

Afeto & Comum

reflexões sobre a práxis psicossocial

Organização

BADER B. SAWAIA
RENAN ALBUQUERQUE
FLÁVIA R. BUSARELLO

COMITÊ CIENTÍFICO - ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

- Alfredo González-Ruibal (Universidad Complutense de Madrid/Espanha)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Cristian Farias Martins (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Grazielle Açolini (UFGD – Dourados/MS)
Heloisa Helena Corrêa (UFAM – Manaus/AM)
José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Letícia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo – São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garrafoli (UFPR – Curitiba/PR)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

CONSELHO EDITORIAL DA OBRA

- Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Leandro Infantini (UALg – Portugal)
Patrícia Bayod Donatti (LAP/UNICAMP – Campinas)
Patrícia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Rita Juliana Poloni (UFPEL – Pelotas/RS)

Bader B. Sawaia
Renan Albuquerque
Flávia R. Busarello
Organizadores

Afeto & Comum

REFLEXÕES SOBRE A PRÁXIS PSICOSSOCIAL



ALEXA
Embu das Artes - SP
2018



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski

Domingos Sávio Nunes de Lima

Edleno Silva de Moura

Elizabeth Ferreira Cartaxo

Spartaco Astolfi Filho

Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz Université de Versailles

Antônio Cattani UFRGS

Alfredo Bosi USP

Arminda Mourão Botelho Ufam

Spartacus Astolfi Ufam

Boaventura Sousa Santos Universidade de Coimbra

Bernard Emery Université Stendhal-Grenoble 3

Cesar Barreira UFC

Conceição Almeida UFRN

Edgard de Assis Carvalho PUC/SP

Gabriel Conh USP

Gerusa Ferreira PUC/SP

José Vicente Tavares UFRGS

José Paulo Netto UFRJ

Paulo Emílio FGV/RJ

Élide Rugai Bastos Unicamp

Renan Freitas Pinto Ufam

Renato Ortiz Unicamp

Rosa Ester Rossini USP

Renato Tribuzy Ufam

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitor

Jacob Moysés Cohen

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Relações Acadêmicas e Internacionalização

O livro foi compilado a partir de vinculação multiinstitucional de pesquisa do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PPEPGPSO/PUC-SP) junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade Federal do Amazonas (PPGCCom/UFAM). As coordenações dos dois PPGs conciliaram investigações a partir do Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão Social (NEXIN), situado na PUC-SP, desde 1994, e registrado no diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq sob a coordenação da Profa. Dra. Bader B. Sawaia, e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (NEPAM), situado na UFAM e liderado pelo Prof. Dr. Renan Albuquerque.

A coletânea reflete as parcerias acadêmicas nacionais e internacionais destes dois Núcleos de Pesquisa. Dessa forma, apresenta estudos realizados por pesquisadores, docentes de universidades de diferentes regiões do Brasil: PUC-SP, UFAM, UFSC, PUC-Minas, UnB, UNICAMP, UFPI, UFG e Faculdade Integrada de Guarulhos com as quais o NEXIN mantém vínculo institucional de pesquisa, visando: i) fortalecer processos de revisão e criação teórico/metodológica no campo dos saberes e práticas em psicologia social e ii) formar de parcerias potentes e comprometidas com a superação das injustiças/desigualdades sociais, configurando uma rede interinstitucional de pesquisa.

A Leads University (UK), por meio da parceria com a professora Annie Raw, participa da compilação da coletânea a partir do vínculo internacional que o NEXIN possui com essa universidade para pesquisa sobre arte. O mesmo ocorre com a Universidade Autônoma de Barcelona, onde doutorandos do NEXIN, na temática de políticas públicas, fazem estágio com a professora Marisela Montenegro Martínez, bem como com Universidade de Lisboa, onde são aprofundados estudos sobre a obra de Espinosa com a filósofa e professora da Universidade de Lisboa, Maria Luisa Ribeiro. No momento, para aprofundar pesquisas sobre trauma psicossocial, o NEXIN planeja parceria de pesquisa com Ignácio Dobles, professor da Universidade de Costa Rica.

A coletânea também conta com o apoio do Coletivo Garoa, criado em 2010, que desenvolve trabalho com diversos grupos através da estética, com a participação da nexiana Kelly Cristina Fernandes, também coordenadora do coletivo. Igualmente temos apoio do SENAC através da participação da nexiana e coordenadora do desenvolvimento de cursos da área de Desenvolvimento Social do SENAC São Paulo, Regina Paulinelli.

As pesquisas aqui relatadas recebem ou receberam fomento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Revisão Técnica

Michel Justamend e Renan Albuquerque

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A319t ALBUQUERQUE, R.
B976f BUSSARELLO, F. R.
S271b - SAWAIA, B. B.

Afeto & comum: reflexões sobre a práxis psicossocial , Bader B. Sawaia, Renan Albuquerque e Flávia R. Busarello, Alexa Cultural: São Paulo, 2018

14x21cm - 370 páginas

ISBN - 978-85-5467-037-5

1. Antropologia - 2. Psicologia Social - 3. Sociologia - 4. Comportamento - I. Índice - II Bibliografia

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Psicologia Social

Sociologia

Antropologia

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos organizadores.

ALEXA

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alexa@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com



Editora da Universidade Federal do Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos, n.
6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência - Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

Sumário

Prefácio..... 11
Kátia Maheirie

Apresentação..... 17

Prólogo..... 29
Bader B. Sawaia

BLOCO I

A Positividade do Afeto: Reflexões Teórico- Metodológicas

Imaginação e emoção: liberdade ou servidão
nas paixões? Um ensaio teórico entre
L. S. Vigotski e B. Espinosa..... 39
Daniele Nunes Henrique Silva
Lavínia Lopes Salomão Magiolino e

Ato radical: um estudo sobre as finalidades
e as afetações políticas..... 61
Dilson Wrasse

Sussurros afetivos: ética e afeto
na práxis psicossocial..... 81
Aline Matheus Veloso e Flávia R. Busarello

Psicologia e população em situação de rua:
apontamentos sobre a produção
científica no Brasil..... 101
Bader B. Sawaia, Aline Pereira e
Lívia Maria Camilo dos Santos

Tempo de homens partidos: o
inconsciente como quebra da unidade
pensar-sentir-agir..... 123
Lívia Gomes dos Santos

BLOCO II

Políticas Públicas

Psicologia e assistência social:
o sofrimento ético-político e a escuta, ação
e garantia de direitos..... 145
Gustavo Henrique Carretero.

Tensões entre a lógica do poder patriarcal
e a busca de emancipação das mulheres
nas políticas públicas de assistência
social: uma análise à luz da
categoria de gênero..... 163
Maria Ignez Costa Moreira

BLOCO III

Multidão, Comum e Território

Em busca de uma concepção psicossocial
de território na convergência entre
política, comunalidade e afeto..... 183
Bader B. Sawaia e Gláucia T. Purin

A dimensão ético-política da ação coletiva:
multidão e comum como categorias analíticas..... 201
Cinara Brito de Oliveira

O lugar do singular no comum:
experiências afetivas em movimentos sociais..... 215
Elisa H. Musha e Juliana Berezoschi

Modulações da atividade caráter massivo
e do inconsciente como conceito sócio-histórico..... 237
Pedro Herinque Chaves Pessanha

A cidade, o território e a vida em condomínios:
possibilidades de uma (in) experiência do comum... 257
Regina Paulinelli

BLOCO IV
Práxis e Afeto

O sentido ético-político da saúde e os conflitos socioambientais: relatos de pesquisa.....	281
<i>Diana Jaqueira Fernandes e Eugênia Gadelha Figueiredo</i>	
A produção de novas práticas políticas na escola: teatro social dos afetos.....	297
<i>Kelly Cristina Fernandes</i>	
Reflexões sobre a relação entre território e subjetividade: da propriedade ao direito à cidade.....	317
<i>Gabriela Moreira Rodrigues dos Santos</i>	
Massacre de Felisburgo: afeto, memória e trauma psicossocial.....	325
<i>Fabiana de Andrade Campos</i>	
Povos originários e “o comum”: reflexões acerca do sofrimento ético-político de indígenas Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM.....	343
<i>Renan Albuquerque e Flávia R. Busarello</i>	
Vínculo institucional.....	367

Questões teóricas e empíricas pautadas na dialética inclusão-exclusão social

Sendo uma pesquisadora formada pelo NEXIN, sinto-me honrada em prefaciar este livro organizado pela Profa. Dra. Bader Sawaia (PUC/SP), Prof. Dr. Renan Albuquerque (UFAM) e a doutoranda em Psicologia Social Flávia Busarello (PUC/SP). Os trabalhos desta obra trazem questões teóricas e empíricas pautadas na dialética inclusão-exclusão social, a partir de uma perspectiva científico-acadêmica, que se faz comprometida com a transformação social. A obra “Afeto e Comum: reflexões sobre a práxis psicossocial” marca um avanço sem limites para os múltiplos diálogos na área da Psicologia Social, trazendo as questões do contemporâneo para serem pensadas a partir de novas categorias analíticas.

O próprio título da obra traz a ideia da afetividade e da lógica do coletivo como amalgamados quando pensamos o político e as transformações sociais possíveis no hoje, marcando o entrelaçamento inquestionável entre a pessoa e a multidão, entre o singular e o plural, entre a subjetividade que escapa e a objetividade que delimita. A orientação teórica marca o afeto atravessando a política, como a água atravessa a terra, ou seja, não há política que não seja permeada pelo afeto e por ele seja impulsionada, de forma que as ações políticas são formadas pelos encontros, “mediante a construção dos afetos políticos”, como afirma Negri e Hardt (2016, p. 31).

A situação que vivemos hoje no país e no mundo nos marca negativamente e, ao que tudo indica, caminhamos na direção das paixões tristes, já que vivemos, de forma mais intensa, permeados por um forte apelo na direção do neoliberalismo: um conjunto de ações, pensamentos, visibilidades, percepções que marcam uma determinada configuração do sensível na direção de um mundo coerentemente articulado em torno das demandas de uma sociedade mercadológica e competitiva.

Fortemente oferecidos pelos meios de comunicação dominantes, sentidos hegemônicos em torno de projetos sociais e culturais em diferentes áreas ganham analogia com atos de corrupção, desvios, ou são qualificados como práticas de vagabundagem. Para a ótica dos neoliberais, projetos sociais e projetos culturais são compreendidos como um desfalque aos cofres públicos, sendo desqualificados e significados como desperdício de verba ou mesada para vagabundos que não querem trabalhar, etc.

Relações conflituosas têm marcado o território urbano como palco do paradoxo entre, por um lado, a expansão e ditadura do reino do mercado e do empreendedorismo competitivo, articulados com a privatização e o “enclausuramento do espaço público” (ZIZEK, 2013, p. 104) e, por outro, as ocupações do espaço público, em especial, as recentes ocupações nas escolas secundárias, no MINC, nas universidades, nas ruas, etc.

A força da configuração neoliberal aumenta e intensifica as desigualdades sociais que, articuladas a formas de perceber e não perceber, de visibilizar e invisibilizar, de tornar audível e não audível os diferentes aspectos dos mecanismos que tornam possível determinados e perversos resultados, marcam o atravessamento estético que a ideia de liberdade como livre arbítrio exerce na lógica desta mesma ditadura do mercado. Sob esta lógica, somos mais livres quanto mais privatizados se tornam nossos espaços e seríamos mais livres quanto menos circularmos no espaço comum. Em nossos condomínios residenciais já temos, por exemplo, cinema, academia, área de lazer, área gourmet, parques e até verdadeiros estúdios musicais para nossos filhos adolescentes ficarem protegidos do reino do caos da vida mundana. Nossas escolas são privadas e, com raras exceções, são estrategicamente localizadas em bairros de difícil acesso por transportes coletivos comuns.

O importante, sob este prisma, é “não misturar”, nem os lugares e nem as pessoas, fora do que estipula a governamentalidade, a divisão social de classes, de gênero e de raça. Nada pode bagunçar a partilha estipulada, onde o privado avança sobre o campo do público. Caso contrário, é a “baderna”, porque, sob esta ótica, o espaço privado é para viver e permanecer e o público para apenas circular, respeitando o conjunto das hierarquias normativas e nor-

matizadoras das cidades. Ou seja, no triunfo da lógica consensual, cada coisa deve ocupar o seu lugar no campo da partilha hierárquica dos espaços urbanos. Portanto, os espaços se configuram sob a lógica da partilha do sensível, forma pela qual se determina no sensível (modos de ver, ouvir, perceber) a relação entre o que é partilhado e a divisão do que é exclusivo (RANCIÈRE, 2005).

Mas, toda situação, toda lógica e toda configuração pode ser cindida, reconfigurada sob outra forma, outro regime de percepção e inteligibilidade, que modifica a experiência comum e abre novos territórios do possível na distribuição dos lugares. A distribuição dos lugares indica muito mais do que as distribuições dos espaços no urbano, mas estas distribuições por sua vez, já se pautam na distribuição dos mais ou menos capazes, daqueles que, nos diz Butler (2015), são colocados em uma maior condição de vulnerabilidade, apesar e além da própria condição de vulnerabilidade inerente a todo ser humano.

No entanto, os territórios urbanos se fazem por múltiplas significações, repletas de experiências distintas, muitas vezes marcadas pela tensão do eixo NÓS X ELES, configurada em jogos de alteridade e antagonismos, marcados pela trama de relações, significações e por ações de dissenso em diferentes espaços do urbano.

É possível perceber diferentes formas de coletivos de enunciação que ocupam com seus corpos os espaços públicos e dão a eles novos significados e novas funções, reinventando o sentido de democracia nos contextos urbanos, permeados pelo afeto que move para o engendramento do político. Desde as ocupações nas escolas, nas ruas, nas instituições públicas em geral, produziu-se algumas experiências coletivas que nos apontam não só para outras formas de ocupação do espaço, mas para outras maneiras e formas de ser juntos, onde se produz outra relação entre o Eu e o Nós, apontando o coletivo como o *locus* da pensabilidade afetiva transformadora.

Suas manifestações são marcadas pela ocupação do território, protestos, bloqueio de ruas e pontes, bloqueio de acessos, no qual se instaura o caos, instituindo ações performativas (BUTLER, 2014) nas quais a autoprodução se dá no exercício da própria ação.

A ocupação dos espaços públicos, compostos por coletivos locais, encarna o NÓS como corpos em relação, não no sentido

identitário e totalizado, mas no sentido da unificação que destotaliza e retotaliza de maneira aberta e capturada pelas atuações horizontalizadas que propõem. Experimentam-se como organizações horizontalizadas, com moradia e alimentação compartilhada, marcando, o que Butler (2014) chama de enunciados performativos políticos, pela forma como agem na situação da ocupação. Em tais ocupações, os manifestantes se fazem audíveis e visíveis pela mídia independente, congregados e congregantes, conseguem instituir o NÓS, marcando o afeto, o cuidado, a parceria e a solidariedade como configurantes do político. Por meio da luta, fazem nascer o sujeito plural, coletivo, que se constitui no transcurso de sua própria ação, possibilitando formas particulares de sociabilidade política, na qual o NÓS nunca atinge a unidade, nem a marca do UM.

Sua organização é caracterizada por laços de reciprocidade, marcando uma experiência de reconfiguração do sensível na enunciação de outros possíveis no compartilhamento da vida, nas decisões coletivas das assembleias horizontais, atuando no campo do político ao mesmo tempo em que atuam sobre si mesmos.

Estes movimentos nomeados de Ocupa, muito visíveis no ano de 2016, experienciaram a democracia como o exercício da capacidade de enfrentar as contradições e paradoxos da escolha da verificação do exercício da igualdade de qualquer um ocupar o espaço não hierárquico dos coletivos.

Estas experiências nos apontam formas de ocupação dos espaços que desamarram, mesmo em contradições, lógicas dualistas e dicotômicas das capacidades e incapacidades, do público e do privado, do particular e do universal. Mostram que a emancipação passa por uma ruptura estética que seja capaz de produzir novas formas de experiência do sensível, novas visibilidades e audibilidades, de entrelaçar as singularidades, pautadas no exercício do entre sujeitos, no hiato que marca os espaços entre o eu e o outro.

A inteligibilidade dos coletivos pressupõe a reciprocidade das singularidades em torno de uma ficção, uma utopia que, longe de trazer uma visão limitada e determinada do futuro, o abre a horizontes amplos de possibilidades. As organizações que pautam as ocupações no contemporâneo partem de uma atuação amparada na horizontalidade de funções, tarefas, dizeres e visibilidades e sua performatividade é sua própria invenção.

Tal como a obra ou prática artística é um terceiro termo entre o autor e o espectador, as ocupações em atos performativos se constituem no terceiro termo entre as singularidades e a multidão. Nada há a priori, nada há que os essencialize. Realizam jogos de alteridade que, ao se deslocarem de lugares identitários, escorregam para a heterologia, sendo capazes de denunciar danos e enfrentar injustiças. Assim, coletivizam capacidades que rompem “a unidade do dado e a evidência do visível” (RANCIÈRE, 2012, p. 49), de forma a deslizar-se na direção do outro, na desidentificação em relação a seu próprio lugar e na identificação impossível com este outro, num movimento de subjetivação política (RANCIÈRE, 2014)

Marx já dizia que a diferença entre o pior arquiteto e a melhor das abelhas é a capacidade do primeiro de imaginar, criar ficções e, por meio dela, projetar os possíveis (MAHEIRIE e ZANELLA, 2017). A ficção é a gênese dos possíveis. É a possibilidade de construir ficções que aproxima a política de uma multiplicidade de experiências coletivas que temos presenciado no contemporâneo.

É a capacidade de produzir ficções e por elas ser afetivamente mediado que faz com que possamos inventar outros mundos, entrelaçando, nos bons encontros, o eu e o outro, até que um comum se faça como exercício unificante. O livro “Afeto e Comum: reflexões sobre a práxis psicossocial” nos brinda com reflexões e experiências que dialogam afeto, política, singularidade e comum, de forma a abrir campos e inventar pensares e fazeres na direção de outros possíveis.

Lancemo-nos no horizonte onde equidade e liberdade não sejam conceitos e práticas antagônicas, façamos da capacidade de afetar a nossa melhor e maior arma na luta pelo mundo que merece ser vivido. Lancemo-nos ao comum, ao campo do NÓS, dos coletivos e resgatemos objetos fundamentais a Psicologia Social: grupos, identidade coletiva, coletivos, comum. Eis o livro que penso apontar para este horizonte.

*Profa. Dra. Kátia Maheirie
PPGP-UFSC*

Referências

BUTLER, J. (2014) "Nosotros, el Pueblo": apuntes sobre la libertad de reunión. Em: BADIOU, A.; BOURDIEU, P.; BUTLER, J.; DIDI HUBERMAN, G.; KHIARI, S. & RANCIÈRE, J. *Que es el pueblo?* Buenos Aires: Ed. Cidade Autônoma de Buenos Aires.

BUTLER, J. (2015). *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MAHEIRIE, K. & ZANELLA, A. V. (2017). Imagination and creative activity: Ontological and epistemological principles of Vygotsky's contributions. In: Carl RATNER, C.; SILVA, D. N. H. (Org.). *Vygotsky and Marx: Toward a Marxist Psychology*. 1ed. London and New York: Routledge- Taylor & Francis Group, 2017, v. 1, p. 161-172.

NEGRI, A. & HARDT, M. (2016). *Declaração: isto não é um manifesto*. São Paulo: N-1 Edições.

RANCIÈRE, J (2005). *Partilha do Sensível*. (2a. ed.). Brasil: Editora 34.

RANCIÈRE, J. (2012). *O espectador emancipado*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

RANCIÈRE, J. (2014). *Nas margens do político*. Portugal: KKYM.

ZIZEK, S. (2013). O violento silêncio de um novo começo. Em: HARVEY, D. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo Editorial, Carta Maior.

APRESENTAÇÃO

Sobre o livro *Afeto & Comum: reflexões sobre a práxis psicossocial*

A Psicologia Social brasileira a partir dos anos 80 deu um salto teórico sob a batuta crítica de Sílvia Lane, em parceria com outros pesquisadores da América Latina como Martin Baró, contra o caráter adaptador da Psicologia e seu isolamento das questões sociais. Desde então, essa crítica foi se consolidando teoricamente, por meio de pesquisas sobre os graves problemas sociais de nosso país e do continente latino americano.

A presente coletânea reúne textos que, inspirados por esse brado acadêmico, adotam a desigualdade e as violências dela decorrentes como objeto de estudo da Psicologia Social. Ressaltam que as análises não se reduzem à compreensão das marcas que as determinações deixam em nossos corpos e mentes. Entendem que o fenômeno psicossocial está inserido na estrutura e organização capitalista de expropriação (HARVEY, 2004) da sociedade brasileira, mas vão além, escutam e analisam a força de resistência e transformação da subjetividade, rebatendo a concepção tradicional das ciências humanas e sociais de subjetividade assujeitada, reacionária e da ordem do erro e da patologia. Propõem o pressuposto da “subjetividade revolucionária” (SAWAIA e SILVA, 2018) que denuncia a falsa dicotomia entre liberdade e determinação social.

O ponto de partida é a ideia de que a luta pela emancipação é uma dimensão irreprimível do humano, embora constante e perversamente cerceada pela ordem social. E o que é igualmente importante, essa luta de cada um depende de outros corpos para acontecer e durar, pois somos corpos compostos por outros corpos.

A teoria de base é a psicologia sócio-histórica de vertente marxista e em diálogo com Espinosa, tal como desenvolvida por Vigostki, a qual afirma a determinação social da subjetividade, compreendendo que a passagem do social ao psicológico é um

processo dialético, mediado pela imaginação e que, portanto, a determinação social não é ato reflexo, mas criativo. Dessa forma, apresenta uma das proposições mais importantes para a Psicologia Social: liberdade e determinação não são excludentes, assim como objetividade e subjetividade.

Esses três pensadores recuperam para a Psicologia o homem por inteiro, não mais retalhado por dicotomias impostas pelo racionalismo; foram valentes defensores da potência humana contra todas as formas de tirania e bloqueio, buscando formas de estabelecer comunicação com as forças sociais ativas que operam no mundo.

Vigotski (1896/1934), genial psicólogo russo, introduziu Espinosa e Marx, dois pensadores aparentemente antagônicos do ponto de vista epistemológico, na Psicologia. E, em lugar de fazer uma escolha empobrecedora entre o método dialético de Marx e o monismo de Espinosa, trabalhou para que esses notáveis pensadores colaborassem para superar as dicotomias perpetradas pelas correntes teóricas dominantes no início do séc. XX, que configuravam três tipos distintos e inconciliáveis de homem: o homem do inconsciente, o homem do comportamento e o homem da cognição.

Os textos são de autoria de pesquisadores do Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão Social (NEXIN), do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), coordenado pela professora Bader B. Sawaia, e também por pesquisadores de outras instituições, que dialogam com o núcleo ou tiveram passagem por ele, companheiros de angústias e sonhos acadêmicos e políticos. Ressalta-se, ainda, como motivação do presente livro o fato do campo de atuação do psicólogo social ter se ampliado, ao ser chamado a participar da política de assistência social, desde a promulgação do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), hoje, o seu maior empregador. Esse campo abriu as portas para a ação do psicólogo em todas as regiões do país, até mesmo nas menores cidade, e lhe impôs a desigualdade como objeto da práxis psicossocial e não apenas como uma das variáveis da subjetividade.

Entendemos que este é o momento de refletir sobre a práxis, perguntando, à luz desses pressupostos não cindidores e separatistas, o que caracteriza o fazer da Psicologia Social comprometida com a superação da desigualdade?

Para colaborar com essa reflexão, a presente coletânea coloca em discussão duas ideias: o afeto como categoria analítica da desigualdade e o comum como norte da práxis psicossocial, uma escolha que, por sua vez, pode levar a outra indagação: Por que o destaque a dois conceitos estranhos à Psicologia Social Crítica e aparentemente despolitizados?

Justamente por isso, para superar a falsa dicotomia entre subjetividade e objetividade e entre razão e emoção, que sustentou, de um lado, o racionalismo epistemológico, cuja ênfase na objetividade levou ao descarte do humanismo e ao desprezo das emoções, colocadas no lugar do erro e da patologia. De outro, incentivou a aversão pela objetividade, resvalando no nihilismo, pragmatismo e relativismo. Essas duas ortodoxias epistemológicas, por caminhos diferentes, colaboraram com a disseminação da ideologia neoliberal contemporânea caracterizada pelo individualismo, mercantilização da vida e esgarçamento do tecido comunitário.

Pensadores contemporâneos apresentam uma outra característica do neoliberalismo, o processo de sentimentalização da vida pública conectado ao desejo de produzir e consumir formas personalizadas de narrativas históricas (ATHANASIOU; HANT-ZAROULA e KOSTAS, 2008). Um movimento ideológico conhecido como “Affectivity turns” que nos mantém ativos em relação às questões pessoais e sentimentais, mas politicamente apáticos. Contexto em que a felicidade se torna palavra de ordem, remédio para todos os males, uma recomendação médica, ou ainda uma responsabilidade do Estado como denuncia Aldaíza Sposati (2017) sobre o Programa da atual primeira dama: “Criança Feliz”. Segundo a autora, o programa se arvora no direito de definir quem é infeliz e porque, assim, remete a felicidade ao campo da ideologia e da governabilidade.

Na América Latina, após assistirmos a uma renovação da esquerda ao final das décadas de 90: com a intensificação das lutas sociais e a subida ao poder de governos progressistas, vemos, atualmente o desmoramento e desmonte das forças progressistas e da força coletiva em todos os níveis: político, educacional, saúde, trabalho. A quebra do “comum”, uma das estratégias apontada por Espinosa no séc. XVII, de sustentação de regimes autoritários, nunca esteve tão evidente, eficaz e disseminada em todos os ní-

veis: global, local, nacional, internacional, sendo nesse momento um dos exemplos mais dramáticos: a tragédia dos refugiados.

Desses fatos, aqui apresentados brevemente, emerge a proposta desta coletânea de trabalhar os afetos e o comum como categorias analíticas orientadoras de práxis voltada ao enfrentamento da moral particular neoliberal que dilui desigualdade social na diferença, democracia na permissividade hedonista e a resistência na tolerância, que se torna uma atitude elegante e moderna, aplaudida nas redes sociais.

Por isso, é preciso deixar claro nosso posicionamento político frente à desigualdade: Nossa preocupação é a superação da desigualdade social em suas diferentes formas de manifestações particulares, o que é diferente da proposta neoliberal de superação das diferentes formas de desigualdade social, como alguns costumam defender. A primeira premissa é baseada na dialética singular/particular/universal, em que cada particular é manifestação do conflito de interesses, da expropriação e da injustiça que precisa ser enfrentada. A outra dilui a desigualdade central do capitalismo, a luta de classes, em infinitas diferenças que devem se toleradas.

É importante também considerar que as discussões sobre esta temática na Psicologia Social não raramente mantêm o separatismo epistemológico, trabalhando sob o paradigma da determinação causal (não histórica) e da racionalidade, reproduzindo a tensão que tanto incomodou Vigotski entre o social e o individual e entre a emoção e a razão.

São essas as questões que norteiam os textos aqui apresentados. Todos são relatos de pesquisa em realização ou já realizadas que discutem direta ou indiretamente o comum e os afeto, mas com ênfases e contextos diferentes. Assim, optamos por agrupá-los em quatro eixos, a partir das questões destacadas em cada um deles. Os textos são antecedidos por um Prólogo elaborado por Bader Sawaia apresentando os dois conceitos centrais da coletânea: afeto e comum como categorias políticas no diálogo entre Espinosa, Marx e Vigotski.

O primeiro eixo, “A positividade do Afeto: reflexões teórico-metodológicas”, é composto por cinco textos. No primeiro, intitulado “Imaginação e emoção: liberdade ou servidão nas paixões?

- um ensaio teórico entre L. S. Vigotski e B. Espinosa”, as autoras, Daniele Nunes Henrique Silva e Lavínia Lopes Salomão Magiolino refletem sobre a relação entre imaginação e afeto, defendendo que as paixões mobilizam processos criadores. Partindo das cartas de amor trocadas entre Simone de Beauvoir e Nelson Algren, refletem sobre a conotação ético-política na definição dos afetos e sobre a ideia vigotskiana de psiquismo como drama, choque de sistemas.

“Ato radical - um estudo sobre as finalidades e as afetações políticas” é o segundo texto, de autoria de Dilson Wrasse, que analisa o ato radical e as afetações políticas na relação com a cotidianidade. A ação é sempre local e dentro da cotidianidade. Não são ações isoladas, mas afetadas e posicionadas que requerem tanto uma posição quanto uma interpretação correta, enquanto ser que se localiza na história que sabe que ao mesmo tempo é sujeito e objeto da história; que o sujeito determina e que é determinado pela história. Segundo o autor trata-se de criar circunstâncias fundamentais para viabilizar a práxis e para o surgimento da possibilidade histórica do ato radical.

No texto seguinte, “Sussurros afetivos: ética e afeto na práxis psicossocial”, as autoras Aline Matheus Veloso e Flávia Roberta Busarello refletem acerca da positividade dos afetos na intervenção psicossocial, analisando os pares, muitas vezes lidos como dicotômicos, razão/afeto e mente/corpo. Ao final, é feita a “escuta dos sussurros afetivos”, esboçando caminhos possíveis à prática orientada pelos bons encontros, a partir das impressões das duas pesquisas feitas pelas autoras em seus mestrados em Psicologia Social: uma com jovens em conflito com a lei e a outra com povos indígenas Xokleng/Laklânõ.

No quarto texto, “Psicologia e população em situação de rua: apontamentos sobre a produção científica no Brasil” as autoras, Bader B. Sawaiia, Aline Pereira e Livia Maria Camilo dos Santos examinam a produção científica (entre os anos de 2004 e 2016) em Psicologia sobre o fenômeno das populações em situação de rua, a partir das categorias analíticas do NEXIN. As autoras constataram que há uma tendência a desconsiderar a singularidade desses sujeitos, tratando-os como bloco homogêneo, sem sutilezas psicológicas e necessidades elevadas, pautado no modelo masculino. Por fim, salientam que são raros os trabalhos científicos que analisam

os sentimentos e emoções produzidos na/pela vivência dessa condição social, embora a maioria aponte o intenso sofrimento que ela acarreta.

“Tempo de homens partidos: o inconsciente como quebra da unidade pensar-sentir-agir”, o quinto texto, escrito pela Lívia Gomes dos Santos, discute a questão do inconsciente na Psicologia Sócio-Histórica a partir dos versos do poeta Carlos Drummond de Andrade. Para tanto, aponta o papel da cultura na constituição do psiquismo, tanto em seus aspectos conscientes quanto no inconsciente, destacando o papel da linguagem e da atividade nesses processos. Em seguida, apresenta como a particularidade que vivemos, marcada pela divisão da sociedade em classes e pela alienação, faz com que a dinâmica entre consciente e inconsciente seja alterada, sendo este último caracterizado sobretudo pela quebra nos processos de sentir-pensar-agir.

O segundo eixo, “Políticas Públicas” é composto de dois textos. Um deles, intitulado “Psicologia e Assistência Social: o sofrimento ético-político e a escuta, ação e garantia de direitos” é de autoria de Gustavo Henrique Carretero que discute a atuação de psicólogos(as) nas políticas sociais, especialmente na Assistência Social. Reflete que a crescente inserção de psicólogas(os) nas políticas sociais se deve, de um lado, à politização da Psicologia, de outro à abertura de campo de trabalho. Infere-se que no encontro entre Psicologia e Políticas Sociais as contradições e tensões das duas áreas se somam e abrem novas possibilidades, tanto no sentido conservador como progressista. Em relação à atuação de psicólogas(os) propõe que o sofrimento ético-político (SAWAIA, 2001) seja o objeto de atuação, especialmente nos CRAS, e que a atuação se pautar na escuta, ação e garantia de direitos como forma de superar enquadres voltados para o fazer tradicional em Psicologia.

O segundo texto, de autoria de Maria Ignez Costa Moreira, intitulado “Tensões entre a lógica do poder patriarcal e a busca de emancipação das mulheres nas Políticas Públicas de Assistência Social: uma análise à luz da categoria de gênero” reflete sobre as relações estabelecidas entre as mulheres e as políticas públicas de assistência, a partir da categoria de gênero. As políticas públicas brasileiras de assistência social reservam às famílias e às mulheres uma posição de centralidade nas suas práticas. Por meio da cate-

goria de gênero, a autora discute as tensões no campo das políticas de Assistência Social, entre a promoção da emancipação e autonomia e a tutela das mulheres e sua sobrecarga de trabalho.

O terceiro eixo, intitulado “Multidão, Comum e Território”, é composto por 5 textos. No primeiro, “Em busca de uma concepção psicossocial de território na convergência entre política, comunalidade e afeto”, as autoras Bader B. Sawaia e Glauca T. Purin refletem sobre a necessidade da Psicologia Social debruçar-se sobre o território, não como uma variável da subjetividade, mas como categoria analítica e de intervenção. Para tanto, propõem discuti-lo na interface com o conceito de espaço público, desenvolvido por Arendt, e de comum e multidão, tal como elaborado por Espinosa. A introdução dessas duas ideias parte da crítica feita por vários pensadores à despolitização da paisagem cívica e ao esfacelamento da comunalidade. A análise tem por base os resultados de duas pesquisas realizadas na cidade de São Paulo, uma sobre rádios comunitárias e outra sobre coletivos de intervenção urbana. Esse texto ainda destaca o afeto como dimensão constitutiva do território e a arte como técnica de intervenção.

O segundo texto “A dimensão ético-política da ação coletiva: multidão e comum como categorias analíticas”, de autoria de Cinara Brito de Oliveira, reflete sobre a construção do conceito de multidão ao longo da história da Psicologia Social. Em seguida, apresenta o debate atual acerca da equivalência entre movimentos sociais e multidão, analisando as pesquisas sobre os movimentos e multidão da atualidade. Por fim, apresenta a multidão e o comum como categorias analíticas, recuperando a dimensão ética da ação coletiva.

Completando essas análises, o texto “Modulações da atividade caráter massivo e do inconsciente como conceito sócio-histórico” de Pedro Henrique Chaves Pessanha discute que as teorias sobre os movimentos de massas se relacionam tradicionalmente ao campo da Psicologia e, em especial, ao tema do inconsciente. A partir do tripé B. Spinoza, K. Max e L. Vigotski – busca retomar a problemática dos vínculos possíveis entre as nuances da inconsciência – fragmentação, inibição e repressão – e as atividades de caráter massivo/multidão – desde suas manifestações mais ex-cráveis até a força ativa da história.

Elisa H. Musha e Juliana Berezoschi, no texto “O lugar do singular no comum: experiências afetivas em movimentos sociais”, analisa a relação entre a participação de sujeitos em movimentos sociais e a constituição de suas singularidades em busca de um comum, por meio de duas pesquisas: a primeira, já concluída, com jovens moradores de Heliópolis - São Paulo, que participam desde a infância dos projetos sociais da União de Núcleos, Associações e Sociedade de Moradores de Heliópolis e São João Clímaco (UNAS); a segunda, ainda em andamento, com integrantes de um coletivo transfeminista, em formação, em uma cidade de médio porte da região sul do Brasil, de tradições germânicas e conservadoras. No decorrer do texto, são apresentadas algumas experiências no campo que retratam a participação de sujeitos ativos para o objetivo comum e como este é atravessado por diferentes formas de afetações das singularidades.

“A cidade, o território e a vida em condomínios: possibilidades de uma (in)experiência do comum” é o texto escrito por Regina Paulinelli que apresenta reflexões sobre a experiência do comum nas relações vivenciadas em condomínios residências do Programa Minha Casa Minha Vida, tendo como cenário o fenômeno de urbanização das cidades, a dialética exclusão/inclusão, o processo de gentrificação e a produção de enclaves, colocados em perspectiva com a crescente ampliação das periferias, segregando a população em seu acesso e direito à cidade. O texto busca algumas chaves de compreensão dessa realidade a partir das relações subjetivas que se constituem nos territórios, tomando-os como espaços de vivência, numa rede de relações que proporcionam às pessoas a experiência de bons e de maus encontros, dimensionando a pluralidade e a (im)possibilidade do agir em comum.

O quarto eixo, “Práxis e Afeto”, composto por 5 textos, tem início com “O sentido ético-político da saúde e os conflitos socioambientais: relatos de pesquisa” de autoria de Diana Jaqueira Fernandes e Eugênia Gadelha Figueiredo. As autoras ressaltam o sentido ético-político do processo saúde/doença/cuidado nos debates sobre a questão socioambiental no Brasil como contrapondo às correntes de cunho biologicistas que seguem influenciando mais fortemente a pauta, em geral, mediada por um viés naturalista, tecnicista e/ou baseada no romantismo ingênuo, sem aten-

tar para os determinantes socioeconômicos, políticos, subjetivos gerados e gestados pelo sistema capitalista de produção que agem diretamente sobre esse processo. Para tanto, as autoras buscam identificar os impactos psicossociais da desigualdade/injustiça ambiental no cotidiano da população residente em áreas de conflitos socioambientais e a práxis em saúde nelas desenvolvida: o Delta do Parnaíba (PI) e a Bacia do Rio Doce (MG), palco do maior desastre ambiental do Brasil, são os cenários apresentados neste trabalho.

O segundo texto “A produção de novas práticas políticas na escola: teatro social dos afetos” de autoria de Kelly Cristina Fernandes discorre sobre a necessidade de restaurar a confiança no comum, através da união dos atores sociais das escolas, tendo como mediador a linguagem artística, em especial o teatro como intervenção psicossocial. Para tanto desenvolveu e aplicou a técnica do Teatro Social dos Afetos com base no Teatro do Oprimido durante quatro anos de projeto em escolas públicas do município de São Paulo, buscando compreender através de jogos e técnicas teatrais a circulação dos afetos dentro das relações e identificar quais afetos que mobilizam o agir transformador e os que nos mantêm na passividade e reatividade. A vivência dessa experiência em escolas, debatendo sobre violência e opressão com foco nos afetos, fomentou potências adormecidas dos sujeitos, fortalecendo seu potencial de afetar e ser afetado.

“Reflexões sobre a relação entre território e subjetividade: da propriedade ao direito à cidade” de Gabriela Moreira Rodrigues dos Santos, reflete a partir das obras de Marx sobre o significado do conceito de propriedade e seus desdobramentos atuais no que diz respeito às questões relacionadas ao urbanismo e o direito à cidade. Apesar de elementares, as investigações que objetivam a apreensão das conexões entre subjetividade e objetividade ainda apresentam desafios aos pesquisadores da área da Psicologia. Por isso, a intenção de se debruçar sobre o direito à cidade da perspectiva psicossocial.

O quarto texto é de autoria de Fabiana de Andrade Campos, intitulado “Massacre de Felisburgo: afeto, memória e trauma psicossocial”. Estas reflexões são desenvolvidas a partir da pesquisa-intervenção realizada no acampamento Terra Prometida, em

Felisburgo/MG, onde ocorreu um massacre em 2004 contra trabalhadores rurais sem terra. Inicialmente, a autora descreve o contexto do massacre e a demanda por intervenção diante do quadro de sofrimento da comunidade. Na sequência, são feitos apontamentos sobre a Psicologia Sócio-Histórica nesse cenário e, posteriormente, apresentam-se as narrativas de reconstrução da memória do massacre. Por fim, são elaboradas teses a partir dos conceitos de trauma psicossocial, memória histórica e afetos políticos.

O quinto e último texto é intitulado “Povos originários e comum: reflexões acerca do sofrimento ético-político entre indígenas Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM”, de autoria de Flávia Roberta Busarello e Renan Albuquerque, tem o objetivo de refletir sobre o comum como possível enfrentamento ao sofrimento dos Sateré-Mawé e Hixkaryana nas cidades. Ambas etnias possuem Terras Indígenas (TIs) situadas na confluência do Amazonas com o Pará e transitam na divisa interestadual. O texto utiliza das categorias analíticas do NEXIN e a vivência e análise do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos. A partir disso, traz um relato do sofrimento mental dos indígenas após a migração para a cidade, fazendo uma reflexão sobre como a cidade capitalista e consumista branca exclui esses povos, na forma de inclusão perversa (dialética exclusão/inclusão social). Por fim, é feito alguns apontamentos sobre a relação entre saúde e comum como uma forma de potência para esses povos viverem e enfrentarem sofrimentos impostos pelo contexto urbano.

Em síntese, politizar sem cair na politização, reconhecer os afetos sem cair no emocionalismos, criar um comum, sem cair na anulação das singularidades e no aprisionamento a uma identidade cristalizada, é o desafio deste livro.

Os textos que o compõem retratam cenas do atual momento histórico-social brasileiro e pensam orientações para uma práxis psicossocial transformadora mediados pelas categorias de afeto e comum. A coletânea não oferece respostas conclusivas, mas visa instigar o debate e colaborar com a criação de novos caminhos na direção apontada por Hegel: “Ação política que induz os homens a superarem suas limitações singulares e a mera particularidade para assim, identificarem-se com o gênero humano” (FREDERICO, 2016, p. 251).

Afinal, “Sonhos existem” como afirma Dom Quixote, principalmente quando são sonhados em comum.

*Profa. Dra. Bader B. Sawaia
Prof. Dr. Renan Albuquerque
Doutoranda Flávia R. Busarello
Junho-Julho de 2018*

Referências

ATHANASIOU, Athena; HANTZAROULA, Pothiti; YANNACOPOULOS, Kostas. Towards a new Epistemology: The “Affective Turn”. *Historein*, v. 8, p. 05-16, 2008.

FREDERICO, Celso. O multiculturalismo e a dialética do universal e do particular. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 30, n. 87, p. 237-254, mai./ago. 2016.

HARVEY, David. *Cidade rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martin Fontes, 2014.

SAWAIA, B. B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão In: _____. (org.) *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 97-118.

SAWAIA, B. B. e SILVA, D. N. H. A subjetividade revolucionária: questões psicossociais em contexto de desigualdade social. In: TOASSA, G. e RODRIGUES, D. J. S. *Questões Psicossociais em contexto de desigualdade social*. Goiás: Centro Editorial e Gráfico da Universidade Federal de Goiás, 2018 (no prelo).

SPOSATI, Aldaíza. Transitoriedade da felicidade da criança brasileira. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 130, p. 526-546, set./dez. 2017.

Afeto e Comum: categorias centrais em diferentes contextos

O objetivo é apresentar as duas categorias centrais da coletânea, que são abordadas por todos os textos, em diferentes contextos e com diferentes ênfases, de forma que o leitor possa aprofundar a reflexão, aqui iniciada, no decorrer da leitura.

Falar de afeto para tratar questões sociais e políticas não é novidade: faz parte das estratégias de governabilidade a afetivização das questões políticas e a sentimentalização da vida pública (ATHANASIOU; HANTZAROULA; KOSTAS, 2008), sugerindo que os problemas sociais são da ordem de sentimentos pessoais e morais, portanto banais. Uma concepção que a grande mídia trabalha com muita habilidade.

A novidade é fazê-lo sem cair no psicologismo, como elaborou Espinosa, no séc. XVII, em seu livro seminal, *Ética*. Nessa obra ele apresenta sua filosofia monista, visando superar a oposição clássica dominante à época entre emoção/razão e corpo/mente, reconfigurando a complexa relação entre poder, subjetividade e emoção.

Atualmente na primeira década do séc. XXI, suas ideias são retomadas por Negri e Hardt, completando um caminho trilhado por pensadores, de diferentes perspectivas teóricas, ao longo do séc XX, dentre os quais ressalto Vigotski (1935/1998) e Deleuze (2002), para demonstrar que emoção não é exclusivamente um fenômeno psíquico, mas uma experiência política. Segundo Hardt e Negri, as pessoas são incapazes de compreender que o afeto é conceito político, mais ainda quando se trata do amor, “considerado um sentimento estritamente privado, limitado ao casamento burguês e ao espaço claustrofóbico da família” (2005, p. 438), e usado como motivo ideológico para diversas situações, como por exemplo a afirmação de que por amor é permitido aceitar a violência doméstica.

Para se compreender a dimensão política dos afetos é necessário passar do paradigma separatista e dicotômico para o monista de Espinosa, que considera mente e corpo, razão e emoção como da mesma substância, sem separação e hierarquia entre eles. Nesta perspectiva, o afeto é uma condição corporal e, ao mesmo tempo, a ideia dessa condição, pois não há nada na mente que não tenha sido afecção do corpo:

Por afeto (*affectio*) compreendo as afecções (*affectus*) do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e, simultaneamente, as ideias dessas afecções (ESPINOSA, E. III, def 3).

Espinosa valorizou o corpo em um momento quando a filosofia enaltecia a alma, indicando, pela primeira vez, que corpo e alma são ativos ou passivos juntos, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem o corpo comanda a alma nem a alma comanda o corpo. Assim, sua filosofia combate tanto o voluntarismo quanto o intelectualismo que, durante séculos, atribuíram à vontade e à razão um poder que não possuíam e que sustentou a concepção de sujeito assujeitado.

É dessa ligação profunda entre corpo e alma que decorrem sua concepção de ser humano como ser de desejo e de paixão e sua tese política de que a vida ética começa no interior dos afetos. Como dito acima, o afeto tem duas dimensões: a da experiência da afetação (*affectio*) e das modificações que meu corpo e minha mente sofrem na forma de emoções e sentimentos (*affectus*), sendo que dessa flutuação depende a minha força vital de resistência ou a qualidade ética de minha existência. Em outras palavras, afeto é a forma pela qual experimentamos em nosso corpo e mente o efeito das relações que partilhamos com outros corpos, o que para Espinosa significa a transição de um estado de maior ou menor potência de vida para outro, encontros que aumentam ou diminuem nosso *conatus*. Palavra latina que designa esforço para perseverar na existência e aumentar a potência de vida, o que é um direito natural de todos (ESPINOSA, Ética III, Prop. VII).

Segundo Espinosa, a alegria e a tristeza são os afetos primários que estão relacionados à potencialização da existência (autonomia) e à refração, (heteronomia/passividade), respectivamente:

Por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual o corpo aumenta sua potência de agir e a mente de pensar, passando, assim, a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente e o corpo passam a uma perfeição menor (ESPINOSA, Ética III, Prop.LIX, def.II e III).

A partir dessas considerações, Espinosa postula sua ética e ontologia da potência, que é ao mesmo tempo uma teoria dos afetos inovadora, pois estes, os afetos, são “acontecimentos vitais e medidas de variação de nossa capacidade para existir e agir” (CHAUÍ, 2011, p. 88), não “são vícios em que os homens caem por erro próprio” (TP, Cap. I, § 1).

Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes como variações do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são, contudo, necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza (ESPINOSA, TP, cap. I, § 4).

Ressalta-se na teoria dos afetos de Espinosa a associação entre afeto, ideia e ação, uma vez que todo pensamento e ação humana encontram-se intimamente ligados às experiências do corpo no decorrer da vida em sociedade. E o que é mais importante, ele destaca o papel da imagem nessas experiências. Segundo o filósofo, somos afetados não pela realidade, mas por imagens, que podem não ser uma ideia adequada do ocorrido. Se essas imagens são aceitas pela mente, ocorre a ilusão, o que pode explicar porque muitas vezes agimos em prol de nossa servidão, pensando estar defendendo nossa liberdade, como por exemplo, ficar feliz recebendo recompensa, pois o homem livre não age por recompensa, só os servos (ESPINOSA, TP, cap. X, § 8).

Inspirado em Espinosa e no método dialético de Marx, Vigotski criticou veementemente a dicotomia entre pensamento e emoção e o conseqüente despejo das emoções no terreno do erro e da perturbação do conhecimento, concepções que imperavam nas diferentes correntes teóricas da Psicologia à sua época, início do séc. XX, como um dos grande males da Psicologia.

Nessa direção, no decorrer de sua obra, ele denuncia que, eliminando-se o afeto, perde-se o humano do homem, sua imaginação, seu desejo e seu corpo, a ponto de afirmar que “a separação do lado intelectual de nossa consciência de seu lado afetivo-volitivo constitui um dos defeitos básicos mais graves de toda Psicologia tradicional” (VIGOTSKI, 1993, p. 24).

Essas reflexões estão espalhadas em sua obra, que aqui resumiremos em sete proposições:

I) O sujeito como agente da transformação social, não por causa da razão, mas da sua capacidade de afetar e ser afetado e de imaginar e criar;

II) A união indissociável entre pensar, sentir e agir: para ele, pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles, pois “toda emoção é um chamamento à ação ou uma renúncia a ela” (VIGOTSKI, 1927/2001, p. 139). Assim, ele traduz em linguagem psicológica um dos pressupostos de Espinosa, a junção indissociável entre corpo e mente;

III) A positividade dos afetos. Eles não são apenas formadores da verdade, mas constitutivos dela. Vigotski, como fez Espinosa na filosofia, tira a imaginação e a emoção do paradigma do erro para o da ética e da revolução. O afeto é a base da subjetividade, o subtexto de nossas ações e pensamentos. A emoção atravessa a memória, a atenção, a vontade e o pensar, articulando experiências díspares e fragmentadas, o que fica evidente em suas reflexões sobre a “lei do signo emocional comum” e sobre a base afetivo-volitiva da linguagem. “O pensamento não nasce de si mesmo, nem de outro pensamento, mas da esfera motivadora de nossa consciência, que abarca nossas inclinações e necessidades, nossos interesses e impulsos, nossos afetos e emoções” (VIGOTSKI, 1993, p. 343). Por trás do pensamento existe uma tendência afetiva e volitiva, que contém o último porquê de nossas atividades e ideias. Portanto, a emoção é esse “organizador interno de nossos comportamentos, que retesam, excitam, estimulam ou inibem essas ou aquelas funções psicológicas” (VIGOTSKI, 1927/2001, p. 139).

IV) O afeto sai da zona psíquica para o da experiência. Como afirma Vigotski (1935/1998) a experiência é sempre permeada por emoções, é sempre uma experiência emocional. São as

emoções que nos indicam a qualidade das afetações recebidas nos encontros, bem como motivam nossas ações. Elas nos movem, dão o colorido e a intensidade da vida. Nenhum sentimento permanece indiferente e infrutífero no comportamento. Ao sermos afetados, alteram-se as conexões iniciais entre mente e corpo, pois os componentes psíquicos e orgânicos da reação emocional se estendem a todas as funções psicológicas superiores iniciais em que se produziram, surgindo uma nova ordem e novas conexões (VIGOTSKI, 1927/2001, p. 139).

V) Afetação é ato criativo e não mero reflexo do real. Ela se dá por meio de imagens dos objetos que nos afetam. “Não conhecemos o mundo tal qual se apresenta fisicamente, mas pela imagem que ele nos provoca” (SAWAIA e SILVA, 2018, p. 4) . Isto significa que a imaginação depende da experiência; assim como a experiência é mediada pela imaginação; e que ambas se apoiam na emoção. A expansão da atividade criadora da imaginação depende diretamente da riqueza e da diversidade da experiência anterior da pessoa, porque essa experiência constitui o material com que se criam as construções da fantasia (VIGOTSKI, 1930/2009). Isso aponta para o fato de que tanto mais a experiência daquele que imagina for enriquecida, impregnada de significados e de sentidos, mais haverá material para combinações e reelaborações;

VI) A dimensão ético-política dos afetos. Sendo fruto da experiência, o que significa ter a gênese no contexto sócio-histórico, ele é o radar da nossa condição cidadã, isto é, da forma como somos tratados pela sociedade. É ele que traduz as forças sociais em ideias e ações singulares, ao mesmo tempo em que é mediador da experiência, o prisma pela qual o exterior se transforma em subjetividade; portanto, “trabalhar com afeto não é cair na estetização das questões sociais, ou solipsismos, mas sim um meio de atuar no que há de mais singular da ação política emancipadora” (SAWAIA e SILVA, 2018, p. 6).

VII) A associação entre emoção e imaginação é a base da concepção de liberdade em Vigotski: “as possibilidades de atuar com liberdade, que surgem na consciência do homem, estão estreitamente ligadas à imaginação” (1927/2001, p. 463). Portanto, os homens só podem atingir um grau de liberdade se forem criativos.

Assim, Vigotski reafirma a tese espinosana de que a ética está nos afetos e na imaginação, bem como a sua concepção de homem como ser de paixão e de desejo, portanto, potente na defesa da liberdade contra as diferentes formas de cerceamento e violência impostas pelos conflitos de interesse e pelo poder dominante.

Fiel à perspectiva sócio-histórica de configuração do psiquismo, ele entende, como Espinosa, que essa luta não é individual e essa potência de vida precisa do outro para se fortalecer, pois é nessa união que o cidadão descobre que sua força para existir e agir politicamente aumenta. Daí o destaque desta coletânea ao Comum como norte da práxis psicossocial.

Não é novidade enfatizar a força do comum na política. Desde que nascemos, ouvimos que “a união faz a força”. A originalidade está na concepção defendida por Espinosa de comum como desejo, afeto e não como uma finalidade. Ele é o que permite ao homem reconhecer que cada um se conservará se puder conviver com o outro em paz e tornar-se uma *veluti mente*, isto é, “como se fossem uma única mente” (ESPINOSA, TP, cap. II, §13). O comum é o sentimento de que nossa potência de vida só é possível por meio do outro, que é favorecido quando a lógica dos afetos permite a percepção da amizade e da generosidade como algo útil (CHAUÍ, 2003, p. 250).

Seguindo essa linha analítica, Espinosa defende que a democracia é o único estado com aptidão para produzir um mundo comum, pela operatividade de um Direito comum de potencializar a vida, pois é regime em que a potência coletiva não está cristalizada em um indivíduo ou grupo particular, mas que permanece nas mãos do comum (comunidade).

Ressalte-se que o comum não nega a singularidade, ao contrário, a “vida política transcorre em um espaço onde os concidadãos decidiram agir de comum acordo ou agir em comum, mas não abdicaram de seu direito natural de pensar e julgar individualmente”, afirma Chauí (2003, p. 243), referindo-se aos §2 e 3 do cap. III do Tratado Político de Espinosa.

Essa união de corpos e mentes singulares constitui um sujeito político coletivo, a “multidão” (ESPINOSA, TP, Caps. IV, VII e VIII), que tem o poder de enfrentar a desmesura do poder e a multidão atomística de indivíduos juntos. A resistência ativa contra a dominação só pode existir na potência do comum.

O comum, portanto, é ideia política, um princípio político no sentido de ordenar, comandar e reger toda a atividade política, que se contrapõe ao individualismo triunfante da pós-modernidade. Uma ideia que, embora tenha sido elaborada por Espinosa no séc. XVII em seu esforço para potencializar a luta contra a servidão, continua atual.

Segundo ele, a quebra do comum é o primeiro ato de toda tirania, junto com a privatização dos bens públicos (água, petróleo...) o que consiste em implementar ações e ideias que esgarçam o tecido comunitário, implantam a cizânia e a desconfiança, estimulam a briga por recompensas e promovem a naturalização da condição de “inferioridade” e da incapacidade de grupos humanos para gerir sua própria vida e/ou manejar recursos comuns.

Em síntese, como já dito acima, o comum de Espinosa é desejo e não finalidade. Não é fruto de educação, da conscientização e de contingências. Portanto não está na lei, mas na necessidade essencial do ser humano de passar da condição de servidão à modo livre e de que tudo que compõe com ela nos afeta como emoção alegre e potência de ação. Assim, ele defende que o poder público não deve vir das leis, mas da potência da multidão, entendida como um conjunto de constituintes que agem como causa única para exercer um efeito de limitar o poder dos governantes¹.

Aqui cabe um alerta: essas reflexões não podem ser interpretadas, no plano da práxis transformadora, como se o psicólogo social devesse assumir como sua tarefa a indução da ética do comum pela conscientização. A originalidade de Espinosa está na demonstração que uma ideia verdadeira ou a razão jamais vence uma paixão. Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (ESPINOSA, ética, IV, Prop.VII) o que nos lembra que é preciso agir nas afecções do corpo e da mente como proposta de transformação para o conjunto da sociedade.

*Profa. Dra. Bader B. Sawaia
PUC-SP, julho de 2018*

¹ Marx, em *Sobre a questão judaica*, vai ao encontro dessa proposição ao afirmar que o direito faz do homem um ser isolado, pois coloca como fundamento da sociedade burguesa a liberdade individual e faz com que encontremos no outro a limitação de nossa liberdade.

Referências Bibliográficas

ATHANASIOU, Athena; HANTZAROULA, Pothiti; YANNACOPOULOS, Kostas. Towards a new Epistemology: The “Affective Turn”. *Historein*, v. 8, 2008.

CHAUÍ, Marilena. Paixão, ação e liberdade em Espinosa. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena. Política em Espinosa. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

DELEUZE, Gilles. Espinosa, filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

ESPINOSA, B. Ética. Tradução Lívio Xavier. 3a. ed. São Paulo: Atenas, 1957.

ESPINOSA, B. Tratado Político. Tradução Manuel de Castro. 2a. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1977.

HARDT, M.; NEGRI, A. Multidão: guerra e democracia na era do império. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.

SAWAIA, B. B. e SILVA, D. N. H. A subjetividade revolucionária: questões psicossociais em contexto de desigualdade social. In: TOASSA, G e RODRIGUES, D. J. S. Questões Psicossociais em contexto de desigualdade social. Goiás: Centro Editorial e Gráfico da Universidade Federal de Goiás, 2018 (no prelo)

VIGOTSKI, L. S. El papel del ambiente en el desarrollo del niño. In: _____. La genialidade y otros textos inéditos. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1935/1998.

_____. Imaginação e criação na infância. São Paulo: Ática, 1930/2009.

_____. Pensamiento e lenguaje. In: _____. Obras escogidas (Vol. 2). Madrid: Visor, 1993.

_____. Psicologia pedagógica. São Paulo: Martins Fontes, 1927/2001.

BLOCO I

A Positividade do Afeto: Reflexões Teórico-Metodológicas

Imaginação e emoção: liberdade ou servidão nas paixões? Um ensaio teórico entre L.S. Vigotski e B. Espinosa

*Daniele Nunes Henrique Silva
Lavínia Lopes Salomão Magiolino*

Introdução

Vigotski (1998) ao falar das emoções e da imaginação ressaltava que estes tratavam-se dos temas mais sombrios e obscuros da Psicologia, pois eram marcados pela ausência de estudos e investigações científicas e estavam, portanto, abertos às mais diversas elucubrações. Ao longo de sua obra (1925/1999; 1926/2010; 1930/2018), podemos acompanhar uma instigante e profícua busca para elaborar tais conceitos e, mais do que isso, por tomá-los em sua intrincada relação deflagrando lacunas investigativas que ainda hoje, quase cem anos após a sua morte, geram controvérsias e polêmicas no debate contemporâneo. Discute-se, por exemplo, o estatuto da emoção e da imaginação no psiquismo humano - seriam estas funções psicológicas superiores? Como se articulam na ontogênese? Quais elementos mobilizam a criação, a experiência estética e a catarse?

Não é nossa intenção abordar neste capítulo todas essas questões. Mas mobilizadas por elas – e tomando como base as elaborações teóricas de Vigotski sobre essa problemática – temos trabalhado em nossas investigações os conceitos de emoção e imaginação na constituição do sujeito. Procuramos enfrentar os desafios que se colocam no cenário contemporâneo, posicionando-nos com relação as polêmicas que se acirram.

Pretendemos neste capítulo nos ater ao problema das paixões. Assumimos o princípio teórico de que as relações entre imaginação e emoção envolvem a dinâmica funcional do sistema

superior (VYGOTSKI, 2018), distanciando-nos dos paradigmas que marginalizam o afeto em detrimento da razão, bem como das concepções que avaliam a paixão como fenômeno psíquico trágico.

Em trabalho anterior, tivemos a oportunidade de tratar as dimensões históricas e culturais (portanto, políticas) da paixão (SILVA & MAGIOLINO, 2016). Partimos das cartas de amor trocadas entre Simone de Beauvoir e Nelson Algren, refletindo, com base nas colaborações de Espinosa e Vigotski, sobre uma conotação ético-política na definição dos afetos. Na verdade, os afetos se constituem a partir dos processos de significação que são alteritários, vivenciais e historicamente demarcados (SILVA & MAGIOLINO, 2013 e 2016). Conforme problematizou Sawaia (2009), eles são produtos das condições históricas e sociais determinadas e podem assumir um caráter emancipador e criador na trajetória subjetiva.

No presente trabalho, com base nas ideias de Vigotski sobre a psicologia do drama, choque de sistemas e dinâmica da personalidade, defenderemos teoricamente que as paixões também mobilizam processos criadores, focando atenção especial às dimensões históricas e culturais do ato criador (labor). Para tanto, buscaremos também nas elaborações teóricas de Espinosa seus apontamentos filosóficos sobre os afetos, por meio de suas digressões acerca das dimensões positivas (liberdade e alegria) e negativas (servidão) das paixões e o sentido de comum.

Entendemos que esse é um caminho pouco explorado na Psicologia com potencial para revelar diversas complexidades sobre a ontologia de ordem social, mas essencialmente criadora ser humano. Afinal: qual é o entrelaçamento entre imaginação e emoção? Ou ainda, qual é a relação entre paixão – o mais trágico dos sentimentos, com seu caráter de aprisionamento e passividade – e a mais brilhante função psicológica: a imaginação – com seu caráter libertador e transformador?

As possíveis respostas podem nos ajudar a compreender as forças mobilizadoras e, portanto, revolucionárias da paixão (da servidão para liberdade) e sua relação com as (subversão das) condições materiais de produção na vida, na potência comum da existência humana.

Imaginação e emoção: uma intrincada trama na experiência (est)ética

No século XX, o tema da imaginação é abordado por diversos campos científicos. Os trabalhos no campo da filosofia (SARTRE, 1964 e 1996), da psicologia do desenvolvimento (PIAGET, 1975; VYGOTSKY, 1987, 1991, 1999) e da psicanálise (BERNIS, 2003) buscam desvendar as inúmeras relações entre a produção de imagens, percepção do real e a configuração da imaginação humana.

As disputas analíticas sobre realidade *versus* virtualidade invadem o cenário contemporâneo, desdobrando-se de forma nada consensual em pesquisas no campo das ciências humanas e sociais. Dessa forma, os esforços em compreender o funcionamento imaginativo e toda a complexa configuração conceitual que ele envolve, na maioria das vezes, apresentam-se de forma difusa e não complementar nas distintas análises teóricas. Essa situação é uma herança que remonta a Antiguidade Clássica, especialmente na filosofia, como trataram Silva, Castro & Barbató (2010) e precisa, na atualidade, de delimitação teórica.

Dentro das questões mais gerais desenvolvidas por Vygotski, a imaginação foi um dos pontos explorados pelo autor para compreensão do desenvolvimento ontogenético. O autor tece argumentos sobre a imaginação em diferentes momentos de sua obra, com destaque nos livros: “Psicologia da Arte” (1925/1999); “Psicologia Pedagógica” (1926/2010); “Imaginação e atividade criadora no desenvolvimento infantil” (1930/2009); “La science du développement de l’enfant: textes pédologiques – 1931/1934 (A ciência do desenvolvimento infantil – 1931/1934 – tradução nossa, 2006)” e no texto sobre o brincar: “Play and its role in the mental development of the child.”(1933/1967) (O brincar e seu papel no desenvolvimento da criança – tradução nossa).

Sua divergência radical com a psicologia do século XIX, que denominará de *velha* ou *tradicional*, colocará (2009) frente às questões da imaginação não mais como extensão do funcionamento mnemônico. O autor observa que na conduta humana existe um impulso reprodutivo, pois o homem, instanciado pela memória, é capaz de reproduzir normas de conduta já criadas e elaboradas, ressuscitando rastros de antigas impressões. Seu conhecimento

sobre o mundo circundante é, portanto, consolidado por meio de hábitos permanentes que se repetem em circunstâncias idênticas. Porém, para Vigotski, os atos de imaginar e a própria produção de imagens não estão presos de forma reprodutiva às percepções do passado, ou impressões acumuladas anteriormente, mas parte da reelaboração, recombinação dessas imagens, já formadas na consciência (CRUZ, 2002; SILVA, 2006).

Assim sendo, a imaginação é prioritariamente a capacidade de o homem criar, mesmo se baseando na experiência passada, elementos novos. O processo de criação está, portanto, regulado pela capacidade imaginativa de se colocar no real algo inaugural, que altera a paisagem do mundo, transformando, conseqüentemente, a sua própria relação com a realidade (SILVA, 2006).

Para Vigotski, o principal fator psicológico do desenvolvimento da imaginação se baseia na necessidade que experimenta o homem de criar instrumentos que medeiem sua ação no meio ambiente que o rodeia. Ao transformar o ambiente, o homem cria. Para criar, o homem imagina (SILVA, 2011). Mas ele também imagina porque cria. Nesse processo dinâmico e dialético, a função criadora se estrutura e se organiza na esfera da cultura e, ao mesmo tempo, organiza e constitui o homem. A produção de imagens e todo o processo psicológico que envolve a imaginação e a criação não estão dissociados das condições de vida do homem, das suas necessidades e de seus desejos. A possibilidade de imaginar está instanciada pela palavra, pelo próprio real. Por isso, toda a atividade criadora parte da experiência, ou melhor, da forma como se percebe internamente e externamente o mundo, a partir dos processos de significação (SILVA, 2011).

A relação entre imaginação e realidade não se apresenta de forma linear e acabada nos textos de Vigotski. Cruz (2002), após estudo teórico sobre tal temática, conclui que há ambiguidades no modo como o autor discute conceitualmente as categorias *real e imaginação* ao longo de sua obra. Por um lado, observa a pesquisadora, as proposições teóricas assumem a explicação associacionista, na medida em que vincula essas duas esferas ao acúmulo de experiências vividas anteriormente pelo sujeito, numa tendência que amarra a imaginação ao campo da racionalidade e do pensamento conceitual. Por outro, principalmente, a partir das formu-

lações sobre a brincadeira infantil (1967) e o desenvolvimento da imaginação (2009), o autor parece apontar para uma concepção sobre a imaginação como algo incondicional ao pensamento realista, pois ambos funcionam como uma unidade que se forma pelo movimento dialético de coconstituição e oposição.

Pode-se inferir, num desdobramento teórico, que, ao mesmo tempo em que as atividades fantásticas partem de elementos da realidade para sua composição, a realidade é objetivada por meio dos processos e produtos da imaginação. Sem dúvida, a construção teórica complexa e não-linear em Vigotski indica uma permanente tensão entre a realidade e a imaginação; *um campo energético* (a atividade criadora) que vincula os dois lados opostos do *rio*, fazendo ciclicamente o real ser subvertido e reinventado inúmeras vezes pelo homem imaginativo.

Os produtos da fantasia também são elaborados a partir da criação de imagens que são somadas a fenômenos complexos da realidade e do funcionamento psíquico. Isso ocorre, por exemplo, quando vemos um quadro, ou lemos uma história e não nos limitamos a reproduzir vivências passadas, mas muitas vezes partimos delas para criar novas combinações. A imaginação, então, se configura como meio de ampliar a nossa experiência, pois podemos experimentar o que não vivemos diretamente, possibilitando-nos assimilar contextos históricos, sociais e individuais alheios. Retomaremos essa questão mais adiante.

Os elementos que entram na composição de uma obra de arte, por exemplo, são tomados da realidade, da experiência concreta e sensível do homem com a cultura. Para o psicólogo russo, tais elementos são originais porque sofrem complexa reelaboração no pensamento, cristalizam-se na atividade criadora e retornam ao mundo de forma inusitada, conforme abordaremos a seguir. Essa imaginação cristalizada (objetivada na obra) traz consigo uma força ativa, capaz de alterar o próprio modo de organização da realidade e da cultura. Esse movimento circular (marcado também pela história), que encerra a base da atividade criadora, sustenta-se teoricamente pela inter-relação da imaginação aos processos cognoscitivos e sensíveis e coloca o problema da imaginação em interface com a Arte, a Psicologia e a Educação.

Tal como acontece com a imaginação, a emoção foi tratada como algo atrelado ao campo da irracionalidade e, muitas vezes,

como herança ligada aos impulsos humanos mais primitivos, aos traços instintivos. Desde os sentimentos mais sórdidos aos mais sublimes, a emoção encerra também uma multiplicidade desorganizada e contraditória de facetas da constituição humana. Essa contradição faz da emoção uma temática oportuna e necessária, do ponto de vista científico, mas pantanosa, do ponto de vista ético e moral, pois nos remete às vivências dramáticas mais cotidianas do homem comum. Afeto, emoção e sentimento configuram uma problemática tratada na história das ideias de maneira controversa: algo que desperta muito interesse, mas que é secundarizado e visto também como o lado obscuro do conhecimento, alimentando esforços no sentido de sua eliminação (SAWAIA E MAGIOLINO, 2016).

Embora não tenha desenvolvido propriamente uma teoria das emoções, Vigotski trouxe contribuições importantes que sugerem caminhos investigativos nesse território desafiador (VIGOTSKI, 1998). Ele parte de um diálogo com vários autores e critica visceralmente tanto o tratamento metafísico quanto o organicista dado ao tema. Esse tratamento, que ainda pode ser identificado na atualidade, desconsidera as dimensões culturais das emoções, tratando os afetos, as paixões e os sentimentos como processos históricos, universais ou ainda estritamente biológicos, orgânicos e individuais.

Destaca-se na obra de Vigotski (1930/1999) um esforço para superar dicotomias que marcam o nosso modo de conceber e teorizar sobre as emoções - corpo e mente, biológico e cultural - e a necessidade de se considerá-las em suas intrincadas relações históricas e culturais com os processos psicológicos humanos de ordem superior de forma monista e integral. O psiquismo abrange, para Vigotski, todo o conjunto das funções psicológicas de ordem superior cujo funcionamento e interconstituição é decisivamente marcado pelo uso e criação de instrumentos e signos, pelo processo de significação - estando aqui incluídas as emoções (MAGIOLINO, 2014).

As colocações de Vigotski deixam entrever que imaginação e a emoção estão entrelaçados na vida concreta. São, portanto, funções que se delineiam nos processos de significação decorrentes da experiência relacional vivida pelos sujeitos em seu proces-

so de constituição. Mas, poderíamos indagar, como tais processos são encarnados na vida? Em *A educação estética* (um dos capítulos que compõe o trabalho de coletânea de textos fundamentados na relação entre Psicologia e Pedagogia, intitulado: *Psicologia pedagógica*)¹, o autor argumenta que a brincadeira de faz de conta da criança, por exemplo, atua como a melhor forma de organização do comportamento emocional e ressalta: "(...) a fantasia é duplamente real: de um lado por força do material que a constitui, por outro, por força das emoções a ela vinculadas" (VIGOTSKI, 2010, p. 203).

Também em *Psicologia da Arte* Vigotski discute a relação entre as emoções e a fantasia:

Como demonstraram esses estudos, todas as emoções têm uma expressão não só do corpo mas também da psique (...) Logo, a emoção não se expressa nas reações pantomímicas, secretórias e somáticas de nosso organismo, mas precisa de certa expressão por meio de nossa fantasia. (VIGOTSKI, 1999, p. 263).

Nesta obra citada, Vigotski retoma a discussão já anunciada no texto *A Educação Estética* acerca de duas leis importantes: a lei da dupla expressão dos sentimentos - que evidencia uma relação recíproca e dialética entre a imaginação e a emoção; e a lei da realidade dos sentimentos - que evidencia a concretude dos sentimentos experienciados pelo homem ainda que decorram da fantasia. Tais leis são ainda rerepresentadas por Vigotski em *Imaginação e Atividade Criadora na infância* (2009)². Nessa obra, o autor se dedica a explorar mais detidamente as relações existentes entre o real, a imaginação e a emoção, apontando quatro aspectos fundamentais existentes nos modos de se concebê-las e conceituá-las.

Já apresentamos parte dessas discussões em trabalhos anteriores (COSTA, SILVA & SOUSA, 2013; MAGIOLINO, 2015), mas vamos retomá-las aqui com o objetivo de desenvolver o argumento teórico que pretendemos travar ao longo deste capítulo.

1 É importante ressaltar que alguns estudiosos e biógrafos explicam que, embora o livro seja datado de 1926, há consideráveis indícios de que tenha sido escrito em 1924 (ver PRESTES, 2010 e VANDER VEER & VALSINER, 2014). "Primeiro, a maneira como Vygotsky analisou várias questões (p. ex., o papel dos reflexos na conduta humana) e pensadores (p. ex., Pavlov e Freud) não está de acordo com as visões defendidas em seus artigos e palestras que sabemos terem sido escritos por volta de 1926. Segundo, quando Vygotsky começou a trabalhar no Comissariado de Educação Pública do Povo em julho de 1924, ele preencheu uma ficha e colocou sob o item publicações "Uma breve descrição da psicologia pedagógica. Atualmente na Editora Estatal" (ver JAROSHEVSKY, 1989, p. 72). É muito provável que Vygotsky estivesse se referindo a Psicologia pedagógica e que o livro já estivesse completado de alguma forma em 1924 (p. 61)". (JAROSHEVSKY, 1989).

2 Convém apontar, que aparece sob outra denominação na tradução feita por Zoia Prestes, diretamente do russo, o termo sentimento substituído por emoção (SAWAIA e MAGIOLINO, 2016).

O primeiro aspecto diz respeito ao fato de que a imaginação é formada por elementos existentes na realidade, que emergem da/na experiência do homem e que passam por um processo de recombinação, de reelaboração. Portanto, "(...) a atividade criadora da imaginação depende diretamente da riqueza e da diversidade da experiência anterior da pessoa, porque essa experiência se constitui o material com que se criam as construções da fantasia" (VIGOTSKI, 1932/2010, p. 22). Isso aponta para o fato de que tanto mais a experiência daquele que imagina for enriquecida, impregnada de significados e de sentidos, mais haverá material para combinações e reelaborações.

Paradoxalmente, o segundo aspecto refere-se ao fato de que não só a fantasia se apoia nas experiências vividas, mas a experiência também se apoia na fantasia. No entanto, convém assinalar que o homem não precisa experimentar toda e qualquer situação de forma direta para ampliar ou enriquecer suas vivências. Isso também se faz possível por meio da linguagem, da narrativa, através do outro; o que Vigotski vai denominar experiência alheia. No processo imaginativo, inúmeros elementos da realidade experienciada e narrada pelo outro são tomados e (re)significados. Uma forma de experiência indireta ou mediada, a partir do outro, da palavra do outro, num contexto de atividade de imaginação criadora.

Mas é no terceiro aspecto assinalado por Vigotski que encontramos o fator emocional de maneira mais contundente. O autor aponta que a imaginação se vincula à emoção por meio do que ele vai chamar de *enlace emocional* e sugere que todo o sentimento é pensado em imagens que formam um determinado estado de ânimo. Em outras palavras, as imagens da fantasia transformam-se em uma linguagem interior dos sentimentos, pois ao experimentar determinadas sensações, imediatamente, o homem pensa em imagens. Mas o contrário também é verdadeiro: ao pensar ou evocar imagens o homem também sente, experiência sentimentos e emoções diversas, muitas vezes, contraditórias.

Numa relação de reciprocidade, as emoções influenciam o processo de combinações da fantasia e são influenciadas por esta. Há, ressalta o autor, uma lei que rege esse processo, a lei do signo emocional comum (ou, dupla expressão dos sentimentos, nas obras anteriores):

A essência dessa lei consiste em que as impressões ou as imagens que possuem um signo emocional comum, ou seja, que exercem em nós uma influência emocional semelhante, tendem a se unir, apesar de não haver qualquer relação de semelhança ou contiguidade explícita entre elas. Daí resulta uma obra combinada da imaginação em cuja base está o sentimento ou o signo emocional comum que une os elementos diversos que entraram em relação (VIGOTSKI, 1930/2009, p. 26-27).

Refletimos parcialmente sobre essa lei quando mencionamos o capítulo *A Educação Estética*. Porém, no livro dedicado ao tema da imaginação (2009), Vigotski aprofunda sua análise. Aqui, a fantasia é mobilizada pelas emoções, pela lógica interna dos sentimentos e aparece como o aspecto mais interno, mais subjetivo da imaginação. Por outro lado, as emoções também são mobilizadas e se nutrem pelo processo de combinações de elementos presente na fantasia. É o que Vigotski, apoiado em Ribot, vai chamar de lei da representação emocional da realidade (ou lei da realidade dos sentimentos).

Isto significa que qualquer construção da fantasia influi inversamente sobre nossos sentimentos e, à despeito dessa construção não corresponder por si só à realidade, todo sentimento que provoca é real, realmente vivenciado pela pessoa e dela se apossa (Vigotski, 2009, p. 28).

O quarto aspecto discutido por Vigotski, que tratamos brevemente no início deste texto, diz respeito ao fato de que os produtos da fantasia podem ser algo completamente novo que, ao serem externados e encarnados (materializados), tornam-se uma *imaginação cristalizada*. É uma ideia que se objetiva e “começa a existir no mundo e a influir sobre outras coisas” (2009, p. 29).

Vigotski (2010) procura destacar a interrelação entre sentimento e fantasia ao problematizar também a catarse e reação ou experiência estética; as emoções que experimentamos na fruição de uma obra de arte. Ele nota que, tanto no jogo do faz-de-conta infantil como nos processos de representação artística, ocorre uma determinada retenção da reação emocional em que o sentimento se constitui e se mantém por meio da imaginação que o alimenta. As emoções e sentimentos suscitados nos/pelos jogos

e “faz-de-conta” infantil (VIGOTSKI, 1999; 1967) – também na criação teatral e na fruição da obra de arte – são mais contidos em sua expressão ou manifestação externa.

Notamos que desde as primeiras obras, a experiência estética é uma das principais dimensões estudadas pelo autor no entrecruzamento imaginação e emoção. As elaborações sobre o enlace emocional, apontadas no capítulo Educação Estética (VIGOTSKI, 2010), servirão de base para a discussão que o autor fará mais adiante sobre a catarse, em Psicologia da Arte (1999). Elas também serão aprofundadas em 1929, no livro sobre imaginação (VIGOTSKI, 2009), nos primeiros três capítulos. No seminário “*L’imagination et la créativité: L.S.Vygotski Concepts et Développement*” (“A imaginação e a criatividade: L.S. Vygotski Conceitos e Desenvolvimento” – tradução nossa)³, temos debatido que o autor rompeu com as doutrinas clássicas que viam esta relação de forma dicotômica, dualista e marcada por uma visão das emoções como algo a ser expurgado e/ou controlado.

Vigotski busca compreender os elementos psicológicos que são apreendidos (ou emergentes) a partir da experiência catártica defendendo que a catarse é uma descarga emocional que vai de encontro à lógica de economia energética do organismo - como apontavam alguns autores que se dedicavam ao tema em sua época, como Spencer.

Graças a esta descarga central, retém-se e recalca-se extraordinariamente o aspecto motor externo da emoção, e começa a nos parecer que experimentamos apenas sentimentos ilusórios. É nessa unidade de sentimento e fantasia que se baseia qualquer arte. (VIGOTSKI, 1999, p. 272).

Essa descarga emocional promove, para o autor, um tipo de curto-circuito que permite a transmutação de sentimentos, alterando o modo de o homem conhecer a si mesmo, o outro e o mundo circundante. A problematização do conceito de catarse contribui para redimensionar o aspecto central da natureza da experiência estética colocando as relações entre razão e emoção, corpo e mente, em outras bases. Por conta da intensidade e força

³ Seminário Internacional intitulado: “*L’imagination et la créativité: L.S.Vygotski Concepts et Développement*” organizado por: Bernard Schneuwly, Irina Leopoldoff Martin e Daniele Nunes Henrique Silva, no primeiro semestre de 2018, entre pesquisadores da Universidade Genebra, Universidade de Lausanne e Universidade Estadual de Campinas.

contraditória, característicos do processo catártico, ocorre o que o autor chama de uma “elevada atividade do psiquismo” (VIGOTSKI, 1999, p. 260) em que, “as emoções da arte são emoções inteligentes” (MAGIOLINO, 2014).

Aqui, conforme vimos defendendo em nossos estudos, percebemos indícios da fundamentação espinosana na obra de Vigotski e da centralidade das questões interrelacionais entre vida e arte, conforme abordaremos mais adiante (MAGIOLINO, 2010; 2014; 2015; SAWAIA & MAGIOLINO, 2016; SAWAIA & SILVA, 2015; SILVA & MAGIOLINO, 2016; SILVA & MAGIOLINO, 2013; CAPUCCI & SILVA, 2017). A catarse experienciada pelo sujeito na fruição estética não é algo puramente emocional, mas algo de ordem afetiva e intelectual ao mesmo tempo.

É interessante como Vigotski parece abrir ao campo da arte, da vivência estética, uma possibilidade de conhecimento que redimensiona os afetos e a imaginação no psiquismo. Para Vigotski (1999), as emoções provocadas pela arte não se resumem a uma mera soma de reações psicofisiológicas, mas implicam em uma intensa reestruturação da dinâmica psíquica, pois envolvem processos simbólicos e, portanto, subjetivos. Na catarse, por exemplo, interatuam complexas operações intelectuais e sensíveis, do qual a imaginação compõe uma unidade interfuncional e dialética com a emoção.

O autor considera que a exploração do campo *imaginativo-criador* representa o diferencial entre as emoções provocadas pela arte e as emoções ordinárias. O trabalho artístico, de acordo com Vigotski, sempre inclui um aspecto afetivo contraditório, conduzindo ao tal curto-circuito catártico (CAPUCCI, 2017).

Das obras aqui colocadas em perspectiva e das indagações que elas suscitam, ganha maior relevância para nós, neste momento o modo como Vigotski elabora sobre as intrincadas relações entre a imaginação e as emoções tomando como *locus* central de análise a experiência estética quer seja no processo de criação – em que os fatores emocional e intelectual se entrelaçam no círculo completo da atividade criativa da imaginação – quer seja na experiência catártica – em que há unidade dialética e contraditória entre a emoção e a imaginação redimensionando a atividade psíquica.

Com esses apontamentos, destacamos, então, a dimensão da paixão e da criação para adensar a questão.

Paixão e criação nos encontros

As questões acerca da natureza das paixões das almas estavam sempre colocadas tomando-as como dimensões violentas e perturbadoras do raciocínio, do caráter. Às paixões foram atribuídos significados negativos, relacionados à dor, infelicidade e sofrimento e, com o advento da doutrina cartesiana, a passividade passa a ser o critério definidor das mesmas (SAWAIA e MAGIOLINO, 2016).

A paixão era vista como um perigoso elemento da natureza humana em função de seu potencial subversivo e ameaçador. Independente da tradição filosófica, todos pareciam concordar que “as paixões são capazes de corromper governos, arruinar sociedades ou até mesmo provocar a morte” (SILVA, 2009, pág 211). Assim sendo, a paixão era um problema de diferentes níveis, em especial, para o campo da psicologia e da medicina.

Semelhante à forma como as questões da imaginação foram tratadas pela tradição filosófica moderna, a paixão esteve ativamente imbricada com a loucura (SILVA, CASTRO & BARBATO, 2010). No campo da medicina da alma, pode-se afirmar que: “os médicos estavam, no mínimo, muito atentos ao impacto das paixões no frágil equilíbrio das qualidades corporais e funções psíquicas, minando constantemente o exercício do ideal de harmonia, ordem e sabedoria” (SILVA, 2009, p. 212). Dessa forma, as paixões deveriam ser controladas, o que só era possível pelo esforço intelectual de submeter às emoções à razão, como a posição cartesiana sugeria (ver CHAUI, 2006).

Espinosa (2008), entretanto, vai na direção contrária das digressões apresentadas por Descartes. Para ele, um indivíduo singular (*conatus*) é uma estrutura complexa e dinâmica que busca se conservar, se (trans)formar e perseverar na existência. Ou seja: “é um grau de potência, uma força interior que quer resistir” (SAWAIA, 2009, pág. 366).

De acordo com Silva e Magiolino (2016), em Espinosa, a paixão não é dada *a priori*, como em Descartes, no sujeito cuja alma padece. Para Espinosa, a paixão é triste, quando é causa inadequada do que se produz dentro ou fora do homem, e se configura

como afeto passivo e produz alienação. Porém, quando essa ação é clara e conhecida ou compreendida pelo homem (consciência, autonomia e liberdade), temos um afeto ativo ou uma paixão alegre que potencializa a ação que é redimensionada na e pela criação. Discutiremos essa questão das causas adequadas e inadequadas mais adiante.

Aqui, é importante ressaltar que essa potência pode aumentar ou diminuir dependendo de como uma singularidade se relaciona com outras ao efetuar seu trabalho de autoconservação (CHAUI, 2006). Se a singularidade for afetada pelas outras de forma dependente, então, a intensidade da força do *conatus* diminui. Mas, se ocorre o contrário, a força do *conatus* se realiza de forma autônoma e emancipatória. Daí, temos uma força propulsora da sobrevivência psíquica, que se direciona para felicidade, liberdade e emancipação.

O *conatus*, nesses termos, é o esforço de perseverar na existência; impulso, esforço, apetite e vontade – que alteram de acordo com a disposição variável dessa *condição humana*. Contudo, a potência de conservar é também o poder de ser afetado e está diretamente relacionado às dinâmicas interpessoais que circundam a experiência humana; os encontros.

Em síntese, na visão de Espinosa (2008), os afetos são afecções do corpo que estão articulados com a mente. Tais afecções aumentam ou diminuem a potência de agir; estimulam ou refreiam a ação e dependem dos encontros vividos e por viver. Afeto, então, é uma ação. Mas uma ação que se diferencia da paixão. Diz o autor: “por afeto compreendo então uma ação; nos outros casos, uma paixão” (Espinosa, 2008, p. 163).

O conceito de *affectio* abarca, portanto, atividade e passividade – causa adequada e não adequada –, afeto e ideia (corpo e mente). Tanto a causa adequada como a causa inadequada (realização adequada ou inadequada do desejo – *cupiditas*) estão relacionados ao aumento ou diminuição do *conatus*. Contudo, a passividade ou atividade, em Espinosa, não está restrita ao campo da razão e do domínio de nossa vontade, mas do conhecimento que é ao mesmo tempo intelectual e afetivo. Reiteramos: os afetos são da ordem do encontro, da experiência e da relação entre os seres no mundo, com o mundo (MAGIOLINO, 2013).

