde um governo com características neofascistas se consitui, esse discurso é novamente acionado e a vacina contra a covid 19 que teve, inclusive, a China, país entendido como comunista, como um dos precursores na construção da vacina, passa a ser negativamente associada por muitos como comunista. No caso de Jesus, figura protagonista do cristianismo, a referência se dá em função do conservadorismo crescente no Brasil, representado principalmente pela ascensão de Igrejas protestantes neopentecostais que apresentam críticas morais mordazes às conquistas democráticas, confirmam o horror ao comunismo e em vários momentos fomentam movimentos antidemocráticos.

Impressiona como ganharam poder agora. Tudo é risco! Pediatra, então, nem se fala! E os conselhos psis?

Que situação é essa que nos encontramos? Que análises são necessárias empreender para captarmos a complexidade disso que se nos apresenta? Faz-se fundamental compreender as táticas que condicionam os regimes de verdade.

[...] é preciso algo como uma obrigação para crer na ressurreição da carne, ou na trindade, ou em coisas assim. Em outras palavras, em atos desse tipo, não estamos diante de uma verdadeira obrigação de verdade, mas antes do que poderíamos chamar de coercitividade do não-verdadeiro, ou coercitividade e constrangência do não-verificável. Ou ainda, poderíamos falar de regime de verdade, de obrigação de verdade, no caso de procedimentos como o ensino ou a informação, procedimentos que são exatamente os mesmos, quer se trate de verdades, de mentiras ou de erros. O ensino é exatamente o mesmo e as obrigações que ele comporta são exatamente as mesmas, quer se ensinem tolices, quer se ensine a verdade. (FOUCAULT, 2014b, p.87).

Pela constrangência que a situação se apresenta, constrangidos a afirmar a vacina comunista ou o inegável da ciência. Thiago Fortes Ribas (2020), em texto que problematiza a noção de biopolítica em tempos de pandemia, nos apresenta a ideia de que a ciência, no contemporâneo, se apresenta como força de resistência frente aos absurdos da governamentalidade aracnopolítica. A ciência, para ele, se apresenta como corte, insurgência crítica frente aos ditames de uma política neofascitaliberal. Essa argumentação é fundamental, principalmente em tempos de negação do pensamento, da reflexão e do questionamento das obviedades.

Contudo, reitero uma reflexão já apontada em outro momento do texto: em muitos momentos, os prescritos científicos funcionaram como exigências impossíveis para uma parcela significativa da população. Parece-me, por vezes, que negamos nossa própria concepção de saúde coletiva, tão fortemente construída no Brasil, baseada na perspectiva do singular e da clínica ampliada.

É possível pensar um cuidado de si e do outro, um cuidado coletivo-singular pela via da exigência? Como criar possíveis cuidados da vida sem constrangimentos? Não pretendo esgotar essa discussão, mas trazê-la à baila. E é justamente em meio a esses conflitos e experiências cotidianas que me chega mais uma fotografia.

Há pouco tempo me surge um sismo-martelo, um cristão, um padre aparece com força, determinado a arruinar as estruturas de uma arquitetura higienista, excludente, fascista... Arruinar pedras pontiagudas engenhosamente dispostas sob um viaduto para que pessoas em situação de rua percarn mais um abrigo e garantam à cidade bem-estar paisagístico e segurança. Esses mesmos que

nos regimes quarentenários nada puderam fazer, senão permanecer expostos aos mais altos graus de contaminação e violência, haviam sido arquitetonicamente destituídos do direito à cidade. Essa atitude não é rara, não reside apenas na cidade de São Paulo, mas nos corpos de todos aqueles cuja economia é mais valiosa que a vida. Atitude capilarizada subjetivamente, modulada pelos racismos que constituem as mais ínfimas relações de saber-poder.

O padre, o cristão surpreendentemente insurge como força contrária, expõe-se à violência e marreta os paradigmas de um mundo que precisa ser ruído. Sua marreta oxigena, expande o céu (KRENAK, 2019), garante um pouco mais de possível nesse mundo que só faz sufocar as singularidades. Júlio Lancellotti⁸, com sua atitude, revela o invisibilizado nas miudezas relacionais e anarqueologicamente nos questiona: por que não nos desprendemos dessas forças que nos subordinam? por que não colocamos em questão a necessidade deste ou de qualquer mecanismo de poder?

Agora, já estou vacinado, parece que minha condição de trabalhador da saúde, exposto ininterruptamente ao vírus por 11 meses, me garantiu certa imunidade frente ao corona. Contudo, continuo absolutamente vulnerável aos acontecimentos sísmicos que abalam o presente. Vulnerabilidade esta que, para além de qualquer qualificação de público-alvo ou depreciação moral, demonstra certa implicação ético-política com a vida qualquer.

A vacina não me invulnerabiliza, apenas me deixa um pouco mais atento para questionar junto com Esther Arantes (2020)⁹ que mundo é este. Que mundo é este que assassina corpos biológicos e subjetividades políticas? Que mundo é este que não cabe a todos? Que mundo é este que, pela segurança, pelo capital, pela economia, expõe sem qualquer escrúpulo milhões de vidas à morte?

As batalhas estão colocadas, o esforço é que, pela desobediência, a pesquisa também possa assumir a função estratégica de acoplar os saberes que são duramente abafados pelos regimes de verdade. Pesquisar desobedecendo é também ser um trabalhador social desobediente e disponível a construir parcerias que comportem o estranho da vida, o ‘inaglutinável’ do vivo ou aquilo que

⁸ Ver: Padre Júlio Lancellotti quebra a marretadas pedras instaladas pela prefeitura sob viadutos de SP: gestão Bruno Covas (PSDB) instalou blocos de paralelepípedo em elevados da zona leste, mas medida recebeu críticas por ser vista como forma de retirar população de rua do local. Na manhã desta terça-feira (02/02/2021), coordenador da pastoral do povo de rua ajudou subprefeitura da Mooca a desfazer serviço. Fonte: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/02/02/padre-julio-lancellotti-quebra-a-marretadas-pedras-instaladas-sob-viadutos-pela-prefeitura-de-sp.ghtml>.

⁹ Ressalto que este texto da professora Esther Arantes, gentilmente cedido a mim, ainda não foi publicado.

corajosamente irrompe como verdade combativa pelos personagens mais inesperados. Que possamos subverter a rede aracnopolítica! Que possamos, em ato, por ensaios e tentativas, construir redes que sustentem a fragilidade de existências mínimas, singulares e sempre em risco. Para isso, é importante uma atitude crítica que se pergunte: como se exerce a vulnerabilidade nas políticas sociais?

1 O PARAÍBA DO SUL, A GRAMÁTICA E A BELEZA DE CORPOS ABERTOS AO RISCO

*O que se pode tramar entre uns e outros é,
rigorosamente falando, inimaginável.
(DELIGNY, 2018, p. 39).*

A vulnerabilidade é uma noção amplamente utilizada no campo das políticas públicas e das ciências humanas, por isso, muitas vezes naturalizada, reproduzida e saturada por ser irrefletida. Essa pesquisa objetiva deixar de tomar a vulnerabilidade como evidência que qualifica populações e situações como vulneráveis/vulneráveis sociais e que está amplamente disseminada nas práticas/discursos das políticas sociais e dos profissionais operadores das mesmas.

Iniciamos apresentando um nó, uma agonística dos processos de cuidado no campo das políticas públicas, aqui, especificamente, da política de saúde.

Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações mais estreitas entre teoria e prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Começamos assim, porque, de acordo com Foucault, só é possível analisar as relações de poder e o diagrama de forças que produzem efeitos na realidade se partirmos dos pontos de tensionamento: sua localidade e especificidade. A situação que aqui apresento é uma extração do meu diário de campo¹⁰ que aciona pontos de embate e provocações permanentes no encontro entre a vulnerabilidade social (e suas práticas) com seu público-alvo.

Encontrá-los não foi tarefa simples, muitos discursos, muitos boatos, muitos dizeres rondavam suas vidas: cuidado! Ela expulsa todo mundo.

Da última vez que fui lá ela me xingou muito, não gosta de visitas, não gosta da nossa presença, prefere ficar desse jeito.

¹⁰ O diário de campo será melhor apresentado na discussão sobre metodologia.

Ele cuida da ferida e coloca de tudo lá (diz que vai sarar), ela não aceita fazer dieta, vai ficar sempre ruim.

Acho que ela tem um problema da cabeça: grita, fala demais. Como alguém pode aceitar viver naquelas condições? Só se for louca. A irmã dela é maluca, tá internada.

Um casal de velhos, moram sozinhos, próximo a familiares (distantes), resolvem tudo por conta própria. Ela, diabética e hipertensa, tem uma ferida que nunca cicatriza e isso porque, de acordo com a equipe de saúde, ela não se cuida, não se trata e não permite que cuidem dela.

A equipe reclama do acesso dificultado. Difícil estar em sua casa por conta de seu comportamento. Difícil tratar por conta de seu comportamento. Ainda tem a casa: uma questão. Eles falam da higiene, do acúmulo de materiais inexplicáveis, sem lógica, sem função. A equipe os imprime vulnerabilidade social: são velhos, parecem loucos e com agravos importantes de saúde. Chamam-nos para que ajudemos a facilitar o acesso, a entrada.

Falamos de vínculo, mas a equipe parece descrente. O que é vínculo? Como se vincula? Verbo estranho quando alinhado a normas e técnicas profissionais. Tem técnica pra vincular? Quanta mística. Parece que o mistério reside no risco que se abre quando decidimos construir parcerias. Parece que a mística é assumir a vulnerabilidade do encontro. Assumir o corpo que se produz no encontro com o outro.

Butler (2018a; 2018b) apresenta o conceito de vulnerabilidade tanto como uma formulação homogeneizadora e individualizante que aciona funções de proteção paternalistas pelo Estado, quanto como uma noção que não se reduz a particularidade de um corpo distinto, mas como um modo de relação que coloca em questão algum aspecto dessa própria distinção. Acionar esse paradoxo parece-me ser o alinhavo desta escrita. Ao afirmar vulnerabilidade a alguns estaríamos implicitamente afirmando invulnerabilidade para outros?

Somos distintos em função das condições de aparecimento de nossos corpos em público, somos distintos em função dos efeitos que a história produz em nossos corpos e, ao mesmo tempo, somos vulneráveis a esses efeitos. Contudo, algumas populações estão marcadas por uma vulnerabilidade e uma precariedade diferencial, o que, segundo Butler, não as desmobiliza. Ao contrário, as vulnerabilidades podem mobilizar formas de resistência àquilo que as precariza. Não que a força e resistência triunfe sobre a vulnerabilidade, na verdade, elas são produções de uma mesma condição. A força reside na própria vulnerabilidade a que somos expostos, são conectadas na luta por uma nova condição de aparecimento e sustentação.

Neste ponto é importante apresentar um outro ponto dessa discussão, quando a autora afirma que a vulnerabilidade é uma característica mais ou menos implícita da nossa experiência, ou seja, a condição de nossa vulnerabilidade em si mesma não é mutável e pode ser uma condição de abertura. Abrir-se ao corpo de outra pessoa ou de um conjunto de pessoas. Somos vulneráveis ao que acontece, mas nem sempre conhecemos de antemão o que acontece, por isso, a vulnerabilidade nos implica em algo que reside além de nós e, mesmo assim, constitui nossa corporificação. (BUTLER, 2018a)

Fomos até eles. Muito escabreados, amedrontados. Que tipo de monstrosidade se escondia naquela casa? Que condição tão apartada da realidade se realizava ali?

Fomos atendidos por ela, que ficava apenas sentada em função de sua ferida que impossibilitava seu caminhar. Convidou-nos para entrar. Explicamos de onde éramos e porque estávamos ali. Ela, prontamente, se dispôs a explicar sua dieta. O que gostava de comer, como comia, como preparava seus alimentos, a que horas comia... Falas prescritas, respostas prescritas, respondia de maneira objetiva à gramática da saúde, saúde pública. Pública? Saúde normativa. Pública? O que há de público na saúde?

Fazia essas reflexões sobre público me inspirando em Barros e Passos (2005), quando afirmam que a política pública de saúde brasileira, o SUS, pensado e gestado a partir de muitas lutas políticas e ganhando estatuto constitucional em 1988, precisa manter vivo seu caráter constituinte histórico a partir da problematização das relações entre a política pública e a máquina aglutinadora do Estado. Manter o caráter público do SUS seria acionar o modo cogestivo e coletivo de produzir saúde e cuidado.

Na série governo-Estado-políticas públicas é o que se produz no plano do coletivo que garante o sentido público das políticas que também atravessam o Estado. Esta, sem dúvida, foi a direção do movimento das políticas públicas de saúde que culminou no SUS. Com o conceito de saúde coletiva é a dimensão do público que é revigorada nas políticas de saúde. Não mais identificado a estatal, o público indica assim a dimensão do coletivo. Política pública, política dos coletivos. Saúde pública, saúde coletiva. Saúde de cada sujeito, saúde da população. (BARROS; PASSOS, 2005, p. 566).

As repostas que a velha dava me faziam pensar nisso: o que há de público? O que há de coletivo? Será que a expectativa de vínculo por parte da equipe também se alinhava a essa gramática? Qual seja: considerar o vínculo como aquilo que a docilizaria frente às recomendações dos especialistas, frente às evidências das estatísticas e dos indicadores produzidos pela epidemiologia que quantifica os riscos dos agravos à saúde.

A saúde pública agenciada ao Estado e modulada por certas tecnologias de governo produziriam relações democráticas e práticas libertárias? Não seria ‘Saúde’ um conceito que, como todos os outros são constituídos por suas verves científico-histórico-sociais, verves que se manifestam pelos seus vários hibridismos e modulações com o poder? Disciplina, poder disciplinar, complexas relações de força que tanto tocam as vidas vulneráveis ou em vulnerabilidade social. Esses conceitos ainda serão trabalhados no corpo do trabalho, contudo, seus complexos emaranhados já se insinuam aqui. Vínculo disciplinado, parece que é desse vínculo que se fala quando tocamos a vida do vulnerável.

Estranha afirmação, um vínculo, cuja disposição é justamente a sua indisponibilidade ao outro. Parece que no complexo normativo e narrativo da vulnerabilidade e suas mais variadas morfologias, emerge necessariamente a necessidade de lidar com um outro que, visto de fora, de longe, cirurgicamente, é normalizado como vulnerável. Se é assim, o vínculo possível se faz pelas qualificações que o sustentam, pelas disciplinas que o formatam, pela dissecação que o materializa. Gente deficiente, gente que precisa, gente que pelos seus modos de vida são vulneráveis, portanto, gente que necessita escutar as normativas e seguir os bons conselhos. Portanto, vínculo disciplinado, obediente e inquestionável.

Gros (2018), em livro chamado ‘Desobedecer’ nos oferece algumas pistas do porquê não desobedecemos frente a situações tão claras de desigualdade e injustiça. A resposta óbvia seria a desobediência, contudo, quase sempre respondemos com a obediência. Sua pergunta é: por quê? Desta forma, gostaria de seguir uma trilha que ele nos apresenta: a lei, historicamente, seria uma das formas de garantir à humanidade sua saída de uma condição de ‘selvageria’ para o status de civilidade. Contudo, é essa mesma lei que, muito embora, nos garanta direitos, também produz quadros de injustiça. Em nossos tempos, o aparato jurídico se encontra fielmente atrelado às normas médicas, aos números e às estatísticas vorazes que tabulam o humano, estabelecendo, inclusive, políticas de normalização, de onde emerge a vulnerabilidade social e seu público-alvo.

[...] a realidade dos números é a dos *efeitos de realidade* produzidos, efeitos duros e terríveis. Quando as equações são adotadas como fonte de autoridade, as tabelas de Excel como vozes de oráculos ante as quais abaixamos respeitosamente a cabeça, alavanca das decisões, então os desesperos sociais, as misérias de fins de mês, os rebaixamentos de classe social, as ruínas são previamente justificadas. E tudo isso ocorre “em conformidade” com a lei de ferro da economia, com a “realidade” incontornável das equações: números são números. (GROS, 2018, p.6).

Aparato jurídico e economia. A lei nos serve à civilidade. Qual civilidade? Contudo, desrespeitá-la, desobedecê-la, é indício de rebeldia, de retorno à selvageria. Não é possível retornar à condição de pré-humanidade, por isso, a obediência. Vínculo disciplinado, vínculo obediente, portanto. Por ser vínculo é via de mão dupla; o profissional atento aos números, o atualiza nas normas; e o usuário, atento ao perigo da desqualificação, obedece. Gros (2018) nos lembra que a desobediência pode atualizar o medo de morrer, o medo de perder proteção, o medo de se expor ao massacre público. Por isso, de repente, um vínculo obediente e disciplinado se presentifica.

[...]a obediência incondicional abre caminho para o processo de humanização. Só ela nos permite desfazer-nos das “propensões naturais” rebeldes, domesticar os instintos forçosamente anarquistas, sufocar um fundo de selvageria avesso a qualquer regularidade – “o estado selvagem é a independência em relação às leis”. (GROS, 2018, p.16)

Pelo não retorno à selvageria, ele se apresenta. Pela obediência à ordem simbólica, ele perdura. Deligny (2018) e Krenak (2019; 2020) nos ajudam a fazer uma importante leitura acerca dessa conjunção entre vínculo e disciplina. O primeiro nos sinaliza uma diferença crucial entre o homem que somos e o homem, sendo aquele uma espécie de construção simbólica, pautada na linguagem que configura o que somos a partir de um certo estatuto social, ético, político e gramatical; é um homem que quer, que pensa a partir de finalidades e projetos, que se constitui pela obediência ao simbólico e que paga muito caro pelo acesso ao projeto pensado (DELIGNY, 2018); já o homem que não somos é do agir, ele não quer, simplesmente navega, vaga pelo espaço construindo uma rede possível para sua existência, permanência e insistência. Ele não recorre aos estratégias de poder, tampouco se encontra colado aos sintomas do capital, é pela liberdade inventiva que se dá no gesto da ação que ele insurge como vivo, ele nos apresenta a rede em suas virtualidades e possibilidades, ele também nos constitui, ele é o comum do humano, mas cotidianamente morto pelas investidas simbólicas da linguagem.

Que o façamos vivo pelos seus traçados, por uma involução que em nada dialoga com retrocesso, mas que se constitui pela recusa do homem que nós somos. E essa recusa, ao instaurar um gesto crítico à linguagem, está necessariamente instaurando um gesto crítico à normalidade, às políticas de normalização. Deligny deseja a diferença e o inadaptado, é pela tentativa e a paixão pela circunstância que ele força nosso pensamento a operar a crítica sobre o homem que nós somos.

Recusar o sentido estatístico da normalidade não é incompatível com a afirmação do sentido básico da normatividade do vivo. E se se trata de normatividade como potência

viva para a criação de normas para si, é preciso pensar por tentativas, sem determinismos autoritários, construindo ferramentas que nos permitem esquivar das formas hegemônicas de si e das instituições, nossas “constantes normais” como designou Canguilhem. A inadaptação social não significa necessariamente um comprometimento da normatividade do vivo. O inadaptado aos olhos de Deligny recusa a normalidade do homem que nós somos. Nele a normatividade se expressa em seu estado bruto – arte bruta do humano. (PASSOS, 2018, p. 151).

O inadaptado recusa a normalidade do homem que nós somos e potencializa formas de inventar normatividades em meio às normas. Um vínculo disciplinado, diríamos, está associado a formas morais/normais de se direcionar ao outro, não tem em seu fundamento uma perspectiva de acompanhamento de movimentos, traçados, normatividades e deslocamentos daquele que se apresenta como usuário de um cuidado, ao contrário, ele se dá justamente num movimento inverso: como um convite ao usuário de se normalizar, se adaptar a determinada prerrogativa médico-psicológica enquadrada na noção de vulnerabilidade.

A vulnerabilidade, portanto, como projeto, como afirmação inquestionável do homem que nós somos. Àqueles que não se adaptam, ficam colados alguns adjetivos imponentes, como: rebeldes, inadaptados, que não aderem, impossíveis, irresponsáveis, imorais etc. Esses mesmos adjetivos, numa maquinação impressionante, retornam diretamente à vulnerabilidade e inflam seu estatuto, sua significação, seu aparato simbólico: mais jeitos de reconhecer os vulneráveis se apresentam. Os índices de diferença são constantemente cooptados por essa máquina capitalística que também conforma o enquadre vulnerável e o sobrecodifica, reterritorializando sentidos.

A gente, em contrapartida, fica à espreita, igual à aranha (DELIGNY, 2018), esperando o momento de desobedecer junto, de criar uma rede que escape ao projeto, mas que se figura em meio a este. Nesse sentido que, como trabalhadores sociais, nos situamos no fio da navalha (NEVES, 2004), entre desejo e capital, entre invenção e norma, entre desobediências e castigos. Macro e micropolítica em modulações constantes. Neves (2004, p. 11) nos ajuda a compreender:

Respiramos capitalismo, temos nossa existência tomada pelo modo de produção capitalista, como se ele esgotasse toda nossa imersão na imanência, a tal ponto que só nos reconhecemos como entes levados pelas suas descodificações, desterritorializações e reterritorializações, como se na falta de sua axiomática não pudéssemos nem mesmo agir ou pensar, como se ele fosse nosso próprio dentro e fora. Constituindo-se como *socius*, o capital assalta a vida em suas configurações extensivas (andar, correr, amar, viver, trabalhar...) e intensivas (afetos) como forma de extrair, seletivamente, as forças mobilizadas em seus deslocamentos e acumulação.

A autora nos ajuda a entender que as configurações intensivas, como nossos afetos e modos de viver também são assaltados pelo capital e pelas políticas de normalização, parece que nada

pode escapar a essa máquina aglutinadora e produtora de constrangências. Contudo, a autora também nos lembra que, paradoxalmente, essas mesmas forças intensivas que o constituem, também podem ser motor para sua própria derrocada. É justamente pelo intensivo, pelo plano comum humano, pelo homem que não somos e pela desobediência, que podemos produzir movimentos instituintes.

A vida, como potência de invenção e de metamorfose, que o capitalismo tenta contrariar e neutralizar, tornando-a um intolerável que funciona como “remédio e combustível” para sua sobrevivência, é, paradoxalmente, o que pode envenená-lo, pois ela é portadora de coeficientes de liberdade inassimiláveis. (NEVES, 2004, p. 21).

É pelo inassimilável que nos rebelamos contra um vínculo disciplinado que surge como disponibilidade responsiva do outro e, como uma ovelha, o outro deve respeito a seu pastor; como um bom usuário do serviço, o outro deve respeito aos bons conselhos do trabalhador social: em nome do cientificismo, em nome do saber, do cuidado e do bem-estar. É pelo selvagem, como nos sinaliza Krenak (2020), que nos rebelamos contra o vínculo disciplinado.

Segundo o autor, a vida é selvagem, a expressão da vida é selvagem, não um selvagem como primitivo ou oposto a civilizado, contra aquilo que a ciência do século XIX chamou de evolução. Esse selvagem extrapola o humano, sendo a vida que atravessa o humano, mas que não se reduz a ele. A vida como multiplicidade, como átomo de qualquer coisa, como molécula de vir a ser. É por esse selvagem e contra a obediência que temos tecido nossa rede. Parece que aí, Krenak (2020) e Deligny (2018) se aproximam e eu, modestamente, tentando entender, sigo o fluxo daquilo que excede a ordem simbólica, excede a norma e cria no dia a dia uma normatividade possível. Parece que no caso desta velha, da visita domiciliar, a vida grita, selvagem, e entulha muitas bugigangas em casa. Parece que nesse caso o vínculo disciplinado não ganha espaço, ele se rarefaz, escapa.

[...]malgrado o fato de a máquina de Estado tendencialmente dobrar para dentro as linhas de capilarização do poder, há sempre um lado de fora do que se dobra. Este fora que insiste no interior da máquina do Estado é o plano do coletivo, aí onde a política se consolida como experiência pública ou *respública*. (BARROS; PASSOS, 2005, p. 570).

Acho que foi quando assistimos televisão juntos que os carboidratos, colesteróis, lipídeos e triglicérides foram lentamente sendo desobstruídos de nossas artérias tão contaminadas pelas gramáticas psis e médicas. Assistíamos à TV, ouvíamos o padre juntos. Era sua programação predileta: escutar o padre. Achava ele bonito, ríamos disso.

Rir era comum. Mas a situação era grave. A relação com o marido não era simples, desgastados os dois, mas os únicos presentes em suas vidas.

A gramática da saúde nos impunha o discurso da vulnerabilidade social. São velhos. Qual condição têm de se cuidar? A ideia de cuidado ao lado de vulnerabilidade me produzia arrepios. Que cuidado? Que vulnerabilidade? Cuidado para não cuidar demais, cuidado para não produzir descuido, pensava eu. Cuidado para não os contrapor aos invulneráveis, categoria necessária ao afirmar vulnerabilidade a alguns.

O que queria dizer chamá-los de vulneráveis? Por que esse discurso, esse adjetivo colava tão firmemente naquele caso e em tantos outros que nos aparecem? Parece que o uso desta noção obscurece algo e faz desaparecer as relações que a configuram. Parece que ao associarmos a algumas pessoas e grupos estamos contendo multiplicidades que não podem aparecer. Parece que ela positiva contenção, disciplina, tutela e alguns bons mecanismos que pretendem assegurar a vida de tantos que parecem odiar a democracia e o encontro com a diferença. (RANCIÈRE, 2014)

Ao deixar de considerar a vulnerabilidade uma obviedade e passarmos a constituí-la como um campo problemático, veremos que ela é uma noção que se pretende científica e uma instituição agenciadora de práticas construídas historicamente.

Conceitos, noções e categorias como vulnerabilidade, risco social, perigo, insegurança etc., começam a emergir num momento histórico específico, quando uma nova paisagem se implantou e se pôde constituir um campo: o social, como campo de intervenção e produção de conhecimento. Este “nasce com um regime de flutuação, onde as normas substituem a lei, os mecanismos reguladores e corretores substituem o padrão” (DELEUZE, 2001, p. 8).

Portanto, quando pensamos vulnerabilidade social, precisamos situar a que “social” pertence tal enunciação. Se o social é um campo forjado em função das múltiplas relações que se estabelecem na sociedade e não mero reflexo de uma sociabilidade humana, é preciso compreender que relações e regulações o atravessam. (SILVA, 2004).

O conceito de social, apesar de transpassar certa naturalidade, é demarcado por um conjunto de práticas datadas historicamente. Silva (2004) nos indica que enquanto a sociedade resolvia suas inadequações e disfunções pelas redes informais de relação não se pensava o campo social como questão, ou seja, ele ainda não havia sido enunciado, tampouco agenciado práticas específicas.

Ao deixarmos de reduzir o social à mera noção de sociabilidade e passarmos a problematizá-lo a partir do conjunto de práticas que o constituem, podemos dizer que o

próprio social cessa de ser um objeto natural entre outros. Quando deixamos de considerá-lo como uma evidência e passamos a constituir-lo como um campo problemático, vemos que o social é essencialmente um objeto construído e produzido a partir de diferentes práticas humanas e que não cessa de se transformar ao longo do tempo. (SILVA, 2004, p.13).

Segundo Donzelot (2001), o social se torna um problema com o advento da economia política como instrumento de estudo e produção de saber. Os indivíduos e famílias se tornam peças, engrenagens de uma massa global, têm seus corpos tomados como força produtiva que precisam ser devidamente adequados às diferentes instituições de produção e reprodução social do capitalismo e liberalismo insurgentes.

Nesse sentido, podemos entender o quanto o advento do capitalismo passa a ser fundamental nesse novo arranjo do social. É preciso esquadrihar as multiplicidades, organizar a cidade, o tempo e o espaço para tornar os corpos cada vez mais eficientes. Temos, portanto, uma proposta estratégica de governo da vida pelas peças individuais e engrenagens de uma massa global, com vistas à normalização de todos os aspectos da vida, dos corpos e das coisas em relação. É preciso normalizar o indivíduo e a massa da qual faz parte: a população.

O fenômeno da população, de acordo com Foucault (2009), ganha corpo e espaço com o processo de urbanização das cidades, nacionalização dos territórios, migrações intensas de fluxos de pessoas e trabalhadores, assim como com a emergência de um novo funcionamento estatal – ocorrido no século XVIII – que favoreceu o aprimoramento de tecnologias que tomam a população como objeto da intervenção fundamental do governo.

Foucault (2005) nomeará essa nova tecnologia de poder como “biopolítica” que se caracteriza pela tomada do poder sobre o homem como ser vivo, estatizando e governamentalizando o biológico: o homem como espécie passa a ser compreendido como portador de uma natureza que poderá ser quantificada, analisada, comparada e explorada. Se sua natureza pode ser presumida, pode-se, inclusive, pressupor comportamentos de risco a partir de análises estatísticas.

Nesse sentido, podemos utilizar a biopolítica como uma potente ferramenta para analisarmos as agonísticas que emergem das práticas de cuidado junto às populações ditas vulneráveis ou em vulnerabilidade social. A própria vulnerabilidade social, neste sentido, pode ser compreendida como um mecanismo de segurança, um mecanismo estatístico que estabelece os limites do normal/anormal: os limites do risco.

De acordo com Foucault (2011), a preocupação com o controle da população no século XVIII realiza um desbloqueio das artes de governar, criando condições para uma ação ampliada de governo que o autor nomeará como governamentalidade. O Estado, então, se torna governamentalizado, passa a concentrar a grande maioria das técnicas de controle dos corpos individuais e da população, capilarizando seu poder às extremidades da população. O Estado passa a aglutinar e emanar políticas que se debruçam sobre a população em sua naturalidade e sobre o indivíduo em sua especificidade.

Interessante notar que essa governamentalização das expressões da vida produz como efeito a noção de caso que, segundo Foucault (2009), não se trata exatamente do caso individual, mas uma maneira de individualizar o fenômeno coletivo da doença ou de coletivizar os fenômenos e integrá-los no campo dos fenômenos coletivos. Temos, portanto, uma fórmula interessante que pressupõe ao mesmo tempo, num mesmo movimento, a coletivização de fenômenos individuais e/ou a individualização dos fenômenos populacionais. Uma fórmula que irá aproximar os mecanismos de segurança (mecanismos de normalização) aos mecanismos disciplinares ou de normação (FOUCAULT, 2009).

[...] o que se vê aparecer é o seguinte fato: se a doença é assim acessível, no nível do grupo e no nível de cada indivíduo, nessa noção, nessa análise da distribuição dos casos é possível identificar a propósito de cada indivíduo ou de cada grupo individualizado qual o risco que cada um tem, seja de pegar varíola, seja de morrer dela, seja de se curar. Pode-se então, para cada indivíduo, dada a sua idade, dado o lugar onde mora, pode-se igualmente para cada faixa etária, para cada cidade, para cada profissão, determinar qual é o risco de morbidade, o risco de mortalidade[...] (FOUCAULT, 2009, p. 79).

Foucault nos indica, portanto, que o projeto político que se insinua a partir do século XVIII, funda-se em uma dupla focalização: nos corpos individualizados e docilizados para seu melhor aproveitamento pelos aparelhos de produção e na população que se torna o alvo de práticas extensivas de controle. O cenário político se constitui, desta forma, pela diagramação de forças tanto dos mecanismos de segurança, quanto dos mecanismos disciplinares. Como diz Foucault (2009, p.11):

[...] o corpus disciplinar também é amplamente ativado e fecundado pelo estabelecimento desses mecanismos de segurança. Porque, afinal de contas, para de fato garantir essa segurança é preciso apelar, por exemplo, e é apenas um exemplo, para toda uma série de técnicas de vigilância, de vigilância dos indivíduos, de diagnóstico do que eles são, de classificação de sua estrutura mental, de sua patologia própria, etc, todo um conjunto disciplinar que viceja sob os mecanismos de segurança para fazê-los funcionar.

No trabalho na política de saúde somos acionados, cotidianamente, para realizar atendimentos e operarmos diagnósticos, produzir verdades científicas sobre aqueles corpos vulneráveis e também apresentar técnicas reparadoras para aquela situação que se apresenta. Somos convocados a remediar a vida dos vulneráveis, lembrando que essa categoria estatística, resultado de uma investigação populacional coletiva, se materializa em certos corpos individuais, ou melhor, produz corpos que se destacam da própria vida. Um indivíduo em situação de vulnerabilidade ou vulnerável social é “um efeito de poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2005, p. 35). Assim como o corpo com varíola, o corpo vulnerável também é um caso, caso este que aglutina saberes, verdades e práticas.

1.1 Resistindo com o paraíba: balsas em meio à correnteza do poder

Vamos nos deparar com várias compreensões do que seja vulnerabilidade /vulnerabilidade social e, também, com uma série de dispositivos que serão construídos para lidar com sua especificidade, traduzindo, desta forma, relações de poder e saber de um tempo específico.

Quando falamos em poder, estamos tomando por base a compreensão de Foucault (2005; 2011c) sobre o conceito. O autor compreende o poder como exercício e entende que todas as relações sociais estabelecidas em determinado momento são relações de poder, forças que se encontram em constante luta. Foucault se contrapõe, em suas análises, a compreensão de poder como algo centralizado que emana de um determinado campo/local (re)produzindo opressão e negatividade. Para o autor, essa análise do poder como opressão, análise descendente, figura como um modelo jurídico do poder, onde cada indivíduo possui um poder (como um bem), baseado na lei e na repressão, que a partir de uma contratualização é cedido para a construção da soberania política.

As relações de poder, para ele, não são fundamentalmente nem o direito, nem a violência. O poder não existe enquanto materialidade, nem está identificado em alguém ou algum aparelho social como o Estado, por exemplo. Ele existe enquanto prática e relações de poder. Ninguém

escapa ao poder, já que essas relações funcionam como uma rede de dispositivos onde todos estão, impreterivelmente, enredados. Exatamente por isso, ele é luta e disputa.

Foucault (2005, p. 40), explica:

[...] em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber.

[...] o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas. (FOUCAULT, 2005, p.19)

Fundamentados nesta leitura sobre o poder e seus exercícios, buscamos articular os saberes sobre a vulnerabilidade com os mecanismos extradiscursivos que a conformam, ou seja, as instituições que os operam e os efeitos das práticas daqueles que trabalham com a noção de vulnerável.

Neste ponto, fica mais simples compreender o que seria a ideia de microfísica do poder empreendida por Foucault (2011c), já que para analisar o poder é preciso se afastar da espacialidade construída pela teoria jurídica e, também, do nível de efetuação do mesmo. Desta forma, precisamos atentar às suas formas locais e suas técnicas que se expressam no controle detalhado dos corpos, gestos, comportamentos e discursos, dando materialidade tanto ao coletivo no nível da população, quanto ao indivíduo parte da população.

Machado (2011) ao introduzir o livro *Microfísica do Poder* de Michel Foucault, nos explica:

O importante é que as análises indicaram claramente que os poderes periféricos e moleculares não foram confiscados e absorvidos pelo aparelho do Estado. Não são necessariamente criados pelo Estado, nem, se nasceram fora dele, foram inevitavelmente reduzidos a uma forma ou manifestação do aparelho central. Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micro-poderes existem integrados ou não ao Estado [...] (MACHADO, 2011, p.XII).

Por isso é tão importante acompanhar os processos que insurgem nas margens, nas periferias, nos locais onde o discurso da vulnerabilidade está capilarizado e produzindo tantos efeitos. Analisar essa noção sem acompanhar seus efeitos seria retomar o modelo jurídico do poder. Ao contrário, pretendemos entender as complexas redes de saber que constituem a noção de vulnerabilidade/vulnerabilidade social a partir das suas múltiplas emergências nas ciências

humanas e políticas sociais, mas também perceber, a partir de uma análise ascendente dos efeitos, como as práticas se exercem, se reproduzem e/ou são retorcidas em meio aos seus exercícios.

Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde se torna capilar; captar o poder em suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento. (FOUCAULT, 2011b, p.182).

Desta forma, buscamos captar não os corpos como essência, mas os sujeitos produzidos como efeito de certa relação de poder estabelecida, relação que produz corpos e sujeitos vulneráveis ou em estado/situação de vulnerabilidade social. Que corpo é esse que se nega a atender os agentes das políticas sociais? Que se nega a corresponder aos conselhos dos trabalhadores da saúde? Que se nega à dieta, ao remédio, às recomendações de posturas para sentar e deitar?

Fazíamos vários acordos, mas estes eram burlados por uma cantoria que não cessava. Quando a perguntávamos sobre uma possível adesão a alguma proposta, ela logo nos apresentava uma nova ou velha canção. Um canto resistente, e que, ao mesmo tempo, também soava como um pedido de respeito sobre seu corpo, corpo indócil, mas que ao pedir respeito também abria possibilidades de parceria.

Será que se partirmos da noção de vulnerabilidade social e todos os impossíveis que até então ela fazia aparecer, poderíamos construir, de fato, um vínculo? Será que a chave estaria em operarmos uma resistência conjugada à alcunha vulnerabilidade e todos os seus exercícios minorizadores? Será que ela estava simplesmente evitando mais uma desqualificação do seu modo de vida?

Todas essas perguntas surgem para nos fazer refletir sobre uma noção também fundamental para Foucault e para essa tese, que é a ideia de resistência. Como vimos anteriormente, o autor concebe o poder como difuso, mostrando que ele se encontra em toda a parte, empenhando-se em produzir indivíduos sujeitados às estratégias que permeiam todo o campo social; sendo os indivíduos efeito de seus exercícios.

