ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

VOLUME 11
NÚMERO 27
(SET./DEZ.2024)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

27

Proposta Editorial

ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catalogação na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 11, n. 27, set./dez. 2024 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2024.

Quadrimestral.
Início: jan./jul. 2014.
Editores: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva
Prof. Dr. Moisés Alessandro de Souza Lopes

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU: 39(05)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
Reitora: Marluce Souza Silva

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Diretor: Rodrigo Marcos de Jesus

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Coordenador: Moisés Alessandro de Souza Lopes
Vice-Coordenador: Heloísa Afonso Ariano

EDITORIA EXECUTIVA
Marcos Aurélio da Silva
Moisés Alessandro de Souza Lopes
André Filipe Justino de Morais

COMITÊ EDITORIAL
Marcos Aurélio da Silva
Moisés Alessandro de Souza Lopes
Sonia Regina Lourenço
Patricia da Silva Osorio
André Filipe Justino de Morais

EDITORIA GRÁFICA
Marcos Aurélio da Silva

COMUNICAÇÃO
Moisés Alessandro de Souza Lopes

CONSELHO CIENTÍFICO
Aloir Pacini – UFMT
Andréa de Souza Lobo – UnB
Carla Costa Teixeira – UnB
Carlos Emanuel Sautchuk – UnB
Carmen Lucia Silva – UFMT
Clark Mangabeira Macedo – UFMT
Deise Lucy Montardo – UFAM
Edir Pina de Barros
Eliane O'Dwyer – UFF
Érica Renata de Souza – UFMG
Esther Jean Langdon – UFSC
Fabiano Gontijo – UFPA
Flávio Luiz Tarnovski – UFMT
Heloísa Afonso Ariano – UFMT
Izabela Tamaso – UFG
Juliana Braz Dias – UnB
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB
Márcia Rosato – UFPR
Márcio Goldman – MN/UFRJ
Marcos Aurélio da Silva – UFMT
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ
Miriam Pillar Grossi – UFSC
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Patrice Schuch - UFRGS
Patrícia Silva Osório – UFMT
Paulo Rogers Ferreira – UFBA
Paulo Sérgio Delgado – UFMT
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC
Sérgio Carrara – IMS/UERJ
Sonia Regina Lourenço – UFMT
Sueli Pereira Castro – UFMT

PROJETO GRÁFICO
Marcos Aurélio da Silva – UFMT
José Sarmento – UCDB
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Sonia Regina Lourenço – UFMT

CAPA
José Sarmento – UCDB
Marcos Aurélio da Silva – UFMT

Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 11 (27), setembro a dezembro de 2024.
ISSN: 2358-5587.

Sumário

Table of Contents
Tabla de Contenido

Editorial *9*

Dossiê Temático

Neoliberalismo e sofrimento psíquico
Thematic Dossier
Psychic suffering and neoliberalism
Dossier Temático
Neoliberalismo y sufrimiento psicológico

Apresentação ao dossiê
Presentacion to the dossier
Presentación al dossier
Esmael Alves de Oliveira, Anaxsuell F. da Silva e Jainara G. de Oliveira (orgs.) *11*

Existir no neoliberalismo: reflexões sobre subjetivação e Sofrimento psíquico no contemporâneo
Existing in neoliberalism:
reflections on contemporary subjectivation and psychic suffering
Existir en el neoliberalismo:
reflexiones sobre subjetivación y sufrimiento psíquico en el contemporáneo
Isadora dos S. Alves, Mariana T. C. Liberato, João Paulo P. Barros, Vládia J. dos S. Jucá *19*

Quilombos, saúde mental e sofrimento social: a desigualdade em saúde como expressão da qualidade ambiental do território
Quilombos, mental health, and social suffering: health inequality as an expression of the environmental quality of the territory
Quilombos, salud mental y sufrimiento social: la desigualdad en salud como Expresión de la calidad ambiental del territorio
Anaxsuell F. da Silva, M. Janaína dos Santos, Priscila da Conceição, Rosimeiry Rodrigues *37*

Cartografia da arte de resistirmos: ao que será que se destina?
Cartography of the art of resisting: what is it for?
Cartografía del arte de resistir: ¿para qué sirve?
Francelino Eleutério da Silva Júnior, Antônio Vladimir Félix-Silva *53*

Excesso, sociedade e sofrimento: novos ideais de conduta sob a ótica da teoria sociológica e da psicanálise
Excess, society and suffering: new ideals of conduct from the perspective of sociological theory and psychoanalysis
Exceso, sociedad y sufrimiento: Nuevos ideales de conducta desde la perspectiva de la teoría sociológica y el psicoanálisis
Ricardo Luiz Cruz *69*

Políticas brasileiras, saúde e adoecimento de mulheres bissexuais: reflexões possíveis
Brazilian policies, health and illness of bisexual women: possible reflections
Políticas brasileñas, salud y enfermedad de las mujeres bisexuales: posibles reflexiones
M. Eduarda Delduque Pereira, Fábio Henrique Almeida Dantas, Breno de Oliveira Ferreira *83*

Psicologia não é coaching:capturas neoliberais dos saberes e práticas psi
Psychology is not coaching: neoliberal captures of psychological knowledge and practices
Psicología no es coaching: capturas neoliberales de conocimientos y prácticas psicológicas

Gabriela Bomfim, Lucas Ferreira, Maurício Pereira, Paulo Gama, Giuliana Mordente ***101***

"Como sobreviver a tantas adversidades?" Neoliberalismo, precarização da vida e gestão dos sentimentos na experiência de conselheiros tutelares
How to Survive So Many Adversities? Neoliberalism, Life Precarization, and the Management of Feelings in the Experience of Child Protection Counselors
¿Cómo sobrevivir a tantas adversidades? Neoliberalismo, precarización de la vida y gestión de los sentimientos en la experiencia de los consejeros tutelares

Thiago Pereira Rabelo ***117***

A influência neoliberal na abordagem do sofrimento mental na adolescência
The influence neoliberal on the approach to mental suffering in adolescence
La influencia neoliberal en el abordaje del sufrimiento mental en la adolescencia

Christiane Odete de Matozinho Cardoso, Júlia Somberg Alves, Lucas Fernandes Silva ***137***

Narrativas em um "pedacinho de roça": as imputações do neoliberalismo sobre a produção de trabalho e saúde de um agricultor familiar
Narratives in a little piece of countryside: the imputations of neoliberalism on the production of work and health of a family farmer
Narrativas en un pedacito de campo: las imputaciones del neoliberalismo sobre la producción de trabajo y salud de un agricultor familiar

Alessandra do Nascimento Costa, Ana Clara Monteiro da Costa, Tatiana de Lucena Torres ***155***

Os efeitos (deletérios) da psicopolítica neoliberal na paisagem mental da pandemia viral: da privatização ao desconfinamento do sofrimento psíquico
Los efectos (deletéreos) de la psicopolítica neoliberal em el panorama mental de la pandemia viral: de la privatización al desconfinamiento del sufrimiento psicológico
The (deleterious) effects of neoliberal psychopolitics on the mindscape of the viral pandemic: from the privatization to the deconfinement of psychological suffering

Silas Carlos Rocha da Silva ***171***

Pode o pássaro voar sob o enlace da serpente? Sustentando a atenção psicossocial em meio às ruínas neoliberais
Can the bird fly under the serpent's constriction? Sustaining psychosocial attention amidst neoliberal ruins
¿Puede el pájaro volar bajo la constriction de la serpiente? Manteniendo la atención psicosocial en medio de las ruinas neoliberales

Camila Ribeiro de Oliveira, Marta Oliveira, Levi Araújo, Mariana Liberato, João Paulo Barros ***191***

Discursos sobre internações involuntárias em Florianópolis: a criminalização da vulnerabilidade e a patologização das diferenças
Discourses on involuntary hospitalizations in Florianópolis: the criminalization of vulnerability and the pathologization of differences
Discursos sobre internaciones involuntarias en Florianópolis: la criminalización de la vulnerabilidad y la patologización de las diferencias

Sabrina Del Sarto, Maria Luiza Scheren ***205***

Em busca de "alívio": da gestão do sofrimento psíquico dos trabalhadores de tecnologia
Seeking "relief": Managing the psychological distress of technology workersEn busca de "alivio": Manejando el sufrimiento psíquico de los trabajadores de la tecnología

Virgínia Squizani Rodrigues ***223***

Práticas neoliberais e adoecimento mental entre trabalhadores da atenção primária
Neoliberal practices and mental illness among primary care workers
Prácticas neoliberales y enfermedades mentales entre trabajadores de atención primaria

Alana Aragão Ávila ***239***

Artigos Livres

Free Articles
Artículos Libres

Discurso neoliberal-neoconservador através das mídias da década de 1980: reestruturação das tecnologias coloniais e associações homofóbicas entre homossexualidade e VIH/SIDA
Neoliberal-neoconservative discourse through the media of the 1980s: colonialism and homophobic associations between homosexuality and HIV/AIDS
El discurso neoliberal-neoconservador a través de los medios de comunicación de la década de 1980: colonialismo y asociaciones homofóbicas entre homosexualidad y VIH/SIDA

Matheus Souza Giareta ***253***

Leituras teórico-políticas sobre o transfeminicídio: transfeminismo e masculinidades hegemônicas
Theoretical-political readings on transfeminicide: transfeminism and hegemonic masculinities
Lecturas teórico-políticas sobre el transfeminicidio: transfeminismo y masculinidades hegemónicas

Vladimir Bezerra, Marcos Nascimento, Conceição Nogueira, Jaqueline G. de Jesus, Liliana Rodrigues ***265***

Desvio e normatização na peça *Navalha na carne*: um estudo de interacionismo simbólico
Deviation and normalization in the play *Navalha na carne*: a study of symbolic interactionism
Desvío y normalización en la obra *Navalha na carne*: un estudio de interaccionismo simbólico

Ana Flávia Barboza Garcia ***281***

Vestir-se de ema: uma ciência política terena do concreto
Dressing as rhea: a Terena political science of the concrete
Vestirse de ñandu: una ciencia política terena de lo concreto

Augusto Ventura dos Santos ***297***

Ecofeminismo ecosófico: cartografias do corpo-território na pesca artesanal
Ecosophic ecofeminism: cartographies of the body-territory in astisanal fishing
Ecofeminismo ecosófico: cartografías del cuerpo-territorio en la pesca artesanal

Antônio Vladimir Félix-Silva, Maylla Oliveira, Gizelly Lopes, Alessandra Masullo ***315***

Colonialismos, Etnias e Epistemologias
Colonialisms, Ethnicities and Epistemologies
Colonialismos, Etnias e Epistemologías

Itélio Joana Muchisse, Adelino Esteves Tomás ***333***

“Ali onde é aquele pé de futapão que era a casa de Chico Véi”: Comunidade Quilombola de Baixa Grande, território de resistências e memórias
“There where that futapão tree is that was Chico Véi’s house”: Quilombola Community of Baixa Grande, territory of resistance and memories
“Allí donde está ese árbol de futapão que era la casa de Chico Véi”: Comunidad Quilombola de Baixa Grande, territorio de resistencia y memorias

Edna Anjos dos Santos, Raquel da Silva Alves, Rute Morais Souza ***347***

Psicoterapia on-line: ampliações e limitações do setting terapêutico
Online psychotherapy: expansions and limitations of the therapeutic setting
Psicoterapia en línea: ampliaciones y limitaciones del entorno terapéutico

Sabrina Andrade Rocha, Marciana Gonçalves Farinha ***367***

Jornalista, antropóloga ou nativa? Desafios teóricos, éticos e metodológicos sobre múltiplas inscrições no campo de pesquisa
Journalist, anthropologist or native? Theoretical, ethical and methodological challenges regarding multiple inscriptions in the research field
¿Periodista, antropóloga o nativa? Desafíos teóricos, éticos y metodológicos frente a las múltiples inscripciones en el campo de la investigación

Mariana Pitasse Fragoso ***383***

Aceno – *Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27), setembro a dezembro de 2024.
ISSN: 2358-5587.

Embates, disputas e artes: memórias do Movimento LGBT+ em Pernambuco entre os anos de 2010 e 2020
Struggles, disputes, and art: memories of the LGBT+ Movement in Pernambuco between 2010 and 2020
Enfrentamientos, disputas y arte: memorias del Movimiento LGBT+ en Pernambuco entre 2010 y 2020

Émerson Silva Santos ***401***

Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial: as Irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa
A significant presence in the process of population, sociocultural, and territorial revitalization: the Irmãzinhas de Jesus alongside the Apyãwa people
Una presencia notable en el proceso de revitalización poblacional, sociocultural y territorial: las Hermanitas de Jesús con el pueblo Apyãwa

Mara Maria Dutra, Aumeri Carlos Bampi ***417***

Políticas de sofrimento e regimes de cuidado em tempos de razão neoliberal
Policies of suffering and care regimes in times of neoliberal reason
Políticas de sufrimiento y regímenes de cuidado en tiempos de razón neoliberal

Jainara Gomes de Oliveira ***435***

Lugares que estamos, mas não podemos existir: a formação da experiencia de si em um sujeito surdo no ensino superior
Places we are, but cannot exist: the formation of self-experience in a deaf subject in higher education
Lugares en los que estamos, pero no podemos existir: la formación de la experiencia del si en un sujeto sordo en la educación superior

Pedro Diniz Vieira ***449***

Sofrendo junto na rede: depressão e/nas plataformas digitais
Suffering together online: depression on/in digital platforms
Sufriendo juntos en la red: depresión en las plataformas digitales

Gabriel Cantu, Sônia Weidner Maluf ***461***

Ensaios
Essays
Ensayos

Notas e visões sobre o Egitsü/Kwarup
Notes and views on Egitsü/Kwarup
Notas y opiniones sobre Egitsü/Kuarup

Leonardo Pinto de Almeida ***479***

A estética da existência afro-quilombola no Vale do Rio Guaporé: mulheres que dançam a vida
The aesthetics of Afro-quilombola existence in the Guaporé River Valley: women who dance life
La estética de la existencia afro-quilombola en el Valle del Río Guaporé: mujeres que bailan la vida

Sonia Regina Lourenço ***519***

Ensaios Fotográficos
Photography Essays
Ensayos Fotográficos

Festival de Outono de Takayama: atualizações dos animismos japoneses na contemporaneidade
Takayama Autumn Festival: actualizations on Japanese animisms in contemporary times
Festival de Otoño de Takayama: actualizaciones sobre los animismos japoneses en la época contemporánea

Ryanddre Sampaio de Souza ***533***

Nervo exposto: a experiência na comunidade quilombola de Algodoalzinho em Curuçá (PA)
Exposed Nerve: The experience in the quilombola community of Algodoalzinho in Curuçá (PA)
Nervio expuesto: la experiencia en la comunidad de Quilombola de Algodoalzinho en Curuçá (PA)

Thiago Azevedo ***545***

Editorial

Aceno, 11 (27), set./dez. 2024

A terceira e última edição de 2024 da *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* está no ar, com um número que traz um dossiê que aborda a terrível relação entre saúde mental e o mundo econômico-político em que vivemos. O *Dossiê Temático Neliberalismo e Sofrimento Psíquico*, organizado pelos professores Esmael Alves de Oliveira (UFGD), Anaxsuell Fernando da Silva (Unila) e Jainara Gomes de Oliveira (UFGD) traz quatorze trabalhos que se debruçam sobre as mais variadas situações em que o sofrimento mental se produz nas relações desiguais com o Estado e o capitalismo contemporâneo. Nas palavras das organizadoras:

> A partir das noções de governamentalidade, desenvolvidas por Michel Foucault (2008), entendemos que o neoliberalismo opera como uma tecnologia de poder que se infiltra nos modos de subjetivação, formando sujeitos que internalizam lógicas de mercado e autogestão. Segundo tal racionalidade, o sujeito tanto passa a ser responsável por seu adoecimento, quanto continuamente é estimulado ao máximo autoaprimoramento. Nos termos de Foucault, a governamentalidade é o principal dispositivo que caracteriza o modelo neoliberal e refere-se à maneira como o Estado e outras instituições organizam, monitoram e regulam a vida, não apenas de forma coercitiva, mas através da produção de sujeitos que se autogovernam.

Com um grande número de submissões, alguns desses trabalhos precisaram ser direcionados para um segundo dossiê que será publicado na primeira edição de 2025, com o tema *Educação e Saúde Mental*. Agradecemos aos três coordenadores do dossiê e também a todos que submeteram seus trabalhos e confiaram no trabalho que a Aceno vem fazendo.

Aceno – *Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27), setembro a dezembro de 2024.
ISSN: 2358-5587

Prova de nossa importância no cenário científico brasileiro é também o grande número de trabalhos publicados na seção *Artigos Livres*, em que os quatorze trabalhos desta se debruçam sobre os mais variados assuntos que mexem a Antropologia contemporânea, como as representações midiáticas, o transfeminicídio, os modos de viver das comunidades tradicionais, os desafios metodológicos da pesquisa de campo e as emergências no campo da saúde, da subjetividade e das corporalidades.

Na seção *Ensaios,* contamos com dois trabalhos que fazem dialogar imagem e texto em dois importantes fenômenos da cultura contemporânea de culturas tradicionais de Mato Grosso: o Egitsü/Kwarup, cerimônia fúnebre realizada em comunidades do alto Xingu, apresentadas por Leonardo Pinto de Almeida (UFMT); e a dança do Chorado, representativa das comunidades afro-quilombolas de Vila Bela da Santíssima Trindade, etnografada por Sonia Regina Lourenço (UFMT). Um show de imagens que vale conferir.

Finalizando, temos a seção *Ensaios Fotográficos*, com dois lindíssimos trabalhos que tratam de duas realidades bastante distintas: a Festa do Outono de Takayama (Japão), fotografada por Ryanddre Sampaio de Souza; e a vida cotidiana dos quilombolas de uma cidade do Pará, retratados por Thiago Azevedo

A Aceno se sente honrada por contribuir no fortalecimento das ciências humanas no Brasil e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número. Esperamos continuar contando com essa colaboração em 2025, no que aproveitamos para deseja um ótimo ano a todos nossos leitores, autores e pareceristas.

Boa leitura e ótimo 2025!

Os Editores

ACENO

Dossiê Temático

Neoliberalismo e sofrimento psíquico

Esmael Alves de Oliveira **(org.)**[1]
Fundação Oswaldo Cruz
Universidade Federal da Grande Dourados

Anaxsuell Fernando da Silva **(org.)**[2]
Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Jainara Gomes de Oliveira **(org.)**[3]
Universidade Federal da Grande Dourados

[1] Graduado em Filosofia e Psicologia, Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFSC), docente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) e Psicologia (PPGPsi) da Universidade Federal da Grande Dourados. Atualmente desenvolve pesquisa de Pós-doutorado, com bolsa do CNPq (Processo: 177092/2023-8), junto ao Programa de Pós-graduação em Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Fernandes Figueira da Fiocruz.
[2] Graduado em Ciências Sociais e Psicologia, Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP), docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
[3] Graduada em Ciências Sociais, Doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Pós-doutoranda, com bolsa da CAPES, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal da Grande Dourados.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18572

OLIVEIRA, Esmael Alves de; SILVA, Anaxsuell Fernando da; OLIVEIRA, Jainara Gomes de. **Neoliberalismo e sofrimento psíquico: apresentação ao dossiê**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 11-18, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

APRESENTAÇÃO AO DOSSIÊ

Neoliberalismo e sofrimento psíquico:
entre a despolitização e a naturalização dos mecanismos de opressão contemporâneos

O presente dossiê se propõe a explorar as interconexões entre as dinâmicas neoliberais e o sofrimento psíquico, mobilizando reflexões teóricas-chave, as quais problematizam como o neoliberalismo transforma o sujeito e as formas de lidar com o sofrimento mental (SAFATLE; SILVA JR; DUNKER, 2021; ALBINO; OLIVEIRA, 2021). A partir das noções de governamentalidade, desenvolvidas por Michel Foucault (2008), entendemos que o neoliberalismo opera como uma tecnologia de poder que se infiltra nos modos de subjetivação, formando sujeitos que internalizam lógicas de mercado e autogestão. Segundo tal racionalidade, o sujeito tanto passa a ser responsável por seu adoecimento, quanto continuamente é estimulado ao máximo autoaprimoramento. Nos termos de Foucault (2008), a governamentalidade é o principal dispositivo que caracteriza o modelo neoliberal e refere-se à maneira como o Estado e outras instituições organizam, monitoram e regulam a vida, não apenas de forma coercitiva, mas através da produção de sujeitos que se autogovernam. Para Pierre Dardot e Christian Laval (2016), tal reconfiguração das relações sociais e de trabalho incide diretamente sobre o modo como nos constituímos enquanto sujeitos.

> A partir de então, diversas técnicas contribuem para a fabricação desse novo sujeito unitário, que chamaremos indiferentemente de "sujeito empresarial", "sujeito neoliberal", ou, simplesmente, "neossujeito". Não estamos mais falando das antigas disciplinas que se destinavam, pela coerção, a adestrar os corpos e a dobrar os espíritos para torná-los mais dóceis – metodologia institucional que se encontrava em crise havia muito tempo. Trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irredutível do desejo que o constitui. As grandes proclamações a respeito da importância do "fator humano" que pululam na literatura da neogestão devem ser lidas à luz de um novo tipo de poder; não se trata mais de reconhecer que o homem no trabalho continua a ser um homem, que ele nunca se reduz ao status de objeto passivo; trata-se de ver nele o sujeito ativo que deve participar inteiramente, engajar-se plenamente, entregar-se por completo a sua atividade profissional. O sujeito unitário é o sujeito do envolvimento total de si mesmo. A vontade de realização pessoal, o projeto que se quer levar a cabo, a motivação que anima o "colaborador" da empresa, enfim, o desejo com todos os nomes que se queira dar a ele é o alvo do novo poder. (DARDOT e LAVAL, 2016: 327)

Dentro desse panorama, o sujeito neoliberal é modelado como um "empreendedor de si", ou seja, um indivíduo constantemente incentivado a gerir sua própria vida como uma empresa. Essa exigência de autoaperfeiçoamento contínuo

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18572

gera novas formas de vulnerabilidade e sofrimento psíquico, como apontado por Byung-Chul Han (2015) em sua obra "A Sociedade do Cansaço". Han (2015) argumenta que o neoliberalismo substitui a sociedade disciplinar por uma sociedade de desempenho, na qual o indivíduo se submete voluntariamente a exigências de produtividade incessante, resultando em exaustão, *Burnout* e outras formas de adoecimento mental.

Tal processo de incessante autoaperfeiçoamento é constantemente estimulado por um conjunto de dispositivos discursivos, técnicos, científicos, tecnológicos. Desde uma perspectiva antropológica, é possível problematizar e refletir sobre como o sofrimento e as aflições passam a ser produzidos, significados e regulados nesse contexto (COELHO e LEAL, 2015; ROSE, 2013; AZIZE, 2011). A partir de um campo bastante multifacetado e em constante expansão e disputa, emergem as figuras de novos "especialistas" em "saúde mental" (*coachs*), a proliferação de diagnósticos psiquiátricos, o aumento de prescrição de psicofármacos (sobretudo, ansiolíticos e antidepressivos), a emergência de novos campos de conhecimento (como a neurociência), a necessidade de um olhar cada vez mais segmentado e pormenorizado (exames neuronais, análise de processos bioquímicos etc.). Afinal,

> De acordo com a lógica do self-help, afirma-se que as causas dos sofrimentos são subjetivas e, dando um passo a mais nesse processo de individualização, será dito que os padecimentos têm uma origem orgânica, biológica, decorrente de algum déficit neuroquímico que pode ser compensado com um psicofármaco. Assistimos assim à ampliação exponencial de diagnósticos como ansiedade, depressão e bipolaridade entre trabalhadores, desempregados e outros atores sociais. Vemos, desse modo, que o processo de psiquiatrização dos padecimentos é uma estratégia funcional à lógica do empreendedorismo, na qual cada um deve ser agente e responsável por seus próprios fracassos e insucessos. (CAPONI e DARÉ, 2020: 307)

A partir de tal pano de fundo, Edgar Cabanas e Eva Illouz, em *Happycracia: Fabricando cidadãos felizes* (2022), apresentam como o discurso da felicidade e do bem-estar é apropriado pelas lógicas neoliberais. Em vez de promover um bem-estar genuíno, o neoliberalismo reconfigura a busca pela felicidade como um projeto individual, responsabilizando o sujeito por seu próprio estado emocional. Em vez de questionar as estruturas que produzem o sofrimento, esse discurso despolitiza as causas do mal-estar, transformando-o em um problema de autorresponsabilidade.

> Numa sociedade de sujeitos empreendedores, considerados inteiramente livres e responsáveis por seus atos, as situações de desamparo, desemprego, insucesso, serão vistas como fracasso pessoal. O sujeito fracassa por não ter sabido gerenciar adequadamente a própria vida, por não ter sabido antecipar adequadamente os riscos de seus empreendimentos ou por não ter investido suficientemente em si mesmo. (CAPONI e DARÉ, 2020: 307)

Esse quadro contribui para a produção e gestão do sofrimento psíquico no contexto neoliberal, onde o aumento das prescrições e do uso de medicamentos psiquiátricos aparece como uma resposta rápida e massificada a problemas estruturais mais profundos. O sofrimento mental é patologizado, medicalizado e despolitizado, deslocando o foco da análise das condições sociopolíticas que o geram para o nível individual, desconsiderando as dimensões coletivas e sistêmicas do sofrimento (ARCOVERDE, 2021; OLIVEIRA, 2020; FREITAS, 2019).

A Antropologia, de longa data, tem contribuído significativamente para a compreensão dos fenômenos associados aos processos de saúde e adoecimento. Apesar da diversidade de perspectivas no interior da disciplina, é possível vislum-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18572

brar certo consenso no entendimento de que mudanças ocorridas nas últimas décadas, ocasionadas sobretudo por questões de ordem social, política, econômica, tecnológica e, mais recentemente, acentuadas pelo complexo cenário político-pandêmico, têm impactado diferentes âmbitos da vida social, de modo geral, e da vida subjetiva, de modo particular. Sem a pretensão de esgotar o debate, buscamos destacar a importância do olhar das ciências humanas e sociais para essa problemática. A contribuição da perspectiva antropológica, em particular, é essencial para desnaturalizar as formas de produção de subjetividades e sofrimento, além de propor alternativas de resistência às governamentalidades neoliberais. A antropologia oferece uma lente que nos permite questionar e reimaginar os modos de vida impostos, revelando as dinâmicas culturais e estruturais que moldam nossa experiência subjetiva de mal-estar.

Nessa direção, desejamos constituir neste dossiê um espaço de diálogo vinculado a diferentes áreas disciplinares interessadas na compreensão e desnaturalização dos mecanismos de opressão contemporâneos produtores de sofrimento psíquico, cujas causas e efeitos estão longe de se esgotar em um debate biologizante e/ou medicalizante. A premissa aqui adotada é de que a saúde mental é um campo pluridisciplinar e de caráter psicossocial e, portanto, não circunscrita apenas aos campos psis (psicologia, psiquiatria e/ou psicanálise) e/ou biomédico.

Os artigos que compõem este número, aqui apresentados, contribuem para refletir sobre a relação entre neoliberalismo e sofrimento psíquico, a partir de diferentes perspectivas. Estão – todos eles – comprometidos com uma concepção de saúde mental e sofrimento psíquico como um fenômeno complexo, multifatorial, histórico e culturalmente situado.

O primeiro deles, intitulado "Existir no Neoliberalismo: reflexões sobre subjetivação e sofrimento psíquico no contemporâneo", de autoria de Isadora dos Santos Alves, Mariana Tavares Cavalcanti Liberato, João Paulo Pereira Barros e Vládia Jamile dos Santos Jucá, abre o debate do dossiê com discussão a respeito das incidências do neoliberalismo na subjetividade, no sofrimento e nos seus modos de gestão no contemporâneo; a partir de referenciais teóricos postos na interface entre Psicologia Social, Saúde Coletiva e Ciências Sociais. As pessoas autoras demonstram que, muito mais que uma política econômica, o neoliberalismo opera seu funcionamento sobre modos de subjetivação orientados pelo individualismo e por relações sociais pautadas na concorrência. Tal panorama afeta e atravessa o campo de vivência e compreensão do sofrimento e da saúde mental.