Tais considerações nos remetem à revisão dos princípios teóricos apregoados por Vigotski (2000) sobre psicologia do dra-

ma e psicologia da arte que articulados com Espinosa são promissores nos estudos sobre emoção e imaginação⁴.

Como comentamos inicialmente, essa dimensão foi explorada ao pesquisarmos as cartas de Simone de Beauvoir e Nelson Algren. Nas missivas, por exemplo, são identificados aspectos da fantasia entrelaçados à vivência afetiva que circunda os amantes. Nelas podemos perceber a reconfiguração do real pela ficção (vice-versa) (SILVA & MAGIOLINO, 2016). O apartamento, a cidade, as ruas se confundem com as cores, os cheiros e os aromas que passam a configurar uma cenografia (em termos bakhtinianos) que envolve os amantes. Contudo, o que queremos ressaltar aqui é que a paixão encarnada por Simone e Nelson não alterou apenas as trajetórias de suas vidas, mas incluímos (na vida) seus processos de criação.

Na vida, como sugere Vigotski, sofremos deslocamentos em nossas atuações (choque de sistemas) em decorrência do drama que afeta as dinâmicas das personalidades, no caso, também daquelas que estão apaixonadas (VIGOTSKI, 2000). Silva & Magiolino (2016) identificam que a paixão (em forma de amor-paixão)⁵ provocou um impacto na história afetiva dos protagonistas envolvidos (Simone e Nelson), reconfigurando modos de ver, de sentir, de ser/estar no mundo e de imaginar/criar⁶.

Esses aspectos, apesar dos contextos históricos distintos, nos remetem à vida de Artemisia Gentileschi (1593-1656) e Camille Claudel (1864 – 1943); trajetórias marcadas pela paixão e pela vivência trágica.

4 Os estudos recentes sobre imaginação em Espinosa e Vigotski podem ser polêmicos quando são tratados linearmente e sem a análise contextualizada entre os dois autores. Mas Sawaia (2009) e Kusunoki (2013) apontam que há interseções profícuas entre eles, especialmente, quando se focaliza o problema da liberdade, autonomia e emancipação humana.

5 Desde a primeira modernidade, as questões da natureza das paixões das almas estavam colocadas como dimensões violentas e perturbadoras do caráter. Para os gregos, *pathos* é sofrer e suportar, contrapondo-se à atividade. Para Aristóteles, por exemplo, a paixão era uma categoria oposta à ação e geradora de passividade. Na modernidade, a paixão era vista como um perigoso elemento da natureza humana em função de seu potencial subversivo e ameaçador, conforme discutido anteriormente. Praticamente todos os filósofos parecem concordar que as paixões eram desgovernáveis, configurando-se como um problema de diferentes dimensões, em especial, para o campo da psicologia e da medicina (SILVA, 2009). Atualmente, a paixão-desejo ou o amor-paixão, que acomete parte considerável dos mortais, designa um sentimento de curta duração, muito poderoso que é capaz de dominar a vida. Elas podem ser lamentáveis – com os vícios – e/ou nobres, conforme sugere parte da literatura (DUROZOI & ROUSSEL, 1993). Mas, na nossa opinião, a nobreza e/ou o lamento está mais relacionada à forma como se configura histórica e culturalmente a própria dinâmica relacional que circunscreve o amor-paixão, a saber: a cenografia que envolve os amantes. Por isso, defendemos a dimensão mais política e menos passional do amor-paixão.

6 Vale destacar que durante a relação Simone escreveu: “O Segundo Sexo” (1949/2009) e Nelson ganhou o prêmio Pulitzer (1950) pela obra intitulada: “The man with the golden arm” (1949).

Artemísia se apaixona por um pintor mais velho, chamado Agostino Tasi (1578 - 1644), amigo do pai, e é violentada por ele. Esse é conhecido como o primeiro caso de estupro registrado na história e a vítima é tratada como ré, tendo que provar seu testemunho sob tortura. Depois de muita polêmica sobre o caso, fica registrado, embora sem qualquer punição, que Agostino violentou Artemísia. Após o julgamento, o pai da pintora negocia um casamento por conveniência para a filha e, com o passar do tempo, por meio dos trabalhos que produz, ela ganha respeitabilidade e notoriedade em razão da qualidade como pinta, das obras marcantes que tematizam a condição feminina.

Com Camille ocorre exatamente o contrário. Há indícios de que, após sua intensa e turbulenta paixão por Rodin (1840-1917), ela tem um surto, é internada pela família, ficando 30 anos trancafiada no hospício (até sua morte) e não tem condições de produzir. Durante a paixão, Camille participa ativamente da produção de Rodin, o que suscita até hoje polêmicas sobre a autoria das obras. Camille revela em suas cartas aos familiares a relação de poder e opressão experimentada com o escultor, mas a sua condição psíquica, na época, foi compreendida como algo atrelado à fragilidade feminina, à irracionalidade da paixão e etc.

Não teremos condição de explorar todos os detalhes dessas histórias de amor-paixão, mas o que queremos evidenciar é que parece haver uma (in)tensa relação entre paixão e criação. Podemos entrever que as paixões podem (ou não) potencializar uma experiência de liberdade, autonomia e consciência. Elas podem gerar processos de emancipação e transformação, mas também podem produzir, como sugere Espinosa (2008), alienação e servidão (ver também SAWAIA, 2009). Isso ocorre porque o desejo (*cupiditas*) pode se realizar adequadamente ou inadequadamente, conforme aponta Espinosa (2008).

Na Ética III, Espinosa (2008), ao definir os afetos, apresenta também uma definição sobre causa adequada e causa inadequada: “Denomina-se causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente percebido por ela mesma e causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser entendido apenas por ela mesma” (Ética III, Definição 1).

A causa adequada, então, está diretamente relacionada ao fato de a pessoa conhecer a causa das afecções, fortalecendo o *conatus*, potencializando a ação. A causa inadequada, por sua vez, é quando isso não acontece e o sujeito padece no sofrimento, ficando refém e passivo - *inação*. No primeiro caso, temos a liberdade, no segundo, a servidão. Parece-nos que reside aqui a diferença entre Artemísia e Camille. Para não padecermos, precisamos estar em uma relação com o outro de modo que o nosso corpo seja afetado pelos outros corpos com afetos alegres e seja, portanto, potente. O isolamento de Camille, e a conseqüente interdição de sua produção artística, sugere ter restringido os encontros potentes.

Isso nos permite inferir que há uma relação entre imaginação, paixão, criação e autonomia que ainda precisa ser teórica e empiricamente explorada. Afinal, como homens e mulheres, pessoas comuns, vivenciam a (im)potência de suas paixões?

Vigotski (2000) explica que a dinâmica da personalidade, enquanto drama, se desenvolve na vida concreta, envolvendo um conjunto de relações sociais que são encarnadas em um determinado indivíduo. Nessa vida com o outro, vamos nos afetando, nos transformando e nos constituindo em razão de diferentes ligações estabelecidas a partir do encontro. Vigotski (2000, p.37) afirma: "Compare Politzer: psicologia = drama. (...) Mas o drama realmente está repleto de ligações de tal tipo: o papel da paixão, da avareza, dos ciúmes, em uma dada estrutura da personalidade." Tais ligações sempre são luta e choque de sistemas.

O corpo humano em Espinosa – e porque não dizer a pessoa em Vigotski, que dramaticamente se constitui na e pela multiplicidade dos encontros – pode, na vivência e elaboração de suas paixões, encontrar a liberdade e a felicidade, na medida em que experimenta com alegria, tanto quanto pode, a pluralidade das coisas que o circunda; na medida também em que pode afetar os corpos exteriores e ser afetado por eles em um maior número de formas possíveis. Afinal, quanto mais afetamos as coisas – e somos afetados por coisas que deixam marcar potencializadoras de ações em nossos corpos –, mais seremos livres e felizes.

Algumas considerações

Nesse breve ensaio teórico, propusemo-nos a levantar questões indiciais sobre a relação entre imaginação e emoção to-

mando o amor-paixão como foco de análise. Vimos que toda a criação implica uma multiplicidade de afetos que (in)surgem e deixam marcas nos encontros e no movimento de composição entre eles. Apontamos também que as paixões a que estamos submetidos na vida podem (ou não) potencializar a criação, possibilitando liberdade e emancipação.

Para Vigotski (2000), a paixão faz parte da dinâmica da personalidade como drama, por envolver um choque de sistemas (luta entre dever, sentimento e paixão), implicando deslocamentos em nossa *atuação social*. Em Espinosa (2008), quando o afeto (ou paixão alegre) fortalece o *conatus*, ele potencializa a ação. Tanto em Vigotski, como em Espinosa, observamos que problema da paixão não está fixado a sua negatividade, a priori, pois ela decorre de uma dinâmica vivencial.

Essa dimensão vivencial tem sido explorada por Sawaia (2000 e 2009), ao discutir a concepção de afeto, imaginação e liberdade nos dois autores. A pesquisadora argumenta que o afeto, que é a base da ética e da política, enquanto experiência emancipatória (consciência, liberdade e autonomia), exige ação coletiva e não se confunde com livre-arbítrio, pois tem por base a criatividade mobilizadora da transformação social, portanto, dos encontros; a potência do comum.

Daí, deriva a relação entre afeto, imaginação e paixão. A transição da paixão à ação está diretamente ligada à trama afetiva e à força do desejo que experimentamos simultaneamente em nossos corpos na comunidade com outros corpos, que aumentam ou diminuem a intensidade de nosso *conatus* dentro de uma textura histórica e cultural. Nesse movimento, colocamo-nos diante do exercício da afetação, da criação e da abertura para o múltiplo e o comum.

Não pretendemos esgotar o debate, mas buscamos apontar caminhos investigativos futuros que podem ser promissores no horizonte de análise desta temática tão pouco investigada. Parece-nos claro que a paixão mobiliza processos criativos (para o bem ou para o mal, se assim podemos dizer) que não necessariamente se desdobram em uma obra de arte. Mais quais implicações essa conclusão traz para a compreensão da dinamicidade do psiquismo e a ideia de comum? Essas questões abordaremos em outros estudos.

Referências

BERNIS, J. A. Imaginação – do sensualismo epicurista à Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CAPUCCI, P. R. Perejivanie: um encontro de Vigotski e Stanislavski no limiar entre psicologia e arte. 2017. 147 p. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal. 2017.

CHAUÍ, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. publicação In: BORDON, Atilio A (Org.). Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; São Paulo: DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chauí.pdf

COSTA, M. T. M. S. De; SILVA, D.N.H. & SOUZA, F. F. de. Corpo, atividade criadora e letramento. 1. ed. São Paulo: Summus. V. 2. 102p, 2013.

CRUZ, M.N. Imaginação, Conhecimento e Linguagem: uma análise de suas relações numa perspectiva histórico-cultural do desenvolvimento humano. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Faculdade de Educação, 2002.

DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. Dicionário de Filosofia. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

ESPINOSA, B. Ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

KUSUNOKI, Raquel Minako; SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. Imaginação e educação: repercussões das ideias de Espinosa no enfrentamento de questões contemporâneas. Filosofia e Educação, Campinas, SP, v. 5, n. 1, p. 198-209, nov. 2012. ISSN 1984-9605. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8635416>>. Acesso em: 13 jun. 2018. doi:<https://doi.org/10.20396/rfe.v5i1.8635416>.

MAGIOLINO, L. L. S. Afetividade, imaginação e dramatização na escola: apontamentos para uma educação est(ética). In: SILVA, D. N. H. & ABREU, F. S. D. Vamos brincar de quê? Cuidado e educação no desenvolvimento infantil. São Paulo, SP: Summus, 2015. p. 133-154.

MAGIOLINO, L. L. S. A significação das emoções no processo de organização dramática do psiquismo e de constituição social do sujeito. *Psicologia e Sociedade* (Impresso). 26(2), 2014, 48-59.

MAGIOLINO, L.L.S. Afetividade e/na educação: sentir e expressar na experiência. *Filosofia e Educação*, v. 5, 2013, p. 156-183.

MAGIOLINO, L. L. S. Emoções humanas e significação numa perspectiva histórico-cultural do desenvolvimento humano: um estudo teórico da obra de Vigotski. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Faculdade de Educação, UNICAMP, 2010.

PIAGET, J. A Formação do Símbolo na Criança: imitação, jogo e som, imagem e representação. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

PRESTES, Z. Quando não é quase a mesma coisa. Análise de traduções de Lev Semionovitch Vigotski no Brasil. Repercussões no campo educacional. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Faculdade de Educação, Brasília, Distrito Federal, 2010.

SARTRE, J.P. O Imaginário. S.P.: Ática, 1996.

SARTRE, J.P. A Imaginação. São Paulo: Difusão Européia, 1964.

SAWAIA, B.B. A emoção como locus de produção do conhecimento - Uma reflexão inspirada em Vygotsky e no seu diálogo com Espinosa. In: III Conference for Sociocultural Research, Campinas - Unicamp, 2000.

SAWAIA, B. B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, 21(3), 364-372, 2009. Recuperado em 30 de julho de 2014, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010271822009000300010&lng=pt&tlng=pt.10.1590/S0102-71822009000300010.

SAWAIA, B. B. e MAGIOLINO, L. S. As nuances da afetividade: emoção, sentimento e paixão. In: BANKS-LEITE, Luci; SMOLKA, Ana Luiza B.; ANJOS, Daniela Dias dos, (orgs). *Diálogos na perspectiva histórico-cultural: interlocuções com a clínica da atividade* - Campinas: Mercado das Letras, 2016.

SAWAIA, B. B. & SILVA, D. N. H. Pelo reencantamento da psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano. *Cad. Cedes*, Campinas, SP, v. 35,

n. Especial, out., 2015, p. 343-360. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010132622015000400343&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 01/04/2018.

SILVA, D.N.H. Imaginação, Criança e Escola: processos criativos na sala de aula. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, 2006.

SILVA, D.N.H. Imaginação, criança e escola. 1. ed. São Paulo: Summus. 2011. 118p

SILVA, D.N.H; CASTRO, J. T & BARBATO, S. La imaginación creadora: aspectos histórico-genealógicos para la reconsideración de una psicología de la actividad y la mediación estética. Estudios de Psicología (Ed. Impresa) v. 31, 2010. p. 253-277.

SILVA, D.N.H. & MAGIOLINO, L. As relações entre emoção e fantasia na dinâmica de liberdade e servidão das paixões - a experiência (est)ética de Simone-castor. Trabalho completo apresentado no XVII ABRAPSO: Encontro Nacional: práticas sociais, políticas públicas e direitos Humanos. Evento realizado entre 02-05 de outubro de 2013. UFSC. Santa Catarina: Florianópolis.

SILVA, D. N. H. & MAGIOLINO, L. L. S. Dimensões (est)éticas e políticas da paixão entre Simone e Nelson. In: Psicologia & Sociedade, 28(1), 45-54, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v28n1/1807-0310-psoc-28-01-00045.pdf>

SILVA, Paulo José Carvalho da.). A subversão das paixões na primeira modernidade: entre psicopatologia e sabedoria. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, 12(1), 2009. p. 209-217. Recuperado em 22 de julho de 2014, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142009000100014&lng=pt&tlng=pt. 10.1590/S1415-47142009000100014.

VAN DER VEER & VALSINER. Vygotsky: uma síntese. 7a Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VYGOTSKI, L.S. Imaginação e criação na infância. São Paulo: Ática Editora, 1930/2009.

VYGOTSKI, L.S. Psicologia da Arte. S.P.: Martins Fontes, 1925/1999.

VIGOTSKI, L. S. Manuscrito de 1929. Educação & Sociedade, 21(71),

2000. p. 21-44.

VYGOTSKY, L. S. Play and its role in the mental development of the child. *Soviet Psychology*, 5(3), 1933/1967. p. 6-18.

VIGOTSKI, L. S. *Psicologia Pedagógica*. Tradução: Paulo Bezerra. 3ª ed. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 1926/2010.

VIGOTSKI, L. S. As emoções e seu desenvolvimento na infância. In: _____. *O desenvolvimento psicológico na infância*. São Paulo: Martins fontes, 1932/1998.

VYGOTSKYIJ, L.S. *La science du développement de l'enfant: textes pédologiques – 1931/1934 (A ciência do desenvolvimento infantil – 1931/1934 – tradução nossa)*, 2018

YAROSHEVSKY, M. *Lev Vygotsky*. Moscow: Progress Publisher, 1989.

Ato radical: um estudo sobre as finalidades e as afetações políticas

Dilson Wrasse

O objetivo deste capítulo é problematizar a ação política em tempos conflitantes invocando a importância do ato radical e do cotidiano frente à indiferença aos valores universalizantes. Para tanto desenvolve três linhas de análise: 1) a noção de liberdade em Espinosa e a ausência em seus estudos do caráter finalista (ou seja, teleológico) o que constitui uma das questões fundamentais (e polêmicas) do debate sobre a ação política para nossos dias; 2) a noção de ato radical inserida na filosofia crítica, meio esquecida nos dias de hoje; 3) o valor do cotidiano e dos desafios para superação das perspectivas instrumentalistas, imediatistas e que impedem a realização da liberdade humana e a radicalidade do ato.

Trata-se de temas amplos e a intenção não é exauri-los no presente texto, mas apresentar questões introdutórias que entendemos serem cruciais para pensar a ação política e a liberdade humana. O dilema entre a imanência humana com ou sem finalidade é um terreno árido e polêmico que está no campo da filosofia, mas que a psicologia não pode dispensar sua importância.

Três perguntas também orientam as nossas reflexões: i) em que bases pode-se definir a liberdade humana? ii) o ato radical proposto pela filosofia crítica continua sendo um desafio contemporâneo? iii) a negatividade crítica pode se transformar na positividade social em nosso cotidiano?

Por fim, queremos advertir que o debate aqui se insere numa tentativa de aproximação dialógica, incipiente, com a filosofia espinosana e com a filosofia crítica de base materialista histórico-dialética.

1. A liberdade, necessidade e ação política em Espinosa

Os gregos tinham uma vivência muito especial com a *polis* e a organização do campo político era muito dinâmica e exigia incessantes esforços para buscar novas formas de poder. Esta dinâmica é que vai elevar o debate sobre a prática da liberdade que consistia em cuidar da administração da cidade na esfera pública e a vida doméstica na esfera privada. Buscava-se na esfera pública incessantemente a definição de leis que sustentassem a igualdade entre os cidadãos, e na esfera privada postulava-se as distinções do poder. Até hoje é assim, pois não nascemos iguais, tornamo-nos iguais quando conseguimos meios que garantem a igualdade de direitos. A questão para os gregos consistia em como equilibrar estas duas esferas na *polis* e, ao mesmo tempo, defender-se das influências ou intervenções externas sem perder a liberdade das ações políticas. O que todos os esforços das ações políticas devem almejar? O bem, a justiça e a felicidade são finalidades objetivas que colocam a *práxis* política em primeira ordem e a *poiesis*, a atividade prática, em segunda (ABBAGNANO, 1991, Vol. I). Quando a literatura grega foi devidamente assimilada na modernidade teve um impacto surpreendente, mas os filósofos políticos, em tempos de intolerância religiosa, começaram a se preocupar com os “pacotes sociais”.

No momento que as monarquias absolutistas no século XVII começaram a ser questionadas pelas aristocracias locais reivindicando a participação na estrutura do Estado, o pensamento de Platão (428-347)¹ influenciava e reforçava a necessidade de equilíbrio das forças sociais e a preparação dos governantes; e, Aristóteles (384-322)², influenciava com a concepção da natureza humana

1 Platão foi um político frustrado, pois imaginava uma sociedade governada por filósofos e suas várias tentativas para impor uma sociedade regida por regras não deram certo. Contudo, as ideias de Platão ficaram apenas no mundo das ideias mesmo e de pouca aplicação na realidade. Era muito mais uma referência para teólogos cristãos refletirem se a cidade de deus deveria ser uma realidade como promessa ou como realidade mesmo. A ideia de ação política que Platão desenvolve é utópica, mas foi talvez o primeiro filósofo a expor as diferenças do poder, mais do que isso, a cegueira da maioria dos cidadãos foi apresentada na alegoria do mito da caverna. A maioria dos cidadãos se encontra num estado de imaginação falsa da realidade, condenados a viverem na escuridão, decifrando sombras e acorrentados. Apenas o filósofo é capaz de se libertar, compreender esta situação e trazer o verdadeiro conhecimento para tentar libertar o povo de suas falsas ideias sobre a realidade.

2 Discípulo de Platão, mas que não seguiu a mesma linha de pensamento de seu mestre. Afirma que “o homem é naturalmente um animal político”, “destinado a viver em sociedade”, portanto, “social”. Do contrário, “quando vive isolado [se torna] o pior dos animais”. Aristóteles argumentava que a *polis* é um espaço de convivência para capacitar o discernimento do homem sobre o que é justo e injusto.

política e a importância de acentuar a finalidade de uma organização política. Surgem vários filósofos políticos denominados contratualistas³ pensando a organização do Estado (ABBAGNANO, 1991, Vol. VII). Dentre tantos, Baruch Espinosa (1632-1677) escreveu o *Tratado Político*, mas não teve tempo de concluí-lo. Mesmo sendo uma obra inacabada, sob muitos aspectos semelhante à *Política* de Aristóteles⁴, diferencia-se de todos os contratualistas por considerar os homens como de fato são, pertencentes à natureza que se esforçam em perseverar na existência e da necessidade do uso da razão para garantir a liberdade (ESPINOSA, *Trat. Teol. Pol.*, ps. Cap. I, §1, Cap. II, §3 e §5). Essa obra é uma referência muito original para a época de Espinosa; talvez prematura para o seu tempo. Pode-se destacar muitos aspectos do pensamento complexo de Espinosa que na *Ética* (2007) como no *Tratado Teológico-Político* (2008) enfrenta as questões mais polêmicas à época e que tem repercussões políticas como (i) a diferença entre liberdade e necessidade; (ii) a afirmação de que “a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas” (ESPINOSA, *Ética*, Parte I, apêndice), bem como (iii) o lugar da negatividade numa teoria identificada como “positiva”.

Uma pergunta que atravessa a obra de Espinosa e que continua sendo muito atual é: por que o ser humano mantém-se na servidão imaginando-se livre? Voltou então seus estudos às causas e aos efeitos da servidão e concluiu que as causas estavam na superstição religiosa, na ignorância e na tirania, e, principalmente, na característica humana de sermos seres de paixões.

Para Espinosa “deus é uma causa imanente⁵, e não transitiva⁶, de todas as coisas” (ESPINOSA, *Ética*, Parte I, Prop. XVIII), ou seja, deus não é criador, mas é produtor – não há separação entre

3 Jean Bodin, Charles-Louis Secondat – o Barão de Montesquieu, Thomas Hobbes, John Locke e mais tarde Jean-Jacques Rousseau.

4 Dizemos semelhante pela estrutura do texto e a preocupação em descrever os tipos de governo. Espinosa descreve três tipos de Estado: Aristocrático, Monárquico e o Democrático. Aristóteles descreve três tipos de constituições: a realeza, a aristocrata e a república com cada uma respectivamente com desvios: a tirania, a oligarquia e a democracia. Espinosa, talvez seja o primeiro, a fazer uma leitura correta de Maquiavel e fazer menção de como o ser humano luta para se manter no poder. Quando Espinosa (2005) começa a tratar da democracia o livro acaba. E, acaba, considerando, do mesmo modo que Aristóteles, da fraqueza da mulher para participar do governo. Contudo, os três únicos parágrafos que escreve sobre a democracia é suficiente para constatar que a considera um Estado que garante a participação de todos os cidadãos.

5 Significa que é uma substância em si e por si.

6 Significa que é uma causa que não se separa dos seus efeitos.

deus e natureza, ou melhor, não existe nada fora da natureza⁷. Deus (natureza) é produtor e é livre, totalmente livre, não é constrangido (determinado) por nada.

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por isso só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (ESPINOSA, Ética, Parte I, def. 7).

Aquilo que não precisa de outra coisa para existir é a substância, ela é infinita, é deus; e, tudo aquilo que precisa de outra coisa para existir, é modo. O modo, melhor dizendo, é concebido em outro, e, mais, depende da substância. O ser humano é um modo, somos nós, finitos. Diferentemente de deus, nós somos modo, e somos constrangidos por forças externas a todo instante, ou dito de outra maneira, os seres humanos não estão na condição de não serem constrangidos por nada, por isso podemos concluir que os seres humanos necessariamente se confrontam com as forças que vem de fora que podem levá-lo a não ser ativo e essas forças que são de fora são constitutivas do seu ser. Neste sentido, as forças de fora o constituem como um ser de paixões. Poderíamos, neste sentido, concluir que é livre quem efetua sua natureza sem ser constrangido por nada, repetindo a definição de Espinosa supracitada. Ora, se assim concluímos, aos homens fica impedida a liberdade, porque está o tempo inteiro sendo constrangido por forças externas. O ser humano só poderia ser livre se pudesse ser produtor de algo de si mesmo. Mas como isso é possível se o nosso corpo não para de encontrar outros corpos e se somos efeito das forças que vem de fora e não causa? Se o homem começa a entender esta natureza, a conhecer estas forças que estão do lado de fora, significa que passa a ser produtor pela capacidade de conhecer. O conhecimento é obtido nas afetações dos corpos, pelas paixões que são constituintes do ser humano. Sem a articulação entre pensamento e liberdade não haveria processo do devir e nem o entendimento da historicidade do ser humano. Espinosa coloca o corpo dentro da historicidade como também o conecta com a capacidade criativa

⁷ Pode surpreender o leitor que Espinosa seja um teólogo falando de deus. Não é isso, é um filósofo que está dentro do debate teológico que considera deus e natureza a mesma coisa. Identifica-se, por essa razão, que seja um panteísta ou então um materialista. Nós entendemos que Espinosa é um materialista, porque retirou o finalismo de sua filosofia como considerou a natureza imanente como um deus imanente. Seria mais adequado afirmar que Espinosa assimilou deus à natureza.

do ser humano como ser imaginativo, apaixonado.

Ser livre é conhecer pelas causas e ter ideias claras e distintas. O que coloca o ser humano na servidão é não ter as ideias claras e distintas das afecções do corpo e estar imerso nas paixões sem compreendê-las devidamente. Quando não somos causas adequadas das coisas, mas só parcial, nossa potência diminui; do contrário, pelas afecções do corpo e compreendendo clara e distintamente estas afecções nossa potência de ação é aumentada.

Esta ideia das afetações do corpo precisa ser bem compreendida pela noção correta sobre a natureza de nosso corpo. Não basta apenas afirmar que a mente está unida ao corpo sem compreender adequadamente a natureza de nosso corpo. A ideia de corpo é de todos os corpos, de todas as coisas. Expomos a explicação de Espinosa que entende o corpo como existência em ato nas seguintes condições:

(...) quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente (ESPINOSA, *Ética*, P. II, Prop. XIII, escólio).

Há duas partes nesta explicação: a primeira, que nossos corpos se afetam mutuamente e que podem se constituir em bons como em maus encontros; independentemente, quanto maior as afetações maiores são as capacidades de percepção; a segunda, não adianta apenas percepção é necessário compreender para não estar assujeitado ao constrangimento do que vem de fora. Portanto, quando compreendemos a natureza do corpo humano em Espinosa, vemos que é uma noção complexa do corpo que não cabe definir numa perspectiva, por exemplo, cartesiana, cujo corpo não passa de mera extensão. Todos os corpos não são simples, são compostos porque compõem-se com outros corpos. Dizemos que o “corpo existe em ato” em razão de sua potência de afetar outros corpos e ser afetado. Isso Espinosa denomina de “conatus” que em quanto causa eficiente no corpo é apetite e quando na mente é de-

sejo (ESPINOSA, *Ética*, Par. III, Prop. IX, esc.) Neste sentido, é mais correto afirmar que não temos conatus, mas somos conatus.

Toda a vez que explicamos nossa natureza dos corpos também podemos entender a nossa potência de ação como o agir por e com liberdade. O inverso, contudo, também é um tema de Espinosa: a servidão que pode ser entendida como impotência para existir em ato ou seja, não depende da nossa natureza humana, mas de forças de causas transitivas externas que atuam sobre nós. E aqui devemos esclarecer que Espinosa não concorda com a concepção do “livre-arbítrio” ou mesmo da “servidão-arbítrio”:

Para os humanos, liberdade e servidão não se definem como efeitos de uma vontade livre para escolhas entre várias possibilidades, mas no interior da causalidade necessária que produz as essências e existências singulares. Essa causalidade pode efetuar-se como causa eficiente inadequada, na servidão, e se realiza como causa adequada, na liberdade CHAÚÍ, 2006, p. 77.

Portanto, “a liberdade não pode ser compreendida como ausência de causa, mas é a presença de uma causa necessária interna que exprime a essência do ser que se efetua” (CHAÚÍ, 2006, p. 81). Explicamos a liberdade em Espinosa, mas a ideia de liberdade da tradição colocava a necessidade na relação com constrangimento o que levava a entender que “o livre poderia não ser necessário” (CHAÚÍ, 2006, p. 78). O necessário aqui poderia ser constituído pela finalidade, pelos fins. Recuperando as concepções aristotélicas poder-se-ia afirmar que é livre quem age segundo os fins. É claro que Espinosa entende que os fins são inerentes aos seres humanos enquanto seres imaginativos, mas a finalidade é um constrangimento externo que destrói a liberdade humana. A finalidade posta não potencializa o ser humano, mas o coloca no reino das paixões.

Deve-se buscar o que é útil ao ser humano, que para Espinosa é o que lhe permite lutar para conservar-se e assim ser mais dotado de virtudes. Do contrário, a medida que cada um se descuida do que é útil também se descuida de conservar-se como ser na existência (ESPINOSA, 2007, *Ética*, Parte IV, Prop. XX). A impotência surge deste descuido. Esta é uma concepção defendida por Es-

pinosa e que se aproxima muito da posterior perspectiva marxiana do século XIX, pois perder a capacidade de ser útil para si é também estar em servidão e padecer pela incapacidade de ação, é estar em reatividade. Já na perspectiva marxiana é perder a noção de si e a noção dos outros, da generidade humana. É alienação! Para Espinosa é viver sob as determinações da imaginação, ou, permanecer no primeiro grau de conhecimento “que são percepções de conhecimento originado da experiência errática” (ESPINOSA, *Ética*, Parte II, Proposição XL, esc. 2).

Espinosa rompe com o finalismo aristotélico, com a tradição judaico-cristã e com o movimento racionalista de sua época sem deixar de ser racionalista. Entre o debate do Direito Natural e o Direito Civil, preferiu não desprezar o direito natural, e, reconheceu que a potência humana pode ser limitada pela a potência de outros corpos. Por isso, “não temos poder absoluto de adaptar as coisas exteriores ao nosso uso” (ESPINOSA, Parte IV, capítulo XXXII). Só podemos desejar aquilo que é necessário.

Questões bastante polêmicas para trazer para o século XX. Como saber se necessário é de fato o que vivemos? Ou, o que vivemos é de fato necessário? Espinosa talvez ironicamente responderia: se não sabemos é porque não é necessário e se é necessário, sabemos. A arte da ação política é compreender esta condição que não é nada simples.

Por fim, ainda precisamos enfrentar mais uma questão em Espinosa: sua filosofia é puramente afirmativa? Será que uma filosofia se sustenta construindo seus argumentos considerando unilateralmente a operacionalização conceitual pela exclusividade afirmativa? A problematização sobre a negatividade advém de críticos marxistas, herdeiros do pensamento dialético (se assim podemos identificá-los sem causar constrangimento aos hegelianos), quando se aproximam da filosofia espinosana. Afastamo-nos desta polêmica trazendo a problematização que Espinosa se atem fazendo a distinção entre “identidade e a diferença (a unidade e a multiplicidade, a mesmice e alteridade)” (GAINZA, 2011, p. 264) e que torna impossível desconsiderar a negatividade em Espinosa levando-nos diretamente aos seus textos. A autora Gainza destaca quatro aspectos da negatividade em Espinosa:

1. A definição de deus que “é uma substância de infinitos atributos”, ou seja, nega-se o caráter transitivo, nega-se o que é acidental em deus.
2. As realidades finitas “são negações parciais” que são limitadas por outras da mesma natureza.
3. O realismo que Espinosa trata as paixões, ou seja, “as essências singulares” explicadas tanto pela paixão como pela ação constituem-se uma conflitualidade constante.
4. “A vontade é o modo de afirmar ou negar o falso e o verdadeiro” (GAINZA, 2011, p. 265).

A autora, ao citar os quatro aspectos reforça ou enaltece o caráter crítico da filosofia de Espinosa que é inerente ao seu pensamento. Espinosa não está alheio a negatividade, até porque a condição crítica do seu pensar relacionou-se negativamente nas formas do pensar dominante de sua época. Portanto, “a compreensão crítica” fundamenta-se com a negatividade. A autora também destaca que hoje prefere afirmar “que o homem é um ‘animal ideológico’ antes de ser um ‘animal livre’” (GAINZA, 2011, p. 283) o que não era tão marcante na época de Espinosa quando a ideologia burguesa estava em fase embrionária.

Sem a crítica não temos como tomar posição, mas ela não surge sem esforço, não surge como um processo de imaginação, mas sem a imaginação não alcança o grau de criticidade. A radicalidade não prescinde da ação em ato, mas, sem dúvida, em pleno século XXI é mais coerente afirmar “liberte-se” do que “seja livre”.

2. História e o ato radical como ato revolucionário

Tomar as coisas pela raiz é considerar a história apenas humanamente, afirmamos “apenas” porque é considerar a coisa em si mesmo de forma imanente; é considerar o existencial. Neste sentido, diferentemente de uma perspectiva racionalista formal que defende a acepção da existência como “cogito ergo sum”⁸, defendemos a existência na sua condição real, humana, histórica que nos leva a inverter a emblemática frase cartesiana para “sum ergo cogito”⁹. Portanto, o enunciado que coloca a existência como precedência poderia ser mais coerente com a expressão “eu-sou-num-mundo”, em virtude de ser sobre a materialidade da existência que situamos o agir no mundo.

⁸ Penso, logo existo. Discurso do Método.

⁹ Existo, logo penso.

Herbert Marcuse (1898-1979), autor de conhecidas obras como *Eros e Civilização* (1955) e *Ideologia da sociedade industrial* (1964) escreveu também um ensaio intitulado *Contribuições para a compreensão de uma fenomenologia do Materialismo histórico* em 1928¹⁰ e que viria a ser um contraponto à recém editada e famosa obra de Martin Heidegger (1889-1976), *Ser e Tempo* (1927). O título do ensaio do autor pode causar estranheza hoje, porque de fato é uma abordagem de aproximação com a fenomenologia, mas que não permanece aí, vai mais além. Marcuse nunca concordou com Martin Heidegger e sua analítica do *Dasein* (estar aqui ou estar-num-mundo) no enfrentamento das consequências práticas considerando-a um conceito a-histórico. Neste ensaio Marcuse (1968) defende que a teoria crítica se caracteriza pela indissociabilidade da teoria e da prática, ciência e fato. Poder-se-ia dizer que as verdades de uma teoria crítica não são apenas do conhecimento, mas sim do acontecer, porque o acontecimento tem historicidade. É por essa razão, quem quer que defenda uma posição, exige-se uma interpretação correta enquanto ser que se localiza na história, que sabe que ao mesmo tempo é sujeito e objeto da história; que determina e que é determinado pela história. Na filosofia da práxis o sujeito não é um observador, mas alguém que também é criador das circunstâncias fundamentais para o surgimento de possibilidades históricas do ato radical que resulta em uma nova realidade necessária enquanto realização do ser humano em sua totalidade.

Marx cita, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844), que “o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo” (MARX, 2013, p. 151), mas é preciso combater a filosofia especulativa e para isso só há uma alternativa: “a prática” (p. 157). É evidente, continuamos com Marx, que não devemos desconsiderar “a arma da crítica” visto que não há como substituir “a crítica da arma” e é por isso que “o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material” (p. 157). Ou seja, substituir “a crítica da arma” é trocar seis por meia dúzia como vulgarmente dizemos quando queremos destacar que a mudança estrutural não acontece. A teoria é fundamental junto com um ato de radicalidade e surge quando o homem se

¹⁰ No Brasil foi publicado em 1968 (Edições Tempo Brasileiro) junto com outro ensaio, *Novas fontes para fundamentação do Materialismo histórico*, que Marcuse publicou em 1932. Este ensaio é uma análise do recém lançamento (também em 1932) dos Manuscritos Econômico-Filosóficos que Karl Marx escreveu em forma de esboço em 1844.

reconhece como homem. Portanto, nas próprias palavras de Marx: “ser radical significa agarrar a coisa pela raiz [...] mas a raiz, para o homem, é o próprio homem”. O ato é desenvolvido “existencialmente” e é “uma energia prática” necessária (p. 157).

Já G. W. Hegel (1770-1831) acredita ser as ideias as construtoras e movedoras do mundo; as ideias estão antes dos fatos, dos acontecimentos. Sendo assim, a consciência do homem é anterior à realidade que busca conhecer e transformar, e a história poderia ser construída pela ação dos grandes homens, pensadores. Marx inverte este processo, defendendo que as ideias surgem a partir das condições reais vividas por indivíduos reais dentro da história. É o confronto do indivíduo com a vida real, sendo da organização, por meio da divisão do trabalho que brotam as ideias.

Quando Marx e Engels (2007) chegam à crítica mais contundente a Ludwig Feuerbach (1804-1872) asseveram que a prática e somente a prática é que combate as concepções especulativas. Preferimos usar o termo “especulativo” que é tudo aquilo que não pode ser explicado por meio da prática - “*Especulum*” é o termo do latim que significa espelho, a imagem refletida e tão somente imagem. No idealismo, a realidade é o resultado do pensamento e que tem força para influir na realidade tal como o feito do Barão de Münchhausen, enquanto desesperadamente se afundava com seu cavalo no pântano, teve capacidade de puxar-se pelos próprios cabelos o seu corpo e até mesmo o seu cavalo para fora do pântano e assim escapar da morte. Esta imaginação nos faz rir e é criativa no ponto de vista da imaginação literária. O real passa a ser uma ilusão. O que Marx nos chama atenção é que “toda a vida social é essencialmente prática [e] todos os mistérios que conduzem a teoria do misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática” (MARX; ENGELS, 2007, p. 534)¹¹.

Neste sentido, cada ato consiste na mudança das circunstâncias, mas nem todo ato consiste na mudança das condições da existência humana. Marx afirma que esta condição somente pode ser obtida pela práxis revolucionária (p. 533). Mas o que significa este termo composto “práxis revolucionária”? O termo “revolução” está associado pela busca da liberdade e do novo. Este novo não é uma mera mudança corriqueira, mas alteração absolutamente

¹¹ Corresponde a oitava tese que Marx escreveu em 1845 contra a filosofia de Feuerbach.

nova na sua estrutura. Quando na noite de 14 de julho um emissário comunica os acontecimentos em Paris a Luís XVI e percebe que o Rei desconsidera os fatos ao afirmar “é apenas uma revolta” o emissário lhe chama atenção para a realidade: “Não majestade! É uma revolução!” Não uma mudança de orientação teórica do tipo “As revoluções das órbitas celestes” de Copérnico, mas prática, transformação do mundo real. “A práxis revolucionária” significa a síntese de Nicolau Copérnico (1543-1473) e Maximilien Robespierre (1758-1794).

O caráter da necessidade é fundamental para deflagrar o ato radical, isto porque o ato radical é a sua própria necessidade imanente. Todas as determinações do ato radical jorram, em conjunto, da sua básica determinação enquanto historicidade. A história torna-se para Marx e Engels uma categoria fundamental para existência humana a ponto de declarar que “só conhecemos uma única ciência, a ciência da história” (MARX; ENGELS, 2007). Considerando que o ser humano é determinado este também é determinante porque a existência humana é essencialmente prática. Evidente que há posturas “a-históricas” por exemplo, um indivíduo isolado ou uma massa que age desenfreada e irracionalmente contra a história. Agir contra a história é agir contra a preservação da humanidade. “O ato radical reivindica a realidade da existência humana” (MARCUSE, 1968, p.61), mas não fica só nisso, toma posição contra a desumanidade.

A partir disso, podemos afirmar que o ato radical só tem necessidade imanente se for historicamente necessário. Ora, mas como saber que o ato radical tem necessidade imanente e a necessidade imanente é de fato historicamente necessária? O ser humano histórico aparece não de forma isolada, mas pertencente a um conjunto, em sociedade. Mas a sociedade não é apenas a representação numérica. É necessário considerar em que tempo e que espaço histórico destacando a unidade histórica, pois nenhuma sociedade se constitui e se mantém sem garantir esta unidade histórica que a fundamenta, ou que a estrutura. É neste tempo e espaço histórico que se dá a produção material que garante a manutenção e a reprodução de uma sociedade. É com a vida material que se estabelece também o ideal. Sim, mas a unidade histórica não se fundamenta no indivíduo, isto porque “é somente na comunidade

[com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível” (MARX; ENGELS, 2007, p. 64).

Cada geração funda-se em gerações predecessoras e a herança é material e as forças da produção como o modo de produção. Nunca será o mesmo que a predecessora, visto que está em movimento em constante alteração. Contudo, há uma unidade concreta histórica que se decompõe em várias unidades. Com o desenvolvimento das forças produtivas e por meio da divisão do trabalho podemos, por exemplo, também considerar uma história mundial.

Com isto, analisar o ser humano histórico requer verificar as contribuições enquanto fundadas no ser concreto histórico. Da mesma forma que o conhecimento não pode ser subentendido como um ato que a existência humana arranca da historicidade. O ato de conhecer não é ponto de chegada no ser concreto, mas de partida, visto que cada situação histórica propicia o conhecimento. É conhecimento autêntico porque antes de tudo é conhecimento prático. Sendo assim o desafio da ciência torna-se também consciente da sua historicidade, torna-se realidade e não cabe apenas crítica de interpretação do mundo, mas crítica de ação para transformar o mundo.

Marx apela para consciência de classe para assumir uma necessidade de classe, uma situação revolucionária sem a qual o ser humano é capturado pela condição vigente. O autor analisou a revolução burguesa e a força que teve para colocar abaixo os resquícios que ainda prevaleciam da Idade Média, pois a Revolução Francesa possibilitou o surgimento de uma nova classe social que assumiu uma posição de transformação. A partir disso é possível afirmar que o marxismo é uma teoria histórica em duplo sentido: primeiro, o seu objeto é objeto histórico, segundo enfrenta uma situação histórica concreta. O materialismo histórico vai contra o idealismo porque não trouxe à práxis humana o real, o concreto, arrastou o ato ao mundo das aparências constituindo *a priori* na consciência humana e concedendo esta constituição apriorística à concreta existência. No materialismo histórico o conhecimento humano é abstraído como movimento do real. Portanto, percebe o novo acontecer, a partir da necessidade numa existência que é difícil de suportar.

O que este entendimento se diferencia da filosofia espinosana? O conhecimento que reside na consciência é um gênero do conhecimento que o ser humano não deve desconsiderar, porque é a capacidade de conhecer as determinações que são exteriores a ele e nem pode permanecer nele, mas superá-lo para uma condição que o ser deveria ser atividade de ser (ESPINOSA, *Ética*, Parte II, Prop. XL, esc. 2). Para Espinosa basta a necessidade em si. Portanto, trazendo o ato radical para este debate podemos dizer que para Espinosa é afirmação, para Hegel e Marx, negação. Wrasse (2017) argumenta que a filosofia de Espinosa considera a negatividade, mas no sentido inverso de Hegel e de Marx. Salienta o autor que pode até soar como contrassenso tal afirmação e explica:

A negação da qual estamos nos referindo surge da noção de Espinosa sobre duas proposições: finito e liberdade. “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza”. Determinar alguma coisa é limitá-la. Por exemplo, o bom significa separá-lo do mal. Ora, afirmar que alguma coisa é significa negar, ao mesmo tempo, o que ela não é. Outro princípio é a liberdade que Espinosa afirma que “é livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”. Poder agir e não-poder. É novamente uma condição determinante que Espinosa destaca positivamente. Hegel não segue esta mesma direção de Espinosa, inverte-a. Para Espinosa, afirmar é negar. Para Hegel, o contrário, negar é afirmar. Para Hegel a força está na negação, é na negação que está o processo de toda criação. A negação é inerente ao positivo e para que algo seja é preciso o serviço do negativo (WRASSE, 2017, p. 249-50).

O ato radical, recuperando novamente o argumento exposto anteriormente, consideramos que “o homem ideológico” se antepõe ao “homem livre”, pois não partimos de uma liberdade dada. O ato radical necessita da compreensão crítica mais do que nunca para compreender a realidade do mundo e do próprio ser humano. Primeiro Hegel e depois Marx entenderam corretamente que o ato radical começa com a negação.

3. Ato radical, Cotidiano e história

É claro que Marcuse (1968) não menospreza o cotidiano e o ato radical ali inserido, mas é pouco reconhecido. O marxismo

em geral deu pouca importância para o cotidiano e caiu no finalismo tão menosprezado pela corrente materialista espinosana. Como colocar o ato radical nas entranhas do cotidiano do sistema capitalista? Seria possível sem uma ética baseada na construção do comum e na potencialização humana? Claro que não.

A consciência de um homem comum está presa a sua cotidianidade e a sua ingenuidade em não conseguir refletir para superar da sua condição comum. Dito de outra maneira, a cotidianidade aparece como algo depreciativo, pois está associada à ideia imediatista. A cotidianidade muitas vezes é considerada pelos autores contemporâneos como algo secundário da mesma forma como a potencialização da ação e a afetividade. O cotidiano é sempre um desafio, e, para muitos autores, a luta pela sobrevivência é própria da dinâmica cotidiana do *lumpemproletariado*¹². Não consideramos sob este prisma. É necessário sim partir da imediatidade da vida cotidiana, mas não permanecer aí; é necessário “simultaneamente os mais indispensáveis meios de domínio intelectual do ser sejam submetidos a uma permanente consideração crítica” (LUKÁCS, 2010, p. 37).

A superação do *status quo* da consciência comum da práxis não é uma condição que o homem comum altera de uma hora para outra. O homem comum reconhece-se como um ser exclusivamente prático e, tende, muitas vezes, a desprezar aquele que reflete sobre a realidade para transformá-la. Prático para ele significa ser produtivo que o sistema capitalista se utiliza para hipostasiar¹³ sua prática em prática utilitarista.

Para Gramsci (2001) “todos os homens são filósofos”. É claro que é necessário definir “os limites e as características desta filosofia espontânea [que é] própria de todo mundo” (GRAMSCI, 1970, p. 06). Defende que qualquer ser humano tem uma linguagem e uma concepção de mundo, mas é necessário autossuperar-se para alcançar um estágio de crítica. Permanecer com uma concepção de mundo sem a crítica é tornar-se impotente na ação.

(...) é preferível elaborar a própria concepção de mundo consciente e criticamente e, na conexão com este trabalho do próprio cérebro, eleger a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser guia de si

12 Subproletariado.

13 Absolutiza o que é relativo

mesmo e não aceitar pensamento e submissamente que nossa personalidade seja formada de fora. (GRAMSCI, 1970, p. 06).

A teoria precisa ser compreendida por todos, mas isso não significa rebaixar a teoria, pelo contrário, deve ser objetivo aumentar a cultura de um povo para que tenha condições para criticar a teoria como a prática. Com isso os sujeitos deixam de ser objetos passivos para transformarem-se em sujeitos históricos.

A ação útil tem sua oposição direta com o utilitarismo, porque consideramos útil quando não nos entregamos ao caráter imediatista. Mas quem pode dizer o que é uma ação útil? É comum ouvir com frequência de trabalhadores, até de forma ironizada, que se a cada ação a ser realizada fosse necessário perguntar pelos porquês ficaríamos imobilizados ou então loucos. O ato radical exige uma posição que transforma uma ação útil num significado dentro do cotidiano. É claro que justificar todo o momento as razões das ações levam ao imobilismo, que é o outro extremo do utilitarismo. O ato radical nas entranhas do cotidiano não pode simplesmente abandonar a compreensão crítica e nem se tornar um fardo solitário.

Afirmamos reiteradamente que o homem não é uma individualidade abstrata, mas concreta do cotidiano e que luta pela sobrevivência. Não há cotidiano sem sujeito e nem sujeito sem cotidiano. Quando ocorre a dificuldade de perceber além do imediatismo cotidiano temos “a alienação da vida cotidiana”. A divisão do trabalho inscreve esta alienação humana quando o ser humano perde a noção de si mesmo e de sua generidade humana, porque não se apropria dessa produção em razão também de não estar consciente dessa produção. Esta dinâmica do cotidiano não é sempre a mesma na história, mas já mencionamos que no industrialismo capitalista recebe uma marca planejada, regulada e controlada.

Enfatizamos sempre dois aspectos como dois lados de uma mesma moeda. Aqui ressaltamos neste momento o pensamento e a ação. É o pensamento que orienta para realização das atividades. Busca-se o que é útil que assume um caráter do que é preciso ser feito. São muitas as ações necessárias e não é possível incessantemente encontrar a síntese entre pensamento e ação. A alternativa é a classificação para ordenar de acordo com uma

orientação genérica por que não pensamos em síntese ininterruptamente, mas estabelecemos um pré-conceito. Sem esse recurso o ser humano se tornaria inviável ao se defrontar com cada situação do cotidiano. É o que Agnes Heller (1975) denomina de “ultragereralização”. Segundo a autora os preconceitos assumem o caráter estabilizador e de coesão, são na maioria das vezes, um artifício ou um produto das classes dominantes porque preocupam-se com a coerção social e com a coesão social. Apoiados no conservadorismo, no comodismo e o conformismo e nos interesses imediatistas das classes sociais que lhes são antagônicas, as classes dominantes conseguem a mobilização contrária às classes subordinadas colocando-os uns contra os outros no seu interior e inviabilizando a coesão e a práxis. É nestes casos, segundo Heller (1975), que a particularidade suplanta a individualidade. Perde-se a individualidade para a particularidade alienada e para a generidade produtiva. E, nesses casos, afirmamos nós que o ato radical enfrenta as suas maiores dificuldades para perpetrar no cotidiano.

O ato radical ganha importância quando consegue refletir sobre a totalidade das condições humanas sem perder a coerência desta reflexão com a atuação histórica no cotidiano.

Buscando algumas conclusões

Nós tratamos da ética que é a indissociabilidade relativa entre liberdade e ação política. Tratar de ética hoje nos parece estranha, porque convivemos com complexos projetos políticos e com muitos diferentes significados ou gêneros de compreensão da realidade social, sem deixar de mencionar, o sentido polissêmico que a expressão tem nos dias de hoje – é sempre recuperada para confrontar a imoralidade. A ética assumiu um caráter finalista.

A noção de liberdade em Espinosa resulta na autonomia e não se dissocia dos outros, mas está comprometida e constituída na relação com os outros. Os encontros que são necessários nas relações humanas (não como carência ou falta, mas porque existem e acontecem), muitas ou algumas vezes, não contribuem para a nossa justa composição, mas servem para o nosso entendimento sobre o mundo, sobre os outros e sobre nós mesmos, do contrário, a diminuição da afetação constitui-se a redução do entendimento. Se a superstição se constituía numa vontade heterônoma e poderosa

para despotencializar a capacidade humana para compreender devidamente a realidade e levava a servidão, hoje nós vivemos sob o signo da ideologia que desintegrou a liberdade justamente porque há uma tendência de desqualificação do outro. A superstição foi substituída pela ideologia, mas não mais como desconhecimento, pelo contrário, é conhecido, e, portanto, a frase “eles não sabem o que fazem e fazem” deve ser substituída pela frase “eles sabem o que fazem e continuam fazendo”¹⁴.

A imaginação da qual se refere Espinosa (Ética, Parte II, Prop. XL), inclusive como um gênero superficial do conhecimento, tem sua importância no desvelamento da verdade não permanecendo nela, mas passando por ela. Poderíamos considerar o primeiro gênero do conhecimento espinosano em Marx a condição do ser humano no processo de alienação no trabalho. A diferença entre a superstição e ideologia se comparada historicamente tem aspectos muito diferentes, mas mantém uma estrutura de dominação permanente. Ao analisar a alienação do trabalho circunscreve quatro características estruturantes: o trabalhador produz um objeto e este toma o seu lugar; o trabalho é exterior ao trabalhador e, portanto, não é sua propriedade, mas de outro; o trabalhador está alienado do outro; e, o trabalhador está alienado de si mesmo – de sua própria essência humana (MARX, 2009). A superstição condenada por Espinosa poderia ser traduzida nos dias de hoje pela ilusão no capitalismo em acreditar que a autonomia será alcançada. Então, aqui conseguimos amarrar alguns pontos da filosofia positiva espinosana com a filosofia negativa marxiana. Contudo, ao mesmo tempo que se aproxima o diálogo com alguns pontos, se distancia em outros. Na filosofia de Espinosa não há a objetivação ou a exteriorização, pois não se fundamenta na lógica dialética. Para Hegel e Marx toda objetivação é negação, é a possibilidade de superação. Entramos na seara mais difícil de conciliação. A objetivação tem sua referência à finalidade que radicalmente é expurgada da filosofia espinosana. Mas, como podemos dispensar tanta vitalidade de nossos corpos sem finalidade? O nosso dilema é que entre Espinosa e Marx temos a mediação de Hegel que sustenta uma filosofia da história, comum entre os três. Hegel, entretanto, enfrenta diretamente a filosofia de Espinosa a partir de uma con-

14 Esta é uma afirmação que ouvimos constante de Slavoj Žižek quando se refere à ideologia (ŽIŽEK, 2007).

cepção dialética, a partir de uma filosofia negativa, recuperando um “espírito absoluto” que se retira da natureza (se aliena) para que ela se realize historicamente. Este finalismo que leva a realização do “espírito absoluto” na história é completamente inadmissível para Espinosa porque sustenta um deus que, diferentemente da tradição criava e não aparecia nos efeitos, agora, o “espírito absoluto” de Hegel, aparece nos efeitos, mas se retira quando a natureza deve realizar-se e perpetuando assim o movimento eterno. O que nós não retiramos da filosofia negativa é a compreensão crítica, isto porque por meio dela podemos compreender a realidade para transformá-la. Contudo, a filosofia negativa de Hegel é uma concepção idealista, ou seja, se sustenta na experiência da consciência para mudar a realidade e isso é totalmente invertido na filosofia negativa de Marx. É neste aspecto que a filosofia negativa marxiana tem mais pontos possíveis de diálogo com a filosofia positiva espinosana por que se compromete com a concreticidade do real, Espinosa diria diferentemente, com o que de fato é. Ambas concepções filosóficas não dispensam a importância da ação porque partem da noção do “ser” constituindo-se como “atividade de ser”.

A ação reivindicada para os dias de hoje, dentro da história cotidiana, não é uma ação que se diz livre, mas tecida no emaranhado da estrutura ideológica de nossas sociedades. O ato radical pode ser considerado em duas dimensões: uma macro e outra micro. Os marxistas identificam o sujeito político do grande ato radical para transformação da estrutura econômica a classe proletária. A transformação das estruturas deixou uma grande finalidade sem considerar as contradições internas no interior dessas novas estruturas possíveis. A crítica finalista de Espinosa voltou a ser revisitada para compreender a realidade numa condição totalmente diferente daquela que se punha a razão na condição de esclarecedora e triunfante. O ato radical ganha importância também na micro realidade, na realidade cotidiana, que é imediatista e utilitarista na sua essência. Superar esta condição com a radicalidade do ato é abrir algumas fendas, mas que não se dissociam da compreensão crítica, sem a qual segue triunfante a ideologia com sua face mais perversa.

Alertamos no início deste capítulo que as reflexões aqui são introdutórias sobre a aproximação das concepções dialéticas com a filosofia positiva, mas a relevância deste debate coloca em

pauta o ato radical de forma diferente na história e no cotidiano e clama por uma forma diferente de afetações políticas.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. História da Filosofia. Lisboa/Portugal: Editorial Presença, Vol. I e VII, 1991.

CHAUÍ, Marilena. A nervura do real – Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DELEUZE, Gilles. Espinosa e o problema da expressão. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição, 2017.

ESPINOSA, Baruch. Ética – Demonstrada segundo a ordem geométrica. São Paulo: Autêntica Editora, 2007.

_____. Tratado Político. São Paulo: Ícone Editora, 2ª Edição, 2005.

_____. Tratado Teológico-Político. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAINZA, Marina de. Espinosa – Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2011.

GRAMSCI, Antônio. Cadernos do Cárcere. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Introducción a la filosofía de la praxis. Roma/Itália: Ediciones Península. Roma/Itália, 1970.

HELLER, Ágnes. Sociología de la vida cotidiana. Barcelona/Espanha: Ediciones Península, 1975.

LUKÁCS, György. Prolegômenos para uma ontologia do ser social. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MARCUSE, Herbert. Materialismo Histórico e Existência. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Boitempo Editorial, 3ª Edição, 2013.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A ideologia Alemã. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

WRASSE, Dílson. Análise reconstitutiva do sentido da dialética em Lev Vigotski. São Paulo, 2017. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

ZIZEK, Slavoj (org.). Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2007.

Sussurros afetivos: Ética e afeto na práxis psicossocial

*Aline Matheus Veloso
Flávia Roberta Busarello*

O grito da razão: uma introdução para a história dos afetos

Este capítulo tem como objetivo refletir acerca da ética, sob a perspectiva dos afetos, a fim de analisar a práxis psicossocial e esboçar caminhos possíveis para a prática orientada a partir dos bons encontros espinosanos. Esta reflexão emerge a partir da trajetória de pesquisa das duas autoras, que confluíram nas respectivas conclusões para a relevância da dimensão afetiva na práxis psicossocial - dimensão escamoteada pelo predomínio do racionalismo epistemológico que caracterizou a história da Psicologia.

As emoções foram esquecidas e silenciadas na história do conhecimento, reflexão já feita por Rouanet que aponta que “a influência dos fatores afetivos sobre a consciência foi, no início, vista como uma *perturbatio animi*, uma interferência mais ou menos contingente, que podia e devia ser removida pela própria razão.” (ROUANET, 1985, p.16). A partir da visão das emoções como desordenantes do pensamento, teóricos – desenvolveram, no decorrer dos séculos, métodos em busca do conhecimento legítimo e designaram as paixões ao campo do controle da razão, enxergando-as como mundanas.

A presença do racionalismo na produção do conhecimento científico é expressado por Chauí (2011) como um “desencantamento do mundo”, que se afirma de modo mais preponderante a partir da era moderna, na Europa no século XVII, que será conhecido pelo termo Revolução Científica, constituído por um processo intensivo de racionalização da complexidade da vida, de procura de leis universais e naturais que explicariam os fenômenos observados, e elevando as análises da realidade humana aos conceitos das ciências naturais, pois

o traço fundante do saber moderno é a admissão de que a realidade não encerra mistérios, está prometida ao sujeito do conhecimento como inteligibilidade plena e ao sujeito da técnica como operacionalidade plena, afirmando a vitória da razão contra o irracional, que não cessa de rondá-la e ameaçá-la (CHAUI, 2011, p.11)

Segundo Burke (2003), “ocorreram importantes mudanças dentro do sistema de conhecimento acadêmico entre o Renascimento e o Iluminismo, tendências à ‘redefinição do conhecimento’ bem como à ‘reformulação das instituições’” (2003, p.91). Essas mudanças são resultado dos esforços de novos pensadores, como Bacon, Descartes e Locke, que alteraram e redimensionaram os paradigmas a partir dos quais se compreendia o que era, como se formava e o que podia o Conhecimento: com efeito, o “uso de números ou ‘estatísticas’ estava associado ao novo ideal do conhecimento impessoal ou imparcial [...]” (BURKE, 2003, p.103), tornando assim o método mais rígido e menos dependente da subjetividade do pesquisador

Neste contexto de busca da exatidão do conhecimento, e se distanciando cada vez mais das emoções, em seu livro *Novum Organum* publicado em 1620, Bacon fornece as normas e método para a observação e para a experimentação científica, a partir da sua teoria sobre os ídolos. Segundo o autor,

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam. (BACON, (1620) 1979, Aforismo XXXVIII)

Assim, esclarece os ídolos da Tribo, da Caverna, do Foro e do Teatro¹ - estes podem nos fazer acreditar no ilusório como real e não permitir a visão da verdade em si. Para que a investigação e os resultados obtidos tenham validade, seria necessário evitar estes ídolos, não se permitir deixar afetar pelas ilusões e erros que o corpo e as emoções causam.

1 Segundo BACON (1979), o ídolo da tribo são da natureza humana; os ídolos da caverna são dos seres humanos enquanto indivíduos; os ídolos do foro vindos das associações entre os humanos, e por fim, os ídolos do teatro que são provenientes das doutrinas.

Inspirado em seus predecessores, Descartes incorpora mais passos à ciência, tornando-se um dos fundadores da ciência moderna. Em 1649 o autor escreve a obra *As Paixões da Alma*, que até hoje influencia pensadores e cientistas, visões de mundo e demais campos da vida. Para Descartes é através da razão, exercida pela alma, que é possível conhecer as verdades; a alma seria separada do corpo, assim a razão seria a única forma de conhecer a verdade conforme explica,

Mas, examinando o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os menores movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula. (DESCARTES, (1649) 1991, art 31, p. 89).

Para Descartes o papel da matéria (corpo) é apenas sentir os efeitos das paixões da alma. O corpo é visto como uma máquina, onde as vontades da alma comandam o corpo e as paixões da alma, segundo o autor, são causadas pela agitação com que os espíritos movem a glândula situada no cérebro. O método de Descartes revolucionou o campo científico, que se apropriou do discurso cartesiano, a ponto de ainda hoje esse discurso dominar a medicina e demais ciências.

Apesar do modo de produção científico ter alcançado uma hegemonia na busca pelo conhecimento da sociedade e do homem, é relevante afirmar que, desde a presença de Descartes, este modo de buscar a verdade já era questionado. Segundo Espinosa:

os filósofos concebem os afetos como que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por este motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando

aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. (ESPINOSA, 2009, *Trat Político*, Cap I § 1.)

Espinosa concebe a produção de saber pautada no império da razão não como o método para alcançar uma verdade máxima – apontado por outros autores como Descartes – mas ao contrário, como condição ilusória do conhecimento científico, uma vez que para este autor a negação dos afetos ou a cristalização dos mesmos como algo perturbador, nega em si a própria totalidade humana e sua potencialidade criadora e inventiva.

O presente capítulo fundamenta-se nas provocações e críticas expostas por Espinosa, tomando os afetos não como algo que inviabiliza a compreensão da realidade, mas como algo que a constitui e singulariza. Segue assim o movimento de escutar os sussurros, ainda presentes, dos afetos, frente ao silenciamento desta dimensão produzido por uma ciência que fincada no racionalismo, clama por um homem livre dos afetos.

Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza (ESPINOSA, 2009, *Trat. Político* Cap I § 4)

Deste modo, as presentes linhas compreendem o sujeito em sua totalidade, convocando para o diálogo Espinosa, Vigotski e Sawaia a partir da concepção do “homem por inteiro, de corpo e mente, emoção e razão, determinado e determinante da sociedade, de forma que o que acontece com um afeta o outro.” (SAWAIA, 2009, p.365).

“Porque és o avesso do avesso”: o afeto sob um novo prisma

A alegria não chega apenas no encontro do achado, mas faz parte do processo da busca. E ensinar e aprender não pode dar-se fora da procura, fora da boniteza e da alegria. (FREIRE, 1996, p 16)

A ciência moderna/positivista, como mencionado acima, compreendeu os afetos humanos como obstáculos à produção da verdade e como vícios nos quais os humanos incorrem, enquanto a razão seria uma força de conhecimento que deve controlar os afetos humanos para livrar os homens daquilo que os levaria ao erro. Na afirmação da soberania da racionalidade, apresenta-se assim como elemento central desta construção a cisão entre corpo e mente, razão e emoção. Conforme Espinosa (2013), este modelo compreende o corpo como algo que encontra-se a serviço dos desejos da mente e a mente por sua vez, como a instância que domina e delega as ações ao corpo.

O autor, no entanto, concebe a mente e o corpo enquanto uma unidade indissociável: “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (ESPINOSA, 2013, Ética II, Prop. 13). Neste sentido, a mente produziria ideias adequadas ou não sobre as afecções sofridas pelo corpo ao longo dos encontros deste com os outros corpos:

é ideia das afecções corporais. Em outras palavras, a mente é consciência dos movimentos, das mudanças, das ações e reações de seu corpo na relação com outros corpos, das mudanças no equilíbrio interno de seu corpo sob ação das causas externas e internas. A mente é consciência da vida de seu corpo e consciência de ser consciente disso.(CHAUÍ, 2011 ,p.79)

Desta forma, a mente se caracteriza por sua atividade pensante e encontra-se ligada enquanto unidade ao corpo, a materialidade com a qual a mente conhece o mundo. No entanto, é importante frisar que esta relação não é harmônica, e que a mente nem sempre produzirá um conhecimento verdadeiro acerca das afecções que seu corpo sofre; ao contrário, a mente vive também

de forma confusa as modificações que seu corpo vai sofrendo ao longo dos encontros. Como dito acima, a mente produz ideias adequadas e inadequadas uma vez que a forma de conhecimento produzida pela mente se dá através das imagens (CHAUÍ, 2011).

A ideia adequada vincula-se “aquela que a mente forma com autonomia por ser uma potência pensante. A ideia verdadeira ou adequada é aquela em que conhecemos a gênese ou causa necessária de uma essência” (CHAUÍ, 2011, p. 82). A produção do conhecimento verdadeiro, para Espinosa, conecta-se não ao afastamento entre mente e corpo, mas ao contrário, estabelece-se a partir do aprofundamento desta relação. Portanto, quanto mais a mente ampliar sua potência pensante e produzir ideias adequadas sobre as transições vividas pelo seu corpo, mais irá refutar os conhecimentos externos ilusórios.

É relevante expor que essas ideias produzidas pela mente, a partir das afecções que o corpo sofre nos encontros, não acontece de forma aleatória, fragmentada ou sem um sentido que o orienta. Ao contrário, mente e corpo exercem suas respectivas potencialidades, tendo como fundamento um interesse vital para sua manutenção (CHAUÍ, 2011).

Para Espinosa, todo ser possui uma potência interna que visa a autoconservação, uma força interna e positiva para existir, uma vez que para o autor nenhum ser buscaria a sua própria destruição. Desta forma “o homem é um grau de potência, uma força interior para se conservar, perseverar na própria existência, um esforço de resistência, que Espinosa chama de *conatus* e, também, de apetite e de desejo [...]” (SAWAIA, 2009, p. 366). *Conatus* é a força de se preservar na existência, é a essência humana, que no corpo chama-se de apetite, enquanto que na mente aparece enquanto desejo:

A potência de conservação é também poder de ser afetado, o que significa que ela, apesar de ser irreprimível, varia de intensidade, a depender das intersubjetividades que me constituem, isto é, das afecções (*affections*) que meu corpo e minha mente sofrem nos bons ou maus encontros do passado, do presente e do futuro. (SAWAIA, 2009, p. 366)

Neste sentido, as afecções que o corpo sofre nos encontros podem aumentar ou diminuir a força de existir. É desta forma,

pelo poder de ampliação ou diminuição desta força que o ser humano movimenta-se, sempre buscando perseverar na existência:

Visto que a mente é ideia de seu corpo e ideia dessa ideia (ou consciência de si), ela forma ideias dos afetos corporais, ou seja, experimenta psiquicamente os afetos, ou aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou prejudica sua potência de pensar. Assim, a relação originária da mente com seu corpo e de ambos com o mundo é a relação afetiva (CHAUÍ, 2011, p. 85)

Os afetos não podem ser concebidos como instância negativa ou perturbadora do homem, uma vez que é pela via dos afetos que os homens concebem o conhecimento de si, dos outros e da realidade que o circunda. “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (ESPINOSA, 2013, Ética III, Definições). Dito isto, todo pensamento e ação humana encontram-se intimamente ligados à potência do corpo em ser afetado e de afetar outros corpos; os afetos não podem ser considerados como meras emoções, “mas acontecimentos vitais e medidas de variação de nossa capacidade para existir e agir” (CHAUÍ, 2011, p.88).

Assim como Espinosa, Vigotski compreende que o pensamento, a consciência, não estão separados dos afetos. Ao contrário, a dimensão afetiva constitui parte relevante tanto na expressão da linguagem verbal, quanto nas motivações que concernem ao pensar e agir humano:

o próprio pensamento não nasce de outro pensamento mas do campo da nossa consciência que o motiva, que abrange os nossos pendores e necessidades, os nossos interesses e motivações, os nossos afetos e emoções. Por trás do pensamento existe uma tendência afetiva e volitiva (VIGOTSKI, 2010, p. 479).

Nesse sentido, Vigotski (2010) desenvolve o conceito de *perejivanie*, em seu texto *A questão do meio na pedologia*. *Perejivanie* é uma palavra russa que pode ser traduzida para vivência e/ou experiência:

a vivência é uma unidade na qual, por um lado, de modo indivisível, o meio, aquilo que se vivencia está representado – a vi-

vência sempre se liga àquilo que está localizado fora da pessoa – e, por outro lado, está representado como eu vivencio isso, ou seja, todas as particularidades da personalidade e todas as particularidades do meio são apresentadas na vivência, tanto aquilo que é retirado do meio, todos os elementos que possuem relação com dada personalidade, como aquilo que é retirado da personalidade, todos os traços de seu caráter, traços constitutivos que possuem relação com dado acontecimento. (VIGOTSKI, 2010, p. 686).

Ele explica que a experiência do mundo constitui-se no bojo dos afetos, construindo aquilo que somos, orientados sempre pela busca do aumento do nosso *conatus*. Esta potência é expandida ou não conforme os encontros que um corpo sofre com outros corpos, e é somente nela que o corpo sofre variações na intensidade de sua força vital. Sobre isso Vigotski, leitor de Espinosa, afirma,

Tal qual um indivíduo só existe como um ser social – como um membro de algum grupo social, em cujo contexto ele segue o percurso do desenvolvimento histórico -, a composição de sua personalidade e a estrutura de seu comportamento acaba por se constituir em uma variável dependente da evolução social, cujos principais aspectos são determinados pela última. (VIGOTSKI, 1930, p. 2).

Conforme Espinosa, a alegria e a tristeza são os afetos primários, estando o primeiro conectado à potencialização da existência, autonomia, e o segundo à refração, passividade: “por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor”. (ESPINOSA, 2013, *Ética III, Prop XI, Esc.*).

É relevante destacar que a ampliação da potência de existência, variante em sua intensidade a partir dos encontros, e tendo como norte a condição de perseverar na existência, não se encontra conectada apenas à sobrevivência do corpo biológico. Ao contrário, quando Espinosa dispõe sua construção teórica acerca dos afetos, compreende que esta busca de autoconservação encontra-se intimamente ligada à busca pela liberdade e felicidade, a autonomia e a liberdade se integram como força motora da existência do homem. (SAWAIA, 2009).

Deste modo, ao tratar das emoções e incluí-las no debate da Psicologia e demais campos do saber, devemos entender que,

Os afetos não são pecados ou antagônicas à razão e à verdade, nem representações cognitivas desinteressadas ou experiência dispersas, eles indicam a forma como sou afetado pela sociedade, por forças mais poderosas e numerar que nós e que exercem poder sobre nosso corpo e mente simultaneamente, afetações que provocam variação da intensidade qualidade da potência de desenvolvimento e liberdade. (SAWAIA, 2015, p. 20).

Compreende-se assim que a vida afetiva não é traço da individualidade humana, ela compõe essa individualidade nos muitos encontros que o sujeito vive em sua realidade social, nos muitos contextos em que encontram-se inseridos, nas muitas forças de opressão ou liberdade que agem sobre seu corpo, dando-se assim o caráter ético-político dos afetos, uma vez que “é no sujeito que se objetivam as várias formas de exclusão, a qual é vivida como motivação, carência, emoção e necessidade do eu” (SAWAIA, 2006, p. 98). Em outras palavras, não somente a compreensão da realidade, e os processos de singularização humana, mas também as dinâmicas pelas quais sua transformação pode se dar, perpassa inevitavelmente uma análise pela forma como os homens afetam e são afetados na vida social. É compreender que a emoção, a dimensão subjetiva considerada a mais singular, pode ser um dispositivo biopolítico de manutenção da opressão ou de superação dela (SAWAIA, 2015). Desconsiderar a emoção do debate psicológico é uma postura que demonstra como o sujeito está sendo observado, ou neste caso, rejeitado em sua totalidade, negado como protagonista de sua vida. Quando Lane (1992) nos convoca para falar sobre o Homem Concreto, não o fazia apenas do ponto vista científico, mas também, para nos lembrar da realidade concreta do Brasil – e da totalidade que é ser sujeito histórico.

E por que não, chamar Manuel de Barros para falar desse sujeito:

[...] Não aguento ser apenas
um sujeito que abre
portas, que puxa
válvulas, que olha o
relógio, que compra pão

às 6 da tarde, que vai
lá fora, que aponta lápis,
que vê a uva etc. etc.

Perdoai. Mas eu
preciso ser Outros.

Eu penso
renovar o homem
usando borboletas

(Manuel de Barros – Retrato do artista quando coisa)

Sussurros afetivos: esboço para uma práxis psicossocial

Um elemento importante para iniciarmos o debate acerca da práxis psicossocial, compreende o entendimento do qual nos sinaliza Vigotski, Espinosa e Sawaia, a saber a necessidade de compreendermos os afetos para além de uma instância individualizante. Ao contrário, os afetos compreendem a política e o social, produzindo e engendrando modos de organização coletiva, definindo as formas como os sujeitos postulam a experiência social.

No que se refere aos estudos da desigualdade, a compreensão da dimensão ético-política dos afetos intervém de forma fundamental na forma como os estudos e análises sobre a pobreza vem sendo produzidos e veiculados. Sawaia (2006) aponta para a desumanização presente na produção de conhecimento acerca desta questão, quando aloca-se a pobreza apenas sob o foco da ausência dos direitos ou da precariedade das condições materiais.

Perguntar por sofrimento e por felicidade no estudo da exclusão é superar a concepção de que a preocupação do pobre é unicamente com a sobrevivência e que não tem justificativa trabalhar a emoção quando se passa fome. Epistemologicamente, significa colocar no centro das reflexões sobre exclusão, a ideia de humanidade e como temática o sujeito e a maneira como se relaciona com o social (família, trabalho, lazer e sociedade), de forma que, ao falar de exclusão, fala-se de desejo, temporalidade e de afetividade, ao mesmo tempo que de poder, de economia e de direitos sociais. (SAWAIA, 2006, p. 98).

Neste sentido, o questionamento acerca dos afetos, em um primeiro momento, como dito acima, designa a forma como os processos de exclusão e opressão são vivenciados pelos sujeitos,

bem como retira da abstração a política e sua transformação, “ao introduzir as emoções como questão ético-política, obrigam-se as ciências humanas em geral e a Psicologia Social em especial, a incorporar o corpo do sujeito, até então desencarnado e abstrato nas análises econômicas e políticas” (SAWAIA, 2006, p.101). A partir disso, Sawaia procura traduzir as reflexões de Vigotski e de Espinosa na análise das emoções como fenômeno social, apontando a necessidade de integrar a dimensão da afetividade nos estudos acerca da exclusão social, através do conceito de sofrimento ético-político (SAWAIA, 2006).

O sofrimento ético-político é o sofrimento produzido pela exclusão social. Constitui-se pela forma como as pessoas cotidianamente vivenciam a desigualdade e a injustiça social, por estarem submetidas às condições indignas de vida como a opressão, a fome, a exploração e a deslegitimação social:

O sofrimento ético-político retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época história, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade. Ele revela a tonalidade ética da vivência cotidiana da desigualdade social, da negação imposta socialmente às possibilidades da maioria apropriar-se da produção material, cultural e social de sua época, de se movimentar no espaço público e de expressar desejo e afeto (SAWAIA, 2006, p. 104-105).

Trata-se, portanto, de um sofrimento que mutila a existência, bloqueando a capacidade humana de expandir a vida, através da incessante exposição às injustiças sociais, além de lançar o sujeito na condição de sem valor para a sociedade (SAWAIA, 2003). Ao compreendermos e assumirmos o sofrimento ético-político enquanto categoria de análise da subjetividade humana, se faz necessário nos questionarmos de que maneira se torna possível a escuta e a intervenção sobre essa questão. Essa perspectiva teórica portanto explicita alguns pressupostos epistemológicos que questionam a abordagem universal dos fenômenos psicológicos, além de criticar duramente os estudos que não viam a pobreza como um campo de afetividade:

Trata-se de sofrimento/paixão, gerado nos maus encontros caracterizados por servidão, heteronomia e injustiça, sofrimento que se cristaliza na forma de potência de padecimento, isto é, de reação e não de ação, na medida em que as condições sociais se mantêm, transformando-se em um estado permanente da existência. É o sofrimento, por exemplo, do homem em situação de pobreza que, amedrontado, fraco e muitas vezes deslumbrado com a vida de luxo, vive a ilusão de liberdade e espera recompensas, ou mesmo remete a possibilidade de felicidade e liberdade sempre ao futuro (paradigma da redenção). (SAWAIA, 2009, p. 370).

O lugar social que os sujeitos têm para viver é atravessado pela desigualdade social e por relações de poder desumanizadoras historicamente construídas, uma vez que compreendemos um psiquismo que se produz na relação com o social: “o sofrimento ético-político retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior [...]” (SAWAIA, 2006, p.104).

O elemento central que nos coloca a pensar os afetos encontra-se na relação do mesmo com a servidão e a liberdade humana, na experiência político-social. Espinosa dedicou-se a pensar essa questão, colocando a servidão como:

a impotência humana para regular e refrear afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. (ESPINOSA, 2013, *Ética IV*, Prefácio).

A servidão emerge como impotência humana, e como tal articula-se diretamente à diminuição da potência de agir e de pensar. Vale ressaltar ainda que, quando Espinosa coloca a servidão como a incapacidade de compreender os afetos, não está caracterizando essa condição como negativa, algo que os humanos deveriam evitar, mas aponta ao contrário para a relação que o sujeito – e por consequência a potência do mesmo – estabelece com os afetos. Neste caso, a servidão vincula-se à interpretação inadequada da mente frente às afecções que o corpo vive, gerando uma diminuição da potência de existência do sujeito:

a servidão é apresentada a partir de sua causa necessária, qual seja, o embate entre a força do *conatus* individual e o conjunto de forças externas com que necessariamente se relaciona, portanto, como consequência necessária da desproporção entre a potência interna e as potências externas e a experiência imaginativa ou passional desse embate. (CHAUÍ, 2011, p. 204).

No que tange à práxis psicossocial, a busca pela transformação da realidade não pode isentar-se de abrir espaço para os afetos, para reconhecê-los como integrantes da dimensão ética da experiência do homem na sociedade, e “a vida afetiva é a maneira pela qual a mente interpreta, inadequada ou adequadamente, a vida de seu corpo e sua própria vida” (CHAUÍ, 2011, p. 206). Neste sentido, atrela-se aos processos de servidão/heteronomia, liberdade/autonomia, questões cruciais para a transformação da realidade.

O desenvolvimento de trabalhos que tenham a questão dos afetos como norteador ético da práxis psicossocial não se relaciona, nem de longe, a uma terapêutica da auto-ajuda, da motivação ou das problemáticas de um psiquismo individual. Ao contrário, atrela-se à compreensão das causas adequadas dos sofrimentos produzidos pelos processos de opressão, de diversas ordens, que causam sofrimentos ao homem e que em muitas vezes são compreendidos como questões individuais. Sob esse prisma, é no âmbito dos afetos que os homens aumentam ou diminuem suas potências de existência e a partir delas também agem; neste sentido, “quanto mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para o outro e estão uns contra os outros”. (ESPINOSA, 2009, Trat. Político, Cap II §14).

Aqui então cabe uma crítica aos processos de conscientização política e/ou de transformação da realidade social que se firmaram sobre uma noção de razão apartada dos afetos, a crença de que as ideias por si transformariam a realidade. Ao contrário, numa perspectiva espinosana, cremos na importância de primeiro levar em consideração a experiência afetiva dos homens, de permitir nos espaços uma compreensão de suas causas, uma vez que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (ESPINOSA, 2013, Ética IV, Prop. VIII.).

Um segundo ponto que Espinosa nos faz refletir refere-se à própria forma como pensamos os espaços em que atuamos, exigindo-nos por dimensões éticas e do campo dos afetos, que possamos construir espaços onde os corpos possam mutuamente afetar e ser afetados a partir da alegria e do fortalecimento das relações para provocar a união de *conatus* e compreender que no encontro que a transformação torna-se possível: na busca coletiva pelo útil comum “dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”. (SPINOZA, 2013, Ética IV, Prop XVIII.).

A perspectiva de uma ética que não nega os afetos, mas os inclui no âmbito de suas intervenções, compõe o cenário onde tentamos destrinchar alguns balizadores da ação do psicólogo social, ampliando o campo da psicologia para além do consultório e da clínica, não desconsiderando a importância destes locais, mas afirmando a importância de ultrapassar as paredes dessas salas para a sua práxis. Do ponto de vista ético e técnico, pressupõe nos afastarmos de um certo apreço exagerado pelo conteúdo narrativo, que se articula diretamente com o racionalismo e pensarmos, no sentido espinosano, na dimensão do encontro. Mas o que efetivamente significa esse deslocamento?

O primeiro ponto se relaciona com o que significa uma concepção de uma prática psicossocial a partir da ética dos encontros. Este ponto nos faz refletir sobre a noção de bom encontro, a ampliação do *conatus*, produzir espaços onde circulem afetos, afetos alegres, de potência, ainda que a narrativa do sujeito seja permeada de dor. E isto não significa a produção de auto-ajuda ou a enunciação de frases de efeito motivadoras. Ao contrário, ela nos convoca a nos debruçarmos acerca da forma como o encontro se realiza, nos afetos que irão circular no encontro, ou seja, que pensemos a partir da experiência emocional que o encontro produz. Uma vez que Espinosa nos alerta que não se muda um afeto a partir de uma ideia, mas a partir de um afeto maior e mais potente.

Se compreendemos que o sofrimento ético-político constituiu-se como uma experiência emocional ao longo da trajetória do sujeito, marcada pelo atravessamento de diversas violências, se faz

necessário que nos perguntemos de que modo produzimos uma vivência emocional dentro de uma práxis ético-política, que não permita a reprodução concreta deste sofrimento. Partindo da visão de um corpo memorioso, conforme Espinosa (2013) já escreve, como fazer uma práxis pensando nos sujeitos que estão grafados e marcados por essas violências? A importância dessas questões se dá no fato do psicólogo, ou qualquer outro profissional, não estar isento de ocupar um espaço também de opressor ou mantenedor do sofrimento ético-político. Esta questão não se resolve somente pela escuta da narrativa do sujeito, mas por dizeres que se fazem nos modos como o corpo destes sujeitos é constantemente afetado na tessitura de suas relações com o corpo social.

A reflexão sobre uma práxis ético-política, pautada na ética dos encontros, se debruça na elaboração de experiências que descolam o sofrimento ético-político da cena, sofrimento que se traduz, muitas vezes, em sentimentos que inibem a capacidade do sujeito, uma vez que o sofrimento ético-político gera afetos cristalizados de não potência, que se tornam regentes da percepção de si. Isso é perceptível no relato de Veloso (2015) sobre sua experiência com adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativa, quando, em um dos atendimentos, um jovem afirma para a autora que a diferença entre ele e ela é que “quando as pessoas olham para você, elas pensam em coisas boas e quando olham para mim, pensam coisas ruim”. Nesse momento, o adolescente nos ajuda a compreender a trama complexa que caracteriza o sofrimento ético-político, narra sobre um lugar em que este corpo está afetando e sendo afetado.

Neste sentido, compreende-se que em termos práticos, esses elementos nos convocam a pensar de que maneira o encontro entre profissional e sujeito orienta-se para uma experiência que permita o deslocamento e a descristalização destes afetos, que diminuam a força do *conatus*, ou em outras palavras, a potência de existência do sujeito. É neste sentido que propomos a retirada do apreço pelo conteúdo das palavras ditas, e nos voltemos à criação de experiências transgressoras, no sentido de experiências que transgridem as que estão traumatizando constantemente o sujeito a partir do social.

Se a exclusão, marginalização, desumanização, são historicamente construídas, elas se constituem na subjetividade através de uma prática, de uma experiência; é a partir disto então, da experiência, que devemos deslocar essas forças, produzindo novos registros no sujeito, que transformem a forma como o sujeito se percebe e experiencia. Os trabalhos voltados à práxis psicossocial, por exemplo, enfatizam muito a importância da horizontalidade nas relações, mas como compomos isso enquanto uma experiência, para além do discurso?

Pensando nessas questões enquanto trabalhava como técnica de medida socioeducativa, Veloso perguntou aos adolescentes, em seus primeiros encontros, o que aqueles jovens ensinariam para ela. Em cada encontro, cada adolescente refletia sobre o que tinha para ensiná-la, e parte do encontro era destinado a essa aprendizagem, dos passinhos de dança, das músicas de rap. A autora também propôs um exercício em que estes jovens pensavam sobre seus repertórios, sobre seus lugares de saber.

Neste processo, uma experiência bastante emblemática se deu quando Veloso (2015), em parceria com Widnáia, profissional da educação que atendia junto com ela, pediu aos adolescentes que a ensinassem a empinar pipa; a partir disso, os meninos organizaram uma oficina para a construção de pipas, listaram os materiais que seriam usados, se juntaram e deram aulas para ela. Depois disso, marcaram a ida a um determinado local para a aprendizagem prática. Veloso e Widnáia relataram a dificuldade em empinar pipa e a disposição dos adolescentes em tentar ensiná-las a técnica, o modo de posicionar a partir do vento, o controle com a linha. Deslocando assim, sentimentos e experiências que cristalizam uma percepção de si fora da potência e do saber. Com uma aprendizagem coletiva, houve a vivência de um encontro potencializador repleta de afetos alegres, pois os meninos se observaram capazes tanto de ensinar algo como de afetar positivamente alguém.

