



Este artigo está licenciado sob uma Licença Creative Commons 4.0. Com essa licença você pode compartilhar e/ou adaptar o material para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra, forneça um link para a licença, e indique se foram feitas alterações.

ARTIGO

Abacates, Pinhões e Bergamotas: por uma esquizoanálise situada

Leonardo de Oliveira

 Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-2189-3790>

Luiza de Azevedo Schnitzer

 Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-3003-0715>

Patricia dos Passos

 Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-3833-0702>

Lilian Rodrigues da Cruz

 Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1850-3023>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.22279817>

Resumo:

Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre os limites da perspectiva esquizoanalítica quando aplicada em territorialidades brasileiras, seja nas possibilidades de práticas clínicas individuais ou coletivas. Embora a esquizoanálise ofereça ferramentas potentes para a desconstrução de modelos normativos de subjetivação, por si só não constitui uma abordagem decolonial, principalmente pelos limites de sua construção ocidentalizada e fundamentada em epistemes hegemônicas. Propomos, através desse campo crítico, refletir sobre possíveis composições dessa perspectiva com o arquivo decolonial, situando suas potências com as necessidades do território brasileiro em sua pluriversidade. Propomos, então, uma torção conceitual que frutifica a esquizoanálise através de três operadores materiais: o abacate, que desloca a clínica hegemônica em ritmos de amadurecimento; o pinhão, comida-comum que tece resistências; e a bergamota, repartida entre mulheres em ocupações urbanas como gesto político. Essas

frutas, longe de metáforas, são teóricas locais que exigem uma escuta enraizada na pluriversidade dos territórios. Concluimos que estas frutificações podem oferecer pistas para uma clínica nômade que recusa a universalidade em favor de uma esquizoanálise situada, na qual o cuidado se faz no tempo do amadurecimento, na resistência e na ética coletiva.

Palavras chave: Esquizoanálise; práticas situadas; decolonialidade; frutificações.

Avocado, Pine nut, Bergamotas: for a situated schizoanalysis

Abstract:

This article proposes a critical reflection about the limits of the schizoanalytic perspective when applied to Brazilian territorialities, in the context of individual or collective clinical practices. Although schizoanalysis offers powerful tools for the deconstruction of normative models of subjectivation, it does not, in itself, constitute a decolonial approach, mainly due to the limits of its westernized construction and foundation in hegemonic epistemes. Through this critical field, we propose to reflect on possible compositions between this perspective and the decolonial archive, situating its potentials to the needs of the Brazilian territory in its pluriversality. We thus propose a conceptual twist that allows schizoanalysis to bear fruit through three material operators: the avocado, which shifts hegemonic clinical practice through rhythms of ripening; the pine nut (pinhão), a common food that produces resistances; and the tangerine (bergamota), shared among women in urban occupations as a political gesture. These fruits, far from being mere metaphors, are local theorists that demand a form of listening rooted in the pluriversality of the territories. We conclude that these frutificações may offer clues for a nomadic clinic that rejects universality in favor of a situated schizoanalysis, where care is made in the time of maturation, resistance, and collective ethics.

Keywords: Schizoanalysis; situated practices; decoloniality; fruiting.

Terra

Iniciamos este artigo em solo sul brasileiro e, por isso, é necessário situar a complexidade de se pensar práticas não hegemônicas de saúde e de vida neste amplo e diverso território. A produção de saber acadêmico, por anos, negligenciou a importância de evidenciar e de tensionar os pilares fundacionais do país. Nesse histórico, foram apagadas as distintas formas de opressão, de exploração e de anulação que ocorreram e seguem ocorrendo nessas terras. A própria forma de educação esteve em prol dos

modos de vida hegemônicos, sendo um dos dispositivos que qualificaram o mito da democracia racial, da construção de igualdade no país e de que sua existência só iniciara após a “descoberta”. O processo de educação formal demonstra o quanto os modos dominantes estão e estiveram embrenhados na produção de subjetividades e na anulação das forças que resistem a eles, não nomeando como violência a exploração e as distintas formas de racismo que fizeram e fazem até hoje o sistema da branquitude prevalecer.

A formação em Psicologia, da qual nos situamos e partimos, teve sua construção baseada em teorias ocidentalizadas e produzidas em realidades distintas das nossas, reproduzindo a universalização das experiências do aparato moderno-colonial. Dessa forma, o campo psi reproduziu por muitos anos a regulação de certas existências e também de práticas individualizadas, não levando em consideração as questões políticas que fabricam e afetam as subjetividades, e a produção de cuidados em saúde mental, pois “Historicamente a Psicologia foi aliada do racismo científico e por muito tempo foi utilizada como justificativa e legitimação de subalternização, vulnerabilização, controle e inferiorização social de pessoas negras” (LIMA et al., 2023, p. 9).

Os estudos da psicologia social contemporâneos surgem como fissuras nos formatos dominantes da psicologia, adentrando questões políticas, críticas sobre as produções do modo de vida neoliberal e de suas afetações nas subjetividades. A filosofia da diferença surge nesse contexto com a proposição da Esquizoanálise enquanto um conjunto de ferramentas teóricas e ético-políticas para a ampliação do campo muitas vezes familista e individual da psicologia/psicanálise.

Dito isso e dada a importância dessas ferramentas, é preciso que também percebamos as suas diversas limitações em nossos territórios. Por isso, é importante localizar e situar os autores, Deleuze e Guattari: dois homens franceses, cis e brancos, que produziram seu arquivo teórico através de autores europeus e também dos movimentos de maio de 1968. Apontamos isso não para desqualificar, mas para sinalizar os limites desse aparato teórico quando pensado em aplicação no território brasileiro. Os autores têm uma gama de conceitos disruptivos interessantes para com o arquivo ocidentecentrado, os quais trazem abertura para pensar identidades, subjetividades

para além do familismo e atravessadas pelo campo político neoliberalizado. Ao mesmo tempo, os conceitos que propõem essa abertura são instaurados por corpos cujo território, raça e gênero experimentam experiências distintas e que lhes asseguram uma gama de direitos. Nesse sentido, quando pensamos as subjetividades em sua diversidade e através do que é situado em nosso amplo território, diversos conceitos apresentam limites em sua construção, pois as experiências disruptivas se agenciariam através de outras possibilidades, com base em outras histórias e aparatos sociais.

É importante aqui situar quem escreve: quatro pesquisadoras brancas e cisgêneras trazendo as implicações desse lugar na *tecitura* das reflexões propostas. É essencial questionar o conforto racial das pessoas brancas, que muitas vezes evitam reconhecer seus privilégios e resistem a debates sobre racismo. Cabe aí uma crítica ao universalismo como uma forma de fuga da responsabilidade, na perspectiva de que apenas alguns brancos “ruins” perpetuam o problema. Enquanto os brancos sentem desconforto ao serem confrontados, os não brancos vivem essa tensão cotidianamente, tanto no plano ideológico quanto físico. Isso implica num compromisso da branquitude em desconstruir saberes e práticas racistas, reinventando o cuidado terapêutico (Faustino, 2020), sendo que esta confrontação e esta reinvenção fazem-se necessárias também no que tange às intersecções de gênero e dos diferentes processos hierarquizantes.