Em seguida, o artigo "Quilombos, saúde mental e sofrimento social: a desigualdade em saúde como expressão da qualidade ambiental do território", de autoria de Anaxsuell Fernando da Silva, Maria Janaína Silva dos Santos, Priscila Soraia da Conceição e Rosimeiry Florêncio de Queiroz Rodrigues, apresenta-nos a relação entre saúde mental e ambiente em comunidades tradicionais a partir da confluência do debate em três diferentes contextos etnográficos – duas comunidades quilombolas no Rio Grande do Norte (Jatobá e Nova Esperança) e uma na Paraíba (Talhado). O trabalho evidencia os processos geradores de desigualdades socioespaciais e raciais em saúde e sua articulação com movimentos sociais envolvidos em processos de mobilização e resistência. Ao final da leitura, percebemos que reconhecer esses processos a partir das vozes dos moradores das referidas comunidades contribui para o enfrentamento das desigualdades e injustiças por intermédio de uma promoção emancipatória da saúde mental.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18572

Ao tomar como objeto de reflexão as vidas não passíveis de luto, o artigo "Cartografia da arte de resistirmos: ao que será que se destina?", de Francelino Eleutério da Silva Junior e Antonio Vladimir Félix-Silva, toma o inconsciente colonial-capitalístico como fio condutor da sua análise e argumenta em torno da destituição das singularidades pela homogeneização dos modos de existir. A despeito do diagnóstico, os autores nos indicam que as vidas não enlutáveis continuam existindo e resistindo. Em um modo de agir para resistir no que se é ordinário, como um mal-estar sempre presente e criando linhas de fuga para existir.

Por meio de um conjunto de textos sociológicos e psicanalíticos, o artigo "Excesso, sociedade e sofrimento: novos ideais de conduta sob a ótica da teoria sociológica e da psicanálise", de Ricardo Luiz Cruz, nos ajuda a entender as atuais conexões entre, de um lado, o exercício do trabalho e a procura da satisfação e, de outro, os modos como nos relacionamos e costumamos sofrer nos dias de hoje. A partir desse ponto, o argumento nos auxilia na compreensão das resistências a uma ideologia do excesso, que coloca num segundo plano a construção de relações com base no respeito, confiança, amor, dignidade e solidariedade.

O artigo "Políticas brasileiras, saúde e adoecimento de mulheres bissexuais: reflexões possíveis", de Maria Eduarda Delduque Pereira, Fábio Henrique Almeida Dantas e Breno de Oliveira Ferreira, dá prosseguimento às reflexões do dossiê à partir de uma perspectiva de gênero. No manuscrito, encontramos uma análise crítica de três políticas de saúde brasileiras: a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher (2004); a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, (2011); e o Relatório da Oficina "Atenção Integral à Saúde de Mulheres Lésbicas e Bissexuais" (2014). As políticas demonstraram que, embora as mulheres bissexuais sejam citadas quase integralmente nos documentos ao lado de mulheres lésbicas, suas especificidades são invisibilizadas. Assim, ainda que os documentos representem um avanço histórico no cuidado de mulheres com orientações sexuais dissidentes, as pautas das mulheres bissexuais permanecem fragmentadas. A reflexão nos mostra que a bifobia se mostra como um campo de vulnerabilidade no processo saúde-doença-cuidado, o que nos impõe repensar a lógica de cuidado hegemônica da cisheteronormatividade e do monossexismo para reconhecer as mulheres bissexuais como sujeitos de direitos na saúde, bem como os efeitos disso em sua saúde mental.

Como sabemos, o *coaching* é uma prática cada vez mais difusa, marcada pelo paradigma de aprimoramento continuado e do desempenho. Esse imperativo neoliberal de maximização do rendimento se expande para todos os âmbitos da vida, do trabalho aos relacionamentos. Essa expansão se sustenta na utilização de termos e técnicas de diversas áreas do saber, sobretudo, da Psicologia. O artigo "Psicologia não é coaching: capturas neoliberais dos saberes e práticas psi", de Gabriela dos Santos Melo Bomfim, Lucas Bourdette Ferreira, Maurício Coutinho Pereira, Paulo Vitor Goulart Gama e Giuliana Volfzon Mordente, parte de uma revisão bibliográfica e da constatação de que o *coaching* e a Psicologia estão imiscuídos no imaginário social para, por meio do conceito de racionalidade neoliberal, analisar o *coaching* enquanto técnica comprometida com a generalização da concorrência e a transformação do sujeito em um empreendimento, gerando e acentuando o sofrimento psíquico.

No artigo "Como sobreviver a tantas adversidades? Neoliberalismo, precarização da vida e gestão dos sentimentos na experiência de conselheiros tutelares", Thiago Pereira Rabelo demonstra como o contexto neoliberal estabelece "formas obrigatórias de expressar os sentimentos", que estão relacionadas com a (im)pro-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18572

dutividade individual no exercício da função de conselheiro/a tutelar. Essa reflexão nos permite acessar as formas pelas quais esses/as trabalhadores/as expressam os próprios sentimentos que emergem do cotidiano das suas atividades laborais e nos permite refletir a respeito do processo generalizado de precarização da vida, experimentado, principalmente, através da solidão, da impotência e da frustração. O argumento principal é que as emoções não são apenas respostas individuais, mas também são moldadas socialmente para servir aos interesses neoliberais. Esse "controle das afetividades", tipicamente colonial, se aproximaria de um exercício da necropolítica.

No texto posterior, as autoras examinam como os DSMs (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) se tornaram instrumentos ideológicos do discurso neoliberal, que ganham forma na patologização e na medicalização da vida - dispositivos de controle social que desconsideram a diversidade juvenil. Assim, o artigo "A Influência Neoliberal na Abordagem do Sofrimento Mental na Adolescência", de Christiane Odete de Matozinho Cardoso, Julia Somberg Alves e Lucas Fernandes Silva, fomenta um debate a partir da perspectiva psicanalítica sobre o modo contemporâneo de diagnosticar adolescentes e o conteúdo ideológico que subjaz a essa prática e, ao fazê-lo, lança uma reflexão crítica e assertiva a respeito do papel do profissional psi na sociedade contemporânea

Se a ordem neoliberal se presentifica e imputa suas forças de controle e opressão sobre diversos grupos econômicos no Brasil, o modelo de agricultura familiar tem sido uma das suas vítimas mais notáveis. Sob esse fito, "Narrativas em um 'pedacinho de roça': as imputações do neoliberalismo sobre a produção de trabalho e saúde de um agricultor familiar", de Alessandra do Nascimento Costa, Ana Clara Monteiro da Costa e Tatiana de Lucena Torres, se debruça na história de vida laboral de um pequeno agricultor familiar, a fim de refletir sobre como as instâncias do poder neoliberal atravessam os processos de subjetivação sobre seu trabalho e seus modos de produzir saúde.

Por sua vez, "Os efeitos (deletérios) da psicopolítica neoliberal na paisagem mental da pandemia viral: da privatização ao desconfinamento do sofrimento psíquico", de Silas Carlos Rocha da Silva, toma como ponto de partida o contexto da pandemia viral e, a partir desse cenário, se interroga sobre a causa estrutural, política e social por trás da pandemia de adoecimento mental. Recusando-se a aceitar a "privatização do estresse" como um fenômeno natural, o texto problematiza a proliferação de "patologias", "transtornos" e colapsos mentais como efeito da "psicopolítica" e suas correlatas psicotecnologias neoliberais.

Depois de compreender como neoliberalismo impacta na produção de cuidados na atenção psicossocial, ao produzir uma saúde cada vez mais individualizada e biomédica, que mercantiliza o sofrimento psíquico e destrói as bases de políticas públicas de saúde conquistadas pelos trabalhadores, usuários, familiares e movimentos populares, o artigo "Pode o pássaro voar sob o enlace da serpente? Sustentando a atenção psicossocial em meio às ruínas neoliberais", de Camila Ribeiro de Oliveira, Marta Clarice Nascimento Oliveira, Levi de Freitas Costa Araújo, Mariana Tavares Cavalcanti Liberato e João Paulo Pereira Barros, traz algumas pistas para pensar a produção de resistências, tomando a arte como um caminho possível.

Em seguida, o artigo "Discursos sobre internações involuntárias em Florianópolis: a criminalização da vulnerabilidade e a patologização das diferenças", de Sabrina Del Sarto e Maria Luiza Scheren, analisa como as narrativas biomédicas e jurídico-punitivas justificam os discursos de higienização urbana que afetam

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18572

pessoas em situação de rua em Florianópolis (SC), especialmente através das internações involuntárias. Merece destaque o diagnóstico acurado das autoras em torno do modo como o neoliberalismo transforma a população marginalizada em um objeto-político, priorizando a funcionalidade política e econômica sobre os direitos dos cidadãos.

Desde o início desta década, a questão "como evitar o *Burnout*?" tem ganhado destaque e relevância entre gestores empresariais. Com base em pesquisa etnográfica realizada entre 2021 e 2024, nas cidades de Florianópolis e São Paulo, o artigo "Em busca de 'alívio': da gestão do sofrimento psíquico dos trabalhadores de tecnologia", de Virgínia Squizani Rodrigues, analisa algumas das estratégias utilizadas pelo setor de tecnologia na gestão do sofrimento psíquico dos trabalhadores. Esse trabalho permite perceber quais ações de prevenção e gestão do estresse e do sofrimento vêm sendo colocadas em prática, tanto por empresas, que tendem a implementar programas de saúde e bem-estar, quanto pelos sujeitos, que tendem a fazer uso de suporte psicológico e psicofármacos.

Por fim, "Práticas neoliberais e adoecimento mental entre trabalhadores da atenção primária", de Alana Aragão Ávila, trata da relação entre o adoecimento mental dos trabalhadores do SUS, no nível da Atenção Primária à Saúde, e a mudança de financiamento federal do setor a partir da doutrina neoliberal. O trabalho examina a experiência dos trabalhadores de Sobral (CE), face a implementação do Programa Previne Brasil, entre 2020 e 2023, e aponta a individualização do sofrimento e a precarização do trabalho diante da inserção dos profissionais na lógica do pagamento por desempenho e das consequências das pressões relativas ao alcance de metas para manutenção dos serviços de assistência à saúde.

Esperamos que o material disponibilizado neste dossiê permita novas reflexões aos seus leitores e leitoras. Sobretudo no que tange às transformações epistêmicas das Ciências Sociais e suas implicações nas formas de compreensão das dinâmicas sociopolíticas em torno do *Neoliberalismo e sofrimento psíquico*. Acima de tudo, nossa expectativa é que o conteúdo aqui disponibilizado não apenas colabore para a já mencionada politização e desnaturalização dos mecanismos de opressão contemporâneos produtores de sofrimento psíquico, cujas causas e efeitos estão longe de se esgotar em um debate biologizante e/ou medicalizante; mas, principalmente, coopere para a construção de abordagens pluridisciplinares da saúde mental.

Desejamos uma ótima leitura!

Referências

ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara Gomes de. (orgs.). *Leituras sobre neoliberalismo*. Recife: Seriguela, 2021.

ARCOVERDE, Igor Holanda Vaz. *Algo no caminho: narrativas sobre individualismo, sofrimento e adoecimento mental entre jovens graduandas da Universidade Federal de Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, 2021.

AZIZE, Rogério L. O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos. *Trabalho, Educação e Saúde*, 8 (3): 563-574, 2011.

CABANAS, Edgar; LLOUZ, Eva. *Happycracia: fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu, 2022.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18572

CAPONI, Sandra; DARÉ, Patricia Kozuchovski. Neoliberalismo e sofrimento psíquico: A psiquiatrização dos padecimentos no âmbito laboral e escolar. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 25: 302-320, 2020.

COELHO, Eleonora Bachi; LEAL, Ondina Fachel. "Fabricando um corpo sem limites: a busca pelo sucesso profissional e o consumo de metilfenidato". In: MCCALLUM, Cecilia Anne; ROHDEN, Fabíola (orgs.). *Corpo e saúde na mira da Antropologia*. Salvador: EDUFBA e ABA, 2015. pp. 155-175.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, Rafael de Mesquita Ferreira. *Uma multidão de pessoas sós: narrativas de adoecimento e acolhimento na universidade, a partir de grupos terapêuticos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Ceará, 2019.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

OLIVEIRA, Esmael Alves de. "O pharmakon e a vida ou a vida pharmakon?": algumas reflexões sobre narrativas de consumo de psicofármacos no contexto universitário. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (14): 11-26, 2020.

ROSE, Nikolas. "Si-mesmos neuroquímicos". In: ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013. pp. 262-310.

SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18572

ACENO

Existir no neoliberalismo:
reflexões sobre subjetivação e sofrimento psíquico no contemporâneo

Isadora dos Santos Alves[1]
Mariana Tavares Cavalcanti Liberato[2]
João Paulo Pereira Barros[3]
Vládia Jamile dos Santos Jucá[4]
Universidade Federal do Ceará

Resumo: Mais que uma política econômica, o Neoliberalismo opera seu funcionamento sobre modos de subjetivação orientados pelo individualismo e por relações sociais pautadas na concorrência. Tal panorama afeta e atravessa o campo de vivência e compreensão do sofrimento e da saúde mental. Este artigo visa refletir sobre as incidências do neoliberalismo na subjetividade, no sofrimento e nos seus modos de gestão no contemporâneo. Trata-se de um estudo teórico, construído por referenciais da Psicologia Social, em interface com a Saúde Coletiva e as Ciências Sociais.

Palavras-chave: neoliberalismo; subjetivação; sofrimento; saúde mental.

[1] Psicóloga pela Universidade Federal do Ceará (UFC).
[2] Psicóloga pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre e doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professora Adjunta do Departamento de Psicologia e docente colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC.
[3] Psicólogo, mestre em Psicologia e doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Adjunto do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC.
[4] Psicóloga pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre em Comunicação e Cultura Contemporânea pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e doutora em Saúde Coletiva pela UFBA. Professora Adjunta do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFC.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

ALVES, Isadora dos Santos; LIBERATO, Mariana Tavares Cavalcanti; BARROS, João Paulo Pereira; JUCÁ, Vládia Jamile dos Santos. **Existir no neoliberalismo: reflexões sobre subjetivação e sofrimento psíquico no contemporâneo**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 19-36, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Existing in neoliberalism:
reflections on contemporary subjectivation and psychic suffering

Abstract: More than an economic policy, Neoliberalism operates on modes of subjectivation guided by individualism and social relations based on competition. This panorama affects and crosses the field of experience and understanding of suffering and mental health. This article aims to reflect on the incidences of neoliberalism on subjectivity, suffering and its modes of management in the contemporary world. This is a theoretical study, built by Social Psychology frameworks, in interface with Collective Health and Social Sciences.

Keywords: neoliberalism; subjectivation; suffering; mental health.

Existir en el neoliberalismo:
reflexiones sobre subjetivación y sufrimiento psíquico en el contemporáneo

Resumen: Más que una política económica, el Neoliberalismo opera su funcionamiento sobre modos de subjetivación orientados por el individualismo y por relaciones sociales basadas en la competencia. Tal panorama afecta y atraviesa el campo de vivencia y comprensión del sufrimiento y de la salud mental. Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las incidencias del neoliberalismo en la subjetividad, en el sufrimiento y en sus modos de gestión en el contemporáneo. Se trata de un estudio teórico, construido a partir de referencias de la Psicología Social, en interacción con la Salud Colectiva y las Ciencias Sociales.

Palabras clave: neoliberalismo; subjetivación; sufrimiento; salud mental.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

Compreende-se o Neoliberalismo como um sistema normativo de caráter sistêmico, sendo a razão do capitalismo contemporâneo (DARDOT e LAVAL, 2016). As bases desse modo de organização social assentam-se sobre modos de subjetivação orientados por um individualismo e por relações sociais pautadas na concorrência e na ausência de solidariedade. Tal panorama afeta e atravessa o campo de vivência e compreensão do sofrimento e da saúde mental, de modo a gerar reflexões nos saberes e práticas da Psicologia, em sua interface com a Saúde Coletiva e as Ciências Sociais.

Nesse sentido, este artigo, fruto de uma pesquisa no âmbito do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) que discutiu os processos de subjetivação neoliberais, visa refletir sobre as incidências do neoliberalismo no sofrimento e nos seus modos de gestão no contemporâneo. Temos como principais ferramentas teóricas os estudos críticos ao sistema normativo neoliberal, articulados ao campo da saúde coletiva e da psicologia social, enfatizando temas como subjetivação neoliberal, políticas subjetivas de exclusão, modos de gestão do sofrimento e gramáticas de reconhecimento no neoliberalismo (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021).

Em uma abordagem conceitual, podemos entender o Neoliberalismo como uma política econômica que fundamenta as ações do Estado nesta fase contemporânea do capitalismo (DARDOT e LAVAL, 2016; FOUCAULT, 2008) – financeirizado, globalizado e especulativo. Nessa esteira, tem-se como principal aspecto deste sistema a economia e o mercado como princípios reguladores que balizam as ações estatais e o desenho das políticas públicas, implicando na redução gradativa de gastos sociais e no desmonte do sistema de proteção social em prol da desregulamentação do mercado.

Todavia, interessa-nos discutir o neoliberalismo muito mais que uma doutrina econômica, mas como lógica normativa generalizada, que atravessa desde os modos de governo e configurações de Estado até o campo subjetivo e a organização social (FOUCAULT, 2008). Nesse sentido, o neoliberalismo como governamentalidade tem, como forma privilegiada de ação, a gestão de modos de ser e sofrer na contemporaneidade, de modo que as narrativas e políticas neoliberais são descentralizadas do campo da economia e passam a estar presentes em diversas esferas do discurso e das práticas sociais.

Para Dardot e Laval (2016: 7), o neoliberalismo é definido como "o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência". Nesse sentido, destoando do liberalismo clássico, o neoliberalismo inova ao "criar um novo conjunto de regras que definem não apenas outro "regime de acumulação", mas também, mais amplamente, outra sociedade" (DARDOT e LAVAL, 2016: 24). Em síntese, o projeto neoliberal, orientado pelo individualismo exacerbado e pela gene-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

ralização da lógica concorrencial, propõe um novo modo de organização de sociedade, de modo a atravessar diversos âmbitos da vida social e da experiência subjetiva.

Entendendo o neoliberalismo de modo mais amplo e complexo, propomos pensar subjetividade e sofrimento na atualidade, refletindo sobre os modos pelos quais tais experiências têm sido geridas nesta atual fase do capitalismo. Algumas literaturas já têm realizado reflexões profícuas sobre o tema, como Innocencio (2021) que, ao tomar como base o paradigma dos Determinantes Sociais em Saúde (DSS) para analisar e discutir a epidemiologia do sofrimento psíquico na sociedade atual, atenta-se aos atravessamentos e às repercussões do modo de vida capitalista e neoliberal na produção e gestão desse sofrimento. Já Angel (2020) reflete sobre os impactos do neoliberalismo como sistema normativo na saúde mental da população, ampliando a lente para processos que são produzidos ou intensificados mediante a penetração dessa lógica na assistência em saúde, como a medicalização e o fortalecimento da atenção biomédica.

Diante de estudos e abordagens ampliadas, fica evidente que a discussão sobre neoliberalismo e saúde mental, no que toca aos modos de subjetivação e sofrimento, produz inúmeros questionamentos e impasses para a Psicologia, seus saberes e práticas, além de suas interlocuções com outras áreas das Ciências Humanas e Sociais. É nesse sentido que chegamos à pergunta que guia este artigo: Que modos de existir e sofrer são geridos pelo neoliberalismo? Propomos uma discussão teórica mediante duas categorias-chave – sujeito e sofrimento –, direcionando nossa análise a partir da compreensão e da problematização do sistema normativo neoliberal.

Bases para a compreensão da subjetividade no neoliberalismo

Sendo um modo de gerir e intervir sobre diversas dimensões da vida em sociedade (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021), o neoliberalismo pode se caracterizar como um dispositivo que, numa leitura deleuziana, possui suas linhas de saber, de força e, em destaque, de subjetivação (KASTRUP e BARROS, 2009), em que estas últimas produzem modos de existir, de nos constituirmos como sujeitos.

Assim sendo, entendemos que a dimensão subjetiva faz parte do neoliberalismo, isto é, "tal racionalidade política exige a produção de um sujeito, com valores morais e formas de sociabilidade adequados a ela. Há um sujeito que foi produzido especificamente pela formação discursiva neoliberal" (SILVA JUNIOR, 2021: 261).

Diante de tal pressuposto, num primeiro momento, damos ênfase às noções centrais do *ethos* neoliberal para a compreensão dos processos de subjetivação na atual fase do capitalismo, as quais se constituem como categorias de ação econômica com forte teor psicológico-moral, oferecendo modelo próprio de sujeito no neoliberalismo (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021).

Propomos, ainda, uma reflexão sobre as diferenciações e os tensionamentos existentes entre diversos modos de se constituir sujeito no neoliberalismo. Partindo do entendimento que um sujeito empresário de si mesmo (FOUCAULT, 2008), que se gere como uma empresa, é um vencedor no modo de vida neoliberal, quais são as implicações subjetivas aos lidos como "fracassados", "sobrantes" e "descartáveis"? Dessa maneira, é apresentada a ideia de que a gestão subjetiva de tais sujeitos e grupos, comumente inaptos a disputar a "corrida" por condições

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

opressoras estruturais, frequentemente coincide com a gestão de processos de exclusão e barbárie.

Fundamentos da subjetivação neoliberal: correspondências entre sujeito e empresa

De fato, o neoliberalismo é defendido por Dardot e Laval (2016) como uma lógica normativa sistêmica e global devido a seu aspecto transversal, que articula diversas áreas, como política, economia, psicologia, moral, entre outras disciplinas, na produção de uma forma de vida que, no projeto neoliberal, se traduz na expansão indefinida, especialmente no campo subjetivo, da forma empresa e da razão concorrencial do mercado (DARDOT e LAVAL, 2016).

Mas qual seria a natureza deste sujeito-empresa, orientado aos ditames do mercado? A bandeira levantada pela doutrina neoliberal é a de que a percepção de si mesmo como empresa a ser gerida, assim como a percepção dos outros mediante a lógica competitiva, são de origem quase que espontânea se estivermos sob condições de intervenção econômica e social mínima ou inexistente (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021).

Foucault (2008) aponta que, no neoliberalismo, a forma empresa é generalizada e, diferentemente do liberalismo clássico, aqui há o retorno do homo oeconomicus não como sujeito de troca, mas empresário de si mesmo. Nesse caso, o pensamento foucaultiano conduz à ideia de que, para que a sociedade funcionasse sob a lógica empresarial, tornou-se necessária uma estratégia a nível psicológico, resultando na ideia "empresário de si".

Numa espécie de engenharia psicológica e social, o neoliberalismo produz sujeitos que se esforçam cotidianamente a se objetivarem numa forma empresa, atribuindo a si próprios metas de produtividade, aplicando técnicas de gestão e administração empresarial, e elaborando formas de autoavaliação e autovigilância. Em síntese, a subjetivação neoliberal demarca a emergência de subjetividades entranhadas à lógica empresarial e de custo-benefício. É por essa via que Fisher (2021) discorre sobre o que ele chama de "ontologia empresarial", que seria a ideia inquestionável de que, desde instituições sociais até à dimensão subjetiva, a forma empresa é o modelo pelo qual, natural e obviamente, devemos administrar a sociedade.

Tal fenômeno tem repercussões diferenciadas no campo subjetivo, pois, como bem pontua Safatle, Silva Junior e Dunker (2021), o ideal de empresário de si, além de expressar modos de autogestão e impor metas para o alcance de virtudes necessárias para uma "empresa de sucesso" – como flexibilidade, produtividade e dedicação –, inaugura um novo paradigma de normalidade psicológica, baseado nas definições de sujeito empreendedor, dinâmico, adaptável e proativo. Aqueles que não atendem a tais critérios engendrados pela organização social baseada no modelo empresa, serão considerados "anormais", sujeitos desviantes (CAMBAÚVA e SILVA JUNIOR, 2005).

Ademais, outro pressuposto fundamental do ideal de empresário de si mesmo é a liberdade individual, a qual seria uma autonomia sem heteronomia (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021), a livre escolha de o quanto cada um investe em si (BERNARDES, PELLICCIOLI e MARQUES, 2013). Tal perspectiva é interessante ao articularmos com os modos de subjetivação, pois a liberdade neoliberal é a liberdade de ação individual sem transcendências, isto é, sem leis ou ditames externos que interditem o potencial do sujeito de ser seu próprio senhor e alcançar seus objetivos individuais (CAMBAÚVA e SILVA JUNIOR, 2005). Sob

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

a ótica de uma liberdade impenetrável à alteridade, o modelo de sujeito é aquele de um indivíduo "concebido em uma relação de exclusão mútua com o outro" (SILVA JUNIOR, 2021: 272).

A ideia que exprime mais precisamente essa associação entre autogestão, investimento de si e liberdade para investir em prol dos seus próprios objetivos é o conceito de capital humano, formulado pelo economista e teórico neoliberal Gary Becker (FOUCAULT, 2008; SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Tal conceito diz respeito a um direcionamento da ação humana sempre em torno da contínua autovalorização; refere-se também, consequentemente, a uma relação consigo mesmo (DARDOT e LAVAL, 2016), pois, a partir da lógica do capital humano, percebemo-nos como mercadoria, como capital a ser valorizado. Diante desse cenário, nenhuma atividade pode ser encarada sem uma análise de custos e benefícios.

Assim, nesse contínuo modo de análise das ações do sujeito a partir de um eixo de cálculo de riscos e rentabilidade, em que ações e projetos arriscados só devem ser encarados se forem levados em conta os ganhos futuros, a subjetivação neoliberal tem como modo de percepção central de si o "investidor", o "eu-empresa". Isso traduz categoricamente um campo que não era considerado econômico como principal e essencialmente econômico (FOUCAULT, 2008).

Tal lógica do capital humano, com ótima incidência no campo da produção de subjetividades, pode ser especialmente observada nas práticas em saúde e educação, pois nesses eixos de conexão com o neoliberalismo são apreendidos aspectos do imperativo da lógica de valorização do capital. É de se perceber como muito comumente a busca por serviços de saúde e educação é encarada sob a razão do "investimento em si" ou, como coloca Foucault (2008), como modo de melhorar o capital humano. A partir de um pensamento de autogestão e foco individual, a racionalidade neoliberal atravessa as práticas em saúde na medida em que o serviço se torna uma oportunidade de valorização de si, como um investimento, impulsionando "o eu a agir sobre si mesmo para fortalecer-se e, assim, sobreviver, na competição" (DARDOT e LAVAL, 2018: 331).

A título de ilustração, a prática psicológica reveste-se de um valor diferente, isto é, como um juro valoriza o capital, o serviço psicológico, principalmente a psicoterapia individual, pode qualificar o sujeito a ser empreendedor do seu próprio desenvolvimento, adquirindo ou aprimorando "virtudes", habilidades e competências para sobreviver às demandas do mercado (BERNARDES, PELLICCIOLI e MARQUES, 2013; SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Tal situação se torna uma problemática ainda mais comum e consolidada, quando observamos a cultura profissional da psicologia, que, segundo Dimenstein (2000), é congruente a uma leitura hegemonicamente individualista e comprometida com interesses do mercado.