Muitas vezes nos utilizamos de técnicas e práticas que se voltam para a ludicidade apenas como meio/instrumentos de acessar a narrativa do sujeito, sem nos atentarmos para a potência trazida pela experiência de experimentar-se em outros papéis, em outros modos de produção de vínculos, que permitem e viabilizam

novos registros e afetos fora do trânsito com a violência. A partir dessa experiência cria-se um espaço de confiança e de afetação para mudar e deslocar os registros existentes nesse corpo memorioso, e a forma como esse corpo afeta e é afetado pelo social.

Implicar-se no encontro é debruçar-se sobre o modo como os conteúdos tristes ou alegres irão circular, obriga a refletir em como gostaremos de afetar e ser afetado, é compreendermos como não reproduzimos no encontro os marcadores sociais de sofrimento. Com os povos indígenas, seu corpo memorioso é marcado pela violência histórica vivida com os brancos, e a desconfiança é presente na vivência e intervenção com os sujeitos indígenas, visto que geralmente quem está “do outro lado” é um estranho/branco. Para não reproduzir essa relação, os espaços e relações devem ser repensados – a dimensão do encontro é central para romper essa violência histórica. Em sua pesquisa, Busarello (2017) analisou a vivência do ser indígena em espaços urbanos, ou seja, o ser indígena em uma sociedade branca e capitalista, a partir da experiência de duas mulheres indígenas. Para tanto, todos os corpos envolvidos na pesquisa foram considerados para um bom encontro, e as duas mulheres indígenas não foram reduzidas a uma posição de objeto de estudo, elas foram pesquisadoras-informantes, participaram ativamente do processo, que construiu vivências reais e afetivas, onde os bons encontros produziram afetos alegres e potentes, pois as duas pesquisadoras informantes foram ativas no encontro, não ocuparam um espaço de outro/estranho, mas de participantes e construtoras do processo e de um dos produtos finais da pesquisa: uma cartilha sobre os direitos dos povos indígenas nas cidades.

Para construir novas relações e vivências, os espaços devem ser outros, não os burocráticos, acadêmicos e hierarquizados, mas os do cotidiano, públicos e calorosos. No caso de Busarello (2017), os encontros regados “a café com leite e muito açúcar” na cidade foi mediação para vivenciar essa relação de forma potente, e deslocar a posição de pesquisadora para aprendiz, oportunizando a troca de conhecimentos e permitindo à autora aprender o “tipo do índio” com elas. Com essa vivência horizontal, os encontros produzem outros registros e deslocam os efeitos do sofrimento ético-político, para se construírem encontros laboratoriais onde

foi possível ter a experiência concreta para opinar, participar ativamente, traçando o que seriam encontros fora desse ambiente: no caso das duas pesquisadoras-informantes os bons encontros proporcionados pela pesquisa reverberam de diversas formas, entre as quais a potência para lutar pelos direitos na cidade, o desejo de continuarem a pesquisa e construir uma associação de indígenas em espaços urbanos.

Com essas linhas não pretendemos dar soluções pragmáticas para uma práxis da Psicologia, e sim lançar reflexões para uma construção coletiva proporcionada pelos bons encontros e afetos alegres. Não queremos “engessar” uma ciência humana e sim potencializar uma práxis já esboçada pelos pensadores citados acima. Também não estamos falando da práxis por si mesma, e sim de um compromisso ético-político para com o sujeito, este que é histórico e ativo na sua história.

Assim, ainda que por muitas vezes, conhecemos espaços de dor e sofrimento, se faz necessário não esquecer de que a construção de uma práxis ético-política, se dá, como nos lembra Vinícius de Moraes, no *“encontro com o próximo, com aquele que se dá a vida. O que não se defende, o que não se fecha, o que não se recusa participar do espetáculo fascinante da grande e da pequena ventura de viver”*.

Referências

BACON, Francis. *Novum organum*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 20-21

BUSARELLO, Flávia Roberta. “Minha cor não é branca, minha cor não é negra, minha cor é canela”: análise psicossocial da vivência urbana dos Xokleng/Laklãnõ na cidade loira de Blumenau/SC. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

BURKE, Peter. A classificação do conhecimento. In: _____. *Uma História social do conhecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003. p.78-108

CHAUÍ, M. *Desejo, Paixão e Ação na ética de Espinosa*. São Paulo, Companhia das letras, 2011.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Tradução J. Guinsburg e

Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores).

ESPINOZA, Baruch de. Tratado Político. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009. p.140.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

LANE, Silvia M. A psicologia social e uma nova concepção do homem para a Psicologia. In: LANE, Silvia & CODO, W. Psicologia social: o homem em movimento. 10 ed. São Paulo: Brasiliense; 1992. p.10-19.

ROUANET, Paulo. S. A razão cativa. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SAWAIA, Bader B. O Sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: ____ et al (Org.). As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 6. ed. Petrópolis:Vozes, 2006. p. 97-118.

SAWAIA, Bader B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. Psicologia & Sociedade; Florianópolis, 21 (3), Sept./Dec. 2009. p. 364-372.

SAWAIA, Bader B. Psicologia Sócio-Histórica: interdisciplinaridade e transformação social – uma relação teórica com Vigotski sem fidelidade opressiva. In: MARTIN, Sueli T. F. (Org.). Psicologia sócio-histórica e contexto brasileiro. Goiânia: PUC Goiás, 2015. p. 11-28

SAWAIA, Bader B. Transformação social: um objeto pertinente à Psicologia Social?. Psicologia & Sociedade, 2014. p. 4-17.

SPINOZA, Benedictus de. Ética. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p.238.

VELOSO, Matheus Aline. “Apesar que o vida loka também ama”: experiência afetiva de

adolescentes inseridos no tráfico de drogas. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

VIGOTSKI, L. Semenovich. Quarta aula: A questão do meio na pedagogia. Tradução Márcia Pileggi Vinha. Psicologia USP, São Paulo, 2010. p. 681-701.

VIGOTSKI. L. Semenovich. A Transformação Socialista do Homem. Tradução Roberto Della Santa Barros, revisão Marcelo Dalla Vecchia. 1930. Disponível em < <http://www.gaeppe.unir.br/uploads/57575757/A%20Transformacao%20Socialista%20do%20Homem%20-%20Lev%20Vigotski.pdf>> Acesso em: 11 fev 2017.

Psicologia e população em situação de rua: apontamentos sobre a produção científica no Brasil

Bader Burihan Sawaia

Aline Pereira

Lívia Maria Camilo dos Santos

No Brasil, estima-se que até o ano de 2015 existiam 101.854 pessoas em situação de rua (IPEA, 2016). Desde meados da década de 1980, o aumento significativo do fenômeno da rualização tem ganhado notoriedade ¹ (ROSA, 2005). Até então “inumerável, invisível e inominável” (COSTA, 2007, p. 19), esse segmento populacional característico das formações urbanas gradativamente passou a compor de modo expressivo o cenário metropolitano.

Não foi mais possível ignorar a presença de pessoas vivendo nas ruas nos espaços citadinos das grandes metrópoles. A situação de rua perturba o mundo sensível: traz ao “centro” da vida na cidade as agudas desigualdades que marcam a estrutura social brasileira. Conforme Costa (2007, p. 20), a experiência de rualização passou, então, a ser apreendida em termos de “problema social e urbano”, tornando-se alvo de discursos e olhares. A comunidade científica, por sua vez, também se voltou ao fenômeno, proliferando-se estudos em diferentes campos do conhecimento, inclusive na psicologia.

Diante dessa realidade que salta aos olhos dos transeuntes urbanos, cabe-nos o questionamento: “Qual o papel da psicologia diante dessa questão”? Um primeiro apontamento nessa dire-

1 Entre o final dos anos 1980 e início da década 1990, o poder público municipal de São Paulo encomendou a primeira pesquisa censitária sobre pessoas em situação de rua. Foi justamente nessa época, com o lançamento do livro “*População de rua: quem é, como vive e como é vista*”, que a expressão “população de rua” foi cunhada. Segundo a literatura específica (COSTA, 2007; MATTOS, 2006; ROSA, 2005), o mencionado período pode ser considerado um marco no que concerne à “visibilidade política” desse segmento populacional.

ção remonta ao compromisso social da Psicologia – como ciência e profissão – a saber: voltar-se à realidade brasileira e avançar na produção de conhecimentos que orientem ações implicadas com o processo de transformação das condições opressivas e excludentes em que as maiorias populares estão inseridas (LANE, 2000).

É digno de nota ainda que o projeto de compromisso social da profissão surge – e *urge* – como uma questão de primeira ordem em uma conjuntura que impeliu à “dilatação” dos espaços tradicionais de “atuação psicológica”²; mais especificamente, com o processo de inserção de psicólogos (os) no campo das políticas públicas, cuja prática profissional esteve historicamente a serviço dos segmentos sociais favorecidos e circunscrita ao âmbito dos consultórios particulares (DANTAS; OLIVEIRA; YAMAMOTO, 2010). Entendemos, pois, que no encontro da psicologia com o campo das políticas públicas, esse profissional também passou a atuar de maneira mais expressiva e direta com a população em situação de rua, sobretudo em equipamentos de proteção social.

É importante esclarecer que o fenômeno população em situação de rua, no atual momento histórico, é uma das expressões concretas da questão social (SILVA, 2006) e tem se colocado como um desafio às práticas psicológicas no campo das políticas públicas, especialmente as socioassistenciais, espaço em que a presença de psicólogos ganha expressão (DANTAS; YAMAMOTO, 2010).

Apesar de ser uma condição social e histórica, a população de rua no país passa a ser compreendida como uma questão pública relevante tardiamente (ARGILES, 2012), ou mais especificamente, em meados da década de 1980. Com a redemocratização do país e com a promulgação da Constituição de 1988, o povo de rua começa a encontrar alguns espaços para reivindicar suas pautas na agenda pública e a ser reconhecido como sujeito de direitos (CRP MG, 2015). A assistência social foi o primeiro espaço de política pública a acolher essa população. Em 2004, com a implantação da Política Nacional da Assistência Social (PNAS), o atendimento à população em situação de rua é conferido à Proteção Social Espe-

2 Como elucidam Dantas, Oliveira e Yamamoto (2010, p. 105) “a saúde, inicialmente, e, posteriormente, a ação social, são campos que absorvem psicólogos, não sem críticas relativas à transposição de um arsenal teórico e técnico idealizado para uma população distante da que agora se encontrava diante dos profissionais que buscavam no campo social a segurança e a consolidação de um mercado de trabalho achatado em tempos autoritários: a população pobre”.

cial. Diante disso, optamos por realizar o recorte analítico considerando as mudanças efetivadas nos anos que se seguiram.

Visando investigar o olhar que a psicologia tem lançado ao se debruçar sobre o fenômeno da população em situação de rua, o presente capítulo se propõe a mapear as pesquisas realizadas neste tema, trazendo apontamentos acerca das principais características da produção científica, na interlocução com referencial analítico adotado pelo Núcleo de Estudos Psicossociais da Dialética Inclusão/Exclusão (NEXIN) da PUC-SP. O referencial deste núcleo de pesquisa introduz na análise psicossocial da desigualdade a “dialética exclusão/inclusão social”, o “sofrimento ético-político” e a “afetividade” (SAWAIA, 2009; 2001a; 2001b). Estas categorias foram escolhidas pois reafirmam o compromisso social da psicologia ao superarem a dicotomia entre ética e ciência, subjetividade e objetividade e entre áreas do conhecimento.

Falar em dialética exclusão/inclusão social implica em considerar que, na sociedade de classes, não é possível falar tão somente em sujeitos excluídos: todos estão inseridos, de alguma forma, no modo de produção capitalista. No entanto, é fundamental ao funcionamento da ordem social desigual que um grande contingente seja incluído nesse circuito por vias perversas, ou melhor: por meio da escassez e da opressão (SAWAIA, 2001a). Portanto, se é no bojo da vida política e social que o par dialético exclusão/inclusão social aparece, os processos subjetivos são igualmente fundamentados nessa relação, pois, como analisa Vigotski (1929/2011), a configuração da subjetividade é afetada pelas determinações materiais. Sob essa perspectiva, o sofrimento daqueles que enfrentam o processo de exclusão constitui-se como um sistema afetivo que se compõe na particularidade histórica de nossa época, na trama das relações sociais e intersubjetivas, compreendido aqui enquanto “sofrimento ético-político.”³ Deste modo, a ética, a política e a afetividade são trazidas para a discussão acerca da constituição de um sujeito concreto que sente, pensa e age na vivência cotidiana da desigualdade social (SAWAIA, 2001b).

3 O conceito de sofrimento ético-político (Sawaia, 2001b), “desprivatiza” o sofrimento: conquanto seja o sujeito singular que o sinta, não é possível reduzi-lo a um fenômeno interno e individual. É a “dor mediada pelas injustiças sociais” (p. 102), o sofrimento ético-político refere-se ao sentimento gestado na trama das relações sociais e intersubjetivas da particularidade histórica de nossa época, que pode tanto diminuir como aumentar a potência de vida.

Por isso, interessa-nos trabalhar com o conceito de sofrimento ético-político, pois, além de afirmar a gênese social dos afetos, traz à cena das análises psicológicas a experiência singular do corpo que (con)vive com a desigualdade. O que significa que a atuação com pessoas em situação de rua, deve, necessariamente se concretizar com indivíduos singulares, mas atravessada pelas mediações sociais que caracterizam a particularidade da desigualdade social brasileira (OLIVEIRA, 2005) e se voltar às mudanças sociais.

Reiteramos ainda, que pares clássicos da Psicologia, tais como subjetividade/objetividade, razão/emoção e biológico/cultural, não são entendidos de maneira dicotômica, mas como unidades de contrários que orientam a compreensão de um “sujeito por inteiro”, que é determinado histórica e socialmente, sem que se elimine sua singularidade. Essas considerações pautam-se na abordagem sócio-histórica, mais especificamente, estão ancoradas nos pressupostos de Lev S. Vigotski (1896-1934), os quais nos possibilitam conceber o indivíduo humano como “síntese de múltiplas determinações”, não eliminando, contudo, sua possibilidade de criação e singularidade. Desde essa perspectiva, a constituição do sujeito e da subjetividade não é apreendida de modo cristalizado ou rígido, mas como “acabamentos provisórios” (MOLON, 2011, p. 620).

Como nos indica Vigotski, apreendemos os acontecimentos e interpretarmos a realidade desde o *prisma* da experiência emocional (VIGOTSKI, 1935/1998). Com base nesse autor, compreendemos ainda, que o afeto é base do psiquismo humano e não há pensamento sem emoção (VIGOTSKI, 2009). Para ele, “toda emoção é um chamamento à ação ou uma renúncia a ela” (VIGOTSKI, 2001, p.139). Isto significa, dizer ainda, que pensar, sentir e agir são simultâneos e constituem parte de um mesmo processo.

Convém salientar que a noção vigotskiana de emoção tem como sustentação a filosofia de Espinosa (1632-1677) (SAWAIA, 2002). De acordo com Sawaia (2002), esse filósofo trouxe contribuições fulcrais para as elaborações do autor bielorrusso, dentre elas, ao anunciar que os afetos não são uma influência perturbadora ao conhecimento ou vícios da natureza humana, tal como afirmado pela concepção dominante em sua época, mas constituintes

da razão. Afeto, conforme Espinosa, são “afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (SPINOZA, E III, def. III). Com isso, esclarece ainda que corpo e mente são simultaneamente afetados, sem que haja uma relação causal ou hierarquia de um sobre outro.

Destaca-se, ademais, que afetar e ser afetado são processos que se realizam necessariamente na relação intercorporal (CHAUI, 2009), portanto, nunca no “isolamento”. Os afetos, base da ética e da política, não apenas revelam ou assinalam, mas *são* as transformações do corpo e da mente na direção do aumento ou diminuição de nossa capacidade de agir e pensar na vivência cotidiana da desigualdade (SAWAIA, 2009).

Daí a opção em trazer as categorias de sofrimento ético-político, afetividade e dialética inclusão/exclusão social para análise do conhecimento produzido em relação aos moradores de rua pela psicologia. Elas permitem enxergar o indivíduo humano em sua totalidade, constituído nas/pelas relações sociais, sem lhe eliminar a singularidade.

Foi com este olhar analítico que buscamos analisar o recorte que fizemos da literatura produzida pela psicologia sobre a população em situação de rua, que aumentou nas últimas décadas em decorrência da complexidade e emergência do tema. Os textos analisados trabalham a questão em diferentes abordagens teórico-metodológicas e nossa intenção é estabelecer um diálogo com eles, apontando as principais tendências teóricas e os conceitos centrais, a concepção de sociedade, as propostas de intervenção e, à luz de nossas categorias, analisar as possíveis repercussões delas na orientação da práxis psicossocial em relação aos que estão excluídos de um dos direitos mais básicos à vida, como o direito à moradia.

Como a Psicologia tem abordado a questão?

Com vistas a traçar um quadro geral das respostas que a ciência psicológica vem produzindo sobre a questão, mapeamos as pesquisas analisadas em três etapas:

1) Revisão bibliográfica em bases de dados⁴ utilizando-se as palavras-chave “psicologia e população em situação de rua”. Foi levantado um total de cinquenta e duas investigações, entre dissertações, teses e artigos na área da psicologia, produzidas no Brasil, nos últimos treze anos, cujo foco é o debate de questões relativas à *atenção à população adulta em situação de rua*, distribuindo-se principalmente entre os campos da saúde pública e da política de assistência social.

2) Categorização dos resumos recuperados. Do total de produções encontradas, foram escolhidas para a análise quarenta e sete. Como critério inicial para seleção dos textos, elencamos as temáticas que, entre os anos de 2004 e 2016, foram abordadas com maior frequência, tais como: serviços socioassistenciais, cuidado em saúde mental, cotidiano e modos de vida e identidade de pessoas em situação de rua. Outro critério foi a diversidade teórica. Foram selecionados estudos representativos de diferentes abordagens.

3) Breve diálogo com a nossa perspectiva, visando conhecer a concepção ético-política, a preocupação com a transformação da realidade social de desigualdade e com “a emancipação do ser humano” (LANE, 2000); bem como a concepção de inclusão social e de ser humano. Mais especificamente, em se tratando daquele que usa a rua como moradia, se é concebido como sujeito por inteiro, de carne e osso, corpo e mente - um ser de desejos e de potência de perseverar na existência (SPINOZA, E III) com sutilezas afetivas que precisam ser compreendidas na sua singularidade. (SAWAIA, 2009; 2001a, 2001b).

Iniciada a análise, foi possível elencar dois blocos com discussões afins, a despeito da variedade de abordagens teóricas e recortes temáticos: análise e descrição do atendimento socioassistencial voltado a esse segmento populacional em municípios de grande porte das regiões sudestes, sul e nordeste do país; discussão de estratégias de acolhimento e relações de cuidado estabelecidas em serviços de saúde pública. Ressalta-se a predominância de pesquisas implicadas no diálogo da psicologia com outras áreas do

4 O levantamento foi feito nos seguintes bancos de dados: Scielo (pesquisa regional), Portal de periódicos da CAPES e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). Faz necessário salientar ainda que, considerando a pluralidade de expressões utilizadas para referir-se ao segmento populacional (ROSA, 2005), recorremos a diferentes descritores, quais sejam “população de rua”; “pessoa em situação de rua”; “morador de rua” e psicologia.

saber e a preocupação em produzir conhecimentos que possam colaborar com o atendimento efetivo das demandas da população de rua, conforme já apontaram Dantas, Oliveira e Yamamoto (2010).

Observa-se também que, a partir do ano de 2013, houve um aumento no volume de estudos, em relação ao total mapeado, que abordam o fenômeno desde a temática da *atenção em saúde*. É de se notar que tal dado coincide com a instituição do Consultório na Rua (CnaR)⁵ pela Política Nacional de Atenção Básica, em 2011. Algumas dessas pesquisas (PACHECO, 2015; ALBUQUERQUE, 2014) apontam a potência do CnaR como um equipamento que pode contribuir, na articulação com outras políticas públicas como a de assistência social, com a promoção da saúde da população de rua. Para Albuquerque (2014), embora não esteja desatrelado do contexto de governamentalidade biopolítica, o CnaR forja redes que tensionam as rígidas exigências postas pelos serviços de saúde, possibilitando o estabelecimento de estratégias de cuidados que considerem as características e necessidades desse segmento social urbano.

Ainda no que se refere à atenção em saúde, cabe mencionar a investigação etnográfica realizada por Lisboa (2013). Ao acompanhar uma equipe do Programa Saúde da Família Sem domicílio (PSF-SD), no cuidado a pessoas em situação de rua, conclui que, em decorrência da desarticulação da rede de serviços voltados à saúde mental, os sujeitos que se encontram em sofrimento mental⁶ recebem tratamento regido pela lógica da exclusão e do disciplinamento, culminando, por vezes, na institucionalização. O PSF-SD, de acordo com a autora, pode ser um programa que colabora com a ruptura dessa lógica, desde que articule a atenção em rede à saúde mental e sustente relações de cuidado no território.

Cabe ressaltar que parte considerável das investigações faz alusão à atuação profissional com a população de rua no âmbito das políticas de saúde e assistência social, porém sem uma análise crítica a respeito do trabalho do psicólogo nesses campos. Não obstante haver relatos de experiência no contexto dos serviços so-

5 A estratégia Consultório na Rua foi instituída com o objetivo de ofertar a atenção integral à saúde para a população de rua, ampliando o acesso das pessoas inseridas nessa condição à rede de cuidado. Em suma, o CnaR é constituído por uma equipe é multiprofissional e as atividades são realizadas de forma itinerante, podendo-se recorrer, quando necessário, à utilização das Unidades Básicas de Saúde (UBS) (cf. BRASIL, 2011).

6 No caso dessa pesquisa, a autora aborda o sofrimento mental como psicossocial.

cioassistenciais e de saúde, são raras e reticentes as investigações na área da Psicologia que se propõem a discutir o trabalho do psicólogo – desde sua especificidade – com esse grupo populacional, sobretudo em se tratando de políticas públicas de assistência. Os escassos estudos que o fazem, em sua maioria, trazem à baila modelos hegemônicos e tradicionais de atenção psicológica e estão concentrados no campo da atenção em saúde mental.

O “trabalho de escuta” é mencionado como um distintivo da atuação da categoria profissional nesses espaços e pode ser um traço ético-político importante. Como salienta Sawaia (2016, p. 24) “perguntar se o escutar da psicologia é válido quando a queixa é fome separa e hierarquiza necessidades como se a necessidade do corpo, resolvida materialmente, não fosse um fenômeno político e subjetivo”. No entanto, é preciso refletir sobre o que se escuta. Dentre as investigações analisadas, poucas questionam se o referencial teórico e os estereótipos sobre essa população podem enviesar as análises e intervenções, se o foco da escuta é a passividade, a dependência e a “loucura” ou o desejo de felicidade e a busca de perseverar na existência (SAWAIA, 2016). Dependendo do foco, a escuta pode sustentar a concepção das *peessoas* em situação de rua como uma população assolada pelo transtorno mental, como o “louco de rua”, em vez de “sujeito psicológico” em “sofrimento ético-político” (Sawaia, 2001b). Destaca-se que apenas o trabalho de Martins (2016) traz para o debate uma escuta que se implica com um olhar mais apurado para as potências vivas desses sujeitos, para além de focar o processo de marginalização. Porém, a autora o faz a partir de uma perspectiva clínica.

Parte dos estudos coloca em relevo a atividade clínica nos atendimentos sociais com pessoas em situação de rua, propondo-se, em alguns casos, adaptações em função do público alvo (BRITO, 2006; MENDES; MACHADO, 2004). É digno de nota que as pesquisas que apontam para a necessidade do psicólogo não perder de vista a “singularidade” nas intervenções psicossociais, aludem ao modelo clínico-individual. Aqui, “mais uma vez, a clínica aparece como sinônimo de Psicologia” (YAMAMOTO; OLIVEIRA, 2010, p.20).

De outro lado, verificamos ainda certa tendência – já apontada por Sawaia (2009, 2007, 2001b) – a escamotear o indi-

víduo singular na análise das determinações sociais. Observamos que os trabalhos científicos cujo debate situa-se no âmbito da proteção social, não raro apreendem a pessoa em situação de rua exclusivamente pela ótica da violação de direitos e precarização das condições de existência. Embora afirmem a heterogeneidade da população de rua, parte das pesquisas “equaliza” os sujeitos, relegando o caráter singular da experiência de rualização. Como salienta Facalde (2014, p. 166), trata-se de uma leitura que reitera a percepção de que “todos os moradores de rua demandariam o mesmo tipo de auxílio, exatamente por padecer do mesmo problema”.

Além do bloco temático supracitado, há no campo da Psicologia pesquisas que se propõem a *caracterizar a população de rua*. Em geral, são pesquisas que discorrem sobre o “modo de vida” dessas pessoas. Alguns desses trabalhos (MONTEIRO, 2015; KUNZ, 2012) investigam, a partir de narrativas de pessoas em situação de rua, o cotidiano. Descrevem e examinam normas e hábitos que os sujeitos criam em suas experiências diárias; as relações que eles estabelecem com o espaço urbano, assim como estratégias de sobrevivência e formas de resistência tecidas na realidade de exclusão e opressão em que estão inseridos.

Pesquisas tais como as aludidas acima podem contribuir para visibilizar aspectos atinentes à experiência de rualização que indiquem demandas específicas da população estudada, por conseguinte, colaborando para o aperfeiçoamento de políticas públicas propostas ao enfrentamento desse problema social.

Por outro lado, elas vão ao encontro da análise de Dantas, Oliveira e Yamamoto (2010) de que é possível identificar certa tendência da Psicologia em descrever e explicar aspectos concernentes ao “modo de vida” dessa população tendo como referência um padrão de moradia tradicional que determina “onde viver (casa), como viver (trabalho), com quem viver (família)” (MATOS, 2006, p. 43).

Ainda na esteira das investigações que se propõem a caracterizar a população estudada, encontramos um trabalho acadêmico cuja apreensão da experiência de rualização se dá desde uma perspectiva nosográfica. Nessa direção, Montiel et al. (2015) investigaram a prevalência de tendências patológicas de personalidade

no segmento populacional em questão. Em linhas gerais, os autores estabelecem relações de causalidade, argumentando que, no bojo da situação de rua, podem estar mais proeminentes padrões de funcionamento de personalidade esquizóide, borderline e antissocial. Apesar de apontar a necessidade premente de políticas públicas que considerem as demandas de cuidado em saúde do grupo social, entendemos que o estudo o faz de modo a favorecer mecanismos de inclusão perversa. Ao realizar uma análise pautada em critérios de normalidade/anormalidade, o trabalho acaba por legitimar estigmas lançados aos sujeitos em situação de rua, reforçando, de algum modo, a concepção de que são “socialmente ameaçadores” e isentando a sociedade de responsabilidade sobre esse sofrimento ao desconsiderar a dialética exclusão /inclusão que a caracteriza. Com isso, não afirmamos que não haja essas ocorrências entre as pessoas que estão na rua e que elas exigem tratamento específico, mas é preciso atentar para o risco da investigação reforçar o enfoque individual e naturalizante do fenômeno e de cair na “psicologização” dos problemas sociais

Além dos dois blocos temáticos apresentados, há no campo da psicologia um conjunto de trabalhos científicos que propõe debater o fenômeno população de rua à luz da categoria identidade. Em sua maioria, tais investigações examinam o processo de produção identitária das pessoas em situação de rua na relação com o conhecimento socialmente compartilhado sobre esse grupo social: “vagabundo, preguiçoso, bêbado, sujo, perigoso, coitado, mendigo” (MATTOS; FERREIRA, 2004, p. 47). A título de exemplo, a pesquisa realizada por Mattos e Ferreira (2004) aponta que a assimilação das representações pejorativas – marcadamente ideológicas – favorece a “réplica de si mesmo” e obstaculiza o “vir-a-ser” das identidades pessoais, cerceando o processo designado por Ciampa (1987) de “metamorfose humana”. De modo análogo, Moura Junior (2012) investiga a produção da identidade pessoal de indivíduos em situação de rua na articulação com identidades sociais estigmatizadas, a saber: “a identidade social de pobre e a identidade social de morador de rua” (p. 105). Conforme argumenta o autor, ambas estão atreladas a papéis sociais que favorecem o reconhecimento perverso dos sujeitos, gerando sentimentos de vergonha e humilhação assim como legitimando práticas de discriminação.

No nosso entender, pesquisas críticas sobre identidade como as citadas acima apontam aos riscos dos conceitos da psicologia de se tornarem ideologizantes e mantenedores das condições de desigualdade. Sawaia (2001c), pautando-se nas reflexões de Boaventura de Souza Santos (1995), afirma que identidade é conceito “semi fictício e semi necessário”, pois – ao mesmo tempo em que potencializa a união para defesa de interesses – traz o risco de naturalizar-se como modelo homogeneizador, tornando-se justificativa de separatismo e preconceito assim como favorecendo a manutenção da ordem excludente e a estigmatização de um grupo populacional.

Entretanto, conforme já dito, são incomuns os estudos psicológicos que trazem para o debate acadêmico os sentidos singulares da condição social de moradia na rua para os sujeitos. Encontramos, nessa direção, os trabalhos científicos de Mendonça (2006) e de Gomes (2016), os quais, em suma, investigam e descrevem os sentidos da trajetória na rua, oriundos das experiências singulares e histórias pessoais.

É importante ressaltar o fato de que há estudos que *mencionam* o sofrimento ético-político (SAWAIA, 2001b) ao colocar em pauta a situação de moradia na rua como uma condição produzida pelos processos sociais perversos.

Não obstante, notamos que a dimensão afetiva da exclusão jaz em um segundo plano – quando não escamoteada – das análises psicológicas. São ainda mais escassas as investigações que perguntam pelos “afetos clandestinos” como faz Veloso (2015), referindo-se a sentimentos e emoções que, embora não sejam facilmente identificados, subsistem taciturnos e atravessam a existência dessas pessoas.

Dentre os sofrimentos *apontados* destacam-se a humilhação social e a vergonha nas produções acadêmicas (ARRUDA, 2014; MOURA JUNIOR; XIMENES; SARRIEIRA, 2013; GRAEFF, 2012; MOURA JUNIOR, 2012; MATIAS, 2008; MATTOS, 2006; MATTOS; FERREIRA, 2004). Moura Junior (2012), já citado acima, aborda o sofrimento fruto da pobreza, entendida enquanto “mecanismo de opressão” (p.41), e compreende o sentimento de humilhação no entrelaçamento com a vergonha com base nas condições materiais de existência. Destaca-se que essa análise dialoga com o “sofri-

mento ético-político”, ao considerar os afetos como elementos que se constituem junto com o desenvolvimento histórico e social. No entanto, o autor sugere que a humilhação e a vergonha anulam a capacidade desses sujeitos de enfrentar as condições extremas de opressão nas quais se encontram. Nesse sentido, não contempla o que estamos aqui compreendendo por afeto, na perspectiva espinosana, que pode ser uma força para a formação de um comum na busca de fortalecimento das potências individuais pela união com outros, a depender das ideias que deles fazemos.

Sublinhamos ainda a pesquisa realizada por Paz (2016), que debate o sofrimento urbano como sofrimento ético-político, entendendo-o como emoções e sentimentos gestados na/pela ordem desigual, mas que ganham especificidades na cidade. Em suma, o autor analisa a experiência afetiva das pessoas em situação de rua com os espaços citadinos, em suas dimensões material e simbólica, ética e política.

Cabe observar que, embora o “sofrimento” não necessariamente seja incorporado às discussões na condição de categoria de análise, pode-se dizer que há certa tendência da literatura especializada em apreender a rualização como uma experiência penosa. Não raro nos deparamos com o termo “sofrimento” nas produções científicas acerca da população de rua. Entretanto é preciso investigar quais os “sentidos” que essa palavra adquire no contexto das pesquisas psicológicas sobre o tema, lembrando que, nas décadas de 1970 e 1980, a expressão “sofredor de rua” era utilizada para se referir às pessoas em situação de rua e carregava uma conotação marcadamente religiosa⁷, exprimindo, nos termos de Rosa (2005, p. 17, grifos nossos) “a *condição de vítimas* de uma estrutura social injusta”.

Nesse sentido, destacamos a relevância da concepção de sofrimento ético-político, elaborada por Sawaia (2001b), pois a “dor mediada pelas injustiças sociais” (p. 103) não se traduz única e exclusivamente como um sofrimento que mantém o sujeito na “rede da servidão”, em um modo de existir marcado pela carência e incapacidade de cuidar de si, tornando-o sub-humano. Segundo a

7 Conforme esclarece Rosa (2005, p. 17), “os primeiros grupos a interagirem com esta população ocuparam-se da construção de conceitos que legitimassem ou expressassem determinada prática ou utopia em relação a ela. Nas décadas de 1970/1980 os grupos ligados às Igrejas [...] resgataram com muita força a terminologia bíblica ‘sofredor’ [...]”.

autora, ele não destrói a potência de vida e se fizermos uma escuta livre de preconceitos ontológicos, ouviremos o apelo à felicidade e à liberdade.

Por fim, a revisão da literatura indica uma importante lacuna: a escassez de pesquisas que abordam a experiência de rua-lização considerando-se as relações de gênero⁸. É hegemônica a apreensão do fenômeno desde a ótica de homens inseridos nessa condição, possivelmente em decorrência de constituírem a maior parte desse segmento social urbano e pela preocupação em homogeneizar grupos populacionais como estratégia de governamentalidade, o que impede a visibilidade da presença de mulheres na rua e o conhecimento de suas necessidades.

Considerações sobre as “respostas” da Psicologia à questão da população de rua

O presente capítulo é um passo em relação à revisão sistêmica da produção científica sobre população em situação de rua no campo da Psicologia. O intuito aqui foi evidenciar a importância de um olhar mais atento às vivências de pessoas que se encontram “nas sobras das laterais” de modo a orientar uma práxis apoiada no reconhecimento da potência do sujeito para perseverar na existência, para evitar os encontros que destroem o seu *conatus* e ir em busca do que o faz florescer, como reiteradamente sublinhamos ao longo do texto.

Propusemo-nos a realizar essa análise por entender que o mapeamento das pesquisas psicológicas acerca do tema, ao fornecer as principais tendências desses estudos, pode colaborar com a identificação de alguns hiatos e contribuições da área à questão aqui abordada.

Como toda análise, esta é orientada por pressupostos teórico-epistemológicos, por isso deixamos claro desde o início o olhar que direciona o presente texto: uma análise que destaca a concepção de ser humano como totalidade mente/corpo, razão/emoção, subjetividade/objetividade, portanto um ser de desejo e de paixões, uma potência de vida que jamais é destruída (SPINOZA, E III e IV).

⁸ Rosa e Bretas (2015) analisam que a questão da mulher em situação de rua ainda é pouco discutida na literatura específica.

A literatura indica que há o interesse em caracterizar a população em situação de rua e, de modo predominante, uma preocupação com o atendimento e a intervenção, sinalizando uma intenção de colaborar com o aperfeiçoamento das políticas e, o que é igualmente importante no diálogo com outras áreas, sobretudo com a saúde coletiva. Nesse sentido, notamos uma atenção geral das pesquisas em trazer para a discussão acadêmica a necessidade da articulação em rede nos equipamentos de proteção social direcionados à população em situação de rua.

As análises sugerem também que há uma lacuna nas pesquisas psicológicas que debatem políticas públicas para o atendimento a esse grupo social: a ausência de problematização da prática do profissional de psicologia nesse contexto, assim como dos desafios vividos em sua prática diária. E, quando o fazem, salientam apenas a escuta, e sobremaneira, na perspectiva clínica.

Constata-se ainda que, quando o debate situa-se no campo das políticas públicas de assistência, não raro perde-se de vista o *indivíduo singular* com o qual se concretiza a ação. Nesse bloco de pesquisas, pode-se dizer que a apreensão dos sujeitos pela categoria violação de direitos e precarização das condições materiais de existência ganha destaque. Entretanto, a categorização do segmento social como uma “população vulnerável” tem redundado em uma análise que se volta exclusivamente às determinações sociais, reiterando o apontamento já realizado por Sawaia (2009, p. 365) de que “o psicólogo, por medo do psicologismo e da redução do indivíduo a si mesmo, isolado do social, tende a abandonar o sujeito, suas alegrias e seus sofrimentos, tudo o que representa o singular”. Os escassos estudos que, em vez de enfocarem o *segmento populacional*, trazem para a discussão a *pessoa em situação de rua* são aqueles que debatem questões atinentes à saúde mental e/ou modelo clínico-individual de intervenção.

Chama a atenção o fato de existirem estudos recentes que ainda reiteram a lógica de que o cuidado em saúde mental deva ser prioritário em detrimento à questão social do problema, sugerindo que se trata muito mais de uma questão de sofrimento mental do indivíduo do que de um problema histórico e social. Essa visão, além de reforçar a dicotomia indivíduo-sociedade, indica – no “subtexto” – que a ida às ruas está atrelada a um “desajustamento”

dos sujeitos e posiciona o debate a respeito da atenção em saúde mental na via da *adaptação social*. Trata-se de um discurso científico sobre a população de rua que reforça o estigma da “periculosidade”

Outro risco de pesquisas que destacam (diga-se legitimamente) a violação de direitos e a precarização das condições materiais é o de reiterar a concepção de que “a preocupação do pobre é unicamente a sobrevivência e que não tem justificativa trabalhar a emoção quando se passa fome” (SAWAIA, 2001b, p. 98). Também reforça uma identidade cristalizada, uma massa de indivíduos, tanto que há poucos trabalhos que trazem para o debate as especificidades da experiência da mulher em situação de rua. Pouco se indaga por emoções e sentimentos “clandestinos” (VELOSO, 2015) que subjazem à experiência de rualização, embora não raramente apareça o termo “sofrimento” nas produções científicas acerca da população de rua e na concepção privatista e psicológica.

Duas pesquisas destacam a análise do sofrimento na perspectiva ético-política, uma analisando os sentimentos de “vergonha” e “humilhação” (MOURA JUNIOR, 2012), refletindo sobre a relação entre o sujeito e as condições materiais da existência. E outra que analisa a experiência afetiva das pessoas em situação de rua com os espaços citadinos, em suas dimensões material e simbólica, ética e política (PAZ, 2016)

Porém, nenhuma relaciona emoção à potência de ação política como um sofrimento da ordem da cidadania, pelo tolhimento de sua liberdade e do direito de escolha. O “sofrimento ético-político” não destaca apenas a origem social e política do sofrimento, ele indica também que os afetos não são estados psicológicos ou construtos linguísticos, mas “condição e fundamento do ser e existir” (SAWAIA, 2009, p. 367), bem como da ética, pois ele é a vivência das afetações do corpo e da mente, ao longo da vida da pessoa, perpetrado pelas condições de vida. As afetações aumentam ou diminuem a potência de vida, de lutar pela liberdade, o que é um direito natural⁹ de todos os seres, como afirma Espinosa (Tratado Político). Tal concepção exige uma escuta cuidadosa para ouvir o psiquismo como “drama” (Vigotski 1929/2000), configurado nas tensões entre a potência de perseverar na própria existência e as forças negadoras dela.

⁹ Direito natural: direito de perseverar na própria vida, comum a todos os corpos.

Em síntese, gostaríamos de destacar que as análises acima nos lembram de que realizar pesquisas e intervenções com a “população pobre” não é necessariamente sinônimo de “compromisso social” (DANTAS; OLIVEIRA; YAMAMOTO, 2010). Isto significa que não se trata tão somente de “visibilizar” o tema, mas é imprescindível também se atentar para qual “lugar” ele tem ocupado em nossas produções científicas.

Em outras palavras, ao se trazer o tema população de rua para o debate acadêmico, a transmutação da invisibilidade em visibilidade pode resultar em uma *visibilidade perversa* das pessoas inseridas nessa condição, quando descomprometida com a mudança social e com a escuta atenta às singularidades que compõem essa dramática realidade. Dessa forma, cabe à psicologia oferecer reflexões de como é vivida a desigualdade nas formas mais perversas, para compreender o “subsolo humano da exclusão” e alimentar a práxis apoiada na preocupação de resguardar o sujeito potente para todas as pessoas (SAWAIA, 2009). Também lhe cabe refletir criticamente sobre as ressonâncias sociais de seus conceitos e categorias, se resguardam o sujeito da potência e, no caso do sujeito que usa a rua como moradia, se possibilitam ter a sensibilidade de ouvir e perceber o brado do sofrimento dos moradores de rua como bússola à práxis psicossocial transformadora.

Referências

ARGILES, M. dos S. População adulta em situação de rua: da invisibilidade social ao direito a ter direitos. Dissertação (Mestrado em Política Social). Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, 2012.

ALBUQUERQUE, S. C. de. Cuidado em saúde frente às vulnerabilidades: práticas do Consultório na Rua. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

ARRUDA, A. M. A vida nas ruas: aspectos psicossociais das vivências de moradores de rua de Campo Grande. Dissertação (Mestrado em Psicologia da Saúde). Universidade Católica de Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

BRASIL, MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBA-

TE À FOME. Política Nacional de Assistência Social, Brasília, novembro de 2004.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE (2011). PORTARIA Nº 2.488, DE 21 DE OUTUBRO DE 2011. Aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão de diretrizes e normas para a organização da Atenção Básica, para Estratégia Saúde da Família (ESF) e o Programa de Agentes Comunitários de Saúde. Brasília: Ministério da Saúde.

BRITO, M. M. M. A abordagem e a clínica no atendimento aos moradores de rua portadores de sofrimento psíquico. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 26, n. 2, p. 320-327, Jun 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932006000200013&lng=en&nrm=iso>.

CHAUI, M. Afastar a tristeza. In: M. CHAUI. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p 67-100.

CIAMPA, A. C. A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de Psicologia Social. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COSTA, D. L. R. C. A rua em movimento: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA (Minas Gerais). *A psicologia e a população em situação de rua: Novas propostas, velhos desafios*. Belo Horizonte, 2015.

DANTAS, C. M. B.; OLIVEIRA, I. F; de; YAMAMOTO, O. H. Psicologia e pobreza no Brasil: produção de conhecimento e atuação do psicólogo. *Psicol. Soc.*, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 104-111, Abril. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822010000100013&lng=en&nrm=iso>.

DANTAS, C. M. B.; OLIVEIRA, I. F; de; YAMAMOTO, O. H. Psicologia e pobreza no Brasil: produção de conhecimento e atuação do psicólogo. *Psicol. Soc.*, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 104-111, Abril. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822010000100013&lng=en&nrm=iso>.

FALCADE, P. R. U. Psicologia, Modernidade e Modos de Subjetivação: a questão do morador de rua. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

GRAEFF, Lucas. Corpos precários, desrespeito e autoestima: o caso de moradores de rua de Paris-FR. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 23, n. 4, p. 757-775, Dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642012000400008&lng=en&nrm=iso>.

GOMES, F. E. S. O sentido de habitar para pessoas em situação de rua: um olhar fenomenológico. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Estimativa da população em situação de rua no Brasil. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2016.

KUNZ, G. S. Os modos de vida da população em situação de rua: narrativas de andanças nas ruas de Vitória. 133 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional). Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, 2012.

LANE, S. T. M.. Diálogos: uma psicologia para transformar a sociedade 2000. São Paulo: *Psi Jornal de Psicologia*. Entrevista concedida a Maria do Carmo Guedes, 2000. Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/jornal_crp/122/frames/fr_dialogos.aspx>.

LISBOA, M. S. Os loucos de rua e a rede de saúde mental: os desafios do cuidado no território e a armadilha da institucionalização. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

KUNZ, G. S. Os modos de vida da população em situação de rua: narrativas de andanças nas ruas de Vitória. 133 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional). Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, 2012.

MARTINS, R. C. R. A escuta ético-política na rua. 2016. 100 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016

MATOS, A. C. V. A atuação dos consultórios na rua (CnaR) e a aten-

ção à saúde da população em situação de rua. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

MATTOS, R. M. Situação de rua e modernidade: a saída das ruas como processo de criação de novas formas de vida na contemporaneidade. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade São Marcos, São Paulo, 2006.

_____.; FERREIRA, R. F. Quem vocês pensam que (elas) são? - Representações sobre as pessoas em situação de rua. *Psicol. Soc.*, Porto Alegre , v. 16, n. 2, Agosto, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822004000200007&lng=en&nrm=iso>. access on 19 Mar. 2014.

MATIAS, H. J. D. Identidade, espaço e tempo: negociações de sentido sobre a “a gente de rua”. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

MENDES, A. A.; MACHADO, M. F. Uma clínica para o atendimento a moradores de rua: direitos humanos e composição do sujeito. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília , v. 24, n. 3, p. 100-105, Set. 2004 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932004000300013&lng=en&nrm=iso>.

MENDONÇA, G. C. Sentidos subjetivos de moradores de rua frente ao futuro. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2006.

MOLON, S. I. Notas sobre constituição do sujeito, subjetividade e linguagem. *Psicol. estud.*, v.16, n.4, p.613-622, dez. 2011.

MONTIEL, José Maria et al . Avaliação de Transtornos da Personalidade em Moradores de Rua. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília , v. 35, n. 2, p. 488-502, jun. 2015 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932015000200488&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 14 nov. 2017.

MONTEIRO, J. A. T. A terceira margem da rua: uma análise do cotidiano da população em situação de rua. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

MOURA JUNIOR, J. F.; XIMENES, V. M.; SARRIERA, J. C. Práticas de discriminação às pessoas em situação de rua: histórias de vergonha, de humilhação e de violência em Fortaleza, Brasil. *Revista de Psicologia*, v. 22, n.2, p.18-28, 2013.

MOURA JUNIOR, J. F. Reflexões sobre a pobreza a partir da identidade de pessoas em situação de rua. de Fortaleza. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

OLIVEIRA, I. F, YAMAMOTO, O.H. Psicologia e políticas sociais. Temas em debate. In: Isabel Fernandes de Oliveria, Oswaldo Hajime Yamamoto (Orgs.). Belém: UFPA, 2014.

OLIVEIRA, B. A dialética do singular-particular-universal. In: ABRANTES, Angelo Antonio; SILVA, Nilma R.; MARTINS, Sueli Terezinha F. (Orgs.). Método histórico-social na psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 25-51.

PACHECO, J. População em situação de rua tem sede de quê?: relato da implantação do consultório na rua da cidade de Joinville. Dissertação (Mestrado Profissional). Programa de Pós-graduação em Saúde Mental e Atenção Psicossocial. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

PAZ, A. F. C. Liberdade ou sofrimento urbano? Um estudo da estima de lugar de pessoas em situação de rua. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

ROSA, C. M. M. Vidas de Rua. São Paulo: Hucitec: Associação Rede Rua, 2005.

ROSA, A. S.; BRETAS, A. C. P. Violence in the lives of homeless women in the city of São Paulo, Brazil. *Interface (Botucatu)*, Botucatu, v. 19, n. 53, p. 275-285, Jun. 2015. . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141432832015000200275&lng=en&nrm=iso>.

SAWAIA, B. B. Conferência de abertura. In: CRP-SP (Org.). *Psicologia na Assistência Social e o enfrentamento da desigualdade social*, n. 17, 2016, p. 22-27.

_____.MAGIOLINO, L. L. S. As nuances da afetividade: emoção, sentimento e paixão em perspectiva. In: BANSK-LEITE, L.;

SMOLKA, A. L. (Orgs.). Diálogos na perspectiva histórico-cultural: interlocuções com a clínica da atividade. Mercado das Letras: Campinas, 2016.

_____. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação. social. *Psicol. Soc.*, Florianópolis, v. 21, n. 3, p. 364-372, Dec. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822009000300010&lng=en&nrm=iso>.

_____. A emoção como lócus de produção do conhecimento: Uma reflexão inspirada em Vygotsky e no seu diálogo com Espinosa. III Conferência de Pesquisa Sócio-Cultural: a cultura, a dimensão psicológica e a mudança histórica e cultural, São Paulo, 2002. Disponível em: < <https://www.fe.unicamp.br/br2000/trabs/1060.doc>>.

_____. Introdução: Exclusão ou inclusão perversa? In: SAWAIA, B. B. (Org.). As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2001a, p. 7-13

_____. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: SAWAIA, B. B. (Org.) As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001b, p. 97-118.

_____. Identidade – uma ideologia separatista? In: SAWAIA, B. B. (Org.). As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001c, p. 119-127.

SILVA, M. L. L. da. Mudanças Recentes no Mundo do Trabalho e o Fenômeno População em Situação de rua no Brasil 1995-2005. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Universidade de Brasília, Unb, Brasília, 2006.

SOUSA SANTOS, B. de (1995). Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez.

SPINOZA, B. de. Ética. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. Tratado Político. Tradução, introdução, notas de Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009 (Clássicos WMF).

VELOSO, A. M. “Apesar que o vida loka também ama”: experiência afetiva de adolescentes inseridos no tráfico de drogas. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

VIGOTSKI, L. S. A construção do pensamento e da linguagem. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Psicologia pedagógica. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Sobre os sistemas psicológicos. In: VIGOTSKI, L. S. Teoria e Método em Psicologia. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 104-135

_____. El papel del ambiente en el desarrollo del niño. In VIGOTSKI, Liev Semionovch. La genialidad y otros textos inéditos. (compilado por Blank, G.). Editorial Almagesto, Buenos Aires: (1935/1998).

_____. Manuscrito de 1929. Educ. Soc., Campinas, v. 21, n. 71, p. 21-44, Jul 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302000000200002>. Acesso em 04 abr. 2018

YAMAMOTO, O. H.; OLIVEIRA, I. F. Política Social e Psicologia: Uma Trajetória de 25 anos. Psicologia: Teoria e Pesquisa, 26, Edição Especial, 9-24, 2010.

YAMAMOTO, O. H. Questão social e políticas públicas: revendo o compromisso da Psicologia. In A. M. B. Bock, A. M (Org.) Psicologia e compromisso social. São Paulo: Cortez, 2003, p. 37-54.

Tempo de homens partidos: o inconsciente como quebra da unidade pensar-sentir-agir¹

Lívia Gomes dos Santos

Ao analisar a relação entre a arte e a vida, Vigotski (1925/1972) afirma que uma das características essenciais da primeira é o fato dela tomar o seu material da segunda, mas oferecer em troca algo novo, capaz de explicar e também de transformar aquilo que originou. Um artista é capaz de transformar um sentimento, originalmente individual, em algo maior que ele, em uma generalização capaz de sintetizar determinado aspecto da realidade: através da arte um sentimento individual se converte em um sentimento coletivo.

Justamente por tirar o material da existência, muitas vezes alguns dos temas que aparecem nas artes também são caros à ciência – particularmente às ciências humanas. As epígrafes, tão comuns nos trabalhos acadêmicos, comprovam tal afirmação: as diferenças entre a ciência e a arte faz com que um longo trabalho às vezes possa ser condensado em uma simples frase ou verso, muitas vezes escrita anos antes da ciência ocupar-se de tal tema. Arte e ciência diferenciam-se por seus objetivos e por seus métodos, mas ambas retiram seu material da vida cotidiana e devem devolver a ela algo mais elaborado. Também é Vigotski (1927/2004, p. 349) que aponta a relação entre a vida e a psicologia: “a vida necessita da Psicologia e de sua prática e em consequência desse contato com a vida é que se deve esperar o auge na Psicologia”. Ou seja, devemos buscar na realidade cotidiana o material para construir a nossa ciência; que não pode ser uma ciência meramente descritiva: ela deve se preocupar tanto em explicar a realidade quanto apontar caminhos para a sua transformação, sempre que isso for

¹ O presente artigo é resultante da Tese de doutorado da autora, realizada na PUC-SP e intitulada “Inconsciente: uma reflexão desde a Psicologia de Vigotski”

necessário. Só respondendo às questões que a realidade nos coloca que podemos desenvolver a ciência psicológica.

Às vezes as artes nos apontam alguns caminhos e inclusive esboçam algumas definições. A primeira parte do título do presente artigo é um exemplo dessa situação; trata-se de um verso de uma poesia de Carlos Drummond de Andrade, Nosso Tempo (ANDRADE, 1945/2012), na qual, sintetizando o que seria o nosso tempo, ele diz:

Esse é um tempo de partido,
Tempo de homens partidos.

Em vão percorremos volumes,
viajamos e nos colorimos.
A hora pressentida esmigalha-se em pó na rua.
Os homens pedem carne. Fogo. Sapatos.
As leis não bastam. Os lírios não nascem
da lei. Meu nome é tumulto, e escreve-se
na pedra
[...]

Ao longo do texto ele poetiza como vivemos em tempos de alienação e fragmentação da existência. Transformando o cotidiano em poesia, Drummond destaca o fato de vivermos em tempos de homens partidos. Alienação é um dos temas caros às ciências humanas, particularmente as de base Materialista Histórico-dialética (entre as quais nos incluímos) e há diversos estudos que buscam demonstrar a existência e as características desse processo.

Uma das características fundamentais da ciência é a clareza de seu objeto de estudo. A Psicologia, ao se propor a estudar o humano e seu estar no mundo, também vê alienação. Entretanto, ao olhar para esse mesmo cotidiano – agora já ampliado pelos versos de Drummond – a ciência psicológica também vê outras divisões; a que nos ocuparemos nesse artigo é da quebra dos processos pensar-sentir-agir que caracterizam a consciência, tal como foi proposto por Silvia Lane (1995). Isso faz com que nossa ação no mundo seja marcada por comportamentos inconscientes, que muitas vezes não são passíveis de atender às necessidades que a realidade nos coloca.

Para que possamos explicar tais afirmações, apresentaremos como o psiquismo é construído a partir das relações concretas que estabelecemos na realidade, destacando neste processo como se constitui a consciência (e o inconsciente, aqui considerado como seu oposto dialético). Em seguida demonstraremos como, na particularidade em que vivemos, a relação entre consciência e o inconsciente vai ser transformada e o último irá passar a caracterizar-se justamente como a quebra nos processos pensar-sentir-agir, apontando sobretudo as implicações dessa quebra. Por fim, apontamos as considerações finais, destacando as implicações dessa forma de compreensão do inconsciente e os caminhos que ela nos abre.

A cultura no processo de constituição do psiquismo: linguagem, consciência, inconsciente.

O psiquismo humano só é possível porque as transformações materializadas sob a forma de construções culturais são passíveis de serem convertidas em instrumentos internos que permitem a orientação dos sujeitos singulares na realidade. É a cultura que constitui a consciência, cuja principal característica é a possibilidade de uso intencional e controle deliberado de cada um dos processos e funções psicológicas. Estes processos e funções, depois que se inicia a mediação semiótica, são incorporados em um sistema único que nos impossibilita considerá-los de forma absoluta ou separada da integralidade do processo psíquico do qual faz parte. Portanto, a cultura é o ponto de partida para a constituição do psiquismo, o que também inclui o inconsciente.

Isso porque uma das diferenças fundamentais que temos dos demais animais é o fato de produzirmos a nossa própria existência e o fazermos a partir da criação e da utilização de instrumentos. Ao produzirmos instrumentos superamos com os motivos biológicos elementares: o trabalho de produzir um instrumento é uma atividade complexa que, por si só, não tem sentido, mas que adquire sentido posteriormente, quando a ferramenta é utilizada. Logo, a construção de instrumentos exige que simultaneamente ao conhecimento da operação a ser realizada (a construção da ferramenta) exista o conhecimento do futuro emprego do instrumento (a forma como ela vai ser utilizada) e, por isso, aparece como

primeira forma de atividade consciente; uma consciência extremamente rudimentar, mas que já pressupõe uma mediação entre a necessidade e a ação.

Entretanto, a consciência tal qual a concebemos hoje só vai ganhar possibilidade de existência com o surgimento da linguagem. A linguagem também surge no contexto da ação humana e tem como função inicial a comunicação entre os diferentes membros de uma coletividade de forma a permitir que a atividade seja elaborada de forma mais efetiva. O desenvolvimento da linguagem reorganizou a atividade consciente do humano e transformou-se em fator fundamental de formação da consciência. Obviamente essa complexificação não acontece por uma força inerente à própria linguagem – ela não se produz a si mesma – mas como resultado da produção humana, afinal linguagem também é produto do trabalho humano; “desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. (MARX E ENGELS, 1845-1846/2007, p. 34-35, grifo no original).

Portanto, a existência de uma forma superior da consciência nos indivíduos particulares é dada pela dupla mediação, a da linguagem e a da atividade, que transformou a consciência em uma estrutura semioticamente estruturada e determinada pela ação do homem no mundo.

Assim, a linguagem, originada nas relações de trabalho, reorganiza essas mesmas relações e possibilita que a atividade passe a ser duplamente mediada: pelos instrumentos, que regulam as ações sobre a materialidade, e os signos, que não alteram a materialidade, mas atuam sob os outros (e sobre si mesmo), dirigindo e organizando o comportamento. Essa dupla mediação permitiu também que as modificações que foram realizadas e que se mostraram úteis para a coletividade fossem materializadas sob a forma de construções culturais. Essas construções permitem aos humanos que organizem suas relações e construam a sua existência histórica e também que organizem e dirijam o próprio comportamento.

Tudo o que distingue psiquicamente o homem dos animais – a temporalidade da vida, o desenvolvimento cultural, o trabalho – tudo isso, está estreitamente relacionado com o fato de que, no processo de desenvolvimento histórico e paralelamente à conquista da natureza exterior, o homem alcançou o domínio

de si mesmo, do próprio comportamento. A vara mencionada por Bücher é uma vara para o futuro, já é uma ferramenta de trabalho. “O trabalho criou o homem” como afirma a afortunada expressão de Friedrich Engels (1925/1978, p. 444); isto é, criou as funções psíquicas superiores que diferenciam o homem enquanto homem. Ao usar uma vara, o homem primitivo domina graças ao signo externo o processo de seu próprio comportamento e subordina os atos ao fim que ele obriga a servir os objetos externos: o instrumento, o solo, o arroz². (VIGOTSKI e LURIA, 1930/2007, p. 81).

As diferentes formas de linguagem são apropriadas pelos sujeitos singulares e passam a fazer parte da constituição psíquica individual. A linguagem reorganiza todas as funções básicas em funções e processos superiores: atenção, memória, sensação e percepção, quando passam a ser mediados pela linguagem, são completamente reestruturadas e ampliam em muito as suas possibilidades, permitindo assim o desenvolvimento da consciência. Esta transformação permite que de um pensamento prático passemos para um pensamento abstrato, capaz de abarcar um conjunto de fenômenos e relações muito mais amplo. Permite também o desenvolvimento de funções e processos exclusivamente humanos, tais como a imaginação, a capacidade de ler e escrever e outras.

A possibilidade de abstração da realidade em signos permite que ela seja apropriada pelos indivíduos, que passam a utilizá-los para a própria atuação na realidade. Essa possibilidade modifica a própria ação; não somos mais guiados por necessidades biológicas, mas por motivos. Dados os limites do presente artigo não vamos aprofundar a discussão desse aspecto, mas é necessário que consideremos que qualquer ação humana só possível a partir da compreensão de que incontáveis estímulos chegaram até o psiquismo do sujeito sob a forma de afetações; essas afetações possuem um caráter semiótico e mediado, ou seja, a realidade não é percebida imediatamente, em termos de luz e sombras, mas por meio de representações e, é importante destacar, representações essas que foram criadas socialmente. Destas afetações, algumas se converterão em motivos, o que significa que se tornarão uma classe de estímulos especiais, estruturas afetivo-cognitivas que sintetizam diferentes aspectos envolvidos em um determinado processo

² Tradução nossa do original em espanhol

de escolha. Esses motivos são individuais e sociais, muitas vezes contraditórios e, por isso, empreenderão uma verdadeira luta para se concretizar em uma ação. Os motivos representam a forma como eu sinto que a realidade me afeta e a luta entre diferentes motivos culmina na ação, ou mais propriamente, no ato volitivo: a vontade que o indivíduo tem de realizar determinada ação. Finalmente, a ação é passível de modificar a consciência e a compreensão dos motivos que a desencadearam. Ou seja, a atividade é sempre resultante de algo que afeta o indivíduo e o coloca em movimento.

Consciência, nessa direção, é uma mediação entre atividade e linguagem; em outros termos, a capacidade que temos de colocar em palavra a atividade que realizamos. Colocar em palavras implica também compreender os motivos que nos levaram a realizar determinada ação, o que em última instância significa explicar não só *o que* fazemos, mas *como* e *porque* fazemos. Logo, podemos afirmar que uma ação consciente segue o seguinte processo: eu realizo determinada atividade; ao fazê-lo eu tenho a possibilidade de explicar os motivos que me levaram àquilo (o que significa também compreender como a realidade me afetou), os instrumentos que usei, porque queria determinado objeto, avaliar se a ação foi efetiva, planejar futuras ações, etc.; em outras palavras, a consciência é uma unidade entre os processos de sentir-pensar-agir. É necessária a linguagem nesse processo, pois é ela quem trás os elementos necessários para o pensamento; é necessária a atividade, porque é ela que vai possibilitar que o indivíduo se aproprie da própria linguagem e, na continuação do movimento, que ele vá modificando a realidade ao seu redor e sendo por ela modificado. A consciência, portanto, é dependente dessa dupla mediação. Ambas trazem consigo a marca da cultura, do contexto no qual o indivíduo está inserido.

Portanto, a cultura não atua no psiquismo, mas o engendra: o próprio psiquismo é cultural, é construído. Ela é intrínseca ao psiquismo e a estrutura, as funções e a dinâmica são constituídas de acordo com o contexto. Como explica Vigotski (1929/2000, p.25, grifos no original), *“a relação entre as funções psicológicas superiores foi outrora uma relação real entre pessoas. [...] A relação das funções psicológicas é geneticamente correlacionada com as relações reais entre as pessoas”*. As Funções Psicológicas Supe-

riores não deixam de ser sociais ao se tornarem individuais, mas não são a mesma coisa que eram antes de serem apropriadas pelos sujeitos. Ou seja, o interno não é cópia do externo, mas um acontecimento novo, que contém aquilo que existia anteriormente, mas que se torna qualitativamente distinto do que era antes.

Para compreendermos o processo de como a linguagem passa a constituir o psiquismo individual, é importante que nos ocupemos da relação entre pensamento e palavra. Não se trata de uma relação inata; mas isso também não significa que exista apenas uma relação exterior entre os dois processos, como se fossem duas forças independentes entre si. O pensamento e a fala são duas linhas que seguem se desenvolvendo relativamente independentes uma da outra até que em um determinado momento se cruzam, fazendo do pensamento verbal e da fala intelectualizada. Quando ambos se cruzam no desenvolvimento ocorre uma revolução tanto na linguagem quanto no pensamento que altera profundamente o rumo e as características de ambos os processos. Para chegar a essas conclusões, Vigotski e seus colaboradores (1934/2010) realizaram uma forma de análise que parte de uma unidade complexa capaz de sintetizar os dois fenômenos: essa unidade é o significado. Isso porque

O significado da palavra é, ao mesmo tempo, um fenômeno de discurso e intelectual, mas isto não significa a sua filiação puramente externa a dois diferentes campos da vida psíquica. O significado da palavra só é um fenômeno de pensamento na medida em que o pensamento está relacionado à palavra e nela materializado, e vice-versa: é um fenômeno do discurso apenas na medida em que o discurso está vinculado ao pensamento e focalizado por sua luz. É um fenômeno do pensamento discursivo ou da palavra consciente, é a *unidade* da palavra com o pensamento. (VIGOTSKI, 1934/2010, p. 398, grifos no original)

O significado não é estático, ele sempre possui uma história. Além disso, a ligação que existe entre o significado e a palavra não é uma relação meramente externa, ou melhor dizendo o significado não é uma espécie de roupa da palavra, mas uma complexa unidade que é capaz de condensar uma série de explicações, concepções, compreensões da realidade. É relativamente estável

e é acima de tudo uma generalização; são explicações socialmente constituídas de dado fenômeno e que são a síntese de aspectos da realidade em uma unidade, que justamente por carregar consigo uma série de relações e implicações caracteriza-se também por ser um ato de pensamento. Nesse sentido, cada palavra é um conceito. Um conceito é uma forma de categorizar o real; Vigotski (1930/2004, p. 122) remete-nos à análise que Lenin fez sobre Hegel para indicar que

O mais simples fato de generalização encerra uma convicção a respeito do mundo exterior, do que ainda não temos plena consciência. Quando realizamos a generalização mais simples, não temos consciência das coisas como se existissem individualmente, mas numa conexão regular, subordinadas a uma determinada lei.

Ora, é quando a linguagem é capaz de carregar a dinamicidade e a complexidade da realidade que a consciência pode realmente se libertar da imediatividade da situação e apreender os diferentes vínculos e nexos que permitem que aquele sujeito atue em busca da satisfação do motivo que foi desencadeado pelo contexto; ou seja, é a integração dos conceitos no sistema psíquico que permite a tomada de consciência. Os conceitos, portanto, permitem que tenhamos uma consciência da realidade circundante. Assim, os significados são conceitos, sínteses de múltiplas relações presentes em determinado aspecto da realidade e que são materializados sob a forma de um signo. Este signo permite que tenhamos consciência do fenômeno que ele representa.

Ao entrar em relação com a realidade circundante, os sujeitos interiorizam esses significados, que são incorporados aos sistemas psíquicos e passam a orientar as atividades que eles realizam. Entretanto, essa incorporação, justamente por depender da atividade e da forma com os indivíduos entram em relação com estes significados, são transformados em sentido.

O sentido de uma palavra é “a soma de todos os fatos psicológicos que ela desperta em nossa consciência. Assim, o sentido é sempre uma formação dinâmica, fluída, complexa, que tem várias zonas de estabilidade variada” (VIGOTSKI, 1934/2010, p. 465). O sentido de uma palavra, justamente por se tratar da relação que

os sujeitos singulares estabelecem na realidade, é absolutamente inconstante e depende do contexto e de determinado momento no qual o sujeito se encontra. O sentido liga-se diretamente ao aspecto emocional do sujeito porque incorpora ao significado a forma como a realidade me afeta. Justamente por isso ele é mais amplo que o significado e pode inclusive contradizê-lo; ele é inesgotável e é determinado por toda a riqueza dos momentos que existem na consciência e que podem ser expressos em determinada palavra. Esse processo de transformação do significado em algo que tem sentido é possível graças à transformação qualitativa que o significado sofre ao ser incorporado na estrutura psíquica individual, o que é possível graças ao desenvolvimento da linguagem interior: trata-se do processo no qual a linguagem, de instrumento interpsicológico, externo e que possibilita a comunicação entre diferentes sujeitos possa constituir-se como um processo interno, intrapsicológico, no qual reorganiza as funções elementares e estrutura semioticamente o psiquismo.

A linguagem interior surge no desenvolvimento, em um processo no qual a linguagem começa como comunicação externa, com as outras pessoas; em um segundo momento, mas ainda sob a forma exterior de discurso, ela passa a guiar o próprio comportamento, ou seja, ela é uma linguagem dirigida para si; até que ela passa a ser exclusivamente interior, capaz de orientar o próprio comportamento sem que seja exteriorizada. Este é o momento no qual o pensamento torna-se verbalizado e no qual a linguagem passa de um processo em si, exterior ao sujeito, a algo para si, algo que tem uma ligação direta com o sujeito.

A linguagem interior é uma linguagem muda, para si. Segue o pressuposto da superação: ao ser incorporada ao sistema psíquico ela muda de qualidade e embora mantenha características semelhantes a exterior ela não é simplesmente uma reprodução da linguagem externa. Entretanto, ela é dialógica, como se fosse uma conversa entre eu e mim. Justamente por isso ela é quase que totalmente predicativa, afinal é como em uma conversação em que o sujeito e o juízo a ser enunciado são conhecido antecipadamente por todos os interlocutores. Isso também faz com que na linguagem interior exista o predomínio do sentido sobre o significado; afinal, sentido e significado estão sempre relacionados; mas

“se as palavras podem existir sem sentido, de igual maneira o sentido pode existir sem palavras”. (VIGOTSKI, 1934/2010, p. 467). Na linguagem interior ocorre justamente esse processo: quando o significado da palavra é incorporado à linguagem interior ela perde seu aspecto fonético e o predomínio do sentido sobre o significado faz com que uma única palavra possa ser capaz de exprimir uma enorme gama de relações e pensamentos; o sentido enriquece e amplia o significado, pintando-o com o colorido das experiências e vivências concretas.

A relação entre o sentido e o significado não é linear; é um processo dramático que faz com que às vezes, para explicar a complexidade de que um sentido tem para o sujeito, é necessário que sejam utilizadas muitas palavras; ou, ao contrário, que muitos sentidos podem ser sintetizados em uma só palavra que sai impregnada de uma enorme gama de pensamentos, sensações, reflexões, emoções.

É aqui que temos os elementos necessários para que possamos compreender o inconsciente em nossa perspectiva. Há dois aspectos a serem considerados nesta relação: o primeiro é o fato da linguagem interior, sempre que não consegue converter-se em significados que poderiam ser passíveis de representá-la em sua completude, é inconsciente.

Ora, se a palavra guarda estreito vínculo com a consciência; e se há elementos que não se convertem em palavras, ainda que existam no psiquismo, pensamos que estamos autorizados a tratar justamente este aspecto como o inconsciente. Ou seja, o inconsciente são aquelas zonas de sentido desprovidos de significados.

Aqui é mister a compreensão dialética da relação entre o indivíduo e o contexto: os significados (tese) entram em confronto com os sentidos (antítese) a cada nova atividade (mediador) do indivíduo; do resultado deste confronto, o significado ganha novos sentidos (síntese). Para continuar o movimento é necessário que estes sentidos sejam novamente exteriorizados sob a forma de significados; mas o significado que deu início a este processo já não é mais suficiente para expressar o sentido. Claro que estamos falando em termos bastante simplistas – o processo não inclui apenas um sentido e um significado, mas uma complexa teia que imprime

ao psiquismo um caráter absolutamente dramático. Destacamos também que embora estejamos nos referindo mais comumente ao comportamento verbal, o mesmo processo se dá em relação a qualquer tipo de comportamento: cada gesto, cada atividade também é carregada de sentidos e significados que vão provocar alterações no ambiente, alterações que voltarão para mim e provocarão uma reorganização da minha ação. Não podemos considerar os seres humanos como uma mônada: somos seres de relações, estamos imersos em uma realidade (que é interiorizada e passa a compor quem somos).

Nesta direção, destacamos que não entramos em contato com a realidade de forma direta; não vemos um amontoado de cores e formas perpassadas por mais ou menos luz: vemos mesa, cadeira, livros, computador. Toda nossa relação com o mundo é mediada pelos significados que foram socialmente desenvolvidos para representar esse mundo e o tempo todo estamos reorganizando nosso psiquismo, os sentidos que demonstram a forma como determinado significado nos afeta, toda a carga emocional – e que justamente por ser resultado da forma como estamos inseridos em determinado momento é absolutamente fluída. Isso faz com que, genericamente falando, a relação entre consciente e inconsciente seja sempre dinâmica. Portanto, não existe uma muralha intransponível entre consciência e inconsciente (VIGOTSKI, 1927/2004); isso porque para que o inconsciente se converta em consciente basta que seja encontrado o significado que seja passível de representa-lo; neste processo, ambas as esferas – consciente e inconsciente – são modificados. O que determina quais conteúdos estarão presentes na consciência, em termos dinâmicos, é a atividade, que reorganiza todas as funções e processos e faz com que o psiquismo esteja orientado para determinada situação.

Entretanto, ao apontarmos a relação entre psiquismo e cultura, é imprescindível destacarmos que embora a cultura seja um traço da universalidade humana, mais especificamente o conjunto da prática histórico-social dos homens, os sujeitos não entram em contato com toda a cultura, toda a produção humana: eles o fazem a partir da mediação da particularidade na qual estão inseridos. Ora, se as Funções Psicológicas Superiores foram interpsicológicas antes de serem intrapsicológicas; e se consideramos

também que “cada pessoa é em maior ou menor grau o modelo da sociedade, ou melhor, da classe a que pertence, já que nela se reflete a totalidade das relações sociais” (VIGOTSKI, 1927/2004, p. 368), não deveria ser nenhuma surpresa afirmarmos que se a relação entre inconsciente e consciente também é modificada nesse processo.

Vivemos em uma sociedade de classes – que tem como um de seus elementos estruturantes a alienação – e essa forma de organização da sociedade está reproduzida em nosso psiquismo. Quando temos isso em perspectiva podemos compreender o inconsciente como aquilo que escapa: aquele que faz não sabe por que faz, aquele que pensa não realiza. A divisão do trabalho é reproduzida em nosso psiquismo e isso dificulta que a unidade que existe entre pensar, sentir e agir, que caracteriza a consciência, seja efetiva. Assim, agimos sem pensar, nos guiando apenas pelo sentir; sentimos e pensamos, mas não sabemos como concretizar isso em ações; ou agimos seguindo as lógicas do pensamento e, mesmo pensando que aquela é a melhor coisa a se fazer, tal ação nos afeta de forma negativa. Ocupemo-nos um pouco mais detalhadamente desse processo.

Inconsciente e alienação: algumas aproximações

O primeiro aspecto a destacar quando falamos sobre inconsciente e alienação é que não estamos igualando inconsciente e alienação; mas a alienação constitui-se como um dos pontos da constituição e dinâmica do inconsciente e pode ser apresentada sob diversos aspectos; aspecto, inclusive, que deve ser melhor explorado: no presente trabalho e também na tese já citada do qual ele deriva (SANTOS, 2015) apenas apontamos alguns prováveis direcionamentos, destacando que o inconsciente, como uma categoria individual, tem profundas relações com a categoria social da Alienação; relações essas que devem ser melhor compreendidas e exploradas. Entretanto, temos entendido que se na realidade a divisão do trabalho separa aquele que executa a ação daquele que organiza a ação, ou seja, entre o que pensa e o que realiza; e se essa forma de relacionar nega a essência do homem e faz da produção da própria existência um sofrimento constante, também no psiquismo essa organização é reproduzida: faço, mas não sei

porque. Sei, mas não faço. Acima de tudo, o que sinto não é determinante na minha forma de relacionar-me com o mundo porque independente disso tenho que fazer aquilo que me é exigido pela coletividade – ou melhor dizendo, pela classe dominante da coletividade da qual faço parte, cujos interesses e necessidades não são os mesmos que os meus.

Portanto, a quebra na unidade pensar-sentir-agir é resultado da organização social, que lança mão de diversos mecanismos que dificultam a compreensão da realidade e também de uma atuação criativa e capaz de transformar essa realidade. A alienação rouba do homem a sua humanidade; nega a possibilidade de reconhecê-lo no outro e com isso também desenvolve um psiquismo marcado pelo conflito e pela cisão entre os diferentes processos e funções. A hierarquização e o rompimento dos vínculos sociais aparecem também na organização psíquica e o inconsciente pode, nessa forma de organização social, quebrar os nexos ontológicos que tem com a consciência e tornar-se absoluto na dinâmica psíquica.

Mas, para não correremos o risco de pensar que essa é uma relação mecânica de cópia do externo no interno é necessário que compreendamos os mecanismos que fazem com que essa conversão se estabeleça. Para isso, é necessário ainda que insiramos outra variável: a ideologia.

Chamamos de ideologia todos os estímulos sociais que se estabeleceram no processo de desenvolvimento histórico que se consolidaram sob a forma de normas jurídicas, regras morais, gostos estéticos, etc. As normas são perpassadas inteiramente pela estrutura de classe da sociedade que as gerou e servem à organização de classe da produção. Elas condicionam todo o comportamento do homem e, neste sentido, é legítimo falar do comportamento de classe do homem. (VIGOTSKI, 1923-1924/2010).

Já indicamos o fato de que a realidade humana é criada pela produção humana. Essa produção inclui as representações desta realidade que aparecem sob a forma um conjunto de ideias, valores, práticas, sistemas organizados que são as formas de uma determinada coletividade de representar a realidade da qual fa-

zem parte. Essas ideias não surgem do nada: a ideologia é uma produção humana e justamente por isso não é uma cópia imediata das condições materiais, mas um momento do movimento de construção desta realidade que foi produzido pelo trabalho social e que se converte também em organizador desse trabalho, por vezes inclusive redirecionando-o.

As funções principais destes conjuntos de ideias, que se materializam sob a forma de teorias, normas, regras, morais, etc. é justamente manter a estrutura da sociedade e garantir a continuidade de uma classe específica no poder. É necessário frisar que ainda que todas as ideologias estejam intrinsecamente relacionadas ao trabalho – afinal, elas foram produzidas e não há nada na realidade humana que escape a essa determinação – elas também criam outras relações, inserem na equação questões que estão aparentemente distantes das relações econômicas. É o caso das tradições, das formas de nos relacionarmos, da ética, da estética, de uma série de convenções que ditam uma forma de ser que são tomadas como oficiais e, portanto, as demais são apresentadas como se não fossem as mais adequadas, as mais certas. Merece destaque a forma como essas ideologias tratam a emoção: por muito tempo elas foram as vilãs absolutas, deveriam ser extintas a qualquer custo; como isso não é possível elas foram gradativamente se modificando e dando lugar a uma compreensão da emoção como algo que se deve controlar com a razão, em busca de uma felicidade constante: vivemos em tempos de ditadura da felicidade, na qual deve-se perseguir essa emoção a qualquer custo e ignorar qualquer outra. Ora, uma tristeza ou qualquer outra emoção nunca vai ser negativa, porque ela é indicativo da forma como a realidade nos afeta e serve para nos colocar em movimento em busca da transformação desses afetos e ao mascarar essas relações a ideologia só possibilita a transformação do sujeito que sente, não daquilo que o levou a sentir; assim, busca manter intacta a estrutura das relações.

É justamente o método dialético que nos permite compreender que o processo de constituição das ideologias não é uma cópia exata da realidade, mas algo novo, uma produção que carrega as determinações do trabalho social mas que não pode de forma alguma ser reduzido a elas. É necessário também não perder de vista que ainda que as ideias da classe dominante sejam as ideias domi-

nantes elas não são exclusivas; em cada momento há uma série de outras formas de ser e se relacionar que coexistem e demonstram que a complexidade da vida social não pode ser reduzida a uma única forma de existir. Há diferentes ideologias sintetizadas em determinado momento e o conflito entre essas visões de mundo se materializam nos indivíduos. Essa materialização se dá porque nos relacionamos com a realidade de forma mediada, pelos significados. Estes significados são transmitidos por meio das relações sociais por diversos mecanismos, que difundem a visão dominante da realidade – a ideologia burguesa, como afirmamos. Desde que nascemos estamos submetidos a intrincados mecanismos de propagação desta ideologia oficial, muitos deles naturalizados e tomados como se fossem a única forma de se relacionar.

Estamos afirmando que a organização social faz com que esses significados sejam transmitidos como se fossem reais e absolutos, ainda que não o sejam. Isso porque, é necessário reforçar, o psiquismo é construído a partir das relações que o indivíduo estabelece na realidade e a nossa organização social faz com que grande parte, principalmente os indivíduos das classes trabalhadoras, só tenham acesso aos significados ideológicos e é com eles que primordialmente se dá a orientação na realidade. Portanto, muitas vezes os significados que os sujeitos se apropriam não são passíveis de abarcar a complexidade do fenômeno. Ainda assim, são esses os significados que passarão a compor o psiquismo; ou seja, “toda ideologia, como mostrou Engels, sempre se realiza como falsa consciência ou, no fundo, de modo inconsciente³”. (VIGOTSKI, 1925/1979, p.40). É importante ter em vista que

Quando os marxistas falam de ‘falsa consciência’ não se referem a que os indivíduos cometam erros cognitivos falhos no raciocínio. No lugar disso, as pessoas tomam decisões conscientes baseadas nas condições de vida que são ‘falsas’ e que cada uma das falsas opções das que dispõem confirma a alienação e o sentimento de impotência para mudar essas condições⁴. (PARKER, 2010, 115)

Ora, há implicações extremamente importantes que é necessário considerarmos acerca da relação dos significados ideoló-

3 Tradução nossa.

4 Tradução nossa.

gicos e o inconsciente; a título de demonstração separaremos em dois aspectos principais, ainda que seja importante não perdermos de vista que estão extremamente imbricados: a relação com o sentido e a motivação.

Explicamos anteriormente que o psiquismo não é mera cópia do externo no interno, mas uma produção absolutamente nova, o que é propiciado porque a própria experiência determina o sentido que dado significado terá para um indivíduo específico. Ao entrar em atividade, o significado (ideológico) é integrado ao psiquismo e passa a orientar este indivíduo; mas justamente por depender da existência real o sentido que se desenvolve pode ser absolutamente mais ramificado, complexo e inclusive contradizer e negar o significado. Neste movimento, ao ter que reobjetivar o sentido, o significado deixa de ser passível de explicar a realidade; falta alguma coisa. A impossibilidade de converter em palavras aquilo que me afeta, já indicamos, é uma das características do inconsciente – e isso acontece também quando eu falo, mas o que eu digo, os conteúdos culturais dos quais me apropriei, não alcançam a intensidade e a complexidade das relações que eu estabeleço. Ora, mas é justamente pelo sentido demonstrar que há essa lacuna entre o que sou/faço e aquilo que sei do que sou e faço que pode permitir a superação deste processo – obviamente não em termos eminentemente individuais, já que vimos que se trata de uma complexa teia de relações coletivas.

A segunda implicação diz respeito aos motivos direcionadores da realidade. A ideologia, ao ser interiorizada, também passa a constituir os sentidos e, portanto passam a organizar e perpassar todos os motivos. Vimos que os motivos são uma classe de estímulos especiais, estruturas afetivo-cognitivas que sintetizam diferentes aspectos envolvidos em um determinado processo de escolha. Ora, a ideologia compõe o meu psiquismo e orienta a minha ação; esses significados carregam os valores e interesses de uma classe que não a minha, interesses que não são oriundos da minha própria experiência, mas de construções culturais que buscam mascarar e ocultar a realidade; isso implica que oriento minha ação em direções que não são passíveis de atender às minhas necessidades, às necessidades da minha classe. Esses motivos podem tornar-se conscientes quando concretizados em ação; mas no sentido que apresentamos

de falsa consciência, ou seja, de uma explicação pautada exclusiva ou ao menos predominantemente por discursos ideológicos.

Portanto, ao apontarmos a relação do inconsciente com a alienação e a ideologia, inserimos na necessidade de compreensão do inconsciente a questão da emancipação humana. Para melhor explicar isso, retomemos a distinção já apontada em nossa introdução da dialética universal-particular-singular. A universalidade é o ser humano considerado em seu aspecto genérico. A genericidade é a consideração do humano com um ser que produz a própria existência de forma coletiva; neste processo, podemos indicar que a universalidade é a totalidade da produção humana em um contexto específico, particularmente naquilo que há de mais avançado. Por exemplo, graças ao avanço das técnicas de agricultura a humanidade já é capaz de produzir muito mais alimentos do que é necessário para que ela consuma. Entretanto, é pela mediação do particular que os indivíduos alcançam (ou não) a universalidade; na sociedade em que vivemos, é negada a uma significativa parcela da população os produtos do trabalho, a tal ponto que jogamos comida no lixo ao mesmo tempo em que pessoas morrem de fome. Como vimos a alienação nega ao produtor os frutos do seu trabalho: temos incontáveis exemplos de instrumentos sociais extremamente complexos e avançados que podem alterar significativamente a forma como nos inserimos na realidade, mas que não podem ser apropriados pelos indivíduos das classes trabalhadoras porque a estrutura social impede que eles (nós) tenhamos acesso.

Nessa direção, a superação dessa forma de inconsciente não é passível unicamente a partir da psicologia; é necessário um esforço coletivo de diversas áreas do conhecimento e da ação humanas para transformar a realidade que o produz. Não é só o indivíduo que deve ser alterado; é, sobretudo, o contexto.

Considerações finais

Como já afirmamos, a consciência caracteriza-se pela unidade entre os processos de pensar-sentir-agir; quando não existe essa unidade, estamos diante de um comportamento inconsciente. É imprescindível que não percamos de vista que partimos de uma compreensão da realidade como marcada pela contraditoriedade e que por isso todos os comportamentos sempre vão ter elemen-

tos conscientes e inconscientes; não é possível uma consciência absoluta até mesmo porque a atividade é sempre polimotivada, marcada tanto pelo contexto quanto pela história daquele sujeito específico no contexto. Entretanto – ainda em termos dinâmicos – a existência de elementos inconscientes não quer dizer que o inconsciente seja absoluto: uma reorientação da atividade, uma reflexão sobre a própria ação, o domínio de outros elementos da cultura e outras ações possibilitariam que os conteúdos inconscientes fossem convertidos em elementos orientadores da atividade.

Entretanto, quando nos atentamos à particularidade em que vivemos, compreendemos que em uma sociedade de classes os conteúdos culturais não estão disponíveis igualmente a todos os sujeitos; eles existem e afetam a vida dos indivíduos particulares, mas não são apropriados a ponto de poderem ser utilizados de forma ativa na realidade. Isso faz com que muitas vezes agimos defendendo interesses que não são nossos, repetimos comportamentos que nos trazem sofrimento, não temos condições de realizar quaisquer movimentos em direção à transformação efetiva e duradoura. Outras vezes, em busca dessa mesma transformação, somos levados a crer que o problema está em nós, exclusivamente, e nos rendemos às propostas de autoajuda que nos dizem como devemos nos comportar, o que devemos sentir, quem devemos ser.