Assim, a diferença das experiências precisa estar em reflexão para que seja possível a utilização e a recriação/releitura dos conceitos em nosso território. Quando os autores Deleuze e Guattari (2012) propõem a desterritorialização, por exemplo, o fazem a partir de corpos brancos, com direitos garantidos pelo Estado e de localidades que não tiveram seu espaço desterritorializado. Para as experiências de pessoas negras e indígenas, que tiveram suas existências, modos de vida desqualificados e seus territórios arrasados no processo de exploração e de colonização, a busca por suas raízes, pela afirmação de identidades, é justamente o que se dá como disruptivo e que cria linhas de fuga com o sistema capitalista-colonial. Os termos que descentralizam a família e que são extremamente úteis para a crítica de um olhar familista estabelecido na psicologia também precisam ser situados. A família criticada é aquela que segue os

moldes de parentesco nuclear ocidentalizados, aquela que, por princípio, é a instituição-base do dispositivo moderno-colonial. No entanto, as formas de família e de cuidados são e sempre foram múltiplas ao longo das distintas existências não ocidentecentradas, operando em lógicas não familistas.

O próprio conceito de *devir* enquanto crítica à masculinidade dominante demonstra que ele está situado e centrado na experiência em relação ao homem branco universal, porém, se ampliarmos e localizarmos os limites dessa construção, a própria masculinidade quando não cisheteronormativa e não branca sempre esteve em possibilidades moleculares e disruptivas com a hegemonia. Esses conceitos nos mostram a importância de uma visão local para com esses autores, pois ainda que suas propostas sejam interessantes e não hegemônicas, para que sejam utilizadas em nosso território precisam ser situadas e localizadas, caso contrário, correm o risco de permanecer centradas em processos de reprodução da universalização que elas mesmas condenam.

Assim sendo, este artigo propõe pensar a esquizoanálise a partir dos saberes encarnados nas frutas do sul do Brasil. Nosso desafio é fertilizar essa teoria com as materialidades do território brasileiro, onde o pinhão¹, a bergamota e o abacate são dispostos não com metáforas, mas como operadores de uma esquizoanálise em diálogo com a crítica decolonial. Nestes parágrafos, essas frutas emergem como teóricas locais, como dispositivos clínicos de defesa contra a aparelhagem colonialista.

Esta frutificação conceitual não é acidental: apesar da imposição de monoculturas do saber pela colonialidade (Shiva, 2003), essas frutas persistem como sementes de epistemologias dissidentes. O pinhão, comida de inverno, dos kaingang e da classe trabalhadora, o abacate que resiste a rótulos, à temporalidade capitalista neoliberal; a bergamota, com seu compartilhamento e sua casca perfumada, lembra que

¹ O pinhão é a semente da araucária (*Araucaria angustifolia*), uma planta gimnosperma e que, portanto, não produz frutos. No entanto, apesar de não ser uma fruta botanicamente falando, acreditamos que o pinhão funciona como tal no imaginário cultural sul-brasileiro: é alimento que não nasce só, mas constituindo um acoplamento de entes iguais, a pinha; que não se come só, mas em roda, numa *comunhão-pinhão*; que preserva o encanto do desprender natural da árvore-mãe, resistindo em boa medida à produção industrial estéril. Assim, bancar seu *status* de fruta é dar voz à sua operacionalidade político-afetiva; é perceber sua materialidade resistente e sua apreciação coletiva como instrumentos conceituais tão ou mais potentes que os das espécies que correspondem biologicamente à categoria botânica em questão.

os afetos se transmitem pelo toque. Todos eles, símbolos de cuidado, alimento, coletivos, abrigo e resistência.

Ao articular esquizoanálise e decolonialidade através dessas frutas, propomos uma clínica do comum que se coloca como alternativa à “máquina de guerra” deleuziana, como nas cenas que seguirão, que propõem outros agenciamentos através das práticas de descascar juntos, na recusa do universalismo europeu em favor de saberes situados.

Enquanto a colonialidade impôs monoculturas do saber, vamos falar do pinhão kaingang, que desafia a noção abstrata de coletivo ao mostrar que nenhuma semente germina sozinha; do abacate que subverte a ideia de transferência psicanalítica, substituindo-a por trocas (quem já recebeu um abacate maduro das mãos de alguém sabe do que falamos) e da bergamota (facilmente repartida em gomos), que modela uma clínica nômade que se distribui e se compartilha. As frutas, mesmo em um mundo dominado pelos ultraprocessados e pelo *fast food*, persistem como sementes de epistemologias dissidentes. Seus caroços enterrados na terra são como os saberes não hegemônicos que teimam em brotar.

As cenas não ilustram a teoria, a fruta já é teoria. E é dessa polpa, desse sumo misturado com terra e brasa, que brota uma esquizoanálise sul-brasileira, mas que não se restringe ao sul, necessariamente. Nosso desafio é fazer essa teoria “viajar”, como diria Glissant (2005) até nossas territorialidades, onde o pinhão, o abacate e a bergamota oferecem pistas para uma esquizoanálise situada. Nas páginas que seguem, mastigamos lentamente essa proposta, com atenção ao risco de engasgar com os caroços do pensamento colonial que persistem em nossas práticas. Procuraremos fazer eco à afirmação de Miranda (2024): “[...] a Esquizoanálise brasileira será anticolonial, ou não será” (p. 136).

Para isto, propomos pensar a esquizoanálise a partir da escuta e da invenção de práticas de cuidado situadas em territórios do sul do Brasil, onde saberes populares, afetos cotidianos e resistências encarnadas desafiam os limites do pensamento eurocentrado. Nosso objetivo é tensionar os limites da esquizoanálise como ferramenta

clínica e política quando não situada e localizada, assim, a importância de torções conceituais que a tornem sensível às epistemologias dissidentes que emergem das margens, sejam elas quilombolas, indígenas, periféricas ou rurais e que se expressam em formas de acolhimento, vínculo e criação coletiva. A frutificação teórica se dá como método para pensar práticas de cuidado que brotam fora do cânone, onde o pinhão, a bergamota e o abacate operam como dispositivos de subjetivação, memória e invenção da clínica.

As cenas analisadas foram construídas a partir de experiências vividas, acompanhadas ou narradas por coletivos de cuidado, práticas populares e intervenções no campo da saúde mental que desestabilizam o modelo clínico hegemônico e friccionam a esquizoanálise na direção do que Deivison Miranda também propõe:

É preciso, porém, antes situar que escrevo desde o Brasil, o que traz consigo algumas configurações específicas que não podem passar despercebidas pela esquizoanálise em sua cartografia dos processos de subjetivação aqui. Isso implica em experimentar avizinhamentos com outras(os) autoras(es) para pensar a realidade anunciada (MIRANDA, 2024, p. 123).

A escrita parte de uma escuta sensível a estes avizinhamentos e aos encontros que desafiam a separação entre teoria e vida, entre conhecimento e território, compondo um arquivo de saberes encarnados em práticas de cuidado partilhado, onde o comum não é abstração, mas um gesto: ofertar um abacate maduro, repartir uma bergamota ou compartilhar pinhão em roda. Trata-se, assim, de uma metodologia que não ilustra conceitos, mas os cultiva a partir da terra e das relações que dali frutificam.

Abacate

Não dá para se enganar. Mesmo em pleno outono, as temperaturas em Porto Alegre impõem aos pedestres uma difícil missão: localizar um cantinho de sombra em meio à selva de pedra. Foi debaixo da copa daquele abacateiro, no jardim da Casa do Artista Riograndense, que encontrei o meu. Sentei-me num banco próximo ao tronco velho e imenso da árvore. A folhagem densa mal deixava os raios solares penetrarem.

Por um momento, tive receio de que os frutos, pesados, caíssem na minha cabeça. Medo bobo. Ainda não era época de abacate.

Naquele mesmo dia, conheci Seu Justino², que me apresentou à residência e me falou sobre os demais moradores da instituição, que, assim como ele, são homens brancos e cisgênero.