Diante de tal discussão sobre aspectos constitutivos da subjetivação neoliberal, tomando como pontos norteadores o sujeito empresário de si, a liberdade individual e o capital humano, cabe-nos refletir: quais são procedimentos tomados pela lógica neoliberal diante de sujeitos "perdedores" da corrida concorrencial do mercado, insuficientes e incapazes de se autogerir e produzir ganhos? E aqueles sujeitos que não possuem condições para disputar essa corrida?

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

Os "ingerenciáveis" da lógica empresarial de si: neoliberalismo e exclusão

A tônica do individual em detrimento do coletivo, reforçada no próprio desmantelamento do Estado social, delineia um diferente modo de gestão da vida em sociedade, pautada na competição e na quase ausente solidariedade, com relações sociais configuradas segundo o modelo do mercado (DARDOT e LAVAL, 2016). O que se percebe é que a lógica concorrencial se torna um presságio de não apenas um novo modelo de sujeito bem-sucedido, o sujeito do neoliberalismo, mas também desenha quem é, por que e o que fazer com aqueles sujeitos que perdem a competição, ou mesmo aqueles a quem lhes é negado o direito de participar da corrida.

É nesse ponto que a norma de vida neoliberal, nos campos subjetivo, político e social, se encontra com a gestão da barbárie. Isso porque, ainda que haja a falácia neoliberal de que vivemos períodos modernos, longe de momentos horrendos da história humana, com genocídios, guerras e escravização, o neoliberalismo reproduz tais fenômenos pois precisa que haja fracassos e descartes de muitos em prol da manutenção da vida de poucos. Assim, a gestão de sujeitos vivos e livres ao mercado está à serviço da exclusão, da precarização e do apagamento de uma maioria (FRANCO, 2021).

Em detrimento disso, gestão subjetiva também é gestão da exclusão e da bárbarie na hegemonia neoliberal. Se olharmos a partir de leituras e releituras foucaultianas, toda biopolítica também seria uma necropolítica, operando ativamente sobre a vida e a morte, sobre a humanidade e a desumanidade, sobre quem merece viver e morrer (FOUCAULT, 2008; MBEMBE, 2017; CAVALCANTE e BELLINI, 2023), sempre em nome da prosperidade do mercado e da maximização do lucro, de maneira a criar contextos em que a morte é aceitável, alguns sujeitos são suscetíveis a ela e o estado de exceção é naturalizado (BARROS *et al.*, 2021).

Nesse sentido, partindo de estudos, como de Foucault (2008), Fisher (2021), Mbembe (2017) e Almeida (2021), propomos essas duas categorias, "fracasso" e "descarte", como modo de visibilizar e analisar a simultaneidade das maquinarias biopolíticas e necropolíticas em curso no projeto subjetivo neoliberal, o qual, ainda que tenha um eixo fundamental de subjetivação pautado na forma-empresa, produz outros eixos de gestão de sujeitos através de discursos como o do fracasso e de lógicas como a do descarte. Tais elementos operam paralelamente, de maneira a forjar inúmeros modos de existir à margem, em um processo contínuo de exclusão.

Os "sujeitos-fracasso"

Não é de se estranhar que, funcionando a partir de uma lógica concorrencial, a qual se expande para todas as dimensões da vida, a lógica neoliberal promove uma divisão da sociedade entre "vencedores" e "perdedores". Os "vencedores" são os adequados, ágeis, dotados de virtudes de gestão empresarial e valores morais, como esforço, trabalho duro e honestidade (DARDOT e LAVAL, 2016). Já os "perdedores", que já podem ter sido seres em potencial um dia, são aqueles lidos como "fracassos" de sua própria autogestão, cujas condições materiais insuficientes para seu sucesso em nada se relacionam a contextos históricos, sociais, econômicos e políticos estruturantes de sua época – o que seria típico do capitalismo em

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

se apresentar, em toda a sua realidade e impacto, como transhistórico (BARROS e PASSOS, 2004).

Sob um prisma de pressupostos meritocráticos, o neoliberalismo persuade sujeitos de que sua condição, seja ela de vitória e ascensão, mas, principalmente, de fracasso é de responsabilidade sua (CAMBAÚVA e SILVA JUNIOR, 2005). O fracasso individual seria, nesse aspecto, a incapacidade de viver no paradigma neoliberal de instabilidade e flexibilidade generalizada (FISHER, 2021).

Nesse caso, o fenômeno da individualização e quase que psicologização do fracasso, como modo de apagar a possibilidade de contestação política do neoliberalismo, acaba por compor mais uma tentativa bem-sucedida de mascarar a face de um capitalismo selvagem, injusto e desigual em sua estrutura. Os sujeitos "culparão a si mesmos antes de culparem as estruturas sociais" (FISHER, 2021: 140), seja por seu fracasso como empreendedor, seja por condições de pobreza, desemprego ou precarização do trabalho, ou ainda por comprometimentos em sua saúde física ou psicológica, por não se adequarem à sociedade neoliberal (SILVA JUNIOR, 2021).

Paralelo a isso, a maximização da individualização do fracasso no neoliberalismo repercute ainda na impossibilidade de atribuir causa e responsabilização sistêmica, pois apenas sujeitos, enquanto unidade fundamental de funcionamento do mercado, poderiam ser responsáveis por suas ações (FISHER, 2021).

Além disso, a partir de um revestimento moral, sujeitos-fracasso não deveriam se submeter a políticas assistenciais do Estado que os "favoreçam" na competição. Isso porque para tais sujeitos, atravessados por injustiças sociais estruturais que já obstaculizam uma corrida justa, como a histórica pauperização de populações não-brancas, fruto de uma herança colonial e racista na civilização ocidental, subordinar-se à assistência estatal é correr o perigo de serem lidos como sujeitos preguiçosos e incapazes (SILVA JUNIOR, 2021), reafirmando, assim, o seu fracasso.

Assim, diante de "fracassos" que devem ser de responsabilização estritamente individual e que não podem ser reparados via injunções estatais, a racionalidade neoliberal justifica politicamente seus processos de inércia ou indução de diversos processos de exclusão, como o desemprego e a falta de condições materiais e simbólicas de bem-estar social, a partir da ideia de que lutar contra o "fracasso", econômico e social, tem que acontecer também a nível do indivíduo, sob a mesma lógica concorrencial, com esforço e "trabalho duro" (DARDOT e LAVAL, 2016). No entanto, e quanto aos sujeitos que nem sequer podem estar na corrida sob o princípio do mercado?

Os "descartáveis" da lógica neoliberal

Vista sob uma perspectiva ampliada, a ascensão e hegemonia do neoliberalismo tem expressado articulações entre modos de subjetivação e gestão de processos de exclusão. Isso porque, para a racionalidade neoliberal, alguns sujeitos são tidos como inaptos a operarem como uma empresa lucrativa e, nesse sentido, tal empreendimento-sujeito pode se tornar lucrativo para o sistema em seu apagamento.

Esse processo de descarte e desumanização pode ser entendido como um modo de funcionamento da necropolítica, como tecnologia de produção e gestão de morte e da descartabilidade no contexto neoliberal (MBEMBE, 2017; BARROS *et al.*, 2021). Tal gestão denota um outro modo de existir no neoliberalismo, pois,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

mesmo que seja discutido o sujeito-empresa como processo central de subjetivação neoliberal, há sujeitos que, sob condição de descartabilidade e de sobra do mercado (ALMEIDA, 2021), só são inteligíveis diante de regimes discursivos e dispositivos que os desautorizam em sua humanidade, legitimando sua eliminação. A articulação explícita entre racionalidade neoliberal e processos de exclusão reverbera decisivamente na existência e na experiência do sofrer de alguns sujeitos, pois, a partir da maquinaria necropolítica e da lógica de descarte, o neoliberalismo produz existências supérfluas, cujos sofrimentos sequer passarão pelo crivo do reconhecimento ou da legitimação.

Na versão brasileira do neoliberalismo, composta por hibridismos com outras racionalidades (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021), como o racismo – histórico estruturante do sistema capitalista –, podemos analisar brevemente que políticas de exclusão e apagamento estão em pleno funcionamento, sob quais bases elas operam e quais sujeitos e formas de existir elas têm como alvo.

Se olharmos para o fenômeno do genocídio da população negra no Brasil, em que pretos e pardos, seja por ação ou omissão do Estado neoliberal, estão desproporcionalmente expostos a maior incidência da violência e da mortificação (BARROS *et al.*, 2021), podemos observar como o neoliberalismo articula uma maquinaria necropolítica infalível contra pessoas vistas como descartáveis, cuja conexão com a colonialidade e seu estrurante lógico, o racismo, coincide com sujeitos negros, negados em sua humanidade desde o período colonial, não mais rentáveis a esse novo modo de reprodução do capital (ALMEIDA, 2021).

É importante ressaltar que tal política de apagamento, coengendrada pela racionalidade neoliberal no cenário brasileiro, nem sempre aparece sob uma face tão explicitamente perversa, um algoz cruel. A necropolítica à brasileira no neoliberalismo (BARROS *et al.*, 2021) tem sido perspicaz ao reproduzir, por meio de fenômenos supostamente incontroláveis, como a pandemia de Covid-19, diversas desigualdades, as quais acabam por intensificar processos de descartabilidade de alguns sujeitos (NUNES *et al.*, 2023). Essa sutileza, como uma máscara que cobre as violências perpetradas pela governamentalidade neoliberal, pode ser observada ao analisarmos que a primeira morte por Covid-19 no Brasil, em março de 2020, foi de uma mulher não-branca, empregada doméstica, de 63 anos, após ser infectada na casa onde trabalhava (CAPONI, 2020). Nesse contexto, a pandemia deixou de ter apenas um status de situação calamitosa de saúde pública, para ser um fato político, um fenômeno que produz mutações ou, ao contrário, reforça políticas subjetivas e de exclusão em curso na hegemonia neoliberal, em que houve um processo desigual de precarização de certas vidas e fortalecimento da gestão necropolítica neoliberal (NUNES *et al.*, 2023).

Seguindo a discussão, as variadas formas de exclusão dos descartáveis da lógica neoliberal expressam-se ainda na intensificação das políticas de aprisionamento e confinamento. Segundo Passos (2018), prisão, manicômio, assim como diversas outras organizações, físicas ou simbólicas, de confinamento, funcionam como instituições de violência de caráter contundentemente racial, uma vez que estas "sustentam a reprodução do capitalismo e de sua sociabilidade. Não podemos esquecer que o "capitalismo e sua sociabilidade estão assentados no racismo" (PASSOS, 2018: 13). Nesse sentido, estas instituições de exclusão coincidem frequentemente com lugares "sem-lei", pois, por abrigarem "descartes", a defesa de direitos humanos e de condições básicas de uma vida digna é retórica que não possui espaço.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

Ademais, além da função excludente e violenta de políticas de "descarte" no neoliberalismo, legitimadas pela atribuição desumanizadora, tais formas de gestão da barbárie ganham um novo bojo ao nos adensarmos na lucratividade do "mercado da exclusão". É sobre esse aspecto que Davis (2018) se debruça ao discutir sobre o complexo industrial-prisional, cuja concepção seria a de que prisões e outras instituições de confinamento, além de cumprir a função de isolar sujeitos indesejados pela maquinaria capitalista atual, lucram nesse meio, por meio de privatizações, aquisições de altos recursos para manutenção de uma extensa população enclausurada, etc. Nesse sentido, se transpusermos para a realidade brasileira, a expansão do complexo industrial-prisional e, consequentemente, do lucro no "mercado da exclusão", já se encontra bastante presente nos tempos atuais, principalmente se observarmos fatos recentes no campo da saúde mental, como a inclusão de comunidades terapêuticas, do setor privado, à Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), ou mesmo as tentativas de retorno de um complexo hospitalar psiquiátrico, também do setor privado, para o cuidado de pessoas em sofrimento (CAVALCANTE e BELLINI, 2023).

Gestão neoliberal do sofrimento: individualismo e despolitização

Ao discutirmos o sofrimento como uma experiência que, assim como existir ou viver em sua amplitude, possui uma historicidade, entendemos que o sofrer é permeado por condições sociais e culturais que o produz e o permite (TOMÉ, 2020). Tomando como perspectiva o modo de vida neoliberal, chegamos à questão de que, assim como existir, "não se sofre da mesma forma dentro e fora do neoliberalismo" (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021: 33). Nesse sentido, quando falamos em modos de sofrimento no neoliberalismo, estamos atestando a ideia de que a experiência do sofrer não se constitui no vácuo e, por isso, há sofrimentos constituídos, geridos e atualizados especificamente no e por meio do neoliberalismo, viabilizados mediante a nossa experiência social de existir neste contexto.

Ao colocarmos em perspectiva a lógica normativa neoliberal e o sofrimento na atualidade, um fenômeno que observamos ter sido amplamente difundido e explorado é a abordagem individual e apolítica do sofrimento, mesmo em suas versões consideradas mais agudas, como é o caso dos chamados transtornos psiquiátricos. Conforme aponta Safatle, Silva Junior e Dunker (2021) e Angel (2020), o que ocorre no processo de hegemonia neoliberal é uma mudança nos modos como existimos, trabalhamos, e por conseguinte, sofremos. Versados a uma abordagem psicanalítica, os autores enfatizam que a leitura neoliberal sobre o sofrimento reflete uma mudança de narrativa, na qual essa apresenta-se cada vez mais ligada ao paradigma da ação individual.

Daí o porquê, para estes e outros estudos, como o de Cambaúva e Silva Junior (2005) e o de Angel (2020), o paradigma de sofrimento atual se inscreve na depressão. O termo que, coincidentemente, tem suas raízes na economia, caracterizado como um período econômico de rebaixamento da produção e da funcionalidade, na leitura sobre sofrimento diz respeito a um estado subjetivo caracterizado por tristeza, sentimento de vazio e significativa retração na capacidade de "funcionar" nas atividades cotidianas (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Tudo isso lido sob uma perspectiva individual coloca como centro da discussão a própria "insuficiência" ou "incapacidade" de sujeitos responderem às demandas impostas pelo sistema normativo neoliberal (CAMBAÚVA e SILVA JUNIOR,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

2005). Se articularmos ao aspecto da produtividade como o eixo que norteia o sistema de reconhecimento social na sociedade neoliberal (SCHELBAUER, 2020), a depressão comumente se traduz como uma indisponibilidade em responder os ditames da lógica produtiva, uma incapacidade em ser resiliente às dificuldades que a 'vida', em sua abstração da realidade concreta e social, nos impõe.

Ademais, se olharmos a partir de uma perspectiva mais ampla, que extrapola a situações de sofrimento ligadas à produtividade e à autogestão, e tocarmos no ponto da generalização da ótica individual a qualquer experiência do sofrer, principalmente aquelas associadas à tendência estruturante do neoliberalismo de produção de desigualdades numa perspectiva de exclusão social (SCHELBAUER, 2020; TOMÉ, 2020), podemos explorar ainda mais quais balizas e intencionalidades subjacentes à supremacia do indivíduo na explicação do sofrimento no neoliberalismo. Em seu estudo, no qual aborda diferentes visões de sofrimento de acordo com distintos sistemas sociais, dentre eles o neoliberal, Tomé (2020) aponta que:

> A posição neoliberal (ou individualista) parte da ideia de negação do sofrimento enquanto um problema social e, deste modo, nessa perspectiva, tende-se a afirmar que os sofrimentos vivenciados pelas pessoas são sofrimentos individuais, que dizem respeito apenas a cada pessoa e que são consequência das ações e atitudes de cada um durante o curso de suas vidas. (TOMÉ, 2020: 321-2)

Sob tal raciocínio, deixa-se de compreender o sofrimento como um fenômeno social, imbricado às dinâmicas históricas, sociais e políticas circunscritas na existência do sujeito que sofre, reduzindo questões coletivas a consequências de escolhas individuais. A partir desse entendimento, ocorre uma responsabilização individual sobre qualquer situação que traga repercussões à saúde mental; responsabilização essa que se consolida tanto no que concerne ao nível causal e mantenedor do sofrimento, quanto à dimensão de tratamento e cuidado. Segundo Tomé (2020), isso seria resultado de um intenso esfacelamento dos laços solidários de vida em sociedade. Como coloca o autor, a perspectiva de que "não existe sociedade", mas apenas indivíduos isolados, repercute diretamente na leitura neoliberal do sofrimento, em como vivenciamos e o narramos.

Nesse sentido, não é de se surpreender que cada vez mais acentua-se o fenômeno da culpabilização por sofrimentos vividos, cuja incidência pode sinalizar a incrementação de uma segunda camada ao sofrer. Sendo responsável por sua vida, independente de condições e (falta de) oportunidades que permeiam suas escolhas (TOMÉ, 2020), o sujeito livre do neoliberalismo, ao sofrer, sofre adicionalmente pela culpa, mesmo que o "sofrimento primário", entrelaçado a processos como racismo, pobreza, precarização do trabalho, estigma da loucura, entre outros, extrapole sua capacidade de agência e de "produção de soluções" à problemática.

Nesse sentido, o sofrimento gerido pelo neoliberalismo se configura como uma uma experiência em que desconfortos em relação à vida social e "problemas psicológicos" devem ser lidos e encarados, assim como tudo na sociedade neoliberal, de modo privado, apagando, portanto, o caráter sistêmico e entrecruzado do sofrimento – despolitizando, enfim, tal dimensão da nossa existência.

Associando tais fenômenos, individualização e despolitização do sofrer tornam-se duas faces de uma mesma moeda no neoliberalismo, pois a tônica da narrativa individual do sofrimento em saúde mental torna-se uma cortina de fumaça

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

para a real complexidade das problemáticas. Na medida em que a autorresponsabilização generalizada opera como um meio para esconder e mascarar problemas sociais complexos (TOMÉ, 2020), que demandariam respostas igualmente complexas coletivas, sucede-se um estado crítico de despolitização da saúde mental.

Nesse eixo, o que se concretiza, tanto para quem sofre como para quem presta assistência, é a redução gradativa do ato de nomear problemas sociais conectados aos processos de sofrer e/ou adoecer. Para Safatle, Silva Junior e Dunker (2021), a despolitização seria um fenômeno-chave no processo de narração do sofrimento no neoliberalismo, pois, ao produzirmos narrativas sobre o sofrer, negligenciando a nomeação de processos sociais e históricos conectados a tal questão, estamos esquecendo que clínica também é política. Estes autores defendem que é uma artimanha própria do capitalismo em seu novo espírito despolitizar questões que atravessam a vida em sociedade pois, ao fazer isso, a racionalidade neoliberal inviabiliza a possibilidade de contestação política e posicionamento crítico.

Diante disso, cabe dar relevo à ideia de que a problemática da despolitização se articula não só com o fenômeno da individualização, mas também com o da psicopatologização, principalmente na ênfase do aspecto biológico e neuroquímico de diversos modos de sofrimento codificados como transtornos mentais.

Sob tal noção, diversos modos de sofrimento na hegemonia neoliberal passam pelo crivo interpretativo da patologia e do desequilíbrio químico cerebral como origem e expressão do sofrer, esmaecendo a possibilidade de se pensar a dimensão sociopolítica como agente ativa na produção e manutenção dessa experiência, e ampliando o horizonte de intervenção da psiquiatria na vida cotidiana (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Com a expansão da biologização e da psiquiatrização do sofrimento, as quais funcionam como principais ferramentas de comprovação da "verdade neoliberal" sobre o sofrimento, dado o caráter científico e aparentemente neutro, o que se observa é um aprofundamento de explicações e tratamentos biomédicos, em que se apreende a experiência de sofrimento, vista na perspectiva da doença, como um dado natural e abstraído do sujeito e da sua realidade social (ANGEL, 2020).

Aliando individualização, biologização e psiquiatrização do sofrimento, o projeto neoliberal tem como resultado um antídoto formidável para a continuidade do sistema: a despolitização. Além disso, criam-se demandas de mercado, pois, o discurso hegemônico, legitimado pela psiquiatria em sua versão biomédica e baseada em 'evidências científicas', de que o sofrimento se limita à esfera individual e possui origem biológica ratifica e atualiza a ideia de sujeito como objeto de intervenções psiquiátricas e farmacológicas no tratamento de seu sofrimento (INNOCENCIO, 2021). Nesse caso, não só em termos de causas, mas também em termos de assistência, a despolitização do sofrimento pela via da biologização e da individualização trata a atenção à saúde mental como uma operação objetiva descompromissada politicamente e como uma oportunidade de produção de consumo e lucro (INNOCENCIO, 2021; SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021).

O que emerge dessa dinâmica é o alastramento da compreensão de sofrimento encerrado no espectro de transtornos mentais. Resulta dessa noção o entendimento de que o sofrer só pode tratado via psicofármacos, já que tal experiência refere-se a um desequilíbrio químico – tal associação revela bem a intenção da gestão neoliberal do sofrimento em colaborar com os interesses do mercado farmacêutico (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Ao gerir o processo

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

saúde-doença-cuidado a partir da lógica do negócio e da oportunidade de consumo, o neoliberalismo compreende quem sofre não só a partir do olhar médico, como 'paciente', mas também o vê como consumidor e cliente da indústria farmacêutica (ANGEL, 2020; INNOCENCIO, 2021). Dessa maneira, a hegemonia neoliberal atualiza os objetivos de lucro do capitalismo ao sincronizar mais outra experiência subjetiva, o sofrimento, aos ditames do mercado.

Talvez a partir dessa noção mercadológica e lucrativa do sofrimento, seja possível apreender de forma mais compreensível a ideia desenvolvida por Safatle, Silva Junior e Dunker (2021): para estes autores, o neoliberalismo não apenas gere, no sentido de produção de sofrimentos próprios da época, como também gerencia a experiência do sofrer rumo à própria reprodução da hegemonia neoliberal, no sentido de encontrar aproveitamento econômico na experiência de sofrimento (ANGEL, 2020). Neste trabalho, adicionamos à ideia a reflexão de que o neoliberalismo não só gere e gerencia, como também atualiza sofrimentos que nascem no seio da organização social capitalista, fundada na necessária produção de desigualdades e marginalização social.

No entanto, retomando a ideia de gerenciamento do sofrimento pela racionalidade neoliberal, o que se consolida é uma contundente reformulação nos modos como compreendemos o sofrimento, os quais se baseiam em questões, como a individualização e a biologização, e repercutem na forma como o experenciamos, pautada em uma intensa autoculpabillização, e na maneira como tratamos, convergente aos interesses do mercado. Segundo Safatle, Silva Junior e Dunker (2021: 33), para o neoliberalismo "Não basta gerir o centro, há de se saber gerir as margens, configurar as formas possíveis do afastamento da norma". Em síntese, não é apenas a "normalidade psicológica", mas também o sofrimento interessa ao sistema normativo neoliberal. Tal noção pressupõe a ideia de que há escapes, há sofrimentos invisibilizados e interditados de participarem da gramática de reconhecimento neoliberal.

Sofrimentos não reconhecíveis na gramática neoliberal

Conforme discutido na seção anterior, a perspectiva de sofrimento no neoliberalismo desliza sobre algumas bases que produzem determinada concepção de que trato social e modo de narrar são possíveis para que sofrimentos sejam lidos como tais, isto é, para que a codificação não seja de qualquer outra experiência do que propriamente a do sofrer. No entanto, nas zonas em que se escancara o caráter social e político do sofrimento (TOMÉ, 2020), e, portanto, aciona-se a possibilidade de crítica à hegemonia neoliberal, é preciso não só negá-lo em seu status de experiência subjetiva de sofrimento, como também descredibilizá-lo em sua importância e atravessamento na vida dos sujeitos e da sociedade.

Em um giro histórico, é salutar ressaltar que os processos de invisibilização ou desconsideração de certos sofrimentos no corpo social não são de criação neoliberal, mas configuram-se como uma atualização de tratos já típicos na história do capitalismo e de seus alicerces ideológicos. Isso se expressa, por exemplo, nos saberes e práticas psi, os quais historicamente fortalecem e legitimam – científica e socialmente – a ideologia dominante (DIMENSTEIN, 2000). Para Dimenstein (2000), numa discussão entre um modo popular de nomear o sofrimento, a expressão "doença dos nervos", e as práticas psicológicas em serviços de saúde pública, há uma decisiva dissonância entre os modos como certos sujeitos – comumente pertencentes a segmentos sociais desfavorecidos – narram e analisam seus sofrimentos, e as formas aceitas e cabíveis de sofrer e narrar no campo psi.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

Se articularmos tal panorama histórico à racionalidade neoliberal e sua astuta capacidade de distinção de sofrimentos considerados legítimos e outros não reconhecíveis, chegamos à noção de que o neoliberalismo, ressonante nas práticas em saúde mental, possui, de modo sistemático e intencional, uma tradução limitada na gramática do sofrimento. Isso significa que o sofrimento, ao ser visto sob um prisma pretensamente individual e biologizante (TOMÉ, 2020), retira da própria abordagem do sofrimento o papel decisivo de eixos de opressão e exclusão que estruturam o sistema neoliberal e operam na produção e atualização de adoecimentos em saúde mental.

Nesse sentido, sofrer por estar submetido a diversos processos de desigualdade social e ser atravessado por marcadores socioeconômicos que obstaculizam formas dignas de existir torna-se uma experiência que, na dimensão política, é inviável de ser reconhecida, a não ser que haja uma sintomatologia que marque o corpo e o categorize em classificações diagnósticas (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Além disso, os processos necropolíticos em curso, envolvidos na expressão e gestão do sofrimento no neoliberalismo (CAVALCANTE e BELLINI, 2023), são ocultados em detrimento da massiva patologização do sofrer.

Quando se inviabiliza a possibilidade de sofrer decorrente de eixos históricos de exclusão e opressão, tal inviabilização reverbera nos modos como: 1) esse sofrer será experienciado; 2) serão produzidas respostas e possibilidades de cuidado em saúde mental. Nesse caso, sugere-se que, quanto menos se pode deliberadamente culpabilizar o sujeito pelo seu próprio sofrimento e, consequentemente, quanto mais fios de conexão pode-se estabelecer entre o sofrer e as condições históricas e sociais daquele/a que sofre, menos codificada é tal experiência no neoliberalismo.

Em avanço, na gestão neoliberal é reconhecida não só a dimensão do silenciamento de tais sofrimentos, mas a do apagamento, isto é, no eixo de reconhecimento não trabalha apenas uma tradução limitada do sofrer, como também uma 'não-tradução', cuja articulação ao processo de descarte interdita o direito ao sofrimento. Fanon (2008) já repercutia, em épocas distintas a do neoliberalismo, tal incapacidade de tradução do sofrimento de povos relegados à desumanização ao fazer uma articulação entre racismo, colonialismo e sofrimento. Para o psiquiatra martinicano,

> Se o sujeito se constitui nas relações sociais e necessita do outro para construir uma imagem de si, mas este outro não o valida, então o racismo não se resume à inferiorização do negro, mas à impossibilidade de seu reconhecimento como humano e significa que seu sofrimento sequer precisa ser reconhecido como tal. (FAUSTINO e OLIVEIRA, 2020: 20)

À guisa de exemplo na contemporaneidade neoliberal, não são raras as vezes em que se aborda o sofrimento de mães que perderam seus filhos – comumente jovens, negros, pobres, lidos como 'perigosos' – em um discurso de ilegitimidade e marginalização desse sofrimento (RODRIGUES, 2019), como se não fosse necessário sofrer por essas mortes, já que são vidas descartáveis e não passíveis de luto (BUTLER, 2015). É necessário refletir que o eixo que norteia o não reconhecimento de tais sofrimentos no neoliberalismo é o próprio processo de desumanização, que interdita não só a existência, como impede a inteligibilidade de tais experiências como sofrimento.

É nessa esteira que se funda a noção de que, conforme os diferentes regimes de reconhecimento do sofrimento no neoliberalismo, há também distintos tratos, formas de intervenção e assistência. Em linhas gerais, isso exprime que, sendo

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

alguns sofrimentos mais reconhecíveis que outros, eles são tratáveis a partir de diferentes operações.