Além disso, como na concepção de Foucault não há poder sem saber, suas composições capturam a vida em dispositivos construídos pelas práticas sociais, sendo o sujeito resultante de tais práticas. Contudo, essa sujeição não acontece sem tensionamentos, sem questionamentos, sem

mobilização dessas mesmas relações de poder. Se o poder só existe em ato e em relação é porque ele só existe porque algo resiste.

Podem-se viver calmarias e refluxo de batalhas, em função dos exercícios de dominação, contudo, a relação de poder nunca será a expressão de um consenso de fato, já que, segundo o autor, não há poder sem resistência e esta é primeira em relação ao poder:

Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Elas constituem reciprocamente uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível. (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Uma relação de poder se articula, fundamentalmente, sobre dois elementos indispensáveis, quais sejam: em primeiro lugar, aquele sujeito sobre o qual se exerce o poder precisa ser reconhecido como sujeito da ação até o fim e, em segundo lugar, existe todo um campo de repostas, efeitos e invenções possíveis sobre esse exercício (FOUCAULT, 1995). Desconsiderar as resistências como imanentes às relações de poder seria negar o caráter relacional do exercício de poder, visto que são nessas relações que elas se afirmam e inventam outros campos de possibilidade de ação.

Inventar é um verbo fundamental quando falamos sobre resistência, já que ela não se confunde com reação ou mera anulação dos efeitos de poder, mas configura-se como abertura possível, linha indisciplinada que procura respiros. Desta forma, pensar a resistência é analisar as forças em combate e os modos de enfrentamento que se insinuam como invenção.

Resistir é, neste aspecto, o oposto de reagir. Quando reagimos damos a resposta àquilo que o poder quer de nós; mas quando resistimos criamos possibilidades de existência a partir de composições de forças inéditas. Resistir é, neste aspecto, sinônimo de criar. Sendo assim, a resistência é, para Foucault, uma atividade da força que se subtrai das estratégias efetuadas pelas relações de forças do campo do poder. Esta atividade permite à força entrar em relação com outras forças oriundas de um lado de fora do poder. Forças do devir, da mudança, que apontam para o novo e engendram possibilidades de vida. (MACIEL JÚNIOR, 2014, p. 2).

Continuava indo à casa dela, tentando encontrá-la de outras formas, tentando inventar parcerias com as resistências estrategicamente insinuadas. Cantava junto e assistia ao padre junto. Foi em meio à cantoria que ela foi deixando que fizéssemos curativos em seu pé, foi cantando junto que ela nos permitiu acompanhá-la ao polo específico para tratamento de pacientes diabéticos, foi

cantando junto que conseguimos que ela fosse ao Hospital Geral para realizar um procedimento cirúrgico. Parece que ao acolher suas resistentes táticas pudemos construir parcerias, pudemos assumir um cuidado conjunto que extrapolava às políticas de normalização e culpabilização.

Ouvimos o canto, o compreendendo como uma convocação ao cuidado na sua forma ética, constitutiva de um encontro que pressupõe liberdade e não um dever ou um cumprimento moral. Foucault (2011a), atento às práticas de cuidado de si, explica-nos que a noção de cuidado e/ou preocupação em grego, a *epiméleia*, possui uma curiosa origem etimológica, qual seja: “um canto de chamamento” ou “isso canta na minha cabeça” ou “isso me interpela”, diz ele: “Haveria aí como que um segredo musical, um segredo de chamada musical nessa noção de preocupação, cuidado.” (FOUCAULT, 2011a, p.105).

Nessa perspectiva, o cuidado também pode ser afirmado como prática de liberdade, como cuidado de si, cuidado este que mesmo operado em meio às funções normalizadoras e reguladoras expressas por alguns regimes de verdade, também funciona como desestabilizador dessas mesmas funções, como ranhura nos aglutinados de saber – poder, como linha desobediente e afirmadora de si e de seu singular modo de vida.

Em meio aos cantos, seu marido me convoca para uma conversa, sempre fala de suas preocupações com ela, mas ao fazer transparecer suas preocupações, também me conta a história das suas sucatas e bugigangas, daquele amontoado de coisas que convivia com eles na casa. Ele me conta que fez uma balsa. Para quê? – pergunto um tanto quanto perplexo. Ele responde que é para cruzar o rio e chegar a uma ilha onde tem uma outra casa, uma construção. Resolve me levar à beira do Paraíba do Sul e lá me deparo com uma balsa construída de sucatas e uma tirolesa que cruza o rio, também construída de sucatas. Aquele senhor me convida para um passeio, mas eu recuo. Ele organiza a tirolesa e cruza o rio até sua outra casa. Uma embarcação que ladeia o rio, uma tirolesa que o cruza. Lembro-me que neste dia me dirigi à agente comunitária de saúde e exclamei: -Isso é saúde da família!

As múltiplas peças, sucatas e restos revelam um desordenado cuidado, impossível de ser reconhecido como tal pela gramática instituída da saúde, ou apenas, como demandante de um cuidado moral e normativo que se insinua todos os dias em suas vidas. Como conter tamanha diferença e risco? Talvez nos amarrando, como fez Ulisses ao escutar o canto da sereia, mas, talvez, seguindo a ideia do canto como convocação, podemos nos permitir ser levados pelo canto. (BLANCHOT, 2005)

Podemos pensar os desordenados cuidados como resistências, linhas desobedientes que se insinuam por meio de personagens anônimos que interrogam as proposições, atravessam instituições e alteram as rotas das táticas de governo. Conforme nos explica Heckert (2014):

As resistências constituem-se como uma linha anônima que não emergem dos sujeitos, ela é tecida ao acaso; mas os afeta, arrasta, atravessa, e também os constitui, delineando movimentos não previstos e inusitados. É neste sentido que Foucault afirmava que as resistências/revoltas não podiam ser concebidas como ações de heróis, que as ações revolucionárias não são autoria de personagens ilustres que a história factual dignifica; ao contrário, elas são efeito de práticas anônimas, de existências desqualificadas e ordinárias que afrontaram poderes constituídos, colocando em xeque os regimes de opressão. (HECKERT, 2014, p. 474).

Existências desqualificadas que, ao afirmarem seus modos de vida, ao se exporem ao risco de viverem se debatendo nas relações de poder, produzem belas canções, belas máquinas de atravessar rios, belos movimentos estratégicos que, mesmo sem querer, problematizam a estatização do biológico, a governamentalização da vida, o biopoder em suas extremidades, em suas delicadas expressões de cuidado disciplinado, de vínculo disciplinado, em suas mínimas preocupações anátomo-políticas e extensas resoluções estatísticas.

O corpo em vulnerabilidade e/ou vulnerável reclama por sua multiplicidade e sua desidentificação com forças adestradoras. Foucault (1995) ao descrever uma série de lutas que se desenvolveram ao longo dos anos em relação com o poder nos fala que elas são, fundamentalmente, batalhas contra a individualização, contra as representações mistificadoras impostas às pessoas, ou seja, uma recusa a essas abstrações.

O exercício de resistência é afirmação da potência de ação que constitui o vivo. Diz respeito a processos anônimos e imprevisíveis, centelhas de instabilidade que tecem outros modos de existência. Resistir, como reexistência, é criar modos de agir que afirmem a inesgotável potência de criação que compõe o vivo. (HECKERT, 2014, p. 477).

1.2 Como isso acontece? a vulnerabilidade e suas múltiplas emergências

São de múltiplas peças e bugigangas que se conforma o saber científico e, por conseguinte, o saber da vulnerabilidade e suas múltiplas expressões no campo das políticas sociais. Analisemos as peças, fragmentos, pedaços. Analisemos a forma como se constitui esta embarcação, bem como

as correntes que a conduzem, as forças que a fazem paralisar, andar e/ou naufragar. Não esqueçamos, contudo, que como o poder só existe em ato, como forças em disputa, também podemos chafurdar a embarcação e produzir um anticientificismo. Anticientificismo político e a todo momento interpelado pelos cantos dos saberes minoritários que o acidifica, por isso, nunca neutro.

Se compreendermos a noção de vulnerabilidade e seus usos como problema, poderemos sair do lugar de naturalização e ressitua-la como uma multiplicidade construída a partir de uma relação de forças num campo historicamente dado. Se a vulnerabilidade é compreendida como uma característica inerente a algumas populações/indivíduos e/ou situações/estados experimentados pelos mesmos, é precisamente porque a dimensão histórica do conceito é negligenciada, bem como suas múltiplas emergências.

Segundo Monteiro (2012), definir a noção de vulnerabilidade social é um desafio, já que, além de ser uma discussão relativamente nova, o conceito vem sendo aplicado e utilizado por diferentes disciplinas há algum tempo, produzindo um campo complexo, composto por diferentes compreensões e dimensões que podem voltar-se para a área da economia, do direito, da saúde, do meio ambiente, da geografia, sociologia, assistência social etc.

A autora nos explica que a temática da vulnerabilidade social emerge nos anos 90 a partir do esgotamento das análises sobre pobreza, tendência essa, que, segundo a autora, vinha sendo disseminada por organismos internacionais como ONU e Banco Mundial. A vulnerabilidade social, neste caso, estava muito mais voltada ao conhecimento dos setores mais desprovidos da sociedade do que compreender os determinantes da pobreza. Alguns estudos voltavam-se para a capacidade de mobilidade social; análise econômica que tomava o fator econômico como determinante no acesso a bens, serviços e oportunidades.

Monteiro (2012) indica que, na América Latina, Moser (1998) amplia a ideia de vulnerabilidade social para outros segmentos da sociedade, já que de acordo com a autora, os riscos de mobilidade social descendente não atingiriam apenas as populações pobres, uma vez que a desproteção social e insegurança transcende a capacidade de garantir as necessidades básicas. Moser (1998) considera ativos individuais como importantes condicionantes dos graus de vulnerabilidade, ou seja, a capacidade da pessoa e/ou grupos para solucionar um problema e superar um obstáculo colocado pelas relações. Desta forma, proteção social também teria ligações com as características particulares de pessoas e grupos para lidar com inseguranças sociais.

Em 2018, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), publica o texto para discussão “Vulnerabilidade Social no Brasil: Conceitos, Métodos e Primeiros Resultados Para Municípios e Regiões Metropolitanas Brasileiras”. Neste texto, o órgão vinculado ao governo federal expõe as metodologias, referenciais teóricos e informações sobre o processo de construção do índice de vulnerabilidade social (IVS), um índice sintético alternativo ao índice de desenvolvimento humano municipal (IDHM) que procura revelar ou mostrar condições de vulnerabilidade social em diferentes recortes territoriais do Brasil.

Nesse texto, os autores expõem que para construir o índice agregaram um conjunto de variáveis quantitativas retiradas dos questionários da amostra dos censos demográficos decenais do IBGE consideradas como determinantes de situações de vulnerabilidade social, conforme a orientação teórico-metodológica utilizada. O texto explica que o esforço de construção do índice se faz no sentido de sistematizar informações que qualifiquem o desenho e a implementação de políticas públicas, principalmente aquelas necessárias à superação das desigualdades sociais.

O índice de vulnerabilidade social, de acordo com o texto, denunciaria a ausência ou insuficiência de recursos e condições para que as populações possam alcançar um patamar mínimo de bem-estar. Desta forma, os pesquisadores utilizam três dimensões para determinar o índice de vulnerabilidade social, quais sejam: infraestrutura urbana (busca refletir as condições de acesso a saneamento básico e mobilidade urbana, dois aspectos relacionados ao local de domicílio), capital humano (condições de saúde e acesso à educação, refletindo não apenas a presença atual destas condições nas famílias, mas também as possibilidades de sua superação e ampliação pelas gerações mais jovens) e renda e trabalho (expondo não apenas a insuficiência de renda vinculada às famílias, mas também apresentando um estado de insegurança de renda das famílias como a desocupação dos adultos, ocupação informal de adultos escolarizados, dependência da família à renda de pessoas idosas e presença de trabalho infantil). Esses índices são georreferenciados com o objetivo de garantir uma comunicação com os gestores das políticas públicas sobre as fragilidades e problemas encontrados nos territórios, facilitando, desta forma, a criação de políticas públicas específicas e territorialmente demarcadas.

O texto nos informa que utiliza essas dimensões para construir o índice de vulnerabilidade social inspirado em alguns autores do Banco Mundial e das ciências humanas de maneira geral que produziram dois diferentes índices sintéticos. O primeiro, seria a noção de pobreza multidimensional elaborada pelo Banco Mundial, comportando três indicadores que

representariam as necessidades essenciais de indivíduos e famílias: escolaridade, infraestrutura e acesso a bens e serviços. O segundo, o *Multidimensional Poverty Index* (MPI), elaborado pela *Oxford Poverty & Human Development Initiative* (OPHI) é composto pelos seguintes indicadores: educação, saúde e infraestrutura domiciliar.

Fica claro que o índice de vulnerabilidade social elaborado pelo IPEA reúne os indicadores fabricados pelas agências internacionais acima citadas. Poderíamos, aqui, fazer uma pequena inflexão da proposta, a partir de uma leitura encarnada (do campo): os índices fariam de uma maquinaria global, populacional, enquanto os indicadores se materializam em vidas que não estudam, não acessam a saúde e vivem em condições insalubres. Todo o índice montado para ser referência nos territórios e funcionando como importante ponto de partida para implementação de políticas públicas que incidam diretamente sobre vidas que indicam, em suas existências, uma formulação global e indicadores localizados. Estaríamos aqui entre mecanismos de segurança e técnicas disciplinares?

Essa terminologia (**Vulnerabilidade Social**) – assim como as noções de necessidades básicas insatisfeitas (Rocha, 2003; ILO, 1977), pobreza multidimensional (Ravallion, 2010; 2011), ou mesmo a de desenvolvimento humano (Sen, 1999; 2001) – tem sido frequentemente empregada com o propósito de ampliar o entendimento das situações sociais tradicionalmente definidas como de pobreza, num esforço de estender a compreensão deste fenômeno para além da dimensão da insuficiência de renda monetária. Contudo, verifica-se, seja na literatura acadêmica, seja em documentos oficiais, certa variação entre os significados atribuídos a essa expressão, o que impõe a este trabalho a tarefa de esclarecer o sentido que aqui lhe é dado. (BRASIL, 2018, p.9).

Brasil (2018) explica que embora venha sendo amplamente discutida nos últimos anos, a expressão vulnerabilidade social não possui um significado único e consolidado na literatura, afirmando que “alguns trabalhos referem-se à vulnerabilidade como *suscetibilidade* à pobreza, outros a caracterizam como *sintoma* de pobreza. Haveria ainda aqueles que a compreendem como *uma das dimensões* da pobreza.” (BRASIL, 2018, p.10). Para explicar o sentido que é dado, o texto do IPEA, nos expõe duas compreensões do termo utilizadas amplamente e que sustentam a fabricação do índice pelo instituto, quais sejam:

Serão tratados especificamente dois usos bastante difundidos, mas distintos da categoria vulnerabilidade social, a saber: *i)* o conceito de vulnerabilidade à desfiliação, do sociólogo francês Castel (1998); e *ii)* a ideia de vulnerabilidade de ativos, consagrada por Moser (1998), em trabalho para o Banco Mundial, posteriormente disseminada em outros estudos do banco e da comunidade internacional do desenvolvimento. (BRASIL, 2018, p.9).

1.2.1 Vulnerabilidade de Massa, Zonas de Vulnerabilidade: desembaraçando Castel

Castel (1997) utiliza a noção de vulnerabilidade para apresentar um processo daquilo que ele chama de marginalização. Segundo o autor, análises puramente econômicas não dão conta de compreender esse processo, já que ao fazer uma análise histórica percebe várias nuances com relação à pobreza, inclusive a possibilidade de integração pelas relações informais e instituições sociais. Ele chama atenção para a ideia de uma pobreza integrada que acontecia, por exemplo, na Europa, até o século XVIII/XIX, composta pelo campesinato e artesãos que, apesar da sua condição de pobreza e incerteza, não produziam problemas no corpo social.

O que podemos perceber em suas análises é que Castel não apresenta o conceito como categorização de populações ou como localização de um público que poderia vir a ser alvo de políticas específicas de compensação e/ou reformadoras, ao contrário, ele a utiliza como categoria de análise sociológica, na tentativa de compreender processos históricos que metamorfosearam as expressões da questão social. Portanto, uma noção que pode e deve ser debatida, questionada e colocada em análise, mas que não tem por objetivo criar públicos específicos para intervenções de políticas setoriais, senão uma crítica a esta política econômica.

Nesse sentido, Castel (1998) nos conta acerca de uma transformação importante nas relações de trabalho na Europa a partir do final do século XVII, em função das novas modulações industriais e nas formas de acumulação/exploração no capitalismo. Ele nos alerta, portanto, da emergência, naquela época, de uma nova figura sociológica: a vulnerabilidade de massa. Um grande comércio internacional que se adensa cada vez mais em função das políticas colonizadoras no “novo mundo” às custas do extermínio e exploração das populações indígenas e negras escravizadas, faz aparecer no “velho mundo” lucros fabulosos jamais vistos anteriormente. Isto faz com que o trabalho, na Europa, reduza seu valor exponencialmente.

A quantidade de trabalho aí contida não pode, pois, aparecer como a fonte do valor de uma mercadoria. O trabalho não mantém uma relação visível com a riqueza e, menos ainda, a riqueza com o trabalho: via de regra, os mais ricos trabalham menos ou absolutamente não trabalham. O trabalho, ao contrário, é com frequência o quinhão dos pobres e dos que ganham pouco, reduzidos à necessidade de trabalhar a matéria ou de cultivar a terra para sobreviver. (CASTEL, 1998, p. 227).

Segundo Castel, portanto, a condição de precariedade neste modelo industrial e colonial se ampliará das partes mais marginalizadas da sociedade, reconhecidas como mendigos ou vagabundos, para o povo enquanto tal. A vulnerabilidade de massa aparece nesse cenário onde as condições materiais da existência se tornam miseráveis para todos os trabalhadores.

O elemento novo, a partir do fim do século XVII, parece residir na tomada de consciência de uma vulnerabilidade de massa, diferente da consciência secular de uma pobreza de massa. O caráter inaceitável da miséria e os riscos de dissociação social nele contidos deixam então de atingir essencialmente esses elementos, em resumo marginais, que são os assistidos e desfilados. Tornam-se um risco que afeta a condição laboriosa enquanto tal, isto é, a maioria do povo da cidade e do campo. A questão social vai se tornar a questão criada pela situação de uma parte do povo enquanto tal e não apenas por suas franjas mais estigmatizadas. (CASTEL, 1998, p. 219-220).

Enquanto, na Europa, temos trabalhadores vivendo uma situação de vulnerabilidade de massa, nas colônias temos o trabalho escravo como regra e um genocídio operado matematicamente contra as populações indígenas e negras. Podemos supor, desta forma, que o padrão não seria uma vulnerabilidade de massa, mas uma carnificina de massa, um trato com o corpo, que por ser escravizado, nem passa por uma compreensão de vulnerabilidade, mas de sub-humanidade que autoriza a expropriação absoluta de suas forças vitais à morte. Veremos um pouco mais essa discussão com Mbembe (2018) no próximo capítulo. Por aqui, ficamos com as emergências da vulnerabilidade nos discursos e práticas.

Transcrevo, abaixo, uma interessante citação de Castel retirada de um alto funcionário francês à época:

Talvez seja Vauban, alto funcionário do Estado, mas também observador atento das desgraças do povo e homem corajoso (pagará com sua desgraça essa análise demasiado lúcida), quem apresenta uma primeira formulação clara do que entendo por vulnerabilidade de massa: ‘Através de todas as pesquisas que realizei durante os vários anos que a elas me dedico, notei muito bem que, nos últimos tempos, cerca de um décimo da população está reduzida à mendicância, e mendiga efetivamente, e que, dos outros nove décimos, há 5 que não estão em condições de dar esmola àquela, porque eles próprios estão reduzidos, ou quase, a essa condição miserável.’ (VAUBAN, *Projet de dime royale*, p.3) Vauban está consciente de que não existe solução de continuidade entre a parte do povo, cerca de um décimo, que caiu na indigência total e a maioria vulnerável desse mesmo povo que a constante precariedade das condições de existência deixa à mercê do menor acidente. Mas Vauban vai mais longe na análise, reportando à organização do trabalho essa precariedade da condição popular. Não só os baixos salários que selam o destino da miséria laboriosa, mas também a instabilidade do emprego, a busca de ocupações provisórias, a intermitência dos tempos de trabalho e de não-emprego: ‘Entre o povo miúdo, sobretudo o do campo, há um número muito grande de pessoas que, não declarando nenhum ofício em particular, não deixam de ser, vários deles, muito necessitados ...São aqueles que chamamos braçais e cuja maioria, não tendo senão seus

braços ou muito pouca coisa além disso, trabalham por dia, ou por empreitada, para quem os queira empregar... E Vauban resume assim o destino desse proletário que prefigura a condição de proletário: Terá sempre muita dificuldade para alcançar o fim do seu ano. Donde é evidente que, por pouco que seja sobrecarregado, é necessário que ele sucumba'. (VAUBAN, p. 77-78) [...] a diferença entre pobreza e a indigência só depende de um friozinho. A vulnerabilidade tornou-se uma dimensão coletiva da condição popular. (CASTEL, 1998, p.221-222).

Considerarei toda essa passagem do livro “Metamorfoses da Questão Social: Uma Crônica do Salário” do Castel, fundamental para compreendermos o que o autor considera como sendo a tal vulnerabilidade de massa, importante ocorrência do termo em sua produção teórica e no campo da sociologia. Vulnerabilidade esta, portanto, que se coloca pela própria posição do proletariado frente ao trabalho: precariedade, exploração, instabilidade, baixas condições de vida, redução exponencial do valor do trabalho, em consequência da colonização e uso do trabalho escravo e vizinhança direta com a miséria.

Permitam-me a digressão, contudo, por mais anacrônico que seja, não parece algo diferente do que acontece, hoje, nos países colonizados, principalmente no Brasil, que, para agravar, se encontra sob a égide de um fascismo neoliberal: a classe trabalhadora se apresenta em instabilidade permanente, visitando cotidianamente a miséria e vivendo em condições constantes de precariedade das condições existenciais e materiais de vida. Estranha afirmação: enxergar, especularmente, um pouco do Brasil, em uma frase anunciada na França do século XVII. E, pior, aliado a extrema precariedade, ainda nos defrontamos, a todo momento, com denúncias de trabalho escravo, sem falar no genocídio contínuo das populações negras e indígenas. Não sei... Será que a vulnerabilidade de massa, da Europa dos séculos XVIII/XIX, dá conta da complexidade brasileira? Será que é possível à colônia estabelecer discussões em pé de igualdade, ou seja, numa sociedade em que o ciclo escravocrata ainda não se fechou, como anunciar a categoria sociológica da vulnerabilidade? Fecho aqui a digressão.

Seguindo a trilha do Castel, vemos, a partir do século XIX, em solo europeu, a complexificação do liberalismo como racionalidade econômico-social, desta forma, aliada à liberalização dos mercados, precisava existir uma liberalização do trabalho, sendo o Estado um importante ator garantidor desses dois interesses aparentemente distintos, quais sejam: mercado e trabalho.

Para isso, é preciso abolir as antigas lógicas do antigo regime de trabalho regulado e forçado, bem como as redes de assistência à mendicância que neutralizariam a força de trabalho dos sujeitos. É preciso liberar o trabalho, a iniciativa privada e a competitividade dos mercados e sujeitos. Sendo

assim, frente à vulnerabilidade de massa, é preciso reorganizar o trabalho, ‘todo homem deveria ter liberdade de acessar as oportunidades econômicas de que pudesse dispor e usufruir das riquezas que seus esforços pudessem criar’. A liberalização do trabalho se torna então importante chave contra os monopólios do antigo regime. “Assim, impor a nova junção – contrato de trabalho e livre acesso ao mercado – contra a antiga injunção – tutelas corporativas e monopólios comerciais”. (CASTEL, 1998, p. 241). Os efeitos político-econômicos das revoluções burguesas aparecem, portanto, como importantes catalisadores desse novo modo de objetivar as relações entre trabalho e mercado.

Contudo, nos anos seguintes, surgirá um novo problema: como ressituar essa relação no campo do direito?

Durante os séculos XIX e XX, novos arranjos entre trabalho, mercado e direito vão se estabelecendo, constituindo políticas sociais/previdenciárias com o intuito de reduzir o precário desses vínculos e, obviamente, aumentar a sobrevivência da classe trabalhadora. Articulação entre Estado e capital que visa a manutenção da contratualidade cidadão/Estado e garante alguma reprodutibilidade das condições materiais de vida. Seguindo esse caminho, e chegando ao contemporâneo, que Castel reanuncia a palavra vulnerabilidade.

O salariado acampou durante muito tempo às margens da sociedade; depois aí se instalou, permaneceu subordinado; enfim, se difundiu até envolvê-la completamente para impor sua marca por toda parte. Mas é exatamente no momento em que os atributos vinculados ao trabalho para caracterizar o status que situa e classifica um indivíduo na sociedade pareciam ter-se imposto definitivamente, em detrimento dos outros suportes da identidade, como o pertencimento familiar ou a inscrição numa comunidade concreta, que essa centralidade do trabalho é brutalmente recolocada em questão. Temos chegado a uma quarta etapa de uma história antropológica da condição do assalariado, etapa em que sua odisséia se transforma em drama? [...] O trabalho, como se verificou ao longo deste percurso, é mais que o trabalho e, portanto, o não-trabalho é mais que o desemprego, o que não é dizer pouco. Também a característica mais perturbadora da situação atual é, sem dúvida, o reaparecimento de um perfil de “trabalhadores sem trabalho” que Hannah Arendt evocava, os quais, literalmente, ocupam na sociedade um lugar de supranumerários, de “inúteis para o mundo”. (CASTEL, 1998, p.495-496).

Desta maneira, o autor já nos localiza em uma nova problemática, qual seja: aliado a uma importância moral e identitária importante concedida ao trabalho, retomamos um cenário drástico do aumento de trabalhadores sem trabalho, ou de supranumerários. Se quisermos ir mais além, podemos colocar as novas expressões do trabalho na atualidade cada vez mais caracterizadas pelas terceirizações e uberizações constantes, além, obviamente, da precariedade das condições de

trabalho que impõe aos trabalhadores o risco de morte cotidiano. Nesse sentido, dessa nova localização do trabalho, que autor reinsere a discussão da vulnerabilidade em outros termos.

Castel (1997) analisa esse processo a partir de dois eixos: a integração pelo trabalho e a inserção relacional. Nessa perspectiva, a vulnerabilidade seria uma zona que conjuga precarização no trabalho e fragilidade de vínculos sociofamiliares. O autor explica que nos últimos anos a questão da vulnerabilidade se torna latente; constrói-se uma zona instável em função, por um lado, da degradação de um pleno emprego e uma condição salarial sólida, advinda de uma desestabilização do mercado de trabalho e, por outro lado, da fragilização das relações familiares e degradação das redes de sociabilidade populares. A tudo isso se soma, segundo o autor, uma urbanização selvagem e a crise de valores sindicais e políticos. Abaixo ele esquematiza o pensamento:

Esquematizando bastante, distinguimos três gradações em cada um desses eixos: trabalho estável, trabalho precário, não-trabalho; inserção relacional forte, fragilidade relacional, isolamento social. Acoplando estas gradações duas a duas obtemos três zonas, ou seja, a zona de integração (trabalho estável e forte inserção relacional, que sempre estão juntos), a zona de vulnerabilidade (trabalho precário e fragilidade dos apoios relacionais) e a zona de marginalidade, que prefiro chamar de zona de desfiliação para marcar nitidamente a amplitude do duplo processo de desligamento: ausência de trabalho e isolamento relacional. (CASTEL, 1997, p. 23).

O autor esclarece que essas zonas não são estáticas e que, para chegar a se desfiliar é preciso, necessariamente, ter passado pela zona intermediária da vulnerabilidade. A possibilidade desse movimento permite, diz ele:

[...]intervenções na perspectiva preventiva, de um lado, para consolidar a zona de vulnerabilidade e tentar evitar a queda na marginalidade, e, de outro lado, na zona da desfiliação, para tentar evitar uma instalação nesse campo, transformando as dificuldades de inserção em exclusão definitiva”. (CASTEL, 1997, p.39).

Nessa perspectiva, compreende-se que esta zona de vulnerabilidade teria sido amplamente alargada em função das reformas neoliberais do final do século XX, o que precarizou e flexibilizou os vínculos empregatícios, reduzindo ainda mais as proteções e direitos dos indivíduos. Castel (1998) nos conta que essa mudança de conjuntura também produz forte endividamento da classe trabalhadora, o que faz com que numerosos assalariados caiam em situação de grave precariedade, contudo, ele explica: antes disso, os trabalhadores estavam virtualmente vulneráveis, já que seu

destino se atrelava a uma noção de progresso com a qual eles não tinham qualquer controle de sua efetivação. (CASTEL, 1998, p. 503)

O autor nos informa que junto à fragilidade das conquistas sociais através do Estado providência, a ampliação das proteções sociais também produziu alguns efeitos perversos que, segundo Castel (1998, p. 507-509):

[...] são pagas com a repressão dos desejos e com a aceitação do torpor de uma vida em que tudo está decidido antecipadamente. [...] De um lado, as intervenções do Estado social têm efeitos homogeneizadores poderosos. Gestão necessariamente categorial dos beneficiários de serviços que nivela as particularidades individuais. Assim, o “detentor do direito” é membro de um coletivo abstrato, vinculado a uma entidade jurídico-administrativa de que é um elemento intercambiável[...] esse funcionamento produz ao mesmo tempo efeitos individualizantes perigosos. Os beneficiários dos serviços são, a um só tempo, homogeneizados, enquadrados por categorias jurídico-administrativas e cortados de seu pertencimento concreto a coletivos reais[...] O Estado social está no cerne de uma sociedade de indivíduos, mas a relação que mantém com o individualismo é dupla. As proteções sociais foram inseridas, como se viu, nas falhas da sociabilidade primária e nas lacunas da proteção próxima. Respondiam aos riscos existentes para um indivíduo numa sociedade em que o desenvolvimento da industrialização e da urbanização fragilizava as solidariedades de proximidade. [...] A vulnerabilidade do indivíduo, que foi afastada, encontra-se então reconduzida a um outro plano. O Estado torna-se seu principal suporte e sua principal proteção, mas essa relação continua sendo a que une um indivíduo a um coletivo abstrato. [...] sob a dupla coerção do desemprego e do desequilíbrio demográfico, o sistema de proteções sociais acha-se pressionado por dificuldades.

O que fica claro com as afirmações do autor é que as próprias condições de vulnerabilidade trazidas por ele são efeitos de um arranjo político-econômico específico que suscita relações de trabalho muito bem demarcadas pelas exigências do capital e que, de maneira diretamente proporcional, impacta nas relações sociais do sujeito com suas redes de apoio/sociabilidade.

Há uma complexidade em seu pensamento que tenta exprimir as novas formas de manifestação da questão social em um mundo financeirizado. E é por essa via que ele nos falará da lógica da empresa que até meados do século XX, a partir de um pensamento europeu, era signo de estabilidade contratual, mas que passa - a partir da década de 70, pelos imperativos de precarização e flexibilização do trabalho ativados pelo neoliberalismo - a ser agência de vulnerabilização em função da competitividade máxima entre mercados e indivíduos. “Mas deve-se acrescentar que a empresa funciona também, e aparentemente cada vez mais, como uma máquina de vulnerabilizar, e até mesmo como uma máquina de excluir.” (CASTEL, 1998, p. 519).

Portanto, o problema atual não é apenas o da constituição de uma “periferia precária”, mas também o da “desestabilização dos estáveis”. O processo de precarização percorre algumas das áreas de emprego estabilizadas há muito tempo. Novo crescimento dessa

vulnerabilidade de massa que, como se viu, havia sido lentamente afastada. Não há nada de marginal nessa dinâmica. Assim como o pauperismo do século XIX estava inserido no coração da dinâmica da primeira industrialização, também a precarização do trabalho é um processo central, comandado pelas novas exigências tecnológico-econômicas da evolução do capitalismo moderno. Realmente, há aí razão para levantar uma “nova questão social” [...] (CASTEL, 1998, p. 526).

Fica claro, portanto, a partir dessa inflexão com o pensamento de Castel que a sua análise não se efetua sobre a produção de um público-alvo, mas sobre o uso da categoria vulnerabilidade como ferramenta sociológica para compreensão desse tempo; em sua crônica do salário, a preocupação é justamente compreender as novas expressões da questão social, suas especificidades e novas relações estabelecidas com o mercado. Castel nos conta, inclusive, que essa explosão de supranumerários, trabalhadores inúteis ou sem lugar, também fez explodir uma série de discursos políticos os tomando como público-alvo que demanda um “debruçar sobre” ou “medidas de acompanhamento”.

Seguindo esse pensamento, o autor nos fala de certas políticas de inserção que teriam por objetivo promover um reequilíbrio social, ou seja, recuperar a distância em relação a uma completa integração social. Contudo, ele nos fala que, na atual conjuntura, essas populações são inintegráveis, tendo em vista as políticas neoliberais que fabricam a reedição de uma vulnerabilidade de massa.

A multiplicação dos públicos-alvo e das políticas específicas faz duvidar da capacidade do Estado para conduzir políticas de integração como vocação universal e homogeneizadora. Entretanto, todas essas populações que dependem de regimes especiais caracterizam-se por uma incapacidade para acompanhar a dinâmica da sociedade salarial, seja porque são afetadas por alguma desvantagem, seja porque dispõem de muito pouco recursos para se adaptarem ao ritmo do progresso. O inchaço da categoria inadaptados sociais é o efeito dessa operação. (CASTEL, 1998, p. 541).

Apesar de toda explanação que Castel faz acerca do conceito de vulnerabilidade e sua complexidade, bem como as modulações que efetuam seu aparecimento, ele continua sendo citado em documentos que tomam a vulnerabilidade e sua teorização de zonas de vulnerabilidade como público-alvo de intervenção. Apesar da crítica do autor às políticas de inserção e à multiplicação de públicos-alvo, sua conceituação parece que é separada, descolada de seu pensamento e reutilizada como metodologia de produção de indicadores e acompanhamento do público vulnerável.

Por essa via que, segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2018), texto que motivou toda essa investigação nos escritos de Castel, os indivíduos vulneráveis estão cada vez mais sujeitos a eventos e riscos sociais que os impedem de garantir a sobrevivência de si mesmos

e dos membros familiares, como: adoecimento, desemprego e morte. A vulnerabilidade é acionada, pelo IPEA, como índice conformador de público-alvo.

1.2.2 Vulnerabilidade de Ativos, Zonas de Vulnerabilidade e Mais Vulnerabilidades: chegando à Política de Assistência Social

A outra ideia de “vulnerabilidade de ativos” que se encontra nos textos produzidos pelo Banco Mundial no final dos anos 90, principalmente por Moser (1998), compreende que a situação de mal-estar vivenciada por indivíduos e famílias provém de uma privação de ativos materiais e simbólicos como emprego, moradia, capital humano e da incapacidade de manejar os ativos que possuem frente a uma situação de risco. Há, portanto, duas proposições: privação e incapacidade de manejar os ativos.

Enquanto Castel refere-se à vulnerabilidade social como produto da precária inserção dos indivíduos na sociedade salarial – a qual engendra riscos sociais específicos –, Moser e demais autores vinculados ao Banco Mundial entendem essa condição como um *deficit* dos indivíduos ou das famílias, que aparentemente não tem relação com a organização da sociedade capitalista, de mercado e salarial, e cuja superação depende da obtenção de ativos ou da melhor utilização dos ativos disponíveis. (BRASIL, 2018, p.14).

Na construção do índice de vulnerabilidade social, o texto do IPEA afirma que não se identifica de maneira estrita a nenhuma das duas concepções sobre vulnerabilidade social. Contudo, afirma que se aproxima de Castel quando considera a insegurança de renda como condicionante para a vulnerabilidade social e de Moser quando considera que a falta de alguns ativos pode interferir na qualidade de vida das famílias. O texto apresenta as seguintes críticas referentes a esta última abordagem:

[...] a noção de vulnerabilidade social aqui adotada guarda algumas diferenças importantes em relação à definição de Moser, seja porque não reconhece que essa condição resulte da capacidade de os indivíduos usarem os ativos de que dispõem, seja porque entende que os riscos (de qualquer natureza) são desigualmente distribuídos entre os indivíduos na sociedade de mercado, tornando mais vulneráveis aqueles que nela se inserem com menor quantidade de ativos (materiais ou simbólicos). [...] Dessa forma, o conceito de vulnerabilidade de ativos, ainda que contribua para a identificação das múltiplas dimensões que levam à privação de bem-estar, parece localizar nos indivíduos e famílias a origem dos seus próprios problemas, assim como o alvo das medidas para superação dos mesmos. [...] a perspectiva aqui adotada parte do reconhecimento de que as vulnerabilidades sociais decorrem de processos sociais mais amplos contra os quais o

indivíduo, por si só, não tem meios para agir e cujos rumos só o Estado, por meio de políticas públicas, tem condições de alterar. (BRASIL, 2018, p. 15-16).