*Olha, guria, eu não tenho problema psicológico nenhum. Não entendo por que tu veio. Se bem que tem o Augusto, né? O Augusto é autista. Tu vai só ver. A gente tá conversando com ele e o maluco começa a virar os olhos pra cima, como se estivesse procurando alguma coisa no alto.*³

Autista. Autista. Autista. As palavras do velho pesaram sobre mim. Foram capazes de capturar dois sujeitos numa tacada só. Havia o Autista e, agora, a guria da psicologia a olhar para aquele diagnóstico – para aquele outro, atípico, estranho.

De repente, duas casas. Casa do Artista. Casa do... autista? / “Trrriiim” / “Ô, ô, Justino, chegou a tua amiga / Bom dia, Augusto. Como está? / Oi, Luiza. Já chamei o Justino. Logo ele desce.

Aquilo virou rotina. Toda quarta-feira, Augusto abria o portão para mim. Estendíamos as mãos para nos cumprimentarmos. Eu perguntava como ele tinha passado a última semana, como estavam as coisas por ali, ou como andava seu novo trabalho. Ele respondia um “tudo bem”, como quem não estava a fim de continuar aquela conversa. Em seguida, chamava algum outro morador da Casa para permanecer comigo. Afinal, era com eles que eu jogava cartas, conversava enquanto tomávamos café da tarde, caminhávamos pelo bairro. Era pelos demais que eu estava ali, para os que tinham o que dizer à “Doutora”, como alguns me chamavam.

No diário de campo, nas supervisões, nas minhas reflexões sobre o estágio: por um tempo, Augusto foi para mim quase que um elemento cenográfico da Casa – um sofá, uma porta, um abacateiro. Um homem muito quieto. “*Não incomoda ninguém*”, era o que diziam. Calado. Fora da linguagem? Autismo? O Justino que havia me dado a pista. Bastava eu confirmar a suspeita. Quem sabe o DSM teria algo com o que contribuir.

² Os nomes são ficcionais.

³ Ao longo deste artigo, os diálogos serão grafados em itálico para distingui-los das citações bibliográficas.

“Vem, menina. És tão inexperiente, ainda tão verde. Não vai fazer bobagem, hein? Siga-me. Por aqui é mais seguro”.

O barulho das outras questões me atraía mais (ou me desafiava menos?). As escalas da limpeza, as relações de poder, as histórias íntimas, as brigas e as queixas. Tão mais audíveis que o silêncio... Silêncio que foi se transformando em zumbido onipresente. Podia até ouvir as risadinhas sarcásticas vindas dos milhares de mosquitos que habitavam a sala colorida da Casa: *“Bzzzz, psiu, psiu, Luiza... Quem tem medo do Augusto?”*. Até eles perceberam a cisão, as tais duas casas e o abismo entre os vínculos que se constituíam em cada uma delas.

Foi ao final de uma visita, em uma quarta-feira qualquer, que encontrei Augusto no jardim. Lembrei da fala de Justino: ele começa a virar os olhos pra cima, como se estivesse procurando alguma coisa no alto. E como procurava! *“Oi, Augusto. O que tem de interessante aí? / A árvore tá carregada de abacate. Tão maduros; tá na época. Já tem uns caídos pelo chão / Ah, que beleza! Adoro abacate!”* Deixei enfim o pátio, movida pelo grande passo que senti ter dado naquele dia.

Desde esse doce encontro, como o imenso abacateiro, minhas tardes de estágio passaram a ser carregadas do fruto suculento. Augusto incorporou ritualisticamente o ato de guardar os abacates que desprendiam do pé para me presentear. Até mesmo nos dias em que saía para trabalhar, deixava a recomendação aos outros moradores: *“José, deixei dois abacates na sacola. Não deixa o Justino pegar. Entrega para a Luiza”*. – era como me descreviam o pedido. Em algum lugar entre a polpa verde, o caroço largo e a sombra da árvore, senti-me, pela primeira vez, ligada a Augusto. Um laço atado sob o sussurro do abacateiro: *“Se tiver pressa, vai comer verde”*.

E assim tem sido nossa relação. Tento reduzir a marcha, observar com cuidado. Às vezes, acompanhar seu olhar ao longe, para os tempos passados, para o alto. Volta e meia me pego pensando no primeiro dia em que estive por lá. A correria, o alívio de encontrar um cantinho refrescante sob a imensa copa e o receio de ser sorteada com uma abacatada na cabeça. Medo bobo. Precisavam de tempo para amadurecer, soltar o galho. Ainda não era época de abacate.

A lógica colonialista, especialista em cindir e em classificar subjetividades, empreende suas forças para fabricar “categorias de análise dicotômicas típicas de um modelo de pensamento eurocêntrico, tais como: ‘civilizado/não civilizado’; ‘natural/racional’; ‘homem/mulher’; ‘hetero/homo’; ‘superior/inferior’; ‘normal/anormal’” (CASTRO, 2020, p. 149). É na busca de um ideal de purificação e de homogeneização que o colonizador se intitula como sujeito universal, definindo seus próprios parâmetros étnicos, intelectuais, familiares, culturais, geográficos, estéticos e políticos como a norma. Tudo aquilo que não é esse “Eu” é um outro (“atípico, estranho”).

Carvalho (2020a, p. 13) relembra a proposição de Deleuze e Guattari (1980) de que não é possível conceber significância independente das significações dominantes, tampouco subjetivação emancipada de uma ordem estabelecida de sujeição. Nesse sentido, os diagnósticos são pontos de subjetivação, que produzem efeitos reais tão substanciais quanto uma abacatada na cabeça, tanto no sujeito que é rotulado quanto naqueles que tomam conhecimento do invólucro determinista alheio. A partir da nomeação de um transtorno mental, os últimos criam expectativas acerca do comportamento daquele ser “anormal”, da projeção de vida desse outro, além de ensaiar um repertório limitado de abordagens e de tratamentos para lidar com aquilo que “é próprio daquela disfuncionalidade”.

Ao ouvir as palavras de Justino que adjetivavam o outro morador, a psicóloga em formação, aparentemente tão engajada em percorrer os meandros existenciais da Casa do Artista, esbarra num muro. Ou melhor, num circuito labiríntico aparentemente fechado, cercado por paredes de concreto: sem esconderijos, túneis subterrâneos, passagens secretas ou rotas de fuga. Circuito que entrega seus caminhos unívocos e impermeáveis como resposta a todas as perguntas, agindo como cúmplice dos efeitos da rotulação: a solidão, o isolamento, o medo, a suspeição, a indiferença. Novamente, Carvalho (2020a) aponta para os pontos de subjetivação presentes quando há a proclamação de um diagnóstico ao dizer que “fora dos circuitos desses pontos de subjetivação, um paciente poderia ser considerado normal; mas o contrário é verdadeiro: dentro de certos circuitos de subjetivação, alguém considerado normal

passa a ser anormal” (p. 13). A quietude de Augusto? Autismo. Seu olhar disperso, errante, para o alto? Autismo. E sua mania de vagar sozinho, em marcha lenta, pelo vasto jardim da instituição? Em seu trono despótico, autocrático, colonial, o circuito devolve: *“autismo, claro, não poderia ser diferente!”*.

O rótulo do autismo, como consta no excerto, foi capaz de capturar dois sujeitos de uma só vez ao ser enunciado, enrijecendo as possibilidades de afetações que poderiam até então ter sido produzidas na relação terapêutica. Eis, então, que o abacateiro aparece como máquina capaz de se conectar e de fluir com outras máquinas absolutamente heterogêneas (a estagiária, o morador, o gosto do abacate, a sacola de frutas, a sombra e a altura da árvore, a solidão, o ciclo botânico, e, assim, infinitamente), produzindo uma realidade radicalmente nova: a revolução abacateiro-homem-psicóloga em formação, na possibilidade de se produzir agenciamentos para além dos esperados.