Portanto, enquanto categoria do psiquismo individual (ainda que não deixe de ser social, evidente), o inconsciente é um processo psíquico que resulta em uma atuação que dificulta a transformação desta realidade. Mas, dialeticamente, também denuncia essa falta. Por isso, a sua compreensão, a compreensão das formas da sua manifestação é condição para superá-lo; e a superação desta forma de inconsciente é um instrumento a mais para a transformação da realidade. É indispensável que não percamos de vista o justamente o caráter processual de constituição da realidade: ela é opressora e cria um inconsciente inacessível; a alienação rouba do humano a própria humanidade e desenvolve indivíduos prontos para a reprodução social e incapazes de uma atuação ativa e criativa. Mas a realidade é muito mais complexa, carrega em si a contradição que nos demonstra que é possível fazer diferente, é possível ter outras formas de ser, é possível o desenvolvimento de indivíduos ativos e criativos; é possível que o inconsciente o seja

apenas em termos dinâmicos, ou seja, que os instrumentos sociais que já foram interiorizados e que permanecem sob forma inconsciente possam, sempre que a reorientação da atividade exigir, converterem-se em processos conscientes.

A realidade que, frisamos, é criada historicamente por nós, é extremamente complexa e constitui-se como uma intrincada e contraditória trama. A construção da realidade inclui a construção do humano, a construção de si mesmo e entre esses aspectos o caráter inconsciente de alguns conteúdos e processos. Esses interferirão na vida dos sujeitos singulares, determinarão a sua forma de atuação no mundo e podem estabelecer formas de ser que são extremamente limitantes, às quais é possível e necessário superar. Mas uma condição para essa superação é justamente a compreensão da dinâmica delas, como se estruturaram e atuam nos sujeitos singulares.

A poesia do Drummond (1945/2012, p. 29), que apresentamos no começo deste artigo, termina da seguinte forma:

O poeta
declina de toda responsabilidade
na marcha do mundo capitalista
e com suas palavras, intuições, símbolos e outras armas
prometa ajudar
a destruí-lo
como uma pedreira, uma floresta
um verme.

Que, com os instrumentos que são próprios da Psicologia, possamos nos juntar ao poeta e a todos os trabalhadores que participam dessa luta.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Carlos Drummond de. A rosa do povo (1945). São Paulo: companhia das letras, 2012

LANE, Silvia Tatiane. A mediação emocional na constituição do psiquismo humano. In LANE, Silvia Tatiane e SAWAIA, Bader Burihan. Novas veredas da Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 1995

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã. (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

PARKER, Ian. La psicología como ideología: contra la disciplina. Madrid: Catarata, 2010.

SANTOS, Livia Gomes dos. Inconsciente: uma reflexão desde a psicologia de Vigotski. Tese (Doutorado em Psicologia Social) Programa de Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2015.

VIGOTSKI, Lev Semenovich. Psicología Pedagógica. (1923-1924). 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. Psicología del arte (1925). Barcelona: Barral editores, 1972.

_____. O significado Histórico da Crise na Psicologia. Uma investigação metodológica. (1927). In VIGOTSKI, Lev Semenovitch. Teoria e Método em Psicologia. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes: 2004.

_____. Manuscrito de 1929. Educ. Soc. [online]. 2000, vol.21, n.71. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302000000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 de setembro de 2011.

_____. A construção do pensamento e da linguagem. (1934). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VYGOTSKI, Lev Semenovich.; LURIA, Alexander Romanovich. El Instrumento y el Signo en el Desarrollo del Niño (1930). Fundación Infancia e Aprendizaje, Madrid: 2007.

VIGOTSKI, Lev Semionovichi. Psicología del arte (1925). Barcelona: Barral Editores, 1972

BLOCO II

Políticas Públicas

Psicologia e Assistência Social: o sofrimento ético-político e a escuta, ação e garantia de direitos

Gustavo Henrique Carretero

O capítulo tem como objetivo refletir acerca da atuação da(o) psicóloga(o) em políticas sociais, especialmente a de Assistência Social. Dessa maneira, é importante problematizar como se deu a aproximação entre os dois campos: Psicologia e Políticas sociais, haja vista que nele as contradições internas de ambas produzem novos tensionamentos e possibilidades de novas configurações (tanto no sentido progressista como conservador) nas duas áreas. Não há consenso na literatura a respeito de tal temática. Podemos observar duas possibilidades distintas, que na nossa avaliação, não são estanques entre si, mas podem coincidir como elementos para compreensão de tal fenômeno.

A primeira possibilidade gira em torno da politização da Psicologia no contexto autocrático burguês, como afirma Freitas (2003). Para a autora a Psicologia surge sob as “bênçãos” da ditadura e nos seus primórdios tinha como finalidade a adaptação acrítica do sujeito à sociedade, sem levar em consideração as contradições da última: como as que se manifestam na sociedade capitalista e em um momento de restrições dos direitos civis e políticos e com ampliação tímida dos direitos sociais (no caso brasileiro).

Entretanto, devido ao *zeitgeist* do período (no qual a ciência, na América Latina, começa a questionar seus pressupostos de neutralidade e formas de assimilação), a própria Psicologia, por meio de algumas figuras ilustres, começa a questionar seu papel social frente as contradições e desigualdades que se manifestam na sociedade brasileira.

Surge então as propostas da Psicologia da transformação social, que tem como baluarte no Brasil, a figura de Silvia Lane. Tal

teoria se aproxima dos pressupostos epistemológicos marxismo e de correntes críticas do pensamento. Ela tem a finalidade de questionar a própria psicologia como ciência e profissão, que trabalhava para as classes médias e altas nas áreas clássicas de atuação, as quais são: clínica (e não em uma perspectiva de saúde); organizações e escola.

Tais questionamentos a respeito da função social da psicologia e das práticas desenvolvidas a aproxima das camadas menos favorecidas em um momento de enfrentamento ao sistema político ditatorial. As práticas psicossociais começam a serem desenvolvidas em contextos não clássicos, como favelas, associação de moradores, sindicatos e etc. Elas visam o desenvolvimento de consciência crítica para transformação política da realidade e da sociedade, tendo, portanto, um viés “revolucionário” pela via do indivíduo.

Vale ressaltar, que a chamada “Psicologia da Transformação Social” apesar de não ser hegemônica se institucionalizou e ocupou espaços (democraticamente) em esferas de decisões como Conselhos Regionais e Federal de Psicologia. Além disso, a(o)s psicólogos(os) também estiveram envolvidos em movimentos importantes para a sociedade brasileira como o processo de democratização, a reforma psiquiátrica entre outros.

O processo de institucionalização da “Psicologia da Transformação” social e a formulação da constituição cidadã de 1988, que aspirou a formação de um Estado de bem-estar social tardio¹ favoreceu a aproximação entre psicologia e políticas sociais. Tal ciência e profissão já havia estabelecido, não hegemonicamente, diálogo com movimentos sociais e camadas menos privilegiadas, o que facilitou se inserir nas políticas sociais, iniciando pela de Saúde e, posteriormente outras.

Entretanto, devemos nos questionar se a transformação estrutural da sociedade, em uma perspectiva marxista, poderia ocorrer pela via do Estado burguês, na figura das políticas sociais?

A outra versão, sobre a aproximação entre psicologia e políticas sociais encontrada na literatura (MOTA e TAVARES, 2009; YAMAMOTO e OLIVEIRA, 2010; YAMAMOTO e OLIVEIRA, 2014) é menos romanceada e talvez mais condizente com a realidade

1 No sentido que se tenta sua efetivação, no momento em que as políticas restritivas de cortes de gastos públicos e diminuição do tamanho do Estado começam a ser aplicadas no mundo todo.

da sociedade capitalista. Ela evoca que a saturação do mercado de trabalho à psicologia em atuações tradicionais fez com que os profissionais se voltassem para novos campos. Nesse sentido, em um país contraditório e desigual como o Brasil, onde a maioria da população sobrevive em situações precárias e desumanas, haveria mais mercado para trabalhar com essas populações. Todavia, ressaltamos que isso não garantiria a sobrevivência desse profissional. Além do mais, acrescentamos a inadequação das teorias psicológicas: geralmente importadas e aplicadas fora de seu contexto no caso de populações com condições de vida muito diferentes das quais elas geralmente foram desenvolvidas.

Não podemos pensar que tais explicações são estanques em si. Se por um lado, a “Psicologia da Transformação Social” possibilitou o questionamento da própria psicologia em relação ao seu posicionamento político e limitações enquanto ciência e profissão. Por outro lado, não podemos negar que o mercado de trabalho também é um elemento que favoreceu o encontro entre psicologia e políticas sociais. Dessa maneira, defendemos que os dois relatos devem ser tomados como elementos que ilustram as encruzilhadas desse encontro e a multiplicidade de elementos que constitui tal história.

Temos a mencionar a respeito das políticas sociais que elas são contraditórias em si. Eles surgem a partir de conquistas da classe trabalhadora em um momento de intensa organização e disputa política, pois a democracia traz a luta de classes para dentro do Estado (ao mesmo tempo em que a limita por seus dispositivos políticos e institucionais). Ao mesmo tempo, elas também surgem no contexto de crise econômica no qual o Estado se torna parte do ciclo de valorização do capital, por meio da redução de custos de produção (investimento e criação de políticas sociais), criação de empresas públicas e intervenção no mercado. Quando tal modelo entra em crise começam a ser aplicadas as políticas neoliberais.

Behring e Boschetti (2006/2014) acrescentam a respeito das políticas sociais:

Qualificar e precisar a concepção de direitos, cidadania e política social pressupõe discutir os limites e possibilidades dos direitos no capitalismo, e a particularidade brasileira: um país historicamente heterônomo, subordinado econômica e políti-

camente aos ditames do capitalismo mundial e das políticas de ajuste determinadas por agências internacionais. É preciso entender que os direitos no capitalismo são capazes de reduzir desigualdades, mas não são e não foram até aqui capazes de acabar com a estrutura de classes e, portanto, com o motor da produção e reprodução das desigualdades, já que a existência e persistência da pobreza e das desigualdades sociais são determinadas pela estrutura capitalista de apropriação privada dos meios de produção e da riqueza socialmente produzida (Marx, 1987) e não pela distribuição equânime de seus produtos.

O reconhecimento desses limites não invalida a luta pelo reconhecimento e afirmação dos direitos nos marcos do capitalismo, mas sinaliza que a sua conquista integra uma agenda estratégica da luta democrática e popular, visando a construção de uma sociedade justa e igualitária. Essa conquista no âmbito do capitalismo não pode ser vista como um fim, como um projeto em si, mas como via de ingresso, de entrada, ou de transição para um padrão de civilidade que começa pelo reconhecimento e garantia dos direitos no capitalismo, mas que não se esgota nele [...] Claro está, portanto, que reafirmar direitos e políticas sociais no âmbito do capitalismo e lutar por eles, tendo como projeto uma sociedade justa e igualitária, não significa contentar-se com os direitos nos marcos do capitalismo. Essa é uma estratégia para o estabelecimento de condições objetivas de construção de outra forma de sociabilidade. Quando temos clareza de seus limites, bem como de sua natureza contraditória, vemos a política social como ela é: pode assumir tanto um caráter de espaço de concretização de direitos dos trabalhadores, quanto ser funcional à acumulação de capital e à manutenção do status vigente. (2006/2014, p. 195)

Percebemos pelo exposto até aqui, que tanto a Psicologia como as Políticas sociais possuem suas próprias contradições e que quando ocorre tal encontro elas se somam, se atualizam e se contradizem dialeticamente na realidade da sociedade capitalista.

O campo da assistência social, especificamente, possui algumas peculiaridades que devem ser acrescentadas no que tange a realidade brasileira. Primeiramente, ela surge, na realidade nacional, não como uma política pública, mas a partir de um contexto de caridade de instituições religiosas, posteriormente são criadas as instituições voltadas a atendimentos de carências sociais (termo usado para explicitar as concepções que subjazem a tal campo). Finalmente, vão se tornando ações com parco financiamento esta-

tal e realizadas por instituições de caridade (CRUZ e GUARESCHI, 2009 e BENELLI e COSTA-ROSA, 2012).

Vale ressaltar, que essa área sempre foi subfinanciada tanto pelo poder público, como pela iniciativa privada. Nesse desenvolvimento histórico, as práticas na área sempre estiveram voltadas para amenizar situações pontuais, o que acaba por tutelar e atar as pessoas atendidas à situação na qual sobrevivem. Soma-se a isto o uso político eleitoral da assistência social quando essa se torna política pública e a figura das primeiras-damas. Assim, tal campo sempre esteve a volta com o que se convencionou a chamar de clientelismo, assistencialismo e patrimonialismo.

Tal quadro começa a se alterar, pelo menos em termos de legislação, no ano de 1988 com a promulgação da constituição cidadã. Esta coloca a assistência social como parte do tripé da seguridade social, constituído também pela saúde e previdência social. Todavia, a regulação da assistência social se dá apenas em 1993 (BRASIL, 1993) com a promulgação da Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS). A materialização (em termos legais) da assistência social no Brasil vai ocorrer apenas a partir do ano de 2004 com a nova Política Nacional de Assistência Social (BRASIL, 2004) e 2005 (BRASIL, 2005) com o estabelecimento do Sistema Único de Assistência Social (SUAS).

Tais marcos legais, além de organizar a rede de serviços e as garantias a serem ofertadas, reconhece o psicólogo como um dos técnicos a atuarem nos serviços das três esferas de proteção social.

Uma análise despreziosa dos *“Parâmetros para atuação de assistentes sociais e psicólogos(as) na Política de Assistência Social”*, documento elaborado conjuntamente pelo CFESS e CFP (2007), demonstra a diferença de apropriação da temática entre o Conselho Federal de Serviço Social e o de Psicologia sobre a temática naquele período. Sendo que o primeiro possui maior maturidade e apropriação do campo, enquanto o segundo parece repetir apenas os refrãos da *“Psicologia da Transformação Social”* em um contexto que não caberia algumas expressões.

Tal quadro fica mais claro no momento em que são apresentadas as diretrizes curriculares do Serviço Social e da Psicologia. Enquanto o primeiro profissional parece ter sua formação vol-

tada para atuação em políticas sociais e a crítica a tais elementos. As diretrizes curriculares da graduação em Psicologia (naquele momento) pareciam se voltar muito mais para análise, diagnóstico e avaliação no sentido mais tradicional dessas palavras. Além disso, muitos dessas expressões são até mesmo contrárias aos elementos que dão base a atuação do psicólogo na política de Assistência Social.

Dessa maneira, podemos condensar os elementos expostos com algumas limitações que os psicólogos encontram em sua formação para atuação na política pública de assistência social:

O primeiro seria o parco conhecimento dos profissionais sobre legislação atinente ao funcionamento do Estado e das políticas sociais. Soma-se a isso, leituras acríticas dessas legislações que não são capazes de perceber as contradições das próprias políticas sociais na sociedade capitalista. Estas não visam superar as desigualdades do capital, mas deixa-las em níveis toleráveis, de tal maneira que não causem grandes confrontos sociais. Não podemos negar, também, que mudanças nas condições materiais de vida podem produzir mudanças sociais a longo prazo. Vale ressaltar, que existe uma grande diferença entre transformação social e mudança social.

Os outros elementos se referem às próprias limitações da Psicologia, enquanto ciência e profissão.

O primeiro se refere às limitações da produção de conhecimento e práticas pela Psicologia, haja vista, que a inserção em políticas sociais leva os profissionais a atuarem com populações e espaços que foram estranhos a tal área do conhecimento historicamente no Brasil. As teorias importadas e desenvolvidas aqui pouco podem falar a respeito dos indivíduos expostos à pobreza e à extrema pobreza e sua subjetividade. Acrescentamos que existe produção de conhecimento sobre tal temática, mas ela ainda não é hegemônica, e possui pouca divulgação nos espaços de formação de psicólogos (os) da maioria dos cursos universitários. Estes geralmente inserem tal discussão apenas como uma das possibilidades das teorias psicológicas e não um elemento de formação do indivíduo no capitalismo brasileiro.

As especificidades da formação social brasileira (NETTO, 1990/2016 e 2012) dão contornos diferenciados à formação do

indivíduo, poucas ou quase nenhuma pesquisa científica se dedica a tal temática. Tais elementos acabam por se constituir como empecilhos para atuação de psicólogos(os) na política de assistência social, pois a concepção de sujeito psicológico dos profissionais muitas vezes não condizem com a realidade vivida pela população.

Temos, então, que muitas vezes as práticas psicológicas nesse campo acabam por desenvolver-se a partir de uma concepção do fazer tradicional que não favorece o desenvolvimento da consciência crítica da população atendida. Além disso, os próprios documentos do Ministério do Desenvolvimento Social e Conselho Federal de Psicologia indicam que o profissional da assistência não deve realizar terapias nos respectivos equipamentos de tal política social, mas sim desenvolver um trabalho social com famílias. Este deve visar dar voz e potencia-las, por meio da participação de todos os seus membros na elaboração do plano de acompanhamento familiar. Assim, não cabe ao psicólogo decidir sobre os rumos do acompanhamento familiar, mas ser um dos agentes dessa construção com a própria família.

Oliveira, Dantas, Solon e Amorim (2011) destacam sobre a proibição da psicoterapia:

Essa “proibição” tem causado certa paralisação nos profissionais, mas não apenas por conta da retirada da sua principal estratégia de trabalho. O trabalho com famílias visando à sua emancipação, organização e conscientização sobre seus direitos, exige um tipo de abordagem que não é apenas coletiva, é política. Essa postura não pode ser orientada por meio de manuais; faz parte de uma formação que, de fato, passa distante dos bancos acadêmicos ou das capacitações. (2011, p.147)

Outro elemento a ser enunciado no que se refere às limitações da Psicologia se remete a transformação estrutural da sociedade. O próprio Martin-Baró (1997) em texto sobre o papel do psicólogo ressalta que a Psicologia não é a ciência ou profissão da transformação da sociedade, entretanto, por meio de suas práticas pode impedi-la ou facilita-la. O termo “transformação social” na psicologia brasileira se tornou polissêmico e sinônimo de práticas desenvolvidas em contextos não tradicionais e voltadas para o questionamento da realidade. Todavia, muitas práticas adaptativas

se escondem por trás do selo da transformação social. Portanto, é necessário recuperar os significados concretos da transformação social para a Psicologia.

Senra e Guzzo (2012) afirmam sobre tal tema:

A heterogeneidade e o uso banalizado do termo como constituinte de modismos e de vocabulário politicamente correto no meio dos profissionais sem uma correspondente mudança na realidade do trabalho dificultam o aprofundamento e a compreensão das questões envolvidas e esvaziam de sentido um projeto técnico-político para a profissão e para os profissionais em exercício. (2012, p. 297)

Ao mesmo tempo, devemos acrescentar que o próprio Conselho de Psicologia colocou a transformação social como norte das práticas psicológicas desenvolvidas nas políticas sociais. Todavia, devemos nos questionar se transformações estruturais na sociedade podem ser feitas a partir de atuações nas políticas sociais estatais?

Na nossa concepção e pelo exposto até o momento a resposta é não (em termos revolucionários). Todavia, “não podemos jogar a criança com a água do banho”, no sentido de refletir e propor práticas psicológicas nesse campo, de tal maneira que apontem para um compromisso ético-político de mudanças nas desigualdades sociais.

Avaliamos que uma solução provisória para a tensão entre transformação estrutural da sociedade x políticas sociais possa ser feita pela inclusão da mudança social planejada nesse binômio. Sabemos que as políticas sociais começaram a se desenvolver em tempos social-democratas na Europa, que previam, inicialmente, mudanças contínuas e planejadas na sociedade capitalista até que fosse alcançada a sociedade socialista. A realidade histórica já nos demonstrou as limitações da superação do capitalismo por tal via.

Alias no marxismo existem discussões que dão base sobre como ocorreria a transformação social. Montenegro (2001) ao analisar, na tradição marxista, possíveis modalidades de por meio das quais a sociedade poderia ser transformada identifica três possibilidades:

A primeira seria a revolucionária e proveniente da tradição Leninista a qual pressupõe que haveria a necessidade da erupção de movimentos de grande escala que derrubariam a ordem do capital e estabeleceriam uma sociedade distinta. Devemos refletir se tal proposta não poderia se aproximar do comum e da multidão (SAWAIA, 2014). No sentido de que engloba o desejo de liberdade, de perseverar na existência e a possibilidade da diversidade, ao contrário, do que seriam os movimentos de massas. Na nossa interpretação a diferença entre as propostas ocorre após a revolução: Lenin propõe a ditadura do proletariado, já o comum e a multidão visariam acabar não com os tiranos, mas a própria tirania.

Outra tradição encontrada no marxismo se refere à social-democracia proposta por Kautsky. Ele propõe métodos não violentos para se alcançar o socialismo. O objetivo é acabar com a opressão e exploração do homem pelo homem. A classe trabalhadora é quem tem tal papel histórico de realizar a transformação estrutural da sociedade: como propor a opressão como forma de se livrar da opressão?

A autora (MONTENEGRO, 2001) prossegue destacando que para Kautsky não seria necessária uma forma política opressiva para superação do capitalismo, mas uma forma na qual os interesses da classe trabalhadora fossem os guias da ação política. Para tanto, pressupõe uma revolução democrática e pacífica que deve ocorrer nos parâmetros da democracia socialista. Entretanto, para uma transformação pacífica é necessário o amadurecimento da classe revolucionária e a força do partido seria manter a força de união da classe trabalhadora até que chegue ao amadurecimento. Assim, o próprio partido poderia se constituir como uma tirania como ocorreu na URSS e alguns países que tentaram aderir ao socialismo.

O reformismo, proposto por Bernstein, seria a proposta mais distante da revolução violenta. Para tal autor não é correta a premissa de que a classe trabalhadora não possa obter ganhos concretos no interior do sistema capitalista. Por meio de movimentos sindicais, greves e outras formas de pressão, a classe trabalhadora pode conquistar ganhos concretos que melhorem as condições de vida das pessoas exploradas (como é o caso das políticas sociais). Tal posição propõe que as próprias conquistas que obtêm

o movimento organizado são, de alguma maneira, a forma de se alcançar mudanças possíveis no sistema. Assim, a revolução não é um momento na história, um rompimento entre antes e depois do sistema capitalista, mas um processo contínuo.

Nossa interpretação aponta que a atuação em políticas sociais está mais próxima do reformismo e da social democracia do que de movimentos revolucionários. Entretanto, pode favorecer bons encontros que levem ao “desenvolvimento” do comum e da multidão.

Frente as limitações da atuação em políticas sociais expostos até aqui. Sugerimos três elementos que devem ser considerados no que tange a formação de psicólogas(os) para atuação em políticas sociais, especialmente a de assistência social. É uma modalidade a partir da qual pode se organizar o fazer no cotidiano da política de assistência.

Em relação à formação destacamos os seguintes elementos:

O primeiro supõe que a formação procure desenvolver capacidade de reflexão crítica nos futuros psicólogos, discutindo o atravessamento político das práticas e teorias psicológicas. Mesmo que isso seja trabalhado na formação, todo profissional deve ter claro que todo fazer contém em si elementos políticos. Estes podem estar voltados tanto à padronização, adaptação e assimilação, como para o questionamento, desenvolvimento de consciência crítica e autonomia. Tais questões não são estanques e as práticas podem produzir tanto autonomia como adaptação. Todavia, esse é um elemento que deve ficar claro a toda(o) psicóloga(o) recém-formado: o status e direcionamento político de suas práticas, mesmo que estes sejam negados.

Outro elemento que destacamos é a explicitação das concepções de sociedade que subjazem nas teorias psicológicas. Esse é um desdobramento do argumento anterior. A toda teoria psicológica subjaz uma concepção de sociedade, muitas vezes isso não fica claro para as(os) psicólogas(os) recém-formadas (os) e muitas vezes para as (os) formadas(os) há muito tempo. Ter clareza quanto ao tipo de sociedade que se propõe a construir em cada teoria psicológica é um elemento importante a ser considerado, quando refletimos sobre os efeitos das nossas práticas psicológicas. Dessa

maneira, podemos perceber que a técnica jamais pode ser considerada como neutra e que ela aponta para determinados fins.

O terceiro elemento engloba os anteriores: a formação em Psicologia deve se adequar as novas realidades de atuação da contemporaneidade, haja vista, a mudança do perfil da atuação nos dias atuais. Macedo *et als* (2011) apontam que nos últimos anos elevou-se consideravelmente o número de profissionais que atuam nas políticas sociais e que também a Psicologia tem perdido seu caráter metropolitano, para também se inserir nas cidades interioranas.

Yammamoto e Oliveira (2010) ressaltam a respeito da necessidade de adequação da formação à realidade da atuação:

A atuação com pessoas em situação de pobreza exige não a adequação de um conhecimento teórico-técnico, mas, sim, a criação de novos conhecimentos e uma mudança na postura que marca historicamente a atuação dos psicólogos. A noção de “sujeito psicológico” não cabe nos desafios do CRAS, nem tampouco a crença de que a Psicologia só intervém no sofrimento psíquico ou no ajustamento. Pensar numa atuação que conjugue um posicionamento político mais crítico por parte dos psicólogos, com novos referenciais teóricos e técnicos que podem ou não partir dos já consolidados, mas que necessariamente, precisariam ultrapassá-los, é o grande desafio para a profissão no campo das políticas sociais em geral. (2010, p. 20 e 21)

Dessa maneira, uma das propostas que temos desenvolvido no que tange a atuação de psicólogos nas políticas sociais é que essa tenha como objeto ou perspectiva o sofrimento ético-político. Considerando, especificamente, o CRAS que a intervenção se dê a partir da perspectiva da escuta, ação e garantia de direitos.

Sawaia (2009) resalta que o psicólogo por receio do psicologismo e da redução do indivíduo a si mesmo pode abandonar o sujeito, suas alegrias e seus sofrimentos, enfim a singularidade, ao voltar se exclusivamente à análise e à atuação nas determinações sociais. O risco de tal procedimento é recair em um determinismo meramente social e transformar a subjetividade como um reflexo mecânico da presença do capitalismo e a individuação como subjetivação de processos sócio-históricos de submissão.

Para tanto, ela propõe o sofrimento ético-político como uma das categorias da Psicologia Social. Segundo a autora (SAWAIA, 1999/2001, 2009 e 2014) o sofrimento ético-político não pode ser separado da dialética exclusão/inclusão. Ele é resultado da inclusão perversa e também proveniente da forma de socialização no capitalismo, mediado pela mercadoria.

Sawaia não é a única a estudar a relação entre sofrimento e estrutura social: Adorno (1995/1991) também se aproxima de tal relação. Entretanto, a principal contribuição da autora repousa na tentativa de colocar como centro das reflexões sobre o sofrimento (provocado pelo modo de produção capitalista) a ideia do humano, da particularidade de cada sujeito e seus afetos.

A autora propõe:

Portanto, o sofrimento ético-político retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade. Ela revela a tonalidade ética da vivência cotidiana da desigualdade social, da negação imposta socialmente às possibilidades da maioria apropriar-se da produção material, cultural e social de sua época, de se movimentar no espaço público e expressar desejo e afeto. (SAWAIA, 2001, p. 104 e 105)

Podemos perceber que quando nos referimos ao sofrimento ético-político não estamos mencionando qualquer tipo de sofrimento, mas o proveniente das afetações provocadas pela vivência da questão social dominante de cada época histórica. Isso quer dizer que tal sofrimento tem raízes nas próprias relações sociais provocadas pelo modo de produção capitalista e só pode ser “eliminado” pela superação de tal sistema. Assim, as vivências de vulnerabilidades e riscos social, desigualdades geram, segundo a autora (SAWAIA, 2009), sofrimento, medo, humilhação.

Dessa maneira, o sofrimento ético-político, por meio das afetações que produzem memórias, é transmitido através das gerações, prolongando o ciclo da desigualdade e da inclusão perversa. Vale destacar, que a autora procura diferenciar entre dor e sofrimento. A primeira seria própria da vida humana, um aspecto inevitável. Sendo algo que emana do indivíduo, das afecções de seu

corpo nos encontros com outros corpos e diz respeito à capacidade de sentir (SAWAIA, 2001, p. 102). Já o sofrimento é a dor mediada pelas injustiças sociais. É o sofrimento de estar submetido à fome e à opressão e que pode não ser sentido como dor por todos.

Avaliamos que o sofrimento ético-político demarca algo que não é da ordem do individual, proveniente de desajustamentos e desadaptações, mas determinado exclusivamente pela situação social da pessoa e que a impede de lutar contra os cerceamentos sociais (BERTINI, 2014). Ele é de grande valia para se refletir a atuação de psicólogos nos CRAS. Pois o próprio trabalho nesse equipamento público se volta para pessoas que sofrem cotidianamente os efeitos da desigualdade social (os mais vulneráveis e que sobrevivem em situação de risco) e de como tais elementos se tornam subjetividade (de modo padronizado e singular ao mesmo tempo)

Tal conceito aponta para a especificidade da Psicologia na atuação em CRAS. O sofrimento ético-político ao superar as cisões feitas entre objetividade/subjetividade e racionalidade/afetividade aponta para um dos principais elementos de trabalho de psicólogos nas políticas sociais. Ao invés da dor ou do sofrimento da mônada psicológica, se propõe a trabalhar o sofrimento mediado pelas desigualdades sociais do capitalismo.

Todavia, como podemos trabalhar com o sofrimento ético-político na política de Assistência Social?

A escuta, ação e garantia de direitos é uma formulação provisória, e nem pretende ser algo definitivo. Para avaliarmos a sua potência conceitual e prática é necessário o desenvolvimento de pesquisas e consulta a profissionais que vivem o cotidiano dos CRAS, estes são os mais indicados para a aplicarem e questionarem sua precisão. A escuta e ação mediada pela garantia de direitos rompe com o enquadre tradicional da Psicologia, podendo incidir sobre o sofrimento ético-político.

Ao colocarmos a escuta, ação e garantia de direitos como instrumento técnico da atuação profissional, não recaímos em formulas prontas sobre o fazer, assim como, seu uso só pode se dar mediada pela reflexão.

Ela se constitui a partir de três procedimentos típicos do trabalho do psicólogo nos CRAS que serão aprofundados a partir de agora.

A escuta seria uma das competências que os psicólogos desenvolveriam na sua formação. Ela engloba a capacidade de compreender a pessoa e não julgá-la de acordo com os próprios padrões morais e éticos. Podemos questionar a possibilidade de tamanha neutralidade, mas também devemos entender a importância dela.

Avaliamos que nos CRAS parte dessa neutralidade deve ser deixada de fora, pois existe uma dimensão muito importante nessa prática que não pode ser esquecida: a garantia de direitos.

Pois bem, uma escuta passiva e que se esquece de direitos afiançados nas políticas sociais pode se tornar em ideologia ou remeter a práticas tradicionais da psicologia. Já a garantia de direitos, por outro lado, envolve ação: não apenas do sujeito de direitos como também do profissional que faz tal mediação (no caso o psicólogo). Entretanto, é muito importante refletir sobre a ação.

Supomos que a relação profissional usuário deve se pautar na autonomia de ambos (e não na dependência que é a marca do assistencialismo): a) Por parte dos usuários no desenvolvimento de capacidades atreladas à cidadania, participação política e cidadã, b) já o profissional deve mostrar possibilidades, tanto positivas como negativas, em relação às demandas dos usuários dentro dos marcos legais das políticas sociais. Sabe-se que muitas vezes os critérios para elegibilidade dos programas e serviços disponíveis são contraditórias, mas não é na relação profissional/usuário que estes podem ser transformados, mas sim por meio da participação social e ativismo político, tanto do usuário como do profissional.

Ao propor uma ação que incentive o indivíduo a agir socialmente como portador de direitos, o profissional não aprisiona o usuário a si mesmo, mas possibilita que esse possa aprender a fazer por si mesmo e lidar com todas as dificuldades da garantia de direitos no Brasil.

Ao aprender a agir por si mesmo, supõe-se que o usuário possa generalizar tal experiência à cidadania no geral. Pensamos que tal proposta do fazer profissional envolve o rompimento, em longo prazo, de determinações da formação social brasileira que tendem a fazer com que as classes subalternas se percebam como beneficiários de favores e não portadores de direitos.

Assim, avaliamos que existem duas possibilidades do

agir na garantia de direitos. Uma que garante direitos, mas prende o indivíduo na situação na qual passa ou está enfrentando. Já outra que possibilita ao sujeito, a partir da mediação profissional, a buscar por si mesmo de direitos. Destaca-se que tais modalidades de atendimento podem ser tanto individuais como coletivas.

Assim, terminamos o capítulo com um questionamento: como a formação e as práticas psicológicas tem se portado frente às alterações que já estão visíveis na profissão no que tange aos lugares e formas de fazer?

Referências

ADORNO, T. W. De la relación entre sociología y psicología. (J.L.A. Tamayo trad.) In: Adorno, T. W. Actualidad de la filosofía. (pp. 135 – 205) Barcelona: Paidós, 1991. (Original publicado em 1955).

BEHRING, E. S. & BOSCHETTI, I. Política Social: Fundamentos e história. Biblioteca Básica de Serviço Social, 9ª edição e 6ª reimp. São Paulo: Cortez, 2014. (original publicado em 2006).

BENELLI, S.J.; COSTA-ROSA, A. da. Paradigmas diversos no campo da assistência social e seus estabelecimentos assistenciais típicos - Psicologia USP; 23(4), 2012. p. 609-660.

BERTINI, F.M.A. Sofrimento ético-político: uma análise do estado da arte. Psicologia e Sociedade, nº 26 (n. spe. 2), 2014. p. 60-69.

BRASIL. Lei Orgânica de Assistência Social, Lei 8742 de 07 de dezembro de 1993.

BRASIL, Conselho Nacional de Assistência Social. Política Nacional de Assistência Social, resolução nº145 de 15 de outubro de 2004.

BRASIL, Conselho Nacional de Assistência Social. Norma Operacional Básica SUAS, resolução nº 130 de 15 de julho de 2005.

Conselho Federal de Psicologia; Conselho Federal De Serviço Social. Parâmetros de Atuação de Assistentes Sociais e Psicólogos (as) na Política Pública de Assistência Social. Conselho federal de Psicologia (CFP), Conselho Federal de Serviço Social (CFESS), Brasília, CFP/CFESS, 2007. 52 p.

CRUZ, L.R E GUARESCHI, N. A constituição da assistência social como política pública: interrogações à psicologia In: Cruz, L.R e

Guareschi, N. orgs. Políticas Públicas e Assistência Social: diálogo com as práticas psicológicas. (pp. 13 – 40) Petrópolis: ed Vozes, 2009.

FREITAS, M.F.Q. Psicologia na Comunidade, Psicologia da Comunidade e Psicologia (Social) Comunitária – Práticas da Psicologia em Comunidades nas décadas de 60 a 90, no Brasil. In: Campos, R.H.F. (org.) Psicologia Social Comunitária: da Solidariedade à Autonomia. 9ª edição (pp. 54 – 80) Petrópolis: Editora Vozes, 2003. (original publicado em 1996).

MACEDO, J.P.; SOUSA, A.P. DE; CARVALHO, D.M. DE; MAGALHÃES, M.A.; SOUSA, F.M.S. DE; DIMENSTEIN, M. O psicólogo brasileiro no SUAS: quantos somos e onde estamos? - Psicologia em Estudo; 16(3), 2001. 479-489.

MARTIN-BARÓ, I. O Papel do Psicólogo. Estudos de Psicologia, Natal, vol 2, nº 1, jan/jul, 1997. p. 7-27.

MONTENEGRO, M. Conocimientos, agentes y articulaciones: una mirada situada a la Intervención Social. 2001. 346 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Programa de Psicologia Social, Universidade Autônoma de Barcelona, Barcelona, Espanha. 2001.

MOTA, S.T.; GOTO, T.A. Plantão psicológico no CRAS em Poços de Caldas - Fractal : Revista de Psicologia; 21(3); 521-529; 2009-12

NETTO, J.P. (2016) Ditadura e Serviço Social: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64. São Paulo: Cortez editora, 2016. (original publicado em 1990).

NETTO, J.P. Crise do capital e consequências societárias. Serviço Social e Sociedade, n.111, jul/set, 2012. p. 413-429.

OLIVEIRA, I.F. DE; DANTAS, C.M.B.; SOLON, A.F.A.C.; AMORIM, K.M.O. A prática psicológica na proteção social básica do SUAS - Psicologia & Sociedade; 23(spe), 2011, p.140-149.

YAMAMOTO, O.H.; OLIVEIRA, I.F. de. Política Social e Psicologia: uma trajetória de 25 anos - Psicologia: Teoria e Pesquisa; 26(spe), 2010. p. 9-24.

YAMAMOTO, O.H.; OLIVEIRA, I.F. de. Definindo o campo de estudos: as políticas sociais brasileiras. In: Yamamoto, O.H.; Oliveira, I.F. de. (2014) (orgs.) Psicologia e Políticas Sociais: temas em debate. Be-

lém: editora UFPA, 2014.p. 21-46.

SAWAIA, B.B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão In: Sawaia, B.B. (2001) (org.) As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. p. 97-118. (original publicado em 1999).

SAWAIA, B.B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. Psicologia e Sociedade. Belo Horizonte, vol. 21 (3), 2009. p. 364 – 372.

SAWAIA, B.B. Transformação social: um objeto pertinente à Psicologia Social? Psicologia e Sociedade. Belo Horizonte, vol. 24 (n. spe. 2), 2014. p. 4 – 17

SENRA, C.M.G.; GUZZO, R.S.L. Assistência social e psicologia: sobre as tensões e conflitos do psicólogo no cotidiano do serviço público - Psicologia & Sociedade; 24(2), 2012. p. 293-299.

Tensões entre a lógica do poder patriarcal e a busca de emancipação das mulheres nas Políticas Públicas de Assistência Social: uma análise à luz da categoria de gênero

Maria Ignez Costa Moreira

Introdução

Este capítulo traz como temática as relações estabelecidas pelas políticas públicas de assistência social com as mulheres, à luz da categoria de gênero. O conceito de gênero trata dos sentidos históricos, sociais e culturais construídos e compartilhados para a explicação das diferenças entre homens e mulheres. O grande avanço na formulação inicial desse conceito foi o de distinguir sexo de gênero, concorrendo para a superação de explicações essencialistas e naturalizantes sobre as diferenças entre homens e mulheres, até então reduzidas às determinações biológicas, sem que se considerem os contextos históricos e culturais.

Ao examinarmos analiticamente os sentidos das diferenças entre homens e mulheres que a categoria de gênero revela, percebemos que tais diferenças foram tomadas como sinônimo de desigualdades intransponíveis e naturais. A categoria de gênero explicita que a desigualdade é construída nas e pelas relações de poder assimétricas, fazendo com que, numa sociedade regida por princípios patriarcais, as mulheres sejam colocadas em posição de subalternidade, não somente nas relações domésticas e privadas, mas também nos espaços públicos.

A desigualdade de gênero é produzida no contexto socio-histórico, ou seja, não é natural. Portanto, para compreendermos a desigualdade de gênero, precisamos compreender o contexto da sociedade capitalista, que instituiu uma sociedade de classes es-

truturalmente desigual. Dorlin (2016) reconhece que as categorias de classe e gênero são epistemologicamente distintas, no entanto destaca que a desigualdade de classe e a de gênero são dispositivos fundamentais para a análise crítica do poder e das relações de dominação.

Isquierdo (1998) argumenta que a superação da desigualdade na sociedade capitalista significa o desaparecimento do sistema de classes. Sustentando seu argumento na tese marxista, a autora afirma: “El conflicto entre clases y la defensa de los intereses de la classe explotada y dominada, no significa mejorar la posición de la misma, sino la desaparición del sistema de clases” (p.23).

Quanto à desigualdade de gênero, a sua superação, ainda seguindo a tese de Isquierdo (1998), não está condicionada ao desaparecimento de um dos termos (o homem ou a mulher), mas à transformação das relações, ao rompimento de relações de submissão e dominação e ao estabelecimento da equidade de gênero. Nesse sentido, Isquierdo, feminista-marxista catalã, esclarece as diferenças epistemológicas das duas categorias – classe e gênero.

A lógica da equidade de gênero foi traduzida pelo *slogan* do feminismo: “Somos diferentes, mas somos iguais”, ou seja, homens e mulheres iguais em direitos, em acesso aos bens materiais e simbólicos, à liberdade e à felicidade. Nessa perspectiva, a categoria de gênero é relacional, de modo que a transformação das mulheres afeta também os homens, as relações entre eles, o relacionamento familiar e a educação das crianças, por exemplo.

As desigualdades que as mulheres denunciam em suas narrativas e em seus corpos são múltiplas e se cruzam na interseção da opressão de classe social, de pertencimento étnico-racial e de gênero. De acordo com Scott (1995), “gênero” é uma categoria analítica que mostra como as diferenças biológicas entre homens e mulheres são utilizadas como razões explicativas naturalizadas para justificar as relações de poder desiguais e assimétricas entre homens e mulheres, concorrendo para a cristalização de posições tais como homens-opressores e mulheres-oprimidas. Ainda segundo Scott (1995), gênero é “um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (p. 86).

As feministas negras filiadas ao movimento *black feminisms* desenvolveram e têm trabalhado com a noção de

interseccionalidade. Por meio dessa noção são tratados os atravessamentos das múltiplas condições de subordinação das mulheres, buscando-se articular as desigualdades produzidas pelo racismo, pelo sexismo e pela condição de classe. “A proposta de trabalho com essas categorias [interseccionalidade, categorias de articulação] é oferecer ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades” (PISCITELLI, 2008, p. 266).

Para Butler (2003), “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é (...) o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais” (p. 2). Assim, “a mulher” não pode ser compreendida como um sujeito universal e abstrato, mas deve ser considerada como um sujeito socio-histórico, que se constitui em contextos concretos e como um sujeito ativo e potente para transformar o próprio contexto de pertencimento.

A categoria de gênero possibilita discutir a desigualdade vivida e reproduzida pelas mulheres tanto nas relações familiares quanto naquelas estabelecidas com a rede de proteção social, bem como identificar as alternativas de superação dessa desigualdade, ao promover a transformação das relações e a emancipação das mulheres.

Generificando as políticas de assistência social

A consolidação das políticas públicas no Brasil foi alcançada por ocasião da Constituição de 1988, reconhecida como “Constituição cidadã”. Sua promulgação, marco da redemocratização do país após longo período de ditadura militar, pode ser compreendida como resultado das lutas pelo reconhecimento de direitos e por melhores condições de vida, empreendidas pelos movimentos populares, dos trabalhadores, de mulheres e de feministas, enfim, pelos setores progressistas da sociedade civil organizada. Foram muitas as conquistas e o grande desafio neste momento sombrio que vivemos no Brasil é o de preservá-las e, ainda, o de somarmos forças para impedir os retrocessos.

Analisar as políticas públicas tendo o método dialético como guia nos possibilita compreendê-las em seu movimento histórico contínuo e não linear de transformação. Os avanços nas po-

líticas públicas que possibilitam a inclusão de crianças e jovens na escola, que buscam a segurança alimentar, o acesso à saúde, entre outros, não são uma dádiva, mas resultado de disputas, de embates e resistências de contingentes expressivos da população excluída por sua posição de classe. O percurso da assistência social no Brasil se deu na direção da superação das práticas assistencialistas e disciplinares, para alcançar a efetiva garantia de direitos que promovem a emancipação e o exercício da cidadania. No entanto, ainda encontramos resquícios do assistencialismo e normatização das famílias nas ações de assistência social, especialmente nas dirigidas às mulheres.

Na análise da centralidade das mulheres nas políticas públicas, algumas tensões se destacam quando elas são tomadas como alvo dos programas sociais, mas não como sujeitos de direitos e políticos, com potencialidade para participação ativa. Em alguns casos, as mulheres são tomadas como alvo das políticas públicas destinadas às famílias, por serem representadas como responsáveis pelo bem-estar da família, pelo cuidado com os filhos, pela manutenção da organização doméstica. As atividades domésticas e de cuidado são compreendidas como próprias do gênero feminino e, ainda, atribuídas às mulheres. Os homens são pouco demandados a participar, especialmente quando já não coabitam com a mãe de seus filhos. Nesse sentido, tomando a categoria de gênero, vemos que a relação assimétrica de poder se mantém.

A assistência social foi reafirmada, no Brasil, desde a instituição do Sistema Único de Assistência Social – Suas, em 2004, como um direito fundamental de todos os brasileiros e brasileiras. O direito à proteção social tornou-se um instrumento para se enfrentar as desigualdades e para o exercício da cidadania plena. A assistência pode ser compreendida como uma política social que deve transformar a vida cotidiana das pessoas. Segundo Rocha (2001):

A política social é uma modalidade de política pública que visa a fornecer condições básicas de vida à população – e o significado disso muda de sociedade para sociedade. Visa, assim, a buscar uma situação de maior igualdade entre os componentes de uma sociedade e a fornecer um nível básico de segurança socioeconômica. Envolve uma gama de modalidades, como

políticas de saúde, educação, habitação, amparo a desempregados, crianças, velhos, programas de renda mínima, enfim, diversos tipos de intervenções. (p.15)

O Suas (2005), ao abordar a assistência social como direito, busca romper com as concepções e as práticas assistencialistas e caritativas da assistência social que permearam a história brasileira, como apontam Rizzini e Rizzini (2004). As autoras percorreram a história da assistência social desde o século XVIII e mostram que o primeiro alvo das práticas de assistência eram os “menores”, termo que designava as crianças pobres, órfãs, abandonadas ou filhas de famílias consideradas incapazes de educá-las nos padrões hegemônicos. Essas crianças eram compulsoriamente retiradas do convívio familiar e comunitário e internadas em instituições totais, em grande parte mantidas por congregações religiosas, nas quais permaneciam até que atingissem a maioridade legal. Durante o período de internação essas crianças permaneciam isoladas, sem vínculos comunitários, sociais e familiares, e sofriam nessas instituições ações disciplinares e corretivas violentas.

O Suas prevê que as ações de proteção social sejam descentralizadas e realizadas com estratégias que incentivem a participação coletiva de homens e mulheres, crianças, jovens, adultos e idosos, de modo a fortalecer os seus vínculos afetivos e sociais. O Cras – Centro de Referência de Assistência Social e o Creas – Centro de Referência Especializado de Assistência Social são dois equipamentos instalados nos territórios onde vive a população-alvo, aquela que se encontra em situação de alta vulnerabilidade e de risco social. Ambos os equipamentos são vinculados administrativamente às Secretarias Municipais de Desenvolvimento. Para Filgueiras (2014):

O território onde o Suas acontece é uma construção social e política que não se restringe à delimitação espacial e administrativa. São territórios cada vez mais complexos, com frequência em espaços urbanos fragmentados e segregados, com diferentes tipos de interação social, proximidades e distâncias, convivência e estranhamentos. Neles o enfrentamento da pobreza e da desigualdade é desafio permanente. (p. 96)

A assistência social se realiza por meio da ação concreta de todas as pessoas envolvidas no território. Como salienta Filgueiras (2014), esse é um espaço em construção só possível pela participação coletiva. A emancipação das famílias não ocorre por uma dádiva, mas por um processo ativo de enfrentamento das desigualdades. Dito de outro modo, a política de assistência social realizada por meio de equipamentos localizados nos espaços próximos da moradia das famílias contribui para o reconhecimento do pertencimento social e comunitário e, ao mesmo tempo, para que essas famílias sejam reconhecidas como filiadas ao seu contexto. Esse reconhecimento é potencialmente provocador da responsabilidade pelo coletivo. A história de implantação do Suas é recente: em 2018 completa 14 anos. É um processo que vem sendo construído com acertos e erros e com enormes desafios.

Os princípios da Política Nacional de Assistência Social, que se consolidaram com o advento do Suas, têm como proposta a construção de práticas não autoritárias e verticalizadas, com a valorização das ações coletivas e da formação de redes de apoio e solidariedade. Evidentemente, entre a intenção e o gesto encontraremos contradições, e o prescrito nem sempre se concretiza na prática. No entanto, tais princípios devem nortear a avaliação processual das práticas de assistência e os esforços para o contínuo aperfeiçoamento das mesmas.

As famílias no Brasil, especialmente as das classes populares, têm uma história muito rica de estratégias de apoio mútuo. A circulação das crianças, por exemplo, pela família extensa como estratégia para protegê-las, nos casos de morte ou adoecimento materno, é descrita nos estudos sobre a história da família no Brasil, como os realizados por Del Priori (1995). As famílias se constituem historicamente como uma rede primária de proteção e os equipamentos públicos de assistência não devem desconhecer essa experiência e sim procurar agir para potencializar os recursos das famílias e garantir que seus direitos sejam respeitados. Os ordenamentos jurídicos brasileiros apontam como dever do Estado a garantia de recursos para que as famílias possam exercer a sua função de cuidar e educar suas crianças.

Os princípios da política de assistência e de valorização das redes familiares e fortalecimento dos vínculos comunitários nos levam à proposição de Santos (2003):

Tal concepção de emancipação implica a criação de um novo senso comum político. (...). A nova cidadania tanto se constitui na obrigação política vertical entre os cidadãos e o Estado, como na obrigação política horizontal entre cidadãos. Com isso, revaloriza-se o princípio da comunidade e, com ele, a ideia de igualdade sem mesmice, a ideia da autonomia e a ideia de solidariedade. (p. 277-278)

O Cras tem como objetivo prevenir os riscos sociais, a violação de direitos e a violência, especialmente quando atingem as crianças, os adolescentes e os jovens, através do monitoramento das famílias. O Cras oferece uma gama de atividades que visam a promover o fortalecimento dos vínculos familiares e sociais, aumentando o acesso aos direitos de cidadania. As atividades de geração de renda ou de inclusão em grupos de reflexão são exemplos das estratégias utilizadas pelo Cras para alcançar os seus objetivos.

O Creas, por sua vez, oferece apoio e orientação especializados a pessoas que sofrem de violência física, psíquica e sexual, negligência, abandono, ameaça, maus-tratos, no âmbito intrafamiliar, bem como discriminações e violências praticadas em outros espaços institucionais e sociais. A formação de grupos com as pessoas que buscam o Creas, tais como os de caráter socioassistencial ou socioeducativo dirigidos às famílias, tem sido uma prática comum.

Tanto o Cras quanto o Creas, cada um com suas especificidades, têm como convergência a realização de ações destinadas às famílias, uma vez que as políticas públicas brasileiras de assistência social, como prevê o Suas (2004), têm reservado às famílias uma posição de centralidade nas suas práticas.

Para que as ações destinadas às famílias sejam promotoras da cidadania, é necessário que os agentes públicos da proteção social conheçam o contexto, as necessidades e as potencialidades das famílias. Rizzini; Rizzini; Naiff; Baptista (2007) consideram que as lógicas de matricialidade na família e a da territorialidade, que orientam a política de assistência, exigem a produção de estratégias de participação ativa das famílias, de modo que o trabalho não seja feito “para elas”, mas “com elas”. A realização dos princípios da matricialidade na família e da territorialidade é uma tarefa de alta complexidade e repleta de contradições: do ponto de vista

das relações de gênero, esses princípios podem contribuir para a construção de relações de equidade, mas também correm o risco de reafirmar relações assimétricas e desiguais de poder, quando se pautam por modelos estereotipados de papéis de gênero ou quando consideram uma configuração única de família como saudável.

As razões que levam à centralidade da família nas políticas públicas de proteção social são associadas a fatores diversos de ordem econômica, política e psicossocial. Pereira-Pereira (2004) considera a crise econômica mundial da segunda metade do século XX como um marco da retomada das atenções à família:

Desde a crise econômica mundial dos fins dos anos de 1970, a família vem sendo redescoberta como um importante agente privado de proteção social. Em vista disso, quase todas as agendas governamentais preveem, de uma forma ou de outra, medidas de apoio familiar, particularmente dirigidas às crianças. (p. 26)

Faria (2001) apresenta duas categorias básicas de políticas voltadas para a família. A primeira é composta pelas políticas públicas indiretas, que impactam positivamente o orçamento das famílias, como a estratégia do controle de preços de alimentos e de medicamentos.

A segunda categoria abriga as políticas públicas diretas e engloba ações que visam à regulação legal da família. São as leis que regem o casamento e a relação conjugal, os direitos e deveres dos pais para com os filhos e a proteção da infância, além dos deveres dos filhos adultos para com os pais idosos. São políticas que em sua elaboração e execução devem considerar o ciclo familiar (famílias iniciais, com crianças pequenas ou já com filhos adolescentes e jovens, ou famílias nas quais os filhos já deixaram a casa de seus pais, famílias com mais de uma geração, por exemplo).

A família no mundo contemporâneo não se conforma ao singular, ela é plural, pois se configura de maneira múltipla e diversificada (famílias monoparentais femininas ou masculinas, famílias reconstituídas, famílias homoparentais, entre tantas outras). A família atendida pelos equipamentos das políticas públicas se insere em uma tensão permanente entre a multiplicidade de con-

figurações vividas no cotidiano e um ideal imaginário de família nuclear e heteronormativa.

Reconhecer a legitimidade das diversas configurações e o ciclo de vida das famílias é fundamental para que se possa conhecer o contexto e potencializar as suas conexões comunitárias e de participação social e política. O ciclo de vida das famílias diz respeito à sua história de formação: no momento inicial um casal sem filhos, o surgimento dos filhos e a vivência da infância, da adolescência, da juventude deles. Os filhos já adultos e a velhice dos pais, enfim em cada uma dessas fases as famílias vivem especificidades que precisam ser consideradas pela rede social de apoio.

Na diversidade das configurações familiares percebe-se em algumas uma forte centralidade das mulheres: são elas que buscam amparo e acolhida nos equipamentos de assistência social e explicitam as demandas familiares. As relações das mulheres com esses equipamentos podem potencializar os seus recursos simbólicos e materiais para a emancipação delas, para a promoção da participação comunitária e solidária, mas também podem reafirmar posições de submissão e reprodução de práticas que levam à culpabilização das mulheres pela condição de suas crianças.

As famílias monoparentais femininas, nas quais as mães vivem com seus filhos, sem a presença no domicílio de nenhum outro adulto morador/moradora, são uma configuração em que exclusivamente as mulheres exercem o papel de cuidadoras e provedoras. Nessas famílias muitas vezes as crianças e adolescentes têm função decisiva na realização dos afazeres domésticos, no cuidado dos irmãos menores e às vezes até de idosos adoecidos. Com frequência percebe-se que o trabalho doméstico ainda é mais atribuído às meninas do que aos meninos, uma vez que dos meninos espera-se a realização de atividades no espaço público que possam gerar alguma renda.

Esse quadro das famílias monoparentais femininas suscita duas importantes questões: a primeira sendo a persistência da divisão do trabalho segundo a posição de gênero e a segunda a dificuldade da erradicação da exploração do trabalho infantil. Se bem que, a partir de 2003, vivemos uma década significativa de diminuição da exploração do trabalho infantil, de proteção e de inclusão escolar das crianças. Essas foram conquistas muito importantes, mas que correm grave risco na conjuntura atual.

As famílias extensas femininas são aquelas compostas por mulheres de mais de uma geração, formadas pelas avós com seus netos e netas e as mães com seus filhos e filhas, sem a presença de homens adultos que compartilhem as funções de cuidar e de prover. São arranjos familiares nos quais as crianças, as adolescentes e as mulheres mais velhas se encarregam dos afazeres domésticos, enquanto as jovens e adultas exercem atividades laborais remuneradas e são as provedoras da família.

Finalmente, as famílias reconstituídas são aquelas formadas por um casal que já viveu e teve filhos com outros parceiros e parceiras em uniões anteriores. Nesses casos, não raras vezes, os homens têm pouca implicação com os filhos da atual companheira, sob o argumento de que não são seus filhos biológicos. É comum também as mulheres relatarem que, quando se separam dos pais biológicos de seus filhos e estabelecem uma nova união conjugal, os pais biológicos deixam de participar da educação das crianças e de contribuir com as despesas de alimentação, entre outras.

Nas relações familiares as concepções cristalizadas dos papéis de gênero norteiam as posições que devem ser ocupadas pelos homens e pelas mulheres, bem como as atribuições prescritas para o exercício da maternidade e da paternidade. Espera-se das mulheres o exercício prioritário do cuidado do espaço doméstico, das crianças e dos adolescentes, ainda que elas exerçam atividades laborais fora do espaço doméstico, o que acarreta para elas a dupla jornada de trabalho. Em relação aos homens a expectativa social é de que sejam os provedores da família. As atividades domésticas não são consideradas como próprias dos homens e a ocupação deles nos afazeres domésticos é tomada como uma “ajuda” à mulher ou como uma atividade de “lazer” realizada nos finais de semana.

As famílias que chegam aos equipamentos públicos de assistência social pelas mãos das mulheres não seguiram esse roteiro, pois nelas encontramos adultos (homens e mulheres) desempregados ou subempregados, adoecidos por toda a sorte de exclusão social, de carência material, com histórico de violência praticada pelos homens contra as mulheres e as crianças, e também das mulheres contra as crianças. A violência que as mães praticam

contra as suas crianças foi considerada por Saffioti (1989) como a síndrome do pequeno poder, pois é uma reprodução da violência que as mulheres sofrem de seus maridos e companheiros, violência fruto das relações de opressão/submissão fundadas na desigualdade de gênero.

As mulheres, especialmente aquelas que vivem em famílias nas quais os homens estão ausentes e não são provedores, têm reivindicado dos equipamentos públicos recursos materiais e simbólicos para que possam cuidar de suas crianças. Reivindicam a inclusão no Programa Bolsa Família ou a mediação dos conselheiros tutelares nas suas dificuldades de educação dos filhos e filhas. Esses equipamentos são fundamentais e, ao longo do tempo, seus trabalhadores têm acumulado conhecimento sobre a realidade na qual estão inseridos. Essas práticas precisam ser constantemente discutidas, avaliadas e aprimoradas, pois têm uma importância imensa e afetam a vida cotidiana das famílias.

Quando as mulheres reivindicam apoio dos equipamentos públicos de assistência social, estão exercendo um direito de cidadania, ainda que não tenham consciência disso. Não raras vezes as mulheres sentem-se envergonhadas ao demandarem a assistência social e outras tantas se mostram temerosas em relação aos julgamentos que poderão provocar. A dimensão do direito à assistência, embora garantida nos ordenamentos legais, não foi ainda totalmente assimilada e, muitas vezes, a assistência social é tomada como um “favor” ou um “ato caritativo”.

A chegada das mulheres nos equipamentos públicos de assistência social pode se dar tanto por demanda espontânea, quanto por meio de um encaminhamento feito por outros equipamentos, tais como policiais, jurídicos, de saúde ou conselhos tutelares aos quais elas já tenham recorrido anteriormente. É bastante comum que as mulheres que chegam aos equipamentos públicos de assistência social estejam em situação de violência doméstica e já tenham percorrido uma “rota crítica”, expressão cunhada por Sagot (2007) para se referir ao trajeto desenvolvido por elas pelos diversos equipamentos públicos, cada qual com sua especificidade, tendo que repetir à exaustão a sua história em cada um deles.

Enredadas em suas vivências cotidianas de pobreza, de desamparo, de violência e nas demandas que lhes são dirigidas

pelos diversos equipamentos de assistência, as mulheres muitas vezes são julgadas e consideradas incapazes de superar a situação de fragilidade, de cuidar de suas crianças, de romper relacionamentos violentos e abusivos, de desempenhar o duplo papel de provedoras e cuidadoras.

Nos processos de acompanhamento das famílias no Cras e no Creas são feitos comumente encaminhamentos para equipamentos de saúde e para a inclusão em grupos de reflexão. Assim as mulheres continuam a peregrinação por outras paradas da “rota crítica”. Quando as suas relações com os equipamentos públicos são estabelecidas de modo consciente frente ao exercício de direitos, espera-se que elas se posicionem ativamente diante das escolhas a serem feitas. Por outro lado, quando as relações entre as mulheres e os equipamentos públicos são marcadas por lógicas hierárquicas e desiguais, que reproduzem as desigualdades de gênero e de classe, as ações da assistência são tomadas e recebidas como dádivas caritativas ou imposições autoritárias, o que mantém as mulheres na posição submissa.

É eloquente o relato de uma mulher que teve suas crianças acolhidas por determinação judicial e que havia sido atendida no projeto de intervenção psicossocial realizado por estudantes de Psicologia da PUC Minas, em uma casa de acolhimento institucional em Belo Horizonte, no período de 2010-2012. A inclusão dela no referido projeto foi bastante positiva e potencializou suas energias para se organizar e sustentar seu interesse afetivo por seus filhos. No entanto, diante do equipamento jurídico ela ainda se sentia muito insegura e desamparada: “A mãe revelou estar com a documentação pronta e disse que precisava ir ao juiz, mas que tinha medo. Será que me devolverão as crianças? Não sei o que é lei, o que é juizado; tenho medo do que vão dizer. Me sinto sem saber. Tenho medo, por isso não vou lá” (BEDRAN; CARRELLOS, 2012, p.107). O juiz um homem, representante do Estado e da classe dominante, era temido, pois poderia exigir dela algo que ela não poderia fazer e puni-la com a negação do retorno de seus filhos para a sua convivência. Isso foi o que ela conseguiu expressar no grupo de reflexão.

Matos (2011) discute a necessidade de buscarmos um Estado que garanta a equidade de gênero. A autora entende que

as políticas públicas e sociais não devem ser guiadas pela lógica do poder patriarcal, ou seja, por uma lógica que visa ao controle das mulheres. Ao contrário, em um Estado democrático de direito é preciso defender a equidade de gênero, garantir que as mulheres por serem mulheres não sejam silenciadas e tuteladas como seres de segunda categoria. É comum que as mulheres que vivem em famílias monoparentais femininas ou reconstituídas recebam dos equipamentos de assistência social uma série de recomendações que visam à mudança do comportamento delas, especialmente no que diz respeito aos aspectos afetivo-sexuais e reprodutivos.

Outro exemplo retirado do mesmo projeto de intervenção psicossocial já mencionado é o de uma mulher cujas crianças estavam em medida de acolhimento institucional. Eram seis filhos, que tinham quatro pais distintos. Ela havia se casado formalmente uma vez e vivido outras três uniões estáveis. Todos esses relacionamentos foram rompidos e, no momento do acolhimento institucional de suas crianças, ela estava sozinha. Relatou que havia sido orientada a mudar o seu comportamento afetivo-sexual para que pudesse receber suas crianças novamente.

Saffioti (2004) mostra que “as relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contaminam toda a sociedade” (p. 54), e nesse sentido tencionam as relações entre os equipamentos de assistência social e as mulheres, quando aqueles não promovem a emancipação dessas mas reproduzem a tutela que elas haviam experimentado em suas relações conjugais. É preciso atenção para que os sujeitos de direitos sejam também reconhecidos como sujeitos políticos, para que os seus direitos não sejam alienados e tutelados. Tratar das tensões presentes no campo das políticas públicas que têm como alvo as famílias não significa de modo algum deslegitimar esse campo, pelo contrário, numa sociedade tão brutalmente desigual quanto a brasileira, essas políticas são necessárias e imprescindíveis à afirmação do Estado democrático e voltado à superação dessas desigualdades. Refletir sobre as tensões significa desenvolver uma postura crítica que visa ao aprimoramento dessas práticas.

A centralidade posta nas mulheres nos projetos de assistência social que envolvem as famílias tem a potencialidade de promover espaços para que elas possam expressar e refletir sobre

as suas experiências entre mulheres, o que pode fortalecer os vínculos sociais e comunitários e cada uma delas subjetivamente.

É preciso fazer um esforço para a inclusão dos homens no trabalho com as famílias. A família é uma instituição social em permanente movimento e temos assistido a uma busca por relações familiares de equidade tanto do ponto de vista de gênero, pelo compartilhamento entre homens e mulheres, quanto em relação ao provimento na realização das atividades de cuidado da família e do espaço doméstico. Também do ponto de vista geracional as crianças, os adolescentes e os jovens têm sido mais escutados e considerados nas famílias.

No entanto, os pais, especialmente aqueles que não coabitam com as mães de seus filhos, são pouco demandados pelos equipamentos públicos de proteção social, bem como pela escola e pelos serviços de saúde para o acompanhamento de seus filhos. Essa atitude revela a representação de que o papel dos homens é ainda compreendido prevalentemente como o de provedor, cabendo às mulheres apenas o papel de cuidado. Isso acaba por desresponsabilizar os homens em relação a seus filhos e aumentar os encargos das mulheres, acarretando seu sofrimento e adoecimento.

A idealização da configuração familiar nuclear, conjugal e heteronormativa revela a marca hegemônica de classe e os estereótipos de gênero e faz emergir o tipo considerado “saudável” e “correto” de família, levando a que todas as outras configurações passem a ser tratadas como “desestruturadas” e passíveis de intervenções normativas.

As famílias têm natureza histórica: são constituídas pelas marcas de seu tempo, sua cultura. As transformações e a pluralidade das famílias acabam por dar a falsa impressão de que estão desestruturadas, em crise ou até ameaçadas de desaparecer. Mas, na verdade, as famílias são instituições flexíveis que se reinventam ao longo do tempo.

Considerações finais

As famílias são a um só tempo as destinatárias das políticas públicas de assistência e os sujeitos ativos delas. Elas não podem ser tratadas como universais, abstratas e a-históricas, pois são constituídas e constituintes de seus contextos de vida.

Considerar a posição de centralidade das mulheres na família traz tanto a possibilidade de construção de ações transformadoras e emancipatórias, quanto a da reprodução de antigas práticas que levam ao isolamento e à culpabilização das mulheres. A transformação e emancipação das mulheres no contexto familiar, social e comunitário estão associadas, entre outras condições, à promoção da equidade de gênero. A responsabilidade pelas crianças, adolescentes, jovens, idosos e doentes no interior da família é de todos os seus membros – homens e mulheres. Cuidar do espaço doméstico é uma atividade que compete a todos que ali vivem – homens e mulheres adultos. Socializar as crianças e os adolescentes, para que, segundo as suas possibilidades, colaborem na organização do espaço de moradia, contribui para a formação de meninos e meninas que prezam a equidade e a solidariedade.

Referências

BEDRAN, Paula Maria; CARELLOS, Soraia Dojas M. S. Família, acolhimento institucional e o exercício de uma abordagem coconstrutora de agrupamentos diversos e singulares. In: MOREIRA, Maria Ignez Costa; CARELLOS, Soraia Dojas M.S. (Org.). Famílias em vulnerabilidade social: é possível auxiliar sem invadir? Curitiba: CRV, 2012. (p.97-111)

BRASIL, Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Sistema Único de Assistência Social – Suas. 2005. Disponível em <http://mds.gov.br/assistenciasocial/suas>. Acesso: 30/11/2017.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DEL PRIORI, Mary. Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DORLIN, Elsa. Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination. Paris: PUF, 2016.

FARIA, Carlos Aurélio Pimenta. Fundamentos para a formulação e análise de políticas e programas de atenção à família. In: STENGEL, Marcia (Org.). Políticas públicas de apoio sociofamiliar/Curso de capacitação de conselheiros tutelares e municipais. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2001. (p. 43-70).

FILGUEIRAS, Cristina Almeida Cunha. Os territórios do Suas. In: ROMAGNOLI, Roberta Carvalho; MOREIRA, Maria Ignez Costa (Org.). Suas - Sistema Único de Assistência: a articulação entre psicologia e o serviço social no campo da proteção social – desafios e perspectivas. Curitiba: CRV, 2014. (p. 85-98)

ISQUIERDO, Maria Jesús. El malestar en la desigualdade. Madrid: Catedra, 1998.

MATOS, Marlise. Despatriarcalizar Nosso Jogo Democrático. Teoria e Debate (91) março/abril 2011. (p.43-48)

PEREIRA-PEREIRA, Potyara Amazoneida. Mudanças estruturais, política social e papel da família: crítica do pluralismo do bem-estar. In: SALES, Mione Apolinário; MATOS, Maurílio Castro de; LEAL, Maria Cristina (Org.). Política social, família e juventude: uma questão de direitos. São Paulo: Cortez, 2004. (p.25-42).

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. Sociedade e Cultura, v.11, n.2, jul/dez. 2008. (p. 263-274). www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/5247/4295.

RIZZINI, Irene; RIZZINI, Irma. A institucionalização de crianças no Brasil: percurso histórico e desafios do presente. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

RIZZINI, Irene; RIZZINI, Irma; NAIFF, Luciene; BAPTISTA, Rachel (coordenadores). Acolhendo crianças e adolescentes: experiências de promoção do direito à convivência familiar e comunitária no Brasil. 2ª edição. São Paulo: Cortez, 2007.

ROCHA, Carlos Vasconcelos. Ideias dispersas sobre o significado de políticas sociais. In: STENGEL, Marcia (Org.). Políticas públicas de apoio sociofamiliar/Curso de capacitação de conselheiros tutelares e municipais. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2001. (p.7-42).

SAFFIOTI, Heleith I. . A síndrome do pequeno poder. In M. A. Azevedo & V. N. A. Guerra, (Orgs.), Crianças vítimas: a síndrome do pequeno poder São Paulo: Iglu. 1989, (p. 13-21).

SAFFIOTI, Heleith I. Gênero, patriarcado, violência. 1 ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAGOT, Montserrat. A rota crítica da violência intrafamiliar em países latino-americanos. In: MENEGUEL, Stela Nazareth (Org.). Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Pela mão de Alice: o social e o político na pós- modernidade. São Paulo: Cortez, 2003.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

BLOCO III

Multidão, Comum
e Território

Em busca de uma concepção psicossocial de território na convergência entre política, comunalidade e afeto

Bader Burihan Sawaia
Gláucia Tais Purin

O texto visa discutir o conceito de território e sua importância à práxis psicossocial, defendendo que cabe à psicologia social tomá-lo como objeto de estudo e de ação, uma vez que um de seus principais objetivos é o fortalecimento de espaços de convívio e de potencialização das ações coletivas, visando à superação da desigualdade.

Para orientar essas reflexões, o presente texto traz a ideia de “espaço público” e de “sentimento do comum” que, no conjunto, representam a associação da dimensão político-revolucionária com a potência relacional e afetiva. A ideia de sentimento do comum é inspirada em Espinosa, em seu conceito político “de noção comum”, que segundo Chauí (2003, p. 245 e p. 313) é o que permite ao homem reconhecer que cada um se conservará se puder conviver com o outro em paz “e tornar-se uma *veluti mente*”, isto é, “como se fossem uma única mente”. Ressalte-se que o comum não nega a singularidade, ao contrário, a “vida política transcorre em um espaço onde os concidadãos decidiram agir de comum acordo ou agir em comum, mas não abdicaram de seu direito natural de pensar e julgar individualmente” afirma Chauí, (2003, p. 243), referindo-se aos § 2 e 3 do cap. III do Tratado Político de Espinosa.

Entende-se por espaço público aquele em que as pessoas se encontram para a procura, em comum, de resistência às diferentes formas de exclusão e do poder a fim de participar de todos os assuntos relacionados aos negócios públicos¹.

1 A grande referência desse conceito é Arendt (2007), que se inspirou na *pólis* grega, onde os cidadãos discutiam e deliberavam acerca dos destinos da cidade. Na companhia de seus iguais (na pluralidade), os cidadãos eram livres para discutir as questões públicas.

A opção por esses dois conceitos está pautada no resultado de duas investigações realizadas por pesquisadores do Núcleo de Pesquisa da Dialética Exclusão/Inclusão Social (Nexin), uma sobre a Rádio Comunitária Heliópolis FM (RCH) (PURIN, 2015) e outra sobre o Coletivo de Arte Dolores Boca Aberta Mecatrônica da Zona Leste (CADolores) (ITOKAZU, 2016). Ambas tiveram o objetivo de refletir sobre o potencial transformador de atividades voltadas à potencialização da participação política da população da periferia e dos obstáculos que elas enfrentam.

A opção pelos conceitos de espaço público e sentimento do comum também está pautada por motivos teóricos e sociais:

Sobre os motivos sociais:

É cada vez mais consensual que uma das mazelas do neoliberalismo é a despolitização dos espaços públicos, isto é, a diluição dos espaços das cidades em que as pessoas se encontram para a procura em comum de resistência ao que as ameaçam e para discutir os negócios públicos. Tal diluição é acompanhada, de um lado, pelo enaltecimento dos valores intimistas como antídoto dos males sociais e, de outro, pela expropriação dos bens comuns e uso privado da máquina estatal em nome de interesses particulares. O governo se mistura a um universo individualista e utilitarista e, nesse mundo dos indivíduos privados, já não existe política e o bem comum é substituído por bem-estar individual.

Nos anos de 1950, Sennett (1974) denuncia a promiscuidade entre e vida pública e privada, junto com a hipervalorização da intimidade, da privacidade, do retraimento e do silêncio, sedimentando a falsa ideia de que as relações interpessoais íntimas são as formas de resolver os problemas sociais, políticos e psicológicos. Mais tarde, Chauí (2006) completa essa análise crítica, apontando o papel da mídia na destruição da esfera da opinião pública, por fazer apelo à intimidade, à personalidade, à vida privada como suporte e garantia da ordem pública, como, por exemplo, tratar problemas sociais, limitando-os a questionamentos como: o que você sente com isso? Gosta ou não? Assim, os assuntos se equivalem, sendo todos referentes a gosto ou preferência, tornando-se banais.

Corroborando com essa crítica, Arouca (2011, p. 135) destaca que a televisão apresenta cenas de exclusão na forma de brincadeira e piada, colocando o sofrimento como uma espetacularização. Por outro lado, mas, na mesma direção, Athanasiou, Hantzaroula e Yannacopoulos (2008) assinalam como um dos problemas do neoliberalismo o processo de “sentimentalização da vida pública conectado ao desejo de produzir e consumir formas personalizadas de narrativas históricas”. Soma-se a isso, o desvelamento da corrupção abusiva dos membros do Estado aumentando a desconfiança da representatividade política dos partidos, que se distanciam cada vez mais das necessidades do povo, deixando-o ainda mais carente de espaços públicos de discussão, defesa e participação nos negócios públicos.

Tal clima ideológico está intimamente ligado ao que Harvey (2014) aponta como capitalismo de expropriação, ou “práticas urbanas predatórias”, caracterizado pelo uso privado da máquina estatal e a gestão dos bens públicos geridos por interesse particulares contra os interesses da população que “pagam mais por serviços de baixa qualidade que lhes são prestados” (p. 180).

Sobre os motivos teóricos:

Território² não é uma categoria analítica clássica da Psicologia, mas que se impôs como seu objeto na atualidade, ao ser adotado como princípio organizativo das políticas públicas de saúde e de assistência social no Brasil, e, assim, tornar-se um espaço importante de trabalho para os psicólogos.

Porém, não se trata propriamente de uma novidade. O tema do território sempre interessou à Psicologia, “A relação entre o psicológico e o meio marcou o início da psicologia social europeia, formulado inicialmente em termos da disputa hereditariedade-meio”. (STOETZEL, 1976, p. 46).

Esse tema é central na obra de dois percussores da psicologia social. Um deles, Vigotski (1935/2010, p.681), autor de referência do Nexin, que ao refletir sobre essa relação no desenvolvimento da criança usa o termo russo *sredá* para se referir ao “meio”, que tanto pode designar as condições naturais preexistentes ao advento da espécie humana quanto às condições culturais

² Território, atualmente, é conceito central das políticas públicas de saúde (SUS) e de proteção social (SUAS), a base do planejamento das ações locais.

criadas pelo próprio homem. (VIGOTSKI, 1932/1998). No mesmo período, Lewin (1936) constrói a sua teoria de campo, sugerindo que o indivíduo atua em um campo que o configura, com a diferença que esse campo é subjetivamente percebido, que não se reduz às características externas.

Em 1955, pensador francês Guy Debord (1955) definiu o termo psicogeografia, para tratar dos efeitos que o ambiente geográfico opera sobre as emoções e o comportamento dos indivíduos, abrindo caminho para a psicologia ambiental.

É assim que o território aparece em grande parte nas teorias da psicologia social, como algo que interfere no comportamento e não como objeto de estudo da psicologia social. Mesmo a escola interacionista e a marxista, que rompem com a relação causal e a fisicidade geográfica, estabelecendo a processualidade entre indivíduo e meio, não o adotam como objeto de estudo e intervenção. Um primeiro aceno nessa direção vai ser dado pelo movimento antimanicomial italiano, coordenado por Franco Basaglia, com seu lema: “reabilitar a cidade” e não o doente. (VENTURINI, 2010 apud SANTOS, 2017, p. 25).

Estimulando a introdução da ideia de comunidade e mais tarde de território, na Psicologia, possibilitou a criação da psicologia comunitária, nos anos 1980, área que vai explicitar a adoção do território como objeto de estudo e de intervenção, mas subsumido pela categoria de comunidade, com destaque à convivialidade, às práticas participativas voltadas à satisfação das necessidades das populações atendidas.

Posteriormente, nos anos 1990, ele se afirma como objeto de estudo pela vertente da psicologia ambiental, que avança na compreensão do território para além do reducionismo materialista, apontando várias nuances da dimensão subjetiva-simbólica, como os afetos e principalmente a identidade.

Uma grande contribuição nessa direção vem das ciências sociais. Pelas mãos do geógrafo Milton Santos (1985 e 2005), cuja obra é referência, uma das mais citadas nos trabalhos de psicologia sobre a temática. Suas reflexões contribuíram ao alargamento do conceito e à consolidação da concepção de que território carrega sempre, de forma indissociável, uma dimensão simbólica, ou cultural, e uma dimensão material, de natureza predominantemente

econômico-política e física. Ele defende a inseparabilidade entre a materialidade do território, o chão, de seu uso pelo homem, que deixa marcas, rugas.

Vários outros fios da dimensão simbólica passam a ser apontados por pesquisas de diferentes áreas como o seu caráter semiótico e estético: “espaço é o conceito geral que totaliza o conjunto das qualidades sensíveis (visuais, sonoras, térmicas, olfativas) através das quais o mundo se manifesta ao homem e se torna por ele uma realidade significativa” (PEZZINI; CERVELLI, 2007).

Guattari (1985) concorda que não é apenas a forma que define o espaço construído, mas a dimensão subjetiva, afirmando que os espaços construídos formam discursos, manipulam impulsos cognitivos e afetivos.

Paralelamente, Foucault (2008) não nos deixa esquecer as características geográficas e as relações de poder inerentes ao território. Segundo ele, território é uma noção geopolítica e, também, jurídica que se refere às formas de dominação, controladas por certo tipo de poder, que estabelece limites jurídicos e administrativos.

Lefebvre (2016) define essa materialidade como histórica, ou seja, para ele, o território é resultado do processo histórico das ações humanas, ao mesmo tempo que é a base material e social das novas ações.

Em síntese, o que se quer ressaltar com este breve desenho histórico é que a Psicologia, como as ciências humanas sociais, avançou na direção da superação da dicotomia objetividade-subjetividade na análise do território, mas, na prática, inclusive do movimento antimanicomial, a ênfase ainda permanece na análise da influência do território nas pessoas e na reinserção do sujeito a ele, capacitando-o para exercer funções junto à comunidade (FRAZZATO; SAWAIA, 2016). Ressalta-se, também, que ele permanece a reboque de duas categorias da psicologia social: comunidade e identidade, o que mantém o risco da despolitização em prol da preocupação com a harmonia relacional e identitária, riscos que a psicologia comunitária e a ambiental correm, respectivamente³.

³ A psicologia ambiental destaca a identidade como categoria central de análise, entendendo o território como um horizonte de identidade em que as pessoas podem se projetar e reconhecer, ou como explica Proshansky (1978 apud TASSARA; PATRÍCIO, 2016, p. 26): “um processo identificatório que se vincula a uma referência topológica e se define como *place-identity*, uma subestrutura da identidade de si”.

As duas pesquisas, que subsidiam a presente reflexão, analisam experiências que visam politizar os espaços da cidade marcados pela pobreza e exclusão, atuando nos territórios para que se tornem espaços públicos potencializadores da discussão e participação da população nos negócios públicos, uma usando a “arte caminhante” (GOMES, 2017) e a outra a comunicação radiofônica.

Rádio comunitária

A produção bibliográfica sobre rádio comunitária destaca, unanimemente, que ela é uma alternativa à exclusão de grande parcela da sociedade das decisões do Estado e especialmente das que lhe diz respeito. Atua em duas direções: como incentivadora da solidariedade e como espaço de exercício da cidadania e de lutas por reconhecimento. (TEIXEIRA, 2004). Constituem microesferas públicas na forma de estrutura comunicativa que fomenta o debate público, podendo, ainda, influenciar os processos de decisão política (LOURENÇO, 2010).

As rádios comunitárias nascem no seio de comunidades, não possuem vínculos com instituições de caráter privado como a grande mídia, partidos políticos, entidades religiosas, entre outras, para evitar interesses que não condizem com os da comunidade gestora. É um movimento internacional que se iniciou em 1925, na Áustria, espalhando-se rapidamente por todos os continentes, chegando ao Brasil na década de 1980, período da ditadura militar (PERUZZO, 1998), apresentando-se como uma ferramenta de luta contra o monopólio da informação e resistência pela democratização da informação.

A RCH nasceu da necessidade de comunicação entre os moradores que lutavam pela moradia, desde a década de 1980, e se organizou com a ajuda da União de Núcleos, Associações dos Moradores de Heliópolis e Região (Unas), que faz a sua gestão até hoje.

A emissora desenvolve programas com finalidades sociais, educativas, de saúde pública. Informa sobre atividades festivas, escolares, reuniões organizativas locais e regionais; organizam campanhas de doação e transmitem, ao vivo, eventos locais. Também convida bandas desconhecidas locais e/ou de outras periferias para interagir na emissora, e dá espaço para grupos do bairro

e para movimentos sociais criarem programas como o Movimento Social Levante Popular da Juventude que transmite o programa “Papo Reto”. A partir de parcerias com diversos profissionais da assistência, da saúde, ou autônomos, militantes, coletivos, e diversas instituições, desenvolvem vários projetos, como é o caso do programa sobre direito civil, previdenciário e trabalhista e do projeto de reciclagem do lixo da região, entre outros. As propagandas da emissora são exclusivamente financiadas pelo comércio local, o qual apoia a emissora e reciprocamente fortalece o comércio local.

A RCH enfrenta dificuldades e obstáculos. Dá voz a comunidade, mas não poder; favorece a solidariedade, mas não a comunalidade. Apesar de a emissora ter como norte a função comunitária, percebe-se que a relação entre o radialista e os ouvintes está enfraquecida, bem como a escassez do debate nas reuniões internas, e em seus programas radiofônicos com os ouvintes.

Compreende-se que diversos elementos contribuíram para isso: a legislação radiofônica brasileira, que limita seu alcance geográfico, e a qualidade do canal radiofônico; a falta de políticas públicas de apoio e de financiamento públicos mediante editais, propagandas educativas, as quais são destinadas somente às emissoras privadas/comerciais, etc.; a diminuição da participação dos moradores e da Unas depois da ampliação do acesso à internet; a falta de formação política dos radialistas e a ausência de um conselho comunitário que possibilite diluir essa relação entre os radialistas e a comunidade. Também, as necessidades materiais básicas não supridas, levando os ouvintes a transferirem para a Unas e muitas vezes para a emissora a expectativa de respostas às suas demandas já dirigidas ao Estado, o qual não ofereceu solução.

Apesar de a rádio ser atravessada por essas dificuldades, a pesquisa conclui que ela mantém o potencial para a criação de uma esfera pública alternativa por ter sido criada e mantida pelos moradores, e mantê-los como protagonistas dos processos comunicacionais. O fato de os radialistas serem moradores do local lhes permitem captar os interesses comuns da comunidade, fazendo resistência contra a mídia hegemônica, pois transmitem informações locais, desmistificando a identidade negativa produzida sobre o território de Heliópolis. E ampliando o espaço de luta pelo reconhecimento da sua cidadania.

Pesquisas realizadas sobre as 592 rádios comunitárias existentes em São Paulo (VICENTE, 2012; VOLPATO, 2012) mostram que apenas ela e a de Paraisópolis se mantêm resistentes à cooptação e fieis aos princípios comunitários. As demais que se intitulam comunitárias atuam com fins publicitários, político/partidários, ou religiosos (PERUZZO, 1998). Em síntese, a RCH cumpre um papel fundamental no bairro, de captar e divulgar entre o território as demandas vindas da sua vida cotidiana e, assim, forma uma esfera pública de discussão local e de enfrentamento da exclusividade das informações fornecidas pela grande mídia (DANIEL, 2008) e de estímulo a ações coletivas.

A “arte caminhante” do CADolores

O CADolore visa criar espaços de manifestações artísticas, autogestionárias como berçários de ações públicas capazes de construir uma cidade mais justa, solidária e participativa. Mutirão, autogestão e socialismo são seus pressupostos.

O Coletivo se apresenta como classe trabalhadora ou trabalhador que faz arte (artistas operativos)⁴ e, portanto, inserido na divisão social do território e do trabalho, daí a escolha da periferia (zona leste) como o seu território de ação artística.

A intervenção consiste em ocupar espaços, deixando a marca estética da ocupação (escultura) como uma forma de disputa simbólica da cidade, em que se colocam os símbolos de luta dos trabalhadores contra uma cidade representada por esculturas dos dominantes. Elas integram diferentes linguagens: teatro, *shows* de banda, fotografia, esculturas, poesia e artes visuais desenvolvidos só ou junto com outras atividades: O teatro é a atividade mãe, presente na maioria das intervenções e segue o paradigma brechtiano que entende a arte como aquela que incomoda, provoca estranhamento no cotidiano, utilizando as contradições emocionais, articulando o espanto, uma certa admiração e o sofrimento.

O ritual da ocupação artística do território consiste no preparo da sua parte física, atividades para aglutinar e conversar com a população, estimular debates políticos, culminando com a construção de uma escultura, que é deixada no local, geralmente numa praça pública. Um exemplo é a escultura do Elefante, com

⁴ Artistas operativos são aqueles que produzem fatos revolucionários, que se aliam aos movimentos sociais, ao invés de apenas estetizar a contra hegemonia (ITOKAZU, 2016).

5m de altura com uma foice e um martelo prestes a esmagar os ratos de paletó (monumento que homenageia os trabalhadores), instalada em uma praça do bairro Arthur Alvim (próxima ao metrô), na ocupação e intervenção que durou 15 dias, em meio a realização de diversas atividades culturais, com *show* musical da banda Nhocuné Soul, no I Festival Teatro Mutirão.⁵ Outro é o busto do político Armando Boas Praça, ironizando as campanhas eleitorais, instalada no bairro Capão Redondo, zona sul.