Há nessas afirmações presentes no texto uma preocupação em não demarcar o sujeito individualmente como responsável pela sua condição de vulnerabilidade social, ampliando a responsabilidade para o Estado e a oferta de serviços e políticas públicas como maneira de superação ou alteração da condição experimentada. Duas questões importantes se colocam: uma que não leva em consideração a própria constituição do Estado em suas técnicas e táticas de governamentalização e outra que ainda particulariza e/ou focaliza determinadas populações em função do georreferenciamento, ou seja, demarcam-se áreas onde ações preventivas e ou restaurativas advindas de agentes do Estado precisam ser realizadas.

Ao migrarmos para o campo das políticas sociais, percebemos que é no bojo das considerações sobre vulnerabilidade discutidas acima que a Política de Assistência Social se insere. Abaixo, apresentamos o que a Política Nacional de Assistência Social (PNAS) considera como público-alvo de sua intervenção:

[...] cidadãos e grupos que se encontram em situações de **vulnerabilidade** e risco, tais como: famílias e indivíduos com perda ou fragilidade de vínculos de afetividade, pertencimento e sociabilidade; ciclos de vida; identidades estigmatizadas em termos étnico, cultural e sexual; desvantagem pessoal decorrente de deficiências; exclusão pela pobreza e, ou, no acesso às demais políticas públicas; uso de substâncias psicoativas; diferentes formas de violência advindas do grupo familiar, grupo e indivíduos; inserção precária ou não inserção no mercado de trabalho formal e informal; estratégias e alternativas diferenciadas de sobrevivência que podem representar risco pessoal e social (BRASIL, 2005, p.33).

Na Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS) que dispõe sobre a organização da Política de Assistência Social no Brasil, já vemos a noção se insinuar, majoritariamente por inclusões no ano de 2011, nas seguintes passagens (BRASIL, 1993):

Art. 6o-A. A assistência social organiza-se pelos seguintes tipos de proteção: (Incluído pela Lei nº 12.435, de 2011)

I - proteção social básica: conjunto de serviços, programas, projetos e benefícios da assistência social que visa a prevenir situações de **vulnerabilidade** e risco social por meio do desenvolvimento de potencialidades e aquisições e do fortalecimento de vínculos familiares e comunitários; (Incluído pela Lei nº 12.435, de 2011).

Parágrafo único. A vigilância socioassistencial é um dos instrumentos das proteções da assistência social que identifica e previne as situações de risco e **vulnerabilidade social** e seus agravos no território. (Incluído pela Lei nº 12.435, de 2011) (BRASIL, 1993, p. 4-5).

§ 1o O Cras¹¹ é a unidade pública municipal, de base territorial, localizada em áreas com maiores índices de **vulnerabilidade** e risco social, destinada à articulação dos serviços socioassistenciais no seu território de abrangência e à prestação de serviços, programas e projetos socioassistenciais de proteção social básica às famílias. (Incluído pela Lei nº 12.435, de 2011) (BRASIL, 1993, p. 6)

Art. 22. Entendem-se por benefícios eventuais as provisões suplementares e provisórias que integram organicamente as garantias do Suas¹² e são prestadas aos cidadãos e às famílias em virtude de nascimento, morte, situações de **vulnerabilidade** temporária e de calamidade pública. (Redação dada pela Lei nº 12.435, de 2011) (BRASIL, 1993, p. 17).

Art. 24-A. Fica instituído o Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família (Paif), que integra a proteção social básica e consiste na oferta de ações e serviços socioassistenciais de prestação continuada, nos Cras, por meio do trabalho social com famílias em situação de **vulnerabilidade social**, com o objetivo de prevenir o rompimento dos vínculos familiares e a violência no âmbito de suas relações, garantindo o direito à convivência familiar e comunitária. (Incluído pela Lei nº 12.435, de 2011) (BRASIL, 1993, p. 19).

Exponho aqui esses fragmentos não para explicar o funcionamento da Política Nacional de Assistência Social, tampouco para apresentar os seus equipamentos e programas. Exponho esses fragmentos para situarmos como no campo das políticas sociais a noção de vulnerabilidade vai emergindo e o quanto que em algumas passagens percebemos com clareza algumas aproximações com as dimensões da vulnerabilidade apresentada anteriormente: realizar trabalho social com famílias em situação de vulnerabilidade social para prevenir rompimento de vínculos familiares e comunitários, instalar equipamentos como o Centro de Referência da Assistência Social em áreas de maiores índices de vulnerabilidade social, instituir programas e serviços com o objetivo de prevenir situações de vulnerabilidade e risco através do desenvolvimento de aquisições e potencialidades com indivíduos e famílias.

No ano de 2012, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome publica as Orientações Técnicas sobre o Programa de Atendimento Integral à Família (serviço ofertado no CRAS) e dimensiona conceitualmente o que a Política de Assistência Social considera como vulnerabilidade social (VIANA, 2013). Farei uma grande citação deste documento para facilitar a compreensão de como essa política pública tem dimensionado o conceito e, desta forma, garantir a exposição da polissemia do mesmo.

Não há um significado único para o termo vulnerabilidade. É um conceito complexo e todos os autores, que se dedicam ao tema, o reconhecem como multifacetado. Por esse motivo, diversas teorias, amparadas em diferentes percepções do mundo social e, portanto,

¹¹ Centro de Referência da Assistência Social.

¹² Sistema Único de Assistência Social.

com objetivos analíticos diferentes, foram desenvolvidas. Assim, torna-se indispensável elucidar com qual concepção se dialoga. [...]

Com intuito de subsidiar a reflexão sobre o conceito de vulnerabilidade adotado pela PNAS/2004, seguem algumas considerações de diferentes autorias:

KAZTMAN¹³

O autor elabora a concepção “ativos-vulnerabilidades” – a qual é utilizada pela Comissão Econômica para América Latina e Caribe - CEPAL. Segundo essa compreensão, as vulnerabilidades resultam da relação entre duas variáveis: estrutura de oportunidades e capacidades dos lugares (territórios).

Compreende-se por estrutura de oportunidades a composição entre: a) *mercado* (empregos, estrutura ocupacional); b) *sociedade* (em especial, capital social – relações interpessoais de apoio mútuo, geradas com base em princípios de reciprocidade como ocorre, por exemplo, na organização familiar, na comunidade, nos grupos étnicos ou na religião); e c) *Estado* (políticas de bem-estar e estruturas de representação de demandas e interesses, por exemplo: conselhos de direitos). Já o conceito de capacidades dos lugares (territórios) diz respeito às possibilidades de acesso a condições habitacionais, sanitárias, de transporte, serviços públicos, entre outros - fatores que incidem diretamente no acesso diferencial à informação e às oportunidades e, conseqüentemente, no acesso a direitos.

Nessa perspectiva, são as diferentes combinações entre ambas as variáveis que originam tipos e graus de vulnerabilidade diferenciados. Os atores sociais, portanto, não dependem somente de sua capacidade de gerenciamento de ativos, mas de um contexto histórico, econômico e social formado de oportunidades e precariedades, bem como da intermediação/proteção da estrutura estatal para que consigam usufruir dos diferentes tipos de ativo necessários para responder às situações de vulnerabilidade.

DIEESE – Unicamp¹⁴

Segundo o DIEESE, o termo vulnerabilidade define a zona intermediária instável que conjuga a precariedade do trabalho, a fragilidade dos suportes de proximidade e a falta de proteção social. Assim, se ocorrer algo como uma crise econômica, o aumento do desemprego e a generalização do subemprego, a zona de vulnerabilidade dilata-se, avança sobre a zona de integração e gera a desfiliação. Situações de vulnerabilidade social devem ser analisadas a partir da existência ou não, por parte dos indivíduos ou das famílias, de ativos disponíveis e capazes de enfrentar determinadas situações de risco. Logo, a vulnerabilidade de um indivíduo, família ou grupos sociais refere-se à maior ou menor capacidade de controlar as forças que afetam seu bem-estar, ou seja, a posse ou controle de ativos que constituem os recursos requeridos para o aproveitamento das oportunidades propiciadas pelo Estado, mercado ou sociedade: a) físicos – meios para o bem-estar – moradia, bens duráveis, poupança, crédito; b) humanos: trabalho, saúde, educação (capacidade física e qualificação para o trabalho); e c) sociais – redes de reciprocidade, confiança, contatos e acessos à informação. Assim, a condição de vulnerabilidade deve considerar a situação das pessoas e famílias a partir dos seguintes elementos: a inserção e estabilidade no mercado de trabalho, a debilidade de suas relações sociais e, por fim, o grau de regularidade e de qualidade de acesso aos serviços públicos ou outras formas de proteção social.

MARANDOLA JR; HOGAN¹⁵

Para MARANDOLA JR. e HOGAN, o termo vulnerabilidade é chamado para compor estudos sobre a pobreza enquanto um novo conceito forte, na esteira dos utilizados no passado, tais como: exclusão/inclusão, marginalidade, *apartheid*, periferização,

¹³ KAZTMAN, R. Activos y estructuras de oportunidades: estudios sobre las raíces de la vulnerabilidad social en Uruguay. Montevideo: CEPAL, 1999. Disponível em:

¹⁴ Aspectos Conceituais da Vulnerabilidade Social. Convênio MTE-Dieese/Unicamp, 2007. Disponível em: http://www3.mte.gov.br/observatorio/sumario_2009_TEXTOV1.pdf

¹⁵ MARANDOLA JR., E.; HOGAN, D. J. As Dimensões da Vulnerabilidade. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 33-43, jan./mar. 2006. Disponível em: http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v20n01/v20n01_03.pdf

segregação, dependência, entre outros. Enfatiza-se também que o termo vulnerabilidade tem sido empregado para tratar do cerceamento dos bens de cidadania – seja em função de uma diminuição de renda ou de perda de capital social.

[...] pode-se afirmar que a abordagem adotada pela PNAS, ao dialogar com as análises mencionadas, possibilita à assistência social uma visão menos determinista e mais complexa das situações de pobreza, pois dá um sentido dinâmico para o estudo das desigualdades, a partir da identificação de zonas de vulnerabilidades, possibilitando um maior poder explicativo de uma realidade social, composta por uma heterogeneidade de situações de desproteção social.

Nessa direção, pode-se afirmar:

- a) A vulnerabilidade não é sinônimo de pobreza. A pobreza é uma condição que agrava a vulnerabilidade vivenciada pelas famílias;
- b) A vulnerabilidade não é um estado, uma condição dada, mas uma zona instável que as famílias podem atravessar, nela recair ou nela permanecer ao longo de sua história;
- c) A vulnerabilidade é um fenômeno complexo e multifacetado, não se manifestando da mesma forma, o que exige uma análise especializada para sua apreensão e respostas intersetoriais para seu enfrentamento;
- d) A vulnerabilidade, se não compreendida e enfrentada, tende a gerar ciclos intergeracionais de reprodução das situações de vulnerabilidade vivenciadas;
- e) As situações de vulnerabilidade social não prevenidas ou enfrentadas tendem a tornar-se uma situação de risco (BRASIL, 2012, p.11-14).

Parece que conseguimos enxergar nesses pequenos trechos como a vulnerabilidade social vai organizando em torno de si uma série de equipamentos e práticas voltadas a uma população específica, demarcada por indicadores locais forjados a partir de índices globalizantes. Além disso, conseguimos perceber as múltiplas interferências das teorias anteriormente expostas pelo documento do IPEA. Não realizamos tais ponderações para desqualificar os serviços prestados e as políticas sociais tão duramente conquistadas, mas para colocarmos em análise os dispositivos que temos utilizado para operar algumas modalidades de cuidado junto aos sujeitos. Em minha dissertação de mestrado (VIANA, 2013, p. 75) sugeri a seguinte problematização:

No texto da Política Nacional de Assistência Social/2004, não é trazida explicitamente uma descrição do conceito de vulnerabilidade social; ao contrário: se parte dele como uma natureza. Explicita-se que as situações de vulnerabilidade podem decorrer: da pobreza, privação, ausência de renda, precário ou nulo acesso aos serviços públicos, intempérie ou calamidade, fragilização de vínculos afetivos e de pertencimento social decorrentes de discriminações etárias, étnicas, de gênero, relacionadas à sexualidade, deficiência, entre outros, a que estão expostas famílias e indivíduos, e que dificultam seu acesso aos direitos e exigem proteção social do Estado. Apresentam-se, portanto, proposições decorrentes do conceito. A vulnerabilidade é apreendida como situação a ser evitada e/ou constrangida. E os vulneráveis e suas famílias, tornam-se ‘demandantes’ de uma intervenção dos operadores técnico-sociais responsáveis por oferecerem caminhos e propostas de superação da situação vivenciada. Tais propostas produzem e são produzidas em meio a uma complexa rede de saber/poder que engendra e modula processos de subjetivação.

Podemos perceber, a partir da análise dos materiais expostos anteriormente, que a vulnerabilidade se apresenta com condicionantes múltiplos, a partir de uma série de fatores

emergentes do contexto social em função dos precários recursos materiais e também por fatores internos, que podemos qualificar como individuais, quais sejam: a capacidade dos grupos e indivíduos em lidar com os obstáculos da precarização, o que faz nascer a demanda pela aquisição de recursos simbólicos e materiais que garantam alguma mobilidade social.

Segundo Monteiro (2012), a vulnerabilidade social¹⁶, entendida desta forma, pressupõe uma série de habilidades inerentes a indivíduos ou grupos que podem ser insuficientes ou inadequadas para o aproveitamento das oportunidades disponíveis na sociedade, o que irá determinar maior ou menor grau de deterioração de qualidade vida dos sujeitos. A autora, portanto, qualifica dois modos em que a vulnerabilidade social é sustentada: uma que adjetiva o sujeito como vulnerável, gerando possíveis desqualificações e práticas tutelares e uma outra que, a partir da ideia de risco, supõe que o sujeito necessita adquirir capacidades para lidar com as situações apresentadas ou em vias de acontecer. A autora completa:

[...] a concepção de vulnerabilidade não considera o caráter estrutural da sociedade capitalista, não problematiza a superação das suas contradições, na medida em que não as considera como produto das desigualdades sociais. Logo, toda a possibilidade de enfrentamento se dá dentro desta lógica, sem confrontar seus condicionantes. [...] Embora aponte possibilidades de contribuir com o enfrentamento dos determinantes dos elementos que condicionam a vulnerabilidade, apontam para o fortalecimento das potencialidades, empoderamento dos sujeitos, desenvolvimento das capacidades, ou seja, numa lógica paliativa, atrelada aos sujeitos e não à estrutura social. (MONTEIRO, 2012, p. 37).

1.2.3 A Vulnerabilidade na Saúde Pública

No campo da saúde pública, a noção de vulnerabilidade surge influenciada por uma série de construções teóricas desenvolvidas anteriormente, mas, parece emergir num campo de forças em combate muito específicos: anos 90, em meio à epidemia de infecção por HIV/AIDS, como instrumento de crítica à epidemiologia do risco e às formas estigmatizantes pelas quais a medicina e a sociedade em geral se dirigiam às populações infectadas e/ou com risco de infecção. Alguns

¹⁶ De acordo com Monteiro (2012), o conceito de vulnerabilidade social é gestado em organismos internacionais para substituir a ideia de pobreza e/ou exclusão social.

autores norte-americanos e brasileiros são fundamentais para compreender esse campo, como: Mann, Tarantola e Netter (1993), Ayres e outros (2006), dentre outros.

Nesta tese discutimos a noção de vulnerabilidade e suas relações com o campo da saúde junto com Ayres e outros (2006). Este nos explica que a epidemiologia, ao investigar fatores de risco e caracterizar um fenômeno de saúde e doença, descreve populações afetadas de acordo com determinadas características cuja associação probabilística com o agravo em estudo sejam relevantes. Nesse sentido, são definidos subgrupos populacionais que mantenham associações estatisticamente importantes com o agravo/doença em questão. Este é, portanto, o modelo da epidemiologia do risco que tem por objetivo buscar “as leis socionaturais do adoecimento, visando com esse descortinar racional dominar e modificar as condições de vida e saúde das populações humanas[...]”. (AYRES, 1997, p. 27).

Os estudos epidemiológicos, portanto, tem como ferramenta o destacamento de subgrupos da população em geral como estratégia preventiva. É sobre esses grupos que é preciso intervir através de ações específicas de cuidado. A epidemia do HIV seguiu a mesma trilha, destacaram-se grupos em função dos riscos de contaminação e criaram-se isolamentos produzidos pelo estigma social. Os homossexuais masculinos e as travestis passaram a ser sinônimo de perigo.

Nos Estados Unidos, a reação de alguns grupos rotulados como de risco, especialmente os grupos gays organizados, foi fundamental para criar novas propostas de intervenção, como por exemplo, a distribuição de preservativos não apenas para evitar a gravidez, mas também para prevenir infecções sexualmente transmissíveis. Tal participação fez surgir uma nova nomenclatura: comportamento de risco. Ou seja, migra-se da ideia de grupo de risco para comportamento de risco.

Contudo, tal migração traz um novo problema, qual seja: do estigma de um determinado grupo passamos à culpabilização individual. O uso do preservativo é de responsabilidade individual e o não uso também. Tal concepção também foi submetida a uma série de críticas de vários sujeitos e organizações.

A percepção dos novos rumos da epidemia motivou um grupo de pesquisadores da Escola de Saúde Pública da Universidade de Harvard, naquele momento vinculados a uma iniciativa chamada Coalizão Global de Políticas contra a Aids, embrião do Programa das Nações Unidas para a Aids (UnAids), a propor, no início da década de 1990, um novo instrumental para compreender e intervir sobre a epidemia de aids, a análise de *vulnerabilidade* à infecção pelo HIV e à aids. (AYRES *et al.*, 2006, p.400).

A epidemia do HIV trouxe um acontecimento inédito no campo da epidemiologia que foi a aproximação dos movimentos LGBTs com essa área técnica e científica da saúde. Portanto, temos a participação efetiva de uma população compreendida como de risco para determinada doença na elaboração de soluções para as suas próprias questões. Segundo Ayres (2018), uma interação muito nova entre dois campos aparentemente distintos - mobilização social e epidemiologia - incorpora na ciência epidemiológica um conceito do campo do direito/direitos humanos: a vulnerabilidade. Este conceito insere, no campo da epidemiologia, os debates políticos sobre contexto social e relações vulnerabilizadoras.

No Brasil, diz o autor, vínhamos de um processo de democratização e grandes críticas feitas à epidemiologia do risco (que se pode chamar de teoria crítica da epidemiologia) que em suas análises só produz dados estatísticos referentes aos riscos de contaminação ou não a determinada doença e não realiza ponderações mais contextualizadas a partir da realidade dos grupos analisados/pesquisados. Desta forma, a recepção do conceito de vulnerabilidade foi facilitada como recurso crítico ao risco.

Desta forma, foi possível passar de um aparato técnico-científico mais tradicional na resposta à epidemia de HIV à uma nova proposta que incorporava o conceito de vulnerabilidade na discussão e junto com ele os contextos, os serviços responsáveis pela oferta de cuidado e as pessoas envolvidas. Ayres (2018) explica que, nos Estados Unidos, a vulnerabilidade serviu como importante instrumento analisador do acesso a serviços e tratamentos, ou seja, como instrumento do campo dos direitos humanos, mas não reverberou na aparelhagem técnico-metodológica da ciência epidemiológica.

Nesse sentido, Ayres e outros (2006) desenvolvem três eixos para analisar a vulnerabilidade na vida dos sujeitos. Um primeiro seria a dimensão individual da vulnerabilidade que tomaria como ponto de partida aspectos próprios aos modos de vida das pessoas e suas relações com a exposição ao vírus. O segundo seria a dimensão social da vulnerabilidade que fala do grau de informações que as pessoas têm, bem como os conteúdos veiculados nessas informações, as relações geracionais, de gênero, raciais, as atitudes frente a sexualidade e práticas sexuais, religiosas, a experiência de pobreza, bem como a estrutura jurídico-política do país. O terceiro seria a dimensão programática da vulnerabilidade que implica as instituições sociais, principalmente as de saúde e educação na produção e reprodução de condições de vulnerabilidade a determinadas populações.

Desta forma, segundo Ayres (2018), pensar as ações de saúde na perspectiva da vulnerabilidade, é pensá-las como ações coletivas. Portanto, quando se fala em vulnerabilidade neste campo, não se pensa em uma população alvo, mas num conjunto de relações sociais, incluindo aspectos sociais e culturais dos processos saúde-doença. Pensa-se, nesta perspectiva, que a vulnerabilidade é relacional, produzem-se relações vulnerabilizadoras no corpo social e não populações vulneráveis.

Contudo, Ayres (2018) aponta alguns cuidados necessários ao trabalhar o conceito, visto que se corre o risco de naturalizá-lo. O autor explica que é preciso exercer a todo momento uma “vigilância epistemológica” para que o conceito não seja esvaziado de sentido e/ou inflacionado de perspectivas que poderiam levar ao enfraquecimento da compreensão dos determinantes sociais da saúde e da desigualdade social.

Uma outra questão que se coloca é igualar vulnerabilidade a risco e destituir o conceito das implicações que o tornaram relevante no campo da epidemiologia. O autor completa:

E outra armadilha, que é bastante importante também, diretamente relacionada à da naturalização, de que eu falava antes, é o uso da expressão “populações vulneráveis” para rotular determinados grupos populacionais como base para focalização de políticas sociais numa perspectiva de tutela e, nesse sentido, de uma diferenciação depreciativa de suas capacidades e estatuto social, uma discriminação só aparentemente positiva. (AYRES, 2018, p. 59).

Continuamos a perceber nessa abordagem sobre vulnerabilidade¹⁷, apesar de suas potências referentes a inclusão dos contextos socioculturais no campo da epidemiologia e da saúde pública, uma via que enxerga nos sujeitos certos graus de susceptibilidade aos agravos e doenças, ou seja, a riscos específicos. Os três eixos que, muito embora, pressupõem uma inseparabilidade, ainda incluem certas posições individualizantes, certas posições que podem ser facilmente aglutinadas pelo Estado governamentalizado em sua política anátomo-globalizante. Além disto, parece-nos que, apesar de risco e vulnerabilidade não serem igualados nesta perspectiva, as relações

¹⁷ A crítica aqui se efetua a partir das análises dos efeitos nas relações de poder. Não pretendemos, de forma alguma, desqualificar as construções teóricas dos autores, mas nos autorizar uma análise que também as possa colocar em questão. Entendemos que essas proposições são apenas ensaios desta tese, por isso, abertas a todas as possibilidades de contraditórios e novas análises. A pergunta que se faz ao analisar os exercícios da vulnerabilidade é: Não poderia o conceito de vulnerabilidade construído no campo da saúde / epidemiologia, mesmo portando tantas potências, ser cooptado por táticas de governo?

vulnerabilizadoras são aquelas que garantem maior ou menor grau de exposição ao risco de infecções e/ou outras doenças.

Essa lógica probabilística que supõe maior vulnerabilidade, relações vulnerabilizadoras em função da existência de fatores de risco individuais, sociais e ou programáticos, garante uma intervenção preventiva em certas vidas que compreendem os riscos e suas susceptibilidades das mais variadas formas. O risco, a presença do risco, é uma forma de antecipar realidades, uma forma de antecipar o futuro e, desta forma, agir sobre o presente para que determinadas situações indesejáveis não ocorram. Parece-me que a delicadeza da discussão se situa exatamente nos limites do desejável/indesejável, bem como na forma como delimitamos esses limites.

A ideia de risco e de vulnerabilidade a determinados riscos pode fabricar uma noção de futuro no próprio presente (HILLESHEIM; CRUZ, 2008) e, com isso, impedir a emergência de possíveis que não podem ser quantificados pela ciência, qualquer que seja. Quando um profissional afirma que alguém é vulnerável ou está em vulnerabilidade social, ele faz aparecer um complexo campo de forças em combate, campo este que conforma os regimes de dizibilidades e visibilidades expostos acima, bem como tantas outras forças que vão se compondo no dia a dia do trabalho.

Desta forma, escolhemos trabalhar com uma aposta metodológica que pretende fazer emergir os ditos/práticas insolentes que se insinuam no campo de trabalho a partir do diário de campo. Acreditamos que é por essa insolência que conseguiremos desbravar o campo da vulnerabilidade, já que é justamente pela desobediência ao prescrito e aos índices de vulnerabilidade que essa pesquisa se fez (faz) questão, problema.

2 A BALBÚRDIA DE VOZES OU A PESQUISA BALBURDIADA: INVENTANDO UM MÉTODO

Escutar é uma alegria, é se deixar afetar pelos ruídos e barulhos do mundo, pelo estalar dos dedos em noite fria ao redor da fogueira e pelos sentidos que se aguçam à proximidade dos corpos com suas cores, cheiros, texturas, rugosidades e asperezas, adivinhando, no avermelhado da cor, no zumbido das abelhas e no perfume que exala, a madurez da fruta, ainda no pé. (ARANTES, 2012)¹⁸

Desobedeço, por isso fico atento aos barulhos e texturas dos corpos que surdamente roncavam nas batalhas cotidianas.

Desobedeço, por isso sou um trabalhador-pesquisador.

Desobedeço, por isso pesquisar é um contínuo intervir.

Desobedeço, por isso fico à espreita de todo e qualquer intercessor. (ORLANDI, 2014).

Desobedeço, por isso autorizo que os encontros sejam afetados por forças que me forçam a pensar e sentir.

Desobedeço, por isso acompanho a aranha em seus movimentos casuais de tecitura de uma teia insolente num canto de qualquer coisa, tramando, sem querer, contra a necrófila aracnopolítica dos projetos contemporâneos.

Desobedeço, simplesmente porque é o caminho possível.

Desobedeço, porque assim me arrisco a sentir a beleza de um encontro, de um mar de vozes que emergem quando me esbarro com os vulneráveis, suas potentes balbúrdias, quando vulnerabilizo meu corpo e me disponibilizo a estar com elas naquele grupo de famílias que acontecia no CRAS da comunidade¹⁹. Todas mulheres presentes e falávamos sobre o conceito de saúde. O que é ser saudável? - Disparávamos a pergunta. Estávamos ali a convite da equipe do CRAS, eu estava ali a convite da nutricionista da equipe do NASF.

¹⁸ ARANTES, E. Verbetes Escutar. In: FONSECA, T.M.G.; NASCIMENTO, M. L.; MARASCHIN, C. *Pesquisar na Diferença: um abecedário*. Porto Alegre: Salina, 2012.

¹⁹ Utilizo o termo comunidade porque é a forma como os moradores reconhecem o espaço onde vivem, apesar de compreender que o termo pode ser uma estratégia de pacificação higienista, de acobertamento das forças em disputa e da multiplicidade que se apresenta no conceito clássico de favela.

Aqui se insinua o diário de campo do pesquisador-trabalhador da política de saúde. Para construí-lo e tomá-lo como ferramenta da pesquisa buscamos inspiração em Lourau (1993; 2004) que nos conta que o diário de campo se apresenta como experiência do fora texto, do fora escrita de pesquisa (extratexto), sendo uma ferramenta fundamental que permite emergir as implicações²⁰ ético-políticas do pesquisador/pesquisa e as ranhuras e sujeiras do campo de pesquisa. Lourau (2004, p. 203) nos explica que “a escritura diarística como “canteiro” da pesquisa reintroduz a dimensão escondida desta última: a temporalidade”. Ao negar a temporalidade, nega-se o contexto e a história com vistas a construção de um campo de coerência neutro e asséptico, o que não desejamos.

O diário reconstitui a história subjetiva do pesquisador, ou seja, pode remontar as camadas de afetações e os sucessivos acontecimentos que constituem a própria pesquisa. Lourau (1993, p. 77) nos ajuda a entender:

Uma característica da escritura do “fora texto”, como o poderemos constatar lendo os diários de campo, é a de produzir um conhecimento sobre a temporalidade da pesquisa. Essa temporalidade não é a dos resultados, a do texto final [...] O diário nos permite o conhecimento da vivência cotidiana de campo (não o como fazer das normas, mas o “como foi feito” da prática). Tal conhecimento possibilita compreender melhor as condições de produção da vida intelectual e evita a construção daquilo que chamarei “lado mágico” ou “ilusório” da pesquisa (fantasias, em torno da CIENTIFICIDADE, geradas pela asséptica leitura dos “resultados finais”). Sem as condições de emergência dos dados da pesquisa, o leitor vai ter sempre muitas ilusões sobre a cotidianidade da produção científica.

Utilizaremos essa ferramenta, o diário de campo, como uma aposta genealógica. Se o objetivo é fazer aparecer saberes localizados e abafados por certos regimes de verdade, faz-se fundamental para essa pesquisa apresentar o não formal, o não regulado pelo estatuto da ciência. Se a genealogia se constitui como uma anti-cientificidade, é no diário de campo que encontramos/encontraremos as formas de colocar em questão os saberes autointitulados como neutros, é pelo diário de campo que conseguiremos desnaturalizar a vulnerabilidade e, com isso, fazer aparecer os agenciamentos de práticas e as táticas de governamentalização que a estruturam. “Chamemos provisoriamente genealogia o acoplamento do conhecimento com as memórias locais,

²⁰ De acordo com Lourau (1993), as implicações se referem ao conjunto de condições da pesquisa: materiais, libidinais e políticas. Ou seja, tudo aquilo que produz interferências desde a fabricação do objeto à escrita da pesquisa. Desta forma, as implicações no ato da pesquisa colocam em questão a neutralidade e objetividade da construção do conhecimento.

que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais. (FOUCAULT, 2011c, p. 171).

Utilizar o diário de campo como matéria essencial desta pesquisa é, portanto, acionar os saberes locais que estavam desqualificados e amortecidos, não para classificá-los dentro de um paradigma científico qualquer, mas, ao contrário, utilizá-los como táticas de combate aos centros de poder que aglutinam a multiplicidade dos possíveis da existência.

Consideramos que a vulnerabilidade institucionalizada, agenciadora de práticas, se constitui como um dispositivo de segurança que opera essa aglutinação, qual seja: toda sorte de manifestações da vida que não correspondem à linha normal do aceitável é compreendida como vulnerável. Deixemos a experiência falar, utilizemos os saberes que emergem do campo como estratégia de resistência aos esquemas de codificação da realidade. Neste sentido, a genealogia se constitui como anti-cientificista, visto que não se conforma aos paradigmas do poder científico.

Se as relações de poder são lutas contínuas entre saberes hegemônicos e sujeitados, que possamos fazer emergir o saber histórico destas lutas e, com isso, construir novas vias, caminhos e frestas de oxigenação em meio às técnicas e táticas de governo que nos tomam como coisas a serem governadas.

Pensar a vulnerabilidade na linha de uma genealogia das tecnologias de poder é reconstituir, portanto, o funcionamento do conceito, em função não das regras de formação do mesmo, mas das estratégias, objetivos a que ele se alinha e das programações de ações práticas que ele sugere. Que programações são essas? Que acionamentos são esses? (FOUCAULT, 2005).

Uma genealogia seria, portanto, “algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como o produto, mas como o efeito.” (FOUCAULT, 1978, p.17). Falando em táticas e efeitos, retomo o campo.

Muitos, no grupo, falaram sobre alimentação saudável, práticas corporais saudáveis etc. Respondiam o que presumidamente gostaríamos de ouvir. Mas algumas falas se destacaram em meu campo problemático, falas que cortavam certa racionalidade sobre o ‘ser vulnerável’. Mulheres fortes, mulheres negras, mulheres pobres. Elas questionavam a existência de uma fábrica no bairro onde vivem. Elas questionavam a perda de um terreno para a fábrica que servia como horta/espço de plantio para o coletivo.

Elas se posicionavam com muita força. Seus músculos vibravam. Meus olhos vibravam. Vibrava com elas e me aguçava compreender as forças que habitam, que configuram, que formatam a noção de vulnerabilidade nas políticas sociais. Que índice é esse que parece pressupor tutela?

Elas falavam da possibilidade de se organizar e inventar uma resistência. Inventar uma resistência! Parece que é disso que vivem os corpos vulneráveis. Vivem de inventar resistências. Precisam insistir para não sucumbir às tecnologias que intentam governar seus corpos e suas vidas, precisam resistir à morte que os imputam, aos destinos que os imputam.

Sucumbem quando não se permitem atravessar por toda essa desigual perversidade que rouba seus corpos e vidas. Percebem o roubo e se mobilizam. Dizem que sofrem preconceito por morar neste bairro. Este mesmo que é visto como antro de monstros pervertidos, ladrões, putas, pobres e perigosos. São vistos como perigosos em função de suas posições geográficas. Estão ali, fabulando uma rede, buscando cantos para ampliar as expressões da vida, traçando teias, desobedecendo a ordem simbólica.

Segundo Gross, desobedecer é uma declaração de humanidade, não uma humanidade qualquer, mas uma humanidade crítica que questiona a própria constituição do ‘homem’, uma humanidade insatisfeita com o homem que nós somos, uma humanidade que não cede lugar às decisões de especialistas que se orgulham de estatísticas anônimas e insensíveis. Desobedecer seria dar continuidade a uma guerra que aparentava estar apaziguada pela dita paz civil ou pacto republicano e democrático. Desobedecer é incômodo porque traz à luz todas as iniquidades, injustiças e explorações dessa humanidade dita democrática. Nesse sentido que Gros (2018) nos atenta acerca da importância da reponsabilidade, sobre si, sobre o outro e, fundamentalmente, sobre a rede de conexões que nos sustentam, dando lugar para nossos corpos. Desobedecer, portanto, não é sinônimo de desresponsabilidade, ao contrário, obedecemos para não nos responsabilizarmos, obedecemos para culparmos um outro, ou, simplesmente, para nem nos depararmos com qualquer culpa ou culpado.

Nossa obediente reposta à vulnerabilidade como enquadre institucional nos desresponsabiliza das iniquidades, injustiças e explorações que (re)produzem quadros de miséria e morte. “A desresponsabilidade é, mais exatamente, agir, executar, realizar, na certeza de que, em tudo o que faço, o *si* não intervém, que não sou o autor de nada do que o corpo realiza, do que o espírito calcula.” (GROS, 2018, p.57). Obedecer? A que(m) devemos essa premissa? Ao pacto republicano? Às leis? Às políticas de normalização? Gros (2018) nos instiga a pensar uma

democracia crítica que exige liberdade, igualdade e solidariedade, nos obrigando a desobedecer. É pelo desobedecer que mais uma vez retomamos a experiência.

Que geografia é essa? Como se constrói essa geografia? Seu território tem escola, posto de saúde, CRAS... E a geografia se mantém perigosa. Que geogra(fria)! O que operam esses equipamentos? O que eles fazem morrer e nascer? O que eles escutam desses corpos fortes e musculosos? Daqueles olhares cintilantes? Será que a rede aracnopolítica e obediente é capaz de escutar?

Nesse dia, aquelas mulheres me rasgaram com muita força! Balançaram, remexeram em meus conceitos, forçaram meu pensamento, o violentaram (DELEUZE; GUATTARI, 2010). A marca da vulnerabilidade fez tremer tantos conceitos endurecidos pela fragilidade de nossas práticas de saúde. Seus métodos e invenções falam do vivo, da força do vivo. Quem dera os equipamentos da rede escutassem sempre o vivo! Quem dera! Quem dera dispensássemos espaços para que algo se trame para além dessa humanidade seca!

Uma delas fala de suas insatisfações com as políticas sociais que formatam aquela geografia opressora. Ela fala que seus amigos da comunidade não conseguem emprego nessa mesma fábrica que lhes rouba espaço e ar. O ar é engordurado, pesado. A água também, dizem que é suja, contaminada.

Foucault (2011a) ao discutir as relações entre o sujeito e a verdade, nos apresenta as formas aletúrgicas, que seriam os atos pelos quais a verdade se manifesta, em oposição às formas epistemológicas. Ou seja, como, no campo do discurso, os sujeitos dizem a verdade sobre si mesmos e qual seria esse outro/interlocutor que recebe/escuta essa verdade. Nesse sentido, o autor nos apresenta a prática da parresía, visualizada em alguns textos gregos e latinos que, etimologicamente, significaria a fala franca ou aquele que diz tudo.

Foucault nos alerta que a parresia é uma prática difícil de se compreender no contemporâneo, já que da “Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras.” (FOUCAULT, 2006, p. 290). A parresia não tem como interlocutor personagens como o confessor, o diretor de consciência, o psicólogo, o psiquiatra ou o psicanalista (estes que supostamente portam a verdade sobre o sujeito). Ela supõe um arriscar-se, um dizer a verdade que pode, em alguma medida, questionar paradigmas ético e estéticos que produzem os próprios sujeitos e seus sistemas de regulação morais, religiosos, científicos etc.

A parresia, portanto, porta uma coragem. Coragem de dizer a verdade em contraposição aos regimes de visibilidade e dizibilidade hegemônicos. Verdade essa que está diretamente conectada às condutas e modos de vida daquele que a enuncia. Foucault (2014a), na citação abaixo, nos apresenta algumas dicas do que seria essa fala franca e sua posição no campo discursivo:

Bem mais do que a necessidade de se adaptar taticamente ao outro, a meu ver o que caracteriza a parrhesia, a libertas, é essa adequação do sujeito que fala ou do sujeito da enunciação com o sujeito da conduta. É essa adequação que confere o direito e a possibilidade de falar fora das formas recomendadas e tradicionais, de falar independentemente dos recursos da retórica que, se preciso for, podem ser utilizados para facilitar a recepção daquilo que se diz[...] parrhesia [...]: palavra livre, desvencilhada de regras [...] (FOUCAULT, 2014a, p.364-365).