Isso não quer dizer, no entanto, que fenômenos comuns a diversas expressões de sofrimento no neoliberalismo seriam específicos de algum nível de reconhecimento social. A medicalização da vida, por exemplo, expressa-se como uma questão frequente a diversos modos de sofrer, pois transforma indiscriminadamente vários aspectos da existência em problema médico, independentemente de sua natureza e complexidade (ANGEL, 2020), ou seja, funciona como um elemento despolitizador do sofrimento.

Não obstante, o neoliberalismo, sendo fiel ao princípio geral da razão econômica como regente do social, diferencia formas de tratamento a distintos regimes de reconhecimento do sofrer, conforme o imperativo da lucratividade. Assim, se for possível lucrar com o sofrimento de quem produz (SILVA JUNIOR, 2021), em um sistema de exaurir e capitalizar tal exaustão, os modos de trato pensados serão bem parecidos a de uma tecnologia biopolítica, de manutenção da vida consoante a certa racionalidade governamental (FOUCAULT, 2008), que na gestão neoliberal vem se traduzindo em uma hegemonia da psiquiatrização e da medicalização do sofrer. Contudo, se sujeitos, corpos sobrantes das dinâmicas do mercado (ALMEIDA, 2021), sofrem, as formas pensadas para tratamento muitas vezes coincidem com a gestão do "sofrimento dos corpos por meio da administração de condições mortíferas" (FRANCO, 2021: 2), sinalizando uma oportunidade de ganho lucrativo para o neoliberalismo.

Diante desses distintos regimes de reconhecimento do sofrer no neoliberalismo e suas variadas repercussões no tratar, evidencia-se mais uma vez como há uma gramática neoliberal de sofrimento que forja diferentes concepções e tratos, a depender dos sujeitos que encarnam esse sofrer (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Ao realizar apagamentos a partir da maneira que narra, trata e, portanto, legitima, o neoliberalismo como gestor dessa experiência no contemporâneo compreende que a política neoliberal de sofrimento se assenta sobre bases individuais e transhistóricas, categorias diagnósticas, tratamentos psiquiátricos e farmacológicos, de modo a recusar uma perspectiva sociopolítica e não-lucrativa de sofrimento e saúde mental.

Considerações finais

De fato, analisar o neoliberalismo e seus entrelaçamentos no plano subjetivo e no âmbito do sofrimento em saúde mental demonstra-se uma tarefa de difícil execução. Isso porque ainda que ampliemos nosso olhar para os atravessamentos do *ethos* neoliberal nos modos pelos quais nos tornamos sujeitos e sofremos, é preciso relembrar frequentemente como estamos imersos nessa lógica, no qual o capitalismo neoliberal se vale de suas armadilhas de captura e opera mediante um movimento constante de recomposição, que prevê até desvios e resistências a ele (BARROS e PASSOS, 2004).

Contudo, compreender que estamos inevitavelmente dentro do neoliberalismo não é uma afirmação no intuito de imobilizar ou cair em uma noção "realista" de não haver mais alternativas (FISHER, 2021). Ao contrário, quanto mais nos compreendemos como sujeitos que existem em um projeto sistêmico, cujo funcionamento opera sob bases ultraindividuais e flexíveis, mais entendemos que um novo projeto de sociedade necessita do coletivo, mediante a conjunção de forças políticas e na emergência e expansão do princípio contra-hegemônico do comum (DARDOT e LAVAL, 2016). Como bem refletem tais autores, "A invenção

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

de novas formas de vida somente pode ser uma invenção coletiva, devida à multiplicação e à intensificação das contracondutas de cooperação." (DARDOT e LAVAL, 2016: 401).

De maneira análoga para o campo da Psicologia e os saberes dialógicos a ela, ainda que entendamos que não pulverizaremos o neoliberalismo apenas a partir de nossa prática como profissionais e equipes de saúde mental, tão pouco podemos fazer frente se também não construirmos micropoliticamente redes e rotas de reinvenção do cuidado a pessoas que sofrem e demandam nossa atuação. Assim, acreditamos ser possível afirmar que este ensaio teórico produz ressonâncias interessantes para o campo da Psicologia, das Ciências Sociais e da Saúde Coletiva, de modo a propor um diálogo crítico entre hegemonia neoliberal e seus modos de gestão da subjetividade e do sofrimento.

Diante disso, entendendo que abordar subjetividade, sofrimento e lógica neoliberal extrapola disciplinas, campos, institucionalidades e o campo *psi*, esperamos que este escrito contribua para uma maior compreensão dos processos envolvidos ao discutirmos neoliberalismo e os modos pelos quais existimos, vivemos e adoecemos no contemporâneo. Para além disso, esperamos que este escrito possa aguçar nosso ousado desafio, como sujeitos e atores políticos, em apostar no coletivo, na invenção de novas solidariedades, de maneira a recusar-se a qualquer sistema social ou modo de vida que sustente seu funcionamento a partir da destruição do princípio do comum.

Recebido em 30 de maio de 2024.
Aceito em 31 de outubro de 2024.

Referências

ALMEIDA, S. L. Necropolítica e neoliberalismo. *Caderno CRH*, 34: 1-10, 2021.

ANGEL, C. O. "O neoliberalismo e a gestão do mal-estar contemporâneo". In: CASTRO, F. C. L.; ROSA, B. J.; MARQUES, C. (org.). *Filosofia e Psicanálise*: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020. pp. 43-57.

BARROS, J. P. P. *et al.* "A noção de Necropolítica no pensamento de Achille Mbembe: aproximações e deslocamentos em relação à Biopolítica em Michel Foucault". In: GADELHA, S.; BESERRA, B.; MOTA, T. (orgs.). *Biopolítica, tecnocultura e educação*. São Paulo: Cambalache, 2021. pp. 129-151.

BARROS, R. B. D.; PASSOS, E. Clínica, política e as modulações do capitalismo. *Lugar Comum*, 19-20: 159-171, 2004.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

BERNARDES, A. G.; PELLICCIOLI, E. C.; MARQUES, C. F. Vínculo e práticas de cuidado: correlações entre políticas de saúde e formas de subjetivação. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18 (8): 2339-2346, 2013.

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

CAMBAÚVA, L. G.; SILVA JUNIOR, M. C. Depressão e neoliberalismo: constituição da saúde mental na atualidade. *Psicologia: ciência e profissão*, 25 (4): 526-535, 2005.

CAPONI, S. Não existe salvação individual na pandemia de Covid-19. *Boletim Especial*, 8: 30-33, 2020.

CAVALCANTE, L. L.; BELLINI, M. I. B. Saúde mental em tempos de ultraneoliberalismo. *Argumentum*, 15 (3): 79-94, 2023.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

DAVIS, A. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

DIMENSTEIN, M. A cultura profissional do psicólogo e o ideário individualista: implicações para a prática no campo da assistência pública à saúde. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 5 (1): 95-121, 2000.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D. M.; OLIVEIRA, M. C. Frantz Fanon e as máscaras brancas da saúde mental: subsídios para uma abordagem psicossocial. *Revista da ABPN*, 12: 6-26, 2020.

FISHER, M. *Realismo capitalista*: *é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*: *curso dado no Collège de France* (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCO, F. L. Fazer precarizar: neoliberalismo autoritário e necrogovernamentalidade. *Caderno CRH*, 34: 1-15, 2021.

INNOCENCIO, G. O sofrimento psíquico na sociedade capitalista e neoliberal sob a ótica da determinação social do processo saúde-doença. *Mosaico*, 12 (3): 16-22, 2021.

KASTRUP, V.; BARROS, R. B. "Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia". In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (orgs.). *Pistas do método da cartografia*: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 76-91.

MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

NUNES, L. F. *et al*. Psicologia e Covid-19 no Brasil: desigualdades, precarização da vida e necropolítica. *Psicologia Política*, 23 (57): 72-87, 2023.

PASSOS, R. G. Holocausto ou navio negreiro?: inquietações para a reforma psiquiátrica brasileira. *Argumentum*, 10 (3): 10-22, 2018.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

RODRIGUES, J. S. *Testemunhas da necropolítica*: *implicações psicossociais dos homicídios juvenis no cotidiano de suas mães*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), UFC, 2019.

SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SCHELBAUER, L. A democracia excludente e o sofrimento dos sujeitos frente à marginalização neoliberal. *Orbis Latina*, 10 (2): 161-185, 2020.

SILVA JUNIOR, N. "O Brasil da barbárie à desumanização neoliberal: do 'Pacto edípico, pacto social', de Hélio Pellegrino, ao 'E daí?', de Jair Bolsonaro". In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. pp. 255-282.

TOMÉ, J. BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O SOFRIMENTO SOCIAL. *Revista Ideação*, 1 (41): 314-331, 2020.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17772

ACENO

Quilombos, saúde mental e sofrimento social:
a desigualdade em saúde como expressão da qualidade ambiental do território

Anaxsuell Fernando da Silva[1]
Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Maria Janaína Silva dos Santos[2]
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Priscila Soraia da Conceição[3]
Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Rosimeiry Florêncio de Queiroz Rodrigues[4]
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Resumo: Esta comunicação discute a relação entre saúde mental e ambiente em comunidades tradicionais. O ponto de partida se dá na utilização de metodologias participativas, não-extrativistas e de pesquisa-ação em três comunidades quilombolas. As investigações etnográficas partilham testemunhos de marginalidade e subjugação, de onde emergem sujeitos políticos e suas perspectivas sobre o impacto das questões ambientais na saúde mental da comunidade. Essa análise desafia narrativas hegemônicas numa perspectiva contracolonial, que permite pensar a saúde mental comunitária como expressão da soberania sanitária. Este debate evidencia determinantes sociais da saúde em comunidades quilombolas e os processos geradores de desigualdades socioespaciais e raciais em saúde, articulados com movimentos de mobilização e resistência. Reconhecê-los a partir das vozes dos moradores contribui para o enfrentamento das desigualdades por intermédio de uma promoção emancipatória da saúde mental.

Palavras-chave: saúde mental; quilombola; água; energia eólica; ambiente.

[1] Antropólogo e Psicólogo, doutor em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).
[2] Assistente Social, especialista em Gestão Estratégica na Saúde Pública. Mestre em Serviço Social (UFPB, 2015) e Doutoranda em Ciências Sociais pela UFRN.
[3] Engenheira Ambiental, doutora em Saneamento, Meio Ambiente e Recursos Hídricos pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), professora da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).
[4] Doutoranda em Ciências Sociais, mestra em Ciências Sociais e Humanas e Graduada em Direito, professora do Departamento de Direito da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

SILVA, Anaxsuell Fernando da; SANTOS, Maria Janaína Silva dos; CONCEIÇÃO, Priscila Soraia da; RODRIGUES, Rosimeiry Florêncio de Queiroz. **Quilombos, saúde mental e sofrimento social: a desigualdade em saúde como expressão da qualidade ambiental do território.** *Acenо – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 37-52, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Quilombos, mental health, and social suffering:
health inequality as an expression of the environmental quality of the territory

Abstract: This paper discusses the relationship between mental health and the environment in traditional communities. The starting point is the use of participatory, non-extractivist and action-research methodologies in three quilombola communities. The ethnographic investigations share the testimonies of marginalization and subjugation, from which political subjects emerge and their perspectives on the impact of environmental issues on the community's mental health. This analysis challenges hegemonic narratives from a counter-colonial perspective, which allows us to think of community mental health as an expression of health sovereignty. This debate highlights the social determination of health in quilombola communities and the processes that generate socio-spatial and racial inequalities in health, articulated to movements of mobilization and resistance. Recognizing them through the voices of the residents contributes to tackling inequalities through the emancipatory promotion of mental health.

Keywords: mental health; quilombola; water; wind energy; environment.

Quilombos, salud mental y sufrimiento social:
la desigualdad en salud como expresión de la calidad ambiental del territorio

Resumen: Este artículo analiza la relación entre la salud mental y el medio ambiente en las comunidades tradicionales. El punto de partida es el uso de metodologías participativas, no extractivistas y de investigación-acción en tres comunidades quilombolas. Las investigaciones etnográficas comparten los testimonios de marginación y sometimiento, del que emergen sujetos políticos y sus perspectivas sobre el impacto de las cuestiones ambientales en la salud mental de la comunidad. Este análisis desafía las narrativas hegemónicas desde una perspectiva contra-colonial, lo que permite pensar la salud mental comunitaria como expresión de la soberanía sanitaria. Este debate destaca la determinación social de la salud en las comunidades quilombolas y los procesos que generan desigualdades socioespaciales y raciales en salud, articulados a movimientos de movilización y resistencia. Reconocerlos a través de las voces de los pobladores contribuye a enfrentar las desigualdades a través de la promoción emancipadora de la salud mental.

Palabras clave: salud mental; quilombola; agua; energía eólica; ambiente.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

Caracterizadas como coletividades constituídas por pessoas remanescentes de antigos quilombos, de acordo com a metodologia utilizada pelo Ministério da Saúde, as comunidades quilombolas vivenciam em seus territórios, os quais estão localizados majoritariamente nas áreas distanciadas dos centros urbanos, os desdobramentos da agudização da desigualdade social, processos de hierarquização e assimetrias sociais evidenciados na falta de acesso a serviços de saúde e ausência de condições básicas para a manutenção de vida digna.

Este cenário impõe um esforço cotidiano às comunidades de resistência no sentido de amenizar os sofrimentos físicos, subjetivos e sociais que decorrem dos processos de exclusão social e marginalização da necropolítica neoliberal contemporânea. Segundo o Observatório Quilombola, "ações externas indiscriminadas caracterizadas por interferências em âmbitos político-sociais, ambientais, educativos, culturais e de saúde têm, notoriamente, fragilizado as comunidades quilombolas no Brasil" (*apud* BATISTA e ROCHA, 2020: 35-6). Estes acontecimentos ameaçam a identidade, a autonomia, o modo de organização do trabalho e as condições de permanência em seus locais de origem (VAREJÃO *et al*., 2006). E, por consequência, a saúde mental.

Nesta conjuntura, os saberes tradicionais e as práticas comunitárias de saúde são basilares para a sobrevivência dessas comunidades, cooperando para o delineamento de maneiras peculiares de se relacionar com o ambiente. Assim, grupos quilombolas do nordeste brasileiro têm mantido viva suas tradições e demonstrado saberes práticos dos aspectos do ecossistema que se relacionam com o seu bem-estar (GEERTZ, 2013). Por outro lado, essas comunidades ainda padecem de problemas crônicos e elementares, como a falta de serviços básicos, como acesso à água e tratamento de resíduos, ao mesmo tempo que têm dificultado seu acesso à saúde.

Nesta direção, este artigo se propõe discutir a relação entre saúde mental e ambiente em comunidades tradicionais a partir da confluência do debate entre dois diferentes projetos de investigação em curso. O ponto de partida se dá na utilização metodologias participativas, não-extrativistas e de pesquisa-ação, em três comunidades quilombolas do nordeste brasileiro; duas no Rio Grande do Norte (Jatobá e Nova Esperança) e uma na Paraíba (Talhado). Do ponto de vista metodológico, estas investigações etnográficas partilham do testemunho e da experiência de marginalidade, subalternidade e subjugação, de onde emergem estes sujeitos políticos e suas perspectivas a respeito do impacto das questões ambientais na saúde mental da comunidade.

Pensar as comunidades quilombolas sob o olhar da saúde mental crítica e ambiente, numa perspectiva interdisciplinar, implica considerar os avanços teórico-analíticos que essa abordagem traz para a Antropologia da Saúde e, sobretudo, para o debate a respeito da determinação social da saúde, da sociogênese

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

dos sofrimentos psíquicos, dos processos geradores de desigualdades socioespaciais e sua articulação com comunidades envolvidas em processos de organização política e resistência aos significativos impactos do neoliberalismo sobre os ecossistemas e a vida das populações vulnerabilizadas nos campos, florestas, águas e cidades.

O enfoque socioambiental crítico adotado nestes texto dialoga, do ponto de vista teórico-epistêmico, com as premissas da epidemiologia crítica latino-americana de Jaime Breilh (2023) e sua articulação com a Antropologia (SILVA, 2020); da ecologia política (O'CONNOR, 2001; FOSTER, 2012; GUHA e ALIER, 2013) e as noções de contracolonialidade (BISPO, 2023); além das importantes noções de território e novas territorialidades; da sociologia ambiental crítica (ACSELRAD, 2004; BULLARD, 2005) que dedicaram-se ao debate em torno dos movimentos por justiça ambiental.

Essa proposta de análise e compreensão desafia as narrativas hegemônicas, ao mesmo tempo que promove o interesse em estabelecer as relações entre história, memória, saber e poder numa perspectiva contracolonial que permita pensar aspectos comunitários em saúde mental como expressão da soberania sanitária. Para este trabalho, priorizaremos a relação destas comunidades com a questão da energia eólica, do gerenciamento dos resíduos e do acesso à água. Entendemos que este debate propicia evidenciar os processos reveladores da determinação social da saúde em comunidades quilombolas, assim como os processos geradores de desigualdades socioespaciais e raciais em saúde e sua articulação com movimentos sociais envolvidos em processos de mobilização e resistência. Reconhecê-los a partir das vozes dos quilombos contribui para o enfrentamento das desigualdades e injustiças por intermédio de uma promoção emancipatória da saúde mental.

Começamos com a comunidade do Jatobá. Ela está situada a dez quilômetros da sede do município de Patu (RN) e a 327 quilômetros da capital do Estado, é composta por uma população de 44 pessoas quilombolas (IBGE, 2023b). Esta comunidade teve seu autorreconhecimento admitido pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2006 e o seu território titulado nos anos de 2014 e 2015. Trata-se de um grupo com trajetória marcada pela resistência à opressão e luta por liberdade.

De acordo com Assunção (2009) durante o período da escravização os ancestrais comuns a estas pessoas, Manoel e Raimunda, compraram a própria alforria e, após a abolição da escravatura, seus filhos João Luiz e Maria Juliana adquiriram por compra e venda as terras que hoje integram seu território. Importante registrar que antes da aquisição das terras que atualmente integram o território quilombola no Sítio Jatobá, essa comunidade residia no Sítio Atenas, situado no município de Messias Targino, e a venda deste imóvel rural e consequente aquisição das terras no Sítio Jatobá decorre da apropriação gradativa do seu território por parte de proprietários de terras vizinhas.

Não muito distante dali está a comunidade Nova Esperança, composta por 191 pessoas quilombolas, as quais residem no município de Baraúna, na região oeste do Rio Grande do Norte. Localizada a aproximadamente 312 quilômetros de Natal, é composta por cinco ruas, 22 casas de alvenaria, dois pátios comunitários, um campo de futebol e uma igreja cristã. Esta comunidade ainda não é certificada pela Fundação Palmares e tampouco existe processo de regularização fundiária aberto no Incra. Ali residem descendentes dos moradores de outras comunidades quilombolas da região (tais como Pega, Arrojado e Engenho Novo, situadas no município de Portalegre).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

O processo migratório da população negra de Nova Esperança foi explicado por seus moradores como decorrente da busca por melhores condições de vida. Com essa meta, saíram das comunidades quilombolas em que residiam, passando a morar inicialmente no município de Riacho da Cruz, que fica a aproximadamente 15 quilômetros de Portalegre. Não encontrando nessa localidade a segurança para trabalhar na terra e condições de subsistência, começaram a migrar gradativamente para o município de Baraúna no ano de 2002, passando a trabalhar na plantação de melão de uma empresa da região, conhecida pelas pessoas da comunidade como Sítio do Japonês.

No ano de 2012, com a instalação de uma fábrica de cimento na localidade, a comunidade foi diretamente afetada e passou a conviver com relatos de problemas de saúde. A empresa iniciou um processo de negociação com os moradores da comunidade para retirá-los do lugar em que estavam residindo.

No Estado vizinho, na Paraíba, são 47 comunidades quilombolas, dessas 43 são certificadas pela Fundação Palmares, entre essas comunidades destacaremos aqui neste artigo uma delas. O Quilombo do Talhado fica localizado no município de Santa Luzia (PB), que está a 290 km da capital Paraibana. O Talhado se divide em três: o Quilombo do Talhado Rural, localizado a 24 km do perímetro urbano da cidade de Santa Luzia-PB, o Quilombo Urbano do Bairro São José e o Monte São Sebastião, ambos oriundos do Quilombo Rural.

Considerando a vulnerabilidade social, política, econômica e ambiental das comunidades quilombolas, historicamente submetidas a violações de direitos, onde a prática do racismo ambiental tem sido recorrente, se justifica a realização de estudos que permitam desvelar a desigualdade em saúde como expressão da qualidade ambiental do território e seu impacto na saúde mental da população quilombola.

Acesso à água e ao esgotamento sanitário, gerenciamento dos resíduos sólidos e geração de energia eólica: os impactos nas comunidades quilombolas

Para pensar a relação entre ambiente equilibrado, desigualdade em saúde e saúde mental nas três comunidades abordadas neste trabalho (Jatobá, Nova Esperança e Talhado), as análises estão centradas em três questões que, apesar de sua importância para a qualidade de vida e garantia da saúde da população quilombola, são invisibilizadas no debate público: acesso à água, gerenciamento dos resíduos sólidos domiciliares e os impactos decorrentes da geração de energia eólica.

A escolha desses elementos não exclui a importância e a necessidade de investigações a respeito dos demais fatores que, embora não tenham relação direta com a garantia de um ambiente equilibrado, também contribuem para o rebaixamento da qualidade de vida da população quilombola e trazem como consequência danos à saúde mental. Destacamos, a título de exemplo, a inexistência ou precariedade de espaços de lazer, atendimento médico e de acesso à educação.

Apesar de alguns moradores do Jatobá exercerem trabalho remunerado, seja de forma autônoma ou em atividades no serviço público ou privado, em seus relatos, a agricultura é apontada como prioritária em suas preferências. A despeito deste desejo, a falta de água e a ausência de recursos para manutenção de canos que garantam a irrigação têm consistido nos principais obstáculos ao exercício

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

dessa atividade. Apesar de possuírem uma miniadutora, cuja função é o fornecimento de água para o uso domiciliar da comunidade, os custos com manutenção e a insuficiência de seu reservatório também fazem parte dos desafios relatados por seus moradores.

O acesso à água também é um ponto sensível na comunidade Nova Esperança. Apesar de contarem com cisternas individuais construídas pelo Governo Federal por meio do Programa "Água para Todos"[5], o abastecimento da água é feito por uma empresa privada – uma fábrica de cimento responsável pelo deslocamento da comunidade das imediações do Sítio do Japonês para o território que ocupam atualmente. A carência de água, que afeta tanto a possibilidade de desenvolvimento da plantação como a criação de gado, além de outras necessidades básicas, torna a comunidade vulnerável e dependente de uma empresa privada, o que evidencia a carência de seus moradores quanto à prestação de serviços públicos essenciais e execução de políticas públicas pelos governos federal, estadual e municipal.

Outra limitação na prestação do serviço público identificada nas duas comunidades do Estado do Rio Grande do Norte consiste na inexistência de esgotamento sanitário. Tanto Jatobá (Patu) como Nova Esperança (Baraúna) são afetadas pela ausência de esgotamento sanitário, situação que impacta decisivamente nas condições de saúde dessas populações que, além de assumir a responsabilidade pela construção de sistemas de fossas e sumidouros para depósito de dejetos, ainda precisam arcar com os custos decorrentes dos esgotamentos feitos por empresas privadas. Também afeta a comunidade Nova Esperança o acúmulo de resíduos sólidos em uma área que seria destinada à plantação, mas que, em razão da falta de água, ficou subutilizada.

Nos Quilombos do Jatobá e de Nova Esperança, nossos interlocutores apontam que a agricultura é a atividade que gostariam de desenvolver e de se dedicarem. Embora tenham área territorial para prática dessa atividade, a escassez de água, a inexistência ou deficiência de políticas públicas destinadas a suprir essa carência e os poucos recursos de seus moradores, que já vivem em luta para garantir água suficiente para suprir as suas necessidades domésticas, implicam em prejuízo à qualidade de vida dessas populações afetando a saúde física e mental de seus moradores.

Não muito distante destas, a Comunidade do Talhado traz em sua história marcas dessa escassez no abastecimento de água. Na década de 1960, ela era uma comunidade bem povoada, com uma população de cerca de 1.700 pessoas, entretanto, o cenário de falta d'água, associada a outras expressões da desigualdade, estimularam o fenômeno conhecido como êxodo rural e fez com que a maior parte das pessoas desta comunidade migrassem para o perímetro urbano da cidade, formando dois novos quilombos ou para outros estados e municípios.

Para uma dessas pessoas, Gilvaneide Ferreira, o Talhado "é um lugar que falta tudo, água, infraestrutura e investimento do poder público, a única coisa que mudou com o território ser quilombola foi o reconhecimento, status, de resto sentimos abandonado". Assim, o esvaziamento do território rural tem como causa e consequência um cenário de atraso em serviços básicos que são direitos fundamentais para o ser humano (SANTOS, 2015).

[5] "Água para Todos" é um programa do Governo Federal do Brasil criado através do Decreto nº 7 535, de 26 de julho de 2011, que reúne medidas preventivas e corretivas contra a seca nas regiões onde a precipitação pluviométrica é escassa, sobretudo nas zonas rurais. Faz parte do plano Brasil sem Miséria, associado ao Programa 2.069 - Segurança Alimentar e Nutricional. É, também, conhecido como Programa Nacional de Universalização do Acesso e Uso da Água.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

No Estado da Paraíba, o abastecimento de água dos territórios quilombolas dá-se por meio da existência de poço ou nascente (46,7%) e açude (11,7%). Sobre a origem da água para beber, a predominância é de poço ou nascente (32,2%). É expressivo o uso de cisterna/tanque (33,1%) nos quilombos paraibanos, tanto na zona rural, quanto urbana (IBGE, 2023b). Na zona rural, também é frequente o abastecimento por meio de caminhão pipa (22,2%).

Vale ressaltar que com a chegada das usinas eólicas, os impactos ambientais foram percebidos pela população, uma vez que, com a implantação das torres de energia, as nascentes dos rios foram afetadas. De acordo com a Presidente da Associação de Moradores do Talhado Rural, o chafariz que fornece água fica a 1,6 km da Comunidade Quilombola Serra do Talhado; ela ainda se queixa de não ter sido bem-informada dos impactos da construção e operação dos aerogeradores.

Essa mesma liderança da comunidade concedeu uma entrevista para uma equipe de reportagem sobre os impactos da energia eólica para a comunidade, na ocasião uma das autoras deste artigo intermediou o contato entre o jornalista Étore Medeiros e uma das lideranças locais, Marinalva dos Santos[6]. Nesta ocasião foi possível ouvir diretamente desta líder:

> *Se a gente soubesse que ia acontecer o que aconteceu, a gente não tinha aceitado nunca. Eles estão praticamente dentro da comunidade. Se eles tivessem explicado isso tudo: ó, vai ter explosões, vai acontecer isso e aquilo, a gente tinha se preparado melhor, para pedir uma compensação melhor, e não estava passando por esse perrengue que a gente está passando hoje.*

Neste desabafo, ela se referia às torres – a estrutura que sustenta o rotor e a hélice do aerogerador em altura ideal para a captação dos ventos[7] – que, embora não fiquem dentro do território quilombola rural, impactam diretamente as famílias locais, o deslocamento de ar. O som produzido afeta também a agricultura e os animais da região.

Com a chegada das eólicas, existia uma expectativa de geração de renda para a comunidade, porém, não foi que aconteceu. Segundo Gilvaneide Ferreira[8]:

> *O pessoal da zona rural do Talhado trabalha no braçal, no pesado, com condições precárias. Entra na eólica trabalhando por um tempo e depois saem. Não tem garantia, quem entra no escritório são os de fora. A eólica não capacita a comunidade, só usa a mão de obra e depois descarta. Os salários bons são dos de fora.*

A despeito das expectativas geradas e da decepção em torno da instalação dos parques eólicos, no Quilombo Rural o que segue prevalente é a agricultura familiar que, impactada pela ausência de água, precisa ser complementada com programas sociais de transferência de renda como fonte principal. Nesse sentido, a economia do Talhado Rural é marcada pela escassez de recursos.