Eles fazem do deslocamento uma ferramenta de trabalho, a semelhança do que Bourriaud (2011) denomina de “artista itinerante”, costurando espaços de convivialidade com base no sentimento do comum, o sentimento de que somos todos incluídos perversamente, um sentimento que vai de encontro aos fluxos urbanos segregadores, a medida que intersecciona desigualdade de raça, cor, gênero e classe.

O itinerário desenhado tem a forma de Y deitado, que se inicia na zona leste, e cruza a cidade em linha reta até a zona oeste, passando pelo centro, onde se abre em V para a periferia da zona sul e norte. Esse itinerário liga grupos reivindicatórios e coletivos de arte da periferia da zona leste aos da zona sul e norte, configurando uma territorialidade político/identitária, orientada pelo “útil comum” (BERTINI, 2014) que não é mercadológico, familiar ou religioso, mas um comum derivado do fato de possuírem a mesma forma perversa de inclusão – a subcidadania. Portanto, uma territorialidade promotora de encontros entre os semelhantes do ponto de vista ético-político, o que prescreve a “*estimulação do sentimento de homens libertos, cuja união aumenta a potência de cada um*” (depoimento de um participante que se tornou membro do Dolores).

Nessa trajetória passam por dois territórios com características socioeconômicas diferentes da periferia, que são: a zona oeste e a região central, territórios que têm sentido e usos específicos para o coletivo. A zona oeste, região que concentra o poder econômico e qualidade urbana, é território de apresentação da principal atividade do CADolores o teatro, mas, na qualidade de mercadoria, visando levantar recursos para sua sobrevivência. A região do centro é considerada como território de enfrentamento

5 O vídeo referente ao I Festival Teatro Mutirão pode ser acessado em: <<https://youtu.be/8S-jAh5pK0uU>> .

do poder político/econômico, visando ao fortalecimento de novas redes locais de resistência e luta, posto que nessa região se encontra grande parte dos órgãos de decisão política. O centro também passou a atrair a ação do Coletivo com a Virada Cultural.

Ao criarem modos de viver, morar e transitar na cidade, eles desencadeiam fluxos de enfrentamento ao espaço igual vazio, um igual com o qual a pessoa não se identifica, uma somatória de solitários, que Espinosa chama de cidade solidão (BERTINI, 2014). Reacendem o interesse vital, o desejo, o prazer dos cidadãos pelo espaço público.⁶ Um alento nesse momento de crise e de descon-fiança na forma da política representativa no Brasil.

Em síntese, as duas pesquisas demonstram a importância dos fluxos territoriais que atuam na convergência entre ação política e comunalidade para deslocar o poder político da estrutura governamental para os territórios da vida, nesse momento em que estamos imersos em um universo individualista e utilitarista e o bem comum é substituído pelo bem-estar individualista.

Também oferecem elementos para refletir sobre a categoria de identidade territorial, sobre o perigo de se apagar as con-tradições, harmonizando-as e naturalizando a identidade, como se todos os moradores de um bairro, por exemplo, fossem iguais e definitivamente presos a essa igualdade.

Tarrius (2000) fala em “territórios circulatórios” em que as pessoas deixam de pertencer a coletividades de identidade localmente bem especializada⁷. Dolores, com a “arte caminhante”, criou um fluxo identitário na contraordem capitalista e governa-mental, com base no útil comum, na semelhança de carecimentos, criando pontes entre os que têm acesso desigual a direitos e com outros coletivos e movimentos sociais de diferentes regiões. Assim atravessam territórios, física ou virtualmente. A rádio tem esse po-tencial, mas que está tolhido pelo alcance limitado de seu sinal.

Rancièr (2009) oferece uma feliz imagem de território nessa perspectiva: um campo de partilha do sensível (visual, so-nora, térmica, olfativa) através das quais o mundo afeta o homem com fronteiras delineadas pela lógica da dominação que organiza identidades territoriais cristalizadas, mas, justamente por ser um corpo vivo, por mais que se tente normatizá-lo, ele escapa para di-

⁶ Ressalta-se que o CADolores também apaga a fronteira entre o público e o privado ao partilharem a casa e a criação dos filhos e ocuparem espaços privados para lhe dar uso público.

⁷ Agradecemos à professora e pesquisadora Dirce Koga pela indicação deste texto rico e instigante.

reções não previstas, caracterizando que a saúde de um território não é o limite espacial físico, mas sua capacidade de se mover (SAWAIA; ITOKAZI, 2018).

Essa concepção de território se fortalece quando cruza com a ideia de espaço público de Hannah Arendt (1988) e de sentimento do comum de Espinosa (Tratado Político), apresentados no início do texto, pois ressaltam o político que fica ausente da definição de Rancière e oferece uma alternativa ao conceito de identidade, ao risco que ele corre de se tornar força modelizadora do território e ao mesmo tempo garantido a ideia de união e de coletivo.

Dardot e Laval (2017) defendem que o comum é a nova razão política que deve substituir a razão neoliberal, alerta que os movimentos de resistência e as insurreições democráticas deram, há mais de dez anos: “O comum é o princípio de um agir político que extrai força do compromisso prático que une todos os que elaboram juntos as regras da sua atividade, e vale apenas para os coparticipantes de uma mesma atividade”. (p. 617).

Espinosa, no século XVII, já afirmava a importância do comum à democracia⁸ (Tratado Político, II, § 13):

Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a natureza, que cada um dele não possui sozinho e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos.

Esse filósofo deixa claro que o comum é ação e também é sentimento,⁹ que o território inspira e que também o configura, destacando que é o afeto que distingue a cidade livre da cidade servil: A diferença entre território livre e território escravo não passa pelo direito civil, mas pelo sentido de vida coletivo instaurado por elas, afirma Espinosa (Tratado Político). Tal concepção não significa reducionismo psicológico, mas a compreensão de que a ética e a política estão nos afetos, pois são elas que revelam a forma como somos tratados pela sociedade. (ESPINOSA, Ética, III).

8 A lista de pensadores, filósofos e pesquisadores que destacam a cooperação como base da civilização é enorme; Dardot e Laval (2017) apontam Darwin, segundo o qual, a espécie humana se caracteriza em termos de sua evolução pelo reforço da cooperação, o que, ademais, tende a dar uma base fisiológica à moral da solidariedade e à política de redistribuição.

9 Calvino (1990, p. 44) também aponta os afetos: “As cidades, como os sonhos, são construídas por desejos e medos, ainda que o fio condutor de seu discurso seja secreto”.

O território não pode ser odioso, nem odiado. “Uma cidade em que as pessoas vivem em paz por medo ou por inércia, não é cidade, mas solidão [...] e não é habitado por homens, mas por rebanho” (ESPINOSA, Tratado Político, V, § 4) ¹⁰.

Di Méo (1998, p. 4 apud HAESBAERT, 2004, p. 43) sugere que a raiz etimológica de território é o termo *jus terrendi* que se confundia com o direito de aterrorizar. Embora não haja consenso sobre essa origem, é importante ressaltar que, direta ou indiretamente, o que se propagou foi o medo do território.

Considerações finais sobre território/territorialidade

As pesquisas mostram duas formas de recuperar os espaços públicos e criar sentimento do comum em territórios marcados pela pobreza e opressão, a arte circulante e a rádio comunitária. E o mais importante é como, nesse contexto expropriado dos direitos humanos, surge a vida, o potencial para quebrar as fronteiras e limites que definem o território.

Assim, demonstram que o elemento constitutivo da identidade do território não é o limite espacial, mas sua capacidade de se mover e ultrapassar os limites, de se expandir e, ainda, no caso do coletivo Dolores, este cria um fluxo identitário na contraordem com base no útil comum, no compartilhamento do sofrimento ético-político (SAWAIA, 2009).

À semelhança de outros coletivos de arte na periferia que promovem a identificação da periferia, conforme indica Sergio Vaz criador do Sarau do Binho: “na periferia não tem teatro, museu, biblioteca ou cinema. O único espaço público que o Estado nos deu foi o Bar, imaginando que íamos acabar bêbedos de cachaça. A gente acabou transformando os bares em centros culturais” ¹¹.

As duas pesquisas mostram diferentes formas de desidentificação de território da periferia e de criação de “linhas de força comuns” (DARDOT; LAVAL, 2017).

Assim, emulam a libertação do território “dessa aura psicológica representada pelo sacrossanta identidade e enraizamento, para que ele possa se mover sem se identificar e estagnar, mas criando singularidades sem nelas imergir...” (BOURRIAUD, 2011 apud GOMES, 2017, p.151).

10 Bomfim (2010) foi uma das pioneiras na psicologia ambiental a estudar a cidade pelos afetos.

11 Entrevista concedida à Tavanti (2018).

É preciso aqui ressaltar que o objetivo das duas ações territoriais não se esgota na convivialidade, na desidentificação dos estereótipos e na multiterritorialidade. Elas fazem parte do movimento de busca do poder do território, de sua transformação em espaço público de discussão e de participação dos negócios públicos. Fortalecimento do comum para a ação política. Sabem que não há potência no território sem poder, sem o direito civil.

Portanto, analisar território, na contemporaneidade, solicita outros movimentos teóricos metodológicos que abarcam as dimensões política, econômica, cultural, relacional, estética, subjetiva e uma nova dinâmica, para incorporar os deslocamentos, a intensidade dos fluxos, a qualidade política das relações e ao mesmo tempo a convivialidade” (BOURRIAUD, 2011). Reflexões importantes para nos orientar diante das forças diluidora do espaço público (apresentadas no início), as quais se somam ainda a sua fluidificação com o advento do digital e as inúmeras facilidades ao deslocamento (navegar pela internet, turismo, migração), que favorecem uma noção distinta da fronteira entre público e privado.

São essas as reflexões que se procura trazer aqui para suscitar outros movimentos teóricos metodológicos que confira à noção de território uma nova dinâmica, capaz de incorporar a dialética identificação-desidentificação, poder e potência, deslocamento-fixação, o comum e o privatismo, o político e o afeto: território é o sentimento de comum e espaço público.

O direito à cidade é muito mais que a liberdade individual de ter acesso aos recursos urbanos e mais que ao grau de mobilidade que ele oferece: é um direito de reconstruir e recriar a cidade como um corpo político socialista [...] que erradique a pobreza e a desigualdade social e cure as feridas da desastrosa degradação ambiental [...]. Além disso, é um direito coletivo, e não individual, já que essa transformação depende do exercício de um poder coletivo para remodelar os processos de urbanização. (HARVEY, 2014, p. 247 e 28).

Referências

ARENDDT, Hannah. Da Revolução. Tradução Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática-UNB, 1988.

_____. A Condição Humana. 10^o ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007.

AROUCA, Monica do Amaral Britto. Inúteis para o mundo(?): dialética da exclusão, visibilidade televisivas e o paradigma do Homo Sacer na sociedade do espetáculo. 2011. 144 p. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ATHANASIOU, Athena; HANTZAROULA, Pothiti; YANNACOPOULOS, Kostas. Towards a new Epistemology: The “Affective Turn”. *Historein*, v. 8, p. 05-16, 2008.

BERTINI, Fátima M. Araújo. Mudanças urbanas e afetos: estudo de uma cidade planejada. 2014. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

BOMFIM, Zulmira Áurea Cruz. Cidade e afetividade: estima e construção dos mapas afetivos de Barcelona e São Paulo. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

CALVINO, Ítalo. As cidades invisíveis. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CHAUÍ, Marilena. Política em Espinosa. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

_____. Simulacro e poder: uma análise da mídia. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

DANIEL, Maira Graciela. Dilemas da construção do espaço público e seus vínculos com os fluxos comunicativos primários: a experiência da rádio comunitária no bairro restinga. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Boitempo, 2017. (Coleção Estado de Sítio).

DEBORD, G. 1955. Introdução à uma crítica de geografia urbana. Tradutor desconhecido. Biblioteca Virtual Revolucionária. Disponível em: <<http://www.oocities.org/autonomiabvr/princpl.html>>. Acesso em: 15 mar. 2018

DOLORES BOCA ABERTA. Ocupação Teatro Mutirão. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8sjAh5pKOUU>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

ESPINOSA, Benedictus de. Ética. Tradução de Lívio Xavier. 3a. ed. São Paulo: Atenas, 1957.

_____. Tratado Político. Tradução de Manuel de Castro. 2a. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1977.

FOUCAULT, Michel. Segurança, Território, População. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

FRAZZATO, Carina Furlaneto; SAWAIA, Bader Burihan. A critical view of the 'social reinsertion' concept and its implications for the practice of psychologists in the area of mental health in the Brazilian Unified Health System (Sistema Único de Saúde). Journal of Health psychology - especial issue: Health Psychology in Brazil, v. 21, n. 3, p. 409-418, mar. 2016.

GOMES, Priscyla. Por uma estética radiante: deslocamento, experiência e cidade. Estudos Avançados, São Paulo, v. 31, n. 91, set.-dez. 2017.

GUATTARI, Felix. Espaço e poder: a crise de território na cidade. Espaço e Debate: revista de Estudos Regionais e Urbanos, São Paulo, Neru, v. 5, n. 16, p. 109-120, 1985.

HAESBAERT, Rogério da Costa. O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARVEY, David. Cidade rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana. São Paulo: Martin Fontes, 2014.

ITOKAZU, Roger S. Arte da periferia, território e transformação social: análise psicossocial dos afetos no teatro Mutirão do Coletivo Dolores Boca Aberta Mecatrônica de artes. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

KOGA, Dirce. O território e suas múltiplas dimensões na política de Assistência Social. In: Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate, n 2 (suplemento), Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2005. p. 17-21.

LEFEBVRE, Henri. O direito à cidade. São Paulo: Nebli, 2016.

LEWIN, Kurt. Principles of topological psychology. Translated by Fritz and Grace Heider. New York: McGraw-Hill, 1936.

LOURENÇO, André Luís. Rádios Comunitárias como Arenas Públicas. 2010. 119 p. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Estadual Paulista. Bauru, 2010.

PERUZZO, Cicília M. K. Participação nas rádios comunitárias no Brasil. 1998. Biblioteca Online de Ciências da Comunicação. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/peruzzo-cicilia-radio-comunitaria-br.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

PEZZINI, Isabella; CERVELLI, Pierluigi. Semiótica e consumo: espaços, identidades, experiências. Revista Galáxia, São Paulo, n. 13, p. 29-45. jun, 2007.

PURIN, Gláucia Tais. Rádio comunitária e potência de ação coletiva: uma análise da perspectiva do radialista da Rádio Comunitária Heliópolis FM. 2015. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

RANCIÈRE, Jacques. A partilha do sensível: estética e política. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental Org.; Editora 34, 2009.

SANTOS, Gabriela Moreira Rodrigues dos. Por uma geografia da inclusão: a importância do território para o cuidado em saúde mental. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

SANTOS, Milton. Espaço e método. São Paulo: Nobel. 1985

_____. O retorno do território. OSAL: Observatório Social de América Latina, Buenos Aires: Clacso, ano 06, n. 16, p. 250-261, jun., 2005.

SAWAIA, Bader Burihan. *As Artimanhas da Exclusão – análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SAWAIA, Bader Burihan; ITOKAZU, Roger S. Coletivos de arte e a busca pelo comum na multiterritorialidade: um movimento de politização da paisagem cívica. In: BELFIORI, Wanderley. *Territorialidades traçadas pelos fluxos cotidianos populacionais na cidade de São Paulo*. São Paulo: Cortez/PUCSP, 2018. (No prelo).

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Rio de Janeiro: Record, 1974.

STOETZEL, Jean. *Psicologia social*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1976.

TARRIUS, Alain. Leer, DescriR, Interpretar – Las ciculaciones migratorias: conveniencia de la noción de “territorios circulatorios”. *Los nuevos habitos de la identidad. Relaciones Estudios de historia y sociedad, Mexico, v. XXI, n. 83, p. 39-66* verano, 2000.

TASSARA, Eda; PATRÍCIO, Sandra (Orgs.) *Política Ambiental: contribuições interdisciplinares para um projeto de futuro*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2016.

TAVANTI, Robert Miniguine. *A rebelião das andorinhas: saraus como manifestação politico-cultural na zona sul de São Paulo*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

TEIXEIRA, Graziela Dias. *A Relação entre Rádio Comunitária e Formação de uma Esfera Pública*. *Sociedade e Estado, Brasília, v. 19, n. 1, p. 247-278*, 2004.

VICENTE, Eduardo. *O rádio comunitário em São Paulo: um breve olhar sobre o cenário atual*. *Revista de Economia Política de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación, v. 14, n. 2*, 2012.

VIGOTSKI, Lev S. *El papel del ambiente en el desarrollo del niño*. In: *La genialidade y otros textos inéditos*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1932/1998.

_____. *Quarta Aula: A questão do meio na pedologia*. Tradução de Márcia Pileggi Vinha. *Psicologia USP, São Paulo, v. 21, n. 4, p. 681-701*, 1935/2010.

VOLPATO, Marcelo de Oliveira. Configurações e tendências das rádios comunitárias da região administrativa de Bauru, no interior paulista. Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación, v. 14, n. 2, 2012

A dimensão ético-política da ação coletiva: multidão e comum como categorias analíticas¹

Cinara Brito de Oliveira

A ação coletiva sempre foi uma preocupação da Psicologia Social e, ao longo da história, foram construídas diferentes categorias para dar conta de compreender esse fenômeno, que é tão complexo quanto diverso. O estudo da multidão encontra-se na gênese dessa área do conhecimento² e teve como objetivo compreender os movimentos que ocorreram na Europa no século XIX – a Revolução Francesa, a Comuna de Paris e o Movimento Operário – período em que as mudanças nos modos de produção impostas pela Revolução Industrial evidenciavam as contradições inerentes ao sistema capitalista e ameaçavam a suposta ordem social.

No final desse século, o médico, sociólogo e psicólogo social francês Gustave Le Bon (1841-1931) aparece como o principal expoente no estudo das multidões e desenvolve uma teoria que a apresenta como perigosa à ordem social vigente. Ele não tinha dúvidas do poder de transformação das multidões, visto que foi por meio delas que a burguesia conseguiu chegar ao poder e, justamente por este motivo, sua obra “Psicologia das Multidões” (1985/1980), possui um objetivo político bastante nítido: impedir que as classes populares cheguem ao poder. Como é possível observar nas palavras do próprio autor:

Até agora, as civilizações têm sido criadas e guiadas por uma pequena aristocracia intelectual mas nunca pelas multidões. Essas, só têm poder para destruir. O seu domínio representa sempre uma fase de desordem. Uma civilização implica regras

1 As reflexões aqui apresentadas foram construídas desde a pesquisa de mestrado realizada pela autora.

2 Nesse período a Psicologia Social (ou qualquer outra denominação atribuída ao estudo das ações coletivas) se configurava como uma área distinta da Psicologia que tratava do indivíduo isolado (psicologia individual ou fisiológica).

fixas, disciplina, a passagem do instintivo para o racional, a previsão do futuro, um grau elevado de cultura, condições estas totalmente inacessíveis às multidões quando abandonadas a si mesmas. (Ibidem, p. 6-7)

Le Bon (1895/1980) define multidão como um agrupamento de indivíduos que sob determinadas circunstâncias perdem a sua “personalidade consciente” (Ibidem, p. 21), formando uma alma coletiva, ou seja, formam um único ser, que possui características muito nítidas, como impulsividade, instabilidade, irracionalidade, intolerância, autoritarismo e a falta de senso crítico. Para o autor, o estudo da alma da multidão “constitui o recurso de todo o homem de Estado que quer, não digo governá-las – o que hoje em dia se tornou bastante difícil – mas, pelo menos, não se deixar governar completamente por elas” (Ibidem, p. 7).

O texto também afirma que as características da multidão resultam do sentimento de poder da multidão que é adquirido pelo grande número de pessoas; pelo contágio mental, pois todo sentimento e toda ação são transmitidos entre os indivíduos por contágio; e pela a sugestão, pois ocorre um fenômeno de ordem hipnótica entre a multidão e a figura que a lidera.

Na primeira metade do século XX, os conflitos decorrentes do avanço do capitalismo permanecem, eclodem as duas Guerras Mundiais e ocorre a Revolução Russa; também surge uma forma de ação massiva para implantação de regimes totalitários, sobretudo em países que foram devastados pela Primeira Guerra Mundial, destacando-se o nazismo na Alemanha e o fascismo na Itália.

É nesse contexto que o médico e psicanalista Sigmund Freud, na obra “Psicologia das Massas e Análise do Ego” (1921/2011) apresenta suas contribuições para o estudo das multidões, reafirmando a concepção leboniana de que a multidão é guiada de maneira inconsciente, mas abordando também a categoria de grupos, que passa a ganhar espaço nos estudos sobre ação coletiva. Ele defende que é tarefa da Psicologia explicar o comportamento do indivíduo na multidão:

Se a psicologia que procura as disposições, os impulsos instintuais, os motivos, as intenções do indivíduo nas suas ações e nas

relações com os mais próximos [...] Teria de explicar o fato surpreendente de que esse indivíduo, que se tornara compreensível para ela, em determinada condição pensa, sente e age de modo completamente distinto do esperado, e esta condição é seu alinhamento numa multidão que adquiriu a característica de uma “massa psicológica”. O que é então uma “massa”, de que maneira adquire ela a capacidade de influir tão decisivamente na vida psíquica do indivíduo, e em que consiste a modificação psíquica que ela impõe ao indivíduo? (Ibidem, p. 13)

Freud (1921/2011) afirma que os escritos de Le Bon se limitaram a descrever as características da multidão e não a explicar a sua origem. Assim concentrou os seus esforços em compreender o que de fato une os indivíduos, refutando a explicação simplista entre sugestão e o contágio mental e afirmando a existência de uma relação libidinal, ou seja, os laços afetivos existentes entre os indivíduos e destes para com o líder constituem a alma coletiva:

A libido se apoia na satisfação das grandes necessidades vitais e escolhe como seus primeiros objetos as pessoas que nela participam. Tal como no indivíduo, também no desenvolvimento da humanidade inteira é o amor que atua como fator cultural, no sentido de uma mudança do egoísmo em altruísmo. E tanto o amor sexual à mulher, com todas as obrigações que implica, de respeitar o que é caro à mulher, como o amor aos outros homens, dessexualizado, sublimadamente homossexual, vinculado ao trabalho em comum. Portanto, se na massa aparecem restrições ao amor-próprio narcisista, inexistentes fora dela, isso indica forçosamente que a essência da formação de massa consiste em ligações libidinais de nova espécie entre os membros da massa. (Ibidem, p. 34)

Contudo, Freud não considera essa explicação suficiente para compreender toda a complexidade da multidão e afirma que os seres humanos têm uma característica inata, o instinto gregário, que faz com que busquem se juntar em unidades cada vez mais abrangentes. Por fim, o autor conclui que a regressão da multidão a uma atividade anímica primitiva seria o revivescimento do mito fundador da cultura, a horda primeva.

Com relação ao estudo dos grupos, a partir da década de 1930 eles passaram a ser vistos como uma mediação entre o indivíduo e a sociedade. Particularmente nos Estados Unidos, os estudos passaram a se ocupar das relações interpessoais e intergrupais, operando em dois sentidos: contribuindo para a eficiência nas fábricas e para a legitimação dos valores democráticos da sociedade liberal. Aqui a Psicologia passa a atuar para o não surgimento de movimentos de multidão, uma vez que os estudos sobre liderança, opinião pública, mudança de atitude, moral, comunicação, propaganda, preconceito, tomada de decisões, conflitos de valores, relações raciais e dinâmica de grupos, que foram desenvolvidos nesta época, tinham como objetivo modelar, ajustar e adaptar comportamentos à ordem social vigente: “os debates do início do século XX sobre democracia, nos Estados Unidos, eram cheios de preocupações em relação às multidões, às massas e aos perigos de tais aglomerações para a democracia” (ROSE, 2008, p. 160).

No período pós-guerras, os conflitos decorrentes da resistência contra o domínio do capital permanecem em diversos países e o conhecimento que vinha sendo produzido nos Estados Unidos pouco contribuiu para a compreensão da realidade em outros contextos, o que resultou em inúmeras críticas à Psicologia, conforme afirma Silvia Lane (2004, p. 10-11): “as análises críticas apontavam para uma ‘crise’ do conhecimento psicossocial que não conseguia intervir e nem explicar, muito menos prever comportamentos sociais”. Essas reflexões vão favorecer o surgimento de novos referenciais teóricos, metodológicos e epistemológicos na Psicologia Social.

Na Europa, a Psicologia Social passa a dar mais ênfase à dimensão social em seus estudos, como por exemplo Serge Moscovici (1928-2014), psicólogo social romeno que, por ser judeu, sofreu as consequências do nazismo e que, mais tarde, ao viver na França, testemunhou o Maio de 1968. Ele questiona as construções teóricas que colocavam os grupos que não aceitavam passivamente as imposições do grupo dominante como desviantes e marginais e elabora a Teoria das Minorias Ativas, na qual postula que “o caráter bilateral da influência social pode ser vista na tentativa da maioria de impor suas regras e na oposição que a maioria faz à adesão a tais regras, exercendo uma pressão sobre a maioria”

(BARBOZA; CAMINO, 2014, p. 246). Nessa perspectiva, a ação de resistência de um determinado grupo - entendido por Moscovici como minoritário - teria como função política equilibrar o poder do grupo majoritário.

Na América Latina esse movimento ganha características particulares e passa a construir conhecimento a partir de seu contexto de extrema desigualdade e opressão, destacando-se o compromisso ético-político com a transformação da realidade, como a construção da Psicologia da Libertação de Martín-Baró (1942-1989) e da Psicologia Social Crítica brasileira, liderada por de Silvia Lane (1933-2006).

Martín-Baró, filósofo, padre jesuíta e psicólogo social, imerso no violento contexto da Guerra Civil de El Salvador, decorrente da resistência de organizações populares contra os sucessivos golpes militares, defendia que a *práxis* da Psicologia deveria partir da vida, sofrimento, aspirações e lutas do povo, além de ser “capaz de, ao mesmo tempo, refletir e estimular as recentes lutas históricas das massas marginais com muito mais força que nossas análises e receitas psicológicas sobre a modernização ou a mudança social” (MÁRTIN-BARÓ, 2011, p.183).

Silvia Lane, filósofa e pesquisadora, que durante o regime militar no Brasil dedicou-se à construção de pressupostos que sintetiza na categoria denominada processo grupal – os grupos que constituem as diversas instituições que o indivíduo é inserido desde o seu nascimento: família, escola, trabalho e até mesmo o Estado – a condição para a constituição humana, num processo histórico e dialético. Assim, a ação de determinados grupos podem contribuir para a manutenção ou transformação das formas de vida impostas (LANE, 2004). Nesse período, os movimentos sociais se configuram como uma nova forma de ação coletiva, na luta por direitos básicos e, assim como em El Salvador, a sua análise direciona a construção dos pressupostos teóricos:

[...] os movimentos sociais, ao invadirem as ruas das grandes metrópoles apresentaram-se como um dos principais fenômenos sustentadores da ideia contemporânea de história social como antagonismo e contradição, obrigando as ciências sociais a reverem os conceitos de integração, solidariedade e ordem

social harmônica usados na explicação dos mesmos, em lugar de perturbadores da ordem, tornaram-se a possibilidade de transcendência para outra ordem mais justa, na teoria social. (SAWAIA, 1997, p. 149)

Todas essas análises críticas convergem à concepção de que o indivíduo inserido em uma ação coletiva se constitui como um sujeito político ativo, sendo a ação da multidão uma forma de reivindicar e participar dos negócios públicos:

Os movimentos sociais têm fluxos e refluxos na realidade, eles constituem um campo de ação social coletiva [...] O repertório de ações coletivas que os movimentos constroem demarcam interesses, identidades, subjetividades e projetos de grupos sociais específicos. (GOHN, 2003, p. 8)

Desde 2011, uma nova transformação nas formas de participação dos sujeitos políticos vem atraindo a atenção de pesquisadores de diversas áreas (ZIZEK, 2013; GOHN, 2014; HARDT; NEGRI, 2014), por meio de movimentos se caracterizam pela forma de liderança horizontal e descentralizada, questionando o modelo tradicional de representação, e incluem a participação de um enorme contingente de pessoas sem uma prévia afiliação ideológica a movimentos sociais ou partidos políticos, o que é possibilitado pelo uso das redes sociais como instrumento de mobilização (OLIVEIRA, 2016). O primeiro registro, em nível mundial, desse tipo de movimento foi a Primavera Árabe; no Brasil esse fenômeno ganhou projeção a partir das Jornadas de Junho, ocorridas em 2013.

Para a compreensão desse fenômeno, pesquisas em diferentes áreas das ciências humanas, inclusive a Psicologia, vêm recorrendo ao conceito de multidão elaborado a partir da filosofia política por Antonio Negri e Michael Hardt (2005), que, inspirados em Espinosa, propõem a multidão como “um sujeito político de resistência à nova forma de soberania global e, assim, aparece como um conceito de classe por identificar as condições existentes de uma potencial luta coletiva pelo comum” (OLIVEIRA, 2016, p. 29).

A equivalência entre Multidão e Movimentos Sociais: um debate atual

Ao revisar a literatura existente em Psicologia sobre as Jornadas de Junho, identifica-se um debate que parecia ter sido superado ao final do século passado sobre a equivalência entre movimentos sociais e multidão. Algo curioso é que mesmo as pesquisas atuais corroborando as constatações da Psicologia Social Crítica – ao demonstrarem, de maneira unânime, que o indivíduo não perde a racionalidade ao participar de uma ação coletiva e identificarem a multidão como uma ação política reivindicatória, trazendo legitimidade política aos movimentos – boa parte delas ainda embasam as suas análises nas teorias leboniana e/ou freudiana.

O grande impasse nessa questão é que a maneira com que o fenômeno é compreendido, determinará a maneira que a sociedade irá lidar com ele, ou seja, a compreensão de uma ação coletiva como expressão de um comportamento instintivo, irracional e regressivo embasa o uso da força na sua repressão. Não por acaso, os movimentos sociais foram historicamente criminalizados.

Outra questão possível de ser constatada nessa literatura é que o uso dos conceitos vem aparecendo de maneira indiscriminada: diferentes conceitos para um mesmo fenômeno e um mesmo conceito para fenômenos distintos. Isso é resultado tanto das diferentes perspectivas analíticas, que muitas vezes se utilizam de um alargamento do conceito, sem uma fidedignidade conceitual-teórico-epistêmica, quanto do próprio momento histórico de transformação do fenômeno. Vale ressaltar que esse não é um problema novo na forma como a Psicologia Social apreende seu objeto de estudo, visto que os termos multidão, massa, psicologia coletiva e grupo aparecem na obra de diferentes autores clássicos, ora divergindo por questões ligadas à tradução, ora por expressar diferentes concepções sobre um mesmo fenômeno (MELLO NETO, 2000).

Na literatura atual sobre o tema também é possível identificar alguns trabalhos que utilizam os termos massa e multidão como sinônimos, o que é o caso dos trabalhos de Ester Sandler (2014) e Jaqueline Jesus (2013). Enquanto que os trabalhos que se propõem a conceituá-los como fenômenos distintos o fazem a partir de outras áreas do conhecimento, conforme consta nos trabalhos de Ernesto Richter, Fabio Ortolano e Adriana Giacomini (2014), Joel Birman (2014) e Michel Andrade (2016).

É consenso que a interlocução entre as diferentes áreas das ciências humanas e sociais é imprescindível para a compreensão da relação individual-coletivo, contudo, uma simples transposição de conceitos produzem análises inconsistentes, e até mesmo contraditórias, como é possível perceber no trabalho de Richter, Ortolano e Giacomini (2014), ao afirmarem que nas Jornadas de Junho existiam massa e multidão nas ruas, interpretando o sentido reivindicatório do movimento como uma ação da multidão, mas parte da estratégia do movimento, a tática *Black Bloc*, como um comportamento de massa.

Da mesma forma Jesus (2013), que, mesmo reconhecendo a ação política do fenômeno de participação coletiva atual, atribuindo a ele a categoria de movimento social, defende que a multidão não pode ser compreendida pela mesma categoria que os movimentos sociais, pois define por comportamento de massa/multidão as ações perturbadoras da ordem.

Por fim, Andrade (2016) faz uma análise coerente dessas manifestações a partir do conceito de multidão, porém o contrapõe ao conceito de massa devido à ausência da figura de um líder e segue afirmando que a estrutura da massa “pode ser observada nos movimentos sociais, nos sindicatos, nos partidos políticos onde o líder é o símbolo e a tradução do movimento e da massa que compõe o movimento/sindicato/partido em uma hierarquia bem desenhada, com todos os lugares de poder” (Ibidem, p. 50), evidenciando sua concepção de não equivalência entre as categorias de multidão e movimento social.

A discussão aqui proposta não tem a intensão de esgotar as contradições identificadas, dados os seus limites. Contudo, o compromisso ético-político com a emancipação humana no qual o seu referencial teórico-metodológico se inscreve o direciona para a busca de uma reflexão que aponte para a afirmação da positividade e legitimidade da ação coletiva, orientadora da *práxis*.

A multidão como sujeito político: recuperando a dimensão ética da ação coletiva

Espinosa em seu *Tratado Político (TP)* colocou a *multidão* como uma categoria política fundamental para regular o poder dominante, configurando-a como um recurso contra a dominação e

o abuso de poder. A multidão surge a partir da união dos desejos de cada indivíduo que a compõe em permanecer e se preservar na existência – o *comum*.

A princípio essa ideia parece simples, pois para que os indivíduos se reúnam em uma multidão ou em qualquer outra possibilidade de ação coletiva é necessário que possuam algo em comum: a busca de um mesmo objetivo - que pode ser a conquista de algo ou até a destruição de um inimigo comum. Contudo, a realidade acontece de uma maneira mais complexa.

Espinosa foi o filósofo da liberdade e a sua Ética está centrada em compreender porque as pessoas lutavam pela sua servidão acreditando que estavam lutando pela sua liberdade (Ética III e IV). A Ética espinosana postula que todos os seres, vivos e não vivos, passam existir pelas mesmas leis da Natureza, derivando de uma única substância, tendo como objetivo perseverar e se preservar na existência, assim “o esforço para se conservar, que equivale ao desejo de liberdade e expansão, é o primeiro e único fundamento da virtude” (Ética IV, prop. 22, corol.).

Sawaia (2014, p. 10) destaca que “Para Espinosa, somos força de existência – *conatus*”, ou seja, o indivíduo é uma potência de vida. Potência essa que pode ser aumentada ou diminuída por meio dos encontros – das afetações – que sofre ao longo da vida. Assim, “A resistência ativa contra a dominação só pode existir na potência do comum e não no individualismo, pois, quando os homens agem em comum, descobrem que sua força para existir e agir aumenta” (Ibidem).

Essa potência do comum, ou seja, o poder da multidão, não se restringe ao enorme número de pessoas que a compõem, mas por desejarem juntas, e o desejo em Espinosa é o próprio motivo da sua existência - o desejo pela liberdade. Pois, se todos passam a existir segundo as mesmas leis da Natureza, todos têm o mesmo direito sobre a natureza, “então, se esse direito fosse exercido individualmente, os seres humanos viveriam em uma guerra ilimitada pela sobrevivência [...] todos teriam o seu direito natural ameaçado pela garantia do direito natural do outro” (OLIVEIRA, 2016, p. 26).

Voltando à questão da servidão, nem todos os encontros aumentam a potência de vida, isso se dá apenas nos bons encon-

tros, que causam alegria; os maus encontros causam tristeza, diminuindo a potência de vida e mantendo o ser no reino das paixões - paixão essa que pode ser alegre ou triste (Espinosa, Ética). Uma paixão alegre é uma ilusão de felicidade, é o que faz o ser lutar pela sua servidão acreditando que está lutando pela sua liberdade. Ainda segundo Espinosa, um bom encontro resulta de uma causa adequada, ou seja, quando ela é interna ao indivíduo, quando ele age de acordo com a sua vontade; o contrário, quando é resultado de uma causa externa, o indivíduo não age, ele apenas reage:

Re-agir é estar na heteronomia, guiado pelos interesses de outro e aprisionado a um único foco, já afirmava o filósofo no século XVI, preocupado em demonstrar que a re-atividade está na rede das paixões tristes, sendo mantida e mantendo o ódio, o ressentimento – e, o que é mais grave, na ilusão de estar defendendo ações emancipadoras. (SAWAIA, 2014, p. 9)

Assim, servidão e liberdade surgem de uma mesma condição: estão no plano do desejo e do afeto, e compreende-las exige ter a ontologia política de Espinosa como reguladora. Na servidão, o indivíduo reproduz as forças que o escraviza, abre mão do seu direito natural de liberdade e dilui o sentido do *comum*; enquanto que na liberdade ele experimenta a autonomia e exerce uma resistência ativa (SAWAIA, 2014).

O indivíduo vivencia esses afetos na materialidade da vida, ou seja, na história, com todos os seus determinantes sociais e econômicos. Assim, a utilização do *comum* e da *multidão* como categorias de análise, bem como a *práxis* psicossocial coletiva, devem considerar as contradições estruturantes da sociedade e as estratégias existentes para a quebra do comum:

Com o avanço do capitalismo, as formas de dominação do capital e a cooptação do comum vão ficando cada vez mais sofisticadas; os instrumentos de resistência e de luta pela transformação, cada vez mais apropriados. Assim, a linha que separa o comum do capital e a liberdade da servidão vai ficando cada vez mais tênue. (OLIVEIRA, 2016, p. 29)

Nesse sentido, Sawaia defende que o trabalho da/o psicóloga/o social deve ser:

Um trabalho de tradução das ações coletivas e individuais em *potência constituinte*, que se inicia desbloqueando o sentimento que transforma cada indivíduo solitário em parte de um todo maior, realizado em qualquer que seja o espaço de atuação profissional do psicólogo social: políticas públicas, consultórios, comunidade, movimentos sociais, território, instituições. (SAWAIA, 2014, p. 11, grifo da autora)

Neste sentido, um trabalho com vistas a propiciar o fortalecimento do sentimento do *comum* para potencializar ações transformadoras não pode se pautar numa ideia de comum abstrata, mas na dialeticidade que permite superar as contradições entre individual e coletivo, razão e emoção, inclusão e exclusão social, mediadas pela particularidade entre singular e universal.

Referências

ANDRADE, Michel Renan Rodrigues de. As Manifestações de Junho de 2013, no Brasil: modos de subjetivação e as condições para uma resistência a partir da análise dos discursos. 2016. 89f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de Fortaleza, Fortaleza. 2016.

BARBOZA, Mariane da Silva Santos; CAMINO, Cleonice Pereira Santos. Teoria das Minorias Ativas. In: Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 245-247, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v26n1/26.pdf>>. Acesso em: 23/07/2016.

BIRMAN, Joel. O sujeito da diferença e a multidão. Ide (São Paulo), São Paulo, v. 36, n. 57, p. 25 - 40, jun. 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062014000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 05/06/2016.

ESPINOSA, Baruch (1677). Ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. (1677). Tratado Político. Rio de Janeiro: Editora TecnoPrint, 1977.

FREUD, Sigmund. (1921). Psicologia das Massas e Análise do Eu. In: Obras completas de Sigmund Freud. São Paulo: Companhia das

Letras, 2011. V. XV, p. 13-113.

GOHN, Maria da Glória (org). Movimentos Sociais no Início do Século XXI: antigos e novos atores sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. Sociologia dos Movimentos Sociais. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Multidão: guerra e democracia na era do império. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. Declaração: isto não é um manifesto. São Paulo: n-1 edições, 2014.

JESUS, Jaqueline Gomes. Psicologia das massas: contexto e desafios brasileiros. In: Psicologia e Sociedade, Belo Horizonte, v. 25, n. 3, p. 493-503, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v25n3/03.pdf>>. Acesso em: 05/06/2016.

LANE, Silvia Tatiana Maurer. A Psicologia Social e uma Nova Concepção de Homem para a Psicologia. In: Lane, T. M. e Codo, W. Psicologia Social: o homem em movimento. São Paulo: Brasiliense, 2004, 13ª ed, 4ª reimpressão.

LE BON, Gustave. (1895) Psicologia das Multidões. Trad. Ivone Moura Delraux. Coleção Pensadores. Lisboa: Edições Roger Delraux, 1980.

MARTÍN-BARÓ, Ignácio. Para uma Psicologia da Libertação. In: Guzzo, Raquel S. L.; LACERDA Jr, Fernando (orgs). Psicologia Social para América Latina: o resgate da psicologia da libertação. 2ª ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2011.

MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos. A Psicologia Social nos tempos de Freud. Psicologia: Teoria e Pesquisa, Maio-Ago 2000, Vol. 16 n. 2, pp. 145-152. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v16n2/4377.pdf>>. Acesso em 03/12/2014.

OLIVEIRA, Cinara Brito de. Multidão: uma reflexão sobre participação social, política e afeto. 2016. 89f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2016.

ROSE, Nikolas. Psicologia como uma Ciência Social. In: Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 20, n. 2, p. 155-164, 2008. Disponí-

vel em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v20n2/a02v20n2.pdf>>. Acesso em: 20/06/2018.

RICHTER, Ernesto Pacheco; ORTOLANO, Fábio; GIACOMINI, Adriana. Junho Político: massa e multidão nas ruas brasileiras. In: Revista Psicologia Política, São Paulo, v. 14, n. 29, p. 71-86, 2014. Disponível em: < <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v14n29/v14n29a06.pdf> >. Acesso em: 05/06/2016.

SANDLER, Ester Hadassa. O Singular no Plural II: o analista e a multidão. Ide (São Paulo), São Paulo, v. 36, n. 57, p. 115-131, jun. 2014. Disponível em < <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ide/v36n57/v36n57a10.pdf> >. Acesso em: 20/01/2018.

SAWAIA, Bader Burihan. A Legitimidade Subjetiva no Processo de Participação Social na Era da Globalização. In: CAMINO, Leôncio; LHULLIER, Louise; e SANDOVAL, Salvador Antonio Mireles. Estudos sobre o Comportamento Político: teoria e pesquisa. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1997.

_____. Transformação social: um objeto pertinente à psicologia social? In: Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 26, n. spe, p. 4-17, 2014. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v26nspe2/a02v26nspe2.pdf>>. Acesso em: 20/05/2015.

ZIZEK, Slavoj. Problemas no Paraíso. In: MARICATO, E. et al. Cidades Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

O lugar do singular no comum: experiências afetivas em movimentos sociais

*Elisa Harumi Musha
Juliana Berezoschi*

Introdução

Este capítulo tem como objetivo discutir os encadeamentos entre a participação de sujeitos em movimentos sociais, por meio de coletivos que visam autonomia e a luta por seus direitos. Para isso será apresentado o percurso metodológico das pesquisadoras que, apesar de terem realizado o trabalho em estados e coletivos distintos, vivenciaram aspectos similares em suas trajetórias.

A teoria de referência utilizada foi a criada por Vigotski (1999) para analisar os processos psicológicos como fenômenos histórico-sociais, sustentada pelos pressupostos do materialismo histórico e dialético. O autor procurou elaborar, à semelhança de Marx, “o capital” da psicologia, o que significa, segundo ele, compreender a subjetividade como totalidade que sintetiza de forma singular as contradições sociais da qual é, também, produtora. Sawaia (2006b) enfatiza que embora Vigotski defendesse a concepção de que a subjetividade tem a gênese na sociedade, ele se preocupava em explicar a singularidade e a criação, apesar da determinação social, para superar as dicotomias que prejudicava a psicologia de sua época: razão/emoção e mente/corpo. Tal superação permite considerar as instâncias do pensar, sentir e agir como uma totalidade psíquica. Vigotski (2009) inspirado pela teoria dos afetos da grande obra de Baruch Espinosa (1632-1677), a *Ética* (1677/1991), compreendeu o pensamento e a emoção como constituintes da origem do pensamento humano, é por meio do pensamento que é possível descobrir quais as motivações, desejos e necessidades do indivíduo, pois toda a atividade cognitiva tem por base as emoções, sendo estas indissociáveis do pensamento.

A contribuição de Espinosa para refletir o papel dos afetos e das emoções na experiência humana, é contrária ao pensamento de René Descartes (1596-1650), fundador da filosofia moderna. Para Descartes, a alma e o pensamento compõem um tipo de substância (*res cogitans*), e o corpo outro tipo (*res extensa*), ambas ligadas pela glândula pineal, a qual funciona como intermediária entre um e outro. É por meio dela que a alma percebe as sensações corpóreas. Para ele, a atividade do pensamento só ocorre na alma, de outro modo, o espírito existe, independentemente, do corpo (DESCARTES, 1973).

Espinosa, contrapõe radicalmente o pensamento dualista de Descartes ao conceber os afetos encarnados no corpo. Ele evidencia a ideia de afetação como provocadora de mudanças no corpo e na mente, para ele, somos modos derivados de uma mesma substância, um corpo que compreende a mente e possui a capacidade de afetar e de ser afetado, por inteiro. “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (ESPINOSA, *Ética* III, def. 3). Visto que, *affectus* corresponde ao afeto e *affectio* corresponde à afecção, o afeto depende da variação da potência de agir de um corpo e a afecção assimila as marcas produzidas nos corpos afetados pelos encontros com outros corpos.

Espinosa (1991) define os bons encontros por momentos em que dois corpos ou mais, no encontro entre eles, se compõem, um ao outro. Nessa composição, a partir de suas propriedades, aumentam sua potência de ação, o que os leva a sentirem afetos de alegria. O contrário, no mau encontro, quando o corpo sofre uma afecção registrada por um afeto de tristeza, logo, o corpo é refreado, impedido de agir. Porém é na união desses corpos que, imbuídos de afetos alegres, ampliam suas capacidades de ação e de pensar, individual e coletivamente, para perseverar na existência (*conatus*). Segundo Espinosa (*Tratado político*, cap. II, §13) “A potência comum é mais poderosa do que o *conatus* individual”, de outra forma, que a ação para a transformação criadora só acontece na união entre os corpos, no bom encontro.

Diante de tais considerações, deparamo-nos com a potência inspiradora das reflexões de Sawaia, que procura traduzir

as ideias de Vigotski e de Espinosa, a luz da grande mestra Silvia Lane, na análise das emoções como fenômeno social, ao apontar a necessidade de integrar a dimensão da afetividade nos contextos da exclusão social, por meio de estudos que considerem a potência do comum.

São esses os pressupostos que orientaram as pesquisas aqui analisadas. A reflexão desenvolvida nesse texto foca sua análise na relação entre a singularidade e o coletivo e como esta se manifesta na subjetividade, e nas relações coletivas e privadas. Em outras palavras, o presente capítulo pretende verificar se há contradição entre a participação em movimentos e a singularidade e o motivo dela. Por se tratar de coletivos, e entendê-los como campos de afecções, o presente capítulo segue a visão do sujeito como mente e corpo, sempre zelando pelos bons encontros espinosanos.

A primeira pesquisa, já concluída (MUSHA, 2017), foi realizada com jovens moradores de Heliópolis (São Paulo)¹, que participam desde a infância dos projetos sociais da União de Núcleos, Associações e Sociedade de Moradores de Heliópolis e São João Clímaco (UNAS). A segunda, ainda em andamento, é feita com pessoas Trans de um coletivo LGBT, em uma cidade de médio porte da região sul do Brasil², de tradições germânicas e conservadoras. Importante salientar que apesar dos locais distintos, os dois estudos se assemelham pela metodologia da pesquisa participante e por tratarem de movimentos sociais contemporâneos.

A escolha do método de pesquisa participante se deu pela possibilidade que oferece às pesquisadoras de estarem juntas aos sujeitos de pesquisa, e pelo compromisso ético-político da pesquisa, a qual busca por meio da participação do pesquisador, explicações e possíveis soluções para a transformação da realidade vivida pelos envolvidos, questionar a visão de ciência atual e “trabalhar no sentido de estabelecer as condições apropriadas para o exercício pleno da cidadania, da democracia e da igualdade entre pares.” (CAMPOS, 2005, p. 11)

1 Pesquisa concluída pela autora Elisa H. Musha no Mestrado em Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

2 Pesquisa em andamento sendo realizada pela autora Juliana Berezoschi no Mestrado em Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Percurso metodológico: campo de afecções

O contexto da pesquisa, como apresentado anteriormente, deu-se em dois lugares distintos: a primeira em uma associação de moradores (UNAS-SP) com jovens de periferia e, a segunda com mulheres Trans de um coletivo LGBT localizado na cidade de Blumenau/SC. Entendemos que ambos os grupos, apesar de apresentarem diferenças com relação a sua formação, possuem algo que lhes é comum: a busca/luta por direitos em cidades capitalista.

A UNAS é uma organização criada por moradores de Heliópolis em 1986, sendo uma entidade sem fins lucrativos. Com o passar do tempo, a entidade ampliou seus objetivos, hoje possui aproximadamente 50 projetos sociais na área da educação, saúde, lazer, cultura, esporte, moradia, entre outros, participando de Conselhos e apoiando Movimentos Sociais locais; assim atende todas as faixas etárias em seus projetos sociais.

Assim como na UNAS, algumas integrantes Trans do coletivo LGBT da cidade de Blumenau, uniram-se formando um coletivo transfeminista de mulheres travestis e transexuais. Recém formado, este coletivo tem efetuado algumas ações políticas no município e buscado parcerias para apoiar as demandas de educação, saúde e principalmente empregabilidade no contexto vivido na cidade que, apesar de existir um grande número de empresas, não há um debate sobre a inclusão delas no mercado de trabalho. Além de denunciar questões de transfobia, preconceito e violência que tem se mostrado fortes na região.

No caso da UNAS o contato começou por meio de uma experiência de estágio, em 2013, dando início à relação com a territorialidade, seus estereótipos e as histórias que tornaram Heliópolis mais do que um campo de pesquisa, mas, um campo de afecções e encontros espinosanos. Encontro semelhante ocorreu com as integrantes Trans que fazem parte do coletivo LGBT. Uma delas coordenou uma palestra na Semana Acadêmica do curso de Psicologia, cursado à época (2015) pela pesquisadora, evento que possibilitou estreitar os vínculos entre membros do coletivo e a pesquisadora, ampliar olhares e romper fronteiras entre o ambiente acadêmico e os movimentos sociais. Ambas as experiências motivaram o início da pesquisa.

Ao ingressarmos nos campos nos deparamos com o desafio que é realizar uma pesquisa participante, visto que esta pressupõe uma demanda que é construída em conjunto com os participantes e não a priori. Tal situação nos colocou questionamentos frequentes sobre: como delimitar o foco da pesquisa? Como conciliar a riqueza da vivência no campo, com seus encontros, afetos, demandas e contradições, com a escrita? E como garantir que a vivência no campo acompanhe o tempo da Universidade?

Na tentativa de responder às questões acima e pelo compromisso ético político com o fazer pesquisa, tomamos como base as referências da pesquisa participante, que também nos auxilia a compreender o nosso lugar de pesquisadoras. Orlando Fals Borda (1972) enfatiza que a mesma surgiu na década de 1960, no bojo da crítica à neutralidade da pesquisa. Segundo o autor, trata-se de uma ciência modesta, compromissada com a realidade estudada, mas que não se confunde com militância, utiliza técnicas dialogais (conversas, vínculos, participação do território) baseadas em três ideias: a primeira se refere à ciência que deve ser realizada mesmo em situações insatisfatórias, sem que isso signifique falta de ambição; a segunda tem relação com o fato de que o pesquisador deve aprender a ouvir discursos em diferentes sintaxes, romper com a assimetria das relações sociais; a terceira é a ideia de incorporar as pessoas participantes como seres ativos e pensantes nos esforços da pesquisa. Nesse sentido, a pesquisa, sempre é uma práxis em que as pesquisadoras se envolvem como agentes no processo, ao trazer a população para junto da pesquisa a partir de uma reflexão em conjunto sobre os resultados e os próximos passos.

A ênfase metodológica está na análise do fenômeno como processo e na construção do projeto à medida em que a pesquisa avança, incorporando a relação pesquisador/pesquisado, em lugar de escamoteá-la por meio do princípio da neutralidade científica e respeitando as necessidades dos sujeitos envolvidos. “Pesquisa implica em intervenção e acumulação de conhecimento”, afirma LANE, (2012, p. 47), salientando que o problema de pesquisa é apenas por onde se começa o trabalho, podendo o objetivo ser modificado ao longo do processo, zelo que as duas pesquisadoras tiveram em toda a pesquisa.

Durante a entrada no campo, seja em São Paulo ou em Santa Catarina, nos confrontamos com provocações que avaliamos ser produto do papel institucional que carregamos enquanto pesquisadoras, conforme indicam as frases ouvidas em campo: “Ah, esses pesquisadores que vem aqui, conseguem as informações, e depois vão embora” ou “Lá vem outra pessoa para arrancar nossas informações”. Tais falas reafirmaram nossa preocupação com o compromisso social da pesquisa e a responsabilidade de responder a alguma questão/problema/inquietação dos sujeitos da pesquisa, com cuidado para que o processo torne-se coletivo e potente para o comum.

Assim, a pesquisa já concluída teve como principal objetivo analisar a configuração da subjetividade de jovens de Heliópolis que participam da UNAS e de projetos sociais financiados por empresas privadas. Já a pesquisa em andamento está analisando a construção do coletivo transfeminista, por meio da vivência de suas participantes, com o enfoque em como esse espaço pode ser um lugar de potência em uma cidade de cultura germânica.

Ambas pesquisadoras adotam a afetividade³ como categoria analítica da subjetividade, porque, segundo Vigotski (2000), ela constitui a base da subjetividade, o plano interior do pensamento verbal que é sua base afetivo-volitiva, a qual “[...] abrange os nossos pendores e necessidades, os nossos interesses e motivações, os nossos afetos e emoções” (VIGOTSKI, 2000, p. 479). Esse subtexto por sua vez não é exclusivamente psicológico e tem a sua gênese no social.

A afetividade não é contrária à racionalidade, fenômeno instintivo ou só biológico, mas mediada pelo sistema simbólico que faz parte da cultura humana. Não é contingente, mas sim constitutiva da essência humana. As emoções, por serem fenômenos históricos, sempre estão em constituição e, dependendo de cada época, é priorizada uma ou mais emoções como instrumento de coerção social. Para ressaltar a dimensão social dos afetos, Sawaia (2006b) constrói a categoria de sofrimento ético-político para se

3 A categoria afetividade é pesquisada pelo Núcleo dialética Exclusão Inclusão Social (NEXIN) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Para ver mais sobre esta categoria, consultar em: SAWAIA, B. B. A emoção como locus de produção do conhecimento uma reflexão inspirada em Vygotsky e no seu diálogo com Espinosa. III Conferência de Pesquisa Sócio-cultural, 2000. E em SAWAIA, B. B. Fome de felicidade e liberdade. In: CENPEEC et al. Muitos Lugares para aprender. São Paulo: Fundação Itaú Social/Unicef, 2003. p. 53-63.

referir à dor mediada pela desigualdade social, nas suas múltiplas dimensões de raça, classe, gênero, idade, ou todos eles juntos. Um sofrimento que se objetiva como (im)potência de agir em direção a autonomia e cuja superação não ocorre por ação do indivíduo isolado, mas nos encontros potencializadores do *conatus*. Por conseguinte, diz Espinosa:

Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, o direito superior sobre a natureza que cada uma delas não possui sozinha e quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto suas forças em comum, mais direito terão eles todos (ESPINOSA, 1983, p. 310).

Com esse olhar, os coletivos não são apenas espaços de vivências ou de trocas, mas também de potência do *conatus*, dos encontros espinosanos, sendo assim, um campo de afecção tanto dos sujeitos envolvidos, como também das pesquisadoras que afetaram e foram afetadas por esses encontros.

A pesquisa com a UNAS em Heliópolis-SP: Os jovens de projetos sociais

A realização desse trabalho foi motivada por e um questionamento que se iniciou na experiência de estágio, ou seja, refletir sobre a subjetividade de jovens que, desde o nascimento, participam dos projetos sociais empresariais: que tipo de jovens o projeto social está formando?

Assim o objetivo da pesquisa consistiu em analisar a configuração da subjetividade de jovens de Heliópolis que participam e/ou participaram da UNAS e de projetos sociais financiados por empresas privadas. Foi possível destacar que os quatro jovens⁴

4 Os jovens entrevistados foram: 1) Nina tem 26 anos, sempre morou em Heliópolis, reside com sua mãe. Faz parte da direção de juventude na UNAS; está na coordenação do projeto Facebook na Comunidade; atua diretamente na Secretaria da Juventude de São Paulo; estudante do curso de Publicidade e é militante da Juventude do Partido dos Trabalhadores. Começou a participar em projetos sociais com 16 anos;

2) Peter tem 25 anos, sempre morou em Heliópolis. Atualmente é educador no projeto Jovens Alconscientes e começou a participar de projetos sociais com 18 anos de idade;

3) Binho tem 23 anos, sempre morou em Heliópolis, reside com sua mãe e irmã. Faz parte de um coletivo chamado Gleba do Pêssego e faz cursinho pré-vestibular. Começou a frequentar o Centro para Criança e Adolescente (CCA), projeto social da UNAS, com 9 anos de idade. Atualmente, não está mais envolvido com as atividades da UNAS;

4) Safra tem 18 anos, sempre morou em Heliópolis. É rapper, começou a frequentar o Centro para Criança e Adolescente (CCA), projeto social da UNAS, com seis anos de idade e, atualmente, atua como educador no mesmo local.

além de suas singularidades e diferenças possuem algo em comum: o desejo de permanecerem ligados a UNAS, conforme a fala de Binho sobre a história de Heliópolis.

É uma liderança que eu gosto muito, me inspira muito, porque eu vejo pelo João Prefeito e pela Genésia que eles lutaram muito, muito pra erguer a comunidade e dar um nome pra ela, sabe? Não mostrar que ela é só uma favela e sim um bairro. Aqui a gente tem tudo, sabe? A gente tem Centro de Convivências, lugares que a gente pode fazer exhibições, é pouco, é escasso, mas a gente tem espaços. Aí essas histórias são muito inspiradoras pra mim, porque o João Prefeito foi até preso, né? Eu conheço pouco a história dele, mas pelo o que eu sei os moradores bateram de frente com a polícia, sabe? Pra não sair daqui, o terreno não era nosso, mas eles estavam lá pra ocupar porque tinha muita gente que não tinha pra onde ir e aqui era só um campo que não ia usufruir de nada e é uma história que me inspira. Eu uso isso lá fora, a cada batalha que a gente vê a gente não pode abaixar a cabeça. A gente vai levar um soco na cara, vai, mas vai alimentar ainda mais a nossa batalha, é o que eu tô vendo hoje em dia. Olhar pra trás e ver que tinham coisas boas, mas não tinha tanto, e olhar isso pra hoje a gente alcançou muita coisa. Eu fico muito orgulhoso e fico ainda mais inspirado por conta deles, Genésia e João Prefeito são pessoas que são muito inspiradoras pra mim (Binho, 2017, 23 anos, atuante no coletivo Gleba do Pêssego).

A respeito das lutas por reivindicação dos direitos, que já fazem parte da história da instituição, Genésia fez um lembrete:

(...) gente, olha quanta coisa que dentro de poucos anos conseguimos. Por quê? Porque nós somamos forças com as pessoas que estavam com vontade de lutar e modificamos dentro da questão do direito delas e da comunidade (membra da executiva e diretoria da UNAS, retirado do diário de campo, 2016).

Além disso, lembrou o quanto os comportamentos individualistas que mantemos na relação com nossos próprios desejos torna difícil pensar o coletivo na prática cotidiana:

o planejamento na missão da UNAS foi justamente feito para mexer, provocar os professores, provocar todo mundo. A missão da UNAS é provocar pra gente pensar a todo momento o

que nós precisamos mudar pra poder melhorar (membra da executiva e diretoria da UNAS, retirado do diário de campo, 2016).

Sobre essa ênfase, a UNAS vai na direção oposta ao individualismo. Sawaia (2014b) nos ajuda a pensar, com as inspirações das obras de Marx a possibilidade de emancipação humana conquistada quando o homem individual se converte em ser genérico em suas relações cotidianas, ou seja, quando o ponto de vista do indivíduo singular é o ponto de vista do comum. Por isso, Espinosa afirma que “nada é mais útil ao homem do que o outro homem” (Ética IV, prop. 35, corol. I) . Demonstrando assim, a importância desses coletivos nos locais em que existem, levando em consideração o território de Heliópolis e o cenário desigual fruto do capitalismo - principalmente na região de São Paulo - a resistência ativa contra a dominação só pode existir na potência do comum e não no individualismo, pois, quando os homens agem em comum, descobrem que sua força para existir e agir aumenta. (SAWAIA, 2014b).

Outra relação importante a ser observada é a posição da UNAS frente às parcerias com os financiamentos privados. Houve, durante uma reunião em que a pesquisadora participou, a discussão sobre a dificuldade que a UNAS tem de ampliar os projetos para outras regiões além de Heliópolis: “Tem uma dificuldade, a gente não consegue implantar o coletivo Coca-Cola lá (Parque Bristol) porque depende do parceiro (empresa)”. Ainda que haja vontade da diretoria de levar os financiamentos para outras regiões, há também a dificuldade em conseguir parceiros que se interessem. Nesse ponto, Sawaia (2006b) contribui para a compreensão de que quando as forças externas bloqueiam esse desejo de expansão, neste caso dos coletivo da UNAS, o sofrimento gerado é *ético-político*, pois se trata do “sofrimento de uma vontade de potência negativa” (DELEUZE, citado por HARDT, 1996, p. 94), pela experiência da perda da autonomia de meu corpo e minha alma, o que significa re-atividade e não resistência, pois “[...] a resistência aparece como esforço para conservar a liberdade, como uma resistência ativa que é um sim à vida” (SAWAIA, 2014b, p. 10).

Sawaia (2009) inspirada em Espinosa dirá que um corpo humano pode sofrer afetações de distintas formas, de modo que

estas afetações podem potencializar a existência ou diminuir a potência de existir. Desta forma, a ação e o pensamento humano encontram-se diretamente conectados à potência do corpo de ser afetado. Em Espinosa as ideias são formulações da mente a partir das afetações que o corpo sofre. Para Vigotski (2009), os afetos também se encontram entrelaçados aos pensamentos, tanto que o autor dirá que,

Em toda ideia existe, em forma elaborada, uma relação afetiva do homem com a realidade representada nessa ideia. Ela permite revelar o movimento direto que vai da necessidade e das motivações do homem a um determinado sentido do seu pensamento, e o movimento inverso, as dinâmicas do pensamento à dinâmica do comportamento e à atividade concreta do indivíduo (VIGOTSKI, 2009, p. 17).

Nesta conexão indissociável, para Espinosa o homem procurará sempre por encontros que acredite ampliar a sua potência de existir e julgará algo como bom ou mau a partir dessas afetações. Sobre isto é possível compreender o movimento de Binho que, ao sentir-se desvalorizado pela UNAS, decide ampliar seus espaços de atuação para outros locais.

[...] eu consegui entrar no Instituto Criar e desenvolver toda aquela coisa que estava guardada e expor pra fora, mas mesmo assim eu tava me permeando um pouco de saber o que estava acontecendo na comunidade, mas depois que eu sai da UNAS me abriu muito mais o campo e o olhar. Eu acho que na rádio você tem uma onda das pessoas ouvirem a sua voz, só que no cinema é muito maior, apesar de que você mostra alguma coisa. Você sempre mostra o que você está disposto a propor, sabe? (Binho, 2017, 23 anos, atuante no coletivo Gleba do Pêssego).

Segundo Espinosa, a alegria e a tristeza são os afetos primários, estando o primeiro conectado à potencialização da existência, à autonomia, e o segundo, à refração, à passividade: “por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor” (Ética III, prop. 11, corol. I).

Outro aspecto importante que surgiu na fala dos jovens, conforme fomos nos aproximando cada vez mais de seus interesses, angústias e sonhos, foi o conflito vivido por eles que pode ser sintetizado no *personagem social*, ou seja, uma unidade de sentido que contém uma denúncia trazida pelos jovens de como a participação dentro dos projetos sociais influencia diretamente a configuração de sua subjetividade. Ela indica o conflito entre aquilo que o jovem sente e aquilo que se faz como obrigação, entre o desejo e o dever. Quem nos dá indícios desse conflito é Safra⁵, quando diz que

Às vezes a gente deixa de fazer muita coisa na nossa vida pra seguir esse jogo, né? Eu me vejo muito nesse jogo e eu não queria ser um personagem, eu não queria ser um personagem com as pessoas, tá até aí a palavra personagem. Que as pessoas me vissem de tal forma, mas na verdade eu preciso de outra, então eu tento sempre ser a mesma pessoa na minha casa, no meu serviço, e aí com os meus amigos (Safra, 2016, 18 anos, rapper e, atualmente, atua como educador).

Em suma, o estudo abre janelas para um sofrimento trazido pelos jovens por meio da figura do “personagem social”, que anuncia que a experiência de ser um militante jovem da pobreza é geradora de um tipo específico de sofrimento ético-político, vivido singularmente por cada um dos sujeitos da pesquisa. Pois, em certa medida, a militância incentivada pela UNAS e experimentada como dever, acarreta uma diminuição do espaço para a experiência de ser jovem, exemplo disso, ocorre quando os projetos sociais devem ter como mote principal o slogan “tirar” os jovens da criminalidade e, em contrapartida, inserir modelos discursivos que dizem respeito à ideia do jovem cidadão, o “bom menino”, jovem empreendedor ou, até mesmo, a utilização da ênfase dada no “protagonismo juvenil”. Assim, para Novaes (2006), as marcas das desigualdades sociais refletem-se nos medos de determinados segmentos, como os jovens que participam de projetos sociais. A segurança pública é um requisito essencial, ou seja, falar em políticas públicas para a juventude é também falar em combate à violência e à corrupção policial e em respeito à cidadania e aos direitos humanos. Mas é uma armadilha preconceituosa fazer uma equação: juventude

⁵ Nome fictício para preservar o sigilo em pesquisa.

igual a risco de criminalidade, deixando de considerar as experiências da grande maioria de jovens pobres e moradores das áreas carentes e violentas que constroem suas trajetórias sem considerar as redes do narcotráfico alternativas para suas vidas.

Outra questão importante que surgiu durante o encontro com os jovens foi o sentimento de solidão pela ausência de espaço em que haja escuta. Ao serem questionados sobre o que acharam do encontro, Nina respondeu que seria importante mais momentos como aquele, pois “não precisa falar nada, só escuta.” Esses momentos expressam o sofrimento ético político da solidão (o momento de sentar e não ter que vestir a máscara do social) – “às vezes eu só quero sentar”, desejo do momento de cada um, uma solidão boa. Perceberam que um não conhecia o outro, solidão de se relacionar como militante e não como amigos. Solidão em meio à multidão. Levando em consideração o movimento dessas afecções na sociabilidade, Sawaia (2009) fala de respostas afetivas aos processos de assujeitamento à desigualdade social como “um sofrimento ético-político”,

sofrimento/paixão gerado nos maus encontros caracterizados por servidão, heterônoma e injustiça, sofrimento que se cristaliza na forma de potência de padecimento, isto é, de reação e não de ação, na medida em que as condições sociais se mantêm, transformando-se em um estado permanente da existência (SAWAIA, 2009, p. 370).

Esse modo de entender o sofrimento ético-político também é analisado pela autora, em 2011, ao acentuar “as afecções que marcam a atividade de um corpo, que diminuem a potência de ação e nos mantêm na servidão em todas as esferas da vida” (SAWAIA, 2011, p. 42). A partir da compreensão espinosana, Sawaia (2011) elabora a relação entre sofrimento ético-político e autonomia, destacando a dimensão ética dos afetos. Assim, ressalta que se trata de um sofrimento vinculado às relações com a sociedade, nas quais, mediante as afecções, o corpo vivencia um abaixamento de potência proveniente da passividade, da servidão ou heteronomia frente a situações de exclusão engendradas pela desigualdade social.

Acerca das afetações desses jovens, entende-se que elas determinam a configuração dramática da subjetividade, de duas

maneiras: como um imperativo categórico, obrigação moral da participação social e como desejo e necessidades individuais, os quais não podemos esquecer, são determinados socialmente, em um tempo cada vez mais marcado pelo discurso neoliberal.

A pesquisa com o Coletivo Transfeminista em Santa Catarina

O município de Blumenau foi construído em torno da identidade de “cidade alemã”, marcada por trajes típicos de homens e mulheres de pele branca, olhos claros e cabelos louros, “este padrão germânico invisibiliza os demais papéis sociais de gênero não normativos” (FLORES; WOLFF, 1997, p. 163). Sawaia (2006a, p. 8) ao abordar a exclusão social, concebe “sob a perspectiva ético-psico-sociológica para analisá-la como um processo complexo, que não é, em si, subjetivo nem objetivo, individual nem coletivo, racional nem emocional” mas que compreende, sócio-historicamente, os moldes de experiências rejeitadas vividas na sociedade capitalista como “necessidade do eu, como sentimentos, significados e ações.” (SAWAIA, 2006a, p. 8), ou seja, padrões de exclusão criados em Blumenau visto sua característica de cidade germânica.

Estamos todos incluídos, de certa forma, nesta sociedade, porém não sob o mesmo aspecto, ou seja, algumas dimensões desta inclusão são vivenciadas em caráter de exclusão. Como é o que ocorre na cidade de Blumenau, na qual predomina-se a distinção entre homens e mulheres, atribuindo-se aos primeiros a força e o trabalho e às outras as tarefas voltadas ao lar e ao bem estar da família. Este modo de vida estabelecido, sugere que, o povo blumenauense seja determinado pelos aspectos de seus antepassados - vindos da Europa no final do século XIX - e mascara a ideia de tradição alemã reproduzida tanto na *Oktoberfest* como também reforçada pelos principais meios de comunicação (FLORES; WOLFF, 1997), impedindo outras formas de ser e existir, circularem pela cidade.

Diante das exposições acima, a pesquisa em desenvolvimento teve início com a participação da pesquisadora no coletivo LGBT⁶ da cidade de Blumenau/SC, o que singulariza a atuação

6 A sigla LGBT correspondente a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros é utilizada aqui neste texto conforme os próprios movimentos sociais utilizam e também conforme os documentos oficiais que respaldam os temas referente à essa população, porém abrange outras

deste coletivo diante das especificidades dessa cidade. Conforme a inserção no campo somada às demandas propostas pelas integrantes do movimento em questão, este trabalho se encaminhou para ações a serem realizadas, posteriormente, com o coletivo transfeminista, ainda em formação.

Para colaborar com a superação da violência contra pessoas LGBTQs, a qual não aparece somente sob a forma de assassinato, mas também é praticada no cotidiano, pelo grupo familiar, escolar e em locais públicos (JESUS, 2015), a proposta inicial do coletivo foi tentar mapear as pessoas que vivenciaram essas experiências e encontrá-las. O convite para esse debate se estendeu para algumas pessoas e alcançou considerada participação em um primeiro encontro. Este encontro não teve uma finalidade e, nem mesmo a intenção de formar um coletivo, foi um espaço criado para o encontro das pessoas LGBTQs da cidade e para a troca de suas experiências de vida, um acolhimento diante da violência vivida na cidade germânica.

Nesse momento surgiram duas demandas: 1) a necessidade de compartilhar as angústias, tristezas e o sofrimento pelos quais haviam passado ou estavam passando, e ao mesmo tempo; 2) ter segurança em falar do sofrimento e perceber que havia outras pessoas na mesma situação, o que, por sua vez, se caracterizou em um processo de não se sentir só, mas de estar ao lado de iguais, ou como diria Sawaia (2003, p. 59), a partir do pensamento espinosano, “de compartilhar e de se afirmar enquanto pessoa”, em um aumento da potência de agir, como característica de um bom encontro, e o desenvolvimento de um comum.

A partir deste encontro, o grupo intensificou suas relações e se consolidou enquanto coletivo LGBTQ, dando início à formação de um “comum”, o qual caracterizou-se pela união do *conatus* individual, um aumento da potência de agir pelos corpos afetados de alegria no encontro proporcionado na cidade. Esse processo de luta pela liberdade de poder circular nos espaços da cidade e enfrentar a dialética exclusão/inclusão social (SAWAIA, 2006a) marcou as características das ações do coletivo de duas formas: a primeira na ação interna, voltada para a construção dos princípios do grupo e organização enquanto movimento social, fortale-

como intersexo e *queer*.

cendo a participação igualitária entre seus membros. A outra, em ações que passaram a ser estratégias adotadas como denúncias, mobilizações, marchas, passeatas e etc. - um exemplo é a criação da parada gay no centro de Blumenau. Essas são características dos movimentos sociais atuais que são definidos por Gohn (2015, p. 13) como “ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas”, algo que só foi possível pela criação do coletivo.

Entretanto, a articulação do movimento LGBT proporcionou outros debates, sendo um deles em relação às identidades Trans⁷. O movimento LGBT e, mais precisamente o coletivo em questão, abrange demandas de todas as siglas de forma mais geral, mas para as ações voltadas às identidades Trans, seria necessário outro espaço. Nesse sentido, duas mulheres transexuais do coletivo LGBT passaram a articular essas ações em outro coletivo, criado por elas, um coletivo transfeminista, o qual está sendo acompanhado pela pesquisadora em sua pesquisa de mestrado.

O transfeminismo, como movimento político e intelectual, de forma geral, amplia a reflexão sobre as diversas sexualidades e expressões de gênero, e contesta a naturalização entre gênero e biologia, reconhece as opressões presente nas relações, e visa o apoio de pessoas tanto transgêneras, quanto cisgêneras⁸, enfim, por aquelas(es) que buscam superar o sofrimento causado pelo machismo e sexismo que “limitam o potencial humano de homens e mulheres.” (JESUS; ALVES, 2010, p. 15).

Para estas mulheres, além das questões da LGBTfobia, existem outras relacionadas à própria identidade transexual, como o desrespeito a utilização do nome social e os efeitos produzidos pela organização da sociedade, incluindo políticas públicas, que as excluem do acesso à saúde, à escola e, principalmente ao emprego (BONASSI et al., 2015). Essa faceta do processo de exclusão/inclusão social está, intimamente, relacionada às questões pertinentes à própria existência (SAWAIA, 2003), estão marcadas nos seus corpos em fase de transição.

7 Aqui neste texto identidade Trans refere-se às pessoas travestis, transexuais, intersexo e transgêneras em geral.

8 Termo utilizado para se referir à todas as pessoas que se identificam com o gênero que lhe fora atribuído ao nascer.

O acesso às políticas públicas é prejudicado por algumas restrições, como por exemplo, quanto ao processo transexualizador, ao qual lhes é exigida a comprovação de laudos psiquiátricos atestando a necessária concreticidade da mudança e que, perversamente, as considera portadoras de disforia de gênero (FREIRE, 2016). No caso das mulheres Trans o sofrimento ético-político (SAWAIA, 2006b) se configura de modo que elas, carregadas dessa brutalidade social, são impelidas à ação, o que por sua vez, implica em um processo de re-atividade, não contribuindo para a transformação de sua realidade.

Berenice Bento (2006) ao questionar sobre a possibilidade de se pensar a experiência Trans em termos de identidade, argumenta que não existe uma identidade Trans propriamente dita, mas que há uma rede de identificações nas quais existem posições de identidades organizadas que realizam o movimento de afirmação e de negação conforme os modelos disponíveis socialmente de homem e de mulher. Portanto, “trata-se de encontrar pontos de unidade que possam materializar-se em ações políticas e em identificações que ultrapassem a experiência individual.” (BENTO, p. 216), tornando o coletivo um local de potência, um espaço de afetos alegres.

Sawaia (2014a) nos alerta que é preciso cautela ao tratar da identidade para que ela não se cristalice em modelos rígidos e aprisionantes, e, ao contrário, permita o resgate da individualidade e de uma ideia de coletividade das diferenças, ao mesmo tempo em que fortaleça um grupo de enfrentamento à violência. Assim, a autora propõe que é necessário olhar a identidade pela perspectiva ética, “como um processo constante de significações, que age como elemento ordenador em relação aos valores, afetos e motivações do sujeito individual ou coletivo” (SAWAIA, 2014a, p. 128).

Logo, as ações realizadas pelo coletivo transfeminista têm ampliado as discussões para se pensar a emancipação tanto das identidades Trans quanto das pessoas cisgêneras. O que pode ser percebido nos debates que fizeram nas escolas e universidade, juntamente com alguns apoiadores. (retirado do diário de campo, 2018). Apesar da dificuldade para expandir as discussões sobre as identidades Trans, ao buscarem suas reivindicações em espaços que visam a promoção do diálogo entre as demais pessoas, como

no caso dos debates propostos já descritos, compreendem que a luta desse coletivo não é só delas, pois encontram interlocutores para suas denúncias e apoiadores para suas queixas, o que por sua vez, fortalece esse movimento.

Como consequência dessas movimentações pela cidade, o coletivo transfeminista tem pretensão de construir o comum, pois entendem que é na ampliação e no envolvimento com os outros que essa forma de luta poderá se consolidar nessa cidade e terão a potência para adquirir o direito de transitar em outros espaços.

Considerações finais

As duas pesquisas, tanto a dos jovens de projetos sociais, quanto a do coletivo Transfeminista, indicam que os movimentos sociais se caracterizam pela tensão entre a singularidade e o coletivo. Aqui, vale a pena resgatar as ideias de Vigotski (1995) que, de certa forma, expressam elementos importantes à compreensão dessa tensão. Para ele, a singularidade é o que distingue um sujeito dos outros, é o que o torna único na ontogênese humana. A singularidade é produto da história, das condições sociais e materiais do ser humano, a forma como ele se relaciona com a natureza e com os seus pares. Conforme a complexificação dessas relações, o indivíduo se distancia das relações imediatas, apropria-se das mediações e objetiva outras. É por isso que o homem só se individualiza na relação com seu semelhante. A forma como o indivíduo percebe e representa a realidade é construída nas relações sociais mediadas pelos significados sociais, mas é vivenciada de maneira única. Portanto a singularidade deve ser entendida na dialética entre o particular, o singular e o universal.

A particularidade constitui as mediações que determinam a passagem da universalidade para a singularidade. É na particularidade que são sintetizadas as expressões sociais das relações de poder e propostas de transformações sociais.

Com relação aos movimentos, cada um deles oferece condições materiais específicas que se relacionam diretamente com seus membros, contudo, nem sempre esta relação possibilita a expressão das singularidades dos mesmos. Nesse ponto, as pesquisas trazem um alerta para o risco do estabelecimento da identidade

cristalizada, sem negar a importância que existe na possibilidade de criação do comum dentro dos movimentos. Em outras palavras, alertam à tensão que caracteriza a identidade: ser uma possibilidade de formação do comum e configurando-se em defesa ou busca por direitos, tal característica pode implicar em uma estagnação da identidade que pode diminuir a potência do sujeito e do coletivo.

Visto de outro modo, tanto a pesquisa com os jovens participantes de projetos sociais da UNAS-SP como com o coletivo transfeminista de Blumenau-SC, apontam para as tensões que há no conflito intersubjetivo das práticas identificatórias que delimitam suas ações, e também, mostram que esses sujeitos tentam ultrapassar as fronteiras das concepções do que é ser jovem em uma periferia, e do que é ser uma pessoa Trans em uma cidade germânica, ao comporem com outros, formas que fortalecem a construção do comum.

Assim, as duas pesquisas indicam as contradições entre a busca pela defesa de seus direitos, na ação coletiva, e, as dificuldades percorridas por esses sujeitos para a sua própria emancipação, na sua ação individual. Ou seja, a realização concreta da ação transformadora e potencializadora se dá na tensão entre o coletivo e o individual, entre as intersubjetividades e intrasubjetividades. Sawaia (2009) afirma que quando os limites impostos aos corpos, assim como a ignorância, são sentidos como afetos tristes, e a expansão e o pensar livre, sentidos como alegria, é que se passará da paixão para a ação. E quando esses afetos expandem do plano individual para o plano coletivo, sem se perder na massificação, tem-se a potência revolucionária.

Referências

BENTO, B. (2006). A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond.

BONASSI, B. C. et al. Vulnerabilidades mapeadas, Violências localizadas: Experiências de pessoas travestis e transexuais no Brasil. *Quaderns de Psicologia*, Florianópolis, v. 17, n. 3, p.83-98, 19 out. 2015. Disponível em: <<http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/v17-n3-camillo-dossantos-filgueiras-et-al>>. Acesso em: 15 maio 2018.

CAMPOS, R. H. de F. Introdução: A psicologia social comunitária. In: CAMPOS, Regina Helena de Freitas. *Psicologia Social Comunitária: da solidariedade à autonomia*. 10. ed. São Paulo: Vozes, 2005. p. 9-15.

DESCARTES, R. Discurso do método. Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 33-80.

ESPINOSA, B. Correspondência (Cartas Nº 2 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36 e 50). In: Espinosa. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. Ética. Tradução Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. Ed. Nova Cultural (Os pensadores), 1991.

_____. Tratado político (2ª ed.). Lisboa: Estampa, 1977.

FALS BORDA, O. Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia. In: Simposio sobre política de enseñanza e investigación en ciencias sociales. Doc. n. 8. p. 19-24. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1972.

FLORES, M. B. R.; WOLFF, C. S. Oktoberfest. Imagens que não se apagam: Representações de gênero na Oktoberfest. Revista Eletrônica da PUC, SP. Projeto História. São Paulo, 1997.

FREIRE, L. Sujeitos de papel: sobre a materialização de pessoas transexuais e a regulação do acesso a direitos. Cadernos Pagu, Campinas, v. 48, 2016.

GOHN, M. da G. Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas. In: GOHN, Maria da Glória. *Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. Cap. 1. p. 13-32.

HARDT, M. Gilles Deleuze: um aprendizado e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

JESUS, J. G. de; ALVES, H. Feminismo transgênero e movimento de mulheres transexuais. Cronos Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Ufrn: Dossiês Trans-formações em gênero, Natal, v. 11, n. 2, p.8-19, jul. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/2150/pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

JESUS, J. G. de. Homofobia: Identificar e prevenir. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.

LANE, S.T.M. A psicologia social e uma nova concepção do homem para a Psicologia.

In: LANE, S.T.M. & CODO, W. Psicologia social: o homem em movimento. 14 ed. São Paulo: Brasiliense; 2012; p.10-19.

MUSHA, E. H.. Jovens de projetos sociais em tempos neoliberais: o “personagem do social”. 2017. 140 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <<http://www4.pucsp.br/nexin/dissertacoes/downloads/elisa-harumi-musha.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2018.

NOVAES, R. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: ALMEIDA, M. I. M.; EUGENIO, F (orgs.). Culturas jovens: novos mapas do afeto, Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SAWAIA, B. B. Fome de felicidade e liberdade. In: CENPEC et al. Muitos Lugares para aprender. São Paulo: Fundação Itaú Social/ Unicef, 2003. p. 53-63.

_____. Introdução: Exclusão ou inclusão perversa?. In: SAWAIA, B. B. et al (Org.). As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 7-13.

_____. O Sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: SAWAIA, B. B. et al (Org.). As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 97-118.

_____. Simpósio 4 — cultura, individualismo e sociabilidade contemporânea. O irredutível humano: uma antologia da liberdade. In GUARESCHI, N., org. Estratégias de invenção do presente: a psicologia social no contemporâneo. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 143-154.

_____. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. Psicologia & Sociedade; 21 (3): 364-372, 2009.

_____. Da consciência à potência de ação: um movimento possível do sujeito revolucionário na psicologia social laneana. In W. Galindo & B. Medrado (Orgs.), *Psicologia Social e seus movimentos: 30 anos de ABRAPSO*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2011, p. 35-51.

_____. Identidade - Uma ideologia separatista?. In: SAWAIA, B. B. et al (Org.). *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 121-129.

_____. *Transformação social: um objeto pertinente à psicologia social?*. *Psicol. Soc.* vol.26 no.spe2 Belo Horizonte, 2014.

VIGOTSKI, L. S. *Obras Escogidas*. Tomo III. Madrid: Visor/MEC, 1995.

_____. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção Psicologia e Pedagogia).

_____. *A construção do pensamento e da linguagem*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

Modulações da atividade de caráter massivo e do inconsciente como conceito sócio-histórico

Pedro Henrique Chaves Pessanha

Todavia, prossigamos! Seja de que maneira for! Saímos a campo para uma luta, lutemos, então! Não vimos já como a crença removeu montanhas? Não basta então termos descoberto que alguma coisa está sendo ocultada? Essa cortina que nos oculta isto e aquilo, é preciso arrancá-la! (BRECHT, 1978, p. 112)

Introdução

A potência social da irrupção de movimentos de massas em momentos históricos decisivos tende a mobilizar com intensidade afetos, representações e ações não ordinárias, tanto dos sujeitos que não a integram, mas, sobretudo, dos seus participantes. Como forma extraordinária de expressão social os movimentos sociais de caráter massivo tendem a provocar um ímpeto pela rápida conversão significativa dos sentidos que expressa, o que aumenta a ressonância social da interpretação de conceitos consagrados na Psicologia, como o de ‘inconsciente’ por exemplo. Le Bon (1895/1995) foi talvez o mais celebre precursor a tomar o ‘psicológico’ como princípio explicativo do comportamento das massas e que posteriormente se tornou a principal referência para a elaboração da análise de Freud (1921/1980, p. 8) sobre a psicologia das massas, “por ajustar-se tão bem à nossa própria psicologia na ênfase que dá à vida mental inconsciente”. Ainda segundo Freud (1921/1980, pp. 8-9), Le Bon, ao pintar as formações massivas com cores fortes, que representam perigo, “em detrimento e depreciação das manifestações da mente grupal”, foi motivado pelas “características dos grupos revolucionários, especialmente os da grande Revolução Francesa, influenciaram inequivocamen-

te suas descrições”. Junto à Revolução Francesa, outros processos desencadeados até o século XIX, sobretudo na Europa Ocidental, marcaram a massificação dos aglomerados urbanos industriais, as mudanças incessantes promovidas pelo desenvolvimento produtivo industrial e a subversão de instituições, valores clássicos e sociabilidades feudais milenares. A inquietação relacionada à transformação como qualidade social essencial e ao papel dos movimentos de massas como força transformadora de potencial de subversão social, portanto, não reduzidos a um simples aglomerado de indivíduos ou a uma audiência passiva e receptiva, fomentou os primeiros estudos das nascentes Ciências Sociais, a partir de categorias jurídicas e psicológicas. Portanto, os conceitos de ‘massa’ e ‘multidão’ sempre estiveram às voltas com o desenvolvimento de perspectivas divergentes sobre a consciência ou a não-consciência, a depender das manifestações históricas, das implicações sociais e concepções teóricas.