Palavra livre, desvencilhada de regras. Não seriam essas as falas daqueles que inventam, em meio aos índices de vulnerabilidade social, modos de afirmar suas existências pelos cantos, pelas balsas, pelos gritos que irrompem como força desvencilhada das regras que os tomam como matéria governável? Foucault nos sinaliza que ao lado da fala franca, existe a coragem de enunciá-la, coragem de se colocar em risco e também colocar em risco a própria relação com aquele que escuta.

A parresia portanto põe em risco não apenas a relação estabelecida entre quem fala e aquele a quem é dirigida a verdade, mas no limite, põe em risco a própria existência daquele que fala, se em todo caso seu interlocutor tem um poder sobre aquele que fala e se não pode suportar a verdade que este lhe diz. (FOUCAULT, 2011a, p; 13).

Não à toa, a vida daqueles que estão sob os índices de vulnerabilidade social, a vida daqueles que tem suas experiências codificadas em índices e indicadores é a todo momento invadida pelos operadores das normas e das leis. A todo momento são punidos e responsabilizados por suas condutas, pelas vidas que têm. Parece que a rede de cuidados não suporta a verdade que se enuncia. A resposta possível é quase sempre materializada como uma forma de mortificação ou aprisionamento das vidas que enunciam em seus modos de vida a coragem de dizer a verdade sobre si e sobre os organismos reguladores da existência. “A parresia é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve.” (FOUCAULT, 2011a, p. 13).

A parresia se apresenta como um jogo entre aquele que diz a verdade e aquele que a escuta. O parresiasta não tem por objetivo dizer o que o outro é, mas o ajuda a reconhecer o que é. Verdade

desobediente que parece desnudar as técnicas de gestão da vida. Nós, operadores das políticas sociais entramos no jogo ou entregamos o outro à morte? Suportamos a verdade ferina ou a codificamos como indisciplina?

Nessa pesquisa, trabalhamos com a aposta metodológica do jogo parresiástico, qual seja: suportar a fala franca que emerge do campo e tomá-la como analisador²¹ dos efeitos mortificadores das práticas agenciadas pela vulnerabilidade social. Essa pesquisa é flechada pela verdade ferina que nos faz repensar os modos como temos articulado nossos saberes com as técnicas de governamentalização. Entre as práticas de si/diferenciação ética daqueles que não se enquadram nas regulações do socius e às técnicas de governamentalização, pretendemos fazer emergir a memória das lutas. Portanto, o jogo parresiástico e o diário de campo como aposta genealógica.

No texto “Uma Estética da Existência” de 1984, Foucault (2006, p. 292) faz uma importante e potente afirmação sobre a parresia:

[...] é a parrhesia (a livre fala do governado) que pode, que deve interpelar o governo em nome do saber, da experiência que ele tem, a partir do fato de que ele é um cidadão, sobre o que o outro faz, sobre o sentido de sua ação, sobre as decisões que ele tomou.

O que interpela é o saber da experiência, é o próprio modo de vida. O que interpela as técnicas de gerência da vida é a própria potência da vida, é aquilo que, no limite, não entra nos cálculos estatísticos da biopolítica. Foucault (2011a) nos esclarece que os cínicos, adeptos da corrente filosófica grega do cinismo, experimentavam a parresia, a fala franca, através de sua própria conduta e modo de vida. Modo de vida que se apresentava como verdade insolente, verdade indisciplinada e inconveniente.

O cinismo faz da forma de existência uma condição essencial para o dizer a verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer a verdade. Ele faz enfim da forma de existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do bios o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade.” (FOUCAULT, 2011a, p. 150).

O que interpela o governo, parece-nos, é o próprio escândalo da verdade que emerge dos modos de vida. Nos modos de vida é que se afirmam verdades insolentes, inescutáveis. Essas

²¹ No campo da análise institucional, analisador é um acontecimento de materialidade expressiva heterogênea capaz de colocar em análise ou possibilitar a emergência de elementos de uma dada realidade, podendo, inclusive, desviar o curso de um processo. (PASSOS; ROSSI, 2014)

verdades, muito embora emergentes/ insurgentes, são a todo momento abafadas pela moral, pelos efeitos de poder que emanam dos regimes de poder hegemônicos. A pretensa hegemonia da vulnerabilidade social cala, ou melhor, pode submeter esse mar de discursos, práticas e modos de vida que insistem em sobreviver. São violentados para calar, mas insistem em existir. Não seria o próprio modo de vida uma expressão de resistência? Não seria o modo de vida infame (FOUCAULT, 1992) uma resistência? Uma inventiva ranhura insolente nas técnicas de governamentalização? É pela ranhura e pela insolência que o campo retorna, pelo grito daquelas mulheres!

Elas gritam juntas! Quanto saber naquela relação. Elas gritam juntas, na contramão de tudo o que se vê.

Elas ensinam a construir redes.

O vulnerável ensina?

O vulnerável ensina porque se autoriza vulnerável. Vulnerável porque se afeta. Vulnerável porque ouve o vizinho. Vulnerável porque produz redes solidárias difíceis de se compreender no contemporâneo.

2.1 Vulnerabilidade, interdependência e desobediência: aliançando-se às forças insolentes

Aqui, queremos acionar o conceito vulnerabilidade em outros termos. Trabalhamos com a condição paradoxal do conceito, qual seja: a vulnerabilidade como índice qualificador de populações vulneráveis que (re)produz práticas tutelares, moralistas e reparadoras (nesta perspectiva ativa-se o binarismo vulnerável/invulnerável, público/público-alvo), e, por outro lado, a vulnerabilidade como experiência coletiva e histórica, tendo em vista a distribuição desigual da precariedade no contemporâneo (neoliberal e capitalista).

Neste sentido, pensamos a vulnerabilidade como um inacabamento dos corpos nas relações de interdependência que emergem como analisadoras do próprio regime de poder. Nesta forma de pensar a vulnerabilidade não a igualamos a doença ou incapacidade, ao contrário, a compreendemos como mobilizadora de formas inventivas frente àquilo que precariza a vida. Porque frágil, me mobilizo. Portanto, podemos supor potência na vulnerabilidade.

Para pensar neste paradoxo, buscamos uma inflexão teórica com o pensamento de Judith Butler (2018a; 2018b). Pensamento este que produziu importantes entorses teórico-metodológicos

na pesquisa. Entorses que falam justamente da necessidade de discutir a noção de vulnerabilidade em sua condição paradoxal. Dependendo da forma como empreendemos a crítica à vulnerabilidade, corremos o risco de reproduzir o binarismo que supõe populações alvo. Portanto, acionar o paradoxo é um cuidado metodológico importante para essa escrita. Cuidado que é processual e inacabado.

Butler (2018a, p. 137) nos propõe pensar a vulnerabilidade “como uma forma de ativismo ou como aquilo que é de algum modo mobilizado em forma de resistência.” Os corpos existem em função das redes de relação que os apoiam. Nessa análise, compreendemos o corpo, ontologicamente, através de suas dependências com outros corpos e de suas redes de apoio. Desta forma, o significado político do corpo se dá em função das relações que o tornam vivo, vivível.

O corpo é, portanto, efeito das relações que o constituem; suas fronteiras são porosas, apesar de os efeitos de sujeição (re)produzirem a todo momento formas individualizadas de aparecimento no corpo social. Desta forma, Butler (2018a; 2018b) nos propõe que a vulnerabilidade corporal se apresenta não de maneira eventual e/ou centralizada em um corpo individual, mas como um modo de relação que advém da interdependência entre os corpos. A vulnerabilidade corporal se apresenta, portanto, em meio aos processos ontológicos de constituição do próprio corpo. A dependência é, desta forma, uma condição ontológica e não uma particularidade de algum corpo individual. Somos dependentes porque interdependentes. Nossas vidas estão necessariamente conectadas. Tal afirmação por si só já opera uma crítica às políticas privatizantes da subjetividade que produzem distintamente e particularmente corpos autônomos, corpos dependentes, corpos independentes, corpos vulneráveis, corpos invulneráveis etc.

Em outras palavras, se aceitamos que parte do que construiu um corpo (e, no momento, essa é uma afirmação ontológica) é a sua dependência de outros corpos e de redes de apoio, então estamos sugerindo que conceber os corpos individuais como completamente distintos um do outro não está, de forma alguma, certo [...] O que estou sugerindo é que não se trata apenas de esse ou aquele corpo estar conectado a uma rede de relações, mas que o corpo, apesar de suas fronteiras claras, ou talvez precisamente em virtude dessas fronteiras, é definido pelas relações que fazem sua vida e sua ação possível. Como espero demonstrar, não podemos entender a vulnerabilidade corporal fora dessa concepção de suas relações constitutivas com outros humanos, processos vivos, condições inorgânicas e meios de vida. (BUTLER, 2018a, p. 144).

Ninguém, “por mais crescido que seja, se livra dessa condição particular, caracterizada como dependente e suscetível” (BUTLER, 2018a, p. 145). Contudo, as próprias condições de aparecimento dos corpos nas relações sociais junto aos efeitos políticos e econômicos de

precarização das vidas e afetação das redes de suporte e infraestrutura poderão produzir alguma distinção entre esses corpos na possibilidade de existir, viver. A política desigual de distribuição da precariedade (precária infraestrutura, precário suporte de vida) coloca em questão a própria desigualdade. E é justamente por isso que a qualificação “população vulnerável” pode servir como um encobrimento das relações de interdependência entre os corpos.

Supor vulnerabilidade a alguns é produzir desimplicação ética em relação à condição de precariedade do outro. Supor-se invulnerável é assumir uma posição individualizante que responsabiliza o próprio indivíduo por sua condição de vida. Hierarquização e classificação são os efeitos próprios do binarismo vulnerável/ invulnerável, ao mesmo tempo que produz a emergência da negligência/tutela como lados de uma mesma moeda.

Desta forma, se pensarmos o corpo imbricado em relações políticas, econômicas, sociais e éticas, poderemos colocar em questão a autonomia e autossuficiência do corpo humano como uma produção individual. Somos vulneráveis porque interdependentes e nessas relações de interdependência, alguma diferenciação se apresenta justamente em função da desigual distribuição política das condições que possibilitam a vida como vivível.

É justamente essa condição vulnerável que produz a distinção entre os corpos e que, num mesmo movimento, os mobiliza à ação e os potencializa a inventar formas de resistir à precariedade. Não falamos aqui nem de resiliência, nem de superação, mas de formas de resistência que questionam os efeitos de subjetivação que produzem o corpo “vulnerável social” compreendido aqui como reflexo de um índice que marca de maneira distinta algumas populações, inclusive pela marca do assassinato político e/ou corporal.

Tentei sugerir que a condição precária é a condição contra a qual vários novos movimentos sociais lutam; esses movimentos não buscam a superação da interdependência ou mesmo da vulnerabilidade enquanto lutam contra a precariedade. Ao contrário, o que buscam é produzir as condições nas quais a vulnerabilidade e a interdependência se tornem vivíveis. (BUTLER, 2018a, p. 239).

Butler (2018a) critica a posição que determina os corpos tanto como primariamente ativos quanto primariamente vulneráveis e inativos, explicando que isso dependerá da forma como compreendemos a vulnerabilidade e a ação coletiva, ou seja, a forma como compreendemos a relação de interdependência. Nesse ponto, ela faz uma importante indicação:

[...] quando afirmamos que determinados grupos são vulneráveis de maneira diferenciada, estamos dizendo apenas que, sob determinados regimes de poder, alguns grupos são visados mais prontamente que outros, alguns sofrem mais a pobreza do que outros, alguns estão mais expostos à violência policial do que outros. Estamos fazendo uma observação sociológica que, de uma maneira ou outra, teria que ser sustentada. Ainda assim, essa afirmação sociológica pode muito facilmente se tornar um novo modelo de descrição, ponto a partir do qual as mulheres (*por exemplo*) passam a ser definidas pela sua vulnerabilidade. Nesse ponto, a descrição reproduz e ratifica o próprio problema que pretende abordar. (BUTLER, 2018a, p.153).

Com essa demarcação, descrição ou classificação, corremos o risco de supor uma vulnerabilidade definidora e imutável, como característica indelével do indivíduo, o que favorece o agenciamento de práticas protetoras/tutelares pelo Estado. Ao contrário, o que pretendemos afirmar é que as vidas, mesmo vivendo uma condição de extrema precariedade, não se tornam passivas frente aos exercícios de poder que produzem desamparo político; essas vidas, mesmo diferencialmente vulneráveis, são capazes de resistência. Resistir, portanto, às formas de cuidado, proteção e tutela que restabelecem e naturalizam as relações de desigualdade.

Tais formas de cuidado e tutela naturalizadoras são efeito de uma maneira de administrar as populações, distribuindo a “vulnerabilidade de forma desigual de tal modo que “populações vulneráveis” se estabeleçam dentro de um discurso e de uma política” (BUTLER, 2018a, p.157). É pelo enquadramento que algumas formas perversas de utilizar o conceito de vulnerabilidade tem marcado certos grupos tanto à dizimação por se reconhecer uma responsabilidade individual acerca da exposição à precariedade, quanto à proteção, tendo em vista a necessidade de “reconstituir” direitos e capacidades políticas e individuais que não existem ainda naquele corpo ou grupo. Há aqui uma deficiência associada. Butler (2018a, p.158) nos explica:

[...] a “vulnerabilidade” pode ser uma forma de escolher uma população para dizimação. Isso produziu um paradoxo no neoliberalismo e sua noção de “responsabilização”, que designa essas populações como responsáveis por sua própria posição precária, ou da sua experiência acelerada de precarização[...] A noção de vulnerabilidade funciona aqui de duas maneiras: para atingir uma população ou para protegê-la, o que significa que o termo tem sido usado para estabelecer uma lógica política restritiva de acordo com a qual ser o alvo e ser protegido são as duas únicas alternativas. Podemos ver que o termo, assim empregado, eclipsa tanto os movimentos populares [...] quanto as lutas ativas de resistência e por transformações sociais e políticas.[...] Portanto, tomar como alvo e proteger são práticas que pertencem a mesma lógica de poder. Se as populações precárias produziram a sua própria situação, então não estão situadas em regime de poder que reproduz a precariedade de maneira sistêmica. [...] Se essas populações são vistas como carentes de proteção, e se formas paternalistas de poder buscam se instalar em posições permanentes de poder para representar os desprovidos de poder, então essas mesmas populações são excluídas do processo e das mobilizações democráticas.

A classificação objetificadora que postula culpabilização e responsabilização aos próprios indivíduos por suas condições de precariedade podem produzir práticas tutelares, cuidados disciplinados e mortificação do público-alvo das políticas sociais. Contudo, com Butler (2018a) entendemos que isso não significa abrir mão das políticas sociais (estatais), mas se utilizar de estratégias veiculadas pela própria vulnerabilidade para rachar as táticas de governamentalização da vida. Parece que as tecnologias de governo não suportam ter suas metodologias – fundadas na privatização da subjetividade – questionadas. É pela interdependência que as resistências são mobilizadas. Interdependência não como sinônimo de coesão ou harmonia social, mas marcada pelo heterogêneo e multiplicidade constitutiva que implica a todos na exposição desigual ao precário e à morte.

É justamente pelas relações de interdependência e pelo heterogêneo que Butler (2018a) vai nos explicar que a vulnerabilidade tem uma função de abertura, abertura a um mundo que não é completamente conhecido, reconhecível. É pelo vulnerável do corpo que o estranhamento acontece. A importância política da vulnerabilidade reside exatamente aí: ela não implica apenas a possibilidade de injúria, é com ela que nos disponibilizamos à invenção. É com essa inspiração que o campo, aquele grupo e todas aquelas mulheres retornam.

Em meio aos desesperos, aos sufocos, aos obstáculos, elas se divertem como ninguém. Ali estava a saúde e a assistência social escutando tudo... Como escutamos? Parece que a balbúrdia que o atual governo federal alega existir nas universidades públicas sempre foi projetada sobre as populações pobres/marginalizadas brasileiras. Esse não foi um episódio qualquer, foi sismo na pesquisa: Em abril de 2019, o então Ministro da Educação Abraham Weintraub disse que “as Universidades que, em vez de procurar melhorar o desempenho acadêmico, estiverem fazendo balbúrdia, terão verbas reduzidas”. E reitera: “A universidade deve estar com sobra de dinheiro para fazer bagunça e evento ridículo”. E dá os seguintes exemplos do que considera bagunça: “Sem-terra dentro do campus, gente pelada dentro do campus”. (AGOSTINI, 2019, *online*).

A balbúrdia reverberou no pesquisador, em seus encontros, na universidade, no trabalho, na escrita. A balbúrdia - que no dicionário significa desordem barulhenta; vozeria, algazarra, tumulto, situação confusa, trapalhada, complicação – ocorrência sísmica nas vidas, afetou de maneira importante a pesquisa. Passou de ameaça e escárnio à invenção no campo. De reiteração genocida a modo de perscrutar aquilo que se dava como batalha nos jeitos de operar as políticas sociais. Vozeria, algazarra... parece que é disso que se trata a vida selvagem. Implicado em meio

a esses tumultos que o campo problemático se fez ainda mais forte. Vozearia e algazarra contra o ridículo fascista que habita as diferentes escalas do poder e que, por vezes, também habita os corpos daqueles que operam as políticas sociais em suas capilaridades. Pesquisa balburdiada é isso: Uma interferência dos modos de governamentalidade contemporâneos nas maneiras de espreitar aquilo que extrapola aos exercícios biopolíticos.

Dessa forma, parece que para remediar a balbúrdia dos movimentos nômades, a vulnerabilidade, como categoria adjetivadora nas/das políticas sociais, insurge como operação da norma, como ferramenta de cooptação de tudo aquilo que desvia. Não há nada mais importante para esse modo de governar os corpos que poder aglutinar aquilo que não responde à gramática oficial em algum lugar da gramática oficial. A oficialidade e legalidade da vulnerabilidade demanda sua desobediência. O que temos a aprender com a balbúrdia? O que temos a aprender com tamanhos índices da diferença?

A diferença não pode se submeter, se resumir a um conceito, a um único enquadramento. A vulnerabilidade social só dá conta da balbúrdia de vozes que ecoam de uma comunidade qualquer, seja da universidade, seja de um bairro pobre e esquecido, se quisermos administrar/governar a pobreza pela via do amortecimento/abafamento de sua multiplicidade de vozes. VOZES! VOZES! VOZES!

As vozes ressoam e balburdiam meu corpo/corpo-pesquisador e o campo problemático se insinua e me força a pensar e sentir. Força-me a me aliançar com as forças insolentes, me força a pactuar com o risco de fazer aparecer a verdade, verdade que irrompe como problematizadora de um regime hegemônico de governar e de pesquisar. Pesquisar balburdiado, pesquisar pela insolência e exercer a crítica sobre as políticas de verdade que nos governamentalizam, conforme nos explica Foucault (1978, p. 5):

[...] a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.

Pesquisar, portanto, portando uma atitude crítica que suspeita, recusa e por vezes escapa das artes de governar. Como não ser governado? Como se contrapor à governamentalização? Como criar formas de não ser governado assim e a esse preço? (FOUCAULT, 1978).

Aliançar-me com as forças insolentes é operar uma crítica, é poder me debater frente àquilo que nos torna matéria de governo, aquilo que nos torna vida desprezível, vida matável.

Ao final do grupo, entra uma profissional da assistência social que parece querer ensinar sobre o cuidado de si e, numa certa pedagogia moral dos bons hábitos, apresenta uma música sobre respeito. Parecia querer apaziguar a balbúrdia e legitimar o lugar de vulnerabilidade social como deficiência política, cognitiva, social... Alerta sobre o bom conviver! Alerta sobre como devem ser as relações humanas. Tenta ali produzir uma assepsia das almas e uma higienização das práticas e dos modos de vida. Potências mortificadas, revoluções higienizadas. O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapam de suas armadilhas. (FOUCAULT, 1992, p. 208).

O músculo vibrante, a força da voz, a presença marginal se choca com o poder, se choca com uma certa política da verdade enunciada. Qual aliança possível que esse saber marginal pode fazer, senão com sua própria mortificação? Onde há vida, onde ela aparece, ali mesmo ela precisa ser extinta em defesa da sociedade, em defesa de uma política da verdade.

Deleuze e Guatarri (2010) nos explicam que os conceitos se formam pela força do pensar e do sentir, pela miríade de forças intensivas que nos forcem o pensar. Pensei com aquelas mulheres do grupo. Na beleza daquelas vozes que continuam vivas:

Um absurdo perdermos o terreno que plantávamos!

Perdermos para uma fábrica que nem nos emprega!

Sofremos preconceito por vivermos onde estamos!

Fazemos festa na quadra...

A gente se reúne, mas às vezes é difícil conseguir as coisas.

O ingovernável dessas vozes é o que ecoa! É o que inspira o método.

“Uma miséria explosiva, que a cidade secreta [...] Força condensada, potencialidade de um revide?” (DELEUZE; GUATARRI, 2015, p. 201). Pesquisar como desobediência, permitir o aparecimento da insolência, do insolente. Permitir o aparecimento daquilo que reverbera e é incessantemente calado, obstruído e desqualificado. Quando pesquisar é desobedecer, as metodologias precisam ser inventadas. Inventar é desobedecer, pesquisar inventando é desobedecer e permitir a explosão das forças condensadas, essas mesmas que como diz Deleuze, são secretadas pela cidade.

Permitir a insolência ou uma democracia crítica, se nos inspirarmos em Gros (2018). Para este, desobedecer é uma obrigação de todos para guerrearmos contra esse humano que nós somos (DELIGNY, 2018). Para tal, há de se responsabilizar, há de se acessar a dimensão daquilo que é indelegável, há de se fazer um trabalho sobre si para se compreender coletivo, humano, inseparável, ou, como nos indica Butler(2018a), interdependentes. Uma pesquisa balburdiada, interdependente, que trabalha sobre si e com os outros, uma pesquisa que, pelo gesto desobediente, tenta exigir humanidade. Uma pesquisa que inventa um método de recusa à asfixia dos modos de vida, à asfixia dos modos de produção de conhecimento e que se dirige a uma certa ética de repúdio ao intolerável.

Portanto, recusar ser uma simples dobra, uma ondulação do mar dóxico, e opor à covardia o eu insubstituível, isto é, aquele que, sentindo-se chamado, responde presente, porque faz a experiência da urgência e, portanto, da impossibilidade de se subtrair, nem que diferindo, delegando, temporizando, eximindo-se, porque sabe que cabe a ele responder. Esse eu indelegável é o sujeito ético-político do universal – uma universalidade intempestiva, não a dos consensos covardes, a universalidade como ruptura, transgressão, exigência de humanidade, que decide sobre a verdade, essa verdade entendida como o que ninguém quer entender. Coragem da verdade, coragem de pensar em seu próprio nome. (GROS, 2018, p.84).

Para Gros (2018) esse indelegável de nós não se caracteriza por um individualismo ou um narcisismo irrefletido que se compreende como insubstituível. Ao contrário, esse indelegável seria a própria conexão com aquilo que é humano, algo que nos coloca em relação e nos convoca a nos pôr a serviço dos outros. Seria aquilo que em nós se depara com a urgência de sermos outros, de não podermos obedecer mais, em qualquer medida.

Aquilo que nos coloca frente à necrófila aracnopolítica que nos tem matado dia após dia. Dessa forma, para o autor, o indelegável nos convida a uma experiência de dissidência cívica: nada nesta ordem simbólica estabelecida pode ser obedecido, já que é esta mesma ordem que produz indiscriminadamente desigualdades e precariedades.

Ninguém pode pensar em meu lugar, e ninguém pode decidir em meu lugar sobre o que é justo e injusto. E ninguém pode desobedecer em meu lugar. É preciso desobedecer a partir desse ponto em que nos descobrimos insubstituíveis, no sentido preciso de fazer essa experiência do indelegável, fazer a experiência que “cabe a mim fazer” que não posso transferir a mais ninguém a tarefa de ter de pensar o verdadeiro, de decidir sobre o justo, de desobedecer ao que me parece intolerável. (GROS, 2018, p.80-81).

Que possamos seguir desobedecendo ao intolerável!

3 ENTRE ÍNDICES DE VULNERABILIDADE SOCIAL E MORTIFICAÇÕES: OUTROS SISMOS

Está-se, efetivamente, longe de viver num tempo racional, e não se sabe bem se alguma vez voltará a sê-lo, pelo menos a curto prazo. Com a ajuda da necessidade de mistérios e o regresso do espírito da cruzada, vive-se num tempo mais dado a dispositivos paranoicos, à violência histórica, aos processos de aniquilação de todos aqueles que a democracia tem transformado em inimigos do Estado. (MBEMBE, 2017, p. 69).

No dia a dia do trabalho somos acusados de ineficiência por não darmos conta dos imperativos das reformas (Psiquiátrica e Sanitária) e, quando as acionamos em suas linhas quentes produzidas nos encontros em rede com usuários e profissionais outros, podemos ser acusados de negligência. Aqui, retomo uma cena do cotidiano do trabalho, extraída do meu diário de campo como trabalhador da saúde que produziu novo hábito na construção do cuidado em saúde mental e garantiu a colocação em análise dos dispositivos das reformas em suas sutis interfaces com a instituição vulnerabilidade social como forma de governo dos vivos.

Gravidez, alcoolismo, aborto. O que há de impotência num serviço de saúde? Fomos acionados por uma equipe de saúde da família em função da complexidade apresentada pelo caso de uma mulher que apresentava ‘algum’ transtorno mental, era gestante, usava álcool e tentava recorrentemente abortar. Fomos.

Ela sabe que dança, que não quer ter um filho, que não quer estar grávida. Ela tem uma vida, uma dessas qualquer, mas vida: urgente; vida: sem limite.

Qual o limite de uma vida?

A vida medida? A vida em risco?

Mas quanto risco! Anda nua, anda nas ruas, anda sem parar e está grávida! Quanto absurdo! Urge que se convoquem os cuidadores dos corpos indignos, dos corpos desvalidos, dos corpos abusivos... Uso abusivo de drogas, uso abusivo do sexo, uso abusivo do corpo... Em que o corpo abusa? Ela responde que sim, às vezes que não... Às vezes nem... Muitos perguntam. Perguntam por suas inseguranças. Ela grita sem parecer, ela aparece quando se torna duas, sua invisibilidade se torna risco, muitos riscos. De quem é a vida?

Ela só queria não ter o filho. Só queria abortar, perder aquilo que já sabia ser um impossível. Sabia que seria desqualificada, como o fora da primeira vez. Sim, já tinha um filho, abrigado há poucos anos. Fora abortado após terem os censores de vidas avaliado que não era bem cuidado: frequenta bares, as ruas, como poderia? Não pode, não sabe ser mãe. Já fora inclusive internada por inúmeras vezes, já fora número para os gerentes das grandes empresas de aprisionamento de corpos. Fora internada porque vulnerável, afirmavam sua vulnerabilidade porque pobre, louca... Em nome de que a vulnerabilidade é acionada?

Agora, novamente grávida, tenta abortar. Todos os atores da rede são acionados, alguns a consideram candidata a internação em Hospital Psiquiátrico, outros, comigo, tentaram esquentar as redes informais que ela se inseria. O que ela pode? O que podemos com ela? Essas eram as perguntas que nos fazíamos. Tentamos apostar no risco de mantê-la ‘solta’, livre.

Porém, os censores reivindicavam uma posição clara, objetiva. Para eles, a rede informal estava colada com “durex ruim” e, obviamente, se romperia dada sua vulnerabilidade inerente. Já fora construída assim, era esse o lugar consolidado: o contorno vulnerável. Objetiva a vulnerabilidade, corporifica a vulnerabilidade em sua história de vida. Só conseguem ver um contorno, o contorno de uma individualidade vulnerável. Que indivíduo? Ela é muito para isso, não? Gosta de tanta coisa, de tanta gente, tem tanta gente em sua vida. Mas eles só enxergam um indivíduo vulnerável. E eles dizem: têm certeza que não farão nada além disto?

Fomos tragados mais uma vez, não conseguimos assumir o risco de podermos ser qualificados como negligentes e perdermos uma, duas vidas. Resolvemos acolhê-la no leito psiquiátrico do hospital geral. Começou ficando dias, semanas... dois meses? Ficara medicada e sem nos olhar. Conseguimos mais uma vez esquentar a rede informal e fora liberada para a casa da irmã. Fica sem comer, nos avisa de sua nova decisão: deseja que o filho seja seu, mas suspeita que não o será. Ser mãe não é uma decisão possível, mas, apostamos juntos que sim. Tenta fugir e não se alimenta. Os censores nos chegam mais uma vez: - o que estão esperando para tomar uma atitude? Engolimos mais uma internação, desceu rasgando, doendo. Ela nada fez, só olhou e calou.

De que adiantaria? A rede formal a quer dominada, e, após alguns meses, nasce ele, nasce ela. Achou que poderia ser mãe: sorriu, acarinhou, falou. Após uma semana, fora determinada judicialmente a adoção da criança. Esta saiu do hospital diretamente para uma outra família. Ela, a mãe, escolheu novamente se calar. Desencontramo-nos: sem olhar, sem falar. Mas ela não tinha casa, não tinha emprego, não tinha moral, como poderia ser mãe portando tamanho risco e

vulnerabilidade? É direito da criança viver em um espaço saudável para o desenvolvimento de suas capacidades e potencialidades. Como ser criada sem eira nem beira? O desprezo do Estado e sua capacidade de assassinar em vida me enfraqueceram a ponto de chorar, só pude chorar no hospital. Como lidar com tal notícia?

Algumas semanas depois, durante uma visita domiciliar, escuto de um imprevisível personagem – uma criança do bairro, um vizinho: - Foi você que prendeu ela? Respondo atônito: - Oi? Ele responde: - Foi você que prendeu ela? É porque ela é maluca, né?

Pergunta tensa, resposta improvável, impossível... Respondo: Quem é você? Ele diz quem é, eu não. Calei-me como quem engole o choro, a raiva... Que corpo indigno esse meu, que em nome da saúde alheia se autoriza a aprisionar uma vida, duas vidas. Entraram duas, saiu uma vida.

O corpo que aprisionou foi o mesmo que acolheu e tentou construir uma proposta de cuidado, aí se edifica um paradoxo: com o que temos nos aliados em nossas práticas cotidianas? Por vezes, a proposta de cuidado também agencia modos de mortificação da vida.

“Foi você que prendeu ela?” Pergunta – resistência, insistente. Colocou em análise o nosso modo de produzir cuidado (em saúde) com aquela usuária e fez realçar os modos como vínhamos operando com tantos outros usuários. Presa, prender. Como aquele menino poderia me acusar de aprisionamento? Éramos poucos tentando construir uma rede possível com ela. Mas eram tantos outros (e nós?) tentando fazer valer a rede formal que, através de seus mecanismos de ordenação indignaram e assassinaram tantas vidas.

Aquele menino só fez falar do que está instituído, devolvendo para nós a responsabilidade que nos fora inicialmente delegada como trabalhadores sociais: a de proteção e defesa da rede formal/rede projeto, da sociedade. Para ele, só fiz o que me era prescrito: ser um policial da existência. Para mim, a pergunta soou como indignação e afirmação de que qualificamos um corpo como vulnerável. E ela bem que tentou ser invisibilizada, passar impune pelas redes qualificadoras de vulnerabilidade, mas não, novamente foi abortada por afirmar seu modo de vida, por afirmar suas clandestinidades e ilegalidades.

A vulnerabilidade é acionada, desta forma, como instituição que agrega práticas protetivas e antivioladoras de direitos humanos/sociais. Contudo, quando alertamos para os exercícios de poder que configuram o Estado biopolítico, percebemos que a proteção e a redução dos riscos se dirigem a uma determinada camada social como forma de bloqueio da vida, como forma de estancar aquilo que arrisca e expressa as dimensões de um modo de vida singular.

O singular em uma sociedade pautada por práticas de normalização e mecanismos de segurança é justamente aquilo que deve ser interrompido. Em nome do cuidado e da norma, em nome das estatísticas e dos limites do aceitável, fazemos funcionar técnicas de bloqueio da vida, bloqueio este que visa antecipar e prevenir a ocorrência de riscos biopsicossociais.

3.1 Vulnerabilidades e racismo de estado: um passeio com foucault

É preciso defender a sociedade dos riscos daqueles que, em seus modos de vida, parecem não compor com os índices de normalidade. A normalização, portanto, nos propõe uma cisão racial, uma cisão de humanos, aqueles que precisam ser calados, bloqueados e higienizados, visto que portam riscos; e aqueles outros que são a referência da norma, aqueles que se enquadram nas curvas de segurança inventadas pelo Estado biopolítico.

Foucault (2005) nos explica que a modernidade inaugura uma nova forma de narrar a história pautada em um discurso histórico-político da luta de raças, discurso este que vai mobilizar novas formas de resistência e exercícios do poder, ou seja, vai agenciar novas práticas e maneiras de governar as coisas.

Ao contrário da forma como se narrava a história fundada nos exercícios da soberania que valorizava a continuidade entre povo e soberano, sendo este vitorioso e a própria encarnação da lei; no discurso histórico-político vemos aparecer uma contra-história, ou seja, aquilo que é visto pelo lado do poder soberano como sendo obrigação e lei, passa a ser compreendido como violência. Esse novo discurso faz aparecer uma guerra que se mantinha silenciosa, opera uma quebra da continuidade da glória do soberano, denunciando a sua lei e seus abusos.

[...] O discurso histórico não vai ser mais o discurso da soberania, nem sequer da raça, mas [será] o discurso das raças, do enfrentamento das raças, da luta das raças através das nações e das leis. [...] nessa história das raças e do enfrentamento permanente entre raças sob as leis e através delas, aparece, ou melhor, desaparece, a identificação implícita entre o povo e seu monarca, entre a nação e seu soberano [...] nesse novo tipo de discurso e de prática histórica, a soberania já não vai unir o conjunto em uma unidade que será precisamente a unidade da cidade, da nação, do Estado. [...] o postulado de que a história dos fortes traz consigo a história dos fracos, vai ser substituído por um princípio de heterogeneidade: a história de uns não é a história dos outros. (FOUCAULT, 2005, p.80-81).

Esse discurso que, segundo Foucault (2005), emerge também com os textos bíblicos e suas formas de narrar a história, já que a partir destes se produzia um discurso de objeção e crítica aos reis e ao próprio despotismo da Igreja, também será o mote de tantos outros discursos revolucionários. Segundo o autor, esse novo discurso pretende desenterrar alguma coisa que foi deturpada pelo poder, fazer aparecer aquilo que a lei soberana quer esconder: seu nascimento ao acaso, fruto da injustiça das batalhas.

Esse novo discurso é vinculado, não mais a uma organização ternária, como o discurso histórico das sociedades indo-europeias, mas a uma percepção e a uma repartição binária da sociedade e dos homens: de um lado uns, do outro os outros, os injustos e os justos, os senhores e aqueles que lhes são submissos, os ricos e os pobres, os poderosos e aqueles que só tem seus braços, os invasores das terras e aqueles que tremem diante deles, os déspotas e o povo ameaçador, os homens da lei presente e aqueles da pátria futura. (FOUCAULT, 2005, p. 86).

Fizemos toda essa digressão do pensamento de Foucault acerca dos discursos históricos, tanto da soberania quanto da luta de raças para construirmos um caminho que nos levará ao racismo de Estado, proposição cara a essa pesquisa, já que esta também pretende compreender como a noção de vulnerabilidade se alinha a certas formas de mortificação da vida ou a uma gestão daquilo que coloca a vida em risco de morte. Parece que o risco que se coloca à sociedade precisa ser remediado pela colocação de certas vidas em risco a todo momento: risco de morte, risco de prisão, risco de amortecimento de suas potências etc.

Foucault (2005) nos alerta que seria equivocado afirmar que esse discurso da luta de raças pertenceria totalmente às classes subalternas. Na verdade, esse discurso tem grande poder de se metamorfosear e, assim, ele pode muito bem compor com o discurso revolucionário que irá subsidiar a luta de classes, como também, por outro lado, estruturar pela via, inclusive da ciência, a desqualificação daquele que se reconhecerá como sub-raça.

Entre os séculos XVIII e XIX vemos se estabelecer uma discussão em torno da criação de uma sub-raça, ou seja, aquela que não reside fora do território, mas que se constitui como involução da própria raça. Ela está presente no território como derivação errônea, anormal, da própria raça. A luta, desta forma, não se dá contra um inimigo externo, mas contra algo que se produz no mesmo espaço e figura como risco biológico à própria espécie.

Foucault (2005) nos explica que a partir do momento em que o discurso da luta de raças se torna um discurso revolucionário que tende a expressar as injustiças e abusos da soberania política, emerge um outro que tenta recodificar o discurso a partir da racialização médico-biológica. Nesta

perspectiva médico-biológica, tendemos a obscurecer ou apagar a dimensão histórica do discurso da luta de raças. Neste momento, vemos surgir algo que será o racismo, estruturado como estratégia de normalização no Estado governamentalizado. Desta forma, o Estado que era injusto no discurso da contra-história, passa a ser não o instrumento de uma raça contra a outra, mas “o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça” (FOUCAULT, 2005, p. 95).