Ainda segundo Gilvaneide Ferreira, quanto ao gerenciamento dos resíduos, mediante a ausência de prestação de serviço público de coleta, o que resta aos moradores são soluções locais. Os resíduos orgânicos são utilizados como fonte de nutrientes em áreas agricultáveis e os resíduos que não podem ser utilizados para esse fim são enterrados ou submetidos à queima descontrolada.

[6] Marinalva dos Santos, 44 anos, agente de saúde e presidente da Associação Comunitária Quilombola Rural da Serra do Talhado.
[7] Inicialmente, as torres eram fabricadas em metal, como o aço, mas com o tempo, passaram a ser construídas em concreto devido ao aumento do seu tamanho. Hoje, as torres de geradores eólicos podem ultrapassar 200 metros de altura.
[8] Gilvaneide Ferreira, 57 anos, Pedagoga aposentada, mora no quilombo Rural da Serra do Talhado.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

Ambiente Saudável como direito humano: qualidade ambiental do território

Apesar do reconhecimento da importância do meio ecologicamente equilibrado para garantia dos direitos humanos em diversos tratados internacionais - como na "Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente", publicado em 1973; no "Relatório Nosso Futuro Comum", publicado em 1987 pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, e na "Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento", que resultou dos trabalhos da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, realizada em 1992 no Rio de Janeiro (SPAREMBERGER e HARTWIG, 2023) – apenas em 2022, a Assembleia Geral das Nações Unidas reconheceu o meio ambiente limpo, saudável e sustentável como um direito humano (ONU, 2022).

As primeiras declarações de direitos humanos não continham referências diretas sobre o tema e buscavam garantir somente direitos civis e políticos, como é o caso da "Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas"; ou mesmo direitos econômicos, sociais e culturais, como é o caso do "Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais" (1966) e da "Carta Social Europeia" (1961) (SPAREMBERGER e HARTWIG, 2023).

Esse tardio reconhecimento não é resultado de uma nova preocupação, ao contrário, a demora aponta para as pressões exercidas pelo modelo de desenvolvimento econômico capitalista neoliberal (SPAREMBERGER e HARTWIG, 2023), agora contrapostas à extensão das crises ecológicas vivenciadas em todo mundo, que aponta para a impossibilidade de seguir com políticas marcadas pela dicotomia natureza-sociedade.

Embora nunca se tenha tratado de política sem citar a natureza (LATOUR, 2004), o reconhecimento pela ONU de que um ambiente limpo, saudável e sustentável constitui um direito humano universal significa admitir que danos ambientais, como as alterações climáticas e a poluição do ar, das águas e dos solos, são incompatíveis com o gozo efetivo de todos os outros direitos humanos. O marco dos direitos humanos convoca a entrada do tema na arena internacional e, como referencial teórico, pode auxiliar na formulação e implementação de políticas públicas que respeitem seus princípios (HELLER, 2022).

Não obstante, é importante refletir sobre a incompatibilidade do pleno gozo dos direitos humanos e a racionalidade neoliberal que marca as relações econômicas e sociais, uma vez que essa última é assentada na exploração do trabalho humano por outros humanos (HELLER, 2022). As restrições impostas pelo neoliberalismo reduzem a competência dos Estados e promovem a violação dos direitos humanos. Os relatos aqui trazidos são apenas exemplos da exclusão de segmentos da população mundial, que são afetados de forma mais profunda pelas violações, distantes de gozar plenamente de um direito fundamental para a garantia do direito à vida.

O direito humano a um ambiente saudável relaciona-se com outros direitos estabelecidos para garantia da proteção do ambiente, da vida humana e de sua dignidade, como o direito humano à água e ao esgotamento sanitário (DHAES), que foi reconhecido como um direito humano fundamental pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas e o Conselho de Direitos Humanos em 2010.

O direito à água pode ser compreendido como sua disponibilidade contínua, em quantidade suficiente para beber, cozinhar, fazer a higiene pessoal e a da casa; acessível física e economicamente, evitando que os indivíduos se coloquem em

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

risco físico para sua coleta e que o valor empregado para sua aquisição não prejudique o acesso a outros bens essenciais; de forma segura e aceitável, sem gosto, cheiro, sabor e não ofereça riscos à saúde (NEVES-SILVA e HELLER, 2016; WINKLER e ROAF, 2015). Quanto ao direito ao esgotamento sanitário, consiste na oferta deste serviço em todas as esferas da vida, física e economicamente acessíveis, garantindo dignidade, privacidade, segurança aos usuários e culturalmente aceitáveis (NEVES-SILVA e HELLER, 2016).

A violação do direito à água afeta a saúde e a qualidade de vida; pode provocar diversas doenças infecto-parasitárias e, em ambientes de escassez, onde muitas famílias optam por estocar esses recursos em recipientes, pode promover a proliferação de vetores de arboviroses, como é o caso do *Aedes aegypti* (NEVES-SILVA e HELLER, 2016). Sua disponibilidade, ao contrário, é capaz de promover a redução da mortalidade infantil e da má nutrição (HELLER, 2015).

Em adição à garantia do acesso à água para o consumo humano, um ambiente saudável deve dispor desse recurso em quantidade e qualidade compatíveis com as práticas produtivas condizentes com o direito humano à alimentação adequada e à segurança alimentar e nutricional, sobretudo em comunidades tradicionais (FUNASA, 2019).

Quanto à violação do direito ao esgotamento, além de causar o aumento da incidência de doenças de transmissão oral-fecal, diversos estudos apontam que a ausência de instalações sanitárias pode implicar em estresse psicológico e redução da frequência escolar, principalmente em mulheres (CAMPBELL *et al.*, 2015; NAUGES e STRAND, 2017).

A partir do reconhecimento internacional do meio ambiente limpo, saudável e sustentável e da água e do esgotamento sanitário como direitos humanos, cabe aos Estados promoverem-nos de forma progressiva. Para isso, cada país deve incluí-los em seus ordenamentos jurídicos nacionais segundo suas especificidades locais (CARVALHO, 2021). No Brasil, o "direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida" é reconhecido no artigo 225 da Constituição como um direito de todos (BRASIL, 1988).

Quanto aos serviços de abastecimento de água e esgotamento sanitário, nos marcos regulatórios nacionais, estão contemplados pela Lei Federal 11.445/2007, que definiu o que é saneamento básico (BRASIL, 2007)[9]. Contudo, tanto a Lei Federal 11.445/2007, quanto a Lei Federal 14.026/2020 (que altera a primeira), não incluem entre seus princípios e objetivos que o acesso à água limpa e segura e ao esgotamento sanitário são direitos fundamentais (BRASIL, 2007, 2020).

É importante afirmar que essa ausência normativa está impressa na não garantia desses direitos aos indivíduos. Segundo dados divulgados pelo IBGE, em 2022, o País ainda estava longe da universalização do saneamento: cerca de 15% da população brasileira não residia em domicílios abastecidos por rede geral de água e quase 40% da população moravam em domicílios não conectados à rede de esgoto. Vale destacar que essa oferta é marcada por desigualdades, uma vez que as restrições de acesso eram maiores entre jovens, pretos, pardos e indígenas (IBGE, 2023a).

Neste contexto de populações mais vulneráveis, os relatos apresentados sobre as comunidades Jatobá, Nova Esperança e Talhado demonstram as violações vi-

[9] No Brasil, segundo a Lei Federal 11.445/2007 (BRASIL, 2007), alterada pela Lei Federal 14.026/2020 (BRASIL, 2020), saneamento básico é definido pelo conjunto de serviços públicos de abastecimento de água potável, esgotamento sanitário, limpeza urbana e manejo de resíduos sólidos, drenagem e manejo de águas pluviais.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

venciadas pela população quilombola: os serviços de saneamento básico são marcados pela ausência do Estado e os direitos fundamentais e humanos dos indivíduos que lá moram foram/são removidos, entendidos como obstáculos ao crescimento econômico das empresas ali instaladas.

Sofrimento social, saúde mental e ambiental em comunidades quilombolas

Este artigo parte da compreensão de que o neoliberalismo é um espaço de produção de subjetividades, uma vez que esse sistema político-econômico não apenas produz bens e serviços, mas, sobretudo, um modo particular de ser e estar no mundo (DARDOT e LAVAL, 2020). Neste ponto, se faz necessária uma distinção básica entre o liberalismo e o neoliberalismo; assim como a relação destes modelos com o Estado e a produção de desigualdade que impacta as comunidades quilombolas no território brasileiro. Enquanto no liberalismo tem-se uma busca pela não intervenção das instituições públicas governamentais, respeitando a forma do que se costumou chamar livre mercado; no neoliberalismo, por sua vez, o mercado exerce um papel centralizador, regulando o próprio Estado, e, portanto, enquadrando quaisquer ações que objetivem atenuar os efeitos da desigualdade em grupos minorizados socialmente.

Em artigo sobre a relação entre neoliberalismo e sofrimento psíquico no contexto educacional, Sandra Caponi e Patrícia Daré (2020) nos lembram que Pierre Bourdieu (1998) definiu o neoliberalismo como uma utopia econômico-política, que encontra fundamento em uma espécie de ficção matemática e econômica. Dito de outro modo, o neoliberalismo dessocializa e des-historiciza a vida e suas questões cotidianas dos aspectos ambientais e de saúde coletiva; os infortúnios da vida nas comunidades quilombolas seriam resultantes da livre eleição de um *homoeconomicus* sem vínculos de classe e raça e sem história.

Ainda para Bourdieu (1998), o neoliberalismo beneficia diretamente determinados agentes econômicos, como os grandes acionistas, operadores financeiros, a mídia, grandes industriais e políticos conservadores; os quais são "capazes de dotar essa teoria de um poder simbólico que legitima a supressão das clássicas regulações de mercado" (CAPONI e DARÉ, 2020: 303-4).

Esta formulação nos permite compreender o cenário de adversidades as quais as comunidades quilombolas estão submetidas atualmente. Nelas, presenciamos como o desaparecimento das regulações do mercado de trabalho impactam na dificuldade na obtenção de trabalho formal e com remuneração justa para as pessoas da comunidade; assim como a precarização e conseguinte privatização dos serviços públicos, se desdobram em dificuldades no acesso a serviços básicos, como água, energia e esgotamento sanitário de qualidade.

Cabe ainda mencionar que o modelo neoliberal mencionado também apregoa encolhimento dos investimentos em saúde, ao mesmo tempo que se reduzem ou desaparecem os recursos destinados à assistência, previdência e proteção social. E este processo configura um cenário de injustiça social que impõe a convivência com a incerteza na manutenção da vida comunitária, a vulnerabilidade gerada pelo afrouxamento dos mecanismos de proteção social e naturaliza o sofrimento.

Ainda que o tema do sofrimento seja um processo complexo e multifacetado que tem sido debatido nas diferentes áreas de conhecimento, em geral, sua aparição está sistematicamente associada a elementos de dor física. Contudo, alguns trabalhos têm se esforçado para apontar outras direções (ALVES e MINAYO, 1994; LANE e SAWAIA, 1994; WILKINSON, 2005; LEIBING, 1997; CAROSO,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

2008; DUNKER, 2015). Segundo esses autores, o sofrimento estaria presente nos sentimentos de isolamento social, de perda, de sentimentos aliados à depressão, ansiedade, culpa, humilhação e estresse. As pessoas sofrem quando há estados de privação material, com a perpetuação da injustiça social e com a perda da autonomia (FANON, 1969; SILVA, 2023) em todas as suas formas e expressões.

Para Kleinman (*apud* VICTORA, 2011: 5), o sofrimento social "resulta do que o poder político, econômico e institucional produz nas pessoas e, reciprocamente, de como essas formas de poder, elas próprias, influenciam as respostas aos problemas sociais". Refere-se, portanto, a um sofrimento intrinsecamente vinculado às condições históricas e sociais específicas as quais as pessoas estão imersas. É exatamente por isso que se faz necessário atentar ao modo como os contextos políticos e econômicos se entrelaçam na experiência pessoal e cotidiana das pessoas.

Em nossa perspectiva, o sofrimento social e a saúde mental das comunidades quilombolas devem ser compreendidos na sua estreita relação com os processos de vulnerabilização estrutural, ou seja, a inexistência de suportes estatais, a ausência de proteções formais que garantam a vida digna deste grupo populacional historicamente marginalizado. Assim, as fragilidades individuais, nascidas das exigências sociais de autonomia e de realização – marcas do neoliberalismo – se dariam em uma configuração social que, paradoxalmente, desinstitucionaliza e privatiza a atividade social de maneira geral, assolapando as formas de vida comunitárias próprias dos quilombos.

É neste contexto de precariedade que os indivíduos, remanescentes de quilombos, se localizam, resistem e sobrevivem. Eles precisam engendrar a própria existência, no mesmo lugar onde o sofrimento social brota, onde a autonomia falseada pelo neoliberalismo é oferecida ao indivíduo, mas sem nenhum amparo social disponível. Dito de outra maneira, evidencia-se aqui a desarticulação metódica das proteções sociais e a desaparição ou enfraquecimento dos espaços coletivos de solidariedade entre pares.

Para Caponi e Daré (2020), a máquina distópica do neoliberalismo só poderá funcionar se, ao debilitar as solidariedades coletivas, instaure-se o reino da responsabilização individual, transformando cada pessoa em um sujeito responsável por seus êxitos e fracassos, independentemente dos contextos sociais de formação e de existência. Esta responsabilização individual, em diálogo com Dardot e Laval (2016), oblitera os sofrimentos psíquicos do sujeito neoliberal que decorrem de suas condições adversas de vida, e são transformados pela psiquiatria em um conjunto de sintomas que indicariam a existência de alguma patologia ou transtorno mental. Nesta direção, entendemos que as determinações sociais de saúde mencionadas acima são cotidianamente reduzidas às disfunções cerebrais e desequilíbrios neuroquímicos, os quais precisam ser contidos e/ou medicados.

Pesquisas antropológicas e de diferentes campos disciplinares realizadas em comunidades quilombolas de várias regiões do Brasil têm indicado a insuficiência de ações de políticas públicas voltadas à população negra[10]. Tais investigações corroboram dados oficiais do Governo, os quais apontam que a população afrodescendente, juntamente dos indígenas, continua sendo uma das mais desfavorecidas, com níveis mais altos de ruralidade, pobreza, desemprego, analfabetismo e migração, associados a menor acesso aos serviços de saúde e saneamento ambiental (BRASIL, 2016), refletindo a vulnerabilidade social em que vivem.

[10] Aqui, merecem destaque os trabalhos de Bezerra *et al*., 2014; Marques et al., 2014; Melo e Silva, 2015; Monego *et al*., 2010; e Silva, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

No que se refere às condições de saúde nas comunidades quilombolas, a desigualdade social tem efeitos diretos no acesso aos cuidados e no agravo dos problemas de saúde desse grupo. Outras pesquisas sugerem a associação entre problemas básicos de saúde das comunidades quilombolas e precárias condições de vida e moradia, ausência de saneamento básico e acesso restrito à água. Os trabalhos a respeito destes marcadores político-sociais e suas relações com a saúde permitem a compreensão do processo saúde-doença nas comunidades quilombolas, não apenas em seus aspectos biomédicos, mas sobretudo, apontando a necessidade de se pensar as determinações sociais da saúde.

De maneira geral, a determinação social da saúde corresponde às condições objetivas de vida, trabalho e moradia das comunidades, vinculados aos aspectos econômicos, culturais, étnico/raciais e de qualidade ambiental do território que impactam decisivamente no processo de saúde e doença. Nossa experiência em campo junto a estas comunidades nos permite afirmar que todos esses aspectos produtores de desigualdades em saúde, responsáveis por sofrimento social e causador de danos à saúde mental, são evitáveis e poderiam ser modificados com ações políticas em diversos níveis.

Considerações finais

Apesar do direito à saúde estar previsto no artigo 6º da Constituição Federal de 1988 como um direito de todos, sendo dever do Estado garantir o acesso universal e igualitário às ações que visem a sua promoção, proteção e recuperação, os desafios enfrentados por grupos socialmente vulneráveis, a exemplo das pessoas em situação de rua, comunidades quilombolas e tradicionais, apontam para as fragilidades quanto a efetividade desse direito social fundamental a uma existência digna.

Para a compreensão desse problema é importante pensar a saúde em sua integralidade, incluindo não apenas as dimensões físico-biológica, mas também os aspectos psicossociais, em articulação com outros direitos que de forma direta ou indireta garantem a sua implementação. Nesse sentido, considerando a multiplicidade de realidades, o direito à saúde deve ser pensado de forma articulada com outros direitos humanos, a exemplo do direito ao saneamento básico, à educação, ao ambiente ecologicamente equilibrado e ao lazer.

Dessa forma, compreende-se que a saúde está associada diretamente à qualidade de vida e do ambiente em que os sujeitos sociais estão inseridos, e que a negligência do poder público quanto à implementação de direitos fundamentais (assegurados na constituição) e direitos humanos (previstos em tratados internacionais nos quais o Brasil é signatário) inviabiliza ou reduz o seu exercício.

Essa é a realidade das comunidades quilombolas pesquisadas neste trabalho, afetadas pela carência de água, esgotamento sanitário, acúmulos de resíduos sólidos e por projetos de desenvolvimento econômico que afetam o meio ambiente e seus modos de vida e, por conseguinte, a saúde da comunidade. Nossa investigação traz elementos suficientes para dizer que este cenário incide sobre a forma como as pessoas que vivem nestes quilombos se relacionam com o mundo, se desdobrando em uma sensação constante de isolamento e desconexão reiteradas nas falas dos nossos interlocutores. Assim, é possível que sintomas físicos e emocionais de sofrimento, como **ansiedade, depressão, insônia, sentimentos de desesperança e raiva**, relatados pelas pessoas que vivem nestas comunidades, estejam relacionadas a essa exposição a um território sem qualidade ambiental.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

Cabe lembrar que a saúde mental é um campo pluridisciplinar. E, portanto, não deve circunscrever seus debates apenas aos saberes *psis*, ou seja, da psicologia, da psicanálise e da psiquiatria, saberes esses que são hegemônicos no entendimento que temos da saúde mental. Aqui, neste texto, trabalhamos com uma concepção de saúde mental e de sofrimento psicossocial que parte da totalidade, das contradições e da historicidade da vida cotidiana. Entendemos que o sofrimento social ou psicossocial se instala e se esconde nas zonas de precariedade, nos contextos sociais de fragilidade. Assim, os espaços territoriais de vida das comunidades quilombolas no Talhado, Jatobá e Nova Esperança têm se tornando espaços da precariedade, onde há perda concreta da saúde, da saúde mental e produtora de sofrimentos.

Por isso, nosso argumento se desenvolveu no sentido de que a compreensão da ideologia neoliberal e suas implicações possibilita perceber as causas dos sofrimentos e a saúde mental nestas comunidades. Deste modo, não assentiremos à ideia falaciosa de que as pessoas são responsáveis pelas suas próprias desventuras; muda, assim, segundo a Antropologia da Saúde – do enfoque da doença física para o enfoque da compreensão do entorno ambiental e da qualidade do território destas comunidades. O que nos leva a compreender como uma visão naturalizada das desigualdades sociais não possibilita entendê-las historicamente, o que se desdobrará em uma ação política descontextualizada e ideológica.

Recebido em 17 de junho de 2024.
Aceito em 22 de outubro de 2024.

Referências

ACSELRAD, H. (org.). *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ALVES, P.; MINAYO, M. (org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

ASSUNÇÃO, L. *Jatobá: ancestralidade negra e identidade*. Natal: Editora da UFRN, 2009.

BATISTA, E; ROCHA, K. Saúde mental em comunidades quilombolas do Brasil: uma revisão sistemática da literatura. *Interações*, 21 (1): 35-50, 2020.

BISPO, A. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; 2023.

BOURDIEU, P. A essência do neoliberalismo. *Le Monde Diplomatique*, 1998.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988.

BRASIL. *Lei nº 11.445, de 5 de janeiro de 2007. Estabelece diretrizes nacionais para o saneamento básico; altera as Leis nos 6.766, de 19 de dezembro de 1979, 8.036, de 11 de maio de 1990, 8.666, de 21 de junho de 1993, 8.987, de 13 de fevereiro de 1995.*

BRASIL. *Lei nº 14.026, de 15 de julho de 2020. Atualiza o marco legal do saneamento básico e altera a Lei nº 9.984, de 17 de julho de 2000.*

BRASIL. *Temático Saúde da População Negra*. Brasília: Ministério da Saúde, 2016.

BREILH, J. *Epidemiologia crítica: ciência emancipadora e interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2008.

BULLARD, R. Ética e racismo ambiental, *Revista Eco 21*, 15 (98): s/p, 2005.

CAMPBELL, O.; BENOVA, L.; GON, G.; AFSANA, K.; OLIVER, Cumming. Getting the basic rights – the role of water, sanitation and hygiene in maternal and reproductive health: a conceptual framework. *Tropical Medicine & International Health*, 20 (3): 252–267, 2015.

CAPONI, S.; DARÉ, P. Neoliberalismo e sofrimento psíquico: A psiquiatrização dos padecimentos no âmbito laboral e escolar. *Mediações*, 25 (2): 302-320, 2020.

CAROSO, C. (org.). *Cultura, tecnologias em saúde e medicina: perspectiva antropológica*. Salvador: EDUFBA, 2008.

CARVALHO, D. W. "Constitucionalismo climático: a tridimensionalidade do direito das mudanças climáticas". In: TEIXEIRA, A. V.; STRECK, L. L.; ROCHA, L. S. (orgs.). *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos*. Blumenau: Dom Modesto, 2021. pp 85-105.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAS, V. (ed.). *Remaking a world: Violence, social suffering, and recovery*. Berkeley: University of California Press, 2001.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Lisboa: Ulisseia, 1969.

FOSTER, J. B. A ecologia da economia política marxista. *Lutas Sociais*, 28 (1): 87-104, 2012.

FUNASA. *Programa Nacional de Saneamento Rural*. Brasília: Funasa, 2019.

GEERTZ, C. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GUHA, R.; ALIER, J. M. *Varieties of environmentalism: essays North and South*. London: Routledge, 2013.

HELLER, L. The crisis in water supply: how different it can look through the lens of the human right to water? *Cadernos de Saúde Pública*, 31 (3): 447–449, 2015.

HELLER, L. *Os direitos humanos à água e ao saneamento*. São Paulo: SciELO-Editora FIOCRUZ, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023a.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022 Quilombolas: primeiros resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023b.

LANE, S.; SAWAIA, B. (orgs.) *Novas veredas da Psicologia Social*. São Paulo: Educ, 1994.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004.

LEIBING, A. (ed.). *The medical anthropologies in Brazil*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1997.

NAUGES, C.; STRAND, J. Water Hauling and Girls' School Attendance: Some New Evidence from Ghana. *Environmental and Resource Economics*, 66 (1): 65–88, 2017.

NEVES-SILVA, P.; HELLER, L. O direito humano à água e ao esgotamento sanitário como instrumento para promoção da saúde de populações vulneráveis. *Ciência & Saúde Coletiva*, 21 (6): 1861–1870.

O'CONNOR, J. *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*. México: Siglo XXI, 2001.

ONU. Asamblea General. Doc. A/76/L.75. *Septuagésimo sexto período de sesiones: Tema 74 b) del programa Promoción y protección de los derechos humanos: cuestiones de derechos humanos, incluidos otros medios de mejorar el goce efectivo de los derechos humanos y las libertades fundamentales. El derecho humano a un medio ambiente limpio, saludable y sostenible*. 26/07/2022.

SANTOS, M. *Proteção social e território quilombola na Paraíba: história de luta e resistência no Quilombo do Talhado*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social), UFPB, 2015.

SILVA, A. F. Antropologia e Saúde Pública no contexto de emergência sanitária global: uma perspectiva crítica Latino-americana. *Revista Interdisciplinar de Promoção da Saúde*, 3 (4): 171-178, 2020.

SILVA, Anaxsuell F. A pandemia de Covid-19 e suas implicações na saúde Mental da população negra: um ensaio desde a tríplice-fronteiram. *PerCursos*, 24: e0505-e0505, 2023.

SPAREMBERGER, R.; HARTWIG, E. A tensão entre o desenvolvimento neoliberal e o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado. *Veredas do Direito*, 20: e202441, 2023.

VAREJÃO, V.; CAMBUY, A.; SILVEIRA, E.; CEUSNEI, S. Fortalecimento da identidade e da autonomia da comunidade: um enfoque na saúde. *Seminário do projeto integralidade: saberes e práticas no cotidiano das instituições de saúde*, 6: 119-126, 2006.

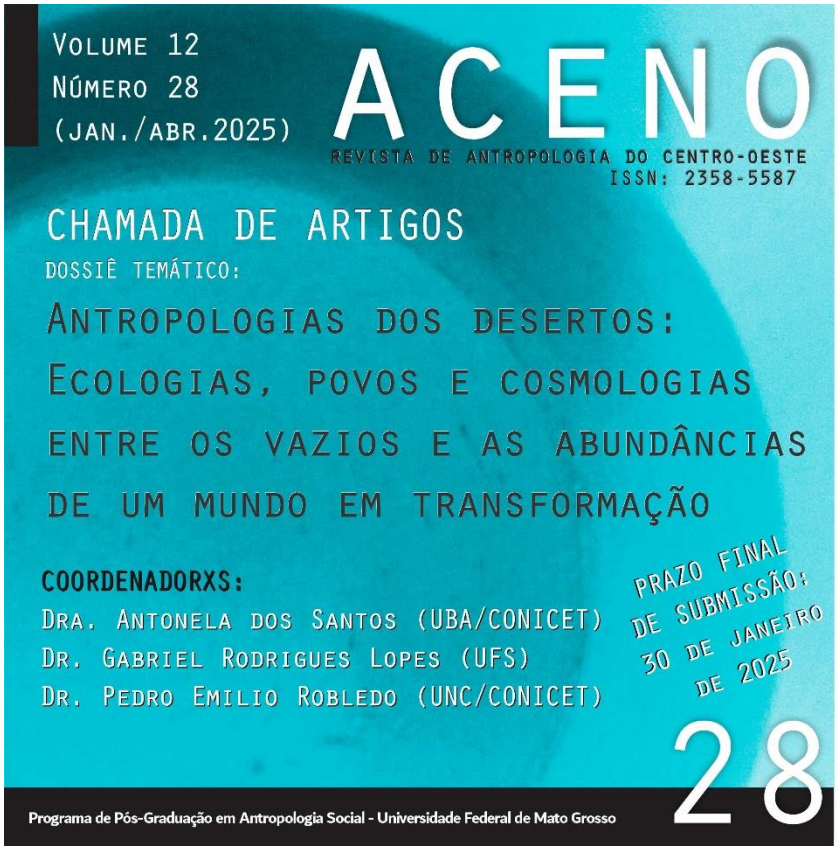
VICTORA, C. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. *RECIIS*, 5 (4): 3-13, 2011.

WILKINSON, I. *Suffering: a sociological introduction*. Cambridge: Polity Press, 2005

WINKLER, I.; ROAF, V. "The human rights framework for water services". In: BARTRAM, J.; BAUM, R.; COCLANIS, P.; GUTE, D.M.; KAY, D.; MCFADYEN,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

S.; POND, K.; ROBERTSON, W.; ROUSE, M.J. (eds.). *Routledge Handbook of water and health*. London: Routledge, 2015. pp. 514-552.



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17892

Cartografia da arte de resistirmos:
ao que será que se destina?