Enquanto grande parte da filosofia histórica do século XVIII destacava os grandes homens, os novos fatos políticos e dinâmicas sociais possibilitaram o reconhecimento das massas populares como força ativa da história. Entretanto, preocupados com a ordem e a coesão social de um mundo em implacável transformação, alguns estudos tenderam a fomentar o uso instrumental de conceitos produzidos a partir de diversos campos do conhecimento, como o biológico, o jurídico e da incipiente abordagem psicológica. Neste contexto, da virada do século XVIII para o XIX, pensadores do movimento filosófico conhecido como Romantismo alemão¹ desenvolveram a ideia de ‘inconsciente’ como a expressão do resgate da sintonia do espírito humano com seu fundamento passional arcaico, com uma obscura natureza humana perdida e ofuscada pela luminosidade do indivíduo burguês que tem sua subjetividade sintetizada no cálculo racional empírico. Desse modo, a ideia de ‘inconsciente’ nasce junto à problematização da compreensão burguesa de progresso social, assim como de seu amparo ideológico sob a concepção de indivíduo essencialmente racional e livre,

1 Movimento ético, político, estético, filosófico que surgiu a partir de diferentes referências, como Johann Goethe (1749-1832), August Schlegel (1767-1845), Friedrich Schlegel (1772-1829), Friedrich Schelling (1775-1854), dentre outros alemães que influenciaram amplamente o pensamento ocidental e, em específico, constituíram-se como pilares a psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939). Embora, segundo autores como Loureiro (2002), Freud tenha desenvolvido seu pensamento de modo paradoxal, entre o Romantismo e o Iluminismo.

esta negação da civilização e do indivíduo burguês foi em parte também compartilhada pela nascente crítica marxista. No entanto, parte dessa negação romântica tendeu a tomar a ideia de ‘inconsciente’ como refúgio de uma natureza humana, ora representada como bucólica e criativa ora como cruel e violenta, mas ambas essencialmente a-históricas, neste sentido, próxima à concepção essencialmente naturalista da ciência moderna dominante da qual se buscava afastar.

Já durante o século XX, impactado com fenômenos de massas, como a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa e o início da ascensão do movimento nazista, Freud (1921/1980) retoma, sobretudo, *Le Bon* (1895/1995) e afirma que não seriam fundamentais as descrições que este realiza sobre as novas características atribuídas aos fenômenos de massa, mas “seria bastante dizer que, num grupo, o indivíduo é colocado sob condições que lhe permitem arrojá-lo de si as repressões de seus impulsos instintuais inconscientes” (FREUD, 1921/1980, p. 4). Apesar da realização de pesquisas sobre os processos psicológicos nas experiências de caráter massivo e de ter-se transcorrido um século de sua publicação, a obra *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/1980) continua sendo uma importante referência a este campo de estudo e de grande repercussão social em geral.

A análise de Pessanha (2015) do livro *Psicologia das massas e análise do Eu* (FREUD, 1921/1980), levou a refletir sobre como os significados empregados para manifestar o antagonismo hierárquico entre duas ordens ou classes psicológicas, ‘consciente’ e ‘inconsciente’, individual e massivo, podem ser convertidos e apropriados como representantes do retorno cifrado de antagonismos sociais latentes, como uma expressão intelectual que se desenvolve a partir da atividade prática dos seres humanos históricos. Interpretamos que as representações desses movimentos como a prática inconsciente de uma horda bárbara, desestabilizadora da ordem, em contraponto à refinada capacidade intelectual consciente do indivíduo isolado, ou em “associações estáveis em que a humanidade passa a sua vida e que se acham corporificados nas instituições da sociedade” (FREUD, 1921/1980, p. 9), reportam-se à contradição social entre o trabalho braçal e a sua atividade de controle, assim como à divisão internacional do trabalho,

entre a civilização da metrópole e a barbárie da colônia. Como se, historicamente as representações da aversão às invasões barba-
ras retornassem e fossem atualizadas no medo dos proscritos de
nascença que emergem das contradições internas à própria socie-
dade. Além do mais, quando características associadas às massas
– como a impulsividade, irritabilidade, incapacidade de razão, o
exagero de sentimentos – são também associadas a um suposto
'psiquismo feminino', além da contradição em âmbito internacio-
nal e nacional, remete também à divisão do trabalho no íntimo do
âmbito doméstico.

As investigações de Freud sobre o inconsciente, a partir
de fenômenos psicopatológicos, despertaram para a análise de
intercessões psicológicas fundamentais, o que torna-se evidente
a partir da sua vasta expansão para áreas adjacentes do conheci-
mento, até hoje com amplo impacto social, muito além do acadêmi-
co. Vale ressaltar que Vigotski se dedica ao diálogo franco, aberto e
reconhece os progressos produzidos por todo campo teórico mais
avançado de seu tempo, assim como os avanços trazidos pela Psi-
canálise freudiana como o levantamento de questões importantes
de forma rica, original e afirma que, por mais que apresente ris-
cos e limitações, evidenciou fenômenos importantes, visto que “há
problemas que não se pode abordar voando, mas dos quais é pre-
ciso se aproximar a pé, coxeando e (...) nestes casos não é vergonha
coxear. Mas aquele que só vê a coxeadura é metodologicamente
cego” (VIGOTSKI, 1927/1999, p. 336).

O final do século XX acompanhou um refluxo com algu-
mas expressões de ações coletivas de massa ou multitudinárias,
passando por lutas contra as ditaduras militar-empresarial im-
plantadas em diversos países da América Latina, movimentos de
guerrilhas, movimentos camponeses, comunitários cristãos, movi-
mentos indígenas, indenitários, até as grandes ondas mais recen-
tes conhecidas como Primavera Árabe (Tunísia, Egito, 2011), *Occu-
py Wall Street* (EUA, 2011), 15-M, Indignados (Espanha, 2012),
as Jornadas de Junho no Brasil (2013), dentre outros. Desde a se-
gunda metade do século XX vem se desenvolvendo também diver-
sas contribuições ao problema da relação entre a psicologia e os
grupos, massas, multidões ou movimentos sociais. Destacamos as
contribuições de Bader Sawaia, com a qual compomos o Núcleo de

Pesquisa da Dialética Exclusão/Inclusão Social (NEXIN). Esta, por sua vez, ao lado de Sílvia Lane (1933-2006) e a partir da composição com os fundamentos das tradições de B. Spinoza, K. Marx e L. Vigotski, desenvolvem desde os anos de 1970 os fundamentos categoriais para a construção da Psicologia Sócio-Histórica no Brasil.

Sawaia busca trabalhar de forma a superar dicotomias como entre singular e coletivo, inclusão e exclusão, razão e emoção, assim como toda tradição mecanicista que institui a dicotomia entre, por um lado, as luzes, o indivíduo, a cultura, a instituição, a consciência, as palavras e, por outro lado, os afetos, o corpo, a natureza, o instinto, as massas e a inconsciência. Sempre se perguntando sobre as motivações ético-políticas que levaram estes últimos a terem sido muitas vezes relegados à marginalidade, a patologização, a obscuridade ou tomados como obstáculos ao desenvolvimento da boa capacidade racional. Desta forma, buscamos recuperar a atenção sobre as vivências corpóreas, afetivas, inconscientes, os movimentos de massas e as singularidades sem perder sua compreensão a partir de sua totalidade, o movimento de massas também como força ativa da história, em suma, sem abandonar a perspectiva racionalista e dialética, a perspectiva sócio-histórica-materialista e revolucionária. Mais especificamente, a investigação bibliográfica deste capítulo busca apontar alguns sentidos encobertos pelo termo 'inconsciente' em sua relação dinâmica e contraditória, a fim de refletir, a partir da perspectiva sócio-histórica e dialética, algumas de suas possíveis implicações para compreensão da experiência de caráter massivo.

Modulações do inconsciente

A natureza dos processos psicológicos inconscientes podem favorecer com que sirvam bem a atualização de dualismos, evaporados e diluídos em espírito puro ou reduzidos ao corpo biológico, o que pode desenvolver alguma resistência e justa desconfiança com relação a sua análise como expressão de relações materiais e sociogênicas. Contudo, uma vez que “o conhecimento científico e a percepção direta não coincidem em absoluto” (VIGOTSKI, 1927/1999, p. 278), pois se assim o fosse “toda ciência seria supérflua” (MARX, 1859/1985, p. 271), resulta injustificável reduzir como objetos 'dignos' da ciência apenas a análise objetiva

dos processos psicológicos que podem ser diretamente percebidos pelo observador externo, que desta extraem uma verdade por acordo, ou de forma consciente pelo próprio sujeito e negar a pertinência científica dos processos inacessíveis à percepção introspectiva. Mas, pelo contrário, provavelmente é exatamente nesta 'limitação' que reside a sua força e pertinência.

A nova formulação do problema psicológico por Vigotski o possibilitou aplicar em Psicologia o critério de Feuerbach: "nem mesmo no pensamento se destruiu a diferença entre fenômeno e realidade; também no pensamento é preciso distinguir entre o pensamento e o pensamento do pensamento" (VIGOTSKI, 1930/1999, p. 150). Posto que não se deva coincidir o psicológico com os afetos e ideias conscientes, podemos considerar o inconsciente, não apenas como um aspecto não-consciente não psicológico, mas como movimentos constitutivos à totalidade dos processos psicológicos. Sendo 'psicológico' entendido, como por Vigotski (1927/1999), a partir da indissociabilidade entre o psíquico, a unidade afetiva, cognitiva e a atividade fisiológica como um todo.

Vigotski (1930/1999) indica algumas trilhas que podemos explorar a partir de três principais motivos com que o termo inconsciente foi introduzido na Psicologia, ao se concentrarem em fatos como: a) os variados graus de consciência do fenômeno; b) a fragmentação da vida psíquica; ou c) a luta entre elementos da vida psíquica para entrar no campo da consciência.

Assim como pudemos considerar que os três processos destacados por Vigotski (1930/1999) apresentam uma unidade, mas não uma identidade, buscamos, segundo Pessanha (2015), explorar essa investigação de acordo com algumas de suas funções, estruturas e fluxos de formação, contradição e transformação:

a) O grau de inibição ou as qualidades de diferenciação entre os fluxos, estruturas e interconexões funcionais dos processos psicológicos conscientes e os inibidos, com os quais o sujeito pode voluntariamente relacionar-se de forma consciente, uma vez que, sob condições usuais, tendem a se compor sem maiores tensões com os juízos dominantes e o campo da consciência. Esse aspecto da relação inconsciente-consciente caracteriza-se por um caráter positivo do inconsciente, no sentido em que ele aparece como condição filogenética da possibilidade de seleção, atenção e abstração consciente.

b) Uma vez que compreendemos que não é espontâneo e imediato o acesso consciente do sujeito a suas relações com a realidade exterior e com seus processos psicológicos, não é necessariamente a oposição de uma força em sentido antagônico que impede tal representação, mas basta que as experiências sociais do sujeito com as mediações de suas ações emocionais e representativas não se mostrem suficientes para manter a mínima coesão, composição e estabilização consciente das funções relacionadas. Assim sendo, esta modulação inconsciente pode apresentar tanto um caráter positivo como negativo, no sentido em que pode tanto ser o contato inicial necessário a uma nova integração consciente, como se perpetuar em pensamentos, sentimentos e comportamentos confusos, sincréticos e muito instáveis.

c) A luta intrapsíquica pode ser suspensa com a repressão das partes por representações e emoções antagônicas e mais fortes. Trata-se de uma solução coercitiva que pode ajudar a evitar ou adiar encontros altamente aversivos, fortes tensões e conflitos intrapsíquicos, mas - ainda que não torne o reprimido completamente inacessível, obscuro e incognoscível, uma vez que é parte da dinâmica da personalidade e fora antes relações de contraposições e conflitos interpsicológicos - mantém estagnada a contradição e não favorece a construção de potencialidades intra e interpsicológicas para a destruição, incorporação e superação da parte estranha e conflitiva de si mesmo, de modo a decompor e recompor em outro nível da fruição de novas composições e contraposições.

Vigotski destaca o movimento contraditório inter e intrapsíquico, descreve como “temos consciência de nós mesmos porque a temos dos demais (...) porque nós mesmos em relação a nós mesmos somos o mesmo que os demais em relação a nós mesmos” (1925/1999, p. 82), ressalta como essa relação não é mecânica ou harmoniosa e toma como primeiro fruto da ‘nova psicologia’ a compreensão de que o comportamento do ser humano se desvela em toda sua complexidade real, em seu potente significado, como um processo dinâmico e dialético de luta, entre o ser humano e o mundo e dentro do próprio ser humano. Portanto, no que diz respeito ao que Pessanha (2015) se referiu como pré-consciente, subconsciente e inconsciente propriamente dito, podemos dizer que determinadas gradações, certo nível de mobilidade e luta podem

ser entendidas como condição intrínseca ao desenvolvimento psicológico, mas, diferente da relação com os processos inconscientes inibidos ou os inicialmente fragmentários e demasiado instáveis - que até certo ponto, são momentos gnosiológicos essenciais à própria constituição da consciência e que aumentam em proporção direta ao desenvolvimento desta - o processo de repressão intrapsicológica, apesar de satisfazer a necessidade de reprimir processos que perturbam o quadro de juízos e ideias dominantes, podemos considerar que não se trata de uma necessidade inerente ao nosso processo de humanização ou uma condição negativa essencial à adesão social. Diversamente, se trata de uma relação exógena, como uma produção reativa singular à determinada condição sócio-histórica e como tal também pode ser transformada.

Sawaia e Silva (2015), com relação ao problema da emoção e da imaginação, e Santos (2015) recupera com relação ao problema do inconsciente, a leitura de Pino (2000) da obra de Vigotski sobre os conceitos de função, conversão e principalmente de drama a fim de superar algumas dicotomias clássicas à Psicologia. A ideia sobre a condição dramática do psiquismo passa também pela filosofia monista de Spinoza para superar o reducionismo da imaginação e da emoção como da ordem do erro, como separadas e exclusivamente antagônicas à consciência, à cognição e à razão. Como dissemos, Vigotski (1930/1999) salienta como um dos fatos que obrigaram outros autores a introduzir em psicologia o conceito de 'inconsciente' é o fato de se manifestar um confronto, portanto uma luta dentro da própria vida psíquica. O que se aproxima também do que o autor se refere como "o caráter catastrófico da luta dos processos dinâmicos e dialéticos entre o mundo e o homem e no interior deste" (1925/1999, p. 69) ou ao que, em seu preliminar *Manuscrito de 1929*, se expressa como 'drama', como trabalhado pelo filósofo marxista Georges Politzer (1928/1998). Este conceito de 'drama' faz referência à ideia de *homo duplex*, isto é, a concepção de que "por trás de todas as funções superiores e suas relações estão relações geneticamente sociais, relações reais das pessoas" (VIGOTSKI, 1929/2000, p. 26) ou de que na personalidade a interação entre as funções podem se configurar como lutas internas que tomaram o lugar das relações sociais, "mais plenamente elas podem ser desenvolvidas na forma de drama" (p. 27).

Em sonho a esposa traiu (Othello), deve morrer: tragédia. O drama sempre é a luta de tais ligações (dever e sentimento; paixão, etc.). Senão, não pode ser drama, isto é, choque dos sistemas. A psicologia 'humaniza-se'. (VIGOTSKI, 1929/2000, p. 35).

Vigotski (1929/2000) ressalta nesses manuscritos como a psicologia se humaniza ao revelar o drama como 'a dinâmica da personalidade' a partir de sua sócio-gênese, por revelar os choques e conflitos internos as diferentes funções e protagonismos entre pensamentos, desejos, "o papel da paixão, da avareza, dos ciúmes, em uma dada estrutura da personalidade" (VIGOTSKI, 1929/2000, p. 34). Bem como revela uma 'psicologia concreta' uma vez que ressalta que 'as funções mudam seu papel', sua atenção, sua significação, o que pode mudar a hierarquia de todo sistema. Assim como para nós também se coloca o problema de que determinados sistemas sociais essencialmente dramáticos podem se expressar como dramas sistemáticos, que também desumanizam. Por conseguinte, esta luta, além de uma condição inerente ao desenvolvimento filogenético do psiquismo humano genérico, também pode adquirir outras modulações que, em outro nível, podem ser entendidas como a expressão de lutas interpsicológicas que se expressam de forma singular nas lutas intrapsicológicas de cada sujeito, a partir de relações de poder, de exploração, opressão e repressão.

Portanto, assim como a relação mediada interpsicológica, a relação intrapsicológica com 'o outro de nós mesmos' não é natural e imediata, simétrica ou harmoniosa e as mediações práticas, afetivas e semânticas não são neutras, mas espaços dinâmicos, plurivalentes e de produção ideológica, onde conflitam valores e relações sociais de dominação. Ou seja, partir da lei genética geral do desenvolvimento cultural psicológico, do em-si em direção ao em-si para-o-outro e ao para-si, que percorre da etapa 'inter', 'extra' e 'intrapsicológica' (VIGOTSKI, 1930/1999, p. 132-133) podemos considerar a possibilidade de compreender uma relação de repressão tornada 'para-si' a partir de relações interpsicológicas de opressão. Não se trataria, portanto, dos significados culturais que reprimiriam a livre motricidade de sentidos arcaicos, mas de considerar a atividade e experiência afetiva e significativa como fator dialético unificador entre o plano cultural e psicológico e, por

consequente, não apenas o repressor, mas também o reprimido seriam formas de expressão de contradições ideológicas internas ao mesmo conjunto de relações sociais.

A atenção sobre os processos psicológicos supracitados pode nos ser pedagógica-politicamente pertinente uma vez que aquilo que o sujeito não sabe deve ser melhor assimilado e adquirir forte sentido se esta conversão se der a partir daquilo que o sujeito já sabe, ainda que não o saiba de modo consciente, ainda que esteja apenas como possibilidade. Por exemplo, como as representações e valores implícitos, constituídos e constituintes dos encontros e desencontros das vivências cotidianas e assimilados ainda de forma muito precária e fragmentária, mas que pode ser o suficiente para fomentar um sentimento de estranhamento. Este pode não se realizar espontaneamente na consciência articulada, mas pode ser o suficiente para que a afetação de determinados encontros e vivências marcantes ressoem na frequência destes fragmentos cotidianos, tornando mais difícil que o sujeito às possa ignorar, reclamando sua elaboração e conversão consciente.

No entanto, este primeiro esforço pode não ser necessariamente a consciência articulada do complexo movimento das determinações adequadas, mas pelo contrário. Uma vez que a sociabilidade privatista dominante e a impotência do produtor frente aos meios, modos e resultados da produção favorecem que esta articulação consciente seja ainda muito parcializada, aparente, a-histórica. Além de atravessada pela conversão singular de afetações e interpretações produzidas e disseminadas por instituições sociais que se empenham por compô-las aos interesses sociais dominantes. Portanto, para a apropriação ou conversão ativa dos fundamentos da dinâmica social-histórica, assim como da própria dinâmica - além daqueles fragmentos, caóticos e instáveis, dos processos inconscientes incorporados a partir dos encontros na história da vida cotidiana mas sem força para se manterem unidos - é necessário também que lhe seja facilitada, de forma intencional e planejada, a assimilação dos significados contra hegemônicos. Estes são acumulados e sistematizados a partir das experiências históricas de luta das classes, são reelaborados a partir das contradições inerentes as relações sociais atuais e vão além das sensibilidades e conceitos cotidianos dominantes. De tal modo que a

aprendizagem e uso adequados desses conceitos científicos possam ser interconectados em uma unidade na diversidade de conhecimentos práticos, serem generalizados e preenchidos pelas vivências singulares, assimiladas de forma fragmentária, instável, que até então se mantinham inconscientes.

No entanto, a superação do inconsciente fragmentário e volátil por meio da conversão sistemática dos conhecimentos adequados pode não ser o suficiente ou mesmo gerar o efeito profundamente contrário a sua pretendida conversão substancial, com alguma potência e consequência prática. Podemos tomar por exemplo, como os reduzidos estratos médios e altos da classe assalariada ou da pequena burguesia podem guardar o medo de ter baixadas suas condições socioeconômicas ao nível da grande massa empobrecida. No entanto, mesmo os estratos produtores que não conservam sua existência a partir da exploração de outra classe social, mas devido a um forte sentimento de desamparo e impotência social enquanto classe, acrescidos em momentos de maior risco e medo de desemprego, assim como o fortalecimento de uma esperança pessoal quanto ao sonho de ascensão social. Neste caso, o trabalhador pode começar a satisfazer esta esperança com um investimento afetivo e cognitivo que toma a ascensão espiritual e ideológica como primeiro passo a ascensão real, socioeconômica. A esperança é por vezes projetada pela identificação ou sentimento de gratidão ao empregador e pode ajudar a nutrir sentimentos de cumplicidade, de colaboração de classe e superstições meritocráticas que concorrem para reprimir a capacidade de pensamento consequente e com forte afeto de ânimo sobre alguns dos reais fundamentos de sua organização social. No entanto, assim como a corrente improbabilidade, inviabilidade e fracasso quanto à realização da imaginação meritocrática tendam a promover frustrações e forte demérito próprio, também o desejo de não se manter na tristeza e de perseverar em sua própria existência, pode tornar os sujeitos destes estratos de classe mais propensos a enfraquecer tais superstições em benefício da possibilidade de uma potente compreensão das causas fundantes.

Enquanto que um sujeito, ainda que não seja da classe proprietária dominante, mas apenas parte dos estratos sociais que não produzem o capital e que apenas o valorizam, pode ter uma

maior dificuldade ou mesmo grande resistência em se apropriar e converter com forte sentido emocional e expansão da capacidade de pensar as últimas consequências práticas, do conhecimento adequado sobre os fundamentos da organização social da produção de suas condições de vida. Certamente devido à múltiplas e complexas determinações, dentre elas, pode ter se desenvolvido, por exemplo, um interesse inconfessável pela manutenção da propriedade privada e da exploração de classe. Ou, por partir de melhores condições para a concorrência mercantil, pode mais facilmente reprimir a sua capacidade de se relacionar de forma potente e consequente com o conhecimento sobre os fundamentos da organização social, também por diversos motivos, dentre os quais pode estar o de se agarrar mais firmemente a superstições meritocráticas, a crença no livre-arbítrio e a sua expressão econômico-política contemporânea, a crença no livre-mercado. De modo a não atormentar os afetos sobre suas obrigações laborais ou a justificar e sustentar a satisfação pessoal própria ao orgulho e a soberba.

Dependendo da forma e qualidade dos afetos com que o conhecimento sistematizado é convertido para e pelo sujeito, pode não apenas não adquirir a potência o suficiente para vencer algumas forças à ela reativas e não possa alcançar a mínima conexão regular consciente, como também pode gerar o efeito profundamente contrário e a impossibilidade de se compor com as forças que protagonizam a atuação psicológica do sujeito, proporcionando assim uma intensa reação contrária repreensiva. Como por exemplo, uma convocatória política moral pela exigência de uma completa coerência individual imediata pode não apenas ser uma exigência idealista como imprudente, uma vez que pode levar ao efeito contrário ao intencionado e estimular a que a inviabilidade concreta atual se converta em repressão ideal. Assim sendo, podemos pensar que sobre as condições sociais e históricas atualmente dominantes, a repressão intrapsicológica pode ser não apenas uma condição conjuntural diretamente superável, mas uma reiteração sistemática. Isso pode se dar porque a intensificação de algumas contradições sociais, insuperáveis nos marcos da sociabilidade atualmente dominante, podem se expressar também na impossibilidade de superação de alguns conflitos intrapsicológicos que então encontram na repressão uma forma de amortecê-los e geri-los,

como em um constante estado de exceção mas de forma a manter a mínima estabilidade psicológica e operacionalidade prática.

Ainda que o capital só possa ser posto em movimento “até mesmo, em última instância, mediante a atividade comum de todos os membros da sociedade” (MARX & ENGELS, 1848/2007, p. 52) à exigência moral por uma coerente unidade não alienada poderia ser como cobrar do trabalhador subordinado a servidão assalariada, a responsabilidade pela realização de um trabalho profundamente humanizador. Enquanto que para este sujeito, uma dissociação pode ser a única forma de manter uma mínima coesão e unidade, de modo a não precipitar-se inconsequentemente, não padecer nos seus limitantes ou não adoecer enquanto sustenta o máximo desempenho, cada vez mais exigido nas atividades laborais subjogadas a intensificação do regime de produção e circulação do capital. Portanto, o chamamento moral ao indivíduo pelo que seria uma exigência máxima pode involuntariamente ajudar a reafirmar superstições sobre a liberdade do arbítrio em detrimento do fortalecimento da necessidade de análise concreta das causas radicais, das possibilidades e limites da plasticidade dos condicionantes estruturais, antes que se construa o poder material necessário a tencionar sua desestruturação. Ante a impossibilidade da realização de tal exigência imaginária ou o sujeito se frustra, tomando tal incapacidade como estritamente pessoal, ou para resistir a um auto-rebaixamento de sua potência de existir o sujeito pode acabar por se convencer de que é digno de tal mérito, à custa da repressão da percepção das contradições que delatam tal impraticabilidade.

O curso da atividade de caráter massivo como experiência díspar tanto para a reestruturação social como para a recombinação psicológica

A composição do até então inconsciente desintegrado e fragmentário, a um conhecimento conceitual sistemático sobre as causas adequadas, é uma atividade fundamental ao desenvolvimento do conhecimento, mas pode não ser o suficiente para que este adquira a potência necessária para superar algumas resistências e repressões nutridas por interesses antagônicos, por vezes inconscientes e inconfessáveis. Deste modo, ainda que os conceitos

sejam adequados às causas reais, ou não são convertidos de modo que seu conteúdo adquira a força necessária para vencer sua contraposição, neste caso a articulação de seus significados são limitados a sistemas verbais mortos, ou podem mesmo chegar a inspirar uma forte aversão e crescer à sua repressão, promovendo assim o efeito exatamente contrário ao pretendido, como buscamos exemplificar no tópico precedente. No entanto, esta repressão pode ser superada com o incremento da potência afetivo-volitiva contrária, que pode ser proporcionada por uma forte experiência, como a desperta em um movimento de massas, para aqueles capturados por sua súbita expansão.

Em especial durante momentos como os de crise econômica e pública, de crescimento do descrédito social nas instituições privadas e estatais, a busca por saídas alternativas, individuais e coletivas, assim como autônomas dos poderes públicos e privados, pode favorecer a auto-organização de movimentos coletivos. Por sua vez, a experiência com o poder de ação conjunta de um movimento de massas pode gerar uma violenta flutuação de ânimo, fora da ordem pensada através da simplicidade e necessidade fria. Junto à manifestação de alguns destes excedentes afetivo-volitivos, aumenta também sua reverberação e intensificam-se as tensões, crises e conflitos entre conexões, estabilidades e legalidades, conscientes e inconscientes. A consciência caótica encontra um êxtase e desassossego, importante para revigorar os sentimentos, o esforço desassossego e impaciente que pode restaurar os entusiasmos inconscientes mais reprimidos.

Contudo, não necessariamente o favorecimento da potência afetiva e reorganização intelectual, fomentada na atividade de caráter massivo, adquirem sentidos menos regressistas, restauradores e mais emancipatórios. Uma volição não adquire força para ser intensamente reprimida sem fortes motivos, mas por ser representativa, intensamente ou sistematicamente fomentada e condenada. Assim como a sociedade centrada em torno da sociabilidade concorrencial-mercantil tende a espriar e fundamentar a forma mercadoria como mediadora de todas as relações inter e intrapsicológicas psicológicas, fomentando e fortalecendo subjetividades privatistas e em grande medida antissociais, a mesma sociabilidade também tem de reprimi-la com alguma intensidade

a fim de conter a desmesura improdutiva de sua gratificação livre, quanto mais, por quem 'não tem poder, portanto nem direito'.

Assim sendo, podemos dizer inclusive que a análise que enxerga no movimento de massas a gratificação livre de uma essência inconsequente e motivada pelos interesses privatistas mais violentos não está de todo errada. Ainda que a gênese do pessoal, do individual, "não é 'contra', mas uma forma superior de sociabilidade" (VIGOTSKI, 1929/2000, p. 27), sob o domínio de relações sociais particulares, a individuação pode adquirir o caráter de contraposição a sociabilidade. As condições geradas podem inclusive possibilitar o escoamento da gratificação de uma subjetividade até mais privatista do que a dos próprios reais proprietários ou trazer à tona alguns dos substratos práticos e ideológicos mais execráveis já produzidos pela história humana de opressão e superexploração de raças, gêneros, etnias, nacionalidade e outros preconceitos de classe os mais diversos. No entanto, a interpretação sobre a gratificação livre de uma essência privatista não está correta no que diz respeito a sua cristalização como uma essência antropológica universal, mas sim quanto ao fato de que esta projeção ideal encontra sua materialidade no modo como as relações com a forma mercadoria adquirem centralidade histórica inédita no movimento totalitário e fundamentalista do modo de expansão e privatização do capital.

Além da relação do sujeito com as circunstâncias de seu ambiente ou com seu contexto interpsicológico, os seus processos psicológicos conscientes ou inconscientes nunca devem ser compreendidos a partir de fora da história e de seu contexto interclasse social. Mas sempre a partir da unidade com o campo dos diversos produtos significativos do trabalho humano, assim como das suas contradições constitutivas e que sempre conservam a potência humana como afirmação da vida comum. Portanto, sempre mantêm também o desejo de superar os obstáculos à realização das possibilidades de emancipação das estruturas de exploração e opressão, ou "por trás da desigualdade social há sofrimento, medo, humilhação, mas há também o extraordinário milagre humano da vontade de ser feliz e de recomeçar onde qualquer esperança parece morta" (SAWAIA, 2009, p. 364).

O sujeito pode, em alguma medida, reprimir a afirmação da vida em si e no outro, paradoxalmente, a fim de garantir a sua

auto-conservação, como para não adoecer enquanto mantém a máxima eficácia no desempenho da atividade concorrencial, belicista, mercantil que garante a sua subsistência e enquanto necessidade vital opera para a sua servidão, para sua heteronímia. Mas, ainda que reprimida, não pode ser anulada, uma vez que as condições sociais que possibilitam e privam sua realização mantêm sua tensão possibilitando que o sujeito se mantenha vivo e reclame sua realização.

Deste modo, a privação das possibilidades de construção de relações que afirmam a vida, também tendem a fomentar maus encontros intrapsíquicos que podem remediar as tensões, conflitos e sofrimento pela coação repressiva. No entanto, este quadro pode mudar com a súbita intensificação do poder e da potência, como pode se experimentado no bom encontro de um movimento de massas, nos interesses da classe para-si, portanto junto à atividade subversiva coletiva. Formação na qual, diga-se de passagem, podemos buscar algumas aproximações com o que Spinoza (1677/2009) denominou de multidão², formada a partir da composição que potencializa a força de agir e pensar de cada singularidade em proporção direta ao fortalecimento dos objetivos do bem comum.

O crescimento auto-organizado deste poder coletivo também acrescenta subitamente uma força paralela que pode levar a gratificação espontânea do predomínio de uma até então inconcebível fraternidade e solidariedade ativa e destemida. Abrindo-se assim um momento em que a realização do sujeito pode ser verdadeiramente acrescida no encontro e fortalecimento comum. Enquanto que na convergência da sociabilidade concorrencial poderia ser reprimida e negada sequer à possibilidade da existência dessa natureza diferente de amor aos outros, ao povo, amor à humanidade, que cresce em proporção ao crescimento da indignação com a injustiça, à necessidade de mudar os maus encontros de opressão e exploração que obstruem e desfavorecem a expansão da potência humana, portanto que também se traduz concretamente pela expropriação dos expropriadores.

² Conceito recuperado por Hardt e Negri no livro *Multidão, guerra e democracia na era do império*. HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão, guerra e democracia na era do império*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

Algumas destas experiências podem ser mais fecundas para o avanço da capacidade de se afetar, de agir e de pensar a si e a realidade social do que muito tempo de conscientização formal que, apesar de imprescindível, dificilmente supera por si só algumas forças reativas e repressivas. No entanto, se trata de entender e transformar, e não de censurar ou exaltar algumas destas vivências sensoriais práticas, inconscientes ou pouco conscientes, como um saber mais rico, vivo e natural, mais direto, verdadeiro e criativo, em oposição ao pensamento racional, filosófico e histórico, como mais limitado à moldura das palavras e artificial (emaranhando aqui o termo 'artificial' a como se expressa no sentido trivial de falso e dissimulado). Se a expressão desta afirmação da vida e sentimento do comum se mantiver como um entusiasmo no nível das excitações, ela pode se tornar rapidamente obsoleta, passiva às variações incontroláveis dos assensos e descensos da conjuntura, das excitações voluntaristas e melancolias fatalistas, das esperanças e medos subjugadas as forças e interesses dominantes. Desse modo, a fraternidade vivenciada pode ser, quando muito, reduzida a uma misericórdia benevolente e a potência desperta é predominantemente reconduzida pela força gravitacional do privatismo dominante. Ainda que as experiências insurgentes sempre deixem os sedimentos de uma potência subversiva, o esforço para combater o movimento restaurador-privatista é constante, acompanhado pelo desenvolvimento das condições objetivas, da promoção de bons encontros, assim como do constante desenvolvimento da realização conceitual do pensamento que facilitem a expansão e aprofundamento da criação coletiva.

Consideração final

Isso posto, um dos movimentos ao qual podemos dedicar consiste na nossa preparação para o empenho em assimilar as experiências de nossas lutas de massas/multidão, tanto as historicamente elaboradas e sistematizadas como pesquisando, compondo e se afetando pelas atualmente dispersas. Trabalhar as afetividades, legitimar a subjetividade e buscar compreender as emergentes consciências assistemáticas e extratos inconscientes mais fragmentários ou reprimidos, para atuar na potencialização de seu desenvolvimento e socialização de forma mais sintética e

sistemática. Sendo este um percurso fundamental para a passagem da sensação ou imaginação mais fenomênica para a imaginação criativa. Após a experiência sintetizada e socializada volta-se a encontrar com a contradição de suas emoções, assim como com a ampliação de imagens das experiências históricas e a franca discussão, 'nascido da reflexão' (VIGOTSKI, 1929/2000, p. 29). Logo, a experiência racionalizada volta a se contradizer e se afetar ao ser reexperimentada junto à atividade das massas mais organizadas, para que assim possa ser constantemente reelaborada e desenvolvida segundo os movimentos contraditórios da realidade e o processo possa recomeçar a partir de outra perspectiva. Deste modo nos entregando a luta e ao 'enlace emocional' tenso e abraçador do poder coletivo sem reprimir, "rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las" (SPINOZA, T. P., capítulo I, §56), pensar conceitualmente as causas adequadas de suas manifestações mais reprováveis para transformar tanto a realidade exterior quanto a própria. Portanto, para compreender e lutar de modo a desenvolver a espantosa força criativa da classe organizada e intencionalmente construir e facilitar a gratificação livre dos potenciais emancipatórios de que é prenehe.

Referências

BRECHT, B. Estudos sobre teatro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu. (1921). Rio de Janeiro: Imago, 1980.

LE BON, G. Psychologie des foules. (1895). (5a ed.). Paris: PUF, 1995.

LOUREIRO, I. O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2002.

MARX, K. Para a crítica da economia política. (1859). São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____; ENGELS, F. Manifesto comunista. (1848). São Paulo: Boitempo, 2007.

PESSANHA, P. H. C. O Inconsciente na Psicologia Histórico-Cultu-

ral de Vigotski: um estudo conceitual. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de São João del-Rei, Processos Psicossociais e Sócio-Educativos, São João del-Rei, Brasil, 2015.

PINO, A. O social e o cultural na obra de Vigotski. *Educ. Soc.*, v. 21, n. 71, p. 45-78, jul. 2000.

POLITZER, G. Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise. (1928). Piracicaba: Unimep, 1998.

SANTOS, L. G. Inconsciente: uma reflexão desde a psicologia de Vigotski. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SAWAIA, B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, vol. 21, n. 3, p. 364-372, 2009.

SAWAIA, B.; SILVA, D. Pelo reencantamento da psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 35, n. Especial, p. 343-360, out., 2015.

SPINOZA, B. *Tratado Político*. (1677). Tradução Diogo Pires Aurélio; Revisão de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VIGOTSKI, L. S. A consciência como problema da psicologia do comportamento. (1925). In: _____. *Teoria e método em Psicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. O significado histórico da crise da Psicologia: uma investigação metodológica. (1927). In: _____. *Teoria e Método em Psicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. (1929). Manuscrito de 1929. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 21, n. 71, p. 21-44, julho 2000.

_____. A psique, a consciência, o inconsciente. (1930). In: _____. *Teoria e método em Psicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

A cidade, o território e a vida em condomínios: possibilidades de uma (in) experiência do comum

Regina Paulinelli

Ao realizar esta discussão relativa à cidade, ao território e à vida em condomínios, não se tem a intenção de esgotar o tema, apresentar definições absolutas ou abordar os vários aspectos que impactam essa experiência. O presente texto propõe reflexões sobre a experiência do comum nas relações vivenciadas em condomínios residenciais em centros urbanos, tendo como cenário o fenômeno de urbanização das cidades, o processo de gentrificação e a produção dos enclaves, colocados em perspectiva com a crescente ampliação das periferias, segregando a população em seu acesso e direito à cidade.

Segundo o relatório “Perspectivas da Urbanização Mundial”, produzido pela Divisão de População do Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais das Nações Unidas (DESA), atingimos em 2011 a marca de 7 bilhões de habitantes no planeta, sendo que, desse número, estima-se que 54% vivam em grandes centros urbanos. O mesmo relatório apresenta a perspectiva de que até 2050 dois terços da população farão a mesma escolha. Nas cidades, a luta por espaço e moradia intensificar-se-ão e o relatório afirma que 1,03 bilhão de pessoas viverão em favelas.

O fenômeno de urbanização mundial não é recente e muitas são as causas que o determinam, entre elas é possível reconhecer a influência do capitalismo determinando a forma sobre como o mercado de trabalho se caracteriza e o modo como a sociedade se organiza. Esse fenômeno, definido como êxodo rural, intensificou-se com o surgimento das indústrias durante a revolução industrial no século XVIII. As pessoas que viviam em áreas

rurais deslocaram-se em massa aos centros urbanos em busca de oportunidades de desenvolvimento, originadas pela possibilidade da venda de mão de obra para uma corporação. A força de trabalho que antes era investida em lavouras para a subsistência da família, passou a ser empregada em linhas de produção nas fábricas. O produto final resultante dessa força de trabalho deixou de ser do trabalhador para ser do patrão que remunera a mão de obra e fica com o produto gerado pelo trabalho. Vygotsky (1930, p. 4), citando Engels, problematiza:

Já a primeira grande divisão do trabalho, a divisão entre a cidade e o campo, condenou a população rural a milênios de entorpecimento mental, e os moradores de cidade à escravização, cada um segundo seu trabalho particular. Destruíu a base para desenvolvimento espiritual do primeiro, e a do físico para o último. Se um camponês é o mestre de sua terra e o artesão de sua arte, então, em grau nada menor, a terra governa o camponês e a arte o artesão. A divisão do trabalho causou ao homem sua própria subdivisão. Todas as demais faculdades físicas e espirituais são sacrificadas a partir do momento que se desenvolve somente um tipo de atividade (VYGOTSKY, 1930, p. 4).

A busca de oportunidades de desenvolvimento tem um significado que assume sentidos diferentes (VYGOTSKY, 2001, p. 277) a depender do contexto, pois há uma distância entre o momento em que a decisão de mudança é tomada e a efetivação da potência dessa realização. Dessa forma, ao observador desatento, em um olhar geral sobre um grande centro urbano, pode incorrer na impressão de que ali se apresentam inúmeras oportunidades de desenvolvimento, mas um olhar mais aproximado e mais cuidadoso observará que essas oportunidades não se apresentam para todos, pelo menos, não de forma igualitária. É nesse momento que as várias marcas que o sujeito traz em seu corpo se configuram em uma espécie de passaporte para a entrada nesse “mundo de oportunidades”, ou ao contrário, constituem-se no obstáculo que cobrará um alto preço para esse ingresso, não permitindo a sua entrada ou relegando-o às margens, onde só mesmo a sobrevivência e o trabalho precário o aguardam.

Harvey nos ensina que há uma estreita relação entre o desenvolvimento do capitalismo e a urbanização, e aponta que “o

capitalismo está eternamente produzindo os excedentes de produção exigidos pela urbanização” (2014, p. 30), mas que o inverso também é verdadeiro, “o capitalismo precisa da urbanização para absorver o excedente de produção que nunca deixa de produzir” (2014, p. 30).

De fato, alguns dirão que a vida de quem trabalha na terra é árdua, desgastante e não oferece muitas oportunidades de desenvolvimento, portanto, é compreensível que se deseje uma vida melhor, com mais qualidade. No entanto, como é da característica dos tempos da pós-modernidade, não basta desejar, embora apreçoem largamente em jargões político-panfletários de que tudo é possível para quem se esforça e, mais ainda, para quem pensa de forma positiva. Não, não basta desejar, não pelo menos para os de poucas posses. Se para algumas pessoas essa mudança pode representar uma acumulação de bens, para outros, a maioria, representa a pobreza. Telles (2010, p. 60) se valendo das reflexões de Francisco de Oliveira, coloca-nos frente a uma importante questão quando aborda o papel que o Estado ocupa nesse processo:

[...] a autonomização dos mercados em tempos de financeirização da economia e revolução tecnológica desfaz a sociabilidade plasmada no trabalho, ao mesmo tempo em que retira autonomia do Estado – “o Estado se funcionaliza como máquina de arrecadação para tornar o excedente disponível para o capital”, diz Francisco de Oliveira. Quanto às políticas sociais, desconectadas (e impotentes para tanto) de um projeto de mudar a distribuição de renda, “transformam-se em antipolíticas de funcionalização da pobreza” (2003: 11). O que antes era percebido como exceção, singularidade de um movimento histórico que, esperava-se, haveria de alcançar algum patamar de normalidade, transforma-se em regra – as desigualdades abissais, a pobreza urbana, o desemprego, o “trabalho sem forma” das multidões de ambulantes que ocupam os espaços da cidade, bem, tudo isso está aí para ficar.

A questão é que, na atualidade, as delimitações entre o campo e a cidade não são tão evidentes assim, surgindo espaços nas grandes cidades tão imbricados que diluem essa dicotomia. Atualmente, diversos estudos são realizados em várias áreas do conhecimento, notadamente a geografia humana, sobre os processos de construção dos espaços onde as dinâmicas das relações são

constituídas, seja no campo ou na cidade. A ideia anteriormente associada ao campo, onde a vida transcorria devagar, menos violenta, e à cidade, onde a vida era acelerada e tecnológica, não podem mais ser encarados como únicos fatores que marcam as experiências nesse e naquele espaço. Isso porque, hoje, a tecnologia domina os modos de produção no campo, em que grandes fazendas são administradas por conglomerados de empresas nacionais e internacionais que incorporam os pequenos produtores. Na cidade, o processo de periferação expande os limites e se aproxima dos espaços que antes eram considerados como rurais e que agora passam a ser considerados como a periferia de uma cidade. Mas Lefebvre (2001, p. 75) alerta: “A oposição “urbanidade-ruralidade” se acentua em lugar de desaparecer, enquanto que a oposição cidade-campo se atenua”.

De forma figurada, o deslocamento de pessoas que viviam no campo para a cidade pode ser comparado a um programa que se baixa da internet: à primeira vista, apresenta-se como uma solução extremamente viável para a necessidade da pessoa, altamente sedutor, além da solução para a necessidade, apresenta ainda um fator extremamente preponderante: é gratuito. Entretanto, depois de realizado o *download*, descobre-se que ele trouxe escondido em sua programação vários outros programas paralelos, às vezes, maliciosos, conhecidos como *malwares* e *spywares*, acarretando consequências para a segurança do usuário e para o funcionamento do computador.

A pessoa que se deslocou à cidade esperando conseguir uma bela oportunidade de trabalho, muitas vezes, depara-se com uma realidade muito diferente, e o que acaba se apresentando a ela, é somente uma maneira de sobreviver por meio de alguns trabalhos, que, de forma precária, permitem sua existência. Como Harvey (2014, p. 17) disserta: “o chamado “preariado” substituiu o “proletariado” tradicional”. Nesse caso, uma possibilidade é a de vender mercadorias nas ruas, sem a proteção de um vínculo empregatício e da lei. Para quem está nessas condições, em geral, o único aspecto da lei que se tem conhecimento é o que pune. Para essa pessoa, não chega a se estabelecer uma relação com a face da lei que tem como condição a proteção ao cidadão. A experiência que ela tem é a de ser punida, da polícia que a investiga, que a pren-

de e apreende as mercadorias que estava comercializando como forma de sobrevivência na cidade.

É que a noção de direito em nosso país se confunde sempre com a de favor principalmente quando se tratam de pessoas em situação de vulnerabilidade social e usuárias das políticas sociais. A percepção que em geral se tem é a de que elas são menos potentes e necessitadas das benesses do Estado, que muitas vezes chega por meio dos programas de transferência de renda. O direito de acesso à proteção social é visto como um favor, aspecto esse, inclusive, que a demagogia política sabe muito bem como explorar, mas esse é outro ponto que não será explorado aqui e precisará aguardar uma oportunidade futura. Não deveria, mas é assim que as coisas funcionam, a lei protege a quem produz e principalmente, a quem consome. É interessante observar o comportamento das leis. Dizem que uma lei “pega” ou “não pega”. Isso equivale dizer que as que “pegam” são aquelas que são seguidas, e as que “não pegam” são aquelas que não são.

A Lei n. 12.305 de 2010, que instituiu a Política Nacional de Resíduos Sólidos é um exemplo de uma lei que não “pegou”. Segundo o relatório do Tribunal de Contas do Estado (TCE), finalizado em setembro de 2016, entre 163 municípios pesquisados, “quase um quarto dos municípios (23,31%) ainda acumula os resíduos sólidos orgânicos e inorgânicos a céu aberto nos chamados lixões – proibidos por lei desde 1981 e que em 36,20% das cidades ainda não há qualquer tipo de coleta seletiva”.

A Lei n. 8.078/90, que instituiu o código do consumidor, é um exemplo de uma lei que pegou. Embora se reconheça que tenha trazido importante regulação à relação fornecedor-consumidor e um avanço para o direito do consumidor, não é possível deixar de notar uma (não) coincidência nefasta no fato de essas duas leis terem adesões diferentes. Se por um lado se observa o consumo desenfreado gerando enormes quantidades de lixo nas cidades, por outro, nota-se que a preocupação com o descarte de resíduos não é presente. Apropriamo-nos de nossos direitos como consumidores, mas não nos preocupamos com o nosso direito ao saneamento e à qualidade de vida na cidade. Consumir: será que é um direito? Pelo menos não há menção em nenhum artigo na Declaração Universal dos Direitos Humanos a algo do tipo: “todo ser humano tem o direi-

to de consumir, todo e qualquer produto que tenha recursos para adquirir sem se preocupar com o lixo advindo de tal transação”. É evidente que essa é uma forma jocosa de abordar essa questão. É que, na cidade, o lícito e o ilícito, o legal e o ilegal, articulam-se de tal modo a ponto de não haver mais formas de compreender onde começa um e onde termina o outro. Tal como o programa malicioso que se instalou no computador, não é possível dizer que a pessoa que veio à cidade em busca de oportunidades desejou aquela vida, fez aquela escolha. Ela não desejou essa vida e nem fez essa escolha, essas coisas vieram no pacote que estava embrulhado em papel de presente com a etiqueta “oportunidades para uma vida melhor”. Telles (2010, p.89) apresenta-nos a esse contexto:

Legal e ilegal, formal e informal, lícito e ilícito aí estão imbricados nas práticas, nas tramas sociais, nas disputas ou alianças entre atores diversos, tudo isso condensado e encenado nos agenciamentos que presidem essas disputas cotidianas (e por vezes ferozes) pelo/no espaço (TELLES, 2010, p.89).

Com tantas pessoas deslocando-se às cidades era de se esperar que surgissem problemas de toda ordem e com graus de complexidades diferentes, entre eles, o de espaço. Na busca ou disputa por espaço, inúmeros processos são deflagrados que vão desde a especulação imobiliária até a vontade política, marcada pela ausência de políticas públicas que tratem da questão, passando também por questões de posse da propriedade e da luta de classes. O comércio imobiliário, sempre em busca de novos mercados, faz especulações na expectativa de aumentar seus lucros e, nesse processo, apela para aquilo que Harvey (2014, p. 47) chama de “estilo butique”, na medida em que cria empreendimentos que atraem os moradores que estão em busca de exclusividade e que possuem alto poder aquisitivo. Esse processo expulsa da região aqueles que, devido essa modificação na localidade, vêm o custo de vida aumentar tanto, a ponto de não poderem mais arcar com suas despesas e precisarem se mudar para outros lugares que estejam mais ao alcance de suas posses, que, em geral, são nas periferias. A esse processo é dado o nome de gentrificação. Esse é o termo brasileiro para a palavra em inglês *gentrification*, cujo significado está relacionado a indivíduos ou grupos de origem nobre.

O fato é que a cidade é marcada pela segregação, criando muros invisíveis, que mantêm separados todos aqueles que não carregam em seus corpos os signos dos que têm posses. Reconhecer os territórios que carregam essas marcas, não é tarefa difícil e nem carece de uma pesquisa aprofundada. Ao circular pela cidade é possível identificar as marcas deixadas na arquitetura, na organização do espaço, nos símbolos expressos nos corpos que transitam. Sposati (2013, p.16) aponta uma questão interessante sobre a vida em territórios vulneráveis: a ausência de telhados e quintais. Segundo a autora, em uma vista aérea da cidade é possível identificar as casas que possuem telhados e quintais, reconhecendo as localidades como pertencentes às pessoas com maior poder aquisitivo, por outro lado, temos localidades em que a vista aérea revela construções terminadas em lajes e ausência de espaços no entorno das casas, normalmente utilizados como quintais. É que as pessoas com menor poder aquisitivo só possuem o espaço para cima, deixam, portanto, uma laje para que a qualquer momento em que surja a necessidade, possam aumentar mais um cômodo para abrigar um parente ou alugar para alguém e assim aumentar a renda familiar. Sposati (2013, p.16) explica que “talvez o grande diferencial entre áreas vagas das casas ricas e as das pobres seja a existência de um telhado. Simbolicamente, o telhado parece pôr fim à verticalização do espaço – daí a sua raridade nas moradias da periferia” (SPOSATI, 2013, p.16).

Por esses indícios podemos suspeitar que se trata de um território com maior ou menor vulnerabilidade. Embora a pobreza não seja, necessariamente, condição determinante da vulnerabilidade, ela constitui um fator preponderante. O fato é que se uma pessoa se deslocar de um território a outro será possível identificar que ela não pertence ao local; ainda que ela esteja ali para trabalhar no comércio, nas indústrias ou nas casas das pessoas com alto poder aquisitivo. Constituem os fluxos da cidade e as multiterritorialidades (HAESBAERT, 2005), questões estas, que aqui não serão objeto de análise. Essas pessoas podem entrar, mas no final do dia de trabalho, precisam voltar para seus lugares de origem, que, em geral, é na periferia, que a cada ano fica mais longe. Dirce Koga expõe essa situação da seguinte forma:

A partir dessa lógica é que a cidade de São Paulo tem se formado como metrópole: investindo em determinadas porções legais, cada vez mais caras e de impossível acesso à maioria da população à qual resta avançar para as porções ilegais, cada vez mais distantes e sujeitas a riscos constantes (KOGA, 2013, p. 129).

Essa condição ficará explícita para quem olha e para quem é olhado, não sendo necessário colocar em palavras o que está sendo dito pelas expressões, que apontam para o fato de que aquela pessoa não pertence ao lugar. Ser olhado como um estranho, um estrangeiro, de modo geral inadequado traz para a pessoa a inequívoca sensação de não pertencimento, subjetivando a experiência de que embora esteja na cidade, a cidade não pertence a ela, ou como disse muito bem Koga (2013, p. 126): “São Paulo não é cidade para todos os paulistanos”. Pelo menos não de forma igualitária, e ela saberá disso quando for abordada pela polícia, quando for acompanhada de forma discreta (às vezes nem tanto) pelo segurança de uma loja ou de um supermercado, quando for medida pelos olhares dos outros. Frente aos olhares perscrutadores, a pessoa opta, até como forma de proteção, pelo confinamento ao local onde se sente pertencente.

Em uma curiosa ficção, China Miéville (2014) cria uma história sobre duas cidades que funcionam como se fossem países diferentes, com idiomas e culturas distintos, sendo necessário fazer uso de passaporte e visto para a entrada na outra cidade. A questão é que as duas cidades existem no mesmo ponto geográfico e as pessoas, por ocuparem o mesmo espaço, veem-se, ouvem-se o tempo todo, entretanto, porque isso configura um crime, precisam aprender a “desver” e “desouvir” os que pertencem à outra cidade, sob pena de criar, o que no livro é chamado de “brecha” e ser imediatamente capturado por agentes que representam o poder.

Essa ficção cria uma metáfora sobre o que vivemos na cidade, em que os diferentes do comum são “desvestidos” e “desouvidos”, tornando-se invisíveis, ignorados pelas pessoas e pelas políticas públicas que não conseguem diagnosticar as realidades multifacetadas, tendendo à generalização e homogeneização das condições de vida nos territórios.

A Lei Federal brasileira n. 10.257, aprovada em 2001, conhecida como Estatuto da Cidade, assume, segundo o que vai

explanado logo no texto de apresentação, o “desafio de trabalhar para reverter a segregação socioespacial”. Nesse documento, Maricato, coloca o objetivo do Estatuto, como:

Em síntese, a lei pretende definir como regular a propriedade urbana de modo que os negócios que a envolvem não constituam obstáculo ao direito à moradia para a maior parte da população, visando, com isso, combater a segregação, a exclusão territorial, a cidade desumana, desigual e ambientalmente predatória. O EC trata, portanto de uma utopia universal: o controle da propriedade fundiária urbana e a gestão democrática das cidades para que todos tenham o direito à moradia e à cidade (MARICATO, 2010, p.7).

Nesse mesmo Estatuto é abordada a questão da necessidade de se garantir o acesso à cidade por meio de uma política de transporte público, tal como apresentado nas reflexões de Reali e Alli:

A expansão periférica demandava a ampliação dos serviços que, por sua vez, demandavam investimentos públicos que no final acabavam sendo apropriados pelo capital imobiliário por meio da valorização dos vazios. As famílias de renda mais baixa, sem possibilidade de acesso ao espaço urbano legal, ficavam segregadas em favelas, núcleos de habitações precárias distantes dos centros e dos serviços urbanos, verdadeiros territórios de exclusão. E o poder público se torna refém ou parceiro deste círculo vicioso. Em tal conjuntura, a política de transporte público passa a ser determinante para garantir o acesso à cidade, os deslocamentos casa-trabalho se multiplicam e as distâncias aumentam (REALI; ALLI, 2010, p. 36).

De forma integrada com o Plano Diretor, o Estatuto da Cidade impõe aos municípios que tiverem mais de 500 mil habitantes a elaboração do plano de transporte urbano integrado. Entretanto, ele não versa sobre a mobilidade urbana. Nesse sentido, a Lei n. 2.587/2012, que estabeleceu a Política Nacional de Mobilidade Urbana, instituiu essa perspectiva e a ampliou, passando a exigir não somente um plano de transporte, mas um plano para a mobilidade urbana para os municípios com mais de 20 mil habitantes. Dessa forma, compreende-se que a mobilidade urbana é constituída por modos de transporte motorizados e não motorizados, englo-

bando na categoria não motorizados os pedestres, as pessoas que usam cadeiras de rodas, ciclistas, skatistas e patinadores. Embora existam críticas quanto à utilização do termo não motorizado, releva-se o entendimento de que a mobilidade deve ser centrada nas pessoas e não nos veículos. O que, inclusive, abre perspectiva para outro debate relacionado ao uso pelas pessoas dos espaços públicos, em especial, as vias públicas, mas essa também é questão para análise em outra oportunidade.

Como mencionado anteriormente, existem leis que “pegam” e outras que “não pegam”, e a lei sobre a mobilidade urbana é uma das que ainda não pegou, demonstrando, assim, que para as pessoas da periferia, o direito à cidade, ao que parece, não virá sem luta e ainda é um direito a ser conquistado.

O comum como possibilidade de ação coletiva e de subjetividade no território

O desafio de se viver na cidade é ainda mais intenso quando se trata de uma metrópole. Embora as metrópoles sejam definidas como lugares desenvolvidos, as contradições se expressam em marcas de profundas diferenças, configurando na exclusão dos mais pobres. Segundo Harvey (2014, p. 134): “A cidade é o lugar onde pessoas de todos os tipos e classes se misturam, ainda que relutante e conflituosamente, para produzir uma vida em comum, embora perpetuamente mutável e transitória”.

O adensamento é uma questão presente em uma cidade como São Paulo e é pauta de debates, lutas e reivindicações por parte dos movimentos de moradia, associações de moradores, urbanistas, entre outros. Ele não constitui necessariamente um problema. Não pelo menos se for analisado pela perspectiva da vida nos territórios e compreendido como uma possibilidade de bons e maus encontros (SPINOZA, 1994) das pessoas em toda a sua diversidade em que se compartilham espaços comuns e experiências, constituindo na localidade aquilo que os geógrafos chamam de territórios de vivência.

Entretanto, o adensamento da cidade passa a ser um problema quando não há preocupação com a vida das pessoas que ocupam aquele espaço e com os encontros ocorridos entre elas. Nesse caso, a perspectiva adotada é a do mercado imobiliário, que visa o

maior lucro possível por metro quadrado, como se a vida no território ou a moradia se constituísse em apenas um endereço, uma mercadoria que se compra, usa e quando está velha é descartada. Esse “descuidado” pode ser percebido também na relação com a cidade, aquilo que aparece na música de Caetano Veloso como “mau de gosto”. É a cidade mercadoria, da qual ninguém gosta, que está ali para ser explorada e não amada. Consumida, usada e rejeitada, onde se cospe, joga lixo, tem medo e quer ir embora. Ninguém quer ficar e cuidar, ao contrário, quer poupar dinheiro e ir a outro lugar onde a vida possa ser vivida. É nesse espaço de relações que encontramos as pessoas. E as percebemos como ameaçadoras, assim como todos os lugares em que a vida pública acontece. Encontrar com as pessoas nas ruas é sinônimo de desconfiança, medo, insegurança, ou seja, um mau encontro. Os encontros são cobertos de mal-estar, a proximidade é corrompida pela noção de desrespeito e o distanciamento tão desejado quanto improvável é levado às extremas consequências do que não pode ser materializado nos corpos, mas sim nas relações. E nos desencontramos, simbolicamente. Tal como a cidade distópica de China Miéville, aprendemos a “desver” o outro. Olhos fixos nos *smartphones*, buscando no mundo virtual o encontro utópico que forneça uma experiência de vida significativa na metrópole. A vida comunitária, tão idealizada em todos os sentidos, é desconstruída. Desconhecem a potencialidade dos encontros para a constituição de novas formas de relações sociais como um grande e novo bem comum (HARVEY, 2014). Sobre o comum, Harvey, citando Hardt e Negri, ensina-nos:

O comum cultural, escrevem Hardt e Negri, “é dinâmico e inclui tanto o produto do trabalho como os meios para a produção futura. Esse comum não é apenas a terra que compartilhamos, mas também as línguas que criamos, as práticas sociais que estabelecemos, os modos de sociabilidade que definem nossas relações e assim por diante”. Esses comuns são criados ao longo do tempo e, em princípio, estão acessíveis a todos (HARVEY, 2014, p. 143).

Nos territórios, as marcas se manifestam de formas multifacetadas. O geógrafo Haesbaert apresenta-nos importantes estudos e reflexões para a compreensão do conceito de território:

Desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terreo-terror (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no “territorium” são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por extensão, inspira a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação” (HAESBAERT, 2005, p. 6774).

É possível realizar uma análise sobre a vida nos territórios a partir da identificação dos vários indicadores disponíveis como fontes de pesquisas, tais como: o índice de Gini, o índice de vulnerabilidade social, mapa da exclusão/inclusão social, mapa da desigualdade, entre outros. O problema em relação aos números obtidos é que eles representam as médias dos territórios. É o que Koga (2015, p.10) chama de “desvendar os números miúdos que interagem com os grandes números estatísticos”. Isso porque as médias impedem que tenhamos um retrato fiel da realidade presente em um dado território e, por conseguinte, das múltiplas expressões da questão social que se configuram nele.

Dessa forma, por exemplo, o estado de São Paulo pode aparecer no mapa do Brasil com um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) elevado, mas essa realidade não é verdadeira para todas as cidades que compõem o Estado. O mesmo acontece com a cidade de São Paulo, que pode ser representada pela média com um IDH elevado, mas ao serem analisados os dados relativos aos vários territórios que compõem a cidade observar-se-á que a realidade é muito diversa. Isso pode ser comprovado no Mapa da Desigualdade da Cidade de 2017, que demonstra que o risco de um jovem ser vítima de homicídio no Campo Limpo é 16 vezes maior do que na Vila Mariana, ou que uma pessoa vive em média 79,40 anos no bairro Jardim Paulista, que fica em uma área nobre da capital paulista, ao passo que, no Jardim Ângela, bairro mais pobre da região Sul, a pessoa vive em média 55,70 – uma diferença de quase 24 anos. Ou ainda, que nas franjas da cidade, mais de 30% da população vive em situação de alta ou muito alta vulnerabilidade; ou que 53 distritos apresentam indicador zero, quando se trata de centros culturais, casas e espaços de cultura.

Não são só as vulnerabilidades que são identificadas nos territórios, mas também as potências. O território constitui-se pela vida que se expressa no seu cotidiano e que à distância, especialmente dos gabinetes, não pode ser vista. É o que Milton Santos chamou de “rugosidades”, procurando demonstrar que o território se compõe do que nele é vivido em um cotidiano de vivências e de *práxis*:

O espaço é a matéria trabalhada por excelência. Nenhum dos objetos sociais tem uma tamanha imposição sobre o homem, nenhum está tão presente no cotidiano dos indivíduos. A casa, o lugar de trabalho, os pontos de encontro, os caminhos que unem esses pontos, são igualmente elementos passivos que condicionam a atividade dos homens e comandam a prática social. A *práxis*, ingrediente fundamental da transformação da natureza humana, é um dado socioeconômico, mas é também tributária dos imperativos espaciais (SANTOS, 1977, p. 92).

Nas comunidades, Sawaia disserta, “identidade, subjetividade e afetividade, tornam-se figuras centrais, com a responsabilidade de transformar o mundo” (SAWAIA, 1999, p. 19). A autora ainda reflete sobre a identidade como essência constitutiva de uma comunidade, na medida em que ela se apresenta igual a si mesma, garantindo relações intrapessoais, interpessoais, intergrupais e internacionais sem, contudo, colocar-se na imobilidade, mas sim em um processo dinâmico que possibilite a transformação (SAWAIA, 1999, p.23). É na “potência do comum e não no individualismo”, reflete Sawaia (2014, p.10), que se possibilitará a resistência ativa contra a dominação, e continua: “pois, quando os homens agem em comum, descubrem que sua força para existir e agir aumenta”.

É importante que se realize uma experiência de reinvenção dos espaços públicos, com a proposição de novas formas de sociabilidade e de posicionamentos incompatíveis, ao estilo do jardim proposto por Foucault (2009, p. 416) com o que chamou de heterotopia. Nesse sentido, Harvey opõe-se de forma complementar e nos orienta a refletir:

O conceito de heterotopia defendido por Lefebvre (radicalmente diferente do de Foucault) delinea espaços sociais limítrofes de possibilidades onde “algo diferente” é não apenas possível,

mas fundamental para a definição de trajetórias revolucionárias. Esse “algo diferente” não decorre necessariamente de um projeto consciente, nas simplesmente daquilo que as pessoas fazem, sentem, percebem e terminam por articular à medida que procuram significados para sua vida cotidiana (HARVEY, 2014, p. 22).

A experiência de viver em condomínios

Uma proposta para o problema de espaço nas cidades foi a verticalização, em que muitas famílias poderiam encontrar moradia em um único prédio construído. A verticalização, segundo Sposati:

(...) antes um privilégio das classes mais ricas, que construíram palacetes e sobrados refinados sob o comando de nomeados engenheiros e arquitetos, parece ter se convertido na maneira mais usual de morar, independentemente da situação econômica (SPOSATI, 2013, p. 15-16.)

No Brasil, acredita-se que esse fenômeno tenha se intensificado pela crise no setor agrário e cafeeiro aliado às tendências mundiais e, no início do século XX, os condomínios começaram a aparecer em cidades grandes como São Paulo e Rio de Janeiro. Entretanto, embora constituísse uma resposta para o problema de espaço, não foi com essa perspectiva que os primeiros condomínios surgiram nessas cidades. Antes de tudo, eles atenderam a outra expectativa das classes mais abastadas da sociedade: o de se verem agrupados de forma mais homogênea com seus pares ao mesmo tempo em que se viam apartados e protegidos dos demais integrantes do território em que estavam inseridos não pertencentes à mesma classe social. Além disso, havia a questão da propriedade, como aponta Rolnik:

Ao longo do século XIX, a terra gradualmente, substituiu o escravo na composição de riqueza. [...] Uma espécie de crença comum atravessa períodos da história e grupos sociais: investir em imóveis neste país é o único investimento verdadeiramente seguro, que jamais, com crise ou plano econômico, vira pó. Assim, todas as definições da legislação urbanística que interferem diretamente no potencial de valorização dos terrenos urbanos acabam por ter uma importância que vai além das simples limitações de ordem técnica ou estética, interferindo em uma reserva de valor historicamente estratégica. (ROLNIK, 1997, p. 24-25).

O apelo da propaganda do mercado imobiliário foi por espaços residenciais diferenciados, que ofereceriam uma gama de serviços no intramuros, e o que era melhor, apartada da localidade de forma a impedir a “invasão” de pessoas não proprietárias, criando um enclave no território. Contudo, esse apelo, embora forte e importante, atendia somente em parte à demanda das pessoas na atualidade e, por isso, foi substituído por outro, muito mais significativo na escala de preocupações da sociedade brasileira: a necessidade de segurança. Nesse sentido, os grandes centros urbanos são os mais espetaculares criadores desse tipo de demanda, visto que os níveis de violência são absurdamente expressivos. O mercado imobiliário não tardou a perceber essa nova tendência e incluiu no sonho da casa própria, a promessa de segurança.

Os condomínios passaram a ser a representação de uma propriedade onde os filhos poderiam ser criados em segurança, não porque contavam com o apoio da comunidade em que viviam, mas pela organização de um aparato de equipamentos que afirmavam poder mantê-los afastados de perigos. Os muros que rodeiam o condomínio, muitas vezes, complementados com cercas elétricas, garantem o distanciamento necessário do território em que estão inseridos, mas fazem mais do que isso, reforçam a compreensão de que é dessa forma que a vida das pessoas deve se organizar, ainda que confira àqueles que viveram nesse tipo de moradia a pecha de “meninos ou meninas de condomínio” querendo fazer referência a uma condição de superproteção e despreparo para a vida na cidade.

A palavra condomínio origina-se do latim *condominium* e, segundo o dicionário Aurélio, significa “domínio que pertence a mais de uma pessoa juntamente ou a mais de uma nação”. A palavra condômino, segundo o mesmo dicionário significa “1- aquele que, com outrem, tem parte numa propriedade; 2- cada um dos proprietários de uma fração num prédio, geralmente de um apartamento”. Curioso observar que para ser condômino em um condomínio é preciso ser proprietário, o que significa que a pessoa moradora de um condomínio que é locatária não é considerada condômina e, dessa forma, não pode participar das assembleias e tampouco opinar sobre qualquer decisão relacionada a coletividade da localidade em que reside. O condômino proprietário (e o

não proprietário também) reside em uma unidade, denominada de apartamento, cuja etimologia da palavra aponta a origem no italiano *appartamento*, que significa colocar de lado, separar, do latim *ad*, “a”, mais *pars*, “parte”. É possível abstrair que a lógica desse tipo de moradia é a de viver “apartado”, portanto, é igualmente possível refletir que o objetivo de quem busca viver em condomínios está buscando – além de segurança, como já mencionado – também a separação e o distanciamento entre os vizinhos. E essa separação ocorre em relação à vizinhança dentro do edifício, mas também no território. Nesse contexto, o senso que norteia os moradores de condomínios é o de propriedade e não o de comunidade.

Uma questão interessante sobre a vida em condomínios é a trazida por Meirelles e Athayde (2014). Embora o livro tenha o objetivo de apresentar os resultados da pesquisa realizada nas favelas do Rio de Janeiro, em determinado momento da análise processa-se uma comparação da experiência da vida comunitária com a da vida em condomínios: “Quando as pessoas saem da favela e vão para os condomínios, elas encontram dificuldade para se acostumar às regras”, explica Edilene, uma das entrevistadas do livro, que se mudou para um conjunto habitacional. Ela lamenta que não possa mais ligar o som nas alturas e fazer festa até tarde da noite. “Gosto é de andar pela favela e ver gente, ver o movimento”, arremata (MEIRELLES; ATHAYDE, 2014, p. 104).

Edilene, ao relatar que gosta de ver gente, de ver o movimento, traz-nos uma questão importante para a análise das interações em condomínios, que, em geral, expressa-se pelo oposto, já que os moradores evitam encontrar os vizinhos e ver o movimento, chegando até mesmo, se tiverem a chance, de não compartilhar nem o elevador.

Viver em grupo é uma demanda natural do ser humano, somos seres sociais, entretanto, a organização da sociedade capitalista levou essa demanda a outro patamar e o desejo de *status* mantido pela capacidade de consumo tornou-se modelo para o estabelecimento das relações sociais, dessa forma, os bens que a pessoa possui são mais reconhecidos socialmente do que a capacidade de ela respeitar a coletividade e oferecer respostas para os assuntos complexos das diferenças individuais que se expressam na vida comunitária.

Os condomínios, compreendidos como tendências mercadológicas dos grandes centros urbanos, apresentaram-se com a promessa de trazer respostas para os problemas das grandes cidades, especialmente os relacionados com a segurança, mas também oferecem uma variedade de serviços e entretenimento para consumo ininterrupto dos moradores com a promessa de exclusividade que, podemos conjecturar, prestam-se a preencher o vazio criado pelo consumismo, vazio esse, talvez, criado pela ausência de vida comunitária.

A necessidade de pertencimento a um grupo e nele ser reconhecido como pessoa importante; à ansiedade causada pelo medo de se diluir em um mar de 7 bilhões de seres humanos habitantes do planeta; e com a consciência de um destino inegável que o leva em direção à morte e, conseqüentemente, ao desaparecimento, o *marketing* do consumo criou a necessidade de exclusividade. Vivemos buscando a exclusividade pelas marcas e produtos que consumimos, buscando resolver nesse ato a ansiedade de não ser reconhecido como indivíduo. Nesse rebanho não é aconselhável ser diferente para não ser excluído, mas sim, recomenda-se fortemente que seja exclusivo e se destaque em algo que esse rebanho reconheça como difícil de conquistar. A questão é que essa noção, muitas vezes, é moldada pelo capital e o difícil passa a ser somente caro. É difícil de conquistar porque é caro financeiramente.

Como se fosse uma ilha, os moradores podem viver a ilusão de estarem dentro de uma bolha, segregado do território em que está inserido, à parte e alheio ao que nele acontece. Nesse caso, não importa o espaço público, não importa a política pública, importa a propriedade e a quantidade de bens que o indivíduo tem a capacidade de adquirir ou acumular. Para uma camada da população, os benefícios de estarem unidos nesse grupo social, que é o condomínio, resumem-se ao fato de aumentarem a capacidade de conquistas, coisas que de outra forma não seriam viáveis individualmente, ou seja, para se ter uma propriedade com piscina, churrasqueira, quadra de esportes etc., além de um quadro de colaboradores que tomam conta da segurança e limpeza do local, custa muito dinheiro, mas se isso for compartilhado com outros proprietários, esses bens passam a ser possíveis de serem alcançados. Contudo, ao que parece, essa dimensão nem sempre é perce-

bida pelas pessoas que residem em condomínios, sobressaindo-se a noção de propriedade privada sem a percepção sobre a coletividade das áreas comuns. As relações não parecem se constituir pela afetividade, mas por um interesse racional ligado à propriedade e mediado por um síndico. Dunker faz menção a esse processo de vida em condomínios com as regras vigiadas pelo Síndico, da seguinte forma:

Há condomínios de luxo e condomínios de pobreza, condomínios institucionais e condomínios de consumo, condomínios de educação e condomínios de saúde. Em todos eles, encontramos traços semelhantes de racionalização: fronteiras, muros, regulamentos e catracas. Assim como um sintoma substituiu um conflito por uma formação simbólica onde não reconhecemos mais o antagonismo inicial, o síndico neutraliza o antagonismo deslocando a falta para uma espécie de zona de excesso (DUNKER, 2015, posição 1426).

Para os moradores de condomínios torna-se difícil alternar a compreensão entre o que é privado e o que é coletivo. Em um esforço para regular essa convivência, criam-se regulamentos, mas isso não reduz a complexidade dessa situação nem a torna menos conflituosa. É o que Dunker (2015, posição 847) chama de “a lógica do condomínio”. É no bojo de tal incompreensão, ao que parece, que são gestadas as ideias de intolerância frente aos problemas de convivência que iminentemente surgem na vida em condomínios. Caldeira (2011, p. 272) chama atenção para “o método básico dos controles específicos”, que consiste em colocar pessoas da mesma categoria para vigiarem uns aos outros.

Nesse cenário, é curioso notar a opção por essa modalidade de moradia em programas habitacionais do Governo Federal. Se quem escolhe morar em condomínio, opta por uma vida segregada, controlada, com muros que os separam do território e organizam a vida em um todo controlado que alimenta sua noção de proteção e segurança, o que pensar sobre quem faz essa escolha para o outro? Da mesma forma que quem escolheu viver dentro dos muros do condomínio o fez para se separar do externo, quem escolheu esse tipo de moradia para o outro o fez pela mesma razão? É lícito perguntar se esperam que eles se mantenham dentro

dos muros? Para que fiquem lá dentro, sejam controlados, vigiados, organizados, comportados?

Por hora, ciente do incômodo que tais questionamentos suscitam, vale resgatar a beleza do pensamento de Spinoza, como forma de inspiração para uma experiência do comum como norteador da vida na cidade, no território e nos condomínios.

Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos (SPINOZA, 1994, p.35).

Referências

CALDEIRA, T. P. R. Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34; Edusp, 2011.

DIVISÃO DE POPULAÇÃO DO DEPARTAMENTO DOS ASSUNTOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DAS NAÇÕES UNIDAS – DESA. Relatório da ONU mostra população mundial cada vez mais urbanizada, mais de metade vive em zonas urbanizadas ao que se podem juntar 2,5 mil milhões em 2050. Disponível em: <<http://www.unric.org/pt/actualidade/31537-relatorio-da-onu-mostra-populacao-mundial-cada-vez-mais-urbanizada-mais-de-metade-vive-em-zonas-urbanizadas-ao-que-se-podem-juntar-25-mil-milhoes-em-2050>>. Acesso em: nov. 2017.

DUNKER, C. Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015. (Eletrônico).

FOUCAULT, M. Outros espaços. In: _____. Estética: literatura e pintura, música e cinema. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 411-422. (Ditos e escritos III)

HAESBAERT, R. Da desterritorialização e multiterritorialidade. In: Encontro de Geógrafos da América Latina, 10, São Paulo, 2005. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. São Paulo: USP, 2005, p. 6.774-6792.

HARVEY, H. Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urba-

na. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KOGA, D. Territórios de vivência em um país continental. *Serv. Soc. & Saúde*, Campinas, v.14, n.1(19), p. 9-26, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/sss/article/viewFile/8638899/6502>>. Acesso em: nov. 2017.

KOGA, D. São Paulo: entre tipologias territoriais e trajetórias sociais. In: SPOSATI, A.; KOGA, D. São Paulo: sentidos territoriais e políticas sociais. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013.

LEFEBVRE, H. O direito à cidade. São Paulo: Centauro, 2001.

MARICATO, E. O Estatuto da cidade periferia. In: CARVALHO, C. S.; ROSSBACH, A. (Orgs.). O estatuto da cidade: comentado. São Paulo: Ministério das Cidades: Aliança das Cidades, 2010.

MEIRELLES, R; ATHAYDE, C. Um país chamado favela: a maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira. São Paulo: Gente, 2014.

MIÉVILLE, C. A cidade & a cidade. São Paulo: Boitempo, 2014.

REALI, M.; ALLI, S. A cidade de Diadema e o Estatuto da Cidade. In: CARVALHO, C. S.; ROSSBACH, A. (Orgs.). O estatuto da cidade: comentado. São Paulo: Ministério das Cidades: Aliança das Cidades, 2010.

ROLNIK, R. A cidade e a lei: legislação política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: Fapesp; Nobel, 1997.

SANTOS, M. Sociedade e Espaço: a formação social como teoria e método. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 54, 1977.

SAWAIA, B. B. Comunidade como ética e estética da existência: uma reflexão mediada pelo conceito de identidade. *Psykhê*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 19-25, 1999.

_____. Transformação social: um objeto pertinente à psicologia social? *Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 26, n.spe. 2, p. 4-17, 2014

SECRETARIA NACIONAL DE TRANSPORTE E DA MOBILIDADE URBANA – SEMOB. Caderno de referência para elaboração de plano de mobilidade urbana, 2015. Disponível em: <<http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosSE/planmob.pdf>>.

SPINOZA, B. Tratado político. São Paulo: Ícone, 1994.

SPOSATI, A. São Paulo: dinâmica e governo intraurbano. In: SPOSATI, A.; KOGA, D. São Paulo: sentidos territoriais e políticas sociais. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013

TELLES, V.S. A cidade nas fronteiras do legal e ilegal. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

VYGOTSKY, L.S. A transformação socialista do homem. Marxists Internet Archive. Tradução: Nilson Dória (inglês). 2004. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/vygotsky/1930/mes/transformacao.htm>>. Acesso em: nov. 2017.

_____. Pensamento e linguagem. Ed. Ridendo Castigat Mores, 2001. (Eletrônico).

BLOCO IV

Práxis e Afeto

O sentido ético-político da saúde e os conflitos socioambientais: relatos de pesquisas

*Eugênia Bridget Gadelha Figueiredo
Diana Jaqueira Fernandes*

Introdução

Este trabalho se propõe a ressaltar o sentido ético-político do processo saúde/doença/cuidado nos debates sobre a questão socioambiental no Brasil como contraponto às correntes de cunho biologicistas que seguem influenciando mais fortemente a pauta, em geral, mediada por um viés naturalista, tecnicista e/ou baseada no romantismo ingênuo (LOUREIRO, 2002), sem atentar para os determinantes socioeconômicos, políticos, subjetivos gerados e gestados pelo sistema capitalista de produção que agem diretamente sobre esse processo. Para tanto, busca identificar os impactos psicossociais da desigualdade no cotidiano da população residente em áreas de conflitos socioambientais e a práxis em saúde desenvolvida nos territórios. O momento atual convoca a urgência de retomarmos esse debate e apostarmos para caminhos que, além de garantirem o desenvolvimento econômico com a manutenção dos recursos naturais existentes e necessários à (re) produção da vida no planeta, permitam o desenvolvimento das capacidades humanas em suas diferentes formas de expressão e de potência.

No Brasil, assistimos nos últimos anos a intensificação dos ataques predatórios a povos e territórios legitimados e muitas vezes provocados pelo Estado, com vistas à exploração e à privatização de recursos naturais comuns por grandes conglomerados; desastres ambientais e, como consequência, o aumento exponencial de conflitos socioambientais. Esses conflitos ecoam em todo o país e estão articulados ao processo de produção e acumulação ca-

pitalista que se apresenta em novas bases, ancorado na tecnologia e na mundialização do capital rentista.

Harvey (2004) denominou esse movimento de “acumulação por espoliação”, que se assenta na criação de novos mecanismos de valorização de capitais, entre eles: a) a ênfase nos direitos de propriedade intelectual e a biopirataria em favor das grandes corporações; b) a mercantilização das formas culturais e simbólicas de expressão humana, com a exploração da cultura, sobretudo das comunidades locais; c) a mercantilização dos recursos ambientais globais, como a água, o ar e o subsolo; d) as privatizações dos bens públicos.

O processo não acontece sem o aprofundamento da subalternidade da economia dos países periféricos imposta pela divisão internacional do trabalho em que a parte do capital mundializado deriva da exploração dos recursos naturais e de uma força de trabalho mal remunerada e farta, além de uma legislação ambiental pouco rigorosa e uma regulação ambiental pública flexível. Foladori (2002) chama atenção para o fato de que:

Sob pressão das grandes corporações verifica-se uma redefinição da divisão internacional dos custos ambientais, a qual redimensiona o papel do mercado, subsume os Estados nacionais e centra a discussão nos problemas ambientais tidos como “globais” — o aquecimento planetário, a perda da biodiversidade etc. de interesse dos países centrais —, enquanto os impactos das transnacionais na periferia são desconsiderados, a exemplo do lixo tóxico, dos efeitos dos agrotóxicos, a contaminação dos fluxos d’água, entre tantos. (p.15).

No Brasil, as últimas décadas apontam para uma inserção na mundialização financeira que ocorre mediante a implementação de um modelo de desenvolvimento, o chamado neodesenvolvimentismo. Segundo Silva (2015),

Tal modelo baseia-se na articulação entre a exportação de produtos primários (agrário-extrativistas) e na realização de grandes obras de infraestrutura — especialmente aquelas afeitas à organização dos eventos e à produção de energia —, além do fomento ao mercado interno, baseado em bens de consumo duráveis, produzidos em larga medida pelos monopólios. (pg.433)

Assim, a “dimensão ambiental” é largamente submetida aos interesses dos grandes agrupamentos econômicos, apesar da propalada sustentabilidade, o que tende a acentuar os conflitos socioambientais, tanto no campo quanto nas cidades. Nossa compreensão é de que os conflitos socioambientais são:

[...] aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais do meio que desenvolvem ameaçadas por impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos - decorrentes do exercício das práticas de outros grupos (ACSELRAD, 2004, p. 26).

O autor reconhece que os motivos dos conflitos estão em geral ligados à defesa dos direitos territoriais e modos de vida, motivação também expressa nos estudos de Zhourri (2008, pg.18):

[...] o conflito eclode quando o sentido e a utilização de um espaço ambiental por um determinado grupo ocorre em detrimento dos significados e usos que outros segmentos sociais possam fazer de seu território para com isso, assegurar a reprodução do seu modo de vida.

As relações sociais baseadas na desigualdade são, então, postas em evidência para denunciar um produtivismo doentio que condena à miséria e ao sofrimento grande parcela da população, em especial, nos países periféricos.

O discurso ecológico, ainda quando formula a crítica ao produtivismo, não o apreende como lógica intrínseca ao modo capitalista de produzir. Ao separar capitalismo e produtivismo, deixa de agarrar as determinações da questão ambiental e promove o fetiche da possibilidade de edificação de uma sociedade de “capitalismo limpo” (SILVA, 2015, pg.54).

A mercantilização indiscriminada da natureza que ameaça a todos e de forma mais aguda o segmento pobre da população, apresenta-se de várias formas: biopirataria, grilagem, pilhagem, violação de direitos. Aparece também na instauração de grandes

empreendimentos turístico-imobiliários, atividades como a exploração de minério e outros recursos naturais, produzindo impactos no modo de vida de pessoas e grupos e, portanto, constituindo elementos essenciais para se pensar o processo saúde/doença/cuidado, em especial, na dimensão psicossocial.

O “Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil” (FIOCRUZ, 2016) registrou 571 focos no território nacional, entre os anos 2013 e 2016. Esse estudo traz dados relevantes, dentre eles: i) quase 50% dos casos de conflitos socioambientais estão concentrados em áreas rurais (48,81%); ii) cerca de 70% atingem diretamente as comunidades denominadas tradicionais¹ (índios, quilombolas, pescadores artesanais, caiçaras, ribeirinhos e seringueiros); iii) 58% destes conflitos são causados pela atuação de entidades governamentais e 65,80% tem como principal elemento gerador a alteração no uso e ocupação do território. Todos esses indicadores evidenciam as contradições entre apropriação privada e riqueza comum, capital e trabalho e entre Estado e sociedade, esta última significativa “não tanto como ferramenta fundamental para facilitar a acumulação por espoliação, mas, como uma legitimação *pos facto* e uma racionalização institucional dos resultados da violência da espoliação” (HARVEY, 2004).

O relatório aponta ainda que os impactos negativos sobre o ambiente não atingem a todos de forma igual. Os povos tradicionais e os agricultores familiares são os que mais sofrem, principalmente, com três ordens de agravos e danos à saúde: “a violência, a insegurança alimentar e nutricional e a perda da qualidade de vida”. (pg.63). São riscos e agravos relacionados a “causas externas”, como se refere à epidemiologia na classificação de agentes de adoecimento/óbito, em outras palavras, esses riscos e agravos são produzidos nas relações sociais com grande assimetria de poder entre as classes e perversa concentração de renda. Neste sentido, torna-se imprescindível analisar a saúde na perspectiva ético-política, de um lado, para demarcar que a desigualdade é agente adoecedor e de outro, para demarcar que esse adoecimento é psicossocial.