No momento em que o discurso da luta de raças se transformou em discurso revolucionário, o racismo foi o pensamento, o projeto, o profetismo revolucionários virados noutro sentido, a partir da mesma raiz que era o discurso da luta de raças. O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso. [...] se o discurso das raças, das raças em luta, foi mesmo a arma utilizada contra o discurso histórico-político da soberania romana, o discurso da raça (a raça no singular) foi uma maneira de inverter essa arma, de utilizar seu gume em proveito da soberania conservada do Estado, de uma soberania cujo brilho e cujo vigor não são agora assegurados por rituais mágico-jurídicos, mas por técnicas médico-normalizadoras. (FOUCAULT, 2005, p.95-96).

Temos aqui, portanto, uma importante reflexão. É pela via do racismo e das técnicas médicas que produzimos uma normalização do *socius*, garantindo, desta forma, uma soberania conservada do Estado. O Estado moderno, para garantir a manutenção da paz sobre a guerra, funda-se no discurso médico-normalizador que se movimenta em meio ao estabelecimento de uma sub-raça.

Não temos mais duas raças que se opõem, mas o desdobramento de uma única raça em super raça e sub-raça. “Ou ainda: o reaparecimento, a partir de uma raça, de seu próprio passado. Em resumo, o avesso e a parte debaixo da raça que aparece nela.” (FOUCAULT, 2005, p. 72). Foucault estabelece, portanto, uma nova luta: entre aqueles que são os titulares da norma e aqueles outros que estão fora dessa norma. Não à toa, no século XIX, foram produzidas muitas teorias racistas como a das degenerescências, eugênicas e médico-higienistas.

No curso “Os Anormais”, de 1975, Foucault nos explica que a partir da ideia de degeneração e hereditariedade, a psiquiatria pôde se alinhar a um racismo que nasce contra o anormal, contra os indivíduos que portam seja uma anormalidade, um estado ou um defeito que podem transmitir à sua espécie. A psiquiatria assume, portanto, uma função protetiva e preventiva em relação aos membros de uma mesma sociedade. Proteger alguns indivíduos dos riscos biológicos que outros indivíduos podem possuir em função do seu estado anormal. “O novo racismo, o neorracismo, o que é próprio do século XX como meio de defesa interna de uma sociedade contra seus anormais, nasceu da psiquiatria [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 277).

O que podemos perceber é que a vida quando entra nos cálculos do poder para ser gerida, a vida quando tomada em sua especificidade biológica pelo poder para ser administrada e controlada, tem como fundamento essencial, de acordo com essas leituras de Foucault, um racismo de Estado. A sociedade biopolítica de normalização deve sua constituição ao discurso racista de defesa contra o perigo biológico.

[...] um racismo de Estado: um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social. (FOUCAULT, 2005, p. 73).

Desta forma, Foucault (2005) nos apresenta a ideia de que a biopolítica, para além de exercer a gerência sobre a vida, também autoriza a morte de alguns através do racismo de Estado. Em nome da defesa da raça titular da norma, ou seja, em nome da vida normal, normalizada, é possível matar aqueles indivíduos que a coloca em risco.

[...]o que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. [...] com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. [...] eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. O racismo é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização (FOUCAULT, 2005, p. 304-306).

Quando pensamos na vulnerabilidade social e que ela é localizável em função de contabilizações estatísticas, índices socioterritoriais e demarcada por uma gama de indicadores que se produzem em meio às relações individuais e seus contextos sócio-históricos, podemos supor também que existe uma parcela da população que não recebe essa alcunha, essa qualificação subjetiva. Há uma população que não compõe com esses indicadores, há uma população que, na curva da normalidade, não comporta o estado de vulnerabilidade. Partimos da suposição que esse enunciado, vulnerabilidade social, produz corpos, corpos específicos, localizados, demarcados por uma zona de vulnerabilidade que os contém. Zona transitória, permeável, atingível.

Por isso, nas áreas de vulnerabilidade social é possível produzir interferências médico-psico-pedagógicas que atinjam esses corpos. Parece que como são vulneráveis passam a ser qualificados como deficitários - principalmente quando acionamos a vulnerabilidade de ativos - e responsabilizados individualmente pelas suas próprias condições de vida.

Parece que ao acionar a vulnerabilidade queremos pacificar a produção da pobreza como efeito político da própria desigualdade social. Parece que quando acionamos a vulnerabilidade estamos reproduzindo uma série de mortificações que advém do binarismo vulnerabilidade/invulnerabilidade. É preciso defender a sociedade dos riscos que a vulnerabilidade e os vulneráveis sociais apresentam no convívio social. É preciso ensiná-los a viver conforme a curva de normalidade ou, senão, facilitar sua morte, gerir e calcular sua morte.

[...] por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns os riscos de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição e etc. (FOUCAULT, 2005, p.306).

A instituição vulnerabilidade acaba por homogeneizar as experiências daqueles que encarnaram no corpo as características da vulnerabilidade social, quais sejam: pobreza, loucura, dependência química, desemprego etc. A eles é permitida uma intervenção sistemática dos operadores do Estado para reaverem sua ‘humanidade’ ou para destacarem sua desumanidade. A eles é permitida a expulsão, a rejeição, a internação, a morte política ou, simplesmente, o abortamento em vida. Ela, em seu abuso de drogas e sua gestação, encarna(va) o perigo e, portanto, fora interdita para tomar as rédeas de sua vida. Fora abortada em vida, fora, em função de sua vulnerabilidade, mortificada pelas lentes dos operadores da norma.

Mas esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto. As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. (FOUCAULT, 2011b, p. 149).

Seguindo esta trilha, o campo emerge novamente, agora num grupo de convivência que realizamos na estratégia de saúde da família de um bairro com altos indicadores de vulnerabilidade social. Localidade já citada em outro momento do trabalho, onde se concentram alguns equipamentos da rede de atendimento como CRAS, ESF e creche municipal.

Já realizamos esse grupo há um tempo, cuja proposta é convidar os moradores a habitar a unidade de saúde de outros modos... pela conversa, pela brincadeira, pelo encontro, pela troca. Vão várias pessoas, heterogêneas: crianças, idosos, usuários dos serviços de saúde mental etc. Vão

peçoas com suas singularidades e uniformidades, suas conseruações e aberturas. Mas todas, todas qualificadas como vulneráveis pelas estatísticas e pelos trabalhadores sociais.

Eles têm suas vidas atravessadas regularmente por órgãos punitivos (ou que se fazem punitivos) e judiciários. Pelo conselho tutelar, pelo Ministério Público, pela equipe do juízo, pelo CREAS, pela Gramática da GORDA Saúde, pelos saberes psi e por seus saberes que lutam para se fazerem ouvidos, para serem vistos... Costumam perder essa batalha.

O grupo serve para que eles se encontrem, nos encontrem e falem, se falem. O grupo também serve para que nós nos afetemos e escutemos outras coisas, que não a impotência. Somos afetados de muitas formas. Muitos acontecimentos permeiam esses encontros.

Nesse dia chegamos cedo para o grupo e logo que subimos a rua nos deparamos com um carro da polícia parado em frente à casa de uma moradora e participante do grupo. Atravessamos o carro da polícia sentindo alguns apertos: medo e preocupação. Alguém morreu? Alguém foi morto? O que houve?

3.2 Vulnerabilidade e necropolítica: um convite ao carro azul

O convívio com a morte e com a iminência da morte que algumas populações experimentam convoca um outro conceito que se incorpora em nossas reflexões e entorses metodológicos. Mbembe (2018), importante autor negro camaronês, propõe o conceito de necropolítica como forma de pensar em que condições o Estado exerce seu poder de matar ou expor à morte. Em que condições um certo poder soberano parece irromper em meio à governamentalização da vida, em meio à gestão da vida, convocando uma nova gestão: uma gestão sistematizada e política da própria morte.

Nessa medida, parece que Mbembe não reconhece no direito de matar do Estado uma excepcionalidade, mas um sistema regular e calculado de gerir aquilo que se configura como corpo matável - como diz Foucault (2009), para garantir uma soberania conservada do Estado. O autor explica que para construir esse conceito aproxima a ideia de biopoder de Foucault com a noção de estado de exceção, explicando que o biopoder parece ser insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte (MBEMBE, 2018).

O autor nos explica que mundos de morte são deliberadamente forjados para produzir existências precarizadas, mortas-vivas, mundos esses que podemos encontrar desde o período escravagista/colonial. Mbembe esclarece que as plantations coloniais são as primeiras experiências concretas de um biopoder onde a exceção se faz a regra e a experiência de alteridade e estranhamento permite a gestão da morte dessas populações de maneira indiscriminada.

Em *Políticas da Inimizade*, Mbembe (2017) nos propõe uma importante reflexão acerca da constituição das democracias liberais e de seu lado noturno, seu lado escondido que é um importante duplo de seus efeitos políticos, econômicos e subjetivos. Desta forma, faz uma afirmação cortante e fundamental: as democracias emergem em meio à colonização e ao tráfico de humanos negros escravizados, bem como da escravização de indígenas. Sendo assim, Mbembe nos convida a uma crítica de nosso tempo a partir de África, afirmando que para uma verdadeira desconstrução do mundo atual, é necessário colocar em análise todas as formas de universalismo abstrato, de fechamentos e demarcações territoriais e existenciais.

Partindo da crítica à abstração, a democracia liberal é posta em análise: sua existência, seus movimentos e sua prática ilimitada de produzir inimigos para se manter viva. Colonização e tráfico negreiro são partes fundamentais da democracia no “velho mundo” e, também, forçosamente intransponíveis na instauração da democracia no “novo mundo”. Não teria a razão democrática ocultado suas origens na violência? Entre racializações, produção de corpos sem mundo e regulação dos movimentos migratórios, a democracia insurge sob a égide da igualdade. Igualdade de quem, para quem, a partir de quê? O que tal afirmação parece neutralizar, obscurecer ou omitir?

O que o autor nos ajuda a compreender é que através da colonização, o pensamento da metrópole produz uma importante cisão na humanidade: úteis/inúteis; excedentários/supérfluos. A humanidade medida a partir da utilidade e capacidade para o desenvolvimento pleno da força de trabalho. De uma igualdade de direitos absoluta, a democracia apresenta uma disjunção moral absoluta: a convivência com a prática da escravatura em si. Nesse sentido que Mbembe nos apresenta uma importante noção: a democracia de escravos.

Esta possui uma bifurcação: uma comunidade de semelhantes, regida pela lei da igualdade, onde todos possuem direitos sociais; e uma comunidade de dessemelhantes, também instituída por lei, mas onde os sem-lugar, os corpos escravizados, não possuem qualquer direito. Parece-me que é nesse nó, de uma comunidade de separação (MBEMBE, 2017), que nos situamos. Pela

racialização ainda postulamos direitos a alguns e total ausência de direitos a outros. Pela dessemelhança, construímos inimigos sociais.

O sistema colonial e o sistema escravagista representam por conseguinte o repositório amargo da democracia[...] estes três regimes – o regime da plantação, o regime da colônia e o regime da democracia nunca se largam – [...] Um concede ao outro a sua aura, numa estrita relação de distância aparente e de proximidade e intimidade reprimidas. (MBEMBE, 2017, p. 38-39).

Desta forma, o autor nos conta que a compreensão da interrelação entre esses três regimes é fundamental para compreendermos historicamente a violência mundial contemporânea. É a partir desses regimes e, em meio a estes, que nascem as concepções acerca de economia e democracia, tanto as críticas quanto às coniventes a esses regimes. Desta forma, compreender nosso mundo hoje só é possível a partir dessa compreensão/lembração histórica.

[...] as conquistas coloniais foram um campo privilegiado de experimentação. Dariam lugar a um emergente pensamento da força e da técnica, que, levado às suas últimas consequências, abriu caminho aos campos de concentração e às ideologias genocidas modernas. [...] Foi também com as conquistas coloniais que se foi cultivando a habitação a grande número de baixas humanas, nomeadamente entre tropas inimigas. De resto, as guerras de conquista são, gradualmente, guerras raciais assimétricas. (MBEMBE, 2017, p. 45).

É pela colonização e seus massacres que passamos a nos habituar com a morte, ou seja, há mais de quinhentos anos nos habituamos dia a dia, cotidianamente, com a morte de alguns que são cortados por lógicas racializantes, normalizadas, medicalizadas, psicologizadas e, na maioria das vezes, teologicamente fundadas. O tempo da modernidade foi marcado por guerras raciais assimétricas e, parece-me, o contemporâneo continua sendo produzido por guerras raciais assimétricas. A colonização é parte fundante da democracia e, no contemporâneo, ela é atualizada em outros termos, com outras máscaras, mas permanece ali, latente, insistindo em se insinuar em nossos fazeres cotidianos.

Durante essa escrita fui cortado por um outro sismo: ouço no noticiário que um homem das forças armadas assassinou um homem negro na entrada de um condomínio do Rio de Janeiro porque o confundiu com um assaltante. Por ser negro, será um assaltante, um criminoso. Mas não, o homem morava no condomínio, assim como o sargento das forças armadas. Ele estava tentando entrar em casa, assim como o sargento das forças armadas. Este, protegeu-se afirmando que agiu em legítima defesa. Defesa? De quem? O homem nem portava uma arma. Guerra, não? Guerra

racial assimétrica. Mecanismo de guerra da colonização, guerra ilegal, não regrada e que é levada a cabo pela democracia desde sua emergência.

Mbembe (2017) nos conta que no período colonial, a lei aplicada aos indígenas nunca é a mesma aplicada aos colonos. Os primeiros nunca figuram como sujeitos jurídicos de pleno direito, enquanto os segundos possuem todos os direitos. Diz ele: “a qualquer colono acusado de ter cometido um crime contra um autóctone (inclusive, homicídio), bastava-lhe invocar a legítima defesa ou apelar às represálias, para escapar a qualquer condenação”. (MBEMBE, 2017, p.49).

Podemos, desta forma, compreender a afirmação do autor ao nos dizer que a democracia contém em si a colônia. O contemporâneo nos mostra isso a todo momento. Nesse sentido que o autor nos fala de um certo governo pelo terror, onde qualquer vínculo social é marcado pela inimizade, pela demarcação clara de territórios e a noção de que só se exerce poder às custas da vida de alguém. A regulação das populações passa por guerras que intentam a extração e expropriação cada vez maior de recursos econômicos. O autor nos fala que nesse modelo de governamentalidade, fabrica-se toda uma massa de gente habituada a viver no fio da navalha, entre a vida e a morte.

Vida supérflua, portanto, cujo preço é tão baixo que não equivale a nada, nem sequer como mercadoria e, ainda menos, humana [...] O poder necropolítico opera por um gênero de reversão entre vida e morte, como se a vida não fosse o médium da morte. Procura sempre abolir a distinção entre os meios e os fins. [...] Em larga medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, enquanto este é o epíteto da destruição organizada, o nome de uma economia sacrificial, cujo funcionamento requer que, por um lado, se reduza o valor da vida e, por outro, se crie o hábito da perda. (MBEMBE, 2017, p. 65).

A vida valendo menos que mercadoria, populações inteiras sob a égide da dizimação em curso ou em vias de; vidas que valem menos ou nada valem e o hábito da perda instalado como modelo regulador das vidas. Inversão da democracia, inversão da igualdade, fabricação de inimigos, produção de dessemelhanças, reprodução cada vez maior de vidas indignas de luto. Vidas valendo menos que mercadorias! Sub-raça com Foucault (2009), modo necropolítico de gerir populações com Mbembe. Poderíamos construir alguma relação deste pensamento com as zonas de vulnerabilidade social fabricadas pelos índices de vulnerabilidade social que agenciam modos de cuidado tão cotidianamente aproximados aos poderes judiciários e policiaiscos? Teria, a necropolítica, algo a nos dizer sobre as demarcações socioterritoriais da vulnerabilidade? Para engendrar respostas ou produzir novas questões, retomo o campo.

Chegamos à unidade e logo fomos informados pelos profissionais de lá que a polícia havia feito uma “batida” na casa por conta de porte e venda de drogas. Os moradores todos na rua esperando a resolução do caso, esperando para ver o que ia acontecer. Apreensivos alguns e outros rindo de desespero.

Nós na sala aguardando o grupo chegar e já pensando na possibilidade de cancelar o mesmo. A sala estava arrumada: bandeirinhas, prendas, lanche... Era uma pequena festa junina com bingo e música. A música foi ficando mais baixa enquanto decidíamos o que fazer.

Em meio a isso, chega uma moradora pedindo que meça a pressão arterial de sua mãe, pois estava muito nervosa. Diziam que ela seria presa porque estava no lugar errado e na hora errada. Ela também participa do grupo. Logo em seguida chega mais uma senhora, preocupada e perguntando se haverá o encontro. Dizemos que não sabemos e perguntamos o que ela acha. Ela diz que está ali e que podemos fazer.

Passo por uma adolescente na unidade, ela é neta da senhora cuja casa estava sendo invadida pela polícia. Pergunto se virá ao grupo e ela diz que aguarda consulta odontológica e que depois irá. Neste momento recebo a notícia que uma pessoa foi espancada na casa e que seria levada pela polícia. A mulher presente no grupo diz que conseguia ouvir gritos de sua casa e que estava preocupada com a outra, referida acima, que estava no lugar errado na hora errada. Receia que ela seja presa.

Bento (2018), já apontando para a construção de um novo conceito, o necrobiopoder, nos explica que a biopolítica não se refere exclusivamente ao cuidado da vida, mas precisa produzir zonas de morte a todo momento para existir. “Ou seja, governabilidade e poder soberano não são formas distintas de poder, mas têm, pensando no contexto brasileiro, uma relação de dependência contínua – seja numa abordagem sincrônica ou diacrônica” (BENTO, 2018, p.3).

O Estado governamentalizado-biopolítico apresenta, em sua constituição, o racismo como grande marcador daquelas vidas que podem viver e daquelas que não devem viver, portanto, expor à morte não é pura e simplesmente fruto de uma negligência, mas efeito de uma gestão calculada da morte. Demarcar zonas de vulnerabilidade social é uma tática de normalização, mas também traduz uma arte de governar a exposição à morte política e/ou biológica. Serão os direitos compreendidos da mesma forma? Se há diferentes compreensões dos direitos, há também diferentes valores atribuídos às vidas. Bento (2018, p. 7) esclarece:

[...]diria que o necrobiopoder unifica um campo de estudos que tem apontado atos contínuos do Estado contra populações que devem desaparecer e, ao mesmo tempo, políticas de cuidado da vida. Dessa forma, proponho nomear de necrobiopoder um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver.

Quem deve viver? A desumanidade parece pulsar descompensadamente naquele grupo. As vidas chegavam, chegava mais uma mulher para o grupo e decidimos conversar um pouco. Ela informou que no final do último ano já houve uma batida parecida, quando várias pessoas foram presas. Uma delas fala que foi seu filho, injustamente.

Uma colega da equipe fez chá de erva cidreira e elas quiseram tomar, assim como eu. Estava emocionado, triste, preocupado. Chega a notícia de que a mulher da casa invadida, com mais de 70 anos, seria presa por porte e comercialização de drogas. Ficamos todos extremamente sensibilizados. Eu pensava que nunca havia vivido a violência do Estado de maneira tão próxima e intensa. Sentia-me violentado junto com elas, apesar de ser atravessado por essa violência de maneira tão diversa. Pensava em muitas coisas, inclusive na experiência de exceção que aquelas pessoas vivem há tanto tempo! Muito tempo! Mais uma experiência sísmica, mais uma abertura no campo problemático, novas tensões na relação com a episteme e com a vulnerabilidade/vulnerabilidade social. A exceção e os enquadres normativos insurgem como sismos importantes na pesquisa.

Pensava que assim como os indígenas e outras populações posicionadas nas relações de força e lutas cotidianas como o outro, como o inimigo dos valores e regras hegemônicas, essas pessoas resistiam e resistem há tempos! TEMPOS! Não havia sido naquele dia, não é hoje. É sempre. São negras em sua maioria, pobres, miseráveis, desempregadas, aposentadas... suas vidas são marcadas pelo Estado que se apresenta como punição, o Estado funciona bem, está presente! Muito presente.

Em meio a todo esse pensamento, elas falam. Falam sobre suas vidas. Sobre o passado e o quanto são gratas a Deus por suas vidas. Pensamos, nessa hora, em comer um pedaço de bolo. Creio que algumas falas tinham aberto espaço em meio ao enjoo do momento. Uma senhora nos contava que quando trabalhava no Rio de Janeiro frequentava a Mangueira, a Portela, a Vila. Gostava de sambar e parece que ainda dança para se escamotear de tantas violências. Gosta de se divertir, mas, por conta de filhos e netos, parece que sua diversão foi ceifada logo cedo.

Contudo, fala de outras alegrias no encontro com seus filhos. Reclama do seu neto: não respeita o professor, nem ninguém... não entende o porquê. Pensamos em comer mais uma vez, mas logo toca a sirene da polícia. Uma outra mulher começa a chorar e lembrar da prisão de seu filho, exclamando as perguntas: Por que se envolveu com drogas? Por que não trabalhou? As perguntas ficam no ar. Parece que as respostas estavam tão claras que ninguém as conseguia elaborar. Vou ao seu encontro para abraçá-la e ela diz não querer mais comer.

A sirene acaba e aquela mulher que poderia ser presa chega bastante agitada, com a pressão arterial em processo de estabilização e fala sem parar. Diz que a dona da casa invadida foi levada pela polícia junto com seu filho, também morador da casa. Demonstra muita preocupação. Aceita o chá, o bolo, o pão. Fala repetidamente que nunca foi envolvida com drogas e que só estava visitando sua amiga na hora que a polícia chegou. Considerei melhor que continuasse a se explicar, apesar de denunciar a polícia que reside no campo da saúde pública. Ela diz que se sente melhor por estar ali.

Vamos acabando o grupo naquele dia.

Ao sair, a neta da mulher presa, uma adolescente, me pergunta se quero ir no carro azul, que tem uma vaguinha pra mim. Ela ri, eu rio. Para onde iríamos todos, fiquei pensando. O que significa esse convite-proposta?

Lá fora, uma mulher nos diz que tem uma pessoa escondida na casa de outra moradora. Sabia de um esconderijo. Era cúmplice de algo. Novo convite! Nova proposta! Alianças. Aliançar-me com a insolente subversão posta é deslegitimar a vulnerabilidade como contenção dos modos de vida. Afirmar essa aliança é produzir alguma vida em meio a gestão da morte, em meio a gestão daquilo que quer tomar a vida como matéria de governo em todas as suas extremidades. Afirmar essa aliança é afirmar a interdependência desses corpos que precisam assumir sua vulnerabilidade para se manterem vivos. Cúmplice da insolência.

A vulnerabilidade social extrapola dos números e estatísticas. Parece que o Estado biopolítico, ao operar sua função de morte, também abre brechas para que a multiplicidade de vida e forças que habitam esses índices, eclodam. A eclosão como intercessor, a vulnerabilidade como potência (PAULON; ROMAGNOLI, 2018). Já que os centros de poder se organizam em função das suas impotências (DELEUZE; GUATARRI, 2017), podemos dizer que o que a vulnerabilidade social obscurece é justamente a potência da vida, dos modos de vida, da afirmação da vida como verdade insolente.

Neste sentido, nos reconectamos ao outro acontecimento do campo: a pergunta-resistência “foi você que prendeu ela?” aciona aquilo que foi invisibilizado no processo de construção do cuidado, do caso. Ela alerta para aquilo que foge e escapa às práticas normalizadoras. Ela permite emergir uma ranhura, mas que também só se torna acessível aos ouvidos daqueles que estão dispostos a serem flechados e terem suas práticas colocadas em análise. (VIANA, 2013).

Sigamos com a afirmação da vida como verdade insolente!

4 UMA VELHICE ENQUADRADA: A VULNERABILIDADE-INCÔMODO

*Denunciar os enquadramentos é denunciar a própria
operação do esquema normativo da produção de
inteligibilidades.
(DEMETRI, 2018)²²*

Michel Foucault (2000) se interessa pelo presente, não por qualquer presente, mas aquele que porta alguma qualidade de vir a ser, aquele que porta certa potencialidade de futuro, aquele que em sua emergência já denuncia tramas de acontecimentos, explosões ínfimas de histórias que ainda não foram contadas ou que são requentadas pelo calor das forças intensivas que não apenas formam o presente, mas também o declinam, sublimam e o ascendem a fato.

Esse presente não é uma temporalidade espacializada por uma era histórica ou geológica, nem é a consequência imediata de uma certa linha histórica demarcada por séculos e décadas. Esse presente é tempo de possibilidades, é tempo de possíveis supressões e superações, sim, acontecem juntas, como que numa trama onde se enunciam em conjunto os possíveis trágicos de um encontro.

Esse presente, assim apresentado por Foucault (2000) e, desta forma, interpretado por mim, é que me desalinha e me permite pensar estratégias críticas para lidar com os encontros. Esse presente me permitiu ser ofuscado pelo Sol do Deus Rá²³ e, assim, enxergar alguns meandros, não todos, porque a luz se lança sobre aquilo que o conjunto de possibilidades de um tempo garante em suas conjugalidades e divórcios, mas alguns meandros de um velho, suas vulnerabilidades impostas e assumidas e suas resistências múltiplas que não são só suas, mas pertencem ao debater político de um corpo que está engrenado no crítico do agora. Ele é velho, ele é só e, encontrá-lo, foi e é chave para superação e desacomodação do presente.

Uma visita domiciliar mais uma vez solicitada; um velho não aceita as intervenções da equipe de saúde; não tem água, luz, renda e nem comida. Na verdade, se alimenta apenas uma vez ao dia por uma quentinha doada no almoço. Não trata bem a agente comunitária de saúde (queixa dela) e, esta, fica com receios ao abordá-lo. Ele acabou de perder a mãe há alguns meses, emagreceu, não corta a barba e nem os cabelos; não sai de casa. Alguns parecem associar sua vida

²² DEMETRI, F. *Corpos Despossuídos: vulnerabilidade em Judith Butler*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2018.

²³ Deus da mitologia egípcia que é considerado não apenas o Deus Sol, mas também criador dos Deuses e da ordem divina. Seu nome aparecia escrito em várias partes das paredes externas da casa do velho.

a uma vagabundagem, a uma falta de esforço, a um “estar encostado...” No quê? Não sei. Outros vinculam sofrimento psíquico ou doidice e todos o concebem como vulnerável em seus aspectos de saúde e sociais.

Fomos lá a primeira vez, demorou a nos receber, a agente comunitária de saúde parecia ter certeza que ele não abriria a porta, mas, depois de uns bons minutos de espera, ele abre: somos da saúde! – dissemos... O que vocês querem? – Ele responde... Viemos ver como o senhor está, se precisa de algo de nós?! Estou bem - disse ele – não preciso de nada, se precisasse tinha procurado no posto... Entendo, mas a visita domiciliar é um procedimento comum e como o senhor não vai ao posto... E o que vocês podem fazer por mim? Sou velho, não tenho nada, não tem jeito...

Não tem jeito! O que poderia ter jeito? Não sei! Perguntamos sobre sua vida pessoal, financeira, social etc... Uma anamnese buscando um enquadramento, um nome para aquilo que se colocava a nossa frente. Angústias com a falta de água, de luz, de banho etc. etc. etc... Angústias intermináveis nos tomavam. A sua fala é sempre de falta de jeito e, em meio a tantos não, nos chegavam, por vezes, alguns dados místicos, algumas reflexões com o Deus Sol e o infinito, algumas observações numerológicas, algumas notificações de feitiços e sua sempre afiada resposta àquilo que não havia sido perguntado pela formal enunciação da voz... *Mas eu não sou maluco não!*

Para que perguntar? Esse era um enquadre que ele parecia já estar acostumado: um quadrado, é sempre isso que buscamos nos encontros com os usuários... é? Um quadrado que possa ser remediado, transformado em outra coisa mais palatável, algo que possamos lapidar, fabricar para o mundo... para esse mundo. Que seja útil, que sirva, numa equação mercadológica, ao bom funcionamento da máquina e que especularmente possa se encontrar em nós, também reificados por nossos próprios modelos subjetivos.

O velho escapava, o espelho parecia não funcionar, ninguém conseguia se reconhecer ali, pura agonística, uma experiência de desespero e incompetência. Havia algo mais a sentir? Será que poderíamos nos emocionar com os movimentos do velho de um outro lugar que não mobilizasse apenas paralisação, julgamento e fobias?

Uma noção muito importante neste trabalho é a de ‘parresia’ - já citada em outros momentos - que corresponde a uma certa fala ou posição que coloca aquele que enuncia uma verdade em risco de vida, já que esta verdade conflita necessariamente com o arranjo das relações de poder em questão. Neste trabalho, temos pensado esse tipo de enunciação de verdade como característico de

alguns usuários que corajosamente se mostram indisciplinados frente às prerrogativas discursivas das práticas de saúde ou das políticas sociais de maneira geral. O velho não foge a isso, ele recusa, escapa e faz brotar em nós a sensação agonística da falta de chão e de parâmetro. O velho não diz simplesmente por dizer, mas para produzir efeitos. E, é justamente nesse sentido que nos remetemos a uma reflexão de Foucault na segunda hora da aula de 12 de janeiro de 1983 do curso “O Governo de Si e dos Outros”.

Foucault nos apresenta uma diferenciação entre a enunciação dos discursos muito importante ao falar de uma pragmática e de uma dramática, apostando aí, em uma diferenciação fundamental:

O que chamamos, o que poderíamos chamar em todo caso de pragmática do discurso, o que é? Pois bem, é a análise do que, na situação real de quem fala, afeta e modifica o sentido e o valor do enunciado. Nessa medida, vocês estão vendo que a análise ou a identificação de algo como um enunciado performativo pertence mais exatamente a uma pragmática do discurso. Vocês têm uma situação que é tal, um estatuto do sujeito falante que é tal, que o enunciado “a sessão está aberta” vai ter certo valor e certo sentido que não serão os mesmos se a situação for diferente e se o sujeito falante for diferente[...] Tudo isso é conhecido. Vocês veem que a análise da pragmática do discurso é a análise dos elementos e dos mecanismos pelos quais a situação na qual se encontra o enunciatador vai modificar o que pode ser o valor ou sentido do discurso. [...] Com a parresía, vemos aparecer toda uma família de fatos discursivos, digamos, que são totalmente diferentes, que são quase o inverso, a projeção em espelho do que é chamado pragmática do discurso. Trata-se, de fato, com a parresía, de toda uma série de fatos de discurso em que não é a situação real de quem fala que vai afetar ou modificar o valor do enunciado. Na parresía, o enunciado e o ato de enunciação vão, ao mesmo tempo, afetar de uma maneira ou de outra o modo de ser do sujeito e fazer, pura e simplesmente – considerando as coisas sob a sua forma mais geral e mais neutra-, que aquele que disse a coisa a tenha dito efetivamente e se vincula, por um ato mais ou menos explícito, ao fato de tê-la dito.[...] A análise da parresía é a análise dessa dramática do discurso verdadeiro que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato de dizer-a-verdade. (FOUCAULT, 2013, p.65-66).

A ferramenta fundamental para pensarmos a parresía, portanto, é o drama, já que não há uma confirmação das estruturas discursivas emitidas em seus sentidos e valores, mas uma transvaloração mesma dos sentidos e valores. Na parresía, a verdade dita não conversa com o regime de verdade hegemônico, tampouco com as estruturas discursivas instituídas. Na parresía, o que vemos é justamente o inverso, qual seja: o atrevimento perigoso e corajoso em dizer uma verdade incômoda, uma verdade que instaura um risco e uma novidade, uma verdade que se propõe à crítica dos regimes, dos códigos e dos sentidos.

Portanto, na parresía não enxergamos codificação, mas produção de efeitos sobre aquele que diz a verdade e também sobre as estruturas que o cercam. Na parresía, observamos o efeito como efeito e não retidão comunicacional como efeito. Aí mora o seu drama:

[...] há uma diferença, que é maior e capital. É que num enunciado performativo os elementos dados na situação são tais que, pronunciado o enunciado, pois bem, segue-se um efeito, efeito conhecido de antemão, regulado de antemão, efeito codificado que é precisamente aquilo em que consiste o caráter performativo do enunciado. Ao passo que, ao contrário, na parresía, qualquer que seja o caráter habitual, familiar, quase institucionalizado da situação em que ela se efetua, o que faz a parresía é que a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível vários efeitos que, precisamente, não são conhecidos. A parresía não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado. (FOUCAULT, 2013, p.60)

Abertura, portanto. O convite do velho é ao refazimento de práticas. Ele não conversa com os códigos, com as gramáticas da gorda saúde. No seu convite não há espaço para o estatuto social ou institucional do sujeito, mas apenas sua coragem. Coragem de colocar em questão esses mesmos estatutos e suas condições de existência. Abertura para pensar de que outros modos eles poderiam ser, ou até mesmo, como eles poderiam não ser, não existir.

Nessa abertura há também um outro risco, como já discutimos em outro momento desse trabalho, risco daquele que escuta e que escolhe dar consistência ao que escuta. Para haver parresía é fundamental um pacto que conjure a verdade entre esses entes: uma aliança. Eis o desafio, uma aliança capaz de não matar a singularidade. Capaz de não soterrá-la entre tantos medos e riscos. Portanto, a abertura. Interessamo-nos por ela. Ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre.

Uma ética dos efeitos, uma ética do risco e do desvio, uma ética que propõe um outro modo de enunciar as palavras. Ela é relacional e estética porque inaugura uma política do efeito. Sem nada saber sobre eles (os efeitos) e sem intenção formadora ou fundamentalista, produz um sismo constante. Seu desafio é desafiar. E sua única pretensão também é desafiar, por isso dramática. Uma outra narrativa que coloca em questão os próprios modos de sermos sujeitos e de como cuidamos desses sujeitos no contemporâneo. Ela é atenta ao ato porque se dá nele. Ela é rápida e rasteira como estilete cortante. Mas propõe. Propõe a todo momento. Aliás, sua constituição é a proposição, mas não sem conflito. Para Foucault (2013), a parresía é uma estrutura agonística.

Em meio a uma política de cuidado, a um manejo clínico, a um olhar esmiuçado sobre o corpo; a trágica marca da verdade outra, cortante. Trágico e desestabilizador acontecimento: negar-se a um cuidado. Não estamos acostumados ao não numa sociedade em que o corpo medicalizado é tão valorizado. Tantas investidas sobre nossos corpos são feitas ritualisticamente pelo poder,

desde uma medicação à obrigatoriedade do *mindfulness*. Desde uma psicoterapia a uma boa dieta vegana.

O neoliberalismo e sua política insistente de pormenorização de nossos corpos, psiquismos e desejos não perdoa ninguém, mas o velho se diferencia. Diferença esta que o permite chocar, o choque só é possível quando uma diferença se apresenta. E, segundo Foucault (2013), não há parresia sem cesura social, já que ela provoca a crítica. Neste sentido, a parresia ao mesmo tempo que precisa da democracia para o exercício do livre falar, do falar franco, também se apresenta como um problema para a democracia, visto que a crítica não é bem-vinda nos salões do poder, não é bem-vinda em tempos de recrudescimento das liberdades, mesmo que em democracias.

Pois bem, numa época, a nossa, em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição do poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e de opacidade, de relação entre sociedade civil e Estado, creio que talvez seja bom recordar essa velha questão, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar. (FOUCAULT, 2013, p.170).

Cesura frágil: importante questão. O corte não é fácil e não pode ser feito por qualquer um, a qualquer momento e de qualquer jeito. Ele requer maneira, estilo e arte. O velho, em suas maneiras, faz uma reivindicação ética, ética do dizer-a-verdade que requer necessariamente uma diferenciação, esta que pode ser apresentada justamente por seu modo de vida e por sua experiência de franja, de margem, de clandestinidade. Portanto, se há alguma prerrogativa nessa enunciação, que seja o grau de clandestinidade ou transversalidade, se quisermos usar um conceito. Mas o clandestino é frágil, seu estatuto é justamente a falta deste, ou que pelo menos o seja inventado.

Foucault também nos explicitará nesse mesmo texto que a parresia é uma noção aranha, ela pode se expandir e se enredar para vários cantos, sendo, portanto, uma importante encruzilhada que está entre a obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo mesmo (FOUCAULT, 2013). Não é simples o que nos propõe o velho, já que no próprio questionamento das técnicas de governamentalização, também está nos questionando nossa relação conosco. Se com ele reproduzimos os procedimentos de individualização e reificação, por que não o faríamos conosco? Não teria essa enunciação clandestina o poder de transversalizar tantos coeficientes de diferenciação? Diferenciação ética,

ética do dizer a verdade e novas proposições na relação consigo frente às políticas de governamentalização.

Retomamos o desafio, já que só havia a opção de continuar, afinal, era o que nos solicitava moralmente o mandato da saúde: Cuidar da vida! Não a deixar morrer! E, caso morra, que tenha morrido com todos os cuidados ofertados! Havia possibilidade de acionar algum outro regime? Algo que pudesse produzir alianças com a diferenciação ética ali apresentada?

Ailton Krenak (2019), importante filósofo e liderança indígena contemporânea, em seu livro “Ideias Para Adiar o Fim do Mundo” coloca em análise a própria noção de humanidade que aprendemos e reproduzimos como correta. Ele questiona a noção de que a humanidade, na verdade, está restrita a alguns sujeitos, algumas parcelas da população que comungam com os ditames do capital e da mercadoria e que, portanto, se percebem cindidos do planeta, da floresta, dos animais, das pedras e dos rios. Krenak nos oferece ferramentas fundamentais

[...] para pensarmos de maneira crítica as noções de Humanidade, Natureza, Terra e Mundo, na medida em que nos ajuda a entender que esta humanidade, da qual fazemos parte e reproduzimos, endossamos e reconhecemos como vida, é uma abstração, forjada, dentre outros motivos, para subjugar e explorar aqueles povos, sujeitos e organizações sociais que não tomam a experiência da vida como um extrativismo acelerado dos recursos naturais e nem têm como projeto essencial a produção e reprodução infundável de mercadorias que marcam e fundamentam as relações sociais. (ARANTES; VIANA, 2020, p.415).

Krenak nos lembra que essa humanidade ocidental compartimentalizada produz certos padrões de normalidade que são imensamente adoecedores e nos tornam estranhos cúmplices de perversos movimentos colonizadores. O velho nos convoca a uma outra humanidade, a um mundo outro em que a diferença não seja barreira para o exercício democrático, mas única possibilidade. Retomamos, portanto, a agonística do encontro, o drama da verdade.

Em nova visita domiciliar, fui consultado, numerologicamente, pelo velho. Fiquei sabendo do significado da minha data de nascimento e, no somatório dos tempos, nos deslocávamos da realidade presente. Os tempos eram outros, nada conversava com as espacialidades dos imperativos da saúde; na consulta numerológica, qualquer classificação internacional de doenças ou humores transtornados eram transvalorados pelo intempestivo presente. Portanto, os tempos eram outros, infinitos operantes pelo “8” desenhado em suas paredes, luzes ofuscantes pelo “DEUS RÁ”/Sol, inscrições na porta e nos muros convocavam as luzes, os anjos da guarda e também nos convidavam para uma outra relação.

Ele, sempre desconfiado, começava a aceitar que o inseríssemos no Cadastro Único para Programas Sociais para receber o Bolsa-Família. Escolhia as horas das visitas domiciliares, definíamos em conjunto os profissionais que o atenderiam e sempre nos permitíamos invadir pela luz do Deus Rá.

Essa sensível partilha dos tempos e emoções operava também uma partilha do governável; criamos, a meu ver, um jeito, uma maneira de gerir o cuidado que se criava a cada encontro. O velho não tem água, nem luz, se apresenta ilimitado pelos imperativos sociais, sem noção de morbidade, higiene e economia. Um homem que sobra nas contas do neoliberalismo, alguém que na racionalidade competitiva e financeirista desses tempos ficou para trás.

4.1 Um homem a galope

Aliás, se há números, são os da numerologia presente nas interpretações do tempo e de nós. A crítica se dava pelo Sol inscrito nas paredes que chamuscava as normas. Havia um apelo ético na falta de água, na falta de higiene... Foucault (2011a) no curso de 1984 intitulado “A Coragem da Verdade” nos insere uma importante discussão acerca da prática da *parresía* em meio aos filósofos gregos cínicos. Longe de tentar estabelecer uma vinculação direta entre a nossa discussão e as questões apresentadas pelo autor, queremos utilizar suas observações como ferramenta para pensar as práticas de cuidado nas políticas sociais no contemporâneo. Segundo Foucault (2011a), os cínicos utilizavam a sua própria existência, seu *bios*, como forma de enunciação da verdade e também, como uma maneira diretamente proporcional de dar forma a esse *bios*. Verdade e vida em estrita relação de produção (verdadeira vida)²⁴, o que, neste sentido, acaba por tomar a vida em si como percepção estética e obra de arte.

Nesse quadro geral, em torno desse tema da verdadeira vida, da estilística da existência, da busca de uma existência bela na forma da verdade e na prática do dizer-a-verdade, eu gostaria de tomar – [...] o exemplo do cinismo, pela razão essencial que é a seguinte. Parece-me que, no cinismo, na prática cínica, a exigência de uma forma de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito

²⁴ “A arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida para a verdade [...]”. (FOUCAULT, 2011a, p. 142).

bem definidos – é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem até se transformar [em] intolerável insolência. Essa articulação do dizer-a-verdade no modo de vida, esse vínculo fundamental, essencial no cinismo, entre viver de certa maneira e se dedicar a dizer-a-verdade, são tanto mais notáveis por se fazerem de certo modo imediatamente, sem mediação doutrinal, ou em todo caso dentro de um marco teórico assaz rudimentar. [...] O cinismo me parece, portanto, uma forma de filosofia na qual modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente ligados um ao outro. (FOUCAULT, 2011a, p. 144).

Intolerável insolência, era isso, já discutido em outro momento desta escrita, que aparecia em seus comportamentos, seus modos, suas afirmações acerca das maneiras de se cuidar. É claro que aquilo que vive o velho está inserido, inevitavelmente, na maquinaria estranguladora do capital, contudo, alertamos aqui para os jeitos como ele se relaciona com isso, insolente afirmação frente aos trituradores de carne.

Um espiador, batedor das forças desqualificadoras. Ele está a frente nos mostrando, pela insolência, o que podemos encontrar para engordar as batalhas contra as forças individualizantes, um homem do galope (FOUCAULT, 2011a)²⁵ que anuncia a verdade do que vê e viu sem se deixar paralisar pelo medo. O homem do galope, a frente de certa humanidade, pronto para denunciar as políticas normalizadoras, codificadoras e individualizantes. O homem do galope, por sua indolência, anuncia a problemática da vulnerabilidade como qualificação de corpos.

O velho insiste pela sua vida, pela sua existência, em afirmar que há singularidade em meio a tanta miséria, que há outros modos de produzir vida em meio a tanta norma. Ferramenta importante essa que nos é possibilitada por Foucault (2011a), qual seja: pensar as nossas práticas pelas insolências a elas, pela manifestação de verdade outra que as desnaturalizam e fragilizam.

Portanto, pensar com a parresia cínica não é pensar por analogias anacrônicas, mas fazer pulsar aquilo que de vivo essa ferramenta nos possibilita. Pensar o velho nessa perspectiva não é enquadrá-lo em uma nova nomenclatura, mas afirmar, no encontro, uma ética insolente possível. Ele, ali, a frente do exército inimigo insinua suas fragilidades e também descobre redes de apoio possíveis para tirarmos proveito em nossa luta. Que beleza poderemos vê-lo por esse olhar ético insolente. A sua própria insolência o permite existir e lutar.

²⁵ “[...] Epicteto explica que o papel do cínico é exercer a função de despia, de batedor. Ele emprega a palavra *katáskopos*, que tem um sentido preciso no vocabulário militar: são pessoas enviadas em pouco a frente do exército para espiar o mais discretamente possível o que o inimigo está fazendo. [...] A função do cínico [será a de determinar] onde estão os exércitos inimigos e onde estão os pontos de apoio ou os auxílios que poderemos achar, encontrar, de que será possível tirar proveito em nossa luta. (FOUCAULT, 2011a, p.145-146).

Foucault (2011a) nos explica que no caso do cinismo, o modo de vida é condição de possibilidade em relação ao dizer-a-verdade, e sua vida tem papel fundamental de redução das convenções, o cínico reduz as obrigações inúteis, aquilo que é aceito por todos de maneira ordinária à desnecessidade. Portanto, não o velho desnecessário, mas aquilo que se institui como norma fundamental sobre o seu corpo como desnecessária.

Ele faz da forma de existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma de existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bios* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade. [...]

A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo. Ou ainda: a vida como disciplina, como ascese e despojamento da vida. A verdadeira vida como vida de verdade. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade[...]. (FOUCAULT, 2011a, p. 150, 152)

O que o velho nos enuncia por seus não é o escândalo de uma verdade difícil de engolir, ele inverte, transvalora todos os regimentos que pautam as existências, todas as indicações médicas, os conselhos para uma boa vida e saudável, os preceitos psi acerca do que se compreende como qualidade de vida e saúde mental. O velho, incansável, altera os valores dos prescritos e os devolve em forma de escândalo, de uma insolente existência. Foucault, na aula de 07 de março de 1984, nos presenteia com uma brilhante observação sobre a filosofia cínica naquilo que ele apresenta como sendo ‘mudar o valor da moeda’. Tentarei aqui apresentar, isso, que neste trabalho se constitui como ‘ferramenta de transvaloração da verdade insolente’.

Antes de prosseguirmos nessa discussão é interessante entendermos o que é verdadeira vida no pensamento grego, já que é sobre esta que a transvaloração cínica irá atuar. Foucault (2011a) nos apresenta de maneira sistemática quatro significados de verdadeiro (*alétheia*) no pensamento grego clássico, quais sejam: em primeiro lugar *alétheia* é aquilo que não é oculto, que não se dissimula; em segundo lugar, é aquilo que não sofre nenhuma mistura além dele mesmo e que se opõe à multiplicidade que o altera; em terceiro lugar, aquilo que é reto e sem dobras; e, em quarto lugar, o que é imutável, incorruptível e que se opõe a qualquer mudança.

O *lógos aléthes* é uma maneira de falar na qual, primeiramente nada é dissimulado; na qual, em segundo lugar, nem o falso nem a opinião nem a aparência vêm se misturar ao verdadeiro; [em terceiro lugar], é um discurso reto, um discurso que é conforme às regras e à lei; e, enfim, o *aléthes lógos* é um discurso que permanece o mesmo, não muda, não se corrompe nem se altera, não pode nunca ser vencido nem revertido nem refutado. (FOUCAULT, 2011a, p.193)

Esse pensamento que se inspira na filosofia platônica, também terá suas repercussões nos modos de vida para além das formas de pensar, o que podemos chamar de *aléthes bios*. Desta forma, seguindo os mesmos preceitos apresentados anteriormente, a verdadeira vida só será possível se não dissimulada, sem misturas, reta e incorruptível. Esta conjugação de fatores deverá ser seguida e executada, de acordo com Platão, nas vidas individual, social, pública e política.

Contudo, o que nos interessa aqui é como o cinismo lida com esses princípios clássicos e os tomam em uma outra medida, senão, pelo seu inverso, pela alteração completa dos valores em questão. Desta forma, segundo Foucault (2011a), os cínicos tentaram fazer o tema da verdadeira vida, tradicional na filosofia, caretear, desempenhando um papel de espelho quebrado da filosofia antiga.

A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. [...] No caso do escândalo cínico – é isso que me parece importante e que merece ser retido, isolado -, arrisca-se a vida, não simplesmente dizendo a verdade, por dizê-la, mas pela própria maneira como se vive. [...] mostra-se e arrisca-se a vida. Arrisca-se mostrando-a, e é por mostrá-la que se arrisca. Expõe-se sua vida não por seus discursos, mas por sua própria vida. [...] enquanto toda a filosofia vai tender cada vez mais colocar a questão do dizer-a-verdade nos termos das condições sob as quais podemos reconhecer um enunciado como verdadeiro, o cinismo é a forma da filosofia que não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade? (FOUCAULT, 2011a p.205-206).

Pela exposição da própria maneira de viver, o risco. Por essa exposição, desprezam-se e insultam-se os princípios. O velho e suas maneiras insultam os princípios, não?

Não seria reto, correto e moral seguir os conselhos dos prescritores da saúde? Seu escândalo é o descumprimento e se fazer espelho estilhaçado para as tristes investidas daqueles que o querem conformado. Sua luta é transvalorativa, quase inglória, já que não receberá os louros neoliberais das paisagens egocentradas do capitalismo.

O velho sem rotinas, sem eira nem beira, atreve-se a dizer, por sua própria vida, a verdade que ofusca a visão nos campos da desigualdade social. O velho, a frente da vulnerabilidade social, galopando para sondar seus inimigos, expõe em seu corpo as marcas da exploração de sua própria precariedade pelo capital. É pela sua vulnerabilidade, que melhor exploraremos em item porvir, que ele reflete a incompetência da retidão dos prescritos que nos assujeitam.

Bom, retomemos os cínicos, porque esse modo de apresentá-los, como nos presenteia Foucault (2011a), é ferramenta fundamental para essa escrita. Dentre os seus princípios, os cínicos apresentavam uma questão particularmente interessante que já citei anteriormente, qual seja: “*parakharáttein tò nómisma*” (alterar, mudar o valor da moeda). Segundo Foucault (2011a), encontramos algumas interpretações desse princípio, mas o que nos interessa é aquele que toma o *nômos* (lei, costume) como central. Ou seja, o princípio de alterar “também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis.” (FOUCAULT, 2011a, p. 213). Desta forma, os cínicos propõem uma alteração fundamental de vida verdadeira à vida outra.

[o cinismo] colocou uma questão seríssima, ou antes, deu, me parece, sua incisividade ao tema da vida filosófica colocando a seguinte questão: a vida, para ser verdadeiramente a vida de verdade, não deve ser uma vida outra, uma vida radical e paradoxalmente outra? Radicalmente outra porque em ruptura total e em todos os pontos com as formas tradicionais de existência, com a existência filosófica habitualmente recebida pelos filósofos, com seus hábitos, suas convenções. (FOUCAULT, 2011a, p.215).

Vida outra e não vida verdadeira. Parece que no limite da inteligibilidade biopolítica, o que o velho nos propõe é uma vida outra. Rompimento, sismo político e sismo público. O velho é insolente ao trazer à luz o feixe de uma verdade incômoda, dramatizando em sua própria existência, o escândalo da desigual partilha dos precários do mundo e a proposição de uma possibilidade outra de existir que não pela colonização das subjetividades. Há uma reclamação por humanidade, porém, por uma humanidade outra, tal qual apresentada por Ailton Krenak (2019).

Na segunda hora da aula de 14 de março de 1984, Foucault (2011a) vai nos apresentando de maneira sistemática a reversão e/ou a transvaloração cínica em suas diferentes expressões. Consideramos fundamental trazê-las aqui para melhor compreendermos suas mais diversas simpatias com o velho, sua singularidade e seu movimento comum por humanidade.

Foucault (2011a) retoma os princípios da verdadeira vida tais quais expostos anteriormente, a partir do pensamento platônico, e explica que para transvalorar o princípio de não dissimulação da vida, os cínicos o levam ao extremo, desta forma, nada escondem e dramatizam em sua própria vida o que ela realmente é, tornando-a fisicamente pública, sem qualquer apelo à norma ou à moral. Desta forma, não há não publicidade na vida pública; uma vida sem contornos privatistas e sem adornos de status, afirmação da naturalidade humana pelo não apelo às regras de pudor tradicionais.

A vida pública cínica será, portanto, uma vida de naturalidade exposta e inteiramente visível, fazendo valer o princípio de que a natureza nunca pode ser um mal. A dramatização cínica da vida não dissimulada é portanto a aplicação estrita, simples, em certo sentido tão grosseira quanto possível, do princípio de que é preciso viver sem ter de se envergonhar do que se faz, viver por conseguinte diante do olhar dos outros e sob o caução da presença deles. [...] (FOUCAULT, 2011a, p.224).

Seguindo essa mesma linha, os cínicos questionarão a noção de não mistura, vinculada a certa estilística da independência. A grande sacada cínica é dramatizar a noção de independência em sua radicalidade, na forma da própria vida, chegando ao nível da pobreza, já que independem de quaisquer coisas, dentre estas as convenções, o trabalho ou o dinheiro. Bom, é justamente por levar o princípio a tal radicalidade de não mistura e independência que os cínicos dramatizam a pobreza, uma pobreza ativa que encena o despojamento da existência e se privam dos elementos materiais, não sendo uma aceitação da pobreza, mas uma conduta ativa da mesma.

Mas essa dramaturgia da pobreza real, da pobreza indefinida, leva a efeitos paradoxais. Por fidelidade aos princípios dessa pobreza ativa, como forma visível da vida sem mistura, da vida pura e autossuficiente, o cínico termina de fato levando uma vida de feiura, de dependência e de humilhação. E assim a aplicação radical desse princípio conduz à sua reversão: vida de pobreza escandalosa, insuportável, feia, dependente e humilhada do cínico. (FOUCAULT, 2011a, p.228).

É essa condição paradoxal que nos interessa, a vida publicizada e independente do cínico opera uma importante reversão: a dependência na pobreza. Interessante proposição para compreendermos o velho, não porque ele experimenta uma pobreza ativa, já que, aqui, discutimos contingências outras, mas porque ele em seu modo de existência reafirma a todo momento as relações de interdependência que nos constituem, conforme já explicitamos a partir do pensamento de Judith Butler em outro momento.

O velho, em sua indignação, revela a indignidade da vida independente neoliberal. No extremo da experiência biopolítica, a afirmação de que o inimigo do Estado e do capital não é, em absoluto, um contorno abominável que pode ser ejetado das relações sociais e das relações de poder. A afirmação do velho é que sua condição de abjeto só existe porque construída socialmente com a participação ativa de todos.

Portanto, embora sua pobreza não seja individualmente ativa, ela é ativada cotidianamente pelos dispositivos de expropriação dos corpos tão bem desenvolvidos no presente. O velho, o cínico, o abjeto. O velho e seu corpo político, que pela simples existência, estiliza o espelho das

hordas neoliberais que se querem independentes e puras. Ao velho, devemos a inspiração do pensamento sísmico.

Mas ainda não acabou, os cínicos propõem outras reversões. Também não foge a eles a noção de retidão, se esta quer dizer uma vida conforme à naturalidade das relações, então, que seja uma vida conforme à natureza, não aceitando qualquer normativa ou regra humana como legítima, mas apenas aquelas pautadas pelo domínio do natural.

Nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana pode ser aceita na vida cínica, se não for exatamente conforme ao que se encontra na natureza, e somente na natureza. É assim, claro, que os cínicos recusam o casamento, recusam a família, praticam ou pretendem praticar a união livre. [...] Mas não é simplesmente por um recuo a sua naturalidade mais imediata que a vida cínica opera a reversão da vida reta. Também nesse ponto se trata de um recuo ativo, agressivo, polêmico, militante. A vida natural do cínico tem uma função maiêutica. Trata-se, para ele, de tentar, de experimentar, todas as verdades que podem ser aceitas e reverenciadas pelos homens. [...] O *bios philosophikos* como via reta é a animalidade do ser humano encarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo. (FOUCAULT, 2011a, p. 232-234)

Pois bem, a vida tomada como militância e como experimentação insaciável da multiplicidade de verdades possíveis. Uma militância, portanto, que é operada pelo questionamento ininterrupto das convenções e daquilo que é tomado como verdadeiro. Em contrapartida, ao cínico nada foge, sua ferocidade arguta o torna um experimentador de improváveis, um agenciador de políticas outras que podem produzir vidas. Desta forma, vida outra e militância entram em consonância como uma forma de afirmação de sua própria soberania. Mas não uma soberania fundada sobre as legalidades monárquicas, uma soberania que, pela reversão, o faz afirmar-se Rei. Um contragolpe, se somos soberanos que sejamos nós mesmos nossos próprios reis em oposição ao regime jurídico-político instaurado.

O rei e o filósofo, monarquia e filosofia, monarquia e soberania sobre si são temas frequentes portanto. Mas eles adquirem, creio, nos cínicos, uma forma bem diferente, simplesmente porque os cínicos fazem a afirmação bem simples, bem despojada, totalmente insolente, de que o próprio cínico é rei. [...] O próprio cínico é um rei, ele é inclusive o único rei. [...] E, ao mesmo tempo, em relação aos reis da terra, aos reis coroados, aos reis sentados no trono, ele é o antirrei, que mostra quanto a monarquia dos reis é vã, ilusória e precária. Essa posição do cínico como antirrei, como o verdadeiro rei que, pela própria verdade de sua monarquia, denuncia e faz surgir a ilusão da realeza política, é importantíssimo no cinismo. (FOUCAULT, 2011a, p. 242).

Que bela intransigência cínica, que bela magistratura de si do velho. Sua posição antirrei é acionada a todo momento, porque configura sua própria estratégia de vida. Sua militância toma como princípio uma transvaloração que coloca em xeque, no presente, a realeza epistêmica,

fazendo brotar certa denúncia de que os saberes que nos nomeiam e nos tornam sujeitos não precisam necessariamente existir. A atitude antirrei tem a função desnaturalizadora como princípio, fundamento e fim.

O cínico é um verdadeiro rei, só que um rei desconhecido, um rei ignorado, um rei que, voluntariamente, pela maneira como vive, pela opção de existência que fez, pelo despojamento e [a] renúncia a que se expõe, se esconde como rei. É nesse sentido que ele é rei, mas rei e derrisão. É um rei de miséria, um rei que esconde sua soberania no despojamento. Não só na forma do despojamento, mas, [...] também na resistência voluntária, do trabalho perpétuo de si sobre si, pelo qual você leva sempre mais longe os limites do que pode suportar. (FOUCAULT, 2011a, p. 245).

Alargamento e derrisão, militância e zombaria. No extremo, o cínico é aquele que luta contra si e contra os outros, mas também para si e para os outros. Há nele uma chama que convoca a uma outra humanidade, subvertendo os seus próprios princípios e convenções. O cínico, ao se interessar pela transvaloração de tudo, traz para si o encargo de tornar-se outro ao tornar outro o mundo. Ao questionar o mundo dado e experimentar uma miríade de verdades possíveis que se presentificam em meio à humanidade, ele está alargando os limites do suportável, está apostando em uma resistência insolente que se debate na norma.

Parece-me que isso o velho conhece, não há nada que ele não possa suportar, senão o próprio cerceamento dos limites. Trabalho sobre si, mas também trabalhos sobre os outros. Nesse combate, não só ele muda, mas também tensiona as práticas que se direcionam àquilo que se entende por ele e que é uma qualificação populacional: vulnerabilidade social. O velho reclama por si, atentando aos infortúnios de todos. Nesse sentido, a resistência nunca é individual, mas uma posição necessariamente coletiva, política e estética. O combate dos cínicos também é

[...]um combate contra costumes, contra convenções, contra instituições, contra leis, contra todo um estado de humanidade. É um combate contra vícios, mas esses vícios não são simplesmente os do indivíduo. São os vícios que afetam o gênero humano inteiro. [...] O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver. O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si sobre si, mas também da luta na humanidade, em relação à humanidade, pela humanidade inteira. O cínico é um rei de miséria, um rei de resistência, um rei de dedicação. Mas é um rei que combate, que combate ao mesmo tempo por si e pelos outros. (FOUCAULT, 2011a, p. 247).

Combate, portanto. Mas não qualquer combate. Ele afirma uma ética, uma política relacional, uma outra humanidade e uma estética, já que nos apresenta maneiras de dizer e aparecer

singulares. Estética do velho, ética de Rá. O Sol era forte, difícil de acompanhar, tensa compreensão. Algo em nós gritava nos limites da não aceitação. Luzes! Insubordinação pela sobra, resto de vida que insistia em soberanizar, senhor de si em tempos de louvação do eu! Inconsolável encontro. Não havia consolação. Sempre saíamos absurdamente agonizantes. Desconfortáveis ao extremo. Medo, preocupação e graça. Foi pelo estado de graça que o primeiro depósito do bolsa família caiu. Saímos juntos e pegamos seus R\$90,00. O velho lançava sua diferenciação ética nas ruas... Fomos ao mercado.

Seu desejo, desde o começo do atendimento, era pão com mortadela. Discutimos essa demanda com ele, falamos da possibilidade disso, mas também conversamos sobre a necessidade de consumir outros alimentos, fazer sua comida. Ele insistia em dizer que não sabia cozinhar e que também não estava disposto a aprender, apesar de nossas inúmeras ofertas professorais. Ele não queria, insistia em seu não saber, não querer. Insistia no pão com mortadela. Nada adiantavam as visitas da nutricionista ou as atentas recomendações da enfermeira. Aquilo não lhe dizia muita coisa. Bom, mas fomos ao mercado.

O ímpeto era de acompanhá-lo em suas escolhas, doutrinar seus paladares, ler, em conjunto, os rótulos dos produtos e dissecar as quantidades de carboidratos, gorduras, fibras etc. Mas, não, fiquei lá fora, perto do carro do CRAS. Eu e a assistente social que suportava junto aquela situação. Ele entrou, escolheu, olhávamos de longe. O carrinho cheio de pães de sal, mortadela, leite e biscoitos. Foi isso que ele levou para casa: o velho, seus biscoitos e os pães com mortadela.

Os debates eram frequentes entre as equipes que o acompanhavam. O medo era recorrente: medo de morte, medo de vida. Sempre havia a ponderação sobre a dignidade de uma vida, sobre o sujeito de direitos, sobre a falta de direitos, sobre a desumanidade de sua condição, sobre os porquês de nosso acompanhamento. As discussões sobre a vida dele sempre se atrelavam à jurisdição, à legalidade do estatuto do vivente. Claro, não é disso que tratamos quando exercemos, atuamos e colocamos em circulação a política pública? Não é sobre lei e direitos? Pois então, que se ponha em discussão a legalidade de uma vida.

O velho, quando embaraçado nas leis, só parecia querer afirmar uma magistratura. A gente, pela via normal, normal mesmo, das normalizações traçadas pelas instituições e tão bem discutidas por Foucault (2009), tentava enquadrar o velho. Em meio a nossa normalização, aparecia um velho que só fazia jurisprudenciar: uma afirmação de magistratura de sua própria vida.

Será possível para nós, pesquisadores e/ou profissionais sociais, lidarmos com a magistratura qualquer? A afirmação de uma vida outra que em nada comporta os ditames de uma operação biopolítica é possível em nossos cálculos? Obedecer aos estatutos, obedecer aos juizes da norma, obedecer aos impensados atos de fé cientificistas que nos prometem a salvação da humanidade é parte de nossa educação básica. O velho, em seu atrevimento, coloca luz sobre nossa própria incapacidade de crítica, de pensamento, de articulação. Ele, tentando se desembaraçar, nos provoca ao desembaraço.

Desembaraçados? Não, parece-me um gesto complexo. Prefiro o desembaraçar, mais próximo da permanência que ele nos obriga. Permanente revisão do modo como enxergamos o cuidado, a vida e suas tensas articulações com o poder e a verdade. Digo tensas porque só há vida nessa articulação, mas ela pode ser transposta, revisada, revisitada. Não há articulação que esteja isenta de crítica. E isso o velho nos propõe. Amparados na ferramenta transvalorativa apresentada por Foucault em seus passeios com os cínicos, o velho nos propõe reversões ao “jogar sementes nos campos da mente”: miragens de uma humanidade outra.

4.2 Um anarquólogo nas práticas de saúde

*Fossem ciganos a levantar poeira
A misturar nas patas
Terras de outras terras, ares de outras matas
Eu, bandoleiro, no meu cavalo alado
Na mão direita o fado
Jogando sementes nos campos da mente
E se falasses magia, sonho e fantasia
E se falasses encanto, quebranto e condão
Não te enganarias, não te enganarias
Não te enganarias, não!
Fossem ciganos a levantar poeira
A misturar nas patas
Terras de outras terras, ares de outras matas
Eu, bandoleiro, no meu cavalo alado
Na mão direita o fado
Jogando sementes nos campos da mente
E se falasses magia, sonho e fantasia
E se falasses encanto, quebranto e condão*

Feitiço, transe-viagem, alucinação
Miragem
*(Lucina e Lulli, Bandoleiro)*²⁶

Foucault, no curso de 1980 intitulado “Do Governo dos Vivos” (2014b), nos apresenta uma interessante ferramenta metodológica, qual seja: a anarqueologia. Esta, um neologismo inusitado, refere-se à necessidade de analisar os processos de subjetivação e as diagramações do poder a partir de uma afirmação: a não necessidade de qualquer poder. Desta forma, Foucault nos incita a pensar metodologicamente a partir dos pontos de desembaraço, dos pontos onde a vida pode ser analisada em debate, na incidência mesma das forças que a tomam como objeto de governamentalização. O autor não vislumbra uma existência sem qualquer poder, como na anarquia, mas nos convida a repensar a necessidade de qualquer poder.

Por ser uma ferramenta, uma proposta metodológica que intenta pensar as forças do presente como multiplicidade de possibilidades, a tomo como feixe analítico da dramática experiência do cuidado nas práticas de saúde. Por ser uma experiência, a operacionalização da ferramenta terá como saída principal a singularidade dos encontros situados nessa temporalidade de pesquisa. A anarqueologia, portanto, se materializa no velho anarqueólogo... o velho que dotado de uma magistratura da existência, nos apresenta modos de pensar o presente que extrapolam a subjetivação capitalística que nos impõe relações determinadas entre poder, sujeito e verdade; relações estas que supõem, de antemão, a normalização dos sentidos.

Bom, é o velho que desestabiliza os sentidos. É o velho que pela sua vida nos apresenta um ethos esquisito, um ethos que coloca para jogo a relação, o SUS, o SUAS, o Estado, a psicologia, a psiquiatria, a saúde mental, dentre outras instituições que agenciam modos de cuidado no contemporâneo. Um ethos que, na analítica das forças, denuncia a tutela materializada em individualização e culpabilização dos sujeitos. Um ethos que trai a vulnerabilidade como agência de desqualificação de vidas e que permite a emergência de uma via outra: que nos convoca ao intolerável. Como de dentro dos estatutos de cuidado posso supor a não necessidade de qualquer poder? Como posso supor a não necessidade de cumprir as determinações nutricionais? Os critérios de higiene? As imperiosas catalogações psicopatológicas que instauram estados de tutela ou de extrema vulnerabilidade social? É a essa relação ética que o velho anarqueólogo nos convoca.

²⁶ Lucina e Lulli (compositoras). Bandoleiro, 1979. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/luhli/934139/>.

Convite extremo, convite com vistas à transposição de uma série de barreiras político-subjetivas que instauram certos regimes de verdade. Convite a uma nova posição, a criação conjunta de uma política de verdade outra. Convite a uma nova relação entre subjetividade e verdade. Atrevido esse moço, né? Atrasadas economias e governamentalidades. As práticas de saúde ainda se debatem com o poder pastoral, com o controle infinitesimal das particularidades individuais, com os desvios e deslizes de cada um e de todos e com a possibilidade de salvação no mundo do capital, pelo capital e para o capital. O velho, ao se debater, só se esforça para pedir para não ser salvo, para não obedecer àquilo que não acredita ser a sua saída e, exige, com todas as suas forças, que as práticas de saúde também se debatam junto com ele. Força para que dali, daquele caldo pastoral antiético, apareça uma relação possível.

Poderia inventariar algumas “não necessidades” anarqueológicas visibilizadas pelo velho: a não necessidade de visitá-lo; o que nessas relações de força nos convocaram à visita domiciliar? O relato de vulnerabilidade social e individual, a fala de possível loucura, o discurso sobre uma possível insustentabilidade financeira e a crença na insegurança alimentar e sanitária.

Relatos desconsideráveis? Não, mas relatos calcados em determinada lógica que o questionamento do velho faz borrar. Supor vulnerabilidade é alçá-lo de antemão ao lugar de deficiência e incapacidade de resolver suas questões. O velho, por sua própria existência, questiona a necessidade em si do seu enquadre vulnerável.

Podemos citar, também, a não necessidade de visitar a unidade básica de saúde: *Por quê? Estou bem.* A não necessidade de convidá-lo se coloca: quem sabe de sua própria saúde? Sem romantismos de quaisquer lados, quero apenas ressaltar nessas frases - balbúrdios clandestinos - que aquilo que supomos estar dado, é objeto de análise, questionamento e rejeição por alguns. O velho rejeita com veemência a necessidade de visitar a unidade de saúde e isso, nem heroico e nem irresponsável, é apenas um alerta para nossas convicções.

Ele pode estar rejeitando a visita e com isso toda e qualquer intervenção médico-psicológica. Ele pode estar apenas indicando que o poder médico-psicológico pode ser desnecessário. O que isso conta para nós? Que lugar ele nos coloca? Onde ou por qual nome podemos nos chamar quando a nós é suposto desnecessidade? Do lugar de suposto saber ou, de certeza no saber, somos deslocados a desnecessários. Somos nós? Individualmente falando que somos descartados? Não me parece que o descarte seja individual, mas institucional.

O velho, quando nos atende numerologicamente, apenas afirma que podemos ser outros. Apenas? Dizendo assim parece simples, mas, sim, é apenas isso. Que cuidemos da complexidade da afirmação para não nos ressentirmos e/ou encenarmos a tragédia do obsoleto. A convocatória é para ocupar a vacância do que ainda não foi dito e nem pensado. O anarqueólogo está nos dizendo que podemos, no limite da biopolítica, produzir outros saberes com ele ou não, mas outros.

4.3 Uma política do esquecimento: colonizando corpos

Davi Kopenawa - um xamã Yanomami que há décadas vem exercendo uma importante militância em prol da garantia de dignidade da população indígena brasileira, nos brinda junto ao antropólogo Bruce Albert com o livro “A queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami”, cuja edição em português nos chega em 2015 – interroga as políticas capitalísticas brancas a partir de uma afirmação importante:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm dos nossos antepassados. Porém, não precisamos como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. [...] O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenham suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não a desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre. (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 75-76),

Há algo de fundamental na afirmação de que nós nos enchemos de esquecimento. Esquecemos nosso passado colonial em suas mais variadas formas de expressão, desde o tratamento do corpo cativo ao tratamento da floresta, desde a forma como produzimos conhecimento ao jeito como fabricamos interiores e endurecidas identidades que em seu extremo autorizam, inclusive, a morte de alguns em função da hipervalorização de políticas normalizadoras.

Parece-me que a normalização, em si, é uma fábrica de esquecimentos, esquecimento das formas mais singulares de expressão da subjetividade e esquecimento daquilo que nos torna vivos: o desvio. Kopenawa é brilhante em sua exposição e nos faz pensar que, muito embora tenhamos uma memória engenhosa, nosso pensamento é outro, cheio de palavras esfumaçadas e obscuras.

Defesa? Territorialidade? Codificação? Sobrecodificação? Fascismo? Pode ser tudo isso. O esquecimento opera sobre a marca da colonização, sem lembrar, obviamente, da colonização. Ele permite a bruteza dos regimes, o império das esfumaçadas palavras categorizantes, dos racismos e das fobias sociais do capitalismo. O esquecimento opera como máquina de massacres étnicos, máquina paranóica que quer revirar a diferença, torná-la corpo-identidade e, com isso, converter tudo em nome, palavra.

Kopenawa (2020), então, nos presenteia com uma aposta ética: a lembrança. Lembrar que somos seres da natureza, que vivemos na e pela floresta, que não portamos a única verdade das palavras e das coisas e que, sim, produzimos genocídios a todo momento. A lembrança ativa uma memória dos acontecimentos, ativa uma forma outra de estar e intervir no mundo pela via da crítica. Quando lembramos, não fazemos e nem dizemos qualquer coisa, quando lembramos, a normalização se torna chave de descontentamento.

A lembrança pode desnaturalizar e desestratificar nossos modos de pensar o presente, pode ser como uma ferramenta que sirva a uma estratégia nos campos de atuação psi. Rodrigues (2015) nos conta de uma caixa de ferramentas que mistura história e genealogia para pensarmos o presente e para fabricarmos acontecimentos que fracturem os instituídos e nos remetam ao intempestivo. Não estaria aí também a lembrança que se opõe ao esquecimento proposto por Kopenawa (2020) como uma estratégia de produção de fraturas? De acontecimentalização dos cotidianos e suas práticas? Desta forma, “Pondo-a (a caixa de ferramentas) para funcionar, historicizamos os saberes, poderes e éticas que o (e nos) constituem, evitando que apareçam como evidências racionais, como pretensas naturezas às quais meramente reagiríamos ou obedeceríamos”. (RODRIGUES, 2015, p.16).

Desobedecer, novamente. Parece que a lembrança nos convida à desobediência. Palavras obscuras e esfumaçadas são obedientes porque não se conhecem, fundam-se nos infundamentos do que não é dito pelos fascismos ocidentais. Foucault (1977) no prefácio do anti-édipo, em texto conhecido como “Introdução à Vida não Fascista”, nos propõe o seguinte imperativo: “Libere a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante.” É por essa afirmação imperativa robusta e importante que podemos compreender que a desobediência não é apenas uma ação qualquer perdida entre tantas possibilidades de estar no mundo, mas é a forma necessária de tornar o mundo um pouco mais vivível, a partir da historicização das relações de força contra os unitarismos totalizantes.

Inquietar nossa formação é criar uma imagem de pensamento-ação-subjetivação em favor, espero, de um tempo em que o desmanchamento de territórios hoje cristalizados – empresariamento moral, disciplinamento dos corpos, gerenciamento da vida – se atualize, inclusive, como criação de um novo povo psi, efeito de um processo de desprendimento de si. (RODRIGUES, 2015, p.27)

Retomo aqui o velho. Como disse, será que ele nos estaria convidando a produzir novos mundos? Novas práticas? Será que ele nos estaria lembrando o que somos? De onde viemos? E o que fazemos? Será que ele se impõe estrategicamente, na sua posição anarqueológica, para nos dizer que o que somos e o que fazemos não precisa ser necessariamente assim? Que não estamos fadados a esse destino de esquecimentos? O velho e sua desobediência falam de nossas obediências, creio. E ele não para aqui. Ele mantém suas imposições, suas magistraturas, seus improváveis questionamentos à monocultura da vida (KRENAK; ALBERT, 2020). Mas nem todos se oferecem à lembrança de que suas formações fabricam tão duros interiores. Nem sempre o outro aceita a aposta de inventar um mundo outro. Sigo tentando, com ele, lembrar de onde vim.