Na cena narrada, portanto, o abacateiro atua como corpo sem órgãos (CsO), uma rede sobre a qual se dispõem e se encontram ao acaso as intensidades presentes nesse acontecimento (Deleuze; Guattari, 1972). Ele não é um cenário passivo, muito menos o testemunho inerte de uma relação transferencial no sentido psicanalítico, que se dá diante de si. A sombra dos galhos frondosos, os frutos maduros e o ritual de ofertá-los são produtores de realidade, criadores de uma geografia afetiva que desloca a clínica tradicional. Nesta cena percebemos que o devir não é imitar, nem identificar-se, mas produzir no plano de consistência um bloco de devir que já não depende de seus termos (Deleuze; Guattari, 2012).

Não é apenas frente às identidades normativas (a psicóloga e o autista; normais e anormais; estudante de psicologia e paciente, etc.) que o encontro narrado se mostra subversivo. Ele opera como uma máquina de cuidado contra a regulação temporal imposta pela rítmica capitalista: a fruta madura — que precisa de tempo para cair — torna-se um devir do cuidado em contraste com a lógica produtivista da saúde mental (que quer “comer verde”, como diz o abacateiro). É uma revolução molecular de movimentos lentos, que transcorrem no tempo da relação, do encontro, da circularidade. Tempo do germinar, do florescer, do frutificar. Neste sentido, Rolnik (2019,

p. 196) nos sugere “não atropelar o tempo próprio da imaginação criadora, para evitar o risco de interromper a germinação de um mundo”.

Ao contrário da temporalidade produtivista, o ritual de entrega das frutas, ao mesmo tempo em que é produzido, atua como um empreendimento gerador de encontros e de subjetividades singulares. Ele opera como um dispositivo esquizoanalítico, que, à sua maneira, subverte “a maior Instituição de uma civilização, que é a forma em que esta define o ‘Horizonte do Possível’” (BAREMBLITT, 2003, p. 61). Aqui, esse horizonte comunica uma expectativa a respeito da relação terapêutica entre uma estagiária de psicologia e um paciente idoso, institucionalizado e classificado como autista; sobre a aplicação de intervenções reconhecidamente “eficazes” em casos clínicos semelhantes; e, quiçá, sobre a anuência a recomendações psicanalíticas quando o assunto é aceitar ou não presentes vindos dos pacientes/analísandos. A sacola de abacates é uma máquina de cuidado que permite aos entes envolvidos se aventurar em uma relação política incrustada de afeto. Afeto que pode ser compreendido como um devir-outro que resiste à captura identitária (Rolnik, 2014), pois, através do compartilhamento da fruta, cria-se um potente dispositivo de defesa contra a aparelhagem colonialista, que, em sua roupagem manicomial, investe na manutenção da invisibilidade e da solidão do não-Eu.

No poema “A flor e a náusea”, Carlos Drummond de Andrade (2003) utiliza a figura de uma flor que nasce das rachaduras do asfalto para falar da teimosia afirmativa da vida, do esperar, em um mundo cinza que lhe inspira apenas ódio e asco. Flor que desponta do asfalto, abacateiro que racha as paredes de concreto do labirinto, desestabilizando identidades fixas (o “autista”, a “terapeuta”, a “clínica”), criando linhas de fuga, passagens secretas. Se a flor de Drummond se apresenta como artifício metafórico e, portanto, permite-nos utilizá-la com certo grau de generalização ao falarmos de resistência, insurgência, etc., o devir-abacate sobre o qual nos debruçamos não se presta a um modelo representacional. Sua potência, contrariamente, está na diferença absoluta desse encontro em que infinitas máquinas produtoras de realidade: o jardim da Casa localizado em uma cidade do sul do Brasil, o artista-autista, a estagiária, as frutas se agenciam para produzir um acontecimento irreproduzível. Ainda pensando

nessas singularidades, a história contada do acontecimento, por sua vez, percorre uma cartografia que abrange uma quantidade ínfima e arbitrária de elementos: é apenas uma das tantas fotografias-escritas possíveis dessas subjetividades que, por princípio, são efêmeras (Rolnik, 2000), potencial e desejavelmente atualizáveis, como sua descrição.

O plantio aqui feito é de um esquizoanalisar sentindo o corpo rizomático do solo em que pisamos. Uma clínica que pensa com os pés por onde pisa, com os olhos que miram as copas, com as mãos que descascam e que repartem as frutas.

Sobre Pinhão

“Fogo!! Fogo!!” — Cairú despertou assustado com os gritos que ecoavam pela pousada. Viu as pessoas correndo através de sua porta entreaberta e não tardou em levantar. Não teve tempo de pegar nada, nem seus documentos, nem sua TV, pela qual economizou 12 meses para comprar, nem suas roupas. Saiu do quarto, no terceiro andar e quando desceu as escadas teve que cruzar uma parede de fogo que se avolumava pela escada. Na hora não percebeu a gravidade de suas queimaduras. Quando chegou ao lado de fora a dor o tomou e desmaiou, ali no meio-fio. Quando acordou estava enfaixado no pronto-socorro. Dois dias haviam se passado.

Na madrugada do dia 26 de abril de 2024, por volta das 2h30min, um incêndio de grandes proporções destruiu a Pousada Garoa, localizada na Avenida Farrapos, em Porto Alegre, próximo à Estação Rodoviária. O local, que abrigava pessoas em situação de vulnerabilidade social, incluindo Cairú, foi consumido pelo fogo em questão de minutos devido à estrutura precária do prédio, com madeiras antigas e instalações elétricas irregulares. Relatos de sobreviventes e testemunhas descrevem o caos durante a evacuação, com moradores saltando das janelas do segundo e terceiro andares para escapar das chamas. Onze pessoas morreram, dez encontradas sem vida no interior da pousada e uma que veio a óbito no hospital após ser socorrida. Outras 15 ficaram feridas, entre elas Cairú, que sofreu queimaduras significativas nas mãos e no corpo, além de traumas físicos e emocionais.

Para Cairú, um homem negro e de descendência indígena, o trauma do incêndio somou-se a outras perdas em sua vida, como a morte da mãe, aprofundando sua fragilização emocional. As queimaduras deixaram sequelas físicas, incluindo dificuldades de mobilidade nas mãos, e psicológicas, com sintomas de estresse pós-traumático. O desabrigo após o incêndio o levou a situações de rua, agravando seu uso problemático de álcool como mecanismo de enfrentamento ao trauma.

Um ano depois, o prédio da Pousada Garoa permanece em ruínas, e o caso segue em investigação pela Polícia Civil, pelo Ministério Público e por uma CPI na Câmara de Vereadores. Enquanto isso, Cairú tenta reconstruir sua vida com apoio dos serviços socioassistenciais, mas ainda enfrenta desafios para superar as marcas físicas e emocionais daquela noite trágica.

Cairú iniciou acompanhamento com o Consultório na Rua em abril de 2024, após sua saúde mental e condições clínicas se fragilizarem devido à situação de rua, agravada pelo desligamento de um abrigo. Sua situação tornou-se mais crítica em julho, quando retornou ao Centro POP com queimaduras e limitações motoras na mão direita. A equipe reativou seu encaminhamento para fisioterapia, anteriormente cancelado, e articulou com a rede de saúde para garantir sua continuidade, enquanto relatava dores na mão esquerda e perna direita, além do uso problemático de álcool como forma de lidar com traumas emocionais.

Em setembro, Cairú foi internado após expressar ideação suicida, revelando que a utilizava como estratégia para obter acolhimento. Durante a avaliação psiquiátrica, identificaram-se sinais de estresse pós-traumático ligados ao incêndio que sofreu e à perda da mãe, além de dificuldades em manter vínculos com abrigos. A rede discutiu seu caso e elaborou um plano de cuidados, priorizando a investigação de um possível Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT), mas sem questionar suficientemente como essa categorização poderia reproduzir lógicas patologizantes e ignorar seu desejo e singularidade.

Apesar dos esforços da equipe em garantir acesso a serviços como fisioterapia e alojamento, o caso de Cairú evidencia os limites da abordagem tradicional em saúde

mental, que muitas vezes reduz sua experiência a diagnósticos e regras institucionais, sem incorporar de fato seu desejo. Com isto, não queremos dizer que determinadas abordagens deem conta de tudo, mas sua história reforça a necessidade de práticas mais abertas, como as propostas pela esquizoanálise, que privilegiam o desejo e os processos singulares em vez de rótulos fixos.

Foi então que em uma tarde fria de inverno, Cairú nos chamou (a equipe do Consultório na Rua em Abordagem) para compartilhar pinhões em frente a um bar na periferia de Porto Alegre. A dona do bar havia lhe dado alguns pinhões cozidos e ele queria compartilhar com a equipe, que fazia abordagens a pé pela região. Sentados em cadeiras de plástico desiguais, formamos um círculo improvisado.

Enquanto descascávamos os pinhões, um a um, Cairú desabafou: falou do incêndio da Pousada Garoa, da mãe que perdeu, da mão direita que não dobra mais como antes e de sua preocupação com a aparência após as queimaduras. Naquele ritual simples — comer pinhão coletivamente —, operava-se um devir-pinhão: uma máquina desejante menor, uma linha de fuga do cotidiano marcado por violências institucionais, diagnósticos psiquiátricos e a lógica excludente dos serviços.

A esquizoanálise nos permite ler essa cena não como intervenção psicossocial, mas como um acontecimento que desterritorializa as relações pré-formatadas entre profissional de saúde e paciente. O pinhão, enquanto agenciamento coletivo, produz uma zona de indiscernibilidade: Cairú já não é só o “sobrevivente do incêndio com TEPT e uso problemático de álcool”, e nós já não somos só a “equipe de saúde”. Tornamo-nos corpos em devir, articulados pelo ato de descascar, comer, cuspir as cascas no chão de terra. A prática do pinhão, com sua materialidade áspera, seu tempo lento de cozimento, sua exigência de paciência para não queimar a língua, resiste à medicalização da vida. Ela inscreve um saber corporal que escapa às fichas de avaliação: o saber de quando o pinhão está no ponto, de como reparti-lo mesmo quando há pouco, de como mastigar devagar enquanto se ouve (ou se cala).

A prática coletiva do pinhão operou como anti-edição: não buscava elaborar o trauma, mas sim construir um território existencial onde o sofrimento pudesse ser falado

sem se tornar objeto de gestão terapêutica. O bar ao fundo e as cadeiras de plástico compunham uma micropolítica do comum, efêmera, mas intensa, que permitiu a Cairú acessar outra relação consigo e com o mundo, mesmo que temporária.

Comer pinhão coletivamente é acessar um corpo sem órgãos da floresta de araucárias: uma resistência vegetal que insiste mesmo sob o frio, mesmo sob o fogo (como o incêndio ao qual Cairú sobreviveu). O pinhão é comida de pobre, comida de inverno, comida que não se industrializa direito e por isso mantém sua potência minoritária. Quando a equipe senta com Cairú para comer, estamos aderindo a uma micropolítica do comum, uma queima de protocolos em favor de um cuidado raiz, tão antigo quanto as primeiras fogueiras humanas. Neste sentido Rolnik (2019) analisa o desejo como força ética criadora, capaz de gerar novos mundos através de subjetividades que se afirmam contra as estruturas opressivas do capitalismo colonial. A autora destaca como essa potência micropolítica permite a indivíduos e coletivos resistirem à expropriação de sua capacidade criativa.

O pinhão não nasce só: vem em pencas, cachos grudados e desafia a lógica individualizante da clínica tradicional. Segundo Gibram (2012), os Kaingang são caracterizados como um grupo indígena coletor, que tem no pinhão, fruto da araucária (*Araucaria angustifolia*), sua principal fonte de alimentação durante os meses de inverno, período marcado pela estiagem, e quando Cairú nos convoca para descascar juntos, ele ativa uma memória cultural que vem dos Kaingang, dos Guarani, dos colonos caboclos: o pinhão como comida-comum, que exige paciência coletiva para ser preparado e que não se come em silêncio.

Nas culturas do sul do Brasil, compartilhar pinhão é fazer parentesco, mesmo que temporário — como nas rodas de tereré no Paraguai ou nos mutirões de peão no interior. O pinhão, cozido no tempo lento da brasa, impõe uma ritualidade que destrói a urgência biomédica, pois não há como acelerar o processo, não há como comer sozinho.

Cairú desabafou, sim, mas seu relato não veio no formato de queixa clínica. Veio entre uma casca e outra, atravessado pelas pausas para assoprar os dedos queimados, pelos comentários alheios (*“Esse tá estragado!”*, *“A gente podia comprar uma farofa!”*).

Essa fala contaminada pelo coletivo é anti-edição pura: o trauma não foi elaborado, mas encarnado no ato de rachar, mastigar, cuspir.

O pinhão, como fruto, que só existe em penca, exige uma escuta também em penca: uma escuta que não isola o sofrimento, mas o joga na roda, como as cascas que viram lixo no chão. Por algumas horas, ele deixou de ser um caso clínico para virar um corpo entre corpos, um comensal na roda. A esquizoanálise nos interessa pois ela não é interpretativa: segue o fluxo das penca, porque o pinhão já sabia, antes de nós, que nenhuma existência se sustenta sozinha. Novamente ressaltamos que trataremos aqui o pinhão como fruta, sustentados por Albert e Kopenawa (2015), que discutem como os Yanomami classificam plantas e animais de modo distinto da ciência ocidental, mostrando que categorias botânicas também são culturais.

A experiência de Cairú com a equipe do Consultório na Rua ecoa o conceito de devir-lobo proposto por Deleuze e Guattari (1995). Porém, esse processo se realiza através de modulações afetivas concretas: a textura áspera das cascas, os sabores compartilhados, a disposição circular dos corpos, um devir-pinhão. Este devir-pinhão é, portanto, um devir-floresta: uma recusa à lógica individualizante do cuidado. Aqui pensamos a floresta como um exemplo de intensidade não estratificada — um espaço onde as relações (entre fungos, árvores, insetos) não seguem hierarquias, mas agenciamentos rizomáticos.

Na Caatinga, os umbuzeiros nos receberam. Eles compartilharam seus frutos, suas folhas e suas raízes quando chegamos, e não trouxemos nada para os umbuzeiros. Eles já eram nativos daqui, viemos habitar esta terra depois deles. Foi assim com os pássaros, foi assim com uma planta chamada pinhão — que não é o pinhão manso, é um pinhão cuidado por nós, ditos humanos, que as juritis adoram. Elas comem esses pinhões e, vez por outra, pegamos uma juriti. O pinhão compartilha com a juriti, a juriti compartilha conosco, e nós vamos compartilhar de novo com o pinhão. Agora que já estamos aqui há mais tempo, entramos também no ciclo local de compartilhamento (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 26).

Assim como o pinhão só existe em pinheiros que resistem ao frio, Cairú e nós só pudemos criar novas possibilidades de vida porque estávamos juntos, misturados. A esquizoanálise, aqui, segue as linhas de fuga que o próprio grupo produz, como as cascas que viram lixo orgânico e, quem sabe, adubo para outras existências. Quando Cairú

convida a equipe para compartilhar pinhão em frente ao bar, ele não está reproduzindo a relação tradicional entre profissional e paciente, mas criando um espaço liminar onde as posições sociais se dissolvem. Esse encontro configura o que os autores chamam de devir-intenso, um fluxo relacional que desestabiliza as estruturas molares do sistema de saúde, transformando o momento em um campo de experimentação de novas possibilidades de existência.

O pinhão, neste contexto, não é um símbolo, mas um operador concreto do devir. Sua materialidade exige preparo coletivo, ritmos compartilhados e gestos coordenados, o que produz um agenciamento que escapa às lógicas institucionais. A fala de Cairú durante o ato de descascar e comer deixa de ser um relato clínico para se tornar o que Guattari denomina enunciação coletiva, emergente da situação e não mais presa à identidade de paciente. As queimaduras que carrega, antes marcas patologizadas, transformam-se em vestígios de um corpo que se abre a novas composições, ultrapassando sua fixação como caso médico.

Como propõem Deleuze e Guattari (1980), trata-se de uma verdadeira minoração, não no sentido de algo menor, mas como linha de fuga que desafia as segmentações rígidas do sistema. O que permanece após o encontro não é uma solução clínica, mas a potencialização do corpo sem órgãos: a capacidade de Cairú e da equipe recompor seus agenciamentos para além dos determinismos institucionais. Nesse devir-lobo, não há domesticação possível, apenas a afirmação de um cuidado que se inventa nas brechas, nas dobras, nos interstícios das estruturas de controle, nos nomadismos.

A vida que se cronifica no setting fixo exemplifica o que os esquizoanalistas chamariam de sujeito molar – paralisado pela repetição institucional –, enquanto as ações no território, com seus atravessamentos sociais e culturais, corresponderiam aos agenciamentos coletivos de enunciação, onde o desejo escapa às determinações unívocas, na ideia de que o inconsciente não é teatro, mas fábrica (Deleuze; Guattari, 1972). Assim como a esquizoanálise via na clínica um corpo sem órgãos (Deleuze; Guattari, 1980), a saúde mental requer uma prática desierarquizada, onde a

complexidade emerge justamente da impossibilidade de fixação, no que chamamos aqui devir-pinhão.

Bergamotas

A Ocupação Rexistência POA, localizada em um prédio abandonado no Centro Histórico de Porto Alegre, surge como resposta à especulação imobiliária e ao descaso do poder público com espaços culturais. O local, que já abrigou atividades artísticas antes de ser deixado à ruína, foi ocupado em 2023 pelo Movimento Nacional de Luta por Moradia (MNLN), transformando-se em um território de resistência que articula habitação, cultura e produção coletiva de conhecimento.

No coração da ocupação, a Biblioteca Comunitária Beto Aguiar funciona como um espaço vivo de mediação cultural e encontros políticos. Com um acervo construído através de doações, a biblioteca não é apenas um depósito de livros, mas um local onde saberes populares e acadêmicos se entrelaçam. É neste contexto que ocorrem as sessões do Cineclube de Direitos Humanos — momentos em que o cinema serve como disparador para discussões sobre lutas sociais, gênero, raça e território.

Em 2025, nosso coletivo de arte e cultura Projeto Ocupação Cultural, o Movimento Nacional de Luta por Moradia e o projeto de extensão Rexistência Ocupação Cultural receberam na ocupação a Mostra Cinema e Direitos Humanos. A iniciativa do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania configura-se como um potente dispositivo de educação social política através da linguagem cinematográfica, e teve em sua 14ª edição o tema “viver com dignidade é direito humano”.

Estivemos presentes como psicólogo e bolsista de extensão na mediação das conversas após as exibições, e naquele dia, uma das moradoras levou à sessão não a tradicional pipoca, mas uma sacola de bergamotas, que foram compartilhadas. Durante a Mostra de Cinema, este simples ato de repartir bergamotas entre as mulheres presentes tornou-se um potente dispositivo de encontro. Enquanto assistiam ao documentário sobre uma comunidade indígena gerida por mulheres, as moradoras da ocupação reconheceram seus próprios desafios naquelas imagens.

Quando as cenas do filme exibiram a organização coletiva das mulheres indígenas, eclodiu um debate espontâneo sobre a sobrecarga invisível das mulheres nos espaços de militância. Enquanto na tela as mulheres indígenas desafiavam o patriarcado com redes de solidariedade, na plateia de cadeiras desconjuntadas, o azedo-doce dos gomos na língua temperava as confissões que finalmente encontravam ressonância.

Através da proposta de Deleuze e Guattari de rizoma, nos interessa pensá-lo não apenas como conceito abstrato, mas situado a partir das bergamotas da Ocupação Resistência POA que mostraram o rizoma comestível: uma rede de gomos que se separam, mas mantêm o suco em comum. A crítica das mulheres à divisão sexual do trabalho nos movimentos sociais não veio através de teorias prontas, mas no ritmo entre um gomo e outro, nos silêncios preenchidos pelas cascas sendo abertas.

A bergamota, fruta comum no sul, mas que no Brasil possui variedades e nomenclaturas como mexerica e tangerina, operou como um agenciador de conversas sobre a sobrecarga das mulheres nos espaços coletivos. Seu compartilhamento criou uma dinâmica de acolhimento mútuo onde cada gomo descascado abria espaço para relatos sobre as desigualdades na divisão do trabalho militante. O azedo-doce da fruta materializou a ambiguidade de ser mulher na luta por moradia — doce na resistência, azedo nas desigualdades internas. Um exemplo nítido é como o dispositivo da maternidade impõe à mulher o papel naturalizado de cuidadora, exigindo a abdicação de sua identidade em prol dos filhos e da vida doméstica (Toassi et al., 2023). Não vamos, porém, nos deter neste aspecto aqui neste artigo, apesar de ser um ponto crucial para a discussão.

A prática do compartilhamento da bergamota revela três contribuições para uma esquizoanálise situada: a materialidade da fruta (seu cheiro, sabor e textura) deslocou o debate para o plano sensível, evitando abstrações. O ritual coletivo de descascar criou um tempo próprio, distinto da urgência dos protocolos institucionais. O documentário indígena na tela e as bergamotas nas mãos compõem um circuito decolonial de afetos, provando que a saúde mental coletiva se faz com os instrumentos que o território oferece: seja o cinema, seja a fruta barata da feira livre. A reapropriação do direito à

vida é diretamente encarnada em suas ações: é no dia a dia da dramaturgia social que essas ações acontecem, buscando transfigurar seus personagens e a dinâmica de relação entre eles (Rolnik, 2019).

A sessão demonstrou como elementos da cultura local podem mediar processos de reflexão coletiva, produzindo conhecimento a partir das práticas cotidianas. Esta experiência cítrica sugere que a esquizoanálise, quando aplicada a contextos brasileiros, precisa se alimentar desses saberes locais não como ilustração de conceitos, mas como fundamento para práticas de cuidado verdadeiramente situadas. A cena ainda nos reforça que

“[...] a saúde não pode ser pensada devidamente sem a consideração dos fatores sociais que a circundam e isso não é novidade nem nos preciosos tratados da reforma sanitária que resultaram na formulação e consolidação do SUS e nem nos tratados advindos da luta antimanicomial” (FAUSTINO; OLIVEIRA, 2020, p. 23).

Além disso, se não encararmos a violência, as opressões e a desumanização contra corpos negros, mesmo que bem intencionados, seguiremos reproduzindo a lógica colonial (Faustino, 2019).

Como fruta nativa, a bergamota também escapa às lógicas do consumo rápido e do cuidado padronizado. Ela exige tempo, presença, toque. Ela, como o afeto, é um devir-outro que resiste à captura identitária (Rolnik, 2014). Essa partilha cítrica, entre gomos e confissões, entre cascas e teorias não ditas, revela o que Suely Rolnik (2014) chama de esquizoanálise em perspectiva antropofágica — um pensamento que não repete modelos, mas devora, traduz, e reinventa a partir de seus próprios sucos.

Nas ocupações urbanas, onde a luta por moradia é também luta por subjetividade, as bergamotas lembram: nenhuma revolução psicológica acontece sem antes repartir o alimento. Se a esquizoanálise propõe um ‘corpo sem órgãos’ como fuga dos códigos dominantes, recorreremos novamente aos Kaingang, para os quais, como aponta Carvalho (2020b), a cura está justamente na reconexão com o território — um corpo que não pode ser desorganizado, pois é atravessado por relações umbilicais com a terra. Assim, o devir-pinhão ou a bergamota na ocupação Rexistência POA não é

desterritorialização, mas uma reterritorialização política: o ato de descascar juntos restaura laços que o colonialismo tentou romper.

Neste sentido, Guattari (1990) propõe “uma visão ecológica integrada que transcende a informação abstrata, combinando ecologias mentais com sua lógica complexa, ecologia social baseada no Eros grupal e uma relação transformadora com o Cosmos” (p. 54). A esquizoanálise, para ser nossa, precisa aprender a descascar gomos junto com as mulheres que sustentam as ocupações e a escutar, no sumo que escorre entre os dedos, as teorias que os livros europeus nunca escreveram. Uma bergamota repartida é sempre um ato político no sul do mundo.

Frutificações

Na Europa contemporânea, a esquizoanálise ainda é discutida nas universidades, mas principalmente em diálogo com a filosofia acadêmica, os estudos críticos, a arte e a política. Já sua interlocução com a psicologia social, a educação e a saúde coletiva é um fenômeno mais marcante na América Latina e, especialmente, no Brasil — a cartografia como método de pesquisa é um exemplo claro dessa relação singular. Um dos fatores que explicam essa diferença é o caráter aberto e provocador da filosofia da diferença, que convida a torções, releituras e práticas situadas. Guattari (1990) argumenta que o inconsciente só se mantém fixado em padrões arcaicos quando não há um engajamento que o direcione para o futuro. Essa dinâmica existencial se desdobra através de temporalidades tanto humanas quanto não-humanas, estas últimas compreendendo processos de transformação relacionados ao animal, ao vegetal, ao cósmico e também ao maquínico. É nessa direção que este trabalho se insere: tanto como uma crítica à esquizoanálise quanto como um acolhimento desse convite, propondo justamente essas torções e estes futuros vegetais.

Como já explicitamos, a esquizoanálise, tal como formulada por Deleuze e Guattari, não é decolonial em sua origem, mas pode ser torcida e frutificada através de práticas situadas, como nas cenas das rodas de pinhão, nos rituais do abacateiro ou na clínica nômade da bergamota. Essas frutas, longe de serem meros símbolos, operam

como teóricas locais, desestabilizando conceitos abstratos e universalizantes. Elas nos mostram que a saúde mental no Brasil não pode se contentar com a crítica ao capitalismo; precisa também incorporar epistemologias marginalizadas — indígenas, negras, periféricas — que resistiram ao epistemicídio colonial. Nesse sentido cabe uma crítica inclusive ao saber acadêmico como única fonte unívoca de conhecimento, até mesmo para falar das florestas, em contraposição aos saberes tradicionais.

Como sugere o princípio de Sankofa, é preciso “voltar para buscar o que ficou para trás” (LIMA et al., 2023, p. 7), resgatando saberes subjugados e processos subjetivos negados pela violência colonial. Essa volta não é nostalgia, mas um gesto político de reterritorialização, algo radicalmente distinto da desterritorialização proposta por Deleuze e Guattari. Enquanto para os autores franceses a desterritorialização é uma fuga dos códigos dominantes e obviamente interessante, em distintos territórios o processo disruptivo pode escapar a esses conceitos, é o exemplo do que opera enquanto resistência para povos indígenas e negros, quando a luta é justamente pela reterritorialização: a reconquista de terras, memórias e identidades arrancadas.

Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 7).

O pinhão e a bergamota, compartilhados em rodas coletivas e o abacateiro, espaço de cuidado e memória, são neste sentido frutificações de resistência e território. No entanto, é preciso evitar uma leitura ingênua desses saberes: as cosmologias Kaingang, por exemplo, não estão imunes a disputas internas de poder, assim como os rituais do abacateiro podem reproduzir hierarquias de gênero. A própria bergamota repartida na ocupação Rexistência POA não é um gesto puro de resistência, mas um ato atravessado por contradições, pois afinal, quem tem acesso a essas frutas? Quem decide como reparti-las? Como lembra Oyèrónké Oyěwùmí (2022), até mesmo nas epistemologias não ocidentais, a colonialidade pode se inscrever através de estruturas

patriarcais ou elitistas. A esquizoanálise frutificada deve, portanto, estar atenta a essas fissuras, evitando romantizações.

Quando afirmamos que a bergamota é um manifesto anticapitalista, não estamos reduzindo-a a um símbolo, mas destacando sua materialidade insurgente: sua casca frágil a torna incompatível com o transporte em larga escala, e seu cultivo em quintais urbanos desafia a lógica do agronegócio. Da mesma forma, o pinhão compartilhado com Cairú não representa resistência, ele é, em si, um ato de reconstrução comunitária após o incêndio. Como ensinam Danowski e Viveiros de Castro (2017), nas cosmologias indígenas, “comer é um modo de pensar”: a fruta não ilustra teorias; ela é, em sua própria existência, uma prática teórica.

O devir-fruta, distinto do devir-animal de Deleuze e Guattari (2012), não é um processo abstrato de desidentificação, mas uma materialidade política e uma reterritorialização. Enquanto o devir-lobo ou devir-inseto propõem uma fuga da humanidade normativa, o devir-abacate, o devir-pinhão ou o devir-bergamota estão enraizados em territórios específicos: o pinhão só faz sentido no inverno gaúcho, nas mãos de Cairú, sobrevivente de um incêndio; a bergamota só se torna clínica nômade (Deleuze; Guattari, 2011) quando repartida entre mulheres numa ocupação urbana. Esses devires são gestos de sobrevivência.

Aqui, ecoamos Eduardo Viveiros de Castro (2015): se o devir-onça nas cosmologias indígenas é uma transformação xamânica que dissolve a fronteira entre humano e animal, o devir-pinhão ou devir-bergamota operam como metamorfoses situadas, não para escapar do humano, mas para reconectar corpos e territórios dilacerados pela colonialidade. Enquanto o devir-animal deleuziano é uma linha de fuga da identidade, o devir-fruta (como o devir-onça) é um ato de reexistência: o pinhão compartilhado com Cairú restaura laços comunitários; a bergamota repartida na ocupação Resistência POA vira corpo coletivo, no sentido que Viveiros dá às alianças entre espécies, um aprofundamento das relações já existentes entre humanos e não humanos, não escape, mas aliança.

Viveiros de Castro (2015) nos alerta: o pensamento europeu tende a ver a natureza como um universal abstrato, enquanto os povos originários entendem que cada existência tem seu mundo, em um multinaturalismo. Assim, as frutas nesta esquizoanálise não são metáforas naturais, mas entidades teóricas que demandam reciprocidade.

Quais epistemologias poderiam fertilizar a esquizoanálise fruta? Os saberes Kaingang, que veem no pinhão um alimento sagrado; as cosmologias Bantu, que entendem o compartilhamento como tecnologia de cura; ou os afrofuturismos, que imaginam futuros a partir de sementes enterradas. Na clínica, isso significa substituir a transferência psicanalítica pelo ato de descascar pinhões juntos; na educação, romper com a monocultura do saber eurocêntrico e aprender com a bergamota, que ensina a escuta em gomos; nas lutas sociais, reconhecer que as frutas são armas. Como indica Rolnik (2019) “não basta um combate pelo poder macropolítico e contra aqueles que o detém, há que se levar igualmente um combate pela potência afirmativa de uma micropolítica ativa, a ser investida em cada uma de nossas ações cotidianas” (p. 89).

Ainda como lembra Bispo dos Santos (2023), não há revolução possível sem partir do chão que se pisa. Se a esquizoanálise deseja ser ferramenta de liberação, e não de reproduções de universalidades, ela também precisa ser situada e se frutificar nos saberes das encruzilhadas: nos pinhões kaingang, nos abacates maduros dos quintais, nas bergamotas repartidas nas ocupações. Esses saberes não apenas desestabilizam os códigos hegemônicos da clínica, mas constituem práticas contracoloniais: práticas que desafiam o epistemicídio, deslocam o lugar do saber e reencantam o cuidado como gesto coletivo, situado e insurgente.

Apesar do compartilhamento de bergamotas não resolver a sobrecarga das mulheres negras na ocupação, do pinhão compartilhado com Cairú não superar a precariedade do sistema de saúde mental, nossa intenção é demonstrar potências micropolíticas situadas que nos deem pistas para uma esquizoanálise em diálogo decolonial e contra-colonial no sul do Brasil.

Não temos aqui a pretensão de esgotar o tema, esgotar é o horizonte da própria colonialidade, mas de torcer conceitos e produzir uma geleia de frutas “suleada” como na música “Geléia Geral” (1968), de Gilberto Gil e Torquato Neto, que retrata o Brasil como um emaranhado caótico de cantos, danças, frutas e culturas, ou uma geleia simbólica da brasilidade. Essa mistura desafia os pensamentos ocidentecentrados, celebrando elementos como o maracujá, o barroco baiano, o carnaval e outras referências que compõem as “reliquias do Brasil”. A geleia geral brasileira é essa substância espessa que brinca com texturas e com sensações (doce, azedo, amargo) que rompe com o desejo colonial de classificação e de pureza cultural. Uma esquizoanálise geleia de frutas curtida em seu próprio tempo, com a herança de saberes geracionais, transportada de mesa em mesa, de festa em festa, em recipientes sem rótulo e não apreensíveis pela manualística.

Afinal, como na cena do abacateiro no jardim da Casa do Artista: “*Se tiver pressa, vai comer verde*”. O amadurecer do abacate exige tempo, sombra e um chão que a colonização tentou esterilizar, mas onde as sementes sul-brasileiras teimam em brotar.

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**.

Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, Carlos Drummond de. A flor e a náusea. In: ANDRADE, Carlos Drummond de.

A rosa do povo. 27. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BAREMBLITT, Gregório. **Introdução à esquizoanálise**. 2. ed. Belo Horizonte: Biblioteca

Instituto Félix Guattari, 2003. 138 p.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. Fotografias de Santídio Pereira.

São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.

CARVALHO, Alexandre Fiordi de. É possível outros pontos de subjetivação em um mundo insano? Microteses de esquizoanálise para nós na educação. In: CABALLERO,

- ALAN, et al. (Orgs). **Do caos ao caos e vice-versa: intersecções entre filosofia, ciência e arte**. 1. ed. Campinas: FE-Unicamp, 2020a. p. 12-31.
- CARVALHO, Rejane Nunes de. **Kanhgág Êg My Há: Para uma Psicologia Kaingang**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020b. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/212727>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- CASTRO, Sônia. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 141-152.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. 2. ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.
- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1972.
- _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 1**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 2**. São Paulo: 34, 1995.
- _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 3**. São Paulo: Editora 34, 1980.
- _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 4**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FAUSTINO, Deivison Mendes; OLIVEIRA, Maria Clara dos Santos. Frantz Fanon e as máscaras brancas da saúde mental: subsídios para uma abordagem psicossocial. **Revista da ABPN**, v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: “III ANPSINEP - Articulação Nacional de Psicólogas/os Negras/os e Pesquisadoras/es”, p. 6-26, out. 2020. DOI: <https://doi.org/10.31418/2177-2770.2020.v12.c3.p06-26>.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. O mal-estar colonial: racismo e o sofrimento psíquico no Brasil. **Clínica & Cultura**, v. 8, n. 2, p. 82-94, jul.-dez. 2019. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2317-25092019000200007. Acesso em: 20 jul. 2025.

- GIBRAM, Paola Andrade. **Política, Parentesco e outras Histórias Kaingang: uma etnografia em Penhkár**. 2012. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/96202>. Acesso em: 01 ago. 2025.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.
- LIMA, Carla Fernanda *et al.* Descolonização da psicologia brasileira. **Revista África e africanidades**, Ano XVI, ed. 47-48, ago. a nov. 2023. Disponível em: <https://africaeaficanidades.com.br/edicao-47-48/>. Acesso em: 01 ago. 2025.
- MIRANDA, Deivison Warlla. À esquizoanálise não basta ser anti-Édipo, é preciso ser anticolonial! *In*: LEMOS, Flávia Cristina Silveira *et al.* (Orgs). **Ética e política contracolonial**. Curitiba: CRV, 2024. p. 121-140.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.
- ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- _____. Esquizoanálise e Antropofagia. *In*: ALLIEZ, É. (Org). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 451-462.
- _____. **Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

TOASSI, Gabriela *et al.* Uma cartografia de mulheres em situação de periferia: sofrimento e produção de felicidade. **Revista Internacional de Ciências Humanas e Sociais**, v. 4, n. 1, e044, 2023. DOI: <https://doi.org/10.33872/revcontrad.v3n2.e044>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Leonardo de Oliveira é psicólogo (UNISC), escritor, músico, redutor de danos, mestre e doutorando em Psicologia Social e Institucional na UFRGS. Membro do Grupo de Estudos em Psicologia Social, Políticas Públicas de Produção de Subjetividades (GEPS), do Projeto de Extensão (R)existe Ocupação Cultural e do Coletivo Projeto Ocupação Cultural.

E-mail: leonardodeoliveira.o2@gmail.com

Luiza de Azevedo Schnitzer é graduanda em Psicologia na UFRGS, bolsista de extensão do Projeto (R)existe Ocupação Cultural, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional UFRGS.

E-mail: luizaschnitzer@gmail.com

Patricia dos Passos é formada em psicologia, mestra e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional UFRGS.

E-mail: passos.patricia@hotmail.com

Lilian Rodrigues da Cruz é psicóloga, doutora em psicologia (PUCRS), professora e pesquisadora do Instituto de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordenadora do Grupo de Estudos em Psicologia Social, Políticas Públicas de Produção de Subjetividades (GEPS).

E-mail: lilian.rodrigues.cruz@gmail.com