1 Para a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. (PNPCT) as comunidades tradicionais são:[...]grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007, pg.12)

Indiscutivelmente, os deslocamentos paradigmáticos produzidos pelos Movimentos Antimanicomial, Reforma Psiquiátrica e Reforma Sanitária abrem caminhos para a compreensão da dimensão ético-política, principalmente, os deslocamentos provocados: i) na concepção de saúde como direito e não como mercadoria; ii) na compreensão de saúde como processo e não como um estado definido de funcionamento orgânico e iii) na perspectiva do cuidado e não, exclusivamente, nos protocolos que objetivam a “cura”, reconhecendo o sistema relacional como fundamento do humano. Os importantes pressupostos acima citados também orientaram a construção do Sistema Único de Saúde (SUS) em seus princípios doutrinários e organizativos. Esses deslocamentos, entretanto, não foram suficientes para que a ruptura paradigmática esperada acontecesse e os problemas de saúde continuam sendo tratados na perspectiva mercadológica, biologicista, farmacológica e individualista.

Por isso, acreditamos na importância de realçar a dimensão ético-político da produção de saúde, pois a questão, sem dúvida, extrapola o campo bio-técnico-científico e assinala o campo sócio-político-econômico como *locus* privilegiado de produção desse processo. É com base nestes pressupostos que pretendemos desenvolver alguns apontamentos iniciais e traçar considerações que visam contribuir com uma práxis psicossocial nas arenas de conflitos e de injustiça socioambiental.

Emergem como elementos centrais de análise: as alterações no cotidiano e seus desdobramentos na saúde dos grupos onde os conflitos socioambientais estão presentes em suas diferentes naturezas, processos e formas. O Delta do Parnaíba (PI) e a Bacia do Rio Doce (MG), palco do maior desastre ambiental do Brasil, são os cenários apresentados neste trabalho que está assentado nas pesquisas das duas doutorandas do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Ciências da Saúde, da PUC-SP, sob a orientação da Prof. Bader Sawaia, com apoio do CNPq.

O desastre da Samarco (Vale/BHP Billiton) e a bacia do rio Doce (MG/ES)

No dia 5 de novembro de 2015 o rejeito de mineração retilo em uma das barragens do complexo de Germano, propriedade da mineradora Samarco (Vale/BHP Billiton), desceu a calha em direção ao povoado de Bento Rodrigues. Dezenove pessoas morreram e a cidade foi destruída. A lama tóxica alcançou o litoral do estado do Espírito Santo no dia 10 de novembro pela manhã, cinco dias depois do rompimento da barragem. No percurso de 663 km de rios, atingiu 39 municípios, e alterou de forma profunda o ecossistema de toda a área da várzea dos rios Gualaxo do Norte, Carmo e Doce (POEMAS, 2015). O desastre foi reconhecido como a maior tragédia ambiental do país² e também considerado o maior rompimento de barragens de rejeitos em todo o mundo³. No estado de Minas Gerais foram identificados sete rompimentos de barragem de mineração⁴ (POEMAS, 2015), o que demonstra que o rompimento da barragem de Fundão está longe de ser um caso isolado.

O Ministério do Trabalho e Previdência Social (2016), em relatório sobre o caso, analisa a obra de engenharia da barragem e observa diversas falhas na operação, manutenção e monitoramento de segurança da barragem, concluindo que o rompimento foi responsabilidade da Samarco, pertencente à Vale e à anglo-australiana BHP Billiton. Avaliando o desastre, o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) também entende que o Estado brasileiro é responsável pela tragédia já que não assegurou que as empresas respeitassem as normas de segurança das barragens⁵.

O território da bacia do rio Doce abriga diversos modos de vida, que incluem pescadores, indígenas, quilombolas, camponeses proprietários e assentados de reforma agrária, garimpeiros e núcleos urbanos maiores, como, por exemplo, a cidade de Governador Valadares (MG). O relatório de inspeção do POEMAS (2015),

2 De acordo com o manifesto *Respeito às vítimas da tragédia provocada pela Samarco (Vale/BHP Billiton) é o mínimo que se pode exigir dos responsáveis*, assinado por 21 entidades, dentre elas a Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) e Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ).

3 De acordo com a revista *Poli, saúde educação e trabalho* (Fiocruz, 2016).

4 Empresa Itaminas, município de Itabirito (1986); empresa Mineração Rio Verde, município de Nova Lima (2001); empresa Mineradora Rio Pomba Cataguases, município de Miraf (2006 e 2005); empresa Companhia Siderúrgica Nacional, município de Congonhas (2008); empresa não disponibilizada pelo IBAMA, município de Itabira (2008); empresa Herculano Mineração, município de Itabirito (2014) (POEMAS, p. 47, 2015).

5 Cartilha Tragédia anunciada do Movimento dos Atingidos por Barragens MAB (2016).

produzido no mês do rompimento, destaca a questão da destruição dos modos de vida das populações rurais, pois, estes estão profundamente vinculados à terra e rio:

(...) perderam suas principais fontes de sustento e sobrevivência, como solos férteis, nascentes, áreas de pastagens, e o próprio Rio Doce para atividades como a pesca e o abastecimento local de água, do qual dependiam diretamente. São sujeitos que perderam o território, base material e imaterial da reprodução coletiva da existência, revelador de estratégias de resistências, cosmologias e fonte de saberes-fazeres na relação com a água, a terra, as sementes e a própria comunidade. (p. 67)

No mesmo relatório, os autores buscaram identificar o padrão racial de quatro aglomerados humanos que foram soterrados pela lama, próximos da barragem: Bento Rodrigues, Paracatu de Baixo, Gesteira e Barra Longa a partir dos dados do IBGE (2010). Nessas áreas, constataram a predominância de aproximadamente 70% de pessoas da cor negra e parda, o que indica que os danos ambientais no caso do rompimento da barragem da Samarco atingem de forma diferente raças e populações mais empobrecidas. Esses grupos populacionais viram suas cidades desaparecerem no rejeito de mineração e junto com ela suas memórias e seu modo de vida.

As questões aqui trazidas sobre o rompimento da barragem da Samarco (Vale/BHP Billiton) referem-se à pesquisa de doutorado *Análise da dimensão psicossocial da saúde dos atingidos pela barragem da Samarco (Vale/BHP Billiton) – o caso de Barra Longa-MG* que vem sendo realizada em articulação com o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB)⁶. A indicação e escolha da cidade de Barra Longa⁷, estado de Minas Gerais, para realização

6 O MAB se autodenomina um movimento popular, reivindicatório e político que atua para a garantia dos direitos das populações atingidas por barragens de água e rejeitos de mineração e teve sua origem no final da década de 1970, quando os atingidos pelas barragens de Tucuruí (PA), Itaipu (binacional com o Paraguai), Sobradinho (BA) e Itaparica (BA/PE) lutavam por indenizações justas.

7 A cidade de Barra Longa, cujo nome foi dado por causa de uma área de terra que se forma no encontro dos rios Gualaxo do Norte e Carmo, foi povoada a partir do garimpo de ouro nos rios da região entre 1701 e 1704 (IBGE, 2010), e está situada a cerca de 70 km de distância da barragem de Fundão. Segundo o último censo do IBGE, em 2010, viviam neste município (incluindo extensa área rural) 6.143 habitantes e possuíam como principais setores econômicos o de serviço e a agropecuária. Os moradores relatam que a lama chegou à cidade 10 horas depois do rompimento da barragem (na madrugada do dia 6 de novembro) e alcançou aproximadamente oito metros acima do nível do rio, destruindo casas, praça, pista de caminhada, creche, escola, campos de futebol, estrada, parque de exposições, igreja, etc. Eles sabiam que a barragem havia rompido, pois a mídia noticiou

da pesquisa, citada acima como uma das localidades com expressiva população negra e parda, teve dois motivos: ao contrário dos atingidos de Bento Rodrigues, em que as famílias foram todas realocadas para a área urbana de Mariana (MG), em Barra Longa os atingidos permaneceram dentro da cidade destruída pela lama, o que facilitaria um trabalho coletivo. O segundo motivo é que em Barra Longa já havia algumas iniciativas de investigação em saúde⁸.

As reclamações da população sobre o seu sofrimento e adoecimento por causa da lama eram presentes no cotidiano da cidade, quando a pesquisa foi iniciada, tanto nas conversas individuais como nas atividades coletivas. Destaco algumas das queixas narradas por eles: as perdas materiais e simbólicas (tristeza); a insegurança diante do futuro (desesperança); a indignação diante das ações da Samarco (Vale/BHP Billiton); os problemas respiratórios, de pele, intestinais; o agravamento das doenças que tinham antes de serem atingidos pela lama; a falta de confiança no Estado; o transtorno da cidade transformada num canteiro de obras intermináveis (gerando um misto de desamparo e desalento).

Toda a vida da população foi alterada, muitos perderam coisas cujo valor simbólico não pode ser repostado e o impacto subjetivo do desastre está sendo sentido no corpo e na mente. Além disso, no caso dos moradores de Barra Longa, há um entendimento de que a empresa mineradora não cumpre parte dos acordos sobre a reconstrução das casas e reposição de objetos e os consulta de forma parcial sobre a reconstrução dos espaços públicos. Essa relação, da não participação dos moradores sobre a reestruturação de suas vidas e do descaso às suas preocupações, é motivo de perpetuação do trauma do desastre (BRINKMANN, 2006). Segundo essa compreensão, o trauma não está situado apenas na vivência do acontecimento traumático, mas também no presente, que encontra as mesmas forças sociais atuando no sentido/materialidade da situação traumática. Ao analisar as relações que estão se constituindo no período pós-rompimento de Fundão, Zhouri (2016) afirma que o próprio processo de reabilitação ou reparação, fun-

o fato, mas tinham dúvida sobre como a lama chegaria à cidade. Assim como os moradores de Bento Rodrigues, tampouco os de Barra Longa foram avisados pelas autoridades dos riscos iminentes.

⁸ Como a pesquisa do EpiSUS – Epidemiologia Aplicada ao Serviço do Sistema Único de Saúde (Ministério da Saúde), e o Grupo de Extensão e Apoio em Saúde da Universidade Federal de Ouro Preto (GEAS/UFOP).

dado em variadas violências, está produzindo consequências que afetam ainda mais a qualidade de vida daqueles que sofreram na ocasião do desastre.

A expropriação do Pontal do Delta do Parnaíba (PI)

No Pontal do Delta do Parnaíba, estado do Piauí, até mesmo as terras da União, Reservas Extrativistas (RESEX) e Áreas de Preservação Ambiental (APA) foram incorporadas a um megaempreendimento turístico imobiliário. Juntamente com esse empreendimento a construção de parques eólicos está alterando toda a dinâmica socioespacial e o modo de vida da população da maior ilha do Delta que tem sua base organizativa na atividade da pesca artesanal.

O Delta do Parnaíba é um arquipélago com 2.700 km² de área e está situado entre os estados brasileiros do Maranhão e do Piauí. Abre-se em cinco braços envolvendo 73 ilhas.

[...] é um dos três maiores do mundo em extensão e beleza natural juntamente com os deltas dos rios Nilo (Egito) e Mekong (Vietnam). Trata-se de uma área formada por uma série de baías e estuários ligados por canais naturais através dos manguezais, e se origina num ponto em que o fluxo do rio se bifurca para formar dois braços, Igarapu e Santa Rosa. Desse processo resultam igarapés que vão, entremeados a inúmeras ilhas, terminar no oceano por meio de cinco grandes bocas. (FARIAS *et al*, 2015, pg.26)

Sua paisagem exuberante, cheia de dunas, mangues e ilhas fluviais, compõe o cenário paradisíaco de biodiversidade dessa região e a delimitação de Áreas de Proteção Ambiental (APA do Delta do Parnaíba) e RESEX. Os ecossistemas do Delta do Parnaíba garantem, no mínimo, a segurança alimentar e nutricional de 273 comunidades pesqueiras distribuídas em 26 municípios costeiros (FARIAS *et al*, 2015). Mas, essa área tem sido já há algum tempo alvo de biopirataria, exploração de energia eólica e do turismo imobiliário que põem em risco não apenas a biodiversidade, mas, também a (re)produção de vida das comunidades locais compostas por pescadores artesanais, em sua maioria.

São considerados pescadores artesanais aqueles que praticam a pesca nos moldes da pequena produção mercantil, com

tecnologias de baixo poder predatório e de forma autônoma, com força de trabalho familiar ou do grupo de vizinhança (CARDOSO, 2001). A prática da atividade é milenar e envolve, além de estreita relação com o território, formas de sociabilidade e de produção que não aderem, completamente, às relações condicionadas pelo sistema capitalista de produção e às normativas neoliberais. Esses povos viveram um longo período de isolamento dos centros urbanos e desenvolveram um modo de vida completamente dependente dos vastos recursos naturais do território, inclusive no que se refere às práticas populares do cuidado em saúde que tem sua base em plantas nativas, animais e outros elementos presentes na cultura e no território.

As narrativas dos sujeitos envolvidos na pesquisa apontam para a vivência crônica com os conflitos socioambientais que têm origem no período das expedições e colonização com o genocídio indígena; em seguida, com a tomada de posse das terras por uma família tradicional local, posse até hoje contestada pelos moradores. Passou, em 1996, pela definição da área como APA do Delta do Parnaíba, processo que também tem contribuído para explosão de conflitos em várias áreas do país e, atualmente, convive com a instalação de parques eólicos e um empreendimento turístico imobiliário de grande porte ligado a um grupo de empresários espanhóis. Essa trajetória, portanto, sempre se apresentou recheada de ações violentas contra um povo que dependia, e ainda depende, dos recursos naturais do território para (re)produzir-se.

Os impactos socioambientais negativos já são visíveis como: o aterramento de lagoas que garantiam o alimento no período de ventos fortes impróprios para a pesca marítima artesanal; redução do pescado; derrubada de matas nativas indispensáveis para a construção de moradia, complementação alimentar, expressões culturais como o artesanato e a gastronomia. Outros impactos negativos estão anunciados como: o risco de contaminação do lençol freático e alterações nos ecossistemas do manguezal, rios e áreas costeiras. No âmbito sociocultural estes também já se apresentam: destruição de sítios arqueológicos; privatização de áreas e recursos naturais antes “comuns” e que garantiam a sustentação do modo de vida local, reordenação produtiva e, principalmente, a alteração nas formas de sociabilidade, antes baseadas na coopera-

ção exigida pela prática da pesca artesanal, hoje, em transformação, pois, todos os recursos do território estão sendo direcionados para as atividades turísticas e de exploração de energia eólica que consomem o espaço vivido.

Na dimensão psicossocial observamos que a violência concreta e simbólica, cronicamente vivenciada; o esgarçamento das relações sociais promovido pela cisão do sentimento do comum operada como estratégia de enfraquecimento político da comunidade e o estranhamento do território de vida produzido por fatores externos que visam atender as demandas dos negócios lá estabelecidos fragilizam o modo de organização da vida. E, juntamente com o tutelamento do Estado, são alguns fatores identificados como produtores do crônico sofrer que se apresenta ligado ao medo, à insegurança e à manutenção da posse da terra e de sua cultura, abandono, humilhação, desvalorização social e a falta de perspectiva de mudanças significativas e necessárias em suas vidas e na vida de seus descendentes.

Conforme as narrativas dos sujeitos da pesquisa, o medo, a incerteza e a desconfiança produzidos nas e pelas relações travadas dentro e fora da comunidade têm contribuído para a produção desse sofrimento comum expresso de maneira singular:

“[...] a gente vive assustado, né? Com medo. Porque ninguém sabe o que vai acontecer com nós amanhã”. (Sr. Bernardo)

“Somos uns home tudo prejudicado. Tanto pela dor na espinha como pela dor no coração, porque não somos respeitados, principalmente, pelos que vem de fora” (Sr. João)

“Aqui não se pode mais vacilar! Muita droga, roubo...” (Sr. Antônio)

“[...] não podemos mais criar nossos bichos, catar caju...tudo foi tomado de nós. É uma tristeza ver as matas sendo destruídas e as lagoas desaparecendo.” (Sra. Maria)

Além do aumento dos casos de roubos e furtos, uso abusivo de drogas, prostituição e o aumento dos casos de AIDS e doenças sexualmente transmissíveis, os dados preliminares levantados junto à Unidade Básica de Saúde (UBS) revelam que as alterações no cotidiano de vida, provocadas por agentes externos com emprego da violência material e simbólica ao longo do tempo, vêm produzindo impactos negativos na saúde dos pescadores que vão

desde o aumento na ocorrência das doenças crônicas (especialmente diabetes e hipertensão) a um quadro sintomático que expressa irritabilidade, insônia, nervosismo, dores de cabeça, fadiga, esquecimento, falta de concentração, assim como uma infinidade de manifestações que poderiam se caracterizar como sintomas depressivos e ansiosos que são em grande parte tratados pelo viés medicamentoso e/ou comportamental. Ou seja, as ações de cuidado em saúde mental dirigem-se à “pessoa doente” e seus sintomas indesejáveis.

O sofrimento dos pescadores, entretanto, tem natureza ético-política por se apresentar socialmente como uma política ideológica dos afetos que separa, enfraquece, quebra, esgarça o tecido social, imprimindo novas formas de sociabilidade não mais baseadas na cooperação e solidariedade e, agora, aprisionando as pessoas à reatividade. Está estrategicamente articulado com o movimento de ocupação de territórios detentores de recursos naturais que beneficia os que dispõem de capital, expressando os efeitos do exercício indiscriminado de poder de uma classe sobre outra. Exercício esse, ideologicamente assentado na crença da “incapacidade”, “inferioridade” e do “atraso” tecnológico desses povos para gerir recursos comuns. Uma ficção montada para mascarar o processo de privatização desses recursos.

Saúde ético-política e a práxis psicossocial

Engrossamos a fileira daqueles que acreditam que os conflitos socioambientais são um dos desdobramentos da forma de organização econômica, social e política imposta pela lógica produtivista e de acumulação de capital, balizada pelas normativas neoliberais que submetem as diversas formas de vida e os recursos naturais à esfera da economia, do lucro máximo. É evidente, que essa submissão não acontece sem a aplicação de táticas e estratégias que visam a espoliação dos bens materiais e imateriais e a dominação de territórios, pessoas e grupos.

Do ponto de vista psicossocial, uma das estratégias mais perversas para efetivação do processo de “acumulação por espoliação” (HARVEY, 2004), orquestrada pelo grupo social dominante para privatizar bens comuns, consiste em implementar ações e narrativas que separam os moradores, esgarçam o tecido comuni-

tário alterando as formas de sociabilidade e promovendo a naturalização da condição de “inferioridade”, “incapacidade”, “ineficácia” e “ineficiência técnica” desses grupos humanos para gerir sua própria vida e/ou manejar recursos comuns.

As interdições cotidianamente experienciadas dificultam o processo de realizar-se enquanto *ser para si* e revelam movimentos perversos que marcam a produção subjetiva (o pensar, sentir e agir no mundo) e a práxis coletiva nos revelando que os conflitos socioambientais estão longe de ser apenas uma questão a ser resolvida pela “eficiência” técnico-científica-empresarial capaz de garantir a sustentabilidade colocando-se, claramente, como uma questão social que tem produzido adoecimento, mas, que não é levada em consideração nem nas ações de saúde nem nos instrumentos de análise dos impactos produzidos nestes territórios

Na dimensão psicossocial, portanto, realçamos o enfraquecimento induzido da potência e do poder de se autorregular em enquanto indivíduos e grupos por pertencerem a uma classe desfavorecida economicamente e manterem um modo de vida diferenciado dos ditames da sociedade capitalista, não tendo, portanto, o poder político-econômico-social necessário para defender, de forma justa, seus interesses nas arenas de disputa. A insegurança, o sentimento de impotência, a negação de direitos, a humilhação vivida cotidianamente despotencializa e adocece. No caso de desastres como o ocorrido em MG, a perda brusca e violenta do lugar onde vidas eram tecidas a partir dos rios e da terra, agora contaminados, retira de uma vez memórias, práticas sociais e faz com que redes de sociabilidade sejam completamente alteradas sem que, até agora pouco foi feito na direção da reparação das perdas materiais e simbólicas das populações atingidas.

O sofrimento e os agravos à saúde que estamos tratando são, portanto, gerados no campo intersubjetivo e não individual. É um sofrimento produzido pelo medo, esperança, tristeza nas relações experimentadas ao longo da existência. O medo é a paixão política mais central, segundo Espinosa (EIII, prop LIX, def.II), que mantém relações de servidão, pois faz a pessoa abrir mão de sua liberdade para evitar aquilo que a amedronta. Assim, bloqueia a potência de luta pela autonomia, orientando pensamentos e ações na direção do isolamento, desconfiança, submissão, fatalismo e reatividade.

Os impactos na saúde de pessoas e grupos são consideráveis, pois, a expansão das possibilidades de cada homem é o fundamento do processo de humanização. Nestes territórios as trocas intersubjetivas afetam o corpo e a mente com “paixões tristes”, como afirma Espinosa em sua obra *Ética*, portanto, não favorecem o fortalecimento da potência dos sujeitos e do poder de luta da comunidade. Por outro lado, o medo abre a possibilidade de lutar, de reconhecer-se enquanto sujeito político, de ampliar a leitura sistêmica da sociedade e compor um corpo social forte, potente para encarar as arenas de disputas.

O cotidiano, com suas relações de poder e atos de resistência nele presentes, precisa ser alcançado pela práxis psicossocial. Entretanto, historicamente, a psicologia tem trabalhado essas questões: i) na perspectiva da mediação de conflito que, em geral, se torna mais um exercício de subordinação às regras impostas pelo grupo social dominante, sob a égide da contratualidade que despreza a análise da natureza dos conflitos em busca da “homeostase social”; ii) na perspectiva do empoderamento. Tal perspectiva é mais uma ficção posto que poder não se transfere, os homens se potencializam em comunhão, em relação e é na produção afetiva desses encontros que está a possibilidade, ou não, de composição de um corpo político forte; iii) dentro de um viés da patologização do cotidiano.

Ser saudável implica em ter liberdade de movimento, de expressão, de pensamento capaz de potencializar desejos e ações; é ter garantido os direitos básicos para continuar existindo dignamente e, neste caso, é poder manter com o território e com as diversas formas de vida existentes relações baseadas no respeito, na solidariedade e na cooperação.

Com esses elementos queremos salientar que uma práxis psicossocial voltada para a promoção de saúde e justiça social não pode se desviar da necessidade de análise dos afetos e de transformação das relações de poder existentes nos territórios em conflito e em seu entorno. Por isso, concordamos com o pensamento de Sawaia (2001) para quem “[...] um dos desafios do combate à desigualdade social é elucidar o sistema afetivo/criativo que sustenta a servidão nos planos (inter)subjetivos e macro-políticos, para planejar uma práxis ético/estética de transformação social.” (pg.53)

Compreendemos que não há “cura” para a ação violenta dos homens, mas, sabemos que existem muitas trilhas a serem percorridas para o alcance de um mínimo de “felicidade pública” se a desigualdade, que na vida em ato é sentida como injustiça social, for reduzida ou, porque não superada. Trabalhar no âmbito das relações sociais com lentes apontadas para os afetos como indicadores dos sentidos ético-políticos de nossos encontros pode ser uma das trilhas que nos aproxime de uma práxis psicossocial transformadora e emancipatória.

As reflexões já realizadas no primeiro ano da pesquisa em Barra Longa (MG), com o Coletivo de Saúde, reforçam a dimensão da saúde definida por Sawaia (2003) como ético-política. De um lado, pela compreensão de que ter saúde é ter potência e poder de luta pela manutenção de direitos, que na experiência local envolveu esforços para o acesso ao cuidado em saúde, denúncias, responsabilização da Samarco (Vale/BHP Billiton) e direito à informação. De outro, por entender que o processo saúde-doença engloba elementos das esferas material, social, política e subjetiva (mente e corpo) e deve ser analisado à luz de questões sociais, que vão explicitando a dinâmica das relações entre o Estado, capital, sociedade, bem como da forma como essas dinâmicas são vividas de forma singular, por cada indivíduo. Este viés também é apontado pelos pescadores quando sugerem que ter saúde é “*ser liberto com seu saber de pescaria*” é poder viver segundo seus costumes e em sua terra sem ter que se submeter à ganância e destruição promovidas pelo capitalismo, que para se manter promove relações baseadas na exacerbação do individualismo, na competitividade e no consumismo.

Referências

ACSELRAD, H. Ambientalização das lutas sociais. O caso do movimento por justiça ambiental. Estudos avançados 24 (68), 2010. UFRJ

FARIAS, A. et al. Cadeia produtiva da pesca no interior do Delta do Parnaíba e área marinha adjacente. Fortaleza: RDS, 2015.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). Secretaria de Articulação Institucional e Parcerias. Povos e Comunidade Tra-

dicionais e Específicas. Brasília (DF), 2007.

BRINKMANN, Beatriz. Trauma psicossocial: la justicia es salud. Conferência apresentada No Congresso Internacional La justicia es salud: lucha contra la impunidad, realizado pela Medizische Fluchtlingshilfe entre 14 e 16 de Outubro de 2005 em Bochum, Alemanha.

CARDOSO, E. S. Pescadores artesanais: natureza, território, movimento social. Tese de doutoramento em Geografia Física. São Paulo: SSP, 2001.

EPINOSA, B. Ética. Madrid: Alianza, 1992.

FOLADORI, G. Contenidos metodológicos de la educación ambiental. Tópicos em Educación Ambiental, v. 4, n. 11, p. 33-48, 2002. Disponível em: <<http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/aea/descargas/foladori03.pdf>>. Acesso em: 01/09/2017.

HARVEY, D. O novo imperialismo. São Paulo: Loyola, 2004.

LOUREIRO, C. F. B. Ambientalismo e lutas sociais no Brasil. Libertas, Juiz de Fora, v. 2, n. I, jan./jun. 2002.

SILVA. M.G. Sustentabilidade socioambiental e a retórica neodesenvolvimentista: apontamentos sobre meio ambiente e saúde no Brasil. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 123, p. 428-446, jul./set. 2015.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ (FIOCRUZ). Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil. Dado proferido em palestra no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc, em 12/09/2017. Disponível em: < <https://www.conflitoambiental.icict.fiocruz.br/index.php>>.

POEMAS. Antes fosse mais leve a carga: avaliação dos aspectos econômicos, políticos e sociais do desastre da Samarco/Vale/BHP em Mariana (MG). Mimeo. 2015.

Ministério do Trabalho e Previdência Social. Relatório de análise de acidente – rompimento de barragem de rejeitos de Fundão em Mariana (MG). Brasília, 2016.

SAWAIA, B.B. O sentido ético-político da saúde na era do triunfo da tecnobiologia e do relativismo. In: GOLDENBERG, P., MARSIGLIA, RMG, GOMES, MHA. (Orgs.) O clássico e o novo: tendências, objetos

e abordagens em ciências sociais e saúde [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003, p.83-94. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>.

SAWAIA, B.B. (Org). As artimanhas da Exclusão. Análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

ZHOURI, A. A Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para a governança ambiental. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 23 n. o 68 outubro/2008.

ZHOURI, Andréa et al. O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social. Cienc. Cult. [online], 2016, vol.68, n.3, pp. 36-40. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252016000300012&script=sci_arttext>.

A produção de novas práticas políticas na escola: o teatro social dos afetos

Kelly Cristina Fernandes

Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão (FREIRE 1987, p. 52).

Introdução

Entre 2013 e 2016, com apoio da Prefeitura Municipal de São Paulo, realizamos um projeto com ênfase na linguagem teatral (Teatro do Oprimido, Boal, 2005) nas escolas da rede pública da Zona Leste do município (Ensino Fundamental I e II) com o objetivo de contribuir na fomentação de grêmios escolares. Para tanto, foram oferecidos aos professores cursos em duas etapas. Na primeira, formação em jogos e técnicas teatrais, bem como construção de cenas sobre seus conflitos na escola, as quais, posteriormente, foram apresentadas para diretores, representantes do conselho escolar, alunos e outros professores. Após a apresentação das cenas, aconteciam fóruns que possibilitavam a intervenção do público, que oferecia estratégias de superação dos conflitos levantados. Na segunda etapa, os professores fomentavam a criação de grupos nas escolas utilizando a metodologia que aprenderam na formação - essa etapa foi realizada como atividade de contraturno, com grêmios já constituídos ou iniciados nesse período, nas salas de aula e outros ambientes.

O teatro possibilitou debater propostas de possíveis ações coletivas de participação política; tornou-se uma estratégia para propiciar um ambiente dialógico, potencializando os jovens na direção de novas práticas. A opção pela arte como ação pressupõe a reflexão crítica que não separa a objetividade e a subjetividade, uma vez que o corpo e os afetos são dimensões inseparáveis da racionalidade. Na perspectiva da nossa atuação, consideramos que toda ideia tem um corpo e todo corpo tem uma ideia, ou seja,

não há hierarquia entre corpo e mente (ESPINOSA, Ética III). Logo, para debater política nas escolas é importante usar instrumentos que mobilizem as emoções. Ressalta-se, porém, que os afetos, se de um lado potencializam nossas ações individuais e coletivas, de outro podem bloqueá-las, conforme veremos adiante; portanto, é um campo importante a ser investigado no processo de ensino e aprendizagem.

Durante a execução do projeto foi feita a formação de 45 professores da rede pública, onde 23 escolas foram atendidas, o que resultou em cerca de 60 cenas teatrais ou intervenções artísticas.

Ao longo do processo, diante das necessidades encontradas no trabalho com as escolas, foram repensados alguns aspectos do Teatro do Oprimido: uma metodologia sistematizada por Augusto Boal, onde o teatro é instrumento para debater com os sujeitos questões opressivas, na intenção de buscar a libertação dos oprimidos, em direção à transformação social. Com base nessa metodologia, desenvolvemos o que passou a ser denominado Teatro Social dos Afetos, por trabalhar as espirais opressivas¹, que revelam como se dão as relações de poder e opressivas, considerando a circulação dos afetos. Essa abordagem, no contexto escolar, se mostrou mais importante que a luta entre opressor e oprimido, já que na escola as opressões cristalizadas na e pela instituição têm potencializado o adoecimento da maior parte dos sujeitos. Assim, destaca-se a importância da reflexão sobre poder e suas relações com a vida psíquica² para a nossa atuação. Essa modalidade teatral focou a análise da sujeição, a repetição opressiva e a circulação do poder na escola, pois era clara a mecanização dos corpos e a falta

1 O termo espirais opressivas refere-se aos ciclos de opressão que acontecem nas escolas na qual oprimido e opressor trocam de papéis em um mesmo ambiente.

2 Para falarmos da vida psíquica do poder temos como referência Judith Butler, que nos coloca a importância de investigar a sujeição, conceito fundamental na prática que investigamos, visto que, em instituições como a escola, a sujeição é um ponto crucial para compreendermos as relações de poder e lá circulam. Sobre a sujeição, Butler diz: “Como forma de poder, a sujeição é paradoxal. Uma das formas familiares e angustiantes como se manifesta o poder está no fato de sermos dominados por um poder externo a nós. Descobrir, no entanto que ‘nós’ somos, que nossa própria constituição como sujeitos, de algum modo depende desse mesmo poder é outro fato bem diferente. Estamos acostumados a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito de fora, que subordina, submete e relega a uma ordem inferior. Essa é certamente uma descrição justa de parte do que faz o poder. Mas, consonante com Foucault, se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória do seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de um modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos.” (2017, p. 9)

de apropriação do espaço escolar pelos sujeitos que estavam ali diariamente. Por exemplo, a prática do *bullying* precisou ser cuidada e sistematicamente estudada, pois a perspectiva de oprimido *versus* opressor camuflava as questões institucionais e tendia a culpabilizar os sujeitos considerados “opressores”³, sendo que esses revelavam os problemas institucionais velados. A constatação de que a identidade opressora reforçava o estigma já colado no “aluno problema” nos levou a questionar a opressão em outros termos. Esses jovens desde cedo são marcados pela violência, estereótipos que sustentam a dominação e a discriminação. As descrições limitadas e cristalizantes sobre as identidades desses sujeitos nos levaram a incorporar, nas práticas do Teatro do Oprimido, elementos dos círculos restaurativos⁴, a ressaltar a questão da circulação dos afetos nas cenas e a trabalhar com foco na potência que emerge dos conflitos. Consideramos que, nas escolas, muitos dos sujeitos que realizavam as cenas teatrais eram oprimidos e se oprimiam entre si, dinâmica também sustentada pelo reforço de identidades cristalizadas. Sendo assim, foi fundamental atentar às polarizações, visto que a onda do ódio às pequenas diferenças, a falta de escuta e a violência generalizada eram e são problemas presentes nas instituições escolares, vivenciadas pelos estudantes e também pelos professores, os quais, em grande parte, estão adoecidos⁵.

Diante de todos esses fatores, passamos a pensar que a participação política a fomentar por meio do teatro na escola deveria ser uma forma de vivência para além da praticada nos grêmios escolares, que pudesse incentivar debates nas salas de aula, nos

3 Nas cenas criadas nas escolas, o jovem praticante de bullying era retratado, na condição de opressor, contra o qual se tinha que lutar, sem se questionar as produções desta violência. Havia agressão e violência praticada pelo jovem, mas onde a opressão se sustentava desaparecia nas peças feitas de cenas centradas na luta entre o oprimido (jovem que sofria violência) e o opressor (jovem que praticava violência). A dramaturgia das peças criadas recorta situações de conflitos, aumentando assim a tendência de cair apenas nos problemas de caráter do personagem opressor.

4 Elementos dos círculos restaurativos e da justiça restaurativa passaram a inspirar nossa prática, já que a filosofia da justiça restaurativa inclui um processo de compreensão dos danos gerados e a criação de estratégias para a reparação dos mesmos junto às vítimas de um crime, os perpetradores e a comunidade (PRANIS, 2010)

5 “O número de professores afastados por transtornos mentais ou comportamentais nas escolas estaduais de São Paulo quase dobrou em 2016 em relação a 2015: foi de 25.849 para 50.046. Segundo dados obtidos pela Globonews, por meio da lei de acesso à informação, até setembro de 2017, 27.082 professores se afastaram. O número de 50 mil afastados em 2016 representa 37% do total das licenças médicas pelas mais diversas causas. Agressões físicas, verbais e até ameaças atingem professores em todo os municípios de São Paulo.” Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/numero-de-professores-afastados-por-transtornos-em-sp-quase-dobra-em-2016-e-vai-a-50-mil.ghtml>> Acesso em: 05 jan. 2018.

intervalos e outros espaços. Deveria permitir que as práticas tradicionais pudessem ser questionadas e que novas práticas pudessem ser produzidas para lidar com conflitos e, assim, instaurar, por meio de atividades dos sujeitos que vivem no espaço escolar, o direito de demandar e o comprometimento com as medidas deliberadas. Nesse sentido, passamos a rever a lógica do grêmio escolar⁶, e atentar para o risco desse espaço se tornar outra fonte de poder estratificada, que mantém a separação entre os sujeitos políticos atuantes e os passivos. Pudemos constatar, então, que o princípio do comum⁷ se aproximava cada vez mais das nossas inquietações e descobertas durante este projeto.

Teatro social dos afetos: uma ideia de encontros potentes

É preciso destruir as relações que sustentam a servidão. (ESPINOSA, *Ética IV*, apud SAWAIA, 2009, p. 366)

O Teatro Social dos Afetos⁸ se propõe a ser uma das técnicas do Teatro do Oprimido a ser praticado em processos grupais por psicólogos, assistentes sociais, professores, arte-educadores, entre outros. Afeto é compreendido na perspectiva espinozana (*Ética III e IV*), em que ele não é visto como carinho, afago ou transtorno psíquico, mas uma demonstração de encontros que aumentam ou diminuem nossa potência de vida e de ação. Entre os circuitos que geram maior passividade, destacam-se o medo, a esperança e o ódio, afetos tristes que convivem com os da ordem da alegria. Esta prática foi desenvolvida ao longo dos últimos quatro anos, buscando compreender, por meio de jogos e técnicas teatrais, a circulação dos afetos dentro das relações dos sujeitos e identifi-

6 O grêmio escolar ainda é o espaço para se pensar política nas escolas e compõe experiências potentes em vários casos.

7 "O comum é um princípio político no sentido de ordenar, comandar e reger toda a atividade política" (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 616). Para Hardt (2014) o comum seria a essência do comunismo. O agir comum presente na obra de Espinosa está também no cerne do que entendemos por comum neste texto "Na democracia, mantém-se integralmente o princípio fundador da política, qual seja, o de que a potência soberana é tanto maior quanto menor a potência individual de seus membros e, sobretudo, a afirmação do Teológico-político, segundo a qual a vida política transcorre em um espaço onde os concidadãos decidiram agir de comum acordo ou agir em comum, mas não abdicaram de seu direito natural de pensar e julgar individualmente." (CHAUÍ, 2003, p.243)

8 Essa pesquisa é realizada junto ao Coletivo Garoa, em especial Daniela Garcia e Pedro Carignato. É tema da tese de doutorado, que ainda está sendo desenvolvida, orientada por Bader Sawaia na PUC/SP no Programa de Psicologia Social financiada pelo Cnpq.

car quais afetos mobilizam os professores e estudantes a agirem diante de certas circunstâncias, que os levam à passividade e à reatividade, enredando-os em um ciclo de repetição da violência; e, por outro lado, os afetos que os potencializam ao enfrentamento desse ciclo.

A base desta prática, embora com outras perspectivas teóricas e especificidades metodológicas⁹, é o Teatro do Oprimido, que se trata de uma metodologia teatral sistematizada pelo teatrólogo Augusto Boal (1931-2009) e visa à transformação de realidades cotidianas por meio de ações sociais concretas, da democratização do fazer artístico, do protagonismo, da liberação dos oprimidos e da potência do teatro como linguagem humana. A maneira de praticar o Teatro do Oprimido se diferencia na forma de realizar os seus jogos e técnicas, ante a necessidades apresentadas pelos conflitos. O Teatro do Oprimido é composto de diversas técnicas teatrais¹⁰ que são utilizadas para propósitos diversos e criadas em diferentes contextos históricos e concretos, na busca da transformação social para a libertação dos oprimidos em direção a uma sociedade mais justa. Com esse mesmo raciocínio, o Teatro Social dos Afetos¹¹ é uma técnica que trabalha com uma combinação dos jogos de desmecanização do TO, como teatro imagem, arco-íris do desejo, teatro fórum (com modificações na abordagem dramaturgica com as propostas de intervenção do espectador) e elementos dos círculos restaurativos.¹²

9 Destacando-se além de Augusto Boal, Espinosa e Vygotsky, autores como Foucault, Deleuze, Bader Sawaia, Judith Butler, Pierre Dardot e Christian Laval, Stanislavsky, Eugenio Kusnet e Brecht.

10 As técnicas sistematizadas por Boal na metodologia do Teatro do Oprimido são: Teatro Imagem, Teatro Fórum, Teatro Invisível, Teatro Legislativo, Teatro Terapia Arco-íris do Desejo, Teatro Jornal.

11 Consideramos que o Teatro Social dos Afetos pode ser parte do arsenal do Teatro do Oprimido, como uma estratégia diante de determinadas realidades e desafios.

12 Segue explicação sucinta dessas técnicas: Teatro Imagem: Nessa técnica, os participantes constroem imagens com seus corpos, sejam individuais ou coletivas, acerca de uma determinada temática. Essa construção cênica de cenários e situações através de imagens são mediadas por dinâmizações que permitem revelar novos aspectos sobre a tema, possibilitando por exemplo, a reflexão sobre a situação real e a ideal, bem como a identificação das dificuldades e as potências presentes nas situações apresentadas diante das imagens. Teatro Fórum: Uma peça é construída a partir das histórias reais de opressão dos participantes de um grupo, as quais estes considerem mais urgentes de serem discutidas. Em seguida a peça é apresentada e os espect-atores têm a chance de se colocar em cena, substituindo o oprimido, protagonista, ensaiando estratégias de luta para a transformação da opressão. No caso do Teatro social dos Afetos não substituímos apenas o oprimido, gerando outras dinâmicas diante do debate através da linguagem teatral. Neste caso tanto a dramaturgia quanto a mediação de cenas teatrais são investigadas de maneira específica, analisando as relações de poder entre todas as personagens envolvidas, bem como atentamos à produção da opressão na sociedade e aos atravessamentos que perpassam um mesmo conflito. Essas perspectivas geram modificações na técnica, mas se conserva a apresentação de cenas e a substituição das personagens em diálogo com o público debatendo opressões reais. Teatro Arco Íris do desejo: Essa técnica pretende investigar os processos de introjeção da opressão que criam situações onde não é mais necessário a

Os jogos e técnicas teatrais nestas práticas objetivam a quebra de hábitos físicos, emocionais e intelectualmente condicionados de seus praticantes, visando à sensibilização, à reflexão crítica, à observação dos afetos, à liberação das opressões e, conseqüentemente, uma maior circulação de poder nas relações e na participação social. Deste modo, é oferecida aos sujeitos a possibilidade de realizarem um processo estético do qual foram alienados e, assim, expandirem a potência de afetarem e serem afetados, aprofundando sua percepção do mundo e dinamizando o desejo de transformação pessoal e social.

O desenvolvimento desta metodologia como intervenção psicossocial visa a superar as dicotomias entre razão/emoção, mente/corpo e objetividade/subjetividade e, o que é mais importante, o pensar, sentir e agir sem hierarquia. É destinado ao trabalho com comunidades e grupos, facilitando criar espaços de diálogo que objetivem a vivência artística dos participantes em um ambiente democrático que tensione as relações em direção à transformação social e dos sujeitos. De fato, busca-se, com o teatro, uma estratégia para a libertação da ordem estabelecida. Para tanto, é necessário que haja sensibilização – do corpo, emoções e ideias – dos sujeitos sobre o enraizamento social das relações de poder, as sutilezas dos processos de submissão e os interesses históricos envolvidos. No teatro, o ator (*actor* em latim é aquele que age) vivencia muitas coisas quando se aventura a sentir emoções em determinadas circunstâncias; essa experiência é fundamental para conhecer o significado e as leis que regem as vivências. Segundo Boal (2006, p. 69), “[a] racionalização da emoção não se processa apenas depois que esta desaparece; é imanente à própria emoção. Razão e emoção são indissociáveis. Existe uma simultaneidade entre o sentir e o agir”

presença do opressor para impedir a ação, o próprio sujeito por sua condição subjetiva não consegue mais realizar seu desejo. Investiga-se também os “policiais” dentro de nós que estão impedindo a nossa potência de ação, assim buscamos “anticorpos” para esses “policiais” que estão cristalizados e realimentados pelas nossas vivências. Círculos Restaurativos: trata-se de uma modalidade da Justiça Restaurativa que em sua prática circular busca construir um espaço seguro e sem julgamentos, onde através de uma pergunta geradora ocorre a narração de histórias pessoais. Esta prática procura a reparação das relações responsabilizando o autor da violência e trazendo para este diálogo a comunidade envolvida no processo de reparação do dano causado pela violência. Entende-se que todos os participantes possuem necessidades que não estão podendo ser atendidas e que estas precisam ter espaço para serem expostas.

Ensaiai cenas teatrais nas quais os conflitos singulares se mostram sociais e metaforizar teatralmente fatos da vida real possibilita conhecer o sentido de cada situação em função dos valores em jogo nas questões debatidas, dos afetos envolvidos, dos corpos que se repetem diante do controle social disciplinador, da identificação das práticas sociais que os produzem, das potências envolvidas e dos princípios sociais que o regem. Vivenciar através do corpo conflitos sociais com enfoque nos afetos indica com clareza que, conforme alerta Sawaia (2009) a um ensinamento de Espinosa (Ética, IV), não se muda um afeto apenas com uma ideia, sendo necessário que outros afetos mais potentes e contrários circulem, promovendo diferentes afetações nos sujeitos, grupos e instituições. Assim, se fortalece a potência do teatro como estratégia na vida política dos sujeitos nas escolas.

Para fomentar a participação política nas escolas é preciso estar atento aos nódulos opressivos produzidos e/ou sustentados pela instituição, visto que opressores e oprimidos trocam de papéis sustentando um poder que não é atingido. Assim, é necessário trabalhar a processualidade da opressão (sem reduzi-la à relação opressor/oprimido) na forma como é vivida como necessidades e afetos particulares. Nem sempre o antagonista é alguém que tem que ser eliminado. Boal (2005), quando se refere a diálogo com os opressores, faz algumas distinções importantes. Para ele não há o que fazer em relação a alguns opressores senão lutar contra eles e destruir sua força para que os oprimidos se libertem. No entanto, ele também aponta para as chamadas opressões “não antagonicas” nas quais são possíveis as transformações relacionais, e a pesquisa nas escolas mostrou que não há o lugar fixo de opressor e oprimido.

O teatro pode exercer a função de um espaço estético que funciona como um espelho, ou como uma lente de aumento, que possibilita observar nossos comportamentos dissimulados, afetos ofuscados que geram ações sociais, desejos que, deslocados, pautam a exterminação do outro. São produções de subjetividade que, cristalizadas em nós, determinam como afetamos e somos afetados sem que tenhamos escolha. Por exemplo, alunos que agridem não precisam ser eliminados, mas as práticas que geram e sustentam atos agressivos precisam ser combatidas. A transformação da

realidade do corpo escolar precisa fazer com que a instituição tenha que se mover diante das demandas dos sujeitos que a compõe. Sendo assim, no teatro os sujeitos lutam para serem instituintes das suas práticas ao invés de apenas cumprirem regras sem saberem as suas razões. A sensibilização do corpo e da mente por meio da linguagem artística busca a potência das relações e das singularidades. Sabendo que nos grupos são estimuladas as diferenças entre os sujeitos; ressalta-se a multiplicidade.

No Teatro Social dos Afetos as ideias reguladoras são o sentimento do comum e o afeto como política¹³. Todos os atores sociais da comunidade escolar devem ter direito de pensar a escola. Todavia, as relações hierárquicas e de exclusão estão cristalizadas nas práticas escolares. O teatro pode ser uma linguagem que permita esse debate, pois, segundo Vygotsky (1999), a arte é a técnica social das emoções. As demandas dos sujeitos devem ter espaço para serem refletidas de maneira crítica/afetiva.

Afeto como conceito político

(...) a paixão, embora seja da ordem da ilusão, não pode ser vencida pela razão, pelo simples fato de que a razão e a emoção não são funções distintas e independentes, ao contrário, operam juntas e em simultâneo. Portanto, razão sem afeto é abstração. (SAWAIA, 2009, p. 368)

A palavra afeto, que dá nome à nossa proposta de atuação com o teatro, tem o significado pautado nas reflexões de Espinosa, o que significa que ele é da ordem do encontro, da experiência e da relação entre seres com o mundo e no mundo. A ideia de afeto de Espinosa chama a atenção para o estado em que o corpo se encontra diante das afetações em relação à sua potência de ação. Para este autor, a mente e o corpo são dois atributos de uma mesma substância, sem hierarquia entre razão e emoção. A mente e o corpo são uma mesma coisa, e o poder de afetar e ser afetado altera a potência de pensar e agir¹⁴.

13 Em consonância com Sawaia (2009) que, inspirada em Espinosa e Vygotsky, defende que “a emoção e a criatividade são dimensões ético-políticas, de ação transformadora, de superação da desigualdade, e que trabalhar com elas não é cair na estetização de questões sociais, ou solipsismo, mas sim um meio de atuar no que há de mais singular da ação política emancipadora.”

14 “Afeto (*affectus*) é justamente essa transição de intensidade, é *transitio*, passagem de um estado de potência a outro (ESPINOSA, 1957, parte III) gerada pelas minhas afecções (*affectioes*) que meu corpo e minha mente recebem na existência. Portanto, ele tem duas dimensões: a da mudança, mo-

A política não é apenas formada por circuitos de bens e riquezas, embora estes elementos sejam centrais, há também o campo dos afetos implicado na reflexão política (SAFATLE, 2015). Ou seja, política também é sobre como afetamos e somos afetados, o que sentimos e como agimos.

Deste modo, as relações de poder se dão também no campo dos afetos que procuram organizar o que é ou não visível e perceptível. É pertinente pontuar o problema da miséria da imaginação política, isto porque parte da nossa dificuldade de pensar criativamente a política é por estarmos presos a uma certa imagem da vida social que relaciona a sociedade à associação de indivíduos que só procuram se unir para defender seus interesses e para defender suas identidades¹⁵.

Há uma grande dificuldade dos sujeitos se abrirem para aquilo que não é relacionado à imagem de si mesmo. O medo do que é diferente de mim - também a raiva e o ódio - permeiam essas relações nos tornando impotentes para ver os outros e a nós mesmos de outras maneiras que não as pré-determinadas; assim, torna-se uma tarefa difícil imaginar outras saídas para os conflitos interpessoais.

Essa questão nos levou a pensar em um teatro que investisse mais na potência de transformação do que no embate de forças e na derrota do outro. A ideia é contribuir através da arte com novas práticas nas escolas para enfrentar as práticas instituídas que sustentam a perversa desigualdade social e produzem sofrimento ético político¹⁶ (SAWAIA, 1999). Desta maneira podemos afirmar que os jovens

dificações que meu corpo e minha mente retêm na forma de emoções e sentimentos (*affectus*), e da experiência da afetação (*affectio*), isto é o poder de ser afetado (SAWAIA, 2009, p.367)

15 Não estamos cindindo com o conceito de identidade, nem desconsiderando trabalhos que se pautem por esse conceito. Porém, na nossa prática, estamos interessados nos atravessamentos que perpassam a questão da identidade. Também, sobre os sujeitos - que se apresentam com tanta diversidade na escola - nos questionamos como é possível ter demandas coletivas sem apagar os sujeitos, mas criando comuns diante das práticas coletivas no ambiente escolar. Vale citar Pierre Dardot e Christian Laval sobre a "A comuna de Taksin" de 2013, "(...) a praça Taksin e o Parque Gezi tornaram-se um espaço de vida, um lugar onde se experimentava a comunhão de práticas e formas de ação. O essencial é: tratados como 'vagabundos' pelo poder, 'cidadinos defendem seus espaços de vida, criam o comum onde são materialmente constrangidos ao isolamento, cuidam do espaço coletivo e de si mesmos. É precisamente por isso que todos os lados tentam atribuir alguma identidade aos protagonistas do movimento Occupy Gezi, como se a todo custo essa resistência tivesse de vir "de alguém", como se seu valor político insubstituível não proviesse do fato de que a subjetivação coletiva ali em ação estilhou todas as separações identitárias (kemalistas contra islamitas, 'turcos brancos' privilegiados contra turcos pobres do interior, etc)." (2017, p. 20)

16 "[...] o sofrimento ético político em síntese é a vivência particular das questões sociais dominantes em cada época histórica... Sofrimento que surge da situação de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade." (SAWAIA, 1999, p.56)

Necessitam de afeto, de atenção, de sentir que realmente são únicos e que, ao mesmo tempo, são iguais aos seus semelhantes, o que lhes é negado nas relações sociais injustas e discriminadoras. Suas necessidades e seus desejos não se esgotam na luta pela sobrevivência biológica. O impulso natural da conservação da vida exige expansão de suas possibilidades, que é o fundamento do processo de humanização. (SAWAIA, 1999, p. 55)

Uma das forças do teatro nas escolas é a possibilidade de trabalhar o corpo vivo e potente, porque, mesmo que adestrado, tem a potência de se reinventar. Através das imagens corporais criadas em jogos teatrais e na reflexão feita depois sobre elas, podemos observar o corpo e seus contextos - seus gestos, seus rituais e os códigos sociais encravados na nossa maneira de viver. O sofrimento, a alegria e os demais afetos estão impressos no nosso corpo e nos nossos rituais.¹⁷

Os afetos estão contemplados no Teatro do Oprimido e nem poderia ser diferente por se tratar de teatro, porém o que se propõe no Teatro Social dos Afetos é a centralidade deles como ação política. Investigamos como superar as dicotomias das relações expressas entre oprimido e opressor trazendo mais personagens às cenas, de modo que os territórios e os atravessamentos que se colocam diante de um nó opressivo sejam colocados em cena com a riqueza de múltiplas contradições. Diante desses atravessamentos em uma situação opressiva evidenciamos o poder dos afetos – que muitas vezes passam despercebidos – mas nos movem a agir e reagir em determinados contextos e diante de certas circunstâncias. Nossas afecções são motivadas por desejos, emoções e necessidades que explicitam as relações de poder dentro de um contexto sócio-histórico, oferecendo determinados suportes aos acontecimentos opressivos.

Desta maneira, muitas vezes o opressor fica invisível, já que este já virou parte do sujeito. Ou seja, trata-se de um sujeito moldado ou influenciado nas suas falas, afetos, pensamentos ou

17 “Toda a sociedade tem seus rituais, e conseqüentemente seus gestos rituais e signos. [...] Do mesmo modo que soldados, turistas e alunos respondem mecanicamente aos estímulos que já conhecem, também nós o fazemos, sejam quais forem nossas profissões ou classes sociais. Isso nos leva à premissa de que todas as profissões, todas as classes sociais têm seus rituais próprios. Compete a nós descobrir, revelar e estudar os nossos.” (BOAL, 2006, p. 254)

ações. Assim, a opressão se cristaliza na voz que não precisa mais ser dita por um outro, pois já é repetida na subjetividade do sujeito disciplinado. Vale apontar que a cristalização de uma opressão que está internalizada não elimina seu caráter sócio-histórico, ao contrário, está só se cristaliza pela produção de subjetividade própria da sociedade em que vive. O neoliberalismo, por exemplo, produz sofrimentos, ideias, desejos, afetos e os corpos dos sujeitos – muitas vezes, mesmo sem perceber - reproduzem os rituais opressivos. É preciso identificar os afetos que circulam nos espaços e refletir criticamente sobre eles para que nossas ações se transformem. Também urge a necessidade de imaginar outras maneiras que o corpo possa se mover, imaginar coisas antes impossíveis de serem pensadas, criar novas práticas no cotidiano que saiam do padrão automatizado e aprender outras maneiras de afetar e ser afetado.

Em suma, as relações de poder – que estão entre e nos sujeitos – constituem um circuito de afetos que perpassam e mediam essas relações intercedendo nas atividades, inclusive diante das injustiças e opressões. Essa perspectiva torna o afeto um conceito imprescindível para debater política nas escolas e o teatro como um possível mediador para isso.

Comum como princípio político na prática para além do grêmio escolar

Entendemos por “política” a atividade de deliberação pela qual os homens se esforçam para determinar juntos o que é justo, bem como a decisão e a ação decorrentes dessa atividade coletiva. Portanto, política não é um “fazer” reservado a uma minoria de profissionais, não diz respeito à competência de especialistas e não pode ser profissão: ela é assunto para aquele que queira ou deseje participar da deliberação pública, seja qual for seu status ou sua profissão (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 616)

O comum pode ser adjetivo, no entanto consideramos pertinente a consideração de Pierre Dardot e Christian Laval (2017), que apontam o comum como substantivo, um princípio político que pode reger práticas sociais.

Diante da experiência com o teatro fomentando grêmios escolares, a participação nas decisões da escola nos mostrou que a ação política deve ter como princípio o comum. Assim, deixa de fazer sentido que apenas um grupo tenha o poder de discutir as questões escolares em nome dos demais. Seguindo nesta direção, a abordagem de fomentar grêmios escolares passou a ser o de fomentar a discussão política como atividade coletiva necessária para que fosse potencializada a responsabilidade dos sujeitos pelas atividades escolares¹⁸ - sempre mediada pela capacidade de afetação própria da atividade artística, onde não existe uma pura racionalização das questões.

No projeto, como se tratava do Ensino Fundamental, cada grêmio escolar deveria ter um professor responsável. Embora muito importante, vale ressaltar o perigo que essa alternativa também carrega, se a questão da co-atividade, do comum não estiver pautada. Por exemplo, uma professora se referia ao grêmio como “meu grêmio”. O grêmio não tinha a cara da escola e do grupo que dele participava, mas sim da professora que o organizava e pautava as propostas de atividades – as quais se focavam em atividades como festas, correios elegantes no intervalo, campeonatos. Vale lembrar que essa mesma professora excluiu dos grupos (do grêmio e do teatro) um “aluno problema” durante o projeto, pois ele atrapalhava seu grupo “organizado”. O jovem que foi excluído por essa professora, durante as aulas de teatro, nos escreveu sobre a rejeição, o abandono familiar e sua dúvida entre a escola e o tráfico. Esse jovem no grupo de teatro era comprometido, atento e adorava improvisar cenas teatrais. No último encontro em que ele esteve presente, disse que escreveria um rap para uma cena que relatava violência doméstica. Entretanto, depois desse encontro, fomos informados de que ele havia saído do grupo (contra sua vontade) e essa questão foi colocada em debate com os jovens pertencentes ao coletivo durante as atividades do teatro. Na presença do grupo, ficou decidido que o jovem deveria continuar naquele espaço. Mas a professora “dona” do grêmio e do grupo de teatro, para proteger “suas crianças”, eliminou a possibilidade de vínculos com esse “aluno problema” - eliminando assim a participação do jovem nos

18 “A obrigação política procede inteiramente do agir comum, extrai força do compromisso prático que une todos os que elaboram juntos as regras da sua atividade, e vale apenas para os coparticipantes de uma mesma atividade.” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 617)

grupos de maneira punitiva. Resultado: o jovem evadiu a escola antes de terminar o 8º ano, e a professora, por incompatibilidade política, saiu do projeto. Este é um dos exemplos, entre vários, em que se utiliza o argumento da “proteção” para vigiar e punir os sujeitos.¹⁹

Em contrapartida, em outras escolas, o projeto que se destinava ao grêmio se expandiu para as salas de aula. Exemplo é o de uma escola onde a atuação da professora de Artes possibilitou que a comunidade toda se envolvesse em debates mediados pela linguagem teatral. Alguns festivais de teatro foram realizados para discutir temas como violência doméstica, abuso sexual, homofobia, racismo, abandono familiar e *bullying*. No início não havia possibilidade nem de fazerem os jogos teatrais em algumas salas, já que as crianças não se sentiam pertencentes à escola e repetiam apenas uma agressividade intensa nos grupos. Também os professores precisaram ser mobilizados, diante da falta de apoio da maioria dos professores em relação à prática teatral. Segundo relato de um professor, “quando você mostra os problemas que existem na escola, você vira o problema da escola”; nesse sentido, ver as questões que os jovens traziam chamava a responsabilidade da equipe docente para agir frente aos problemas antes camuflados. Com essa “pressão” a professora de Artes relata que ouvia coisas como: “você gosta mesmo é de ouvir desgraças - você não se sente culpada?” No entanto, a coordenação e a direção apoiaram-na de maneira decisiva para que ela conseguisse dar continuidade ao projeto.

Outro aspecto importante é criar regras de forma coletiva, de modo que os professores e gestores não sejam os únicos a pensar nelas. Essa estratégia contribuiu para a autonomia e responsabilidade dos jovens. Por exemplo, em uma sala de aula que reunia vários “alunos problemas”, em um dos encontros teatrais no qual os jovens estavam muito inquietos, foi lhes perguntado o que incomodava cada um; o grupo se pronunciou dizendo que “odiavam” vir pra escola e seguiram relatando: que Fulano tinha dito que ele era “um macaco”; outra, que Sicrano lhe chamava de “uma vaca” pela maneira que sentava; outro ainda relatou que seu problema era a mãe que o odiava e que na escola todos o odiavam; também Maria, que fazia parte do grupo, nos explicou que era “explosiva”:

19 Termo utilizado por Foucault em seu livro *Vigiar e Punir* (2014).

Sei lá meu. Eu nem me importo. Assim eu sou calma, só não mexe comigo. (...) Eu explodo, chamo a pessoa de tudo quanto é nome. Porque é assim, eu sou calma até um certo ponto, se a pessoa não continuar enchendo o saco, porque eu sou muito explosiva. Uma coisa que eu sou mesmo, é que eu tenho é personalidade forte. Forte, muito forte. Assim você fala qualquer coisinha, uma coisinha simples tipo: sua vaca. Você me chama de vaca? Eu explodo é sério. Isso aí já é motivo pra eu dar na cara da pessoa. (Maria, estudante do 8º ano, 12 anos de idade)

Diante dos relatos, o grupo foi questionado: “Vocês querem continuar vindo pra escola e viver isso todos os dias?” Até os mais calados se pronunciaram em um unísono “Não!”. Em seguida: “sendo assim, como nós fazemos para mudar isso?” Então, em grupo, chegou-se ao consenso de que a violência repetitiva não era o que queriam para aquela sala de aula; logo, como atividade coletiva seria importante que todos se posicionassem quando ela acontecesse. Essa atividade coletiva se constituía em um segundo passo, quando o grupo se organizava para cumprir as regras. Neste caso, um garoto disse: “quando alguém xingar ou for bater em alguém a gente bate palma”. Assim, decidiu-se em conjunto que sempre que algum ato violento ou desrespeitoso fosse cometido com alguém, todos que o vissem bateriam palmas para chamar a atenção para o evento, até que todos batessem palma; esse seria o sinal para que o autor da agressão parasse e então respeitasse o combinado coletivo. Todos aceitaram o desafio.

A coordenadora da escola informou a todos os professores sobre o acordo feito no grupo e alertou que, caso os alunos batessem palmas, deveriam ser escutados pelos professores. Após alguns meses, Maria comentou:

Ah na minha sala ajudou. Tipo assim eu tô lá (...) Ah, eu fazia muito *bullying*, mesmo. Me irrita, se eu estourar sai... Na minha sala: Ah seu gordo, ai bateu palma e todo mundo aplaudiu: olha ai o *bullying*! Ai quando tiver alguém assim... ai eu penso antes: hummm será que eu posso? Ai eu paro, penso, ai eu falo: não. Ai eu falo: oh o *bullying*, oh o *bullying*... Eu parei, ah eu ainda faço um pouquinho, mas não o tanto que eu fazia antes, que era muito grande.

Aplaudir o *bullying* tinha o significado de dar luz à ação que provocava sofrimento, garantindo coletivamente que ela fosse interrompida por meio de um acordo do grupo, que deveria ser garantido pelos alunos. Esta sala de aula criou vínculos e notaram-se diferenças no processo de aprendizagem. Além disso, eles produziram duas peças teatrais, além de alguns alunos deste grupo cooperarem na criação de cenas de outras salas e mediarem debates através das cenas na escola. Segundo a coordenadora: “os olhos deles agora têm um brilho diferente.”

Neste caminho, inspirado na prática do comum, podemos ver que há necessidade de criação de ambientes nos quais o coletivo participa, delibera, elabora junto suas regras e as cumpre. Também vale destacar que essas regras não podem ser cristalizadas, mas que as mesmas possam ser repensadas diante das necessidades da sua prática. Ou seja, não se trata apenas de gerir conflitos, mas de instituir uma prática que dá vida e poder de decisão aos sujeitos envolvidos²⁰. A escola deve ser ocupada pelos atores sociais que lá convivem. A ideia do autogoverno, neste sentido, pode fortalecer cada sujeito dentro do coletivo.

No caso do nosso projeto, que contou com a formação de professores e com jovens apropriando-se das técnicas teatrais, pudemos perceber que a execução destas ideias enfrenta desafios e obstáculos. Muitas vezes se busca a autoridade competente para resolver conflitos ou dificuldades, ou seja, aquele que tem um suposto saber é quem deve decidir e demandar. Em contrapartida, mesmo depois do encerramento do projeto, temos notícias da continuidade das atividades em algumas escolas, realizadas pelos professores junto com os jovens. Pudemos constatar que alguns grupos que participaram do projeto se apropriaram da metodologia e agora dão seus próprios passos.

Reflexões finais

Durante as intervenções realizadas pelo teatro social dos afetos ficou claro que os conflitos que aparecem nas escolas são mediados por um circuito de afetos que muitas vezes levam à submissão, à passividade ou à compulsão diante das opressões; afetos

²⁰ Vale citar o termo *práxis* instituinte que, segundo Pierre Dardot e Christian Laval, “não é do âmbito da gestão, no sentido de administração sem poder de decisão. (...) *práxis* instituinte é uma prática de governo dos comuns pelos coletivos que lhes dão vida”. (2017, p. 618)

como o medo ou o ódio, se estagnam como mecanismos impulsivos da vida servil.

Se a potência da imaginação também se atrofia com a cristalização desses afetos, os sujeitos ficam fadados sempre às mesmas estratégias de ação diante das questões colocadas na vida; desta maneira se perpetua o ciclo da impotência, a impossibilidade de transformação em meio a constantes repetições. A cristalização dos afetos e os traumas revivenciados pelos sujeitos são realimentados no dia a dia, constituindo sua força nesta reiteração. É preciso dar-se conta desse ciclo e desconstruí-lo a fim de que novas potências possam emergir. Vale destacar que esse processo teatral toca nas “feridas”, entendendo que sem identificá-las não há como modificar a realidade.

Em suma, o teatro (*theatron* em grego significa “lugar para ver”) se apresenta como um lugar para os sujeitos agirem, pensarem e sentirem ao mesmo tempo, bem como ensaiarem a realidade almejada. Dessa maneira, aponta para uma forma de trilhar caminhos de fortalecimento do comum nas escolas, mas ainda é um campo a ser desenvolvido e investigado. Esse processo não é rápido e nem fácil, pois para que a criação de novas realidades ocorra é necessário persistência e imaginação.

Referências

BOAL, Augusto. Teatro do oprimido e outras poéticas políticas. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BOAL, Augusto. Jogos para atores e não atores. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BUTLER, Judith. A vida psíquica do poder: teorias da sujeição. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Política em Espinosa. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: nascimento de uma prisão. Tradução Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17 ed. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2003.

HARDT, Michael. (2011) *O comum no comunismo*. Disponível em <https://www.scribd.com/document/94076862/2011-05-26-Hardt-O-Comum-No-Comunismo>

PRANIS, Kay. *Processos circulares*. Tradução Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2010.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAWAIA, Bader Burihan (org). *Artimanhas da exclusão: uma análise ético-psicossocial da desigualdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SAWAIA, Bader Burihan. (2009) *Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social*. *Revista Psicologia & Sociedade*. Disponível em <<http://www4.pucsp.br/nexin/artigos/download/psicologia-e-desigualdade-social.pdf>>. Acesso em: jan. 2018

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Tomás Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

VYGOTSKY, Lev Semenovitch. *Psicologia da arte*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Reflexões sobre a relação entre território e subjetividade: da propriedade ao direito à cidade

Gabriela Moreira R. Santos

As relações entre indivíduo e sociedade podem ser consideradas o objeto central da Psicologia Social. A rigor, todas as discussões empreendidas a partir dessa perspectiva retomam, de uma maneira ou de outra, em maior ou menor grau, as análises sobre essas relações. Apesar de elementares, as investigações que objetivam a apreensão das conexões entre subjetividade e objetividade ainda apresentam desafios aos pesquisadores da área da psicologia. Tais expressões dizem respeito às questões que envolvem a propriedade, o viver na cidade e seus direitos. A intenção de se debruçar sobre essas expressões é poder pensar sobre as influências na construção da subjetividade dos cidadãos.

A vida em uma sociedade capitalista notadamente desigual e conflituosa faz surgir uma espécie de sofrimento de época, tal como um *zeitgeist* que envolve negativamente os sujeitos de um determinado tempo histórico. O objetivo deste capítulo é refletir sobre o significado do conceito de propriedade e seus desdobramentos atuais no que diz respeito às questões relacionadas ao urbanismo e o direito à cidade.

Propriedade, território e o direito à cidade.

As discussões acerca do significado e da influência do território sobre os sujeitos remontam às antigas discussões filosóficas. Para a sociedade contemporânea, uma das mais importantes reflexões incide sobre a relação entre sujeito e propriedade no capitalismo. Marx (2016), no início de suas incursões teóricas sobre a economia política, discutiu a questão do “roubo de madeira” e dos direitos dos pobres. Tomando a liberdade como bem funda-

mental do homem e um dos mais sagrados direitos que ele tem da natureza, afirmou que seu limite começa onde estão os direitos do outro. Tal discussão é referência para a noção de propriedade como instituição social, uma vez que é preciso definir as pretensões dos indivíduos e os seus direitos quando o assunto é a propriedade e seus bens. Nesse sentido, a introdução da propriedade é, portanto, como afirma Marx (2016), um efeito do Estado. É preciso refletir sobre os direitos e os conflitos relativos às propriedades, já que qualquer tipo de propriedade pode ser considerada, a rigor, uma violação da liberdade, pois significa necessariamente o cerceamento do acesso dos outros indivíduos a esse espaço. Ou seja, a questão da propriedade serve para revelar as contradições da relação entre a sociedade civil (e aquilo que os homens almejam) e o Estado, responsável por regulamentar as ações e os direitos dos homens. Marx (2016), quando questionou a legislação referente ao furto de madeira, apontou que, nesse caso, as autoridades públicas posicionaram-se a favor do interesse privado, ao invés de se colocarem ao lado do interesse geral, isso porque o Estado proibiu a colheita da madeira caída no chão, defendendo os interesses do proprietário florestal ao invés de defender os interesses relacionados à vida dos indivíduos mais pobres¹. De acordo com o autor, dessa forma, o Estado se reduz a uma soma sem síntese das relações contratuais tecidas na sociedade civil e contradiz a racionalidade superior que Hegel outrora lhe conferiu.

Marx (2016), intrigado e, de certa forma, um tanto irônico, chama a atenção para o fato de representantes de interesses particulares (nesse caso, os proprietários das florestas) serem convocados a legislar em nome do Estado (representante dos interesses gerais). Rousseau (apud BENSALD, 2016, p.38), ao historicizar a noção de propriedade, também problematiza sua legitimidade quando afirma que “o primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: isto é meu, e encontrou pessoas simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”, o que nos faz perceber que a propriedade como instituição

1 Nesse texto, Marx discute a questão do furto de madeira, em especial o direito dos pobres de colher a madeira que, apesar de estar dentro de uma propriedade privada, não pertence mais à árvore que faz parte dessa propriedade (Os pobres podem colher, em uma propriedade privada, galhos que caíram de uma árvore?). O argumento de Marx era que a árvore pertence à propriedade, bem como os galhos fixos nessa árvore. Uma vez que esses galhos já não estão mais na árvore, essa sim parte da propriedade, eles já não pertencem mais a essa propriedade e, portanto, podem ser colhidos.

social tem uma história e sua ideia não é da natureza do espírito humano. Na medida em que as relações mercantis capitalistas se expandem e que se confirma a separação do trabalhador dos seus meios de produção, isso também impacta a noção de propriedade, que passa a significar a “apropriação privativa dos meios de produção” e o desapossamento do trabalhador, não só da sua terra ou de seus instrumentos de trabalho, mas de sua própria pessoa que, a partir de então, ele é obrigado a vender no mercado. Ao fazer referência aos escritos de Proudhon², Marx (2016) assevera o quanto a propriedade privada manifesta seu caráter insocial, visto que sua expressão mais simples nunca deixa de ser o direito da força de uns sobre os outros. Ainda de acordo com o autor, na sociedade capitalista, a questão da propriedade não pode ser desassociada da apropriação privada do sobretrabalho do outro, ou, em outras palavras, da questão da exploração. As reflexões de Marx (2016) nos fazem concluir que a privatização atinge não só as empresas públicas, mas também a educação, os saberes, a violência, ou seja, o espaço público em seu conjunto. A extensão da mercadorização do mundo aos sujeitos apresenta, sob uma nova perspectiva, a questão do bem público e do bem comum da humanidade³. Por fim, essas reflexões nos lembram que, depois que a madeira caída no chão foi transformada em mercadoria, o carvão, o gás e o petróleo também se tornaram bens exclusivos e privados. Bensaid, a partir das reflexões de Marx (2016), pondera que, pelo debate a respeito do furto de madeira, ainda permanecem as seguintes perguntas: O que vale mais, o cálculo egoísta ou a solidariedade e interesse comum? Propriedade ou direito oponível à existência? Será que nossa vida vale mais que o lucro?

Os questionamentos de Bensaid coincidem com as proposições de uma importante referência dentre os teóricos que discutem o direito à propriedade em uma perspectiva mais atual e relacionada aos direitos dos sujeitos nas cidades em que vivem. Lefebvre (1991), chama a atenção para a necessidade de redefinição das formas, funções e estruturas da cidade (econômicas, políticas, culturais etc.), como também das necessidades sociais inerentes aos territórios urbanos. Os sujeitos têm a necessidade de ver, ou-

2 O que é a propriedade?, P.J. Proudhon, 1840.

3 Antes, o bem comum dizia respeito àquilo que a natureza supostamente nos dá de graça. No entanto, hoje, diz respeito igualmente à produção cooperativa humana.

vir, tocar, degustar, mas, tudo isso só é possível de se concretizar em um “mundo”. Essa discussão abre caminho para uma reflexão sobre a relação entre os indivíduos e a sociedade urbana. Conforme aponta Lefebvre (1991, p.107), isso significa a “superação do velho animal social e do homem na cidade antiga na direção do novo homem urbano, polivalente, polisensorial e capaz de relações complexas e transparentes com o mundo”. Segundo o autor, devemos nos esforçar para impor ao homem, na sociedade urbana, uma nova práxis na direção de um novo humanismo. É preciso que os espaços nas sociedades urbanas sejam bem sucedidos, o que significa serem espaços favoráveis à felicidade. Para levar adiante essa discussão, demandamos capacidades intelectuais específicas, que nos levem a uma teoria que, de forma legítima, nos permita entender o que significa as noções de urbanismo e de novos “tempos-espaços urbanos”. De acordo com Lefebvre (1991, p. 111-112):

Por mais que se possa defini-lo, nosso projeto – o urbano – não estará nunca inteiramente presente e plenamente atual, hoje, diante de nossa reflexão. Mais do que qualquer outro objeto, ele possui um caráter de totalidade altamente complexo, simultaneamente em ato e em potencial, que visa à pesquisa, que se descobre pouco a pouco, que só se esgotará lentamente e mesmo nunca, talvez.

Na reflexão urbanística, entra em jogo uma série de conceitos, a saber: “forma, estrutura, função, nível, dimensão, variáveis dependentes e independentes, correlações, totalidade, conjunto, sistema, etc.” (LEFEBVRE, 1991, p.112). Nesse sentido, a reflexão sociológica visa ao conhecimento e à reconstituição das capacidades integrativas do urbano, bem como as condições da participação prática dos sujeitos nesse espaço. Essas reflexões sociológicas se complementam com as reflexões psicológicas na interface da relação entre indivíduo e sociedade. Os projetos de reforma urbana põem em questão as estruturas da sociedade existente e das relações imediatas (individuais) e cotidianas, e dizem respeito tanto às questões da propriedade da terra, quanto aos problemas de segregação. Dessa forma, o direito à cidade se afirma como uma exigência e não pode ser concebido como um simples direito de visita ou de retorno às cidades tradicionais, podendo somente ser

formulado como direito à vida urbana, transformada e renovada.

As discussões de Lefebvre (1991) foram parâmetros para Harvey (2008) explorar um tipo específico de direito humano, que ele também denominou “o direito à cidade”. Para o autor, a questão de que tipo de cidade queremos não pode ser dissociada do tipo de laços sociais, relação com a natureza, estilos de vida, tecnologias e valores estéticos que desejamos. O direito à cidade como um direito humano é o direito de mudar a nós mesmos pela mudança na cidade. Harvey (2008) assevera que existe uma conexão estreita entre o desenvolvimento do capitalismo e a urbanização. Argumenta que a urbanização desempenhou um papel importante, ao lado dos gastos militares, na absorção do excedente que os capitalistas produzem perpetuamente em sua busca pelo lucro. Isso significa que a expansão urbana sob a égide do capitalismo não se importava com a qualidade de vida das pessoas, mas, sim, com a possibilidade de lucro. Os resultados dessa situação são indelevelmente cáusticos sobre as formas espaciais de nossas cidades, que mais parecem comunidades fechadas e espaços públicos privatizados mantidos sob constante vigilância. No desenvolvimento mundial, o território urbano se divide em partes separadas e bem diferentes. De um lado, vizinhanças riquíssimas providas com todos os tipos de serviços, como escolas exclusivas, quadras de tênis e patrulhamento privado da área em torno; do outro, uma vizinhança de medidores entrelaçados com instalações ilegais, sem sistema de saneamento, onde a eletricidade é pirateada e as estradas se tornam lamaçal sempre que chove. Cada fragmento urbano parece viver e funcionar autonomamente. Para Harvey (2008, p.82) “sob estas condições, ideais de identidade urbana, cidadania e pertencimento – já ameaçados pela propagação do mal estar da ética neoliberal – tornam-se mais difíceis de se sustentar”. A transformação urbana regida pela absorção de excedente do capital adquire um aspecto obscuro que quase sempre tem uma dimensão de classe, já que é o pobre, o desprivilegiado e o marginalizado do poder político que primeiro sofre com esse processo. O crescimento das cidades grandes e modernas atribui a algumas áreas, em especial aquelas centralmente localizadas, um progressivo valor artificial e colossal, onde as residências antigas (antes, moradias dos trabalhadores) têm que dar espaço a novas construções em afinidade com o novo

valor da terra⁴. A consequência é um processo de deslocamento que Harvey (2008) chamou de “acumulação por despossessão” e que se encontra no cerne da urbanização sobre o capitalismo. Ainda de acordo com o autor, a urbanização desempenhou um papel decisivo na absorção de capitais excedentes, em escala geográfica sempre crescente, trazendo como consequência um explosivo processo de destruição criativa que desapropria as massas de qualquer direito à cidade. O direito à cidade hoje está confinado e restrito a uma pequena elite política e econômica que está em posição de moldar as cidades cada vez mais ao seu gosto. Por isso, faz-se imprescindível a democratização desse direito e a construção de um amplo movimento social para fortalecer seu desígnio e devolver aos despossuídos os direitos que lhes têm sido negados. Sobre essa questão, vale retomar as ponderações de Sawaia (1995), que entende a cidade não como um conjunto de ruas e edifícios, mas como um símbolo complexo que exprime atenção entre a racionalidade geométrica e o emaranhado da existência humana, o que nos faz pensar sobre o fato dos espaços construídos se constituírem como manipuladores de impulsos cognitivos e afetivos. Para a autora, toda cidade tem uma vida social cotidiana e todo homem tem sua vida íntima. No entanto, para que o espaço represente um sentimento de pertença e familiaridade, é preciso que os direitos e as reivindicações dos cidadãos deixem de ser uma noção abstrata de igualdade e passe a representar direitos de fato. Quando um espaço urbano caminha no sentido de diminuir a potência de ação dos seus membros, está configurada uma situação de segregação. “Trabalhar contra a segregação é atuar no sentido de garantir o sentimento de legitimidade social, isto é, o direito de sentir-se no direito de ser ouvido e reconhecido como membro de uma comunidade argumentativa, definidora das políticas coletivas de bem-viver” (SAWAIA, 1995, p.25).

Santos (2017), ao pesquisar a importância do território para o cuidado em saúde mental, chamou a atenção para os aspectos territoriais e urbanos relacionados à cidadania e ao desenvolvimento das potencialidades dos sujeitos. Em sua pesquisa, a autora traz uma discussão sobre o conceito de território e sua influência na subjetividade dos indivíduos. Conforme o pensamento dos au-

⁴ Agora, a renda dos trabalhadores já não permite que esses moradores residam em tais moradias.

tores que refletiram sobre o conceito de território, podemos realçar os seguintes fatores: o território é um espaço social histórico e em construção, algo em movimento e dinâmico; uma noção jurídico-política; tem relação com a noção de pertencimento; é a marca que diferencia o serviço comunitário; seu entendimento influencia a prática nos serviços de saúde mental; é meio de exclusão/inclusão social⁵; mantém essencial associação com os processos de subjetivação⁶.

Da empreitada filosófica de Marx sobre o direito da colheita de madeira pelos sujeitos pobres, passando pelo direito à cidade de Lefebvre e Harvey, pela noção de cidade de Sawaia, até chegar às conclusões de Santos sob a influência do território na construção da subjetividade, uma questão principal se coloca: o direito que as pessoas têm de viver em um território urbano que favoreça o seu desenvolvimento social e psicológico, ou seja, sua própria felicidade.

Considerações finais

Nessa breve incursão reflexiva sobre a relação entre território e subjetividade, percebemos que são antigas as discussões sobre esse tema. Vimos que, na sociedade contemporânea, essa relação atualizou-se e hoje tem como agentes principais as questões relativas à propriedade, ao território, à cidade e ao direito à cidade. Essa situação enfatiza a importância de se considerar o desenvolvimento da subjetividade como um processo essencialmente social. E para esse processo ser bem sucedido é preciso que o sujeito esteja cercado de condições favoráveis. O contrário caracteriza situação de exclusão e torna-se terreno para o surgimento do sofrimento ético-político.

5 Uma das mais importantes discussões sobre a dialética inclusão/exclusão social foi empreendida por Sawaia (2008). A autora indica que o conceito de exclusão contém múltiplas explicações e considera que o caráter ambíguo do conceito torna seu uso difícil. Nas análises econômicas, a exclusão está ligada à pobreza e, nas análises sociais, ligada à discriminação. No entanto, o ponto fundamental é sempre o da injustiça social. De acordo com a autora, “em síntese, a exclusão é processo complexo e multifacetado, uma configuração de dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas. É processo sutil e dialético, pois só existe em relação à inclusão como parte constitutiva dela (...). Todos os estudos reforçam a tese de que o excluído não está à margem da sociedade, mas repõe e sustenta a ordem social, sofrendo muito neste processo de inclusão social” (SAWAIA, 2008, p.09 e p.12).

6 Ver Santos, G. M. R., “Por uma geografia da inclusão: a importância do território para o cuidado em saúde mental”, dissertação de mestrado defendida no programa de Psicologia Social da PUC-SP, 2017.

Todas as pesquisas que podem ajudar a diminuir os efeitos desse sofrimento ou até fazê-lo desaparecer (por que não?) são importantes para uma ciência comprometida com a vida humana. E, para a Psicologia Social enquanto campo de investigação é interessante que se realizem pesquisas que incidem diretamente sobre aquilo que pode ser considerado seu objeto: a rede de relações estabelecidas entre indivíduo e sociedade.

Referências

BENSAID, D. Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres. In: MARX, K. Os despossuídos. Editora Boitempo, São Paulo, 2016.

HARVEY, D. O direito à cidade. Lutas Sociais, São Paulo, n.29, p.73-89, 2008.

LEFEBVRE, H. O direito à cidade. São Paulo, Moraes, 1991.

MARX, K. Os despossuídos. Editora Boitempo, São Paulo, 2016.

SANTOS, G.M.R. Por uma geografia da inclusão: a importância do território para o cuidado em saúde mental. Dissertação de Mestrado defendida em março de 2017. Programa de Estudos pós Graduated em Psicologia Social, PUC-SP.

SAWAIA, B.B. O calor do lugar: segregação urbana e identidade. São Paulo em Perspectiva. São Paulo, Fundação Seade, v.9, n.2, abr./jun. 1995.

SAWAIA, B. B. (Org.). As artimanhas da exclusão: uma análise ético-psicossocial da desigualdade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

Massacre de Felisburgo: afeto, memória e trauma psicossocial

Fabiana de Andrade Campos

A violência praticada no campo está intrinsecamente relacionada à concentração da propriedade privada da terra e às formas utilizadas para sua manutenção e ampliação (CANUTO, 2007). Trata-se de um processo em construção desde o início da colonização do território nacional que envolve a luta pela terra e os conflitos de terra no país, e que produziu guerras, massacres, chacinas, expulsões, remoções, assassinatos, prisões, torturas, perseguições e outras práticas de extrema violência que fizeram e fazem parte da história dos indígenas – povos originários, dos povos africanos escravizados e de imigrantes de outras partes do mundo, principalmente, europeus pobres que, com a abolição da escravatura, foram trazidos massivamente, como força de trabalho para as grandes propriedades rurais, sob a ideologia do ‘embranquecimento’ das raças (CARONE e SILVA BENTO, 2014).

A formação do povo brasileiro se deu a partir de cenários de violência extrema, a ponto de podermos afirmar que seus efeitos são transgeracionais.¹ Essa mesma gravidade, precedida pelos períodos anteriores, ainda é produzida e reproduzida nos dias atuais, encarnadas nos corpos e mentes, nas instituições sociais, nos agentes e nos poderes do Estado. Deste modo, do ponto de vista da Psicologia Social é importante destacar os diferentes processos sócio-históricos que envolvem a luta e os conflitos pela terra no país. Além disso, é necessário pensar sobre o papel da Psicologia em contextos rurais de extrema violência e desenhar um campo de intervenção capaz de abranger as dimensões que compõe a totalidade do fenômeno psicossocial: o individual, o coletivo e o social. Para tanto, neste artigo, serão apresentadas e discutidas três teses sobre a práxis psicossocial em contextos de violência extrema:

1 In: PEREIRA, J. M. M e ALENTEJANO, P. Terra, poder e lutas sociais no campo brasileiro: do golpe à apoteose do agronegócio (1964-2014). *Tempos Históricos* [online]. 2014, vol.18, p. 73 – 111.

(I) A recuperação da memória como um exercício reflexivo é compreendida como transformação da experiência vivida, expressa por meio da memória coletiva, em consciência histórica;

(II) O processo de rememoração é concebido como compartilhamento social, sob a lógica dos afetos, não se trata somente de um processo racional;

(III) A permanência do trauma não ocorre apenas no plano da subjetividade, da memória e do inconsciente, mas é alimentado socialmente.

Essas proposições foram desenvolvidas a partir da pesquisa-intervenção realizada no acampamento Terra Prometida, em Felisburgo/MG, onde ocorreu um massacre contra trabalhadores rurais sem terra².

O Massacre de Felisburgo e a demanda por uma intervenção psicossocial

O massacre ocorreu na manhã do dia 20 de novembro de 2004, quando 18 pistoleiros fortemente armados invadiram o acampamento rural Terra Prometida, localizado na cidade de Felisburgo, no Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais (MG), assassinaram cinco pessoas e feriram gravemente 13, entre elas um menino de apenas 12 anos de idade. A mando do fazendeiro Adriano Chafik, os 17 pistoleiros ainda ameaçaram de morte toda a comunidade, atearam fogo nos barracos das famílias, destruíram a escola e soltaram porcos sobre os mortos.