Continuam as tentativas e empreitadas para garantir o cuidado do velho: orientações, prescrições, dizeres e mais dizeres sobre como viver. Ele parece saber da sua vida e de como quer viver. Contudo, as evidências medico-psicológico demonstram que o modo como quer viver não garante bem-estar físico e psicológico. Há sempre um risco que nos ronda: de morte, de doença etc. E ele, embora cansado de nossas investidas, continua nos recebendo. Parece que pode ter entendido que a partir da nossa chegada, também chegou o Bolsa-Família, alguma renda frente ao nada.

4.4 Perscrutar as maneiras ou sobre como alçar à batalha

Pelbart (2019) nos conta de uma megamáquina capaz de neutralizar os acontecimentos, algo que, por suas funções, serviria ao apagamento dos confrontos, ao apagamento dos encontros discordantes, dos combates de forças. Essa máquina binarizante e produtora de polarizações é capaz de instituir muito bem estratégias normalizadoras que nos separam das memórias das lutas, das memórias dos enfrentamentos de um corpo frente àquilo que o toma como matéria biopolítica. Mais uma maquinaria a serviço do esquecimento. Não teria a vulnerabilidade, como categoria, a

função de neutralizar? Não seria ela também mais um ingrediente desta megamáquina neutralizante? O velho, subjugado à vulnerabilidade, visto apenas como risco.

[...] é toda uma megamáquina de neutralização do acontecimento. O que está em jogo na ofensiva, aqui, não é ganhar algum enfrentamento, mas, ao contrário, fazer com que o enfrentamento não aconteça, esconjurar o acontecimento em sua raiz, prevenir todo salto de intensidade no jogo das formas-de-vida, por meio do qual o político adviria. O fato de que nada aconteça já é para o Império uma vitória massiva. Frente ao ‘inimigo qualquer’, frente ao Partido Imaginário, sua estratégia consiste em ‘substituir o acontecimento que seria decisivo, mas que permanece sendo aleatório (a batalha), por uma série de ações menores, mas estatisticamente eficazes, que chamaremos, por oposição, a não batalha.’ (PELBART, 2019, p.44-45).

A não batalha parece ser o ideal perseguido por algumas práticas no campo das políticas sociais, a não batalha aparece justamente no momento em que o risco se coloca como limite... e não apenas o risco de morte do usuário, mas o risco do trabalhador ser responsabilizado pela vida daquele que cuida. Mais um flagelo da categoria vulnerabilidade social, frente à deficiência, é preciso que alguém se responsabilize integralmente pelo cuidado e responda pela vida do outro.

Operação tensa, mas não pouco usual. Frente à falência social, alguém é responsabilizado pelos encargos do capitalismo. A não batalha parece, assim, ser a fórmula mais que perfeita para neutralizar todas as reponsabilidades e riscos que o ‘salto de intensidade no jogo das formas de vida’ nos coloca. Contudo, o velho insiste em não ser cuidado deste ou daquele modo. Ele, como bom anarqueólogo, nos defronta com a impossibilidade da ‘não batalha’. Seguindo essa pista do velho que encontro um caminho apontado por Pelbart (2019): “cabe perscrutar a maneira”.

Há algo entre aquilo que somos e como sou aquilo que sou. Para além de qualquer adjetivo - aqui o enquadre vulnerável que aparece como fato - há a maneira. Para Pelbart (2019, p. 43-44) perscrutar a maneira

É talvez o mais difícil de apreender de uma vida: a diferença entre o fato e o como que ele encobre. É a singularidade de cada vida que se apaga, quando se vê soterrada ou representada por categorias visíveis que definem sua identidade. Tais categorias, imagens, clichês que circulam por toda parte, estão como que no ar que respiramos – ou, mais precisamente, fazem parte dos “dispositivos” em que estamos enredados e que fixam nossa margem de manobra, estabelecem nosso campo de possíveis. De fato, tais dispositivos distribuem os papéis, fixam as polaridades, determinam assimetrias em quaisquer relações. Também se encarregam de fingir que algo de importante está em jogo de fato, quando, na verdade, o objetivo consiste em evitar que algo aconteça, desviando do roteiro prévio ou do “algoritmo” ali embutido.

O velho não aceita os clichês, ele não aceita o soterramento de sua singularidade, apesar de tantas ofertas de enredos, de tramas fixadas, de histórias já contadas. Sim, parece que ele não quer

se vincular a qualquer história já contada. Ele quer que algo aconteça, à sua maneira. Cabe a nós nos desvencilharmos dos unicismos, das narrativas totalizantes, essas mesmas que Foucault (1977) tão bem nos alerta como sendo conformadoras de nossos fascismos cotidianos. À sua maneira, ele diz não às táticas que tentam fingir que há algo importante em jogo, mas que só querem evitar que algo aconteça. Ele milita contra as desacontecimentalizações. Ele nos força à difícil tarefa de perscrutar as maneiras, a estética de uma vida, as artes de novas tecnologias de cuidado de si que não conversam com a monocultura da vida.

Converso aqui com alguns autores além de Pelbart (2019), convoco também Lapoujad (2017) em sua bela articulação com a teorização de Étienne Souriau (2020). Nesse sentido, o autor vai delineando o que compreende como modo e maneira, nos explicando que o modo limita uma potência de existir, enquanto que a maneira revela a forma de existir, mostrando uma arte.

Talvez possamos reconduzir todas as maneiras de ser para o fundo comum de onde elas provêm – o Ser – e identificar a filosofia a uma ontologia fundamental. Mas podemos fazer o caminho inverso: explorar a variedade dessas maneiras de ser por elas mesmas, fazer da filosofia uma exploração das maneiras de ser. Não se trata mais de reconduzir os modos para um fundamento – ou para um sem-fundo mais profundo do que qualquer fundamento -, mas de estudar a maneira pela qual os modos se erguem desse fundo [...] (LAPOUJAD, 2017, p.17).

Remeter-se às próprias maneiras de ser sem buscar enquadramentos ou formas que as objetivem. Não fundar, mas perscrutar. Recolher na delicadeza dos encontros aquilo que em alguma medida exprime um jeito, uma maneira de lidar com o poder, com as relações de poder. Buscar, em ato, aquilo que não institui, mas, simplesmente, formaliza, no acontecimento, a incandescência de uma realização plena de crítica e batalhas.

O velho nos incita a uma outra maquinaria, aquela que guerreia contra as formas de captura identitárias, o velho guerreiro, o velho-máquina-de-guerra. O combate ali, presente, incitante e excitante para alguns. No plano da experiência, dos encontros, das forças em batalha, o velho se mostra intensivo e, à sua maneira, toma como método de sobrevivência a batalha. Sim, a batalha como método.

Há no velho qualquer dissidência: dissidente dos enquadres, das formas vulnerabilizantes e dos estratagemas de um quadrado cuidado, ou enquadrado? Sua luta é contra um regime de visibilidades e dizibilidades que formatam verdades, contra o esquecimento e os fascismos cotidianos, contra um jeito de produzir conhecimento capitalístico que se inscreve numa lógica biopolítica normalizadora e contra uma subjetivação individualizante.

Sua batalha não é qualquer uma. O anarquólogo nos lembra que há algo nas práticas psi, nas práticas dos trabalhadores sociais das políticas públicas que escapa, que não se codifica, que não é apreendido por esse modo esquecido de conhecer as coisas. Sua batalha faz lembrar que existe desigualdade social, pobreza, invisibilizações, silenciamentos e, claro, atropelamentos. Atropelamentos subjetivos, éticos e políticos.

Como não lembrar da noção de vulnerabilidade? Não é um atropelo? Essa mera qualificação encobridora, muito embora porta de entrada para uma série de direitos sociais, é também porta de entrada para uma existência controlada. Não há como acessar direitos impunemente. Aliás, direitos sociais, hoje, no Brasil, são acessórios raros, quase que novas benevolências da colônia aos seus desvalidos. E se são raros, seus preços aumentam. Moralidade em alta, enquadramentos em alta, genocídios em alta. Estar vivo, hoje, é tarefa árdua. Estar vivo e qualificado como vulnerável é tarefa de resistência e insistência. Essa vida, por trás de suas qualificações, atinge graus absurdos de exploração e expropriação. Atinge graus elevadíssimos de mortificação. E, claramente, graus altíssimos de desqualificação.

Vida explorada e desqualificada, é disso que o anarquólogo nos lembra. Por trás dos endereçamentos compulsórios à vida vulnerável, há um quadro de exploração e desqualificação históricos e ensurdecido, esquecido nas memórias expropriadas dos corpos negros, velhos, LGBTIQ+, femininos, escravizados, loucos e deficientes da história. O velho nos conta essa história, como num samba-enredo:

Mangueira, tira a poeira dos porões
 Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
 Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
 São verde e rosa, as multidões

Brasil, meu nego
 Deixa eu te contar
 A história que a história não conta
 O avesso do mesmo lugar
 Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu denço

A Mangueira chegou
 Com versos que o livro apagou
 Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
 Tem sangue retinto pisado
 Atrás do herói emoldurado
 Mulheres, tamoios, mulatos
 Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara
 E a tua cara é de cariri
 Não veio do céu
 Nem das mãos de Isabel
 A liberdade é um dragão no mar de Aracati

Salve os caboclos de julho
 Quem foi de aço nos anos de chumbo
 Brasil, chegou a vez
 De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês

Brasil, meu nego
 Deixa eu te contar
 A história que a história não conta
 O avesso do mesmo lugar
 Na luta é que a gente se encontra. (MANGUEIRA, 2019).

A história que a História não conta. Disso se trata o samba, disso se trata o trabalho do anarquólogo. Fazer aparecer, no encontro com o poder, a história esquecida sobre aquele corpo, sobre suas lutas, seus enfrentamentos e táticas. O velho também faz aparecer em nosso encontro o comum dos outros corpos compreendidos como vulneráveis individuais, sociais: a marca da exploração de suas vidas. O velho deixa claro em nosso encontro que há um comum a ser discutido, a ser analisado e criticado, um comum que não dessingulariza, mas intensifica as forças de resistência. Um comum que está marcado pela presença da desigual partilha dos possíveis e concretos da vida, pela chaga da diferença e os imperativos dos esquecimentos coloniais: classe, raça, sexualidade e velhice.

Enquanto alguns se deixam ninar pela História da vulnerabilidade como causa essencialista residente em alguns estratos da população, o velho nos conta sobre uma outra experiência. E isso é fundamental, é pela experiência, por esse plano vivo e suscetível a transformações constantes que podemos conhecer a outra história. Não pelo monumentalismo dos fatos, mas pela historicização dos efeitos.

Para além da causa, os efeitos que regulam as vidas e as mortes. Para além do “por que?”, o “como isso se faz?” E, para o como, só experimentando junto com o velho. Vendo na operacionalização das coisas e das palavras o debater de um corpo. Ou, por que não? – De nossos corpos. São os nossos corpos que se debatem e fragilizam as fronteiras entre profissional e usuário, entre pesquisador e objeto, entre a história contada e a não contada. Permitamos essa fragilização e a já comentada vulnerabilização ética de nossos mandatos.

E para acessar o avesso do mesmo lugar, é só se encontrando na luta mesmo ou, em luta. Em luta, enluta. Precisamos enlutar os esquecimentos e, para isso, busco ajuda de Butler (2018a; 2018b). Só aquilo que se enluta é digno de lembrança. Então, que esses corpos possam ser enlutados em seus silenciamentos e falecimentos. Que possam compor a humanidade e lembrados em seus genocídios físicos e epistemológicos. Cuspamos marimbondos e joguemos toda a “merda” no ventilador! Será que assim a humanidade será para todos? Ou, será que assim inventaremos uma humanidade outra?

Então, em luta, estamos lá, na porta de sua casa. Que nos cheguem os deuses, o Sol e os números. Não raro essas eram/são nossas rotineiras conversas. Sobre a iluminação porvir e a indignidade de um tempo. Nisso o velho é mestre, em mostrar a todo o momento a indignidade a que é submetido: sem direitos, sem água e sem luz. E está sempre com seus marimbondos afirmando que nada podemos fazer para ajudar e que isso não vai mudar. Mas não só ele vive de insistente, nós também... e fomos e fomos e fomos.

Houve uma semana que fui e ele não estava em casa, um vizinho de baixo relata que há alguns dias não o vê e nem escuta. A preocupação nos rondou. Será que viajou ou será que algo aconteceu em sua casa e ele não consegue responder? Fomos no segundo dia e nada... A angústia já sobrecarregava nosso pensamento. Terceira visita, nada. Retornamos à unidade de saúde e conversamos com a enfermeira. Esta, conosco, concordou em chamar os bombeiros. Será que ainda conseguimos salvá-lo se ele estiver passando mal dentro de casa?

Chamamos e fomos para a sua porta. Lá chegando, os bombeiros começaram a nos perguntar informações sobre o caso. Quem era, o que poderia acontecer. Nós, convictos de que ele não saía de casa e estava com a saúde debilitada, explicamos que ele poderia estar mal em casa ou, inclusive, morto, já que não conseguíamos contato por três dias. Os bombeiros chamaram, gritaram e nada. Sendo assim, subiram as escadas de sua casa com muito entusiasmo e preocupação, foram tomados pelo mandato salva-vidas e, nessa correria, conseguiram inclusive quebrar parte do corrimão da escada. Foram direto para a porta da casa com o intuito de arrombar e eu, em desespero, só pedia: - Por favor, não arrombem, ele é pobre e não vai conseguir fazer essa obra!! E eles me respondem: - não existe risco de vida? E eu: - sim, mas tentem por outro lugar. Escutaram-me. Arrombaram a janela.

Nesse momento, eu me escondi, tinha certeza que veria aquele corpo frágil ser carregado para fora de casa e já sem vida. Não havia outra opção. Ao mesmo tempo, morria de medo com a

possibilidade de ele não estar em casa e ter motivado um arrombamento. Escondi-me na rua, um misto de medo, vergonha e angústia. Era tudo junto. Eram esses os sentimentos que me descontornavam e me alçavam a uma crise, a uma agonística que só o presente e suas práticas é capaz de produzir. Surpreendentemente, os bombeiros voltaram e não acharam ninguém na casa. Não havia palavra para o meu sentimento. Todas as críticas que fazia constantemente a esse atendimento me vieram à cabeça: Como fizemos isso em nome do cuidado? E se não fizessemos? Seria descuidado? Condição paradoxal e, por isso, aflitiva: um beco sem saída ético.

A partir disso, os bombeiros chamaram a polícia, já que tinha havido um arrombamento. É preciso fazer um boletim de ocorrência que o justifique. Em frente à sua casa havia um carro de polícia, um enorme caminhão dos bombeiros e quatro profissionais de saúde assustados, preocupados e perdidos. O que fazer? Por onde ir agora? Os bombeiros acharam seu telefone em casa, nele encontramos o número de uma parente que reside longe. Ligamos, ele podia estar lá, mas não estava.

Aglomeravam vizinhos, conhecidos, curiosos e tantos outros em frente à casa. Todos perguntavam se ele tinha morrido e lançavam as mais variadas opiniões sobre a tragédia. Tinham várias concepções sobre o velho e seu modo de vida. Penas, culpas, solidariedades e fofocas apareciam. Lidar com tudo isso, com tanta falação e pouca explicação, não foi simples. Ali, em ato, as certezas se desmontavam e o manejo da situação nunca pareceu ser tão impossível. Isso, em luta, estávamos ali, em luta.

E, já por antecedência, enlutados. Isso era bom; aquela vida, de repente, era surpreendida por um grande enlutamento coletivo pelo que se passava ali. De repente, a preocupação com a sua existência, por mínima que seja, ficou evidente, clarificada, presente. O velho e suas anárquicas genealogias pareciam afetar a todos. Que bom! Afetados, vulnerabilizados e implicados na vida outra. Não tinha mais psi, nem enfermeiro, nem vizinho e nem fofoqueiro, tinham pessoas vulnerabilizadas pela emergência do luto!

Volto aqui a Lapoujad (2017), quando nos conta acerca do inventário de modos e maneiras das existências. Ele fala que Souriau quer explorar a variedade das existências possíveis e percorrer as nuances dessas aparições, dessas insurgências. Contudo, Lapoujad afirma que populações inteiras escapam às opções clássicas de existir e que o inventário de Souriau se propõe, justamente, a tentar garantir que isso que escapa ao clássico não seja destruído. Desta forma, diz: “Souriau quer ser uma espécie de advogado desses modos de existência”. A proposta é advogar em favor de

existências que são mínimas, estranhas aos modos operandi. Não seria essa também uma tarefa de uma pesquisa? De uma prática psi?

[...] para Souriau, a percepção estética nunca é neutra ou desinteressada, pelo contrário. Certas percepções privilegiadas suscitam o desejo de testemunhar “a favor” da importância ou da beleza do que elas viram. Nesse caso, perceber não é simplesmente apreender o que foi percebido, é querer testemunhar ou atestar seu valor. A testemunha nunca é neutra ou parcial. Ela tem a responsabilidade de fazer ver aquilo que teve o privilégio de ver, sentir ou pensar. Ela se torna um criador. De sujeito que percebe (ver), torna-se sujeito criador (fazer ver). Mas isso porque, atrás da testemunha, surge outro personagem, o advogado. É ele quem convoca a testemunha, quem faz com que toda criação se torne um discurso de defesa a favor das existências que ela faz aparecer, ou melhor, comparecer. É preciso dar uma força, uma amplitude para aquilo de que fomos a testemunha privilegiada. [...] (LAPOUJAD, 2017, p.22).

Nada neutro ou parcial, o que testemunhamos e me ponho a dizer é a cintilação de uma existência, é o brilho de um tensionamento em ato, é a tentativa de um corpo afirmar para si e para nós que o que ele quer e pretende não está prescrito e nem foi dito, é criação. Há uma maneira fugidia que torna arte aquilo que pelos olhares diretos e morais é pura aberração, inadequação. Sem romantismos, mas fazendo aparecer aquilo que se percebe, há algo nas afirmações e posicionamentos do velho que irrompe contra toda episteme oficial.

A irrupção é o movimento estético que inaugura um gesto, criativo e convidativo que nos força a pensar uma prática atenta ao que foi esquecido, ou que foi obscurecido pelas brancas palavras dos especialistas. Sem romantismo, novamente, esse infinitesimal gesto de uma mínima existência faz aparecer novamente a desigualdade social como catalisadora dos imensos blocos sísmicos que sustentam o capital. Mas, se há sismo, há qualquer ruptura em vias de aparecer. Aliás, o que as existências mínimas e seus atos fazem aparecer são exatamente as virtualidades da revolta.

Lapoujad (2017) nos explica que, para Souriau (2020), os virtuais são uma existência ainda menor, visto que frágeis, já que sua composição virtual fala justamente de uma impossibilidade no vir a ser. Lampejos, faíscas, um leque de possibilidades que podem ou não ser escolhidas. Para Foucault, em sua discussão sobre o acontecimento, isso é fundamental. O acontecimento é justamente aquilo que suspende a realidade e a possibilita um vislumbre fora do prescrito, um episódio que racha o presente e nos permite enxergar tudo aquilo que ainda pode ser, mas que ainda não é. Um presente de possíveis, não determinado e não estratificado. Os virtuais apontam a isso: “são começos, esboços, monumentos que não existem e que talvez nunca existam. Talvez a ponte nunca seja restaurada, o esboço nunca seja concluído, a narrativa não tenha continuação...[...] (LAPOUJAD, 2017, p. 36).

O velho e suas rachaduras, o velho e seus virtuais, o velho e suas mínimas expressões dolorosas e luminosas de existência. Como dar consistência a essa passagem? Lapoujad (2017) nos explica que os virtuais são perfeita e intrinsecamente inacabados, há algo neles como uma expectativa ou exigência de realização. Eles convocam uma arte, um desejo, um porvir, uma técnica que os deem sustentação: “são os virtuais que introduzem um desejo de criação, uma vontade de arte no mundo” (LAPOUJAD, 2017, p. 38).

Eles são a origem de todas as artes que praticamos. E é justamente isso que o torna problemático, já que sua característica é a não existência; forças o afirmam e outras o negam, o virtual está a todo momento sendo cerceado ou possibilitado, convive com a intensidade do paradoxo e sobrevive em função da trágica agonística que o constitui. E não é disso que estamos falando a todo momento? Uma clínica cujo arranjo é o desarranjo, é o desequilíbrio, é a problematização dos limites do governável? Todo gesto é um gesto problemático. E é essa a qualidade em si dos virtuais, a potência de problematização da realidade onde ele pode ou não se instaurar. Bem-vindos ao problema!

Mas antes, uma breve insistência na necessidade de nos percebermos implicados nas diferentes vidas que nos cercam, que nos fazem sermos nós mesmos. O velho existe nesse encontro, assim como eu e essas práticas só existem no encontro. Lapoujad (2017, p. 93-95) também insiste:

É preciso toda uma arte para fazer ver aquilo que vimos. Nesse sentido, fazer ver é convocar uma testemunha. Todos os homens são testemunhas, em um momento ou outro, de um instante de esplendor ou de verdade, mesmo fugidio. Mas só se tornam advogados aqueles que decidem testemunhar a favor dessas belezas ou dessas verdades, que compartilham os momentos “prerrogativos” ou os modos de existências cuja realidade eles querem promover [...] Cada um é testemunha da alma do outro. Para Souriau, uma alma nunca existe sozinha, ela existe porque faz existirem outras. E essas outras, porque fazem existir correlativamente a primeira. Sé existimos sendo advogados de outras almas – inclusive da nossa, concebida como o crescimento de si ao qual aspiramos. Só nos tornamos reais ao tornar mais reais outras existências.

Encruzilhada ética. O que queremos ser? Que almas queremos e fazemos existir? Problemática dos virtuais, entre negações e afirmações. Entre silenciamentos e aparições. Entre esquecimentos e memórias. Essa também é uma encruzilhada experimentada por Butler(2018a) quando nos fala sobre as relações de interdependência que nos costuram, produzindo encontros, mas também produzindo exploração das mais variadas precariedades do vivo. Estamos implicados, mesmo que pelas operações de esquecimento insistamos em dizer que não, que somos indivisíveis.

Que façamos, portanto, aparecer as virtualidades das revoltas. “Aparecer, para Souriau, é sempre comparecer ou fazer comparecer, não só porque não aparecemos nunca sozinhos, mas porque somos sempre testemunha ou advogado num caso em curso.” (LAPOUJAD, 2017, p. 94).

Que intervir como pesquisador e/ou psi possa ser o comparecimento da revolta. E o velho se revoltou, sabia? Naquele dia dos bombeiros e da polícia, ele, de repente, aparece, de táxi, com suas compras do mês. Ele estava ali, na sua cidade, fazendo compras. Nem tinha viajado e nem morrido. Estava só tentando existir. Essa não é qualquer companhia, é problemática e surpreendente a todo momento. O vulnerável sai? E faz compras? Ninguém, nenhum de nós esperava isso do velho. Mas ele desobedeceu.

4.5 À sua maneira, um bilhete

Ele saiu, mais um gesto, mais uma instauração de verdade outra, mais uma cintilante manifestação de existência. E, quando retorna para sua casa, em sua porta há um enorme carro de bombeiros, um carro de polícia, um psicólogo, um enfermeiro, um assistente social, um monte de vizinhos e uma surpresa: ele está aqui, entre nós. Ele sai do seu taxi, cheio de sacolas e grita sorrindo: “-Estou vivo!!!”. Fala isso erguendo os braços em sinal de vitória. Estou vivo! Aquele grito ecoava em mim. Aquele sorriso e aqueles braços erguidos ficaram registrados. Uma convocação à afirmação da vida. Que atrevido! Como ousa afirmar estar vivo? O velho está vivo e circulando sozinho pela cidade, fazendo suas compras, percorrendo os espaços ... e sem ajuda!

O drama, tal qual nos incita Foucault (2013) ao analisar a parresía, se configura como um jeito de apresentar a ação dos sujeitos em seus sofrimentos e agonias. O drama não se estrutura pelas formas, mas pela paixão. Ao analisar a prática da parresia em um mito grego, Foucault (2013) nos conta que a verdade aparece pelo choque de paixões, não por uma forma jurídica ou linguística dada, mas pelo comovente do que se apresenta, pelo choque de existências. Existências essas que se encontram interligadas de alguma maneira pela experiência.

[...] temos uma pluralidade de personagens que se defrontam uns com os outros a partir de suas paixões. E é do choque, da centelha dessas paixões que vai nascer entre eles de certo modo, sem que queiram muito, a verdade, uma verdade que vai justamente trazer o pleno aplacamento das paixões. (FOUCAULT, 2013, p.108).

Rodrigues (2015) também nos ajuda a pensar que a paixão tem o necessário trágico que nos permite não apenas compreender as coisas, mas também nos afetar por elas; a paixão irrompe como proposição de nos diferenciarmos de nós mesmos, de abriremos uma rachadura que desestabiliza o presente.

A paixão indaga: como se escreve a história? Descobre bibliotecas das histórias. Apreende, também, que já sabe um pouco acerca do como que procura, pois as ferramentas com que tem trabalhado parecem funcionar segundo certos modos: desnaturalizadores-productivistas-micro (e não relativizadores-representacionais-macro); transdisciplinares-transversalizantes (e não inter ou multidisciplinares e causais). Torná-los familiares é indispensável a nosso estranhamento. (RODRIGUES, 2015, p. 18).

Que a desnaturalização e a transversalização possam se tornar familiares, como nos recomenda Rodrigues (2015). Parece-me que isso só será possível quando permitirmos o choque de paixões e que a batalha aconteça. O velho e sua epistemologia de si constroem uma normatividade para estar na vida, não reconhece ali as normas sociais, tampouco os riscos que são impostos cotidianamente pela gorda saúde às suas práticas de existência. O velho anarquólogo propõe, em batalha e à sua maneira, um jeito de estar com ele. Bibliotecas da história emergem com a fala: “- Estou vivo!”. O velho está dizendo estou vivo e, à sua maneira, saudável. Se tem algo que a normalização, tal qual nos fala Canguilhem (2014) e Foucault (2009), imprime no socius, são as formas normais de viver contra aquelas que por riscos biológicos ou sociais produzem a patologia. Entre normal e patológico, a afirmação: “- Estou vivo!”.

Do choque, uma rachadura: sua cesura sustenta insistentemente um questionamento do risco como parte irrefutável da vida. Diferenciação ética que enuncia aos quatro ventos o risco de viver. Caponi (2003), ao discutir a saúde como abertura ao risco nos propõe uma interessante equação que posiciona, na mesma escala, uma relação diretamente proporcional entre a experiência do risco e a saúde. Saúde, em sua discussão, pautada pelo pensamento de Canguilhem (2014), não é ausência de doença ou bem-estar pleno, mas capacidade de um corpo em lidar com o adverso da vida.

O risco, pela norma médica, é medido ou pela frequência de determinada aparição sintomatológica ou pela valoração do comportamento (bom ou ruim para o bem-estar individual e/ou social). Duas formas de associar a patologia ao risco e produzir intervenções medidas pela normatização social que, obviamente, se ligam aos ditames de produtividade do capitalismo.

Portanto, Caponi (2003, p. 78) dirá: “O risco se mede pela correlação de critérios associados: alguns são critérios médicos; outros, sociais.”

As populações ou condutas de risco são aquelas que consideramos, ao mesmo tempo, como desvio da média – norma como frequência – e que identificamos como médica ou socialmente perigosas – norma como valor.[...] dificilmente pode ser pensada a inevitabilidade ou ainda a positividade de certos riscos e desafios que, em determinadas circunstâncias, podemos considerar como desejáveis e que poderiam ser integrados no conceito de saúde.[...] as atuais políticas de saúde parecem encontrar ainda um suporte teórico na ideia de ‘periculosidade do risco’[...] As cifras mostram que os maiores riscos são sofridos pelas populações marginais, estrangeiros, desocupados, homossexuais, e isto permitiu que a saúde pública construísse sua história por meio de uma série de intervenções dirigidas, fundamentalmente, para as chamadas populações de risco, herdeiras da clássica associação entre ‘classes pobres e classes perigosas’. Para conhecer o modo como elas viviam, para compreender suas condutas e calcular seus riscos, utilizou-se uma antiga estratégia que ainda hoje não nos parece distante: ‘penetrar no interior das famílias’ para poder, assim, descobrir e prevenir enfermidades futuras. Nossos atuais programas de saúde da família podem acabar reproduzindo, mais uma vez, essas estratégias; podem converter-se nos herdeiros dos programas higienistas [...] mantendo intacta sua ambição sociopolítico-médica de controle da vida dos indivíduos e das populações de risco. (CAPONI, 2003, p.79).

“- Estou vivo!”, ele insiste. Aceitamos o risco de uma vida viva? Autorizamo-nos a colocar no cálculo aquilo que é inerente ao vivo, qual seja: o risco? Voltamos à paixão, sem ela não há eclosão de verdade possível, não há estremecimento suficiente que dê conta do vivo que ele grita. A paixão é sísmica, é aquilo que permite a desnaturalização das coisas e dos sujeitos. Do lugar de moribundo, há um grito: -Vivo! Mais um sismo no contemporâneo, mais uma dolorosa chaga é aberta: prevenir é mortificação da abertura, é adulteração do futuro, é imprimir no tempo uma marca que deseja a infidelidade do porvir, como que uma apreensão dura e esperada da palavra enquadrada na qualificação vulnerável.

A prevenção, triste mágica das estatísticas calculadas e das frequências medidas, em nada nos prepara quando da aparição do sismo da paixão. Aliás, da biblioteca da medida, o sismo faz aparecer uma multiplicidade de livros e dizeres possíveis. Uma infinidade de desenhos de futuro. O numerólogo sempre nos disse isso: atente aos números, aos anjos da guarda e à iluminação de Rá. Se tem algo que o numerólogo anarquólogo sempre afirmou foi sobre o incerto da existência. Caponi (2003) nos ajuda a entender que saúde é abertura ao risco. Velho saudável, velho que sai e que faz compras e que mesmo sem água e nem luz, retorna com a sacola cheia.

E foi cheio de sacolas que ele reparou no muro quebrado, na janela quebrada e numa certa violação de seu mundo. Fui subindo as escadas com ele, sem palavras e muito angustiado com o evento. Ele começa a chorar e diz: - “Vocês destruíram a minha casa”. “- Por que destruíram a

minha casa?” “- Não posso mais sair de casa?”. Eu retrucava tentando recuperar a lucidez afirmando que sua casa não foi destruída e que só tentamos entrar porque pessoas se importavam com ele, se preocupavam com ele e que ele não estava sozinho. Ele não conseguia ouvir, só chorava e reclamava e gritava. Não continha a raiva que sentia de nós. Importante momento! Sua raiva fez aparecer uma questão: você não está sozinho. Em meio aos desesperos da situação e da imprevisibilidade da vida, uma aliança. Não seria assim que se produz cuidado? Aliançando-se aos intempestivos das práticas?

Apesar disso, acho que não queria mais nos ver. E eu só conseguia dizer que daríamos um jeito, ajudaríamos a consertar sua casa. “-Vocês destruíram a minha casa!”. Não era simples escutar tamanha acusação, mas, ao mesmo tempo, era importante escutar sobre o poder também destrutivo dos enquadres vulnerável e das tecnologias de cuidado que se vinculam a eles. Mais um choque, destruímos a sua casa, seu espaço, sua intimidade, sua segurança, seu modo de se sentir vivo. Choque entre o vivo e o futuro esperado, entre o vivo e a mortificação da abertura. Que bom o choque, estamos em batalha novamente: “Por que destruíram a minha casa?”

Uma articulação entre saúde, assistência social e secretaria de obras refez seu muro e recolocou seu vidro. Que alívio! Até que foi rápido! Íamos lá toda semana acompanhar o processo e avisar a ele que estávamos ali, comprometidos com tudo. Ele acabou por nos receber sorrindo quase todas as vezes. E dizia: - “Vocês se preocupam mesmo comigo”. Mais um alívio, parece que ele entendeu que as investidas eram para produzir alianças, apesar de nossos ainda frequentes recursos à vulnerabilidade social como leitura de realidade. Mesmo assim, sentiu-se com parceiros. Parcerias importantes, pacto parresiástico, insistência naquilo que, apesar de acenar ao risco, mantinha-nos vivos na relação.

Casa reconstruída, cheguei a dizê-lo, meio que na brincadeira, que o muro havia ficado melhor que antes. Sinal de que também podemos, como trabalhadores sociais, construir coisas em meio às misérias. Novo muro, nova relação. Continua sem querer ir à unidade de saúde, mas está mais atento às novas parcerias construídas: nem estranhos e nem inimigos. Mantínhamos as visitas com certa frequência, até que um dia chegamos num momento em que ele não estava. Em sua porta um bilhete: “Saí para resolver questões pessoais, por favor não quebrem a minha casa.” Realmente ele estava vivo.

4.6 Vulnerabilidade, resistência e uma vida outra: ultrapassagem possível

*[...]a vulnerabilidade ainda permanece sendo uma parte importante da resistência?
A resistência requer que ultrapassemos a vulnerabilidade?
Ou nós mobilizamos nossa vulnerabilidade?
(BUTLER, 2016, p.13. Tradução Nossa)²⁷*

Butler (2016) nesse importante texto que vincula vulnerabilidade e resistência, nos explica que é justamente a partir da vulnerabilidade que somos expostos e nos obstinamos à ação. Butler nos explica que a vulnerabilidade é justamente o ponto de contato com o poder, é o lugar onde podemos ser explorados e expropriados de nós mesmos e, ao mesmo tempo, alçados a condições miseráveis de existência, mas também, é apenas por aí, desse lugar, que seremos capazes de resistir.

Ou seja, a exposição gera resistência. Portanto, a vulnerabilidade não é uma condição a ser superada para termos força de resistir, ao contrário, é pela vulnerabilidade que poderemos, enfim, resistir. É justamente por sermos vulneráveis às normas que podemos quebrá-las. Por estarmos vulneráveis à qualificação de ‘vulnerável social’ que podemos questioná-la como lugar naturalizado, como destino fadado e como impossibilidade de nos colocarmos em risco.

Em muitas das assembleias públicas que atraem pessoas que se entendem em posições precárias, a demanda para acabar com a precariedade é dramatizada publicamente por esses que expõem sua vulnerabilidade a condições de infraestrutura deficientes; uma resistência corporal plural e performativa é colocada em ação mostrando como as políticas sociais e econômicas estão dizimando os meios de subsistência dos corpos. Mas estes corpos, ao mostrarem essa precariedade, também estão resistindo a esses muitos poderes; eles resistem de uma forma que pressupõe a vulnerabilidade, opondo-se à precariedade.²⁸ (BUTLER, 2016, p.15, tradução nossa).

O velho e seu corpo biopolítico exposto às mais diversas precariedades, às ruínas infraestruturais construídas tão detalhadamente pela racionalidade capitalística e neoliberal e ao

²⁷[...]does vulnerability still remain an important part of that mode of resistance? Does resistance require overcoming vulnerability? Or do we mobilize our vulnerability?

²⁸ In many of the public assemblies that draw people who understand themselves to be in precarious positions, the demand to end precarity is enacted publically by those who expose their vulnerability to failing infrastructural conditions; there is plural and performative bodily resistance at work that shows how bodies are being acted on by social and economic policies that are decimating livelihoods. But these bodies, in showing this precarity, are also resisting these very powers; they enact a form of resistance that presupposes vulnerability of a specific kind, and opposes precarity.

contorno epistêmico-político da vulnerabilidade, clama por dignidade. Butler (2016) nos ajuda a entender que nosso corpo está vulnerável a certo nome, a certa categoria de reconhecimento social que implica práticas específicas de disciplinarização, por isso, é justamente onde a vulnerabilidade aparece que também aparecem forças de resistência àquela situação que se coloca.

Um corpo não existe sozinho, mas se conforma como tal em função das relações sociais e políticas que o materializam em seus regimes de dizibilidade e visibilidade. É neste momento, de visibilização de um corpo, que ele pode provocar as políticas sociais e econômicas. É justamente no momento em que ele expõe as condições de sua vulnerabilidade que esta agencia resistência.

O velho não está só, seu corpo está em relação, conosco e com os regimes políticos. Seu corpo também, na relação com o poder, faz aparecer uma condição comum a tantos outros: a miséria e o esquecimento político de sua constituição. O velho, em sua vida, e no choque com as nossas, só faz falar da condição de vida de tantos outros, de um coletivo, de um recorte populacional que a episteme hegemônica insiste em chamar de vulneráveis individuais e/ou sociais como forma de neutralização da singularidade e desvinculação com o resto da sociedade. Mas Butler (2016) insiste! Não há corpo sem outro corpo. Não há corpo senão numa relação de interdependência. Portanto, cara pálida que nos lê, você está sim, em relação insuprimível com qualquer um, mesmo que não se perceba enquanto tal. Um esclarecimento:

Em outras palavras, se aceitarmos que parte do que um corpo é (e isso é, no momento, uma afirmação ontológica) é sua dependência de outros corpos e redes de apoio, então estamos sugerindo que não é totalmente correto conceber os corpos individuais completamente distintos uns dos outros. É claro que eles também não estão misturados em algum corpo social amorfo, mas se conceituarmos o significado político do corpo humano sem entender as relações nas quais ele vive e prospera, falhamos em fazer o melhor possível para os vários fins políticos que buscamos alcançar. O que estou sugerindo é que não é apenas que este ou aquele corpo está ligado a uma rede de relações, mas que o corpo, apesar de seus limites claros, ou talvez precisamente em virtude desses mesmos limites, é definido pelas relações que tornam sua própria vida e ação possíveis. Como espero mostrar, não podemos entender a vulnerabilidade corporal fora dessa concepção de relações sociais e materiais²⁹. (BUTLER, 2016, p. 16, tradução nossa).

²⁹ In other words, if we accept that part of what a body is (and this is for the moment an ontological claim) is its dependency on other bodies and networks of support, then we are suggesting that it is not altogether right to conceive of individual bodies as completely distinct from one another. Of course, neither are they blended into some amorphous social body, but if we conceptualize the political meaning of the human body without understanding those relations in which it lives and thrives, we fail to make the best possible case for the various political ends we seek to achieve. What I am suggesting is that it is not just that this or that body is bound up in a network of relations, but that the body, despite its clear boundaries, or perhaps precisely by virtue of those very boundaries, is defined by the relations that make its

O velho não está só e traz em sua vida a mensagem de que estamos todos implicados em sua própria história, por mais privada que seja, e nos alerta: Não quebrem a minha casa! Se for para construir parcerias, que não seja a colonização de sua existência, nem o apagamento de sua história. Se for para construir parcerias, que seja pela invenção de uma maneira. Butler (2016) nos lembra que o corpo é menos uma entidade do que uma relação e é justamente por essa condição de suscetibilidade e vulnerabilidade que ele possui a potência de afetar e ser afetado, e é aí que as normas podem ser aceitas ou refutadas. Nesse choque de paixões, as normas são postas em análise.

Dependência e vulnerabilidade são dois termos absolutamente conectados de acordo com Butler (2016), portanto, podemos considerar que esse choque de paixões, de dizeres e de verdades, só acontece efetivamente porque estamos nessa relação irreduzível com o outro, relação pautada não só nas condições infraestruturais das existências, mas também fundamentadas na vulnerabilidade que implica necessariamente dependência. Não há como pensarmos relação sem pensarmos nas conjunções político-econômicas que a sustentam e sem pensar num certo valor de humanidade que a formata. Nesse sentido, podemos retomar o que já explicitamos anteriormente no caso do cinismo.

Foucault (2011a) nos apresenta que, no cinismo, o cuidado de si só existe porque há ali, implicado, um cuidado do outro. Este não se configura por uma perspectiva individualista, interpessoal de cuidado, mas pela crítica feroz do mundo e suas relações. No cinismo, há uma inseparabilidade necessária entre maneira de existir e humanidade. Por isso, falamos de uma militância cínica que vislumbra não só uma vida outra, mas um mundo outro, através da subversão das convenções e regras dessa humanidade. Foucault (2011a) faz uma importante observação de que a militância cínica é uma militância em meio aberto, já que não pretende atacar e transformar as pessoas, mas alterar as opiniões de uma humanidade. É, portanto, uma militância que pretende mudar o mundo. Uma combatividade no horizonte da qual há um mundo outro.

Ocupando-se dos outros, o cínico deve na verdade se ocupar do que, nos outros, pertence ao gênero humano em geral. [...] vocês veem que [o cínico] se ocupa ao mesmo tempo de si mesmo, pois ele também faz parte do gênero humano. E é sua solidariedade com o gênero humano que é assim posta em questão, que é o objeto do seu cuidado, da sua preocupação, da sua vigilância, quando ele olha a maneira como os homens agem, como passam a vida, e quando se interroga sobre aquilo que cuidam. O cínico é, por conseguinte,

own life and action possible. As I will hope to show, we cannot understand bodily vulnerability outside this conception of social and material relations.

aquele que, cuidando dos outros para saber de que esses outros cuidam, ao mesmo tempo e com isso mesmo cuida de si. [...] Não é um indiscreto que viria a se ocupar da vida privada de cada um, ele põe em questão essa humanidade inteira que faz parte. O cuidado dos outros vem assim exatamente coincidir com o cuidado de si. (FOUCAULT, 2011a, p.275-276).

Interessante afirmação essa que nos propõe os cínicos por Foucault: cuidar dos outros coincide com o cuidado de si. Apenas esta afirmação ética já recompõe todo um diagrama de forças que insiste em nos individualizar, a nos concebermos como indivisíveis, independentes e autônomos. Afirmação cirúrgica que vem ao encontro da noção de corpo em Butler (2016) e da própria crítica à vulnerabilidade como público-alvo diferenciado e essencializado.

Na relação indiscernível entre cuidado dos outros e cuidado de si, observamos claramente a implicação irrefutável entre os corpos, suas alianças, rompimentos e vinculações político-econômicas. Sendo assim, as relações de exploração, expropriação e precarização dos corpos também fica clara, tendo em vista as políticas de normalização que tendem a criar cisões nas compreensões do humano, conformado inimigos diferenciados da sociedade.

Nesse sentido, os cínicos nos ajudam novamente; para eles não há uma verdade clara que se desvela de antemão acerca do como a humanidade deve ser, mas sim, uma verdade que insurge nos próprios movimentos de transformação do mundo, é pelo choque, pela militância insistente que um mundo outro pode emergir.

De fato, não se deve compreender que o cínico se dirige a um punhado de indivíduos para convencê-los de que deveriam levar uma vida diferente da que levam. O cínico se dirige a todos os homens. A todos esses homens ele mostra que levam uma vida diferente da que deveriam levar. E com isso é todo um outro mundo que deve emergir, que em todo caso deve estar no horizonte, que deve constituir o objetivo dessa prática cínica. [...] E essa prática da verdade caracterizadora da vida cínica não tem por objetivo simplesmente dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Ela tem por objetivo, por objetivo final, mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco. (FOUCAULT, 2011a, p.278).

Transformação e transfiguração são, portanto, palavras importantes para pensarmos um mundo outro, livre daquilo que nos torna menor. Lembro-me aqui novamente de Foucault (2000) em seu texto sobre Kant (“O Que São as Luzes?”), o qual inicia esse capítulo, em que nos avisa sobre a necessidade de ativarmos a todo momento um *ethos* filosófico capaz de operar uma crítica permanente sobre nós mesmo, sobre o nosso ser histórico. Um crítica sísmica, capaz de chacoalhar nossos limites e nos alçarmos a uma “ultrapassagem possível”.

Esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado como uma *atitude-limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível. (FOUCAULT, 2000, p.347).

Crítica cínica acerca da arbitrariedade das imposições, mas também uma crítica de Butler (2018; 2016) à própria conceituação de corpo. Segundo a autora, esse corpo autônomo, indivisível e invulnerável é efeito de uma construção masculina e machista da epistemologia moderna que o delega essa posição: pretensamente ativa em sua forma autônoma, contudo, intensamente passiva frente aos desafios relacionais. Um corpo que é alijado da sua própria história, um corpo alijado de sua ontologia. Butler (2016) sugere, a partir das teorizações feministas, uma forma de enxergar o corpo como relacional e vulnerável, o que indica uma condição de dependência e interdependência constitutivas que desafia a compreensão dominante de corpo.

[...]vulnerabilidade não é uma disposição subjetiva. Em vez disso, caracteriza-se por uma relação com um campo de objetos, forças e paixões que nos atingem ou nos afetam de alguma forma. Como uma forma de estar relacionado com o que não sou eu e não totalmente dominável, a vulnerabilidade é um tipo de relação que pertence a essa região ambígua em que receptividade e responsividade não são claramente separáveis uma da outra, e não são distinguidas como momentos separados em uma sequência; na verdade, a receptividade e a capacidade de resposta tornam-se a base para mobilizar a vulnerabilidade em vez de se engajar em sua negação destrutiva.[...]A vulnerabilidade pode surgir dentro de ações de resistência e democracia direta precisamente como uma mobilização deliberada de exposição corporal. Sugeri anteriormente que tínhamos que lidar com dois sentidos de resistência aqui: resistência à vulnerabilidade que pertence a certos projetos de pensamento e certas formações de política organizada pelo domínio hegemônico/soberano e uma resistência a regimes injustos e violentos que mobiliza a vulnerabilidade como parte de seu próprio exercício de poder.[...] Parece que sem poder pensar em vulnerabilidade não podemos pensar em resistência, e que ao pensar em resistência já estamos em marcha, desmantelando a resistência à vulnerabilidade para justamente resistir. (BUTLER, 2016 p. 25-27).³⁰

³⁰ [...]vulnerability is not a subjective disposition. Rather, it characterizes a relation to a field of objects, forces, and passions that impinge on or affect us in some way. As a way of being related to what is not me and not fully masterable, vulnerability is a kind of relationship that belongs to that ambiguous region in which receptivity and responsiveness are not clearly separable from one another, and not distinguished as separate moments in a sequence; indeed, where receptivity and responsiveness become the basis for mobilizing vulnerability rather than engaging in its destructive denial. [...]Vulnerability can emerge within resistance and direct democracy actions precisely as a deliberate mobilization of bodily exposure. I suggested earlier that we had to deal with two senses of resistance here: resistance to vulnerability that belongs to certain projects of thought and certain formations of politics organized by sovereign mastery, and a resistance to unjust and violent regimes that mobilizes vulnerability as part of its own exercise of power.

Nesse trecho, Butler nos lembra que pensar a vulnerabilidade, em muitos casos, pode estar associada a uma imagem essencialista e individualista da mesma, como se alguns portassem essa característica e outros não; tal maneira de entendê-la se vincula à forma masculina, machista e, por que não, capitalística de agenciar um corpo, por suas autonomias e liberdades individuais.

Desse lugar que emerge a vulnerabilidade social como qualificação: aqueles que nem são autônomos e nem livres. Em contrapartida, o que Butler (2016) problematiza é que a vulnerabilidade não é uma característica individual, mas uma força de afetação que insurge no encontro e que, em alguma medida, nos alerta de nossas relações de interdependência.

Seguindo essa trilha, também é possível compreender que é justamente essa qualidade do encontro que é explorada por regimes injustos e desiguais, contudo, apenas quando a acionamos que podemos fazer a crítica do presente. É pela vulnerabilidade ao poder que permitimos a emergência de práticas de resistência; práticas que poderão, quem sabe, nos encaminhar a uma ultrapassagem possível.

Vulnerabilidade, exposição, resistência e ética da transvaloração cínica, parece-me que são eixos importantes de analisarmos para pensarmos um mundo outro. Não há mundo outro possível sem a crítica do presente e o cuidado de si e dos outros, numa relação simultânea e estética que aciona o homem a galope ou o velho e seu Deus Rá. Sigamos perscrutando maneiras e tomando os virtuais que estão por aí, sempre ameaçados de extinção.

[...] It would seem that without being able to think about vulnerability, we cannot think about resistance, and that by thinking about resistance, we are already under way, dismantling the resistance to vulnerability in order precisely to resist. (p. 25-27)

SISMOS: SOBRE O ADIAMENTO DO FIM OU SOBRE A NÃO FINALIDADE

Perto do Coração Selvagem.

*É como querer ficar perto do Sol e saber
que lá dentro é quente e maravilhoso.*

*Perto do coração selvagem é perto
do Sol. É dentro desse átomo.
(KRENAK, 2020).*

Aprendi com a velha, os velhos e com todas aquelas mulheres pretas vigorosas que a finalidade é uma injustiça, não uma injustiça do campo jurídico, daquilo que se viola, tão comum em nossos tempos, mas uma injustiça com a obra, com a dramaticidade do discurso, com o porvir permanentemente inacabado do presente. Eles ensinam que se pode contar as histórias de outros modos, sejam esses desprovidos de projetos ou até mesmo inflados e inflamados de vozes vivas que não cansam de reiterar insolentemente as verdades de alguns verbos soterrados pelos impropérios jurídico-cientificistas dos tempos, de todos os tempos; sim, não há tempo que não seja continuidade e descontinuidade de práticas.

Esses personagens, com seus discursos dramáticos, colocam em constante análise a finalidade das coisas e a permeabilidade dos tempos e dos corpos que nos rondam. Sim, eles falam sobre permeabilidade, aquilo que nas práticas adjetivadoras morre, eles insistem em fazer viver e florescer. Mas é uma tese sobre vulnerabilidade, não? Insistem os teóricos da finalidade. Digo que sim, mas também afirmo que se não foi possível entender até aqui o clamor desse ensaio, não é mais possível quase nada. E que esse quase nada possa interferir nos dramas dos papéis ensaiados, dos lugares prescritos, dos saberes circundados pelos impropérios jurídico-cientificistas. Se não foi possível entender até aqui, é porque a vida ainda está tingida com as cores marcadas das biopolíticas contemporâneas e/ou das necropolíticas insistentes.

Os vulneráveis ensinam que as balbúrdias são sismos insurgentes que nos contrapõem a nós mesmos ou a tudo aquilo que reitera o campo do mesmo, dos nós mesmos, da finalidade infinita de continuar sendo o que se é. É da balbúrdia que as proposições podem aparecer, pelas frechas abertas em meio aos abalos contínuos e tectônicos que sempre demonstram novas e estranhas maneiras de reconfigurar o presente. Que o estranho não nos force aos fascismos, que o novo não nos empurre às necropolíticas. Se há um pedido por aqui, é que o sismo seja um chamamento à transformação.

Sismo, abertura no presente. Parece que a proposta de desnaturalizar a vulnerabilidade, seus usos e abusos, me fez encontrar uma nova lógica narrativa, um novo jeito de contar a história, percorrendo um caminho já ensinado pelas metodologias cartográficas e das pesquisas-intervenção, mas que além disso, também toma a vulnerabilidade e a dramática discursiva como meios políticos de dizer um novo possível. A coragem de enunciar a verdade propagada pela balbúrdia e o pacto parresiástico assumido em todos os seus riscos, fez aparecer uma narrativa sob riscos, sobre riscos e em meio a riscos. Não seria essa uma função da psicologia? Produzir vida onde ela mesma agoniza? Não seria pertinente inventar uma maneira que não se reduza ao acabamento, mas que alce a subjetividade às suas aberturas possíveis? Não seria, portanto, a afirmação da não finalidade, a própria ferramenta de escuta e aliança aos corpos insolentes?

Uma psicologia que advogue ou que testemunhe em prol da não finalidade de qualquer coisa. Que possa, em seu exercício, ser veículo de uma multiplicidade de projetos pensados e impensados, de singularidades infinitas que estão sempre à espreita de serem gestuadas, performadas, materializadas em obras sempre em vias de acontecer. Adiar o fim, o fim como forma, como contorno, como alvo de uma bionecropolítica. Que o fim seja tão enxarcado que não se possa ver, que seja tão balburdiado a ponto de perder seu contexto. A balbúrdia como afirmação política da confusa e estranha maneira de aparecimento das mínimas existências que produzem o vivo.

“Não quebrem a minha casa”, afirma o velho. É por essa e com essa afirmação que podemos adiar o fim, sendo a finitude a própria morte do velho em sua maneira. Afirmação enfática, escrita; um bilhete, um bilhete para a não-morte daquilo que o sustenta, que o permite existir, qual seja: seu próprio modo de vida. Um fio que conduz à narrativa dramática desta tese. Pelo enunciado afirmativo, verdadeiro e corajoso, fazer enxarcas os buracos das finalidades, fazer com que elas se confundam, se neguem, afoguem-se nos seus caldos ensimesmados.

O aborto retorna. Ele, projeto anunciado, garantido, destino selado de uma mulher que não permitem ser mãe. Abortar a sua própria miríade de possíveis é o projeto final dessa bionecropolítica encrustada nas mentes e corações dos operadores das políticas sociais. Aliás, se há algo que esse fio dramático nos mostrou, foi o nosso próprio fascismo cotidiano, micropolítico, capilarizado e aviltante. Como ele emperra e aborta vidas a toda hora. Mas a não-morte clama! Ela pede passagem, pelo corpo vibrante que escolhe o embate, pelo gesto impreciso que imperativamente outorga às existências mínimas algum estatuto de visibilidade. Margeiam-se modos e maneiras.

Souriau (2020) nos ajuda a entender que todos nós somos seres inacabados, a sermos construídos, como obras a fazer. Desta forma, cabe a nós mesmos interrogarmos sobre o modo de existência dessa obra a fazer. Questão ética e política: o que, neste inacabamento de nós, temos escolhido como modo? Uma finalidade qualquer para uma ação? Um jeito aliançado aos impérios jurídico-cientificistas? Ou temos nos aliado a outras forças? Que não admitem projetos escusos de expropriação da vida de outras vidas, que não se sustentam sobre o declínio da diferença, que não se sustentam sobre o império da norma? Que nosso inacabamento possa servir ao aparecimento daquilo que em nós se faz potência do vivo e que sirva também ao testemunho de tantos outros aparecimentos improváveis de/ em outros corpos que se situam na interdependência de nós. Em meio a todos, que possamos testemunhar e advogar em favor daquilo que escape aos olhares formadores de subjetividades submissas, mantidas presas num invólucro qualquer, inclusive da vulnerabilidade. Que seja a vulnerabilidade, portanto, chama viva de um inacabamento interveniente, produtor de efeitos sísmicos na realidade. Que seja a vulnerabilidade a chave de uma invenção, tal qual aprendi com o velho e com todas aquelas mulheres pretas vibrantes.

Proponho, aqui, portanto, uma inversão. Souriau (2020) nos avisa que o artista, como aquele responsável por uma obra, é quem descobre o que falta à coisa que ainda não se realizou, é aquele que pelo seu ato instaurador, pode preencher, por suas escritas, rabiscos e pinceladas aquilo que falta à obra. Não conseguiríamos enxergar, nesses personagens parresiasistas esboçados na tese, a difícil tarefa de dar, entregar à psicologia como prática e campo do conhecimento aquilo que ela ainda não tem? Não seriam eles responsáveis pela sinalização de que a nossas práticas falta algo? Sempre falta algo? Não seriam eles responsáveis por fazer aparecer no campo das políticas sociais e das políticas psicológicas a sua própria incompletude? É claro que para se deparar com tal incompletude, é necessário pactuar com o risco do inacabamento e da incerteza, conforme já discutimos em alguns outros pedaços desse ensaio.

Souriau (2020) nos conta que tal processo de passagem de uma coisa a outra, de um inacabamento a outro inacabamento, seria uma metamorfose. Transformação de algo que ainda não existia em materialidade ou transformação dessa materialidade em outro algo. Metamorfose constante, obra a fazer, aberta e inconstante.

Cada ato do escultor, cada golpe do cinzel sobre a pedra constitui a distinção móvel da passagem gradual de um modo de existência a outro [...] É o próprio escultor que, ao realizar pouco a pouco suas ações instauradoras, guia essa metamorfose e, ao mesmo tempo, a experimenta em suas diversas vias. (SOURIAU, 2020, p. 164)

Uma psicologia da metamorfose... possível? Apenas se permitir que suas práticas sejam enxarcadas por outros seres, por outros movimentos que não a queiram reiterada, ensimesmada, movimentos difíceis que requerem uma escuta arriscada e uma intervenção dolorosa sobre aquilo que a toma como acabada. Para o autor, qualquer ato instaurador está comprometido com a criação de um ser singular, uma diferença, um novo meandro em meio às durezas instituídas. Por isso mesmo que tal ato não possui uma finalidade, ele é experimentação e espontaneidade; e não eficiência e resolutividade.

Outro eixo de análise, irrompendo contra o dogma funcionalista das políticas sociais. Será possível operar cuidado sob outros pilares, como a experimentação e a liberdade? Esses parceiros parresiasistas insistem que sim, aliás, insistem em afirmar que só assim. Apenas pela singularidade, espontaneidade e liberdade é possível construir cuidado. Creio que A Psicologia não consiga escutar; contudo, as práticas cotidianas que sondam a psicologia podem tentar penetrar em suas alcovas.

Para uma psicologia da metamorfose é preciso inventar uma coreografia do improvisador (SOURIAU, 2020). Qualquer obra, de acordo com o ato do artista, pode morrer ou viver. É preciso improvisar, em ato, aquilo que se pode fazer com toda a liberdade e errabilidade inerente a esse gesto de criar. Improvisar a todo momento, parece que é isso que a balbúrdia dos vulneráveis quer dizer. Não há espaço para o prescrito, a menos que este seja apenas uma forma de se chegar ao terreno argiloso do encontro. Que a argila possa ser manuseada a muitas mãos e que os saberes possam ser fabulados coletivamente. É isso que eles querem dizer, não? Improvisemos e fabulemos! Adieemos o fim ou não permitamos a finalidade injusta de uma nomeação prescritiva. Que prescritores não encontrem eco na obra a se fazer!

E não foram poucas as coreografias improvisadas nesse processo, tateios infindáveis do vir-a-ser, explorações dramáticas (Souriau) da obra em construção. O drama, mais uma vez, o drama. A uma escuta atenta à metamorfose nada sobra senão o drama do encontro, a balbúrdia dos efeitos díspares, ressoantes e estranhadores dos óbvios da cena. Nada mais sobra a essa escuta, senão a irrupção de uma verdade que nos força a deixarmos de ser o que somos.

Mbembe (2017) nos ajuda a pensar, em “Políticas da Inimizade”, que nossa época, narcisista - acrescentaria paranoica porque narcisista - é fixada na figura do estrangeiro, como aquele que se difere de mim e que pode me colocar em risco, fixa-se na figura do estrangeiro como perigo, inimigo em potencial; acionando, desta forma, reações defensivas, figuras reacionárias,

fantasias de perseguição e assassinatos iminentes. Vivemos em uma época em que aquele que por suas características culturais, biológicas, fenotípicas, psicológicas etc., pode ser encarcerado naquilo que discorremos durante todo o ensaio como público alvo vulnerável. Vulnerável, portanto, acionado na maioria das vezes como inimigo em potencial.

As políticas da inimizade nos ajudam a entender que a construção do inimigo é colonial, portanto, colonizadora e etnocida. Há algo na construção do vulnerável como público alvo que se aproxima da lógica necropolítica; ao vulnerável é reduzido o valor da vida e se cria o hábito da perda. O vulnerável se perde, é perdível e não enlutável. Não enlutável porque inimigo. A equação é dura, mas a escuta da balbúrdia faz com que nos lembremos da ordem simbólica que produz o que não é digno de luto. Pode-se perder, mas a balbúrdia insiste em não nos fazer esquecer. Contra as políticas de esquecimento da colonização, a balbúrdia dos vulneráveis.

Seria, portanto, isso, uma psicologia balburdiada, ou uma psicologia do metamórfico? Aquela que não esquece? Não ressentida, mas também não alienada. Aquela que não esquece a sua própria ordem simbólica e suas incapacidades historicamente construídas de acolher o diferenciável, ou o em estado de diferenciação, ou a obra a se fazer, ou as etnias multiplicárias que formam e deformam as subjetividades? Uma psicologia que narra de um outro lugar, que não do lugar da finalidade ou funcionalidade, mas do lugar da construção de novas políticas; novas a ponto de deflagrar uma luta contra tecnologias de conformação identitárias que tornam as vidas supérfluas, expostas ao terror e à morte.

Mbembe (2017, p.54) nos ilumina novamente: “Aquilo que muitos se recusam a admitir é que, no fundo, somos feitos de pequenos empréstimos de sujeitos estrangeiros e, conseqüentemente, seremos sempre seres de fronteira”. Um apelo, portanto, ao estrangeirismo como acionador de potências mutantes e não paranoias paralisantes. A vulnerabilidade como campo da abertura aos campos fronteiriços se faz presente aqui. Que o estrangeiro seja índice de transversalização e não indicador de inimizade; e que a vulnerabilidade possa ser a perspectiva de nossa implicação inegável na vida qualquer.

Será que conseguimos embarcar nessa viagem dramática? De operar pelo discurso dramático? Por aquilo que viabiliza a produção de efeitos? Há sutilezas na forma de enfrentar esse desafio. A primeira é mudar a forma de contar a história; estamos acostumados a narrar pelas identidades, pelos nomes próprios e pela separabilidade subjetiva. A narrativa dos efeitos - ou metamórfica - não vislumbra a separabilidade, mas a indiscernibilidade dos ditos e das práticas, a

continuidade dos seres, de suas experiências materiais e imateriais vividas. Mbembe (2017) nos conta que o ponto de partida da interrogação da existência humana nas antigas tradições africanas não é a questão do ser, mas a da relação, da implicação mútua – teríamos aí uma pista? Com as antigas tradições africanas? Kopenawa (2020) nos conta que a história para seu povo não consta escrita em um pedaço de papel, mas se encontra inscrita em suas almas e lembranças. Narrar pela lembrança, pelo não esquecimento e pela implicação mútua... Esse é o convite, essa é a invenção por vir, essa é a coreografia metamórfica da sutileza.

Nessa perspectiva, a identidade não será uma questão de substância, mas de plasticidade. É uma questão de co-composição, de abertura para o exterior de outra carne, de reciprocidade entre múltiplas carnes e seus múltiplos nomes e lugares. Nessa perspectiva, produzir a história consiste em desatar e reatar nós e potenciais situações. [...] Daí a importância, inerente ao trabalho, de pôr em relação os opostos, de fagocitose e de reunir singularidades. Tais tradições (africanas) não dão muita importância à ideia de um fim de mundo ou a ideia de uma outra humanidade. Essa obsessão é, definitivamente, característica da metafísica ocidental. (MBEMBE, 2017, p. 52)

Abertura para o exterior de outra carne, seria essa a proposta de uma sensibilidade psi que podemos reclamar. Aliás, essa é a sensibilidade psi reclamada pelos parresistas do ensaio, uma sensibilidade vulnerável ao estranho dramático do discurso e dos corpos que compõe múltiplos nomes e lugares. Há uma urgência para esse encantamento, para a encarnação desse movimento que é pura reciprocidade de vidas, assimilação de segmentos do vivo e reunião de singularidades. Que possamos abortar as metafísicas do padrão, o fascínio com o mundo da salvação e o enamoramento com o fim do mundo, com o juízo final e com as repugnantes conclusões morais do ocidente branco. Que possamos adiar o fim, sempre, pela constante implicação das vidas nas vidas, no constante enlutamento das vidas porque são vidas e na constante invenção de avizinhamentos de nossos corpos que marcam nossos próprios estrangeirismos.

Por novas histórias, por novas interrogações à vulnerabilidade e pelo sempre necessário adiamento da finalidade de nossas práticas. Que os sismos possam insurgir!

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, R. MEC cortará verba de universidade por ‘balbúrdia’ e já enquadra UnB, UFF e UFBA. *Estadão*, 2019. Disponível em: <https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,mec-cortara-verba-de-universidade-por-balburdia-e-ja-mira-unb-uff-e-ufba,70002809579>. Acesso em: 30 maio 2022.

ARANTES, E. M. M. *A propósito das noções de mundo, humanidade e natureza*. 2020. (Texto ainda não publicado).

ARANTES, E; VIANA, P. E o Mundo Parou!. *Rev. Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, v. 32, n. 2 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652020000200011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 30 maio 2022.

AUGUSTO, A. *Guerra e Pandemia: produção de um inimigo invisível contra a vida livre*. São Paulo: N-1, 2020.

AYRES, J. R. *et al.* Risco, Vulnerabilidade e Práticas de Prevenção e Promoção da Saúde. *In: CAMPOS, G. W. et al. Tratado de saúde coletiva*. São Paulo: HUCITEC/ FIOCRUZ, 2006. p.375-417. (Saúde em debate, 170).

AYRES, J. R. Entrevista com José Ricardo Ayres. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v.27, n. 1, p.51-60, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/5QM5j3Xmwbdgmfm5y85tckk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 30 maio 2022.

AYRES, J. R. *Sobre o Risco: para compreender a epidemiologia*. São Paulo: Hucitec, 1997.

BARROS, R. B; PASSOS, E. A Humanização como Dimensão Pública das Políticas de Saúde. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n.3, p. 561-571, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/Dtq6TH5LdJbfDPDwSxSmy6G/?lang=pt>. Acesso em 02 maio 2022.

BENTO, B. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos Pagu*, n. 53, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/MjN8GzVSCpWtxn7kypK3PVJ/abstract/?lang=pt#:~:text=Resumo-,Resumo,por%20este%20campo%20de%20pesquisa>. Acesso em: 30 maio 2022.

BLANCHOT, M. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRASIL. *Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993*. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Brasília, DF, 1993. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18742.htm. Acesso em: 30 maio 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Diretrizes do NASF: Núcleo de Apoio à Saúde da Família*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2010. (Cadernos de Atenção Básica, n. 27). Disponível em: http://189.28.128.100/dab/docs/publicacoes/cadernos_ab/abcd27.pdf. Acesso em: 30 maio 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Nota Técnica nº 3/2020-DESF/SAPS/MS*. Brasília, DF, 2020. Disponível em: <https://www.conasems.org.br/wp-content/uploads/2020/01/NT-NASF-AB-e-Previne-Brasil-1.pdf>. Acesso em: 30 maio 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Núcleo de Apoio à Saúde da Família – Volume 1: ferramentas para a gestão e para o trabalho cotidiano*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2014. (Cadernos de Atenção Básica, n. 39). Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/nucleo_apoio_saude_familia_cab39.pdf. Acesso em: 30 maio 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 154, de 24 de janeiro de 2008*. Cria os Núcleos de Apoio à Saúde da Família - NASF. Brasília, DF, 2008. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/prt0154_24_01_2008.html. Acesso em: 30 maio 2022.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Orientações técnicas sobre o PAIF*. v. 1. Brasília, DF: MDS, 2012. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Cadernos/Orientacoes_PAIF_1.pdf. Acesso em: 30 maio 2022.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão. *Vulnerabilidade Social no Brasil: conceitos, métodos e primeiros resultados para municípios e regiões metropolitanas brasileiras*. Texto para Discussão. Rio de Janeiro: IPEA, 2018. Disponível em: <https://www.econstor.eu/handle/10419/177580>. Acesso em: 30 maio 2022.

BRASIL. *Política Nacional de Assistência Social PNAS/2004*. Brasília, DF: MDS, 2005. Disponível em: http://blog.mds.gov.br/redesuas/wp-content/uploads/2019/07/PNAS_2004.pdf. Acesso em: 30 maio 2022.

BRASIL DE FATO. Bolsonaro é denunciado pela 6ª vez no Tribunal Penal Internacional; relembre todas as acusações. *Brasil de Fato*, São Paulo, 12 out. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/10/12/bolsonaro-e-denunciado-pela-6-vez-no-tribunal-penal-internacional-relembre-todas-as-acusacoes>. Acesso em 30 maio 2022.

BUTLER, J. *Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa da assembléia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

BUTLER, J. *Quadros de Guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

BUTLER, J. Rethinking Vulnerability and Resistance. In: BUTLER, J; GAMBETTI, Z.; SABSAY, L. *Vulnerability In Resistance*. Durham: Duke University Press, 2016.

CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CAPONI, S. A Saúde como Abertura ao Risco. In: CZERESNIA, D; FREITAS, C. M. *Promoção de Saúde: conceitos, reflexões e tendências*. Rio de Janeiro: Fio Cruz, 2003. p.55-77.

CASTEL, R. A Dinâmica dos Processos de Marginalização: da “vulnerabilidade” à desfiliação. *Caderno CRH*, Salvador, v. 10, n. 26/27, p. 19-40, 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18664>. Acesso em 30 maio 2022.

CASTEL, R. *As Metamorfoses da Questão Social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 1998.

DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

DELEUZE, G. Prefácio. In: DONZELOT, J. *A polícia das famílias*. São Paulo: Graal, 2001.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. São Paulo: Ed. 34, 2015. V. 3.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. São Paulo: Ed. 34, 2017. V. 5

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELIGNY, F. *O Aracniano e Outros Textos*. São Paulo: N-1, 2018.

DONZELOT, J. *A polícia das famílias*. São Paulo: Graal, 2001.

FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, M. *Do Governos dos Vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

FOUCAULT, M. Introdução à Vida Não Fascista. In: DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York, Viking Press, 1977, p. XI-XIV.

FOUCAULT, M. O Que São as Luzes? (1984) In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos II*. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, M. *O Governos de Si e dos Outros*. Martins Fontes. São Paulo, 2013.

FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, M. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992.

FOUCAULT, M. Uma Estética da Existência. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2011b.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2011c.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In P. RABINOW e H. DREYFUS, Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GROS, F. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018.

HECKERT, A. L. C. Os Exercícios de Resistência no Contemporâneo: entre fabulações e contágios. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 19, n. 3, p. 469-479, jul./set. 2014. Disponível em: http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1413-73722014000300012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 maio 2022.

HILLESHEIM, B.; CRUZ, L. R. Risco, vulnerabilidade e infância: algumas aproximações. *Psicologia e sociedade*, v. 20, n. 2, 2008. pp. 192-9. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/4MSwTYyy4d7gR4g3xtQdsYn/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 22 maio 2022.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A Queda do Céu: palavras de um Xamã Ianomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. *A Vida é Selvagem: cadernos selvagem*. São Paulo: Dantes, 2020.

KRENAK, A. *Ideias Para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAPOUJAD, D. *As Existências Mínimas*. São Paulo: N-1, 2017.

LOURAU, R. *Analista Institucional em Tempo Integral*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

LOURAU, R. *René Lourau na UERJ: análise institucional e práticas de pesquisa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1993.

MACHADO, R. Introdução: Por uma Genealogia do Poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

MACIEL JÚNIOR, A. Resistência e Prática de si em Foucault. *Trivium*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 01-08, jun. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912014000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 jun. 2022.

- MANGUEIRA. *Samba-Enredo Histórias Para Ninar Gente Grande*. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mangueira-rj/samba-enredo-2019-historias-para-ninar-gente-grande/>. Acesso em 20 maio 2022.
- MANN, J; TARANTOLA, D. J.M.; NETTER, T. W. (Org.). *A AIDS no mundo: história social da AIDS*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1993.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.
- MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- MONTEIRO, R. R. P. O marco conceitual da vulnerabilidade social. *Sociedade em Debate*, Pelotas, v. 17, n. 2, p. 29-40, 2012. Disponível em: <https://revistas.ucpel.edu.br/rsd/article/view/695>. Acesso em: 30 maio 2022.
- MOSER, C. The asset vulnerability framework: reassessing urban poverty reduction strategies. *World Development*, v. 26, n. 1, p. 1-19, 1998.
- NEVES, C. A. B. Pensando o Contemporâneo no fio da navalha: entrelaces entre desejo e capital. *Lugar comum*, v.19/20, p.135-157, 2004. Disponível em: <https://app.uff.br/slab/uploads/texto81.pdf>. Acesso em: 30 maio 2022.
- ORLANDI, B. L. Um gosto pelos encontros. *Territórios de Filosofia*, 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/12/29/um-gosto-pelos-encontros-luiz-orlandi/>. Acesso em: 30 maio 2022.
- PASSOS, E. Inadaptação e Normatividade. *Cadernos Deligny*, Rio de Janeiro, v.1, n.1. 2018. Disponível em: <https://cadernosdeligny.jur.puc-rio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/21>. Acesso em: 30 maio 2022.
- PASSOS, E.; ROSSI, A. Análise Institucional: Revisão Conceitual e Nuances da Pesquisa-Intervenção no Brasil. *Revista EPOS*, Rio de Janeiro, v.5, n. 1, p. 156-181, 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2014000100009. Acesso em: 30 maio 2022.
- PAULON, S. M.; ROMAGNOLI, R. Quando a Vulnerabilidade se Faz Potência. *Interação em Psicologia*, v.22, n. 3, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/56045>. Acesso em: 20 maio 2022.
- PELBART, P. *Ensaio do Assombro*. São Paulo: N-1, 2019.
- PRECIADO, P. *Aprendendo do Vírus*. São Paulo: N-1, 2020.
- RANCIÈRE, J. *O Ódio à Democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RIBAS, T. F. COVID-19 no Brasil e Diagnóstico do Presente: análise do discurso e biopolítica. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v.2, n. 23, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/33287>. Acesso em: 30 maio 2022.

RODRIGUES, H. C. Caixa de Ferramentas Para Uma Atitude Histórico-Crítica na Pesquisa-Intervenção. *Rev. Polis e Psique*, v. 5, n. 2, p. 6-31, 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/53288>. Acesso em: 30 maio 2022.

SILVA, R. N. Notas para uma Genealogia da Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, v. 16, n. 2, p. 12-19, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/pwpgKKHvZdsYVYxBDFJPMrs/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 30 maio 2022.

SOURIAU, E. *Diferentes Modos de Existência*. São Paulo: N-1, 2020.

TERRA. Relembre as Frases Polêmicas de Bolsonaro sobre a Pandemia. 2020
<https://www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/relembre-as-frases-polemicas-de-bolsonaro-sobre-a-pandemia,61d222c42a1a30f2cde281a03976f712il3firg8.html>

VIANA, P. *A que veio o CRAS?* Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.