Francelino Eleutério da Silva Júnior[1]
Antônio Vladimir Félix-Silva[2]
Universidade Federal do Delta do Parnaíba

Resumo: O presente artigo tem como dispositivo analisador as vidas não passíveis de luto, nas condições de suas vivências cartografadas. Tomando o inconsciente colonial-capitalístico na produção de subjetividade dos corpos utópicos e das heterotopias, o biopoder se instrumentaliza como um veículo das máquinas capitalísticas para a cooptação da vida. Com intuito de fazer da vida uma mercadoria. Entretanto, na destituição das singularidades pela homogeneização dos modos de existir, o capitalismo cria condições de fazer da vida um *ethos* tamponado/opaco. Para assim, diante dos seus processos de subjetivação, fazer valer as suas normas. Se fazendo como um valioso objeto de desejo, um único modo possível dos afetos. Contudo, vidas não passíveis de luto continuam existindo e resistindo. Como um modo de agir para resistir no que se é ordinário, como um mal-estar sempre presente e criando linhas de fuga para existir.

Palavras-chave: produção de subjetividade; luto; colonial-capitalístico.

[1] Bolsista CNPQ, graduando em psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar).
[2] Doutor em Ciências Psicológicas pela Universidade de Havana (Cuba). Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (PPGPsi/UFDPar).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

SILVA JR.; Francelino Eleutério; FÉLIX-SILVA, Antônio Vladimir. **Cartografia da arte de resistirmos: ao que será que se destina.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 53-68, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Cartography of the art of resisting:
what is it for?

Abstract: This article analyzes the lives that cannot be mourned, under the conditions of their mapped experiences. Taking the colonial-capitalist unconscious in the production of the subjectivity of utopian bodies and heterotopias, biopower is instrumentalized as a vehicle for the capitalist machines to co-opt life. In order to make life a commodity. However, in stripping away singularities by homogenizing ways of existing, capitalism creates the conditions to turn life into a buffered/opaque ethos. To enforce its norms in the face of its subjectivation processes. Making themselves a valuable object of desire, the only possible mode of affection. However, lives that cannot be mourned continue to exist and resist. As a way of acting to resist what is ordinary, as an ever-present malaise and creating lines of escape in order to exist.

Keywords: production of subjectivity; grief; colonial-capitalistic.

Cartografía del arte de resistir:
¿para qué sirve?

Resumen: Este artículo analiza las vidas que no pueden ser lloradas, en las condiciones de sus experiencias mapeadas. Tomando el inconsciente colonial-capitalista en la producción de la subjetividad de cuerpos utópicos y heterotopías, el biopoder se instrumentaliza como vehículo para que las máquinas capitalistas coopten la vida. Con el objetivo de convertir la vida en mercancía. Sin embargo, al despojarse de las singularidades mediante la homogeneización de las formas de existir, el capitalismo crea las condiciones para convertir la vida en un ethos amortiguado/opaco. Para que, frente a sus procesos de subjetivación, pueda imponer sus normas. Convirtiéndose en un valioso objeto de deseo, en el único modo de afecto posible. Sin embargo, las vidas que no pueden ser objeto de duelo siguen existiendo y resistiendo. Como una forma de actuar para resistir a lo ordinario, como un malestar siempre presente y creando líneas de fuga para poder existir.

Palabras clave: producción de subjetividad; duelo; colonial-capitalista.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

Detestáveis trópicos

Em um dos *itãs* ou narrativas da cultura iorubá, Reginaldo Prandi (2001) conta que Exu, o orixá que tudo sabe, tudo vê e tudo comunica, observava ávido Oxalá e seu trabalho que incidia na criação da humanidade e da figura humana com seu corpo e suas formas. Exu ia cumprindo, por ordem de Oxalá e na porta de sua casa que ficava em uma encruzilhada, a tarefa de receber suas oferendas. De tanto trabalhar nessa função, Oxalá outorgou-lhe o direito de receber ebós. Armado com seu ogó, Exu tornou-se poderoso, senhor, mensageiro da comunicação e da boca que tudo come e fez da encruzilhada seu lar. Assim, *"ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu". Laroyê Exu! Salve, Mensageiro!* (PRANDI, 2001: 41).

Pedimos licença a Exu para iniciarmos nossos trabalhos e também as nossas Pretas Velhas para devir *griots*. Nas comunidades de alguns povos de África, os *Griots*, munidos de grande responsabilidade, são, em geral, anciãos e anciãs que têm um importante papel de transmitir, pela oralidade, as histórias de seu povo de geração para geração. Apesar da relação de transmissão deste trabalho ser antagônica a forma que a história é contada pelos *griots,* que têm como instrumento a voz, aqui ela se alterna com a escrita.

A escrita se institui de uma regra muitas vezes rígida. Gilberto Gil (1970) diz: *"caneta na mão me dá outro babado. Responsabilidade"*. Para escrever precisa de uma disciplina, de um padrão, *"é sem swing, o fim da picada"*. Para Gilberto Gil (1970), a escrita exige *"um circuito cuidadosamente montado"*, o que pode cair em sujeições que *"capitalizem, reinem, escravizem, imperem"*.

Nesta escrita cartográfica não pretendemos cair em tal lógica. Para compô-la buscamos recorrer também às tecnologias dos povos de África. Assim, recorremos a arte da música, da literatura e poesia como dispositivo analisador de produção de subjetividade, dando uma sensação de ritmo, como nas histórias contadas pelos *griots*. Nesse sentido, pensando com Félix Guattari (2012), podemos afirmar que a rede de enunciados e elementos autopoiéticos que compõem a arte como um dispositivo também nos faz reconhecê-los como matéria de expressão dos processos de subjetivação.

A inscrição inicial de Exu, nesta cartografia, tem a ver com o nosso personagem, João de Santo Cristo, e com nosso encontro que ocorreu em uma encruzilhada. Ele é coparticipante de nossa pesquisa cujo um dos objetivos é cartografar processos de subjetivação e arte nas tramas urbanas da cidade. O encontro com João de Santo Cristo nos chama a atenção pela utilização que ele fazia de objetos relacionais e pela transformação da rua em palco de apresentação e performance.

O trabalho de Lygia Clark com a invenção de objetos relacionais nos dá as pistas da arte como dispositivo analisador do trabalho de João de Santo Cristo. É desse (des)lugar da arte *"de onde nascerá, junto com sua obra, um outro eu"*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

(ROLNIK, 2015: 105). O trabalho da arte nos chama enquanto corpos, e em muitos momentos, a produzir outros possíveis. Esses possíveis irrompem uma ideia cronológica, assim já não importa quem começou e onde começou o seu trabalho, ele se torna objeto de tantos outros, um novo Eu em que o desejo já não se reduz à falta, mas se refere a uma produção social desejante por mais desejo. E esse desejo re-criado nos encontros, e a produção de sua arte, por movimento maquínico dos corpos, se tornam um corpo sem órgãos. Para Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010: 30) *"tudo está sobre esse corpo incriado, como os piolhos na juba do leão"*. Por isso evocamos a obra de Hélio Oiticica de 1968 denominada: "*Seja Marginal, Seja Herói",* como transcrição visual de um corpo incriado que se movimenta em denunciar a violência do sistema neofascista capitalista que é a base fomentadora ao que Rolnik (2022: 269), chama de *"regime inconsciente colonial-racial-patriarcal-capitalista"*; ou como inconsciente colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018: 269).

A obra de Hélio Oiticica sempre ocupou um debate entre o que seria marginal e o que seria herói (DINIZ, 2010). O próprio Hélio ocupava esse lugar onde ele mesmo nunca operava em uma única posição, sua obra esbarra no ordinário subvertendo a lógica que sublimou em seus tempos, tempos de ditadura militar no Brasil. *Seja Marginal, seja herói* é uma síntese de que sua obra instaura uma fissura de mal estar necessária e de errância autônoma. Ela retrata muitas coisas, e dentre essas muitas coisas a morte de Manoel Moreira, homem negro e periférico, morador da Favela do Esqueleto, no Rio de Janeiro, cujo apelido era Cara de Cavalo. Ele passou a ser perseguido, depois de ser acusado de matar um policial; de modo que foi brutalmente morto pelo chamado esquadrão da morte, em 1964 com mais de 50 tiros.

Quem opera aqui como herói entre Hélio e a sociedade brasileira? Cara de Cavalo se torna símbolo de uma insubordinação ao sistema nefasto que a ditadura militar incidiu, e a obra de Hélio é *"uma reflexão sobre a figura do herói e do anti-herói"* (DINIZ, 2010: 59). Os militares na arte de Hélio, corroendo a sua premissa de vigilância e sujeição do inconsciente coletivo operante, estavam nus. Hélio traz à tona para o centro de sua obra um corpo que não é passível de luto (BUTLER, 2019).

João de Santo Cristo era um nômade, apenas sabia que vinha do Pará. João era um corpo que ele mesmo cria para si nos modos de sobreviver a uma vida a qual a cor de sua pele e sua etnia o nocauteavam para a violência dos outros, como um corpo utópico *"que persiste através do tempo"* (FOUCAULT, 2013: 8). Em 2024, João de Santo Cristo foi assassinado, assim como Cara de Cavalo. Esses acontecimentos se comunicam na interdependência do tempo, como um corpo sem órgãos que *"serve de superfície para o registro de todo o processo de produção do desejo"* (DELEUZE e GUATTARI, 2010: 24); seja o desejo de existir, resistir, criar, bem como o desejo de aniquilar vigente de seus assassinos. João de Santo Cristo não era mais apenas sua arte que encontramos nas encruzilhadas, assim como Cara de Cavalo não era somente um bandido para Hélio, eles e nós produzindo nos encontros caminhos de fuga que importunam o inconsciente colonial-capitalístico. Hélio na sua arte, João de Santo Cristo na sua arte e nós na arte das experimentações que as nossas cartografias nos levam, e das quais emerge o desejo de remontar/desvencilhar/bagunçar essa distopia paranoica brasileira.

Se Rolnik (2022) acredita nos bons encontros e na distopia deste detestável trópico chamado Brasil, com os diferentes movimentos para construir uma nova cartografia, nós também apostamos nos bons encontros como foi o encontro com

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

João de Santo Cristo. Seu assassinato nos revela a face das *"violências autorizadas no presente"* (HARTMAN, 2020: 31). É essa mesma violência do passado às pessoas escravizadas e aos povos originários, que o sistema colonial se justificava na interface do seu inconsciente colonial-capitalístico, e que se atualiza nos dias atuais operando sua máquina de destruição, antes na mais valia e produção, agora sobre a própria vida (BUTLER, 2018). A cooptação da vida se justifica no capitalismo por mortes que são *"desencadeadas em nome de liberdade, segurança, civilização e Deus/o bem"* (HARTMAN, 2020: 31).

Quem sabe por isso muitos corpos precisam criar outros corpos possíveis dentro dessa heterotopia (FOUCAULT, 2013) fundada desde 1500, neste território chamado Brasil. Esse teor fundante faz com que muitos sintam-se estrangeiros em um país que não o reconhece como formação de Outro, um país estranho a si mesmo, um espaço outro, que tem como norma *"justapor em um lugar real espaços que, normalmente seriam ou deveriam ser incompatíveis"* (FOUCAULT, 2013: 24). Uma heterotopia que constantemente oblitera uma relação obscena e constante com o seu passado e presente, ambos sempre munidos de violência a determinados grupos. Quem sabe um dos caminhos possíveis para João de Santo Cristo foi criar junto aos objetos relacionais da arte – tais como concebemos seus colares, roupas, adereços, brincos, pinturas, dança – linhas de fuga do seu próprio corpo como alvo das violências; corpo utópico, pois é a partir dessa criação que seu *"corpo ocupa um lugar"* (FOUCAULT, 2013: 15). São corpos que carregam em si marcas de uma vida precária (BUTLER, 2009), expressões de um território, tão belo, e ao mesmo tempo de uma crueldade, como canta Caetano Veloso (1989), traduzindo a realidade desse país que de toda sua beleza parece *"uma boca banguela"*.

Quero que a morte me encontre vivo

Myrian Krexu (2020) reverbera na voz de Maria Bethânia seu poema em um vídeo disponível nas redes em que anuncia uma prática violenta, porém, gerida pelo próprio inconsciente colonial-capitalístico de todos nós e nas instituições vigentes no Brasil. Entendemos o grau de violência ao ligarmos o noticiário e nos deparamos com o extermínio dos povos Yanomamis, avanço de grileiros em terras quilombolas, destruição do território dos povos tradicionais das águas, sendo todos nós testemunhas, está na nossa frente o tempo todo. Myrian Krexu (2020) dá sentido às violências sofridas pelos povos originários, que ela diz ser *"a mãe do Brasil"*, e denuncia que nós temos *"mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo"*. Toda violência proferida e executada aos povos originários é uma violência a sua própria mãe, pois é *"do sangue indígena que corre em suas veias"* que somos feitos humanos e cidadãos deste território, mesmo que neguemos nossa *"raiz ancestral que veste uma história"* (KREXU, 2020). Portanto, é impossível, mesmo que as condições de operação de um Estado neoliberal que assegura tecnologias que o torna tão próximo às atividades do capitalismo, que incide em presidir um *"poder perverso mais amplo, mais sutil e mais difícil de combater"* (ROLNIK, 2018: 33), não apagará o que Myrian Krexu (2020) anuncia, que *"a mãe do Brasil é indígena."*.

Partindo desse reconhecimento da nossa terra como território indígena, de povos e comunidades tradicionais, podemos destacar a morte violenta que seus filhos e filhas vêm, em toda sua cronologia temporal da nossa história, sofrendo no próprio leito de sua mãe.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

Galdino Jesus dos Santos, indígena que em 1997 foi queimado vivo por um grupo de assassinos em Brasília, Distrito Federal, *"Jorge sentou praça na cavalaria"* (BEN JOR, 1975). Dandara dos Santos, travesti que foi espancada e assassinada a tiros em Fortaleza, tendo sua tortura gravada e a mostra nas redes como domínio público de sua morte, no Estado do Ceará em 2017, *"para que meus inimigos tenham mãos e não me toquem"* (BEN JOR, 1975). Pessoas dormiam próximo a igreja da Candelária no Rio de Janeiro, milicianos atiraram e oito pessoas morreram e várias crianças e adolescentes sofreram ferimentos, *"armas de fogo, meu corpo não alcançará"* (BEN JOR, 1975). Ágatha Vitória Sales Felix, tinha apenas oito anos quando foi atingida por um tiro de fuzil nas costas quando estava com sua mãe em uma kombi no Rio de Janeiro, *"espadas, facas e lanças se quebrem, sem o meu corpo tocar"* (BEN JOR, 1975). João de Santo Cristo, encontrado morto, a polícia revela que sua a morte foi por envenenamento na cidade de Parnaíba no Estado do Piauí, *"eu estou vestido com as roupas e as armas de Jorge"* (BEN JOR, 1975).

Poderíamos dizer que existe de comum entre todas essas mortes a forma brutal que a acompanha, mas isso seria reduzir outros analisadores importantes. Existem de comum às mortes e às violências nas páginas do jornalismo policial e nas redes sociais, os corpos pertencentes aos mesmos grupos. Grupos de pessoas as quais naturalizamos ouvir suas mortes, são mortes de mulheres negras, homens negros, povos indígenas, crianças em favelas, pessoas em situação de rua, população trans e travestis. E o mais aterrorizante que existe em comum, é o que Berenice Bento (2016: 2) questiona sobre essas vidas e a ação de um Estado neoliberal, que o tempo todo nos diz: *"para que deixá-las vivas?"*. A socióloga revela a existência de um gozo coletivo que incide no desejo em vermos os corpos de pessoas de determinados grupos mortos. Na nossa concepção, essa afirmação de Berenice Bento joga luz ao que Mizoguchi e Ferreira (2023) trazem de Walter Benjamin, a caracterização fetichista do capitalismo e seu poder em transformar tudo em mercadoria de consumo. A morte virou mercadoria e distração, abrindo espaço para que sua atividade seja naturalizada, banal, como um *clickbait* sobre as notícias e seu horror. Toda comoção, se é que há alguma, dura até a próxima notícia de morte, como de forma desenfreada, um *feed* efêmero como mecanismo para que esqueçamos da notícia anterior. Essa relação aparentemente possibilita que determinadas pessoas tenham *"medo em nome da sobrevivência própria, e há ansiedade em ferir o Outro"* (BUTLER, 2019: 167).

Toda essa estruturação sujeitada aos moldes das máquinas tecnológicas, nos dias atuais, faz com que o capitalismo opere como um feitiço, não dando tempo em estabelecer uma relação não somente crítica, mas sobretudo de afeto sobre o outro (MIZOGUCHI; FERREIRA, 2023). Então as pessoas dessa população e desses grupos têm existido e resistido apenas como um *ethos* de sobrevivência e não de direito à vida. E essa sobrevivência é fundamental para que outros não as reconheçam como sujeitos de direito e esse não reconhecimento é o que assegura a existência do poder de precarizar essas vidas (BUTLER, 2019). O que sobra para essa população é apenas *"a posição de resto, a vida como resto, e o que resta é a sobrevivência"* (FÉLIX-SILVA, GOMES e ARAÚJO, 2021: 288). Colocando assim as vidas desses corpos como *"uma aspiração e uma impossibilidade"*, esses grupos encontram-se em uma consequente sobrevida na condição de aspirar pelo direito de viver (HARTMAN, 2020: 3).

Voltemos mais uma vez ao que existe de comum entre essas mortes. Além de predominar uma política que prevê a não existências de determinados corpos

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

(BENTO, 2016), chegando ao ponto de suas vidas serem reduzidas às páginas policiais como operador da comunicação em prol do direito democrático à publicidade dos fatos, existem programas televisivos diário que cooptam a morte desses grupos e lucram com as imagens das vítimas, não com a intencionalidade de inscrever uma narrativa que irá incidir o luto a quem assiste (BUTLER, 2019). Isso não é novidade, o fetichismo (MIZOGUCHI e FERREIRA, 2023) de tornar mortes em mercadoria, reduzida a dados, é uma epistemologia já utilizada pelo sistema colonial escravista (HARTMAN, 2020). Não estamos lidando com práticas e tecnologias novas, estamos presenciando a reprodução de práticas contínuas relacionadas com o colonialismo capitalístico (GUATTARI, 2012), o que hoje chamamos de capitalismo, refinando suas práticas sobre a vida (BUTLER, 2018). João de Santo Cristo, também foi sujeitado a um *"arquivo, nesse caso, é uma sentença de morte, um túmulo"* (HARTMAN, 2020: 15).

Hartman (2020) não almeja apenas recontar as violências, como faz os arquivos contábeis do período colonial e as páginas policiais nos dias de hoje. Hartman (2020) nos faz lembrar que as pessoas tinham uma história, tinham vida, e a morte não as encontrou sem ela. A violência contra os corpos de determinados grupos não é mera coincidência da violência urbana, é um projeto de manutenção do biopoder como governança da vida do outro (FOUCAULT, 2005). O *"navio negreiro não permitia o luto e, quando detectado, os instrumentos de tortura eram empregados para erradicá-lo"* (HARTAMAN, 2020: 25). Podemos então dizer que o Brasil se tornou um grande navio tumbeiro, onde *"todos estão livres para imaginar e identificar a fonte de terror [...] pela alegação de 'autodefesa'"* (BUTLER, 2019: 61).

Uma autodefesa imbuída e fomentada pela subjetividade capitalística que tem como objetivo *"a apreensão da morte"*, o que se sucederá a *"um retorno aos valores tradicionais"* (GUATTARI, 2012: 82). Não é incomum na nossa história a volta de forças fascistas disfarçadas no discurso moralista a favor de Deus, pátria e família. Esse retorno persistente de valores ocorre sempre na abertura de fissuras contra o neoliberalismo, é o que Guattari (2012) irá também classificar como uma simbiose fascista e fetichista. Como se o capitalismo produzisse uma paranoia, foracluindo a dimensão ético-política do luto, tornando esse luto individual como um *"projeto, o conhecimento e a escolha da pessoa"* (BUTLER, 2019: 41). Se meu corpo se constitui a partir do Outro, Butler (2019: 47) enuncia que *"meu corpo é e não é meu"*; o que eu faço quando não reconheço o Outro como a mim mesmo? Esse Outro passa a não ser passível de luto, estando fora da *"narrativa pela qual se estabelece o "humano" passível de luto"* (BUTLER, 2019: 59).

Cria-se assim outra lei vigente, uma paranoia, onde o próprio sistema capitalista torna tudo ao nosso redor como um objeto; assim o Estado e as pessoas de direito podem se imbuir em destruir, aniquilar os que estão fora de sua imagem e semelhança. Aniquilar terras, pessoas racializadas, a partir de sua sexualidade, do seu gênero, do seu lugar. O que revela uma constante psicose, *"a psicose revela um motor essencial do ser no mundo"* (GUATTARI, 2012: 91). Existe uma norma de realidade imposta para que o neoliberalismo se efetue, e isso parte de um real que precisa se cristalizar, como uma pedra de gelo, mas o capitalismo acaba esquecendo que corpos se movem e se engendram, o que Guattari (2012) observa uma efetuação de uma patologização do normal. E ela irá se estabilizar também como uma psicose que *"habita assim não apenas a neurose e a perversão, mas também todas as formas de normalidade"* (GUATTARI, 2012: 93). A narrativa de Guattari (2012) revela que o real estabelecido pelo inconsciente colonial-capitalístico se torna uma hipnose que se reproduz no sintoma da psicose capitalista.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

E quando o caos se torna maior e para além do valor da vida, é que outros grupos a partir de linhas de fuga processam bifurcações para existir e revelar o sintoma do capitalismo (GUATTARI, 2012).

Caetano Veloso (2000) canta ao tempo em que nos mostra a verdade da verdadeira face real/fantasiada/inventada pela subjetividade-capitalística, afirmando: *"de perto, ninguém é normal"*. Talvez por isso Vaca Profana foi censurada pela ditadura civil-militar, por ferir a família e o conservadorismo nacional, o retorno aos valores tradicionais, se minha família é heternormativa/cisgênera/patriarcal, como de perto ela não seria normal?

O que podemos observar é que o neoliberalismo não entrega o seu sintoma sem se revelar por inteiro, e cria assim uma política alinhada ao Estado que mata indiscriminadamente determinados corpos, que desde o período colonial *"o Estado sonhava se livrar"* (RIBEIRO *et al*., 2022: 86); é o reflexo do inconsciente colonial-capitalístico, assim eles *"nunca saberão o que você tinha antes da pele"* (TENÓRIO, 2020: 184). Não obstante, corpos são enunciações de outra possibilidade de mundo, com movimentos esquizos de linha de fuga de quem não se coloca como um herói (GUATTARI, 2012), mas que fabrica instrumentos maquínicos que têm *"o poder de alterar o significado e a estrutura da própria vulnerabilidade"*, mesmo que a vulnerabilidade seja capaz de ser reconhecida como uma *"pré-condição para a humanização"* (BUTLER, 2019: 64), a vulnerabilidade social amplia a precarização da vida.

Os neoliberais nunca saberão que João de Santo Cristo dançava nas ruas da cidade para pagar uma promessa, inscrevendo uma ética do cuidado de si através da invenção de sua arte (FOUCAULT, 2010). No território que compõe uma das paisagens psicossociais desta cartografia (KASTRUP, 2020), o nosso pouso de cartógrafo se inquietou com a placa que ele escrevera a punho que dizia: *"Estou dançando em cima da doença"*.

> *O que me sucedeu ao encontrar um outro que se despiu de toda e qualquer vergonha em estar na rua com um rádio a pilha. Com músicas antigas de carnaval tocando em volume máximo, com penas espalhadas pelo corpo, com um corpo que aparentava marcas que eram não só da velhice, mas de uma história, uma história que ele fez de sua vida a vida que ele queria, por isso ele dança. Por isso esse corpo incomoda quem passa. Por isso esse corpo me deixou inquieto, assustado, como se meu medo da rua, do chão, como um estranho a terra que me deu a vida, revelasse a mim e a quem o encontrava, uma verdade difícil de admitir. Estamos presos em uma fantasia que não é nossa. E ele está livre em sua própria fantasia.* (Diário cartográfico, 14 jun. 2023)

O que poderia João de Santo Cristo estar produzindo com seus objetos relacionais da arte para sobreviver em um estado de sobrevida? A sua dança ininterrupta era urgente, pois já anunciava a sua partida? Acreditamos que muitos se perguntam por aqueles que se foram de forma tão violenta. O mundo nunca saberá os sonhos de Dandara, seus amores, suas andanças, e seus medos e desejos. Quais seriam os gostos da menina Ágatha, o que ela queria ser quando crescesse, ela iria querer ser professora, aeromoça, cantora, artista? Imaginem o que as crianças da Candelária sonhavam enquanto estavam dormindo e foram covardemente mortas, será que na velocidade violenta de sua morte a dor se dissipou no sono que velavam seus sonhos?

O que o indígena Galdino estava fazendo em um território que para sua etnia é proibido, longe de sua aldeia e de seus territórios? A história esbarra com o passado, o presente e o futuro do projeto colonial capitalístico em continuidade de extermínio aos povos originários desta heterotopia chamada Brasil. João Silvério Trevisan (2018: 50) relata que *"nos anos de 1990 era comum índios morrerem em chacinas, já que 80% dos seus territórios sofriam invasões"* isso tudo tendo

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

ação conjunta entre *"governo federal ou por empresas comerciais que destruíram suas florestas e as poluíam"*. As tecnologias de ação e extermínio iam além do território, era preciso que incidissem sobre a vida dos povos originários, da sua saúde mental que não se separa do seu território, até então devastado. Com terras devastadas, o ambiente de caça reduzido, muitas vezes a nada, terras que não serviam mais para plantar, *"a fome assolou tribos inteiras"* e a consequência disso tudo *"muitos índios passaram a mendigar, no interior do país – onde tornaram-se alcoólatras e sofreram verdadeiras epidemias de suicídio"* (TREVISAN, 2018: 50).

A relação de poder que incide sobre as vidas, é o que Berenice Bento (2018) diz ser um fator estrutural entre o Estado e que o mesmo oportuniza a continuidade e promoção de mortes e de grupos, a justapor um terror como sentimento subjetivo para todos da nação. A autora traz uma problematização do conceito biopoder de Foucault (2005) em que o Estado se autoriza em fomentar a vida e do conceito de Mbembe (2018) necropolítica que denuncia a soberania do Estado em decidir quem morre. O que Berenice Bento (2018) propõe a partir de analisadores e acontecimentos históricos é o conceito criado, denominado por ela de necrobiopoder, que se instala nas relações subjetivas do nosso cotidiano a partir de marcadores de violência, que desenvolvem tecnologias de gerenciamento governamental sobre a vida e sobre a morte. Se por um lado o Estado neoliberal promove políticas de morte à população indígena, parda e preta, às pessoas em situação de rua e às travestis e pessoas transgêneros, os *"rituais e ritos de eliminação do Outro podem mudar"* (BENTO, 2018: 5). Assim como o próprio Estado cria a necessidade de pedirmos por mais Estado, como a demarcação de terras indígenas, como forma de "proteção" desses povos. O que não impede mineradoras adentrarem a territórios indígenas, quilombolas e tradicionais.

A existência e resistência dessas pessoas para a manutenção do inconsciente colonial-capitalístico era um *"cruel e afetuoso insulto"* (BAPTISTA, 2011: 2). Como que um corpo em pleno dia, profana a fé judaico-cristã aos olhos de todos, em uma rua, uma heterotopia relegada a violência, ao sujo. Como admitir sem surpresa e espanto que João de Santo Cristo pagava uma promessa ao ficar curado de uma doença e se desinstitucionalizando, dançando? Sobre a afirmação da vida, Luis Antonio Baptista (2011: 1) elabora um argumento sobre o *"enigma do sorriso"*, pois nada mais *"insinua afrontar tramas microscópicas do capitalismo [...] atravessam e tecem fibras de corpos e de desejos"*. O sorriso que afrontou militares nas ruas da Argentina na narrativa contada pelo autor e que tal corpo sorrindo enquanto militares matavam outros a sua frente, produz um outro corpo no outro, corpo sem órgãos. Assim mesmo a morte chegou para João de Santo Cristo; assassinado, mas ainda cheio de vida e de possíveis.

Que horas vocês amam?

Qual é o signo da cidade? Asfixia em um copo vazio, diríamos entre tantas outras interpretações. E mesmo esse copo vazio, cabe tanto ar. Mesmo nos apartamentos, nas grades de proteção, nos hospitais, na clínica, na piscina, no posto de gasolina, na pizzaria, e em todos os espaços outros, se produz uma heterotopia imaginada e existindo como fator preponderante de produção de subjetividade. Dissemos que o Brasil é um navio tumbeiro em constante atravessamento no tempo. Foucault (2013: 30) diz *"o navio é a heterotopia por excelência"*. Existe uma dimensão de país que se esbarra nos limites das cidades. A cidade por assim

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

dizer é uma grande heterotopia dentro de tantas heterotopias sobrepostas, lugares que precisaram ser inventados, seja pela ordem do simbólico da dominação, como da reinvenção. Mesmo nessa imaginada cidade, essa cidade também é produção constante de subjetividade impressa nos corpos que podem ir e vir, ser e estar, viver e se portar.

Esses lugares compõem os processos de subjetivação que incidem diretamente na produção de subjetividade dos seus transeuntes. O *"ser humano contemporâneo é fundamentalmente desterritorializado"* (GUATTARI, 2012: 149). Não existe mais um ponto fixo, uma raiz tão profunda, arrancada e destituída de sua permanência, somos errantes de nossos próprios lugares, e isso se dá porque *"a subjetividade entrou no reino do nomadismo"* (GUATTARI, 2012: 149). O capitalismo, alinhado às máquinas globalizantes, tornou todos os lugares, outros lugares aqui, e onde estiver e como se quiser. A criação que torna uma proximidade impensável entre diferentes posições maquínicas, mas que a criação de outras máquinas trabalham e operam na sua execução. É possível operar uma outra realidade, a virtualidade se comporta como um terceiro plano, corpo, mente e agora o virtual (realidade diversa, opaca e transmutável). Ela ocupa o espaço que me diz o que comer e que o outro irá comer, eu visto o que o outro veste, eu amo o que o outro ama, produto e produção, nos perdemos em quem é o consumido e quem é o consumidor.

Para isso a cidade não poderá mais preservar uma única singularidade, agora é uma cidade subjetiva (GUATTARI, 2012) global, conectada em todos os continentes, tornando tudo opaco, tudo cinza, tudo *hightech*. Qual é a minha extensão, a minha mente, o meu aparelho que me alerta, que nos diz o que queremos, o que podemos ser em outro lugar, aqui você realmente pode criar, fora do real, dentro do real maquínico programado em números de dados que lhe completam. O real maquínico se confunde com o real heterotópico de uma cidade que some, ressurge, se recria e se perde.

Onde está o Eu, se perdeu e se expandiu em ser tantos outros, um corpo sem órgãos a favor da subjetividade capitalística, a máquina virtual tomou posse de todo a máquina órgão, a o meu seio máquina que precisa estabelecer um igual seio máquina para ser e existir no aqui e no agora (DELEUZE e GUATTARI, 2010). Como suportar ser tantos outros e ter tantos lugares possíveis? E todos esses corpos máquinas operando dentro da cidade subjetiva, onde terra natal não existe mais, a ancestralidade não se retroalimenta da máquina virtual *"não tem mais ancestrais; surgiram sem saber e desaparecerão do mesmo modo"* (GUATTARI, 2012: 149). O que a cidade subjetiva cria são espaços desterritorializados, onde a periferia também está a céu aberto e a vista do centro onde operam o poder, máquinas defeituosas circulando com as outras máquinas em seu processo de expansão na cidade (GUATTARI, 2012).

Assim surgem os Joãos de Santo Cristo, os indígenas Galdino, as Ágathas, as crianças da Candelária, os corpos transmasculinos e transfemininos, travestis, que irrompem a máquina cisgênera, desterritorializando a sua hegemonia na imagem de Dandara. Guattari (2012: 15) alerta que *"a produção maquínica de subjetividade pode trabalhar tanto para o melhor quanto para o pior"*. A produção da representação global em possuir corpos como máquinas a trabalhar para sua produção esquece e separa esses corpos do seu território. Como se o Rio Doce, em Brumadinho-MG, destruído para a extração de minério não fosse uma importante máquina para a sobrevivência das heterotopias. Como se toda floresta destruída pelo agronegócio e pelo garimpo não fosse importante para a regulação das chuvas. Como se as usinas eólicas arbitrariamente dispostas nos territórios

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

tradicionais pesqueiros não destruíssem toda uma rede maquínica ecológica para a nossa sobrevivência.

A máquina terra cobra, o Rio Grande do Sul, atingido por chuvas e inundações, passa por uma violência arquitetada, não é um desastre de ordem natural, é um produto de reprodução colonial-capitalístico, agora produzindo máquinas chamadas de refugiados do clima. Corpos utópicos (FOUCAULT, 2013) forçadamente se desterritorializando de um Eu que não existe mais. Quando sobrará tempo nas cidades subjetivas para o afeto, para o amor, para sermos humanos? Quando poderemos entender o nosso devir rio, devir floresta, devir ecologia, devir vida outra?

Não nos surpreende corpos utópicos traçando uma operação esquizo como epistemologia de sobrevivência nas cidades subjetivas que o tempo todo arquitetam seus espaços para lhes destituir de pertencer. Como se corpos utópicos que não se valham do direito ao luto a uma vida que não seja apenas precária (BUTLER, 2019) estivessem separados dos limites imaginados das heterotopias. A cidade criando uma arquitetura que sempre tornará o terreno para "um *corpo que não vai parar de morrer"* (TENÓRIO, 2020: 13). São heterotopias, lugares outros, criados, recriados, espaços em que vidas podem viver e outras são passíveis a morrer sobre a postulação de um Estado, de um mercado neoliberal, de um imaginário colonial-capitalístico. Voltamos ao copo vazio, é assim que as máquinas subjetivas capitalísticas operam, opaca, sem forma, tamponando tudo que esteja fora, mas sempre existe espaço para o ar, para respirar, e para assim amar. A asfixia atinge a máquina pulmonar, é preciso respirar, mesmo que tenham aparelhos mecânicos podendo substituir a atmosfera dando-nos o oxigênio.

Carta de amor

Ao que nos parece, são nesses espaços outros também que corpos utópicos reproduzem e produzem o luto, esse lugar outro chamado cemitério (FOUCAULT, 2013), heterotopia que jaz em suas tumbas aquele que é passível de luto (BUTLER, 2019). Nesse espaço outro, que nos memoriza a nossa própria face mortífera e humana, que por um momento pensamos que o capitalismo não poderia agenciar (FOUCAULT, 2013). Como agenciar a morte? O velório em pompa, a missa de corpo presente, o sino da igreja, o cortejo fúnebre, a performance do luto, tudo isso monetizado e colocado nos processos de sujeição, dos quais, na derradeira hora, podemos nos liberar de todas as amarras as quais estamos sujeitados. Afinal o que se tem a perder diante da morte? Esses corpos dignos de obituário, nota pública, luto público (BUTLER, 2019). Somos assim lembrados que a morte tem um preço a ser cobrado pelo capital. E o preço é a existência de corpos que nunca serão dignos de merecer e ganhar padecimento do luto, mas que *"continuam a viver, teimosamente, neste estado de morte"* (BUTLER, 2019: 54). Então essas vidas não estão nos obituários públicos, na comoção, o que Butler (2019) chama de hierarquia do luto, pois assim como o capitalismo estabelece o acúmulo, é preciso que o morto tenha sido casado, tenha prestado bons serviços a sua comunidade, tenha tido filhos para dar continuidade ao projeto capitalístico em nome da moral e dos bons costumes.

Então, muitos espaços e seus signos urbanos são asfixias em um copo vazio, cheio de ar, cheio de valor, troca e expropriação da dor, uma paranoia insuportável para um corpo utópico que se pensa ser imaculado e distante de todo o horror, santificado em sua bestialidade de soberania. E assim o imaginário da subjetivi-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

dade capitalística irá dar: *"sentido e valor a Territórios existenciais determinados"* (GUATTARI, 2012: 109). É preciso preservar esses espaços outros, de quem e para quem? Assim as cidades subjetivas se tornam *"imensas máquinas [...] produtora de subjetividade individual e coletiva"*. E essa subjetividade irá produzir lugares em que praças são muradas, rios são propriedade privada, especulação imobiliária, desapropriação de povos originários, tradicionais, quilombolas, povos que guardam a memória e a possibilidade de futuro, são lembrados em constância que a cidade tem limites, que aqui não é o seu lugar até o outro autorizar, esse outro munido na autoridade de decisão sobre o fazer viver e fazer morrer (FOUCAULT, 2005). O direito ao luto, a moradia, a estrutura física dos espaços, tudo isso incrustado nos processos de subjetivação e como incidirá na produção de subjetividade.

Limites que são impressos pelos corpos dos outros diferentes do meu tornando-os "irreais" sendo assim passíveis de "violência", pois na identificação ilusória de sua cor esses corpos habitando o mesmo lugar que o meu tornam a violência como não elegível de "violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas" (BUTLER, 2019: 54). Como uma *"paranoia infinita"* (BUTLER, 2019: 54), a identificação se dá pela caracterização, pela performance que os processos de subjetivação exortam a sua derme, como se fôssemos seres sem defesa, como se a nossa pele fosse arrancada. Estamos desprotegidos, ameaçados e ameaças, alvo e salvo. Podemos ver que mesmo nessas heterotopias, corpos utópicos como João de Santo Cristo produzem linhas de fuga, como se fossem máquinas esquizofrênicas sujando a realidade, mostrando forçadamente *"as intenções mais secretas de seu interlocutor; capacidade para ler, fluentemente, de algum modo, o inconsciente com facilidade"* (GUATTARI, 2012: 97). A arte de João de Santo Cristo, a arte de Hélio Oiticica, a afronta de Dandara a binaridade de gênero, ela irá de forma ordinária e marginal, mostrar uma outra face que a máquina capitalista tenta sufocar. E mesmo que consiga destruir esses corpos como se não fossem um nada, esses corpos produzem um mundo (GUATTARI, 2012).

Como uma carta de amor, os muros através da pixação, da arte urbana, marginalizada, começam a tecer enunciados analisadores perigosos a lei vigente do inconsciente-capitalístico *"dinheiro é apenas uma nota de papel"* (Diário cartográfico, 25 jun. 2023). E como se, nesse programa de vigília paranoica esquecemos o valor de uma nota, a moeda a qual poderíamos inferir um valor e por um momento aquela frase pichada no muro a fizesse desaparecer. Toda a relação imaginada com o capitalismo subverte outras formas de pensar o real, o invisível. Acontece hoje com a construção de mundos pelas telas e seus números de programação que prediz o seu desejo, dando um valor e sentido, como um feitiço (MIZOGUCHI; FERREIRA, 2023).

Contrariando o feitiço do capitalismo, como uma espécie de retorno ao feiticeiro, o feitiço de tempos em tempos volta contra ele mesmo (MIZOGUCHI; FERREIRA, 2023). Volta através de corpos maquínicos que se instauram e se estabelecem forçosamente nos espaços proibidos a eles. E projetam máquinas esquizos que produzem outras formas de sobreviver.

A arte como arma marginal contra aqueles que expurgam a marginalidade pelas cercas elétricas, por câmeras de segurança, pela sirene e pela farda, por nós, por toques transcritos em algoritmo, que decidem se o estudante que pintou um banco em uma universidade pública – leia-se nossa – deveria ser culpado ou não por ter escrito uma carta de amor em forma de picho em um banco opaco, sem vida. Bastou a notícia correr para que as máquinas em uma multiplicidade de @

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

se fizessem no direito de vigiar e punir (FOUCAULT, 2005) na terceira dimensão hoje inseparável ao corpo e mente, o estabelecimento do tribunal. Culpado ou inocente?

Os policiais adentraram no campus da universidade, a velha prática do retorno (GUATTARI, 2012) ao passado dos bons costumes, tentaram violar a sala de aula, queriam levar a máquina esquizo que escrevera sua carta de amor no banco. É nesse momento que as faces reais do desejo aparecem, a arte faz emergila, *"o desejo deseja também isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é seu motor imóvel, assim como deseja a vida"* (DELEUZE e GUATTARI, 2010: 20). Emerge nu e escancarado pela máquina paranoica o desejo de aniquilar a máquina esquizo que escrevera sua carta de amor, mas também emerge máquinas que urgem para *"recuperar um mínimo de identidade coletiva"* (GUATTARI, 1987: 17); como se o estudante não fosse mais apenas um corpo, mas todos aqueles que foram devir artista de sua arte no banco.

Como uma espécie de células reprodutoras, vários estudantes ocupam a sala da reitoria contra a ação de prisão. Naquele momento, o estudante não era somente um, aquele estudante não era apenas um corpo preto, aquele estudante era um corpo utópico, um devir molecular se esbarrando em outros corpos que se fizeram devir estudante/preto/preso/pixo. Como numa redoma de proteção, todos se reúnem, um discurso surge de um professor que diz: *"a universidade não existe apenas para reprodução de conceito, mas também de produção de vida e arte"* (Diário cartográfico, 10 jun. 2022). Para a surpresa de muitos nas instâncias virtuais e físicas, aquele corpo que a gestão da universidade pensara não passível de luto, gera uma espécie de ofensa ao local que está ocupando (BUTLER, 2019). A universidade se tornara um espaço outro, uma erupção que colocará todos em perigo, como sair e defender o vandalismo? Esse discurso corrobora com o que Butler (2019) diz ser intolerável essa comoção a esse corpo. O banco era de mais valor que um corpo que só queria sublimar um desejo. Revela-se assim, *"a norma que determina quem será um humano suscetível ao luto é circunscrita e produzida nesses atos permitidos de luto público"* (BUTLER, 2019: 58). Prendam o estudante! Expulse esse corpo do espaço que foi feito para educar – leia-se disciplinar – o que comprova a *"proibição do luto público"* diante da violência policial, administrativa e institucional que o estudante passara (BUTLER, 2019: 58).

E diante da iminência perigosa de subverter um espaço outro, vigiado, cânone do saber, a relação ético-estético-política fala mais alto, e ele rabisca todo o banco, todos rabiscam agora um banco, um corpo sem órgãos (DELEUZE e GUATTARI, 2012). Assim como João de Santo Cristo, em sua encruzilhada dança e atrapalha esse lugar projetado para a passagem daquele que trabalha, ou seja, digno de ser aspirante com o título de cidadão, daquele que paga impostos e consume, daquele que presta contas ao capitalismo, daquele que deve ser protegido contra aquele que tenta lhe mostrar o verdadeiro real, perigo imaginado e projetado, a qual muitos de nós acreditamos que precisamos de proteção. A sua dança é a sua carta de amor. O assassinato de João de Santo Cristo e a relação com esse estudante, que tem seu corpo exposto a tentativa de tutela da polícia, e o de João de Santo Cristo tão facilmente ceifado da vida, se encontram como corpos que produzem fissuras.

São nas ranhuras que vemos o estudante e tantos outros corpos expostos e sendo relação de ódio e violência. Um corpo preto adentrando um espaço que não foi feito para receber subjetividades outras, corpos que foram reduzidos a objetos e corpos que fantasiam um direito sobre esses objetos, e que nos espaços limitados da vida urbana ocupam os limites do que eles chamam de boa vizinhança,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

distante da periferia, distante dos centros, distante em conhecer e reconhecer sua própria cidade, sem saber seu cheiro, sua cor, sua temperatura, e o prazer de gozar sua própria asfixia significante.

Um estudante coagido a ser preso, por pintar um banco, por projetar seu gesto artístico em um momento específico que significava apenas a liberdade ética sobre o que se é, cuidado de si (FOUCAULT, 2010). Diante disso, emerge outra estudante, branca, artista, colega, tão próxima e tão distante. Distância essa imposta pelos limites que as sujeições subjetivas da cidade, fomentada pelo capitalismo, as impuseram. Diz sem pensar na euforia e revolta da tentativa de prisão do outro, que iria apagar todas as suas pinturas, feitas, articuladas, impressas, cristalizadas por todo o campus da universidade, que ela produziu. Pois ao ter o mesmo ato ético como cuidado de si (FOUCAULT, 2010) com a sua arte, jamais fora impedida de exercê-la.

Essa estudante pode desenhar, pintar, pixar em todo canto, em toda parede, em um banco, sem a iminência da sua liberdade ser posta em xeque, pois seu corpo é passível de luto (BUTLER, 2019). O teatro, espaço heterotópico (FOUCAULT, 2013), corpos produzem arte, arte reconhecida, demandada, arte que coopta e denuncia, mas mesmo assim na sua bestialidade e ousadia, o capitalismo estende sua teia, e sobre o seu véu se autoriza em dizer que ali, nessa heterotopia, se produz arte.

E o que se produz nos espaços divergentes ao teatro, como na rua, um homem preto, indígena, uma travesti, um corpo transgênero, um corpo não passível de luto? Não produz arte para o capitalismo, ele produz desordem, e para nós ele produz resistência, fissura, linha de fuga, pensamento e produção esquizo de um corpo marginal no sentido de não se sujeitar a antítese do a-normal. Assim como um corpo que pinta um banco pode ser preso ou não, vai depender de uma criação fantasiosa chamada negritude e branquitude, esse sistema imaginário, assim como a moeda, que moldou e forjou a face do inconsciente colonial capitalístico que nos sujeitamos, mas não antes sem provocar fissuras. Essas são suas cartas de amor, por isso Maria Bethânia (2012) canta: *"não mexe comigo, que eu não ando só"*.

No balanço das águas

Quando tomamos conhecimento da morte de João de Santo Cristo, ao acaso, procuramos saber os motivos, procuramos saber se existia algo que poderia nos dar pista de onde ele era, quem o era, quem era e o que? Futuro, passado, presente, uma desordem. Como se ele estivesse fielmente com sua dança, sua arte e personificação viva do conceito de Foucault (2010) sobre o cuidado de si, aqui ainda. Mas assim como João de Santo Cristo apareceu do nada, ele sumiu do nada, marcou o que deveria fazer em nosso encontro. O que faremos depois dele depende apenas de nós? Somos incansáveis e vamos atrás de pistas e as encontramos. Na matéria publicada sobre sua morte não havia nenhuma menção ao artista do corpo e da rua que fora. A publicação de sua morte era apenas para fins catalográficos, como acontecia com homens e mulheres escravizados no período colonial. Não tinha nenhuma menção que ele adoeceu e dançava como agradecimento por estar curado. Não mencionava que ele fazia adereços, tais como colares, cocás e roupas. Não tinha na sua notícia de morte nada do que era o João de Santo Cristo que conhecemos na encruzilhada de Exu. Aqui poderia ser o seu obituário? Não sabemos se essa seria a forma que João de Santo Cristo queria celebrar sua vida, já agora que se ancestralizou.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

Para ele podemos entoar um ponto de despedida com um ponto conhecido na Umbanda, um ponto de marinheiro, que ao mar retorna. É a nossa criação de despedida.

Adeus camarada adeus, adeus que eu já vou embora
Foi num balanço do mar que eu vim
É no balanço do mar que eu vou embora
Quem parte leva a saudade
Quem fica soluça e chora

Recebido em 29 de maio de 2024.
Aprovado em 26 de outubro 2024.

Referências

BAPTISTA, Luiz Antonio. O enigma do sorriso que diz sim!. *Jornal do Grupo Tortura Nunca Mais,* 25 (75), 2011.

BEN JOR, Jorge. Jorge da Capadócia. In: *Solta o Pavão*. Brasil: Universal Music Ltda. 1975, CD.

BENTO, Berenice. Por quem choramos? De quem rimos?. *Revista Cult*, 2016.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos Pagu*, 53, 2018.

BETHÂNIA, Maria. *Carta de amor*. Intérprete: Maria Bethânia. CD. São Paulo: Biscoito Fino, 2012.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

DELEUZE. Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DINIZ, Luiz Antonio Garcia. "Seja marginal, seja herói: a figura do herói e do anti-herói na obra de Hélio Oiticica. *I Congresso Internacional Texto-Imagem da UNIFESP*, 2010. pp. 54-66.

FÉLIX-SILVA, Antônio Vladimir; GOMES, Camila Batista Silva; ARAÚJO, José Lucas Soares de. Luto e sobrevivência: a luta das comunidades tradicionais pesqueiras nos contextos da pandemia da Covida-19. *Revista Estudos de Psicologia*, 26 (3): 286-297, 2021.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsões políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GIL, Gilberto. "Recuso + Aceito = Receito". 1970.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. *Dossiê crise, feminismo e comunicação*. 23 (3): 12-33, 2020.

HARTMAN, Saidiya. A contagem dos mortos. *Quarantine files, Los Angeles Review of Books*, 2020.

KASTRUP, Virgínia. "O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo". In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). *Pistas do método da* cartografia: *Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 32-51.

MBEMBE, Achile. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen; FERREIRA, Marcelo Santana. Feitiços e fetiches: entre encantamentos ásperos e contraencatamentos belos. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 17-30, 2023.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

RIBEIRO, Dania Mendes; FÉLIX-SILVA, Antônio Vladmir; ROCHA, Matheus Barbosa da; NOBRE, Maria Teresa. Precarização da vida nas ruas em cenário pandêmico. *Rev. Polis e Psique*, 12 (1): 66-94, 2022.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

ROLNIK, Suely. "As aranhas, os Guarani e os Guattari". In: SANTOS, Anderson (Org.). *Psicanálise e esquizoanálise: diferença e composição. Psicanálise e esquizoanálise: diferença e composição*. São Paulo: n-1 edições, 2022. pp. 269-232.

TENÓRIO, Jeferson. *O avesso da pele*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VELOSO, Caetano. O Estrangeiro. In: *Estrangeiro*. Brasil: Philips, 1989.

VELOSO, Caetano. Vaca profana. In: *Caetano Veloso. Noites do Norte*. São Paulo: Universal Music LTDA, 2000.

VÍDEO MP4. A Mãe do Brasil é Indígena. Direção: Myrian Krexu. Brasil: 2020, 1:40 min. https://www.youtube.com/watch?v=dtO1RuRojYc&t=24s.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17764

ACENO

Excesso, sociedade e sofrimento:
novos ideais de conduta sob a ótica da teoria sociológica e da psicanálise

Ricardo Luiz Cruz[1]
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Resumo: O objetivo deste artigo é olhar para os novos ideais de conduta em vigor atualmente, sob o ponto de vista de um conjunto de textos do campo da sociologia e da psicanálise. Essa literatura nos ajuda a entender as atuais conexões entre, de um lado, o exercício do trabalho e a procura da satisfação, e, de outro, os modos como nos relacionamos e costumamos sofrer nos dias de hoje. Mas ela também nos auxilia na compreensão das resistências a uma ideologia do excesso que coloca num segundo plano a construção de relações com base no respeito, confiança, amor, dignidade e solidariedade.

Palavras-chave: novo capitalismo; excesso; sofrimento.

[1] Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2002), mestre (2005) e doutor (2010) em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. É professor na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) desde 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

CRUZ, Ricardo Luiz. **Excesso, sociedade e sofrimento: novos ideais de conduta sob a ótica da teoria sociológica e da psicanálise.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 69-82, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Excess, society and suffering:
new ideals of conduct from the perspective of sociological theory and psychoanalysis

Abstract: The objective of this article is to look at the new ideals of conduct currently in force, from the point of view of a set of texts from the field of sociology and psychoanalysis. This literature helps us understand the current connections between, on the one hand, the exercise of work and the search for satisfaction, and, on the other, the ways in which we relate to each other and tend to suffer nowadays. But it also helps us understand resistance to an ideology of excess that puts the construction of relationships based on respect, trust, love, dignity and solidarity in the background.

Keywords: new capitalism; excess; suffering.

Exceso, sociedad y sufrimiento:
Nuevos ideales de conducta desde la perspectiva de la teoría sociológica y el psicoanálisis

Resumen: El objetivo de este artículo es mirar los nuevos ideales de conducta actualmente vigentes, desde el punto de vista de un conjunto de textos del campo de la sociología y el psicoanálisis. Esta literatura nos ayuda a comprender las conexiones actuales entre, por un lado, el ejercicio del trabajo y la búsqueda de satisfacción y, por otro, las formas en que nos relacionamos y tendemos a sufrir hoy en día. Pero también nos ayuda a comprender la resistencia a una ideología del exceso que deja en un segundo plano la construcción de relaciones basadas en el respeto, la confianza, el amor, la dignidad y la solidaridad.

Palabras clave: nuevo capitalismo; exceso; sufrimiento.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

Em nossas democracias ultraliberais, a função tirânica é democraticamente repartida, pois cada um age em função de uma interiorização individual da lei do mercado, procedendo de um descrédito de toda instância terceira entre os indivíduos, na busca desenfreada de satisfações pulsionais que a economia global trata imediatamente de lhe fornecer.
(Dany-Robert Dufour)

Quando algo é percebido como excessivo? Num primeiro momento, é possível dizer que algo é percebido como excessivo quando ultrapassa um limite pré-estabelecido. Esse limite pode ser definido como o normal, o esperado ou o razoável, por exemplo. Porém, e nos casos em que o excesso é almejado? Não estaríamos diante de uma forma de relação com a norma, na qual ela não deixa de existir, mas que, antes do que ser respeitada, observada ou cumprida, o que se deseja é a sua transgressão, tendo em vista obter um gozo com o atravessamento de seus limites?

Vendo o que acontece em nossas festas, celebrações, finais de semana, feriados ou outros contextos institucionalizados de lazer, encontramos situações nas quais a procura pela satisfação costuma transgredir as regras cotidianas. Consumimos bebidas e comidas que normalmente não ingerimos no dia a dia e/ou em quantidades acima do prescrito por normas morais, recomendações médicas ou econômicas, falamos e escutamos música num volume que nos incomodaria em outros contextos e usamos roupas que dificilmente usaríamos ordinariamente. Estaríamos diante de momentos nos quais o ideal de contenção cotidiana dos impulsos é relativizado.

Mas essa descrição e diagnóstico precisam ser historicizados. A relação entre o excesso e a sua regulação mudou a partir do final do século XX. Passamos a viver em sociedades nas quais obter uma satisfação *recorrente* nas nossas ações passou a ser um ideal que atravessa as mais distintas situações cotidianas. Almejamos encontrar o prazer *contínuo* no trabalho ou assistindo uma aula, por exemplo, e não apenas nas atividades tradicionalmente associadas à obtenção de um gozo qualquer. Exigimos de nós e dos outros uma performance sem falhas, perdas ou insuficiências. Ser, oferecer ou obter *constantemente* o que seria o "melhor", "ideal" ou "máximo", indo além do considerado "normal", "mediano", "banal", "regular" ou "comum", acabam se colocando como obrigações com a quais nos identificamos narcisicamente. Imaginários de *completude* passaram a orientar - com força - os nossos desejos, a partir de referenciais simbólicos nos quais é valorizada uma pretensa onipotência do "eu' em ser capaz de estar *sempre* correspondendo às - elevadas - expectativas dos outros.

O diagnóstico acima tem como referencial uma literatura contemporânea relacionada à área da teoria sociológica e da psicanálise. O objetivo deste artigo é olhar para os novos ideais de conduta em vigor atualmente, sob o ponto de vista de um conjunto de textos ligados a esses dois campos de estudo. Os trabalhos sociológicos chamam a atenção para a hegemonia do ideal da "flexibilidade" como um modelo de conduta afim com a forma como o capitalismo está organizado: um sistema no qual o "curto prazo" se tornou o horizonte do processo de acumulação, com a "flexibilização" das normas sendo o padrão legítimo para as ações

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

econômicas. Os textos psicanalíticos apontam para a hegemonia do ideal do "gozo" enquanto referencial de nossas ações e igualmente afim com a forma como o capitalismo está organizado: um sistema no qual a "satisfação do consumidor" passou a direcionar a produção, por meio da oferta contínua de bens e serviços sob a promessa de um prazer excessivo.

"Ser feliz", "alcançar o sucesso", "obter algum tipo de satisfação", "realizar-se profissionalmente". "bater a meta", "curtir a vida", "desenvolver seus potenciais" ou "ser a melhor versão de si" são expressões correntes no nosso dia a dia e que sintetizam uma forma de vida social marcada pelo ideal do excesso na orientação das condutas, naturalizando distintas formas de sofrimento, relacionadas à insegurança, incerteza, exclusão, solidão, medo, fracasso, objetificação, sadismo, masoquismo e depressão como experiências supostamente normais, esperadas ou banais. A literatura sociológica e psicanalítica, destacada e discutida ao longo deste artigo, nos ajuda a compreender as atuais conexões entre, de um lado, o exercício do trabalho e a procura da satisfação, e, de outro, os modos como nos relacionamos e costumamos sofrer nos dias de hoje. Entretanto, esse conjunto de textos também nos auxilia no entendimento das resistências a uma ideologia do excesso que coloca num segundo plano a construção de relações com base no respeito, confiança, amor, dignidade e solidariedade, ou seja, orientadas a partir de valores "humanos", "éticos", "alteritários" ou "coletivistas". Comecemos pelos trabalhos que tratam dessa vida social sob a perspectiva da sociologia.

A exigência da flexibilidade contínua

Os textos destacados nesta seção se tornaram referencias centrais nas discussões a respeito do advento do "novo capitalismo" (SENNETT, 2012). Foram escritos por autores e autoras europeus e norte-americanos. Mas suas considerações serviram de base para análises a respeito dos mais variados países. Esses estudos falam de um ideal de conduta propagado pelo discurso capitalista contemporâneo, no qual os sujeitos são valorizados ao se mostrarem aptos para lidar com a incerteza, a instabilidade, a dissolução das identidades e a fragmentação dos horizontes enquanto fenômenos tomados como aspectos normais, naturais ou esperados da vida social. Quem supostamente não se enquadra nesse modelo é vítima de desqualificações, sendo visto e se vendo como incapaz de realizar as expectativas alheias ao seu respeito. Essa forma de ver o mundo produz novas formas dominantes de sofrimentos, notadamente o sentimento de angústia diante do olhar dos sujeitos que nos cercam, algo vivido em especial pelos membros das camadas subalternas, desprovidos de maiores recursos materiais e simbólicos para prosperar socialmente, haja vista as promessas de "êxito" ou "sucesso" pessoal associadas a esse novo ethos. Mas esses teóricos chamam a atenção para as resistências à essa situação generalizada de encurtamento da vida em comum e que se pautariam por valores relacionados à construção de vínculos mais estáveis. A naturalização dos laços efêmeros no novo espírito do capitalismo conviveria com outros modos de interação afins com formas de compromisso mútuo entre as pessoas.

Segundo Richard Sennett (2012: 33): "o que é singular na incerteza hoje é que ela existe sem qualquer desastre histórico iminente; ao contrário, está entremeada nas práticas cotidianas de um vigoroso capitalismo". De acordo com o autor, no mundo de hoje, onde imperaria o "curto prazo" e a flexibilização das normas, as narrativas que organizavam a existência saíram de cena. A "flexibilidade", va-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

lorizada atualmente, notadamente no mundo do trabalho, envolveria uma capacidade ou disposição para assumir riscos, ser ágil, aberto a mudanças no curto prazo e não se ver fixado em leis, normas, procedimentos ou padrões. Ela estaria associada a um sentimento permanente de ansiedade, frente à recorrente indefinição em relação aos caminhos a serem tomados em diferentes momentos de nossas vidas. Para além de uma minoria privilegiada, poucos se sentiriam à vontade com a impotência dos valores que conferem significado à vida no longo prazo, haja vista a valorização de atitudes que vão contra a construção de relações mais estáveis. "Os verdadeiros vencedores não sofrem com a fragmentação", afirma Sennett (idem: 72). "Ao contrário", continua o sociólogo norte-americano, "são estimulados por trabalhar em muitas frentes diferentes ao mesmo tempo" (idem). Porém, essa flexibilidade corrói "o caráter de empregados mais comuns que tentam jogar segundo a mesmas regras" (idem: 73)[2].

Sem a vigência de valores éticos ou morais através dos quais nos reconhecemos e somos reconhecidos por outros ao nosso redor, como confiança, lealdade e compromisso, estaríamos mais sujeitos a nos tratarmos e sermos tratados como seres sem rumo, incapazes de orientar os nossos desejos de reconhecimento mútuo ao longo do tempo. "Um acentuado fracasso é a experiência pessoal que leva a maioria das pessoas a reconhecer que a longo prazo elas não bastam", diz Sennett (idem: 168). A anomia se institucionalizaria a partir da ideia de quem somos descartáveis ou inúteis, por supostamente não correspondermos aos ideais dominantes. Ao não partilharmos nossas dificuldades, não construiríamos horizontes em comum. Contudo, um regime que não oferece aos seres humanos motivos para se ligaram uns aos outros, não seria capaz de preservar sua legitimidade por muito tempo[3]. A procura por um "nós", ou seja, um "desejo de comunidade" acaba sendo despertado, na medida em que as condições precárias de vida no novo capitalismo, marcadas por relações incertas, superficiais e pela falta de confiança e compromisso mútuo, "levam as pessoas a buscar outra cena de ligação e profundidade", afirma Sennett (idem: 165).

Zygmunt Bauman (2008) fala das sociedades contemporâneas como aquelas onde os sujeitos se pensam e são pensados, sobretudo, como consumidores. Ele aponta para o processo de "recomodificação do trabalho" que configuraria as condutas sociais atuais e através do qual "a preocupação de garantir a 'vendabilidade' da mão-de-obra em massa é deixada para homens e mulheres como indivíduos" (idem: 16). O reconhecimento, nos dias de hoje, envolveria o destaque conferido à imagem pessoal no espaço público, como semblante de uma mercadoria que deve ser desejada por quem pode consumi-la: alguém interessado em algum tipo de satisfação ou num gozo que podemos proporcionar, como um empregador, um cliente ou um amante. Quem não se mostra, não se faz visível, seria rejeitado de antemão. Os mais jovens já teriam naturalizado essa nova maneira de se colocar diante da sociedade. Ser famoso, como um ideal corrente até entre as crianças, significaria, segundo o sociólogo polonês, se tornar uma mercadoria vendável, comentada, destacada ou desejada. Nossa aparência, como mediação das nossas relações, notadamente através das "redes sociais virtuais", envolveria a abstração ou ocultamento da nossa condição de humano, como nossas dores e vínculos afetivos. Ela seria encarada com base numa espécie de "lista de compras" à disposição de um consumidor. O espaço aparentemente privado (dessas redes) acabaria

[2] "Esses mesmos traços que geram a espontaneidade se tornam mais autodestrutivos para os que trabalham mais embaixo no regime flexível" (SENNETT, 2012: 73).
[3] A flexibilidade não dá "qualquer orientação para a conduta de uma vida comum" (SENNETT, 2012: 176).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

servido de referencial para o julgamento de alguém (que passaria a se ver como sujeito ao olhar alheio antes do que aos desejos que supostamente o animariam).

Entretanto, e ainda de acordo com o sociólogo polonês, outras lógicas, não centradas na busca pelo gozo ilimitado, como a da solidariedade, do amor, ou da amizade, por exemplo, entrariam em cena resgatando nossa humanidade comum frente à ilusão de que nossa redução à condição de mercadoria seja possível. Bauman fala da resistência ao que chama de "objetificação" da subjetividade. De acordo com ele, uma relação "centralizada na utilidade e na satisfação é, evidentemente, o exato oposto de amizade, devoção, solidariedade e amor – todas aquelas relações 'Eu-Você' destinadas a desempenhar o papel de cimento no edifício do convívio humano" (idem: 32). Portanto, seria a partir desses vínculos sociais que ganhariam sentido as resistências à "colonização da rede de relações pelas visões de mundo e padrões de comportamento inspirados e feitos sob medida pelos mercados de produtos" (idem: 35). Porém, a construção desses laços ou a "criação de um relacionamento bom e duradouro" exigiria um "esforço enorme", pois levaria em conta uma responsabilidade pelo outro, algo que não estaria presente quando as pessoas se tratam como mercadorias.

Luc Boltanski e Éve Chiapello (2009) falam da institucionalização da anomia como um mecanismo atual de mobilização das classes dominantes. Analisando os discursos de gestão empresarial dos anos de 1990, em voga na França, apontam para a emergência de um novo espírito do capitalismo dirigido às elites, isto é, aos agentes menos sujeitos a carências materiais e de cuja cooptação o sistema dependeria para seu gerenciamento. "É, em primeiro lugar, em vista desses executivos, ou futuros executivos, que o capitalismo deve completar seu aparato justificativo" (idem: 47). As multinacionais seriam as principais responsáveis pela construção de um ambiente onde eles se sintam seguros para se engajar no novo discurso dominante: o da "realização pessoal" que pode ser obtida graças à participação numa multiplicidade de "projetos".

A autonomia teria passado ao primeiro plano, como horizonte do capitalismo, frente às ofertas de estabilidade ou de garantias. "O que está em causa", afirmam Boltanski e Chiapello (2009: 421), em relação às novas maneiras de alguém se engajar ideologicamente no sistema, "é sua capacidade de 'realizar-se' na realização de uma obra qualquer (travar relações, alcançar status num emprego, formar família etc.)". O capitalismo teria incorporado as críticas de que inibiria, por conta da sua organização burocrática, as possibilidades de autoexpressão pessoal. Ele se transformou ao valorizar a capacidade dos agentes "serem flexíveis" frente às normas que regulam as relações, movendo-se de situações em situações sem se manterem presos às convenções sociais. Entretanto, "grande parte das pessoas, em vez de se libertar, foi precarizada, submetida a novas formas de dependência sistêmica, e obrigada a enfrentar com mais solidão exigências indefinidas, ilimitadas e torturantes de autorrealização e autonomia" (idem: 438). Restaria a muitos, como saída, uma "libertação pelo consumo", dado que a experiência de "autenticidade" pode ser adquirida mercantilmente, apesar de que deve ser constantemente refeita diante da sua generalização.

A demanda de autenticidade, de que falam Boltanski e Chiapello (2009: 417), está ligada, segundo eles, à crítica estética "manifestada no fim da década de 60". Passou-se então a valorizar a irrupção da autenticidade a partir da libertação das coerções, limitações ou mutilações impostas pela acumulação capitalista. Tal crítica se relacionou com temas como a liberação sexual e a autonomia na vida pessoal, afetiva e profissional, legitimando a criatividade e a autenticidade frente às

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

convenções sociais enquanto ideais inicialmente colocados em prática pelos artistas ou boêmios[4]. Estaríamos diante de pressupostos cuja generalização e incorporação pela lógica capitalista de acumulação formaram o "capitalismo artista" de que falam Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (2015: 32). Nas palavras desses autores:

> São os valores inicialmente preconizados pelos artistas boêmios do XIX (hedonismo, criação e realização de si, autenticidade, busca de experiências) que se tornaram os valores dominantes celebrados pelo capitalismo de consumo. A ética puritana do capitalismo original cedeu lugar a um ideal estético de vida centrado na busca de sensações imediatas, nos prazeres dos sentidos e nas novidades, no divertimento, na qualidade de vida, na invenção e na realização de si. À estetização do mundo econômico corresponde uma estetização do ideal de vida, uma atitude estética em relação à vida.

Lipovetsky e Serroy (2015) compreendem que as atuais experiências de consumo (enquanto "prazeres efêmeros") condicionariam a esfera da produção ou do trabalho – delegando a esse plano a tarefa de gerar prazer, sonhos e emoções nos consumidores. Segundo eles, "a dimensão artista do capitalismo é da ordem do projeto e das estratégias empresariais, não dos resultados obtidos", ou seja, viveríamos o triunfo do fútil e do supérfluo como consequência da inflação estética ou boom estético que acompanharia a atual tendência de mercantilização da esfera do belo. Conflitos entre esse ideal de existência estética e outros valores sociais (como a saúde, trabalho, educação, moral, justiça e meio-ambiente, por exemplo) permeariam nossas vidas, assim como entre o que chamam da "estética do acelerado" e a "estética da lentidão". "As belezas são excessivas", dizem eles, "mas não nos aproximamos em absoluto de um mundo de virtude mais elevada, de maior justiça ou mesmo de maior felicidade" (idem). Tensões entre distintas formas de conduta e concepções de sociedade vão marcar não apenas o espaço coletivo como a subjetividade das pessoas, haja vista a tendência em negarem o que se distinguiria do socialmente almejado, enquanto uma forma de satisfação que parece admitir o mal de si e dos outros.

A exigência do gozo generalizado

Os teóricos anteriores parecem atualizar a preocupação de Karl Polanyi (2000) em considerar as resistências do tecido social frente à sua destruição diante da imposição do credo liberal como modelo para sua organização. O referencial desse autor são as "reações coletivistas" da primeira metade do século XX[5]. Os sociólogos destacados aqui escreveram num contexto de hegemonia neoliberal, onde os dilemas, desafios ou dificuldades em promover outras formas de vínculos sociais, envolveriam um ajustamento dos atuais mecanismos de poder à

[4] Boltanski e Chiapello (2009) apontam para a necessidade de reestruturação da crítica estética diante dos sinais de indignação, descontentamento e sofrimento frente à sua incorporação pelo capitalismo. A autonomia ou autorrealização seriam vividas positivamente apenas por uma minoria. O sentimento de desvalorização, incerteza, falta de tempo e a experiência de novas formas de coerção (através de "metas" cada vez mais exigentes a serem alcançadas e da obrigação contínua de satisfazer os consumidores, por exemplo) abarcaria a vida da maioria das pessoas imbricadas no sistema capitalista. Segundo eles, "restabelecer a crítica social e procurar reduzir as desigualdades e a exploração no mundo conexionista certamente é essencial, mas não se trata de enterrar a crítica estética pretextando seu desvio (pois, durante os últimos vinte anos, ela fez até certo ponto o jogo do capitalismo) e a urgência no campo social. Os temas da crítica estética são essenciais e continuam atuais" (idem: 532).

[5] "A década de 1920 viu o prestígio do liberalismo econômico no seu apogeu. (...) As privações dos desempregados, sem emprego devido à deflação, a demissão de funcionários públicos, afastados sem uma pensão, até mesmo o abandono dos direitos nacionais e a perda das liberdades constitucionais eram considerados um preço justo a pagar pelo cumprimento da exigência de orçamentos estáveis e moedas sólidas, estes *a priori* do liberalismo econômico" (POLANYI, 2000: 174). De acordo com Karl Polanyi, um movimento generalizado contra o "credo liberal", capitaneado pelos países dominantes, se deu a partir da crise iniciada no ano de 1929, quando a intervenção dos Estados nas economias foi legitimada enquanto uma saída da crise, respondendo aos apelos ou demandas de seus cidadãos por melhores condições de vida.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

nossa dinâmica pulsional, fazendo com que passássemos a nos implicar libidinalmente na nossa sujeição, ao desejarmos corresponder a imagens ideais de completude ou de autorrealização[6]. Autores e autoras, intelectualmente orientados por uma perspectiva psicanalítica, vêm pensando essa submissão contemporânea a partir de reflexões a respeito da nossa fixação generalizada em fantasias imagéticas de onipotência narcísica. O mundo do trabalho seria um referencial privilegiado de imaginarização dessas fantasias, ao ser pautado pelo ideal da autorrealização pessoal ou do empreendedorismo de si. Atravessar essas fantasias seria uma condição para colocarmos em cenas outros desejos, apesar da aparente falta de maiores garantias de que nossas diferenças serão acolhidas.

Esses autores e autoras identificam a existência de um contexto atual marcado pelo declínio das autoridades simbólicas e dos seus diferentes discursos em torno da legitimação e da exigência da renúncia pulsional, enquanto condição para o estabelecimento e a manutenção dos vínculos interpessoais[7]. Seus textos apontam para a passagem da produção para o consumo como o paradigma de organização do laço social, uma mudança que teria começado em meados do século XX, e levado a uma sociabilidade pautada em perspectivas temporais circunscritas, com o gozo (como satisfação imediata) servindo de parâmetro para os sujeitos se vincularem, se reconhecerem ou se julgarem, ao se verem impelidos a obter prazer sem perdas e faltas[8]. Estaríamos diante de uma situação de alto nível desamparo frente às forças pulsionais, as quais exerceriam em nós uma pressão constante para nos satisfazermos completamente. Nossa angústia seria maior hoje ao nos vermos coagidos a corresponder às demandas de que sejamos capazes de alcançar o gozo almejado[9].

Jacques Lacan (1992) vai falar da emergência do "discurso capitalista" enquanto promotor da ideia da possibilidade de eliminar as nossas insatisfações comprando bens ou serviços. Eles nos proporcionariam uma imagem de completude perante os olhares alheios, fazendo com que gozássemos por ocupar posições imaginárias de exceção, sucesso ou felicidade, a partir do uso de uma roupa, da estadia num hotel ou da posse de um carro, por exemplo. Nossas compulsões atuais girariam em torno da tentativa de reviver essa experiência, notadamente no plano do trabalho, ao almejarmos corresponder às demandas dos nossos chefes, colegas e clientes. Eles nos apareceriam exigindo de nós que oferecêssemos "algo a mais" do que estamos realizando, capaz de fornecê-los um gozo absoluto ou a satisfação total de suas pulsões, como suposta condição para alcançarmos as posições de visibilidade que almejamos. Gozaríamos nos punindo por aparentemente não correspondermos à essas demandas contínuas, na fantasia narcisista e masoquista de que seríamos sempre capazes de atendê-las.

[6] "Os novos dispositivos", dizem Boltanski e Chiapello (2009: 132), "penetram com mais profundidade no íntimo das pessoas que - como se espera - devem 'doar-se' - conforme se diz - ao trabalho, possibilitando a instrumentalização dos seres humanos naquilo que eles têm de propriamente humano".

[7] A angústia "pode ser o início de um desejo, ou o ponto de recuo", assinala Chiristian Dunker (2021). Diante desse afeto, podemos avançar em nossas vidas, arriscando novos itinerários ou retrocedendo a modalidades cristalizadas de satisfação que aparentemente protegeriam nosso narcisismo. Renunciar à busca de um gozo absoluto/imaginário permitiria nos levar a procurar gozos parciais em trajetórias de vida singulares em relação às formas socialmente esperadas ou valorizadas de comportamento.

[8] Excesso, imediatez, consumo e angústia se confluiriam no mundo atual: "Vivemos numa sociedade onde a perda e a falta são inaceitáveis, insuportáveis e, por esta razão, busca-se a completude o tempo todo. Adquirem-se novos objetos, na esperança de que estes finalmente deem conta da falta, do vazio angustiante, que possam proporcionar uma satisfação plena, completa, definitiva e ilusória. (...) Este 'não querer saber da falta' representa certa dificuldade em se estabelecer limites, em lidar com a lei, suscita questões como 'Qual é o limite? Quando basta? A morte é o limite?' O ilimitado é angustiante (FINGER, 2015).

[9] Joel Birman (2011: 47) associa a experiência de um "alto nível de desamparo" como o que denomina de "mal-estar na atualidade". Nas palavras do autor: "Na experiência do desamparo, cabe ao sujeito a tarefa imperiosa de construir circuitos pulsionais estésicos para dominar satisfatoriamente as intensidades que lhe perpassam, assim como tecer derivações simbólicas para os excessos pulsionais".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

Teríamos dificuldade em desejar algo além do curto prazo, na medida em que a espera por satisfação se tornaria extremamente angustiante frente aos mandatos conscientes e inconscientes de alcançá-la sob qualquer condição. Antes dessa nova época, seria comum as pessoas se pensarem dentro de histórias individuais ou coletivas vividas ou construídas através de amplos períodos, onde a renúncia ou privação cotidiana do gozo fazia sentido ou era parte do jogo enquanto um meio esperado para se alcançar objetivos socialmente vistos como mais significativos e com base em valores cuja vigência seria garantida por uma autoridade simbólica específica. Os sacrifícios ao redor do trabalho, mais do que os prazeres do consumo, formavam o paradigma de comportamento social, constituindo os "ideais do eu" que deveriam ser interiorizados. Vladimir Safatle (2008*:* 21) retrata da seguinte maneira essa transformação social*:*

> Já há muito, não vemos mais a hegemonia de discursos sociais que pregam a repressão. Hoje, o verdadeiro discurso que sustenta os vínculos socioculturais da contemporaneidade é, digamos, mais maternal. Trata-se, por exemplo, do: "cada um tem direito a sua forma de gozo" (ou ainda "cada um deve encontrar sua forma de gozo") que podemos encontrar na liberação multicultural da multiplicidade das formas possíveis de sexualidade. Devemos pensar aqui na tese de que a incitação e a administração do gozo transformaram-se na verdadeira mola propulsora da economia libidinal da sociedade de consumo, isso em vez da repressão própria à sociedade da produção.

Fantasias imagéticas de onipotência narcísica dominariam os nossos desejos. Segundo Joel Birman (2011: 24), atualmente, "a subjetividade assume uma configuração decididamente estetizante, em que o olhar do outro no campo social e midiático passa a ocupar uma posição estratégica em sua economia psíquica". As visões alheias nos apareceriam como meios de confirmação das supostas correspondências às imagens de completude e exceção com as quais almejaríamos ser identificados, como a de alguém aparentemente acima das limitações comuns às pessoas ao redor. Essa posição imaginária de destaque seria objeto privilegiado de investimento libidinal (na forma de admiração e/ou de temor) por parte da coletividade da qual faz parte. Tentaríamos aplacar as angústias nos submetendo às exigências dessas figuras onipotentes, na esperança de nos verem no lugar do ideal e no medo de destruírem o nosso eu. Trata-se de um olhar externo que nos causaria tanto satisfação narcísica ao nos validar quanto temor ao nos confrontar. Nas palavras de Safatle (2016: 20): "nada nem ninguém consegue impor seu domínio sem entreabrir as portas para alguma forma de êxtase e gozo".

Neuroticamente, nos depararíamos em fantasias masoquistas onde nos submetemos uns aos outros pressupondo uma completude alheia qualquer. Deixaríamos de reconhecer nossas diferenças em prol da conformação a imagens comuns: "diante das angústias despertadas pelo exercício da singularidade do desejo, o sujeito se eclipsa e se submete ao conforto da posição masoquista", diz Birman (2011: 242). Nossos desejos neuróticos em ocupar posições potencialmente perversas se manifestariam na forma de atitudes que aparentemente esconderiam as nossas identificações com esses personagens de exceção[10]. Essa situação de conflito entre disposições contrárias produziria um gozo doentio, assentado na agressividade que causaríamos em nós através de autorrecriminações, inibições, mutilações e autoexigências extremas, por exemplo. Para Quintella (2016: 123), "o supereu parece não encontrar hoje respaldo para sustentar sua

[10] Segundo Maria Rita Kehl (2008: 30), "a perversão, no laço social, não produz sujeitos perversos. Produz neuróticos, aprisionados em sua paixão por se fazer instrumentos do gozo do Outro"

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

punição ao eu e satisfazer o masoquismo moral" e, nesse sentido, "o supereu, desatrelado do ideal do eu, aparece muito mais desmedido, violento ou compulsivo"[11].

Teria se generalizado um sentimento de impotência: "a depressão é o fracasso da tentativa de ser idêntico a si mesmo" (LIMA, 2013: 493). Nos deprimiríamos por não vivenciarmos uma (impossível) satisfação total ou irrestrita. "A depressão é um sintoma neurótico que responde à impossibilidade de sustentação da imagem da Criança Maravilhosa no universo do desejo", diz Rogerio Quintella (2016: 120). O depressivo colocaria "no lugar do ideal do eu a própria fantasia de onipotência narcísica" (idem). "Colocar-se na posição depressiva é uma forma de sustentar a norma que não pode ser realizada, embora deva ser fantasmaticamente sustentada", segundo Safatle (2016: 191). Obteríamos prazer queixando em excesso da falta de nos assola, cultivando a esperança do reconhecimento da nossa pretensa ou inata excepcionalidade ser revertido ou da aparente completude da alteridade hostil ser desconstruída[12]. "Para mascarar a falta que faz sofrer, o sujeito monta cenas exageradas de submetimento que visam impor um gozo ao Outro", aponta Adelina Helena Lima Freitas (2012: 61)[13]. Elas seriam como montagens imaginárias de submissão que poderiam embasar atos impulsivos diante da alteridade hostil e que exporiam a violência que procuraríamos inibir - uma atitude vivida sob o signo do dramático e capaz de ser interpretada de modo cômico.

As reações subjetivas ao discurso capitalista (que incita o gozo imaginário) estariam relacionadas à emergência de "novos sintomas" decorrentes da fraqueza dos esquemas mais amplos de reconhecimento que estruturavam a vida social e da nossa consequente submissão a uma forma imagética de reconhecimento - hoje "o simbólico se submete à imagem", diz Nádia Laguárdia de Lima (2013: 487)[14]. A pouca força desses códigos tornaria mais incerta a renúncia à satisfação narcísica, como condição para a afirmação da singularidade dos nossos desejos frente aos outros. O recurso às normas se daria de forma – notadamente - cínica, isto é, "flexibilizando-as" reiteradamente, permitindo que se goze através da sua aparente sustentação[15]. Imperaria um tipo de satisfação calcada na exigência do impossível antes do que na repressão: "o sentimento melancólico de perda e o de autoestima destruída próprios à depressão transformam-se, nesse sentido, na forma socialmente avalizada de vínculo" (SAFATLE, 2016: 191). Frente às atuais experiências de indeterminação das nossas ações, isto é, diante das frequentes incertezas a respeito de como somos vistos, "os destinos do desejo assumem, pois,

[11] Nessa concepção, a depressão não se reduz ao afeto da tristeza, dado que assume um caráter defensivo, resultando em sintomas graves de estagnação, desinvestimento, conflitos com a imagem de si - sintomas que às vezes culminam em atos suicidas.

[12] No entender de Freitas (2012: 60), "queixar-se é uma forma de gozo da condição subjetiva do masoquista, que usa frequentemente esse artifício, falando muito de suas mazelas. Com isto se faz de vítima para mobilizar o Outro, no intuito de que este o garanta e neutralize, desta forma, a angústia que o desamparo constitutivo do ser humano lhe provoca"

[13] De acordo com Freitas (2012: 61): "Identificar uma fonte para a dor, eliminando outras origens para as perdas e até mesmo para as surpresas indesejáveis da vida, acaba sendo uma forma de controlar o sofrimento que passa a ser por algo determinado".

[14] "Assiste-se hoje à proliferação de patologias em que os atos parecem substituir a palavra. O fato de os atos predominarem sobre as palavras sinaliza uma hegemonia de respostas subjetivas pela via do gozo; daí muito do que se encontra sob a rubrica 'novos sintomas' referir-se sobretudo a uma clínica das impulsões: bulimia, anorexia, novos tipos de adicções, hiperatividade, etc" (LUSTOZA, CARDOSO e CALAZANS, 2014: 202).

[15] Safatle (2008) identifica o cinismo, ao lado da ansiedade e da depressão, como um dos sintomas do mundo contemporâneo: "o cinismo pode ser compreendido como a posição subjetiva possível para um sujeito que internalizou a Lei sob a figura de um supereu que exige que as condutas sejam pautadas a partir da lógica do gozo puro. A procura incessante de satisfação imediata não pode simplesmente passar por cima dos critérios normativos de racionalização da dimensão prática que, no estágio atual de esclarecimento, seriam intersubjetivamente partilhados e consensuais. Para tanto, será necessário aprender a gozar através das normas partilhadas, ou seja, respeitando o formalismo