A área estava ocupada por cerca de 100 famílias há mais de dois anos e meio. Parte dela reconhecida como área devoluta e de grilagem. Em 07 de outubro de 2004, o Tribunal de Justiça do Estado, em Belo Horizonte, sentenciou que parte da área, 568 hectares, era considerada terra “devoluta” e suspendeu o processo de reintegração de posse iniciado pelo fazendeiro Adriano Chafik. Em 19 de agosto de 2009, toda a área foi desapropriada para fins de reforma agrária, a partir de Decreto do Governo Federal – o que ocorreu, segundo Frei Gilvander Moreira (2010), não por causa do

² CAMPOS, F. A. Memória histórica do Massacre de Felisburgo: um estudo sobre trauma psicossocial e processos de resistência. 2015. 158f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

massacre, mas por crime ambiental. No entanto, a desapropriação foi suspensa pelo Poder Judiciário. “Em setembro de 2015, o governador Fernando Pimentel (PT) assinou o decreto 366, declarando de interesse social, para desapropriação de pleno domínio, a Fazenda Nova Alegria, mas a decisão não foi executada” (BRASIL DE FATO, 2017). Em 2013, o fazendeiro Adriano Chafik foi julgado e condenado a 115 anos de prisão, porém, lhe foi concedido o *habeas corpus* e ele permaneceu em liberdade. Recentemente, em 2017, ele foi preso.

No ano de 2006, em uma conversa com a direção estadual do MST em Minas Gerais, sobre demandas para atuação da Psicologia em áreas ocupadas, foi relatada a situação dos trabalhadores que sofreram com o Massacre, e que envolvia adoecimentos físicos e mentais, desmaios, insônia, pesadelos e sentimentos tristes, principalmente o medo. Havia uma preocupação muito grande com a comunidade, com os parentes dos trabalhadores assassinados, especialmente com as mulheres e órfãos, assim como uma expectativa de que a Psicologia poderia contribuir tanto em relação ao sofrimento quanto no fortalecimento da comunidade. Assim, iniciamos um trabalho com os sobreviventes do massacre.

A Psicologia Sócio-Histórica como proposta de intervenção em contexto de violência no campo

A Psicologia Social deve responder aos problemas nacionais, afirma Lane (2004). Dessa forma, não pode desconsiderar as questões sociais ligadas ao campo e à luta pela terra, especialmente as que promovem violência e repressão em massa, como massacres e remoções, que demonstram a ação violenta do Estado no processo de reprodução da desigualdade social. A população, alvo dessas ações, passa por sofrimento que muda suas vidas, quando não as mata, condição que Martín-Baró (1988, 2000) denomina de trauma psicossocial, equivalente às situações de guerra.

O compromisso social relacionado às questões da terra e dos povos do campo está na agenda atual dos Conselhos Federal e Regionais de Psicologia (CFP e CRP's), conforme confirma a passagem abaixo:

Precisamos abrir essas portas e janelas da Psicologia, dos movimentos sociais, dos assentamentos, dos lugares da vida onde populações estão localizadas, para que a Psicologia possa, efetivamente, contribuir com elas, e sabemos que essas populações estão colocadas, muitas vezes, em situações de grande vulnerabilidade [...] à margem das políticas públicas [...] (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2006, p. 12).

Assim, diante desses acontecimentos alarmantes, ficamos impactados, pensando o que a Psicologia Social pode fazer em contextos de massacres da população? O que ela pode oferecer além da terapia individual voltada a ajudar as pessoas a encontrarem força interior para superar o trauma? Função importante, mas não suficiente.

Entendemos que a Psicologia Social Sócio-Histórica pode colaborar, atuando no sofrimento, sob o ponto de vista ético-político, que se volta à superação da passividade gerada pelo trauma, visando potencializar forças coletivas necessárias para manterem-se na resistência e luta pela transformação social.

Na busca de orientações teóricas sobre o que fazer, chegamos às reflexões elaboradas por Martín-Baró (2000) sobre *trauma psicossocial e memória histórica* e as de Sawaia (2009, 2011) sobre *sofrimento ético-político*, que orientaram a proposta de intervenção psicossocial realizada no acampamento.

Martín-Baró (1988) utiliza o termo 'trauma psicossocial' para se referir às afecções da guerra prolongada na vida da população em El Salvador. Ele sugere o termo para enfatizar o caráter essencialmente dialético dessa ferida que depende da experiência particular do indivíduo, da sua participação específica no acontecimento e de seu pertencimento a um grupo ou classe social. Para ele, ao falar de trauma psicossocial devem ser considerados dois aspectos:

(a) a ferida que afeta as pessoas é produzida socialmente, isto é, suas raízes não se encontram no indivíduo, mas na própria sociedade, e (b) a sua natureza é alimentada e mantida na relação entre o indivíduo e a sociedade, por meio de diversas mediações institucionais, grupais e inclusive individuais. O que tem consequências óbvias e importantes na hora de determinar o que se deve fazer para superar estes traumas. (MARTÍN-BARÓ, 2000, p. 78). (tradução nossa)

Propõe como estratégia o resgate da memória histórica, em complemento à reconstrução da memória coletiva, pois vai além da descrição e análise dos dados, provocando reflexões e debate entre os sujeitos da pesquisa, sobre o seu passado e o contexto social marcado pela desigualdade social. Segundo Martín-Baró:

Somente à medida que as pessoas e grupos adquiram consciência sobre suas raízes históricas, sobre todos aqueles fatos e condições que têm configurado sua realidade, poderão situar-se numa perspectiva adequada para avaliar sua própria identidade. Saber quem se é supõe saber de onde se vem e de quem ou do que se depende. Não há verdadeiro conhecimento de si mesmo que não seja um reconhecimento das próprias origens, da própria identidade comunitária, da própria história. Os povos latinos americanos necessitam de uma clara memória histórica para rastrear os dinamismos de sua história, para saber onde buscar as causas de sua opressão secular e de sua situação presente (MARTÍN-BARÓ, 1987, p.157).

Para garantir uma intervenção como práxis optou-se pelo método da pesquisa ação participante (BRANDÃO, 1987) que supera a hierarquia entre pesquisador/pesquisado possibilitando que juntos conheçam e reflitam sobre os problemas e sofrimentos dos sobreviventes do massacre e elaborem formas de superação.

A Psicologia Sócio-Histórica e a Psicologia da Libertação trouxeram noções importantes que guiaram a intervenção e ressaltaram a importância do papel da Psicologia em casos de violência extrema. A Psicologia da Libertação e sua abordagem prática muito nos iluminam para pensar o trabalho comunitário sem perder de vista a questão política mais ampla. Já a Psicologia Sócio-Histórica e a categoria de sofrimento ético-político lembram que conscientização não se consegue pelo abafamento das emoções e ênfase nas mudanças das ideias. Inicialmente, listamos três contribuições dessas correntes para nosso trabalho:

- 1) trabalhar a dimensão sócio-histórica do massacre, produzindo intervenções grupais no sentido de ampliar a compreensão e conseqüentemente a consciência sobre as raízes históricas deste, afim de reverter os sentimentos negativos produzidos e reproduzidos nos trabalhadores, assim como, produzir um reco-

nhecimento coletivo do que sofreram. Além disso, consideramos importante problematizar que não se tratava de um fenômeno particular ou específico que havia atingido apenas a eles enquanto indivíduos ou comunidade, mas que se tratava de um fato histórico, repetitivo, que os massacres fizeram e fazem parte do processo de colonização e de luta pela terra no Brasil, o que inclui o debate sobre o papel do Estado;

2) possibilitar um espaço de reflexão sobre o sofrimento e as sequelas deixadas, para que as dores, os sintomas psicológicos e psicossociais pudessem ser melhor compreendidos e elaborados pela comunidade. Dialogamos sobre como o massacre produzia efeitos nos sujeitos, e quais seriam esses efeitos, e que poderia afetar mais especificamente algumas pessoas, tais como as viúvas, as lideranças, os baleados, os jovens, as crianças, os idosos, o que, contudo não excluía a afetação de toda à comunidade;

3) possibilitar um espaço de reelaboração e transformação do sofrimento, dos afetos (sentimentos e emoções) vivenciados antes, durante e após o massacre. Para tanto, a orientação foi manter uma escuta atenta, dedicada ao sofrimento alheio e também aberta para as outras questões que eles pudessem trazer. Assim, o trabalho foi se abrindo para outras dimensões da vida, que poderiam se tornar a saída para aqueles afetos tristes – tal como é o caso dos debates sobre a construção do assentamento, do trabalho coletivo e da vida cotidiana.

As narrativas de reconstrução do Massacre

Em geral, os depoimentos revelam a cena traumática, cruel e violenta do massacre. E um fato importantíssimo: na maior parte dos relatos, a cena do trabalho e dos afazeres domésticos precedem a cena do terror, o que demonstra ainda mais os atos de vandalismo cometidos contra os sem terra, mães de famílias e crianças, além de reforçarem o caráter dos trabalhadores, ponto forte do processo de resistência. Tal como descrevem, o terror começa logo de manhã, por volta de 10 horas e 30 minutos: *“Acabei de plantar um feijão, dez e meia eles começaram a atirar”*.

Esse dia desse massacre mesmo, eu tava arrancando umas muda de banana pra plantar na roça. Tava na roça plantando

feijão e vinha em casa pra arrancar as muda banana e levar pra mim plantar. Aí desci mais um menino, tava lá na moita de banana. Quando eu tava na moita de banana eu vi, atirou. Deu um tiro só e ainda atirou no acampamento. No momento deu outro tiro. Foi aí que eu ouvi “vamos e nós vamo lá ver o que tá acontecendo que parece que o bicho tá pegando no acampamento”. (Rilmar)

As crianças e as mulheres não foram poupadas. Uma criança foi baleada e ameaçaram matar todo mundo. Alguns fugiram para a mata, principalmente as senhoras mais velhas com as crianças. Existe uma grande preocupação da comunidade em relação à afetação posterior na vida daquelas crianças.

Igual Juliana mesmo, disse “Oh mãe eu vi tudo, eu vi Miltão, eu vi Quitinha tudo lá”, eu falei “oh filha, mas depoimento seu não vale nada, porque você é de menor”, e ela falou “Oh mãe eu vi matando, vi Zé Aguiar”. Porque Zé Aguiar brincava muito com eles lá na porta da rua, Ricardo mesmo mijava na cama e ele chamava “Ricardo mijão” e eles ficavam brincando lá. E isso eu nunca esqueço dele, brincava muito com as crianças. [chora] (Dona Leu)

Além dos 05 trabalhadores assassinados, vários foram baleados. Apresentamos, aqui, o relato de um desses:

Pegou um tiro aqui na orelha e saiu cá ó, e outro na perna. Essa daqui da perna eu vou tirar em Belo Horizonte e eu... fiquei surdo desse lado e essa perna dói direto. Tô trabalhando assim, pega aquela dormência quando pensa que não esfrego assim pra ver se alivia. (Wilson Cardoso Santana)

Especificamente, em relação às dores do corpo, uma senhora relata:

E até hoje assim, meu coração dói. E eu vivo num sufoco, eu não posso ver tiro, quando eu vejo tiro, acho que eles outra vez. Quando eu tô na rua, quando eu vejo o tiro pipocar eu, eu sento no chão, com aquela impressão, né? Fico imaginando, nossos companheiros tudo, acostumado tudo junto, quatro anos e tanto que a gente vive sofrendo, né? Desde lá da mata a gente vem sofrendo. E pra chegar aqui e acontecer uma coisa dessa né?

Mas Deus não vai deixar, toma conta do céu e da terra, de toda parte ora por Ele. (Senhora não identificada)

Apresentamos uma narrativa em relação aos pesadelos e a insônia pós Massacre:

Chegar assim esse tanto de gente armada, só com arma pesada, e só ver gente caindo em bala, bala passando e pedaço de lona, lona no ar que eu vi... Aí, tudo bem, foi a partir desse momento que eu fiquei pensando até hoje (chorando), e esse pesadelo se tivesse tido isso no pesadelo (?), nós todos aqui acho que, ficou com isso na cabeça, tem dia que a gente dorme, nem to lembrando, aí acorda no meio da noite, perde o sono, e aquilo caí na mente da gente e começa o dia na cama pensando naquilo. Qualquer coisinha pra gente parece que to passando um aviso pra gente, assim, entendeu? Que vai acontecer de novo e tal. (Silvio)

Eles destacam os sentimentos de medo, de injustiça e impunidade sendo realimentados pela insônia provocada, em um ciclo permanente de retroalimentação. Sentem desamparo policial e falta de segurança do Estado. Pensam que essa história não acabou, revivem os afetos traumáticos produzidos pelo massacre: sua reprodução se dá sob a forma de (re)vivência traumática afetiva.

Então, chega um tempo que a gente pensava diferente, em fazer outra coisa, diferente. Mas, tem muito amigo que dá muito conselho bom pra gente, né? E estamos esperando que tivesse alguma justiça, né? Por esse pessoal, né? Principalmente, por esses três que tá solto em Felisburgo, né? Até hoje, tem dia que eu não consigo dormir direito pensando nisso, tem até parente da gente que vai na cidade e fica um pouco assustado, com medo deles, né? E pra falar a verdade, nós aqui dentro, não pode nenhum facilitar na cidade, tem que ser muito esperto pra essas coisas. (Senhor não identificado)

A reprodução do trauma se dá na dialética subjetividade/objetividade. Ela se cristaliza nos sentimentos que são re-atualizados pelas ações do Estado e demais forças sociais, principalmente, através da manutenção da impunidade, dos adiamentos do julgamento e da não resolução da justiça.

[...] a pessoa sai, por exemplo, fora do seu Estado, chega na sua Minas Gerais, faz esse tipo de coisa, volta e os outros fica como se estivesse criticando a sua cara e a justiça acha que tem direito porque tem dinheiro que é formado e capacitado e que tem todo direito. Nós não temos direito de nada. O direito que nós temos é conforme a lei faz a lei. Então, por causa disso, eu acho que a Justiça deve tomar a sua posição, que foi colocado, e fazer um trabalho que por exemplo tem que ser feito desde que se for pobre for rico. Eu acho que caso uma coisa aconteça conforme a sua ação e sua precisão, que tem que ser feito porque somos merecedor e tem que pagar pelo ato que você pratica. Mas pra isso pretendo, por exemplo, a Justiça brasileira tomas seus encaminhamentos que *tá na mão deles não, tá nas nossas mãos.*(Verdalino Carlos)

Após, o Massacre as famílias esperaram por socorro por longas horas no meio da estrada, foram transportadas em cima de um caminhão da prefeitura para um mercado, lá organizadas resolveram retomar a ocupação e retornaram para o acampamento rural. Assim, destacamos o fato como elemento central no processo de resistência. Esse foi um marco afirmador e um norte para a vida da comunidade. A retomada realizada por toda a comunidade, pelo coletivo dos sem terra: reocupar a terra com os companheiros para não deixá-los sozinhos e porque são trabalhadores.

Daí eu insistir mais no Movimento Sem Terra e tá até hoje e espero continuar até o fim da minha vida. Porque ao invés de fazer com que o que aconteceu, isso que aconteceu, me deu mais força pra lutar e ver esses cara que fez isso na cadeia um dia, porque, o que eles fez com a gente.... (Gilcimar)

Aí nós voltamos, tô aqui, mas só que eu não esqueço nunca isso que nós passou, e a morte dos meus companheiros que eram tão amigo, nossa, morrer assim por um monte de maldoso, mais Deus e mais nada. (D. Leo)

O alento que o psicólogo traz não é de harmonização e esquecimento, mas de compreensão, de formação do coletivo e também de ser um educador. À Psicologia cabe impedir o reavivamento de tragédias do passado e impedir que as pessoas sucumbam aos sofrimentos presentes, perdendo o sentimento cooperativo, do co-

num e a autonomia necessária para manterem-se na luta. Assim, destacamos algumas falas da comunidade sobre o papel da Psicologia em ajudar na confirmação da verdade dos acontecimentos:

Eu acho que esse trabalho seu é importante, né!? Pra nós aqui, porque às vezes, muitas vezes, tem gente que fica angustiado, né!? Assim, porque todo mundo participou aqui; aí fica assim, com aquela coisa na cabeça, assim. A gente tá conversando com a pessoa prá tá soltando aquilo eu acho que é bom, né!? Às vezes eu, é... danos psicológicos que fala, né!? Às vezes tem gente que aí que dorme, deita pra dormir e não consegue dormir, pensando no massacre, né!?(Senhor não identificado)
Porque o que aconteceu ele pode achar que pode acontecer de novo, né!? Não é mesmo!? Então, pois é! Então muito obrigado, por ter, por essa parte. A gente, eu sei que você vai fazer o trabalho melhor por nós lá na frente, dá mais uma força, né!? E aí a gente sempre. O cêis que vem aqui pra nós... É buscar sempre e confirmar a verdade, prá chegar lá na frente e mostrar, né!? Esse trabalho, né!? O que que tá acontecendo, né!? (Luiz Flávio)

Isso aí é uma coisa que você tá fazendo é muito importante pra gente, né!? Que você leva e traz, né!? Que de lá traz pra nós. Entonce, isso aí é uma coisa que cêvem, igual cêlevô, tá levando aqui. Já vem mais companheiro, né!? Entonce isso aí é uma coisa muito... procê vê, aqui, que nós recebe, né!? Pra aprender mais um pouquinho, né!? Vindo de lá pra cá nós aprende, aprende mais ainda, né!? Tem muita coisa que passa, nós não sabe, né!? Vim aqui, nós não sabe nada. Entonce, ocê vim mais vezes aqui, levou daqui...

Agora, traz mais pra nós, né!? Ô... ômió pra mim, pra gente, né!? Vai subindo um pouquinho, né!? Isso que é importante pra gente, né!? Entonce, o melhor também que tem pra gente, né!? Muita gente fica... não sabe nada... presta pra nós também, né!? Que é uma coisa muito bom pra gente, né!?(Senhor não identificado)

Trauma psicossocial, memória histórica e afetos políticos

Elegemos a categoria 'trauma' para mediar a análise psicossocial do Massacre de Felisburgo, considerando que ela permite trabalhar a confluência entre subjetividade e objetividade, afeto e razão, subjetividade e política. Dois pensadores da Psicologia lati-

no-americana, Martín-Baró (2000) e Riquelme (1993), utilizaram esse conceito, pela concepção de que o trauma psicossocial produz efeitos bloqueadores da força de vida e também pelo que ocorria em San Salvador com a população em situação de miserabilidade e submetida a processos de violência extrema.

Martín-Baró descreve o cenário de miséria da maioria populacional a partir de um sistema social controlado por uma oligarquia tradicional e pelas forças armadas corruptas, que respondiam com repressão violenta a mais simples manifestação de luta pela satisfação das necessidades básicas da população. Riquelme enfatiza, ainda, a importância de não relegarmos tais acontecimentos ao esquecimento, ao contrário, devemos revelá-los à percepção pública (publicizar as experiências). Segundo ele:

Dentro desta práxis psicoterapêutica, compreendeu-se que é indispensável desenvolver um tratamento especial para com as vítimas da violência organizada, para que elas possam superar a experiência de destruição da confiança básica. Evidencia-se que a própria terapia pode ser prejudicial se não chega a questionar explicitamente o mito da privacidade dessas experiências em massa e não ajuda a vítima a superar a vergonha, que a torna cúmplice inconsciente de seus verdugos. (RIQUELME, 1993, p. 13).

Adotar o conceito de sofrimento ético-político como complemento do conceito de trauma social para reforçar a concepção de que a práxis psicossocial não visa apenas a amenizar sua força subjetiva, para readaptar as pessoas, mas a superar as forças geradoras do trauma e potencializar a ação coletiva. O que significa evitar a servidão e alienação impostas pelo sofrimento, medo, culpa, etc., enfim por um conjunto de afetos passivos (tristes) que produzem o esfacelamento da potência do comum. O trauma psicossocial, na perspectiva de Martín-Baró é uma ação política vivida singularmente e coletivamente como afetos tristes, como tragédia, emoções singulares e coletivas que diminuem a potência de vida coletiva.

Portanto, o conceito de trauma psicossocial traz em si a dialética entre indivíduo e sociedade, política e emoção. Como conceito político, essa perspectiva analítica concebe o fenômeno psíquico como sócio-político, compreende que a ação de superação

do trauma é interdisciplinar e não se esgota no interior da comunidade ou no sujeito. O afeto é o sinalizador e motivador da ação política e tem sua gênese no social.

Assim, cabe à Psicologia trabalhar o trauma não somente no plano individual, mas como experiência coletiva, social e política, o que significa atuar nas esferas micro-meso-macro sociais. Devemos buscar ações, no sentido de impedir a manutenção dessas formas de violência, contribuindo com processos mais amplos de resistência e transformação social. O que, no contexto do presente artigo, significa a revisão teórica desse conceito e a produção de uma terapêutica comunitária voltada à ampliação da consciência política e a reconstrução da memória histórica, com foco nas emoções.

Nesse ponto, a teoria das emoções de Vigotski (1993a, 1993b, 2001b, 2004a), formulada a partir dos fundamentos de Marx e Espinosa, e resgatada por Sawaia (2009, 2011, 2014) torna-se peça-chave para desenvolvermos uma discussão sobre a base afetiva da formação do trauma psicossocial. Para o autor, a emoção regula e orienta a ação e o pensamento. “A passagem para o tipo psíquico de comportamento surgiu sem dúvida, com base nas emoções” (VIGOTSKI, 2004b, p. 138). As emoções atravessam as funções psicológicas superiores tal como atenção, memória, percepção, pensamento e linguagem e a própria consciência como um organizador central de todas as funções. Desta maneira não é possível separar razão de emoção. Elas desempenham um papel ativo nas formas superiores de comportamento e regulam as reações dos organismos. Vigotski sublinha, ainda, a importância de relação entre emoção e memória.

O autor russo considerava a memória uma função de suma importância para o comportamento voluntário. Por meio da evocação de conteúdos memorizados (armazenados) é possível ao indivíduo a elaboração de estratégias de ação, assim como permite ao sujeito que continue se lembrando dessas estratégias enquanto a ação é executada. Vigotski tanto valorizava essa função psicológica, que concordava com a proposição spinoziana de que “*Intenção é memória.*” (ALMEIDA & ANTUNES, p. 8).

A memória tem uma função primordial em comunicar a cultura e as transformações inter e intrageracionais, uma função de comunicação, aprendizagem e produção coletiva no mundo das atividades humanas. Narrada pela linguagem, reconstrói a vivência na sua complexidade, carrega a força dos afetos (sentimentos e emoções), os sentidos e os significados e apresenta a relação afetiva do homem com a realidade.

Sentidos exprimem estados emocionais, vontades e motivações direcionadas à própria ação. Vigotski os distingue de significados da palavra. Significado, segundo ele, são os sentidos socialmente dominantes, estáveis e dicionarizáveis. Os sentidos das palavras carregam não apenas os significados compartilhados socialmente, mas trazem a carga intelectual e afetiva, pessoal, singular; trazem também o subtexto da narrativa que está no contexto do drama humano. “O sentido de uma palavra nunca é completo. Baseia-se, em suma, na compreensão do mundo e no conjunto da estrutura interior do indivíduo”. (PAULHAM, In: VIGOTSKI, 2001a, p. 466).

Essa forma de compreender a relação entre sentidos e significados torna-se muito importante no nosso trabalho, ao revelar que, para cada sujeito da experiência, a mesma palavra que conota um significado comum social ou coletivamente, pode representar diferentes sentidos advindos das mais diversas conexões, possibilitadas pelas mais diversas vivências singulares conectadas a esta mesma palavra, frase ou narrativa, enfim, a uma dada linguagem. E, assim, contribuir para uma melhor compreensão do que seria um trabalho comunitário que atua na construção de sentidos singulares, construindo teias de relações criadas a partir deles, conectando os sujeitos em suas particularidades, e formulando e construindo um sentido comum sem a perda das diferenças e dos diversos olhares de cada sujeito. No caso específico do massacre, o significado social compartilhado poderia ser reduzido a justificativas para o que ocorreu, a partir da manutenção da ideologia do poder dominante.

A nosso ver, outro trabalho que contribui muito para essa perspectiva, de valorização dos sentidos singulares na constituição do comum, no campo específico da memória, e que muito nos interessa, é o trabalho de Ecléa Bosi.

Conforme Bosi (2004), “o grupo é suporte da memória se nos identificamos com ele e fazemos nosso seu passado”. Quando o grupo é efêmero e logo se dispersa, as lembranças relacionadas a ele não são significativas, as lembranças mais sólidas são constituídas na convivência cotidiana. Nesse caso, a superação da traumatização provocada pelo massacre também se dá pelo dia a dia, pela memória de superação constante, pela convivência diária, constituindo pouco a pouco um refazer. Um refazer do assentamento, dos planos de futuro, da construção de convivência comunitária, da luta coletiva por justiça e direito à verdade, da luta pela apropriação da terra.

Dessa forma, ficamos atentos a cada relato em sua íntima singularidade, porém trazendo-o para construir o que significava coletivamente. Em primeiro lugar, a compreensão das diversas manifestações afetivas do sofrimento; segundo, a construção de um caráter coletivo e histórico do trágico acontecimento e, por fim, as estratégias comuns construídas para a superação, levando-se em consideração, sobretudo, as diferentes manifestações subjetivas do sofrimento e uma modificação profunda na afetividade.

A memória se dá num tempo concreto, social e histórico – essa é a sua substância, “dependente da ação passada e da presente, diversa em cada pessoa. Um tempo que fosse abstrato e a-social nunca poderia abarcar as lembranças e não constituiria a natureza humana [...] Esse enraizamento num solo comum transcende o sentimento individual” (BOSI, 2004, p. 422-423). Os momentos de recordação coletiva do massacre constituíram força de resistência de vida após o massacre.

A situação de produção de narrativa em processo coletivo foi instrumento construído na perspectiva discutida anteriormente: uma rememoração grupal amparada e entrelaçada pelos sentidos próprios de cada participante, mas que possibilitavam uma rede de construção amparada pela comunidade. Essa metodologia de reconstrução da memória nos remete aos ensinamentos de Bosi, Vigotski, aos teóricos da Psicologia da Libertação e dos direitos humanos da América Latina, os quais viemos citando.

Bosi (2004) valoriza a dimensão individual da memória, afirmando que num quadro de memória coletiva é o indivíduo que

recorda, que sente um evento trágico comum a todos. A infinidade de lembranças, pontos de vista de cada um no Massacre, constrói uma rede de significações que se complementam a partir dos diversos sentidos, que debatidos em grupo, pelo valor histórico e coletivo que apresentam, podem ser reelaborados, resignificados e tomar a forma de uma memória historicizada e validada pelo grupo, como o coletivo que sofreu o massacre, para deixá-la registrada e torná-la um bom encontro que compõe e não destrói a potência comum.

Segundo Bosi, “a memória é toda dividida por marcos, pontos onde a significação da vida se concentra: mudança de casa ou de lugar, morte de um parente, formatura, casamento” [...] (BOSI, 2004, p. 415). Em nossa pesquisa, o massacre é um desses marcos, divide a vida em antes e após o massacre. A memória deste, por sua vez, é triste porque traumática, porque representa uma ruptura violenta no cotidiano. Recomeçar novamente a luta, após o massacre, voltar para a ocupação, conseguir novos objetos cotidianos, já que tudo foi queimado, traz sentimentos de desgaste, frustração, desilusão, enfim, diversas tristezas; e o trauma traz sentimentos de medo, terror, angústia. Uma questão importante para nós, que aparecerá na memória traumática, é a relação da memória com os objetos que fizeram parte da vivência cotidiana dos sem terra, e que foram propositadamente aniquilados pelo incêndio: “o trauma sempre vem acompanhado de uma perda: a perda de objetos internos ou externos. O que pode ser importante para uma pessoa, uma parte do corpo, objetos, projetos de vida, tempo, objetos abstratos como ilusões ou ideais” (SOTO, 2010, p. 138-139).

Compreendemos que à medida que são construídos espaços para os trabalhadores rurais narrarem suas experiências, eles a revivem, experimentam os horríveis sofrimentos, mas buscam as ideias adequadas desses sofrimentos, de medo e dor aprisionantes que humilham e destroem a força de vida, entendendo o significado político do massacre. Por meio da narração da memória coletiva, torna-se possível o fortalecimento do sentimento do comum, da vontade da ação coletiva, da ampliação da consciência social (LANE, 2004) e de classe, do grupo, de enfrentar e compreender as emoções que compõem os maiores sofrimentos e impedem a ação, mantendo a apatia social: dentre os quais Martín-Baró destaca o

fatalismo (1987) e Espinosa, o medo e a esperança (2013).

Portanto, a narrativa da memória histórica significa a transformação da experiência vivida, expressa por meio da memória coletiva, em consciência histórica, refletida e experimentada coletivamente. A rememoração de um fato comum não é apenas uma ação racional, mas é também uma ação afetiva; lembrar significa viver emocional e criticamente o passado, (com)partilhar. Como afirma Gaborit (2009), trata-se de uma recuperação socioafetiva, mesmo porque, como lembra Vigotski, não há separação entre as duas dimensões psíquicas: razão e emoção.

Assim, é possível destacar que o processo de permanência do trauma não ocorre apenas no plano da subjetividade, da memória, do inconsciente, mas é alimentado socialmente. Essa mudança epistemológica, de análise das emoções, indica que não se trata, apenas, de adquirir consciência das raízes históricas, mas de considerar que consciência e memória são afetos, bem como de compreender os fatores sociais de re-traumatização, tendo em vista que em nossa sociedade atual o trauma é produzido e potencializado subjetiva, intersubjetiva e socialmente.

Referências

ALMEIDA, S. e ANTUNES, M. A teoria vigotskiana sobre memória: possíveis implicações para a educação. GT: Psicologia da Educação / n.20. [s/a].

BRANDÃO, C. R. (org.). Repensando a pesquisa participante. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRASIL DE FATO. Felisburgo: governo decreta desapropriação, mas processo ainda está na Justiça. 1 de dezembro de 2017. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2017/12/01>>. Acesso em 30 de maio de 2018.

BOSI, E. Memória e sociedade; lembranças de velhos. São Paulo: T.A. Queiroz, 1987-2004.

CAMPOS, F. A. Memória histórica do Massacre de Felisburgo: um estudo sobre trauma psicossocial e processos de resistência. 2015. 158f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

CANUTO, A. O agronegócio avança sobre novos territórios e alimenta a violência. In: Direitos Humanos no Brasil 2007: Relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, 2007. p. 31-38. Disponível em <<http://www.social.org.br/relatório2007.pdf>>. Acesso em 20 de junho de 2012.

CARONE, I. e BENTO, M. A. S. (orgs.). Psicologia social do racismo. Petrópolis: Vozes, 2014.

CFP. Relatório do Seminário Nacional: A questão da terra, desafios para a Psicologia. Brasília: NEAD, julho de 2006.

ESPINOSA, B. Ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

GABORIT, M. Memória Histórica: reverter a história a partir das vítimas. In: GUZZO, R. & LACERDA JUNIOR, F. Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação. Campinas: Alínea, 2009.

LANE, S. T. M. & CODO, W. (orgs.). Psicologia social: o homem em movimento. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARTÍN-BARÓ, I. El latino indolente: carácter ideológico del fatalismo latinoamericano. In M. MONTERO (Coord.), Psicología Política Latinoamericana (pp.135-162). Caracas: Panapo. 1987.

MARTÍN-BARÓ, I. La violencia política y la guerra como causas en el país del trauma psicosocial en El Salvador. Revista de Psicología de El Salvador, 28, abril-junio, 123-141. 1988.

MARTÍN-BARÓ, I. Psicología social de la guerra - selección e introducción de Ignacio Martín-Baró. El Salvador: UCA; 2000.

RIQUELME, H. Era de névoas: Direitos humanos, terrorismo de Estado e saúde psicossocial na América Latina. São Paulo: EDUC.1993.

SAWAIA, B. As artimanhas da exclusão - análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Vozes. 2011.

SAWAIA, B. B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. In: Psicol. Soc. [online]. 2009, vol.21, n.3, pp. 364-372. 2009.

SAWAIA, B. B. Transformação social: um objeto pertinente à Psicologia Social? In: Psicologia & Sociedade, 26(n. spe. 2), 4-17. 2014.

SOTO, A. E. La transmisión transgeneracional del trauma: Uma ex-

perencia encarnada. En Aceituno, R. (comp.) Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización (pp. 125-146). Santiago, Chile: Colección Praxis Psicológica, Universidad de Chile, 2010.

VIGOTSKI, L.S. Teoria e método em Psicologia. São Paulo: Martins Fontes. 2004a.

VIGOTSKI, L. S. Psicologia pedagógica. São Paulo: Martins Fontes. 2004b.

VIGOTSKI, L. S. A construção do pensamento e da linguagem. São Paulo: Martins Fontes. 2001a.

VIGOTSKI, L. S. El problema y el método de investigación. In Obras escogidas. (Vol. 2, pp.15-29). Madrid: Visor. 1993a.

VIGOTSKI, L. S. Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores. In Obras escogidas. (Vol. 3, pp.11-46). Madrid: Visor. 1993b.

VIGOTSKI, L. S. Psicologia da arte (P. Bezerra, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. 2001b.

Povos originários e “o comum”: reflexões acerca do sofrimento ético-político de indígenas Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM

*Renan Albuquerque
Flávia R. Busarello*

Contextualização do problema e notas inferenciais

Conforme o Censo de 2010, há no Brasil hoje aproximadamente 818 mil pessoas que se declaram ou se consideram indígenas. Destas, 502.783 mil vivem em áreas rurais, enquanto 315.180 mil moram em áreas urbanas. Esse quantitativo já foi muito maior, atingindo termos de milhões. A relação entre Estado brasileiro e povos originários, entretanto, por ter sido marcada predominantemente por etnocídios, violações a direitos e tentativas de assimilação sociocultural — do qual o Estatuto do Índio, criado em 1973, é o exemplo mais claro — tinha objetivo expresso de integrá-los [os indígenas], progressiva e forçadamente, à comunhão nacional. Foi somente a partir de 1988, com a última Constituição Brasileira promulgada até então, que o Estado nacional reordena a relação com nativos ameríndios e passa a comprometer-se a “[reconhecer] organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e direitos dos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988, art. 231)¹. A partir da Carta Federal, povos tradicionais passam a ter respaldo jurídico no sentido de manter e reproduzir processos e estatutos socioculturais². Um dos tópicos de destaque presentes no artigo 231 é a proteção ao direito

1 A construção desse entendimento deu-se a partir da luta e reivindicação dos próprios povos indígenas, articulados com outros setores da sociedade civil, quando dos trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte. Não são direitos outorgados pelo Estado, mas conquistados a partir do próprio protagonismo indígena. Para maiores detalhes sobre esse processo, consulte-se, entre outros, MICHILES, Carlos *et al.* cidadão constituinte, a saga das emendas populares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

2 No entanto, é importante salientar que o Estatuto do Índio, apesar de estar em flagrante contradição com a CF, ainda encontra-se juridicamente em vigor.

dos povos indígenas às terras por eles ocupadas de forma imemorial: no primeiro parágrafo, podemos ler como o Estado compreendia o que seriam essas terras:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988, art. 321).

O Estado reconhece, portanto, que a terra não representa somente espaço habitável, mas dominial e impregnado de simbolismo, sedimentado de produção e reprodução do próprio *ethos* nativo, de modos de vida e de morte. Assim, constitui-se em um território concreto no qual indivíduos estabelecem relações e vínculos de afetividade. Relações específicas e por isso mesmo destoantes da maneira como a terra é compreendida hegemonicamente na sociedade brasileira/ocidental: uma propriedade juridicamente delimitada. Porém, as terras indígenas (TIs) continuam sendo invadidas e roubadas, gerando um processo de guetificação e migração. Ademais, quando destacamos a categoria “migração”, vale frisar, o fazemos de modo conceitual (CEDEPLAR, 1977; CARVALHO, 1985, 1995; MARTINE, 1987, 1994; PACHECO, 1997, 1998) e temos a clareza de que estamos entrando em um campo epistemológico delicado para o entendimento de processos de idas e vindas de povos indígenas, sobretudo no que tange à concepção primordial de fluxos e trânsitos interespaciais de pessoas étnicas amazônicas. Tanto que as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, por infusão histórica, entendem e determinam domínios territoriais e ancestralidades ambientais a partir de imemorialidades cosmológicas, com as quais trabalham crenças, atitudes, valores e ideologias. Desta feita, ao tentarmos circundar a construção de significados desse conceito, o de migração, o qual se tem com clareza o fato de estar arraigado de égide e viés branco, eurocêntrico, dominante e hegemônico, que se fique alerta para o traço aqui destacado.

Outrossim, cabe supor que a migração de indígenas para a cidade não tende a ser um ato conjuntivo de uma mudança de

ares ou ambientes. Trata-se, a nosso ver, de uma caminhada dentro de territórios primordiais os quais já detinham, exploravam, e onde nele se moviam e moldavam às suas necessidades. Em que pese refletirmos no estudo a partir do viés dos Sateré-Mawé/AM e dos Hixkaryana/AM — ambas nações indígenas fixadas em TIs do Estado do Amazonas, mas que realizaram igualmente seus descimentos ao longo do rio Amazonas/Solimões nos séculos XVII, XVIII, XIX e mesmo XX—, é fato que inúmeras etnias por igual se desdobraram e se desdobram ainda atualmente em suas concepções de território. E, no presente, migram para pólos urbanos avizinhados a suas terras por diversos motivos, entre eles os coocorrentes i) trabalho, ii) estudo e iii) saúde, pois “a migração não começa até que pessoas descubrem que não conseguirão sobreviver com seus meios tradicionais em suas comunidades de origem” (KLEIN, 2000, p. 13).

O objetivo do texto, porquanto, também versou em ponderar acerca de sofrimentos de grupos que se vêem forçados a migrar para espaços urbanos na Amazônia por diversos fatores. Importante salientar que “falar em migração implica automaticamente em falar em cultura” (SARRIERA; PIZZINATO; MENESES, 2005, p. 6). Portanto, ao tratar a migração, se pressupõe a perspectiva da interculturalidade em virtude desta ser o “[...] contato entre pessoas de culturas distintas, de universos simbólicos compartilhados, cujo termo assinala uma dimensão de interação” (DEMORGON, 1999, apud DANTAS, 2012, p. 16). Nossa ponderação foi interdisciplinar e partiu de categorias analíticas do Núcleo de Pesquisa da Dialética Exclusão-Inclusão Social (Nexin) e da etnografia contextual realizada por pesquisadores do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). O primeiro grupo de pesquisa é da área da Psicologia Social e o segundo da Antropologia.

As discussões no Nexin destacaram conceitos de afeto e comum (ESPINOSA, 2014) na análise da desigualdade social, entendendo que “a segregação se configura espacialmente apenas onde as relações caminham no sentido de diminuir as formas coletivas de luta pela libertação de cada um e pela igualdade de todos” (SAWAIA, 1995, p. 24), bem como que a construção do comum, em espaços urbanos, fortalece e potencializa indivíduos nesses espaços de desigualdade à luta para perseverar na existência, visto que, conforme Espinosa:

[...] Se duas pessoas se põem de acordo e unem suas forças, mais elas podem juntas e, conseqüentemente, mais direito têm do que cada uma delas tinha por si só na natureza, e quanto mais numerosos forem os homens que tiverem posto suas forças em comum, mais direito também terão eles todos em conjuntos. (ESPINOSA, *Trat. Político*. Capítulo II, §13).

Da parte do Nepam, o viés da antropologia estruturalista (ou pós-estruturalista) foi focado. Embora a desconstrução proposta por Derrida (2004) ao método da estrutura aprofundado seja uma sistemática de análise crítico-literária, ou seja, pensado para identificar e descrever significados em narrativas e textos (escrituras discursivos), ela não é analisada pelo Nepam somente em contexto lítero-ficcional, mas dentro também de proposições psicológicas. E assim nos encaminhamos na pesquisa, sob o ponto de vista da construção de indivíduos, coletivos e memórias compartilhadas dos comuns, no caso os Sateré-Mawé/AM e os Hixkaryana/AM.

Foi nesse desejo do comum que “residiu nossa aventura comunitarista: a energia fundadora do laço social está no desejo de aumentar o *conatus*³, a qual é capaz de explicar porque nenhum momento da história conseguiu anular a capacidade humana de criação de caminhos de fuga” (SAWAIA, 2008, p. 153). Muito embora possa inibi-la a ponto de se ter a morte em vida, enredando as pessoas na teia da servidão e sofrimento intenso, que muitas vezes é confundido com transtorno mental (este um tanto mais hospitalocêntrico), por levar o indígena a comportamentos não esperados pela ordem social, essa energia fundadora é essencial para a concepção da existência.

Procuramos salientar o debate sobre essa questão na Antropologia, entre a perspectiva naturalizante e a culturalista, e especificamente no contexto do sofrimento mental como patologia psicossocial, resultante da vivência das mazelas da vida, inclusive as de ordem genética. Nesse particular, Rutter e Sroufe (2000), Cicchetti e Cohen (2006) e Salém José (2010) consideram que transtornos mentais (estados avançados de sofrimento mental) observados em indígenas da Amazônia brasileira tendem a ser decorrentes de inter-relações e contingências múltiplas, associadas a

3 Termo utilizado por Espinosa (2013).

características específicas de indivíduo (fatores biológicos, genéticos e psicológicos), características ambientais (cuidado parental, relacionamentos interpessoais, exposição a eventos estressores) e contingências sociais (rede de apoio social, vizinhança, nível socioeconômico), dentro de uma cadeia de fatores que se cruzam e conectam por variadas vertentes.

De igual monta, sofrimento mental entre indígenas pode ser decorrente menos de deficiências orgânicas, físicas e psíquicas do que de rejeições manifestas ao ambiente e ao conjunto de contingências que os envolve. É um tanto daquilo que se encontra em Clastres (1982, 2002), partindo-se de sua perspectiva sociológica, quando ele observa a rejeição do Estado por parte de sociedades tradicionais não como algo que elas rechaçam por incompreensão funcional, mas a que se opõem porque reconhecem exatamente e vivamente mecanismos de não alinhamento a pensamentos dominantes intrínsecos. A perspectiva defende que o sofrimento mental não se reduz a dores individuais ou experiências negativas pelas quais qualquer ser humano passa, mas sim indica múltiplas e variantes interseções expostas no processo de desfiliação de mundo das etnias em decorrência de dinâmicas enfrentadas na urbe, as quais afetam corpo e alma e são impulsionadas por situações limites (PESSOTTI, 1995, 1996, 1999).

Analisar o sofrimento mental em grupos de indígenas que migram para a cidade foi o que pretendeu no texto, como já o destacamos, sendo que a intenção da reflexão, na conjuntura, passa ao largo da ação de rotular com a etiqueta de “transtornos mentais” fenômenos que saem do padrão de vida ordinária e orientada pela sociedade mundial não indígena. A perspectiva se dirige a questionamentos sobre: i) o quanto sociedade não indígenas se esforçam por negar alteridade a grupos étnicos?, ii) o que há de implicações socioculturais no sofrimento mental? iii) quais desdobramentos decorrem do modo de vida das cidades no corpo e na mente dos indígenas? e iv) em que medida a desigualdade social, subjacente a um estado de descaracterização étnica (migração forçada), explica quadros de sofrimento mental?, em outras palavras, quais dimensões ético-políticas desse sofrimento?

O estudo buscou considerar complexidades socioculturais enquanto formadoras das coisas da vida. Descrição e inter-

pretação de experiências foram tomadas enquanto exercícios de alteridade, porque na lógica interna da ordem simbólica dos povos originários, por exemplo, o que o saber psicológico e psiquiátrico da civilização ocidental entende como “sofrimento mental” pode ser denominado de judiação, dismintidura, rasgadura, feitiçaria, rebelião, assombramento, calor de sol, roubo de sombra ou comidaria (BENEDUCE, 2009; SALÉM JOSÉ, 2010). Sobre o(a) jovem que se rebela, a pessoa adulta que faz atos rejeitáveis na comunidade e o(a) ancião(ã) que se suicida — todos e todas, na visão indígena, podem estar em fase de desregramento do espírito humano em espírito de animal. Em parte dos casos, males são notados e, em seguida, se dispersam, permitindo que sigam com as vidas na sanidade, sem determinismos inerentes ou categorizações de patologias. Para indivíduos Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM, é mais provável que inexista a epistême referente à compreensão de patologias mentais como males, pois a cosmologia mira como ambígua a diferença entre corpo e alma, entre físico e espiritual, posta a característica tênue dessas divisões e a não dualidade para certas sociedades brancas.

Diferente do que ocorre na cultura ocidental, higienista, hospitalar, esquemas interpretativos generalizantes ou universalizantes, ambiciosos em si mesmos, reforçam a cisão entre aquilo que é próprio do conhecimento tradicional — o medicamento simbólico ministrado para dores da alma — e aquilo que é inerente a sociedades não indígenas e principalmente urbanas — o medicamento sintético e direcionado a órgãos do corpo (KIRMAYER, 2009). Sociedades indígenas são estranhas a populações urbanas ocidentais na medida em que a relação das pessoas com a vida e seus significados é intermediada pelo não-dito, dentro da perspectiva subjetiva, pouco fazendo rupturas entre mundos material e metafísico. “O mundo deles (brancos) é quadrado, eles moram em casas que parecem caixas, trabalham dentro de outras caixas, e para irem de uma caixa a outra entram em caixas que andam. Eles vêem tudo separado porque são o povo das caixas” (KAINANG apud SALÉM JOSÉ, 2015).

Portanto, para enfocar o sofrimento mental indígena foi preciso considerar que o modelo biomédico usado para tais análises e a consequente caracterização de perturbações psíquicas

como patologias tratáveis por viés sintético não atende à totalidade conceitual dos saberes e fazeres de povos originários, a qual abarca normatizações orientadas por cosmologias. Atualmente, por exemplo, muitos étnicos encontram-se em centros de atendimentos urbanos, mas não deveriam, porque sofrem de males psíquicos desenvolvidos por impactos coletivos e dentro de um horizonte temporal amplo e continuado, comum a todos, porque via de regra é assim que o modelo social da sociedade branca atinge sociedades ameríndias. Comte-Sponville (1999, 2001) aponta a perspectiva e defende a despatologização de sofrimentos mentais relacionados a pressões socioeconômicas e ambientais, a seu turno, questionando em suma definições de felicidade e amor ao próximo no ocidente.

Nessa linha de pensamento, parcela da ciência *psi* contemporânea concorda que processos de desmoronamento mental resultam da complexa correlação de circunstâncias sociais e pessoais, em que traumas e frustrações de ordens diversas ocorrem em conformidade a manifestações biológicas. Mas a visão está longe de ser consensual. Sofrimentos de indígenas na cidade se agravam por características que marcam o capitalismo neoliberal, como consumismo, degradação ambiental, individualismo, egocentrismo e intolerância à diversidade. A sociedade capitalista, a nosso ver, cria próprias dificuldades quando fomenta a cultura do imediatismo, do desejo de consumo e a rejeição ao que não pertence ao presente ocidentalizado entre populações indígenas, que no bioma, sendo na maioria de *arché* cosmogônico por historicidade, construíram modelos próprios de lidar com o tempo e o domínio territorial.

Em alguma medida, em sociedades urbanas amazônicas vem ocorrendo o que Botton (2005) afirma ser um problema universal: a destruição da capacidade de concentração das pessoas em valores globais, como liberdade, ética, igualdade socioeconômica e sobretudo respeito à diversidade, em função de pretensas aparências financeiras. Comunidades inteiras existentes na Amazônia guardam alta capacidade de forçar apagamentos estruturais de indígenas mediante essas balizas, a partir de relações sociais ásperas e opacas, desnaturalizadas, onde tradições são rejeitadas para o surgimento de efemeridades desimportantes (SANTOS, 2013; BAUMAN, 1998, 2005; POLANCZYK, 2009). Ao não se ali-

nharem a vicissitudes urbanas, a conseqüência foi a abertura de precedentes para a originação de impasses psicológicos na relação com a realidade, ocasionando quadros de sofrimento. Comportamentos que não seguem padrões preestabelecidos funcionam como atividades próprias para se fomentar humilhações, privação e segregação social.

Dentro do contexto presente do espaço amazônico, o reforço à segregação vem sendo repetido tal e qual uma mutação, uma modificação caótica de sentidos, que marca a floresta, as águas e as cidades do bioma, de modo que a identidade de indígenas da hiléia tropical brasileira vem sendo baseada em coisas que não têm regência na natureza e no zênite da vida, formando mecanismos que funcionam como fatores para o desencadeamento e a impulsão de sofrimentos e fricções entre a cultura da TI e da cidade.

Reflexões a partir de Antropologia e Psicologia Social

Devido à inadaptabilidade a novos espaços de convivência a partir de processos migratórios sem planejamento, apoio familiar, social e estatal, indígenas que se submetem à mudança para a cidade tendem a fragilizar seu cuidado parental e ter as condições nutricionais e de habitação pioradas em termos gerais, ficando sujeitados à pobreza material e com severos detrimientos morais, o que concorre para estados de inadaptabilidade psicofísica (COSTELLO et al., 2003). Albuquerque et al. (2016), Garnelo et al. (2010), Garnelo e Langdon (2005) e Garnelo (2003) sugerem que existe correlação entre fluxo migracional e saúde mental, principalmente em relação a aspectos socioculturais de enfermidades. O efeito é observado na medida em que o cotidiano dos tradicionais é mediado mais por relações transitórias, as quais são projetadas pela funcionalidade de ambientes urbanos, que por identidades construídas historicamente (SPITZER, 1996; SOUZA, 2003; GARNELO e WRIGHT, 2001). “Ao abordar diferenciações de tratamento (sintéticos ou tradicionais) foi observado que a variável ‘migração’ é fator com implicação para distúrbios segundo multidimensionalidades e não como condição em si mesma” (ALBUQUERQUE et al., 2016, p. 153).

No caso de Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM, a migração teve início em 1967 com a criação da Zona Franca de Manaus,

motivada, segundo Diagnóstico Sócio-Demográfico Participativo da População Sateré-Mawé, principalmente pela busca por trabalho assalariado (TEIXEIRA; MAINBOURG; BRASIL, 2009). No entanto, outrora a migração já não era motivada por esse único fator. Engendrava-se também o reconhecimento social ou a fuga da tutela do Estado. Ambas incidiam como razões de fluxo migracional. Nesse ponto, cabe destacar o que viabilizamos enquanto marco de pensamento referencial acerca do que acreditamos ser a ideia de migração para sociedades viventes em terras baixas da América do Sul. E ainda. Para refletir sobre processos de sofrimento mental, é necessário observar a reconfiguração da condição espaço-temporal de migrantes indígenas do Baixo Amazonas, bem como a vivência a partir da reformulação da vida dentro de uma sociedade mercadocêntrica que imprime a etnias tradicionais contatos dispensáveis, utilitários e casuais, e principalmente que investe no isolamento e na discriminação. A observação é importante, salvo um melhor juízo, visto que mudanças de socioculturas e modos de vida da terra indígena para a cidade, considerando historicidade e diversas violências vivenciadas no contexto urbano, implicam em desajustes exponenciais da pessoa étnica. E supomos que relações de poder e expropriação, bem como relações políticas e inclusões forçadas e assistencialistas, são interveniências negativas. O sofrimento do indígena precisa, portanto, ser analisado pela mediação da dialética exclusão/inclusão.

A dialética inclusão/exclusão gesta subjetividades específicas que vão desde o sentir-se incluído até o sentir-se discriminado ou revoltado. Essas subjetividades não podem ser explicadas unicamente pela determinação econômica, elas determinam e são determinadas por formas diferenciadas de legitimação social e individual, e manifestam-se no cotidiano como identidade, sociabilidade, afetividade consciência e inconsciência (SAWAIA 2001, p. 9).

A diversidade e a possibilidade de enriquecimento cultural mediante a troca de experiências deveria ser algo produtora e não fardo conjuntural. Mas rejeitada do convívio comum e refugiada em guetos na urbe, a população indígena convive com processos conhecidos como apartação social — que se diz do efeito de

separação em que indivíduos tendem a ser preteridos do contato humano — recolhendo-se ao isolamento de estar na urbe sem que isso faça sentido para si. A crença em narrativas históricas e no papel social que a cosmologia indígena possui é interpretada como frivolidade ou leviandade de velhos, sobretudo conforme percepções de migrantes indígenas, que na cidade podem experimentar universos não vivenciados em regiões de divisa (RODRIGUES et al., 2012). Esse processo de inclusão pela exclusão social gera “o sofrimento [que] é a dor mediada pelas injustiças sociais. É o sofrimento de estar submetida à fome e à opressão, e pode não ser sentido como dor por todos” (SAWAIA, 2001, p. 102), mas pelos que sofrem a inclusão perversa. Considerar, portanto, afetos e emoções no estudo da inclusão “é [...] refletir sobre o “cuidado” que o Estado tem com seus cidadãos. Eles são indicadores do (des)compromisso com o sofrimento humano, tanto por parte do aparelho estatal quanto da sociedade civil e do próprio indivíduo” (SAWAIA, 2001, p. 99).

Segundo Sawaia (1999), ao analisar pessoas em situação de rua, “o sofrimento dos que vivem a inclusão perversa revela o processo de exclusão afetando o corpo e a alma, com muito sofrimento, sendo o maior deles o descrédito social, que os atormenta mais que a fome [...]” (p. 115), sendo uma das suas consequências o sentimento de impotência, humilhação e desamparo. A partir disso, destaca:

[...] o sofrimento ético-político retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade (SAWAIA, 2001, p. 104).

O sofrimento de pessoas étnicas assola corpos e mentes e igualmente desregra de forma ético-política suas vidas. Tanto porque também é um sofrimento ético-político. Quando pessoas Sateré-Mawé e Hixkaryana migram para a cidade, o modo como vivenciam o polo urbano e a exclusão/inclusão social engendrada no cotidiano ocasiona o sofrimento ético-político, produzido a partir de encontros que vivenciam na cidade e com a ideologia construtiva a eles então imposta. Em virtude disso, nativos que não

“chegam lá”, não vencem segundo padrões capitalistas, são derrotados, perdedores, incompetentes perante os outros e, em razão de sua incompetência, não conseguem adequar-se (SANTOS e NUNES, 2003). Tanto o ficar na cidade como o voltar para a TI, agora, passam a gerar sofrimentos. Na cidade por conta da exclusão/inclusão social; na terra indígena pelo regresso furtivo, que representa derrota e pequenez. O olhar dos outros sobre a pessoa que regressa é desolador e gera vergonha.

A preocupação com a coletividade, a cosmologia, a contemplação crítica do mundo, que fizeram indígenas superarem obstáculos ao longo da sua história no bioma, são observadas enquanto construções frívolas da realidade, compreendidas inclusive tal e qual atividades de pessoas obtusas e pueris, pautadas no ingênuo idealismo. Utopias tradicionais têm sido tratadas como crenças insignificantes ou banalidades sem implicações práticas na vida: sejam em esferas sociais, políticas ou econômicas. O imaginário indígena é discriminado e sobreposto pelo conhecimento cientificista do branco.

O conceito de sofrimento ético-político tem por base a filosofia espinosana, de tendência ontológica, que retira indivíduos da condição de máquina e os reposiciona enquanto seres de potência. Segundo o autor, “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (ESPINOSA, 2013, *Ética III*, Postulados). Esse corpo possui *conatus*, que é a potencialidade, e responde a afetações de encontros, que podem ser bons ou não.

A potência de conservação é também poder de ser afetado, o que significa que ela, apesar de ser irreprimível, varia de intensidade, a depender das intersubjetividades que me constituem, isto é, das afecções (affections) que meu corpo e minha mente sofrem nos bons ou maus encontros do passado, do presente e do futuro (SAWAIA, 2009, p. 366).

Afetos são radares indicativos de formas de engendramentos do corpo e mente, além de funcionarem como motivadores de ação (SAWAIA; SILVA, 2015). São gerados em encontros com o outro. Encontros são bons quando aumentam a potência de vida;

são maus quando atrelam à servidão e heteronomia. Acerca dessa abordagem, relacionando-a ante o cenário de indígenas Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM que vivenciam na cidade a dialética exclusão/inclusão social, temos que devido à imersão em um sistema que privilegia produção e acumulação em detrimento à dignidade e autonomia intelectual de diferentes povos, controvérsias e fragmentações são observadas a partir do relacionamento com coisas de brancos (KELLY, 2005). Os afetos, porquanto, tendem a deslocar-se negativamente em face de projeções de vida em espaços urbanos.

Exemplificando o disposto, notemos algumas situações vividas na urbe:

Índia Sateré-Mawé, atendida pelo CAPS/PIN, oriunda de Araticum (comunidade da TI Andirá-Marau), um dos polos étnicos do município de Barreirinha/AM, levava vida ordinária até quando a família lhe organizou casório orientado, como de costume, com membro da comunidade. Antes de completar 18 anos não tinha engravidado, o que era considerado atraso em padrões indígenas e por isso uniu-se a um jovem. Com o passar do tempo e a persistência da situação, a pressão aumentou e ela e o marido decidiram vir para a cidade, fugindo das pesadas críticas sobre a infertilidade. Ao se instalarem no reduto urbano de Barreirinha, as cobranças continuaram. Desta vez era o companheiro que pedia uma criança o quanto antes porque precisava retornar a aldeia e compartilhar a notícia com os homens Sateré-Mawé, esvaindo de modo positivo a conturbada retirada para a cidade. Mas, sem mudanças, tempos depois a separação do casal ocorreu devido seguidas tentativas infrutíferas de gravidez. O homem retornou à aldeia de imediato e não houve mais notícias dele. A mulher, ao permanecer na cidade, desenvolveu traços esquizofrênicos marcados por comportamentos bizarros, ansiedade, impulsividade, agressividade e comprometimento do juízo sobre a realidade (RODRIGUES, 2014, p. 101-102).

Um controverso caso a se refletir acerca do sofrimento mental indígena diz respeito a uma pré-adolescente de 12 anos, que havia presenciado o assassinato do pai em uma aldeia Sateré-Mawé [...] Uma hipótese foi baseada na interpretação dos sonhos que a jovem Índia disse ter tido, os quais eram situados na sua terra de nascimento, a TI Andirá-Marau. Identificou-se que

o falecido pai da menina insistia, em sonho, para que ela voltasse a morar junto dele, cujo corpo estava enterrado na terra indígena, tendo em vista o fato dos dois serem muito apegados outrora. Na TI, a jovem deveria se submeter à influência xamânica de preceptores Sateré-Mawé para que eles expurgassem dela os espíritos maus que a afligiam. O pai teria dito ainda para a menina que havia sido assassinado por vingança e que ela devia fazer trabalhos de pajelança com os iniciados espirituais da aldeia de origem caso quisesse continuar viva. Para isso, ela deveria trabalhar para devolver ao espírito do falecido o sossego (RODRIGUES, 2014, p. 106-107).

Partindo-se de inferência acerca das cenas, é possível notar até que ponto o vínculo com a TI permanece independente do motivo da migração. O vínculo e a sua cosmovisão afetam pessoas Sateré-Mawé e Hixkaryana tanto com bons e quanto com maus encontros, que em muitos casos se intensificam com a vinda para a cidade, dado que na urbe há ampla individualização e desamparo, caso possível de ser verificado na primeira cena, em que a indígena vivencia emoções de medo na terra indígena que se intensificam na cidade e a lançam a situações críticas de insegurança. As incidências suprimem suas historicidades, socioculturais e cosmovisões, itens categóricos e formativos de crenças, atitudes, valores e ideologias étnicas.

São corporeidades e mentalidades constantes no bojo das afetações dadas no espaço urbano, as quais se mostram para que compreendamos paralelos do sofrimento mental — visto que a TI é lugar de encontros potencializadores e a cidade se diferencia pela existência da dialética exclusão/inclusão social, bem como preconceitos e discursos de branquitude. Conhecimentos tradicionais indígenas, sejam cosmológicos, parentais ou miméticos de contexto ancestral, enquanto mediadores e fomentadores de natividades para povos das terras baixas da América do Sul, funcionam também inversamente, como componentes de cenários que dificultam a vida urbana. É a própria ancestralidade e ainda o espaço étnico compartilhado que fortalecem e baseiam esses indivíduos no contexto urbano. Mas laços comunais evidentemente que estão enfraquecidos na cidade, o que concorre para promulgar maus encontros.

A partir do que debatemos, cabe inferir que ansiedade, vergonha, angústia e humilhação (RODRIGUES, 2014) passam a ser, portanto, estopins para caracterizarem emoções da vida indígena no espaço urbano. Diferentemente do que se tende a ser mostrado em terras indígenas, Sateré-Mawé e Hixkaryana, na cidade, vivenciam novas formas de interação sociocultural e econômica, propulsoras de esfacelamentos de sentimentos de comunalidade. Em um termo, a cidade não aglutina migrantes étnicos. Além disso, na cidade a ideologia dominante é a do capital, da cientificidade higienizadora e da branquitude, como já sinalizamos, o que pode gerar sofrimentos a partir da ideia de “ser diferente”⁴. Ademais, dinâmicas ambientais e processos que norteiam vidas humanas e animal em aldeias amazônicas fortalecem a relação com a região onde habitam, sendo que xamãs (pajés) podem orientar essa modificação. Eles guardam a capacidade de compreender, por exemplo, extensas faixas de terra no bioma como áreas comuns e próprias para a realização de trabalhos espirituais, onde podem ser facilitadas as tomadas de decisão na economia e na política, além de perceberem o rearranjo de modelos sociais e o ordenamento dos recursos da biodiversidade de maneira integrada, sem subdivisões ocultadoras do real. Porquanto, na medida em que desejos, vontades e necessidades moventes do universo existencial impelem a questionamentos esperados para a definição da alma, a intensidade da situação ou a impotência perante podem ser avaliadas por xamãs.

A função central de especialistas [xamãs] é exatamente a de manter um diálogo constante com seres humanos invisíveis, considerando o cosmo e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis a seres humanos e demais animais, vegetais e minerais. O esquema de comunicação entre wai-mahsã e humanos se dá através de pessoas preparadas, nos momentos específicos e com conhecimentos específicos. As categorias de yai, kumu ou baya [categorias de xamãs] ficaram escassas e a especialidade de yai [xamã de alta hierarquia que repassa seus conhecimentos de cura] praticamente foi extinta em todo o noroeste amazônico brasileiro. Os kumuã [plural de kumu] ainda

⁴ A respeito do sentimento de vergonha na cidade ver BUSARELLO, Flávia Roberta. “Minha cor não é branca, minha cor não é negra, minha cor é canela”: análise da vivência urbana dos Xokleng/Laklãnô na cidade loira de Blumenau/SC. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

existem, mas são poucos; eles tiveram sua formação antes do alcance em suas comunidades pelos missionários. A maioria, porém, foi atingida em algum momento de sua preparação, sendo forçada a frequentar a escola aí instalada, como foi o caso do meu pai Ovídio Lemos Barreto, e meus tios Luciano Barreto e Tarcísio Barreto. Eles são os últimos kumuã Tukano do “sib” huremeri saroró yupuri bubera-porã, moradores do rio Tiquié, na Comunidade de São Domingos Sávio, em São Gabriel da Cachoeira (Amazonas) (JOÃO PAULO BARRETO TUKANO, *In* portal amazoniareal.com).

Pela falta de yai, os poucos kumuã que restaram se vêem forçados a cumprir o papel daqueles, efetuando assim uma dupla função no sistema de comunicação extra-humano e de cura, diagnosticando doenças e realizando bahsesse (benzimentos). Como não há atualmente a continuidade na formação de novos especialistas kumuã, podemos dizer que, a exemplo do que aconteceu com os yai, os kumuã estão fadados a desaparecer (JOÃO PAULO BARRETO TUKANO, *In* portal amazoniareal.com)

O trecho em destaque — que trata a nosso ver de intersecções entre o status da pessoa xamânica, a formação dela e a sua saúde mental para a execução de trabalhos de cura e terapêutica tradicional — tende a ser possível de acesso na medida dos simbolismos nele contidos. São simbolismos que se mostram como códigos, a projetarem entendimentos em função de leituras relacionais do autor (João Paulo Barreto Tukano) e seus modos de vida. Partindo da premissa, tentemos notar o que não está dito nessa comunicação: i) primeiro, inferimos que João Paulo Barreto Tukano constrói ideias sobre a pessoa indígena de sua etnia e as apresenta na relação entre dois conhecimentos distintos, o do branco e o do nativo; ii) segundo, e cremos mais importante, é que o texto tenta decodificar mensagens complexas e de duplo sentido, um humano e outro cósmico, sendo que não foi preciso o autor especificar o significado essencial de cada palavra mencionada e originária do vocabulário Tukano. A informação e a mensagem passaram a ser tomadas como interação discursiva, porque reuniram a atividade do leitor ante a do escritor. Quando a interação textual é considerada discursiva é porque há construções de sentidos geradoras de ao menos um referente principal. Caso se observe com acuidade essa dinâmica, percebe-se que o escritor indígena se utilizou do dis-

curso étnico de seu povo para construir um efeito de pensamento em quem o lê, dando à pessoa a possibilidade de montar o sentido simbolicamente, já que ele não se encontra pronto e acabado, dado ao(à) leitor(a), apesar de apresentar um contexto imediato com diversas informações. Assim, existe a necessidade da compreensão não somente do suporte simbólico disponibilizado pelo escritor, mas também de elementos ideológicos dos Tukano.

Trazendo o disposto para nossa seara de estudo, temos que João Paulo Barreto, mesmo sem opinar diretamente acerca do comum, destaca a permanência de práticas ancestrais xamânicas por meio dos mesmos afetos categoriais por nós tratados e dentro de uma paradigmática situação de deslocamento temporal. Porque investigar a ideia de “comum” para um ameríndio amazônico não é intentar ao desvelo de sua identidade indígena mediante uma atribuição de quem é quem. Tem a ver com a maneira a qual o coletivo concebe formas de expressão e as remete a afirmativas parentais, clânicas e consanguíneas. Trata-se menos, portanto, de ponderar sobre quem é ou não essa pessoa nativa migrante a partir de um discurso, mas sim de contextualizá-la segundo discursos e práticas interpretadas no cotidiano.

Interpretando as considerações, aparentemente antagônicas, bem como as possibilidades de compreensão de fenômenos psicossociais mediante a “diplomacia espiritual xamanística” (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, p. 128, 2017), observamos ainda que a correlação entre ambiente externo e sofrimentos mentais de indígenas se mantém persistente, não sem variantes intervenientes, mas pode ser interpretada por agentes da pajelança. Seja por vieses socioeconômicos ou cosmopolíticos, a associação de multifatores e a mensuração do problema são investigações em progresso, assim entendemos, desde que foi lançado o livro *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, do naturalista alemão Carl Friedrich Philipp Von Martius (1794-1868), em 1844. Relatos pioneiros acerca do sofrimento mental de populações indígenas foram discutidos via aspectos biossociais, equilibrados no conhecimento de época, sobre doenças particulares a esse estado. Foram pesquisados no livro temperamento, comportamento coletivo, anatomia, dieta, longevidade, terapia tradicional, valores

espirituais, ritos e rituais. É obra essencialmente proveniente de experimentos de campo, que apresenta observações entremeadas a teorias vigentes no início do século XIX.

Porém, não parece ser coerente reduzir aspectos da saúde apenas a indivíduos em si mesmos, como também tentamos supor, pois há nítidos relacionamentos com o mundo externo (social), e, no caso de nossas inferências, ao mundo urbano (urbes pequenas) amazônico, capitalista e segregador. Sendo assim, partindo de uma visão espinosana de pessoa, é possível entender que “ter saúde é estar apto a afetar e ser afetado por outros corpos em bons ou maus momentos. Sua contribuição mais importante é o deslocamento do político para o campo da ética e desta para o campo das emoções” (SAWAIA, 2003, p. 92). Ou seja, sofrimentos mentais ocasionados pela migração de povos Sateré-Mawé e Hixkaryana não podem ser reduzidos a algo individual ou apenas da mente. Estão ligados, cremos, ao externo do eu da mesma forma que a indivíduos, a suas vivências, a suas histórias, a suas cosmovisões e a suas coletividades.

Nesse sentido, voltemos à temática do comum para afirmar que a categoria torna-se uma força potencializadora de indivíduos na cidade e reforça, enquanto sentimento, o enfrentamento a investidas do Estado, do mercado e da forma como a cidade afeta aos próprios indivíduos. Por meio dos bons encontros espinosanos, indígenas têm a potência para enfrentar e conquistar espaços de vivência compartilhada da cidade e o comum se torna uma forma disso. Dado o exposto, apostamos que é possível entender “a saúde não como totalidade em si, nem uma relação imediata com a doença ou um estado definido biologicamente. Ela é a possibilidade de ter esperança e potencializar esta esperança em ação” (SAWAIA, 2003, p. 93). Porquanto, é mister verificar a importância de observar emoções e como pessoas étnicas estão afetando e sendo afetados por outros corpos. Olhar para isso é também olhar para encontros e atravessamentos sociais vividos por indivíduos que, nesse caso, além da cidade, também vivenciam memórias de uma história de violência e genocídio vinculada a sua terra primordial.

Com isto, a violência empregada pelo branco, bem como pelo capital, o desmerecimento da formação psicossocial indíge-

na e o enaltecimento ao consumo lança Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM a uma vida de pobreza e exclusão/inclusão social. Esse cenário afeta o corpo diariamente pelo discurso ideológico de branquitude, cientificismo e racionalismo; e a mente por biocumulatividade. O ato de andar pela cidade, transitar em espaços e vivenciar tradições e crenças — mesmo no contexto urbano — deixa de fazer parte da composição da sociabilidade nativa, pois se perde em efeito e ocasiona um mau encontro. Como resultado, a sociedade branca deixa de entender pessoas étnicas em sua totalidade. E entender povos indígenas é levar em conta terra, *ethos*, bem como seus compadrios, suas parentelas e suas metaformatividades animais, além de saberes e curas xamanísticas. É entender que “andar com os pés descalços” é o bom encontro, o afeto alegre, o sorriso e o brilho no olho. Manoel de Barros diz que “[...] tão triste é a vida sem marca dos pés”, ao que compreendemos essa infelicidade tal e qual uma desvinculação a afetos positivos e à comunalidade.

A vida dos Tukano do Alto Rio Negro/AM, sobremaneira no bojo de suas espiritualidades, pode amplamente ser correlacionada com funções não corpóreas de Sateré-Mawé/AM e Hixkaryana/AM. Ou seja, os três povos originários possuem similaridades dentro dessa conjuntura. Porquanto, citamos o exemplo de João Paulo Barreto Tukano e o tomamos em paralelo porque consideramos a problemática da saúde mental de migrantes étnicos no Baixo Amazonas (escopo do estudo). E assim o fizemos porque o texto veio a enaltecer bases históricas de abrangência em relação a uma questão etnocultural ampla, e ainda pondera sobre os dias atuais, os quais, intrinsecamente, apontam que sociedades das terras baixas da América do Sul são exemplo de representantes de uma comunicação geral baseada em cosmologias integradoras.

O comum e os povos originários: para não concluir

Partimos de uma visão espinosana que não dicotomiza corpo e mente, entendendo pessoas como unas, seres de potência. A partir disso, salientamos a importância da observação e da análise propiciadas por encontros vivenciados, visto que, a partir deles, conforme Espinosa (2013), sua *conatus* é expandida ou não. E por isso a importância do comum nessa temática.

Supomos que encontros vividos por povos originários na cidade tendem a lançá-los a condições de sofrimento ético-político,

fruto da dialética inclusão/exclusão social. Isto ocasiona a diminuição da conatus e, por conseguinte, afeta a saúde de étnicos, concorrendo para um status de reatividade.

Esses encontros são diferentes em terras indígenas, pois ali existem locais de potência, ancestralidade e cosmogonia, ou seja, locais memoriais ao comum. Já a cidade, capitalista, esfacela esse comum, reproduzindo individualismos, competições e afetações.

Foi necessário considerar historicidade e territorialidade na análise, pois ambas podem se vincular a sofrimentos, seja no campo da saúde ou não. No contexto da urbe, para povos originários, o comum é uma forma de potência e de resistência, visto que é através dele que esses povos podem enfrentar vivências controversas. Com isso, promover bons encontros é também enfrentar desigualdades sociais existente nas cidades com a ótica para os afetos.

As reflexões tiveram o objetivo de sugerir caminhos para uma práxis, junto aos povos originários, que considere cosmovisão e imemorialidades, e tendo o comum como norte para a potência e o fortalecimento psicofísico frente a violências do Estado e do mercado. Nisso também se projeta a potência do encontro entre as áreas aqui apresentadas, Psicologia Social e Antropologia, que juntas podem fortalecer a formação de um comum junto a esses povos.

Referências

ALBUQUERQUE, Renan; JUNQUEIRA, Carmen. Brincando de onça e de cutias entre os Sateré-Mawé. Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA/AM), 232 p., 2017.

ALBUQUERQUE, Renan, FERREIRA, Ricardo Alexino, SCHWEICKARDT, Júlio Cesar; CORDEIRO, Maria Cordeiro. Casos de “roubo de sombra” em fronteiras interétnicas: sofrimento mental no Baixo Amazonas/AM, Amazônia Central. Revista Comunicare, Volume 16, Nº 1, 1º Semestre, 2016.

BARRETO, Adalberto; BOYER, Jean-Pierre. O índio que vive em mim: itinerário de um psiquiatra brasileiro. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENEDUCE, Roberto. *Etnopsiquiatria e migração: a produção histórica e cultural do sofrimento*. In: LECHNER, Elsa (Org.). *Migração, saúde e diversidade cultural*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 33-61.
- BOTTON, Alain de. *Desejo de status*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*.
- BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio.
- CARVALHO, José Alberto Magno de. *Estimativas indiretas e dados sobre migrações: uma avaliação conceitual e metodológica das informações censitárias recentes*. *Revista Brasileira de Campinas*, v. 2, nº1, p. 31-73, jan-jun, 1985.
- CARVALHO, José Alberto Magno; FERNANDES, Florestan. *Migrações Internas no Brasil 1960-1980*. Belo Horizonte: CEDEPLAR, 1995. (mimeo).
- CEDEPLAR, SUDAM. *Migrações Internas na Região Norte: estudo de campo da Região de Marabá*. Belo Horizonte, 1977.
- CICCHETTI, Dante; COHEN, Donald. *Developmental Psychopathology*. New York: John Wiley and Sons, 2006.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência. Ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- COLLINS, Francis. *The case for a US prospective cohort study of genes and environment*. *Nature*. vol. 429, n. 6990, p. 475-477, 2004.
- COMTE-SPONVILLE, André. *A felicidade, desesperadamente*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

COSTELLO, Jane, COMPTON Scott, KEELER, Gordon, ANGOLD, Adrian. Relationships between poverty and psychopathology: a natural experiment. *Journal of American Medical Association*, vol. 290, n. 15, oct. 2003

DANTAS, Sylvia D. Para uma compreensão intercultural da realidade. In: DANTAS, Sylvia D. (Org) *Diálogos Interculturais: Reflexões Interdisciplinares e Intervenções Psicossociais*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 2004.

ESPINOSA. *Ética*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

ESPINOSA. *Obra Completa I: (Breve) tratado e outros escritos*. Organização J.

Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

GARNELO, Luiza et al. Ambiente, saúde e estratégias de territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro. *Tellus, Campo Grande*, n. 18, p.39-63. 2010.

GARNELO, Luiza; LANGDON, Jean. A antropologia e a reformulação das práticas sanitárias na atenção básica à saúde. In: Minayo, Maria Cecília; Coimbra Jr., Carlos (Org.). *Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz. p.139-150. 2005.

GARNELO, Luiza. Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz. 2003.

GARNELO, Luiza; WRIGHT, Robin. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. *Cadernos de Saúde Pública (ENSP. Impresso)*, Rio de Janeiro, v. 17, n.2, p. 273-284, 2001.

JASPERS, Karl. *Psicopatologia geral*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1993.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana* 11(1):201-234, 2005

KIRMAYER, Laurence. *Cérebros, corpos e pessoas em movimento*:

a nova psiquiatria

cultural e as ironias da globalização. In: LECHNER, Elsa (Org.). Migração, saúde e diversidade cultural. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 63-83.

KLEIN, Herbert. Migração internacional na história das Américas. In: FAUSTO, Boris (Org.). Fazer a América. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 13-32.

LECHNER, Elsa (Org.). Migração, saúde e diversidade cultural. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 85-119.

MARTINE, George. Migração e metropolização. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, Fundação Seade, v. 1, n. 2, p. 28-31, jul-set. 1987.

MARTINE, George. A redistribuição espacial da população brasileira durante a década de 80. Brasília, IPEA, 1994.

PACHECO, Carlos Américo; PATARRA, Neide. Movimentos migratórios anos 80: novos padrões? In: ENCONTRO NACIONAL SOBRE MIGRAÇÃO, 1998. Anais... Curitiba: Abep/Ipardes, 1998.

PACHECO, Carlos Américo; PATARRA, Neide. Movimentos migratórios nos anos 80: novos padrões? In: ENCONTRO NACIONAL SOBRE MIGRAÇÃO, 1997, Curitiba. Anais... Curitiba: Ipardes, 1997.

PEREIRA, Nunes. Os índios Maués. 2. ed. Manaus: Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2003.

PESSOTTI, Isaias. A loucura e as épocas. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 1995.

PESSOTTI, Isaias. O século dos manicômios. São Paulo: Ed. 34, 1996.

PESSOTTI, Isaias. Os nomes da loucura. São Paulo: Ed. 34, 1999.

POLANCZYK, Guilherme. Em busca das origens desenvolvimentais dos transtornos mentais. Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul, vol. 31, n. 1, p. 6-12, 2009.

RODRIGUES, Renan Albuquerque; PAIVA, Ignês; CATALÃO JÚNIOR, Antônio. A prática construtiva de um Projeto Político-Pedagógico junto a índios Sateré-Mawé, na Amazônia Central. MuitasVozes, v. 1, p. 271-285, 2012.

RUTTER, Michael, SROUFE, Alan. Developmental psychopathology: concepts and challenges. *Dev. Psychopathol*, vol. 12, n. 3, p. 265-296, 2000.

SALEM JOSÉ, Ermelinda do Nascimento. Do encontro com o Outro para a Psicologia Cultural: a hermenêutica diatópica como referência no diálogo intercultural sobre a loucura. Universidade Federal do Amazonas, 2015.

SALEM JOSÉ, Ermelinda do Nascimento. Encontro com o povo Sateré-Mawé para um diálogo intercultural sobre a loucura. 2010. 213 f. Tese (Doutorado em Psicologia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Ribeirão Preto, 2010.

SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos E. A. Cenários e tendências da saúde e da epidemiologia dos povos indígenas no Brasil. In: COIMBRA JR., Carlos E. A. (Org.). *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ABRASCO, 2003. p. 13-47.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 25-68.

SANTOS, Jonas. *Boi Campineiro: a história do Festival de Parintins que não foi contada*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado de Cultura, 2013.

SARRIERA, Jorge; PIZZINATO, Adolf; MENESES, Maria. Aspectos psicossociais da imigração na grande Porto Alegre. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, p. 05-14, 2005.

SAWAIA, Bader B. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SAWAIA, Bader B. Comunidade como ética e estética da existência: uma reflexão mediada pelo conceito de identidade. *Psyque*, vol. 8, n. 1, p. 19-25, 1999

SAWAIA, Bader B. O calor do lugar: segregação urbana e identidade. *São Paulo em Perspectiva*, vol. 9, n. 2, 1995.

SAWAIA, Bader B. O ofício da psicologia social à luz da ideia regula-

dora de sujeito: da eficácia da ação à estética da existência. In ZANELLA, AV., et al., org. Psicologia e práticas sociais. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 67-79.

SAWAIA, Bader B. O sentido ético-político da saúde na era do triunfo da tecnobiologia e do relativismo. In: GOLDENBERG, P., MARSIGLIA, R. e GOMES, M. (Orgs). O Clássico e o Novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003. p. 83-96.

SAWAIA, Bader B.; SILVA, Daniele N. H. Pelo reencantamento da psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano. Caderno Cedes, Campinas, vol. 35, número especial, p. 343-360, out. 2015.

SILVA, Marilene Corrêa da. Metamorfoses da Amazônia. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de. Atendimento psiquiátrico a pacientes indígenas no Estado do Amazonas. Revista de Psiquiatria Clínica, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 38-39, 2003.

SPITZER, Robert. DSM-IV – Casos clínicos: complemento didático para o manual

diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. 4. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

TEIXEIRA, Pery, MAINBOURG, Evelyne, BRASIL, Marília. Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia. Caderno CRH, Salvador, v. 22, n. 57, 2009.

Vínculo institucional

Lavínia Lopes Salomão Magiolino

Pós-Doutoranda pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (PUC-SP). Foi pesquisadora do NEXIN. Atualmente é Professora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). lamagiolino@gmail.com

Daniele Nunes Henrique Silva

Pós-Doutoranda pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É pesquisadora do NEXIN. Atualmente é Professora do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília (UnB). daninunes74@gmail.com

Dilson Wrasse

Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É pesquisador do NEXIN. dilsonwrasse2018@gmail.com

Flávia R. Busarello

Doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. frbusarello@gmail.com

Aline Matheus Veloso

Doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. alinematheusveloso@gmail.com

Aline Pereira

Mestranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. pereira.alinep1@gmail.com

Lívia Maria Camilo dos Santos

Doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. limac62@hotmail.com

Renan Albuquerque

Professor Adjunto III da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Ufam. Tem estágio pós-doutoral em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com estágio na Universidade Nacional da Colômbia (Unal-COL). Atualmente, coordena o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Ufam e é membro titular do Conselho Nacional de PPGs em Comunicação Social. renanalbuquerque@hotmail.com

Lívia Gomes dos Santos

Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (PUC-SP). Foi pesquisadora do NEXIN. Atualmente é professora Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG). liviagomess@hotmail.com

Gustavo Henrique Carretero

Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (PUC-SP). Foi pesquisador do NEXIN e trabalha com Política de Assistência Social desde 2007. psycogus@hotmail.com

Maria Ignez Costa Moreira

Professora da Faculdade de Psicologia- Programa de Pós-Graduação da PUC Minas. É pesquisadora e pós-doutoranda do NEXIN. Membro e atual coordenadora do GT ANPEPP: Psicologia socio-historica e o contexto brasileiro de Desigualdade Social. maigcomo@uol.com.br

Bader B. Sawaia

Professora titular e Coordenadora do PEPG em Psicologia Social na PUC-SP, e coordenadora do NEXIN. badbusaw@pucsp.br

Gláucia T. Purin

Doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. Coordena o Núcleo São Paulo da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO). glauciapurin@gmail.com

Cinara Brito de Oliveira

Doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e pesquisadora do NEXIN. É docente na Faculdade Anhanguera de Guarulhos e vice-presidente da Associação Brasileira de Psicologia Social pelo regional São Paulo. cibrito.psi@gmail.com

Elisa Harumi Musha

Mestra em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. Professora da Faculdade Integradas Guarulhos. elisa.hmusha@gmail.com

Juliana Berezoschi

Mestranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. julibere@gmail.com

Pedro Pessanha

Doutorando em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisador do NEXIN. pedrohcpessanha@gmail.com

Regina Paulinelli

Mestranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (PUC-SP). Coordena o desenvolvimento de cursos da área de Desenvolvimento Social do Senac São Paulo. É pesquisadora do NEXIN. regina.paulinelli@gmail.com

Diana Jaqueira Fernandes

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. dianajaqueira@hotmail.com.

Eugênia Gadelha Figueiredo

Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora Adjunta do Curso de Psicologia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutoranda em Psicologia Social pela Pon-

tífica Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. ebgfigueiredo@gmail.com

Kelly Cristina Fernandes

Doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. Coordenadora do Curso de Pós-Graduação “Teatro do Oprimido e processos grupais na psicologia social”, na Faculdade Mozarteum São Paulo (FAMOSP). kellydibertolli@gmail.com

Gabriela Moreira Rodrigues dos Santos

Doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É pesquisadora do NEXIN. gabriela.srm@hotmail.com

Fabiana de Andrade Campos

Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutoranda em Educação na Faculdade da Universidade Federal de Minas Gerais (FAE/UFMG). Foi pesquisadora do NEXIN. fabiana.andrade.campos@gmail.com

“É útil aos seres humanos, acima de tudo, formarem associações e se ligarem por vínculos capazes de fazer de todos um só e, mais geralmente, é-lhes útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar as amizades” (ESPINOSA).

O princípio espinosano de reconhecimento do outro como diferente e, ao mesmo tempo, de que é a relação com esse outro que aumenta nossa potência de ação, levou um grupo de pesquisadores a investigar o fortalecimento e o poder do comum sempre mediados pela afetividade. São pesquisadores engajados com a responsabilidade da práxis profissional para atuar com diferentes problemas sociais de nossa contemporaneidade, que perpassa desde aspectos singulares até grandes disputas de projetos políticos. Esses pressupostos aparecem nos diferentes textos da presente coletânea, nos esforços de cada um para enfrentar a desigualdade social, a violência ou negligência do Estado, configurando um referencial importante para aqueles que estão interessados nos desafios teóricos e práticos para potencializar profissionais na sua atuação social.

Trata-se de uma primeira iniciativa do NEXIN de publicar seus esforços teóricos, metodológicos e práticos para ampliar o debate sobre as alternativas de transformação social. Os textos de diferentes autores são como pontos de uma teia que se conectam em uma unidade comum: a liberdade humana é uma conquista incessante diante de tantas necessidades (im)postas.

É um livro com temas provocativos e implicantemente atuais.

Dilson Wrasse

Doutor em Psicologia Social

pela PUC-SP e pesquisador do NEXIN

ALEXA
CULTURAL



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

INCLUSÃO
NÚCLEO DE PESQUISA DIVERSIDADE INCLUSÃO/INCLUSÃO SOCIAL

ISBN 978-85-5467-037-5



9 788554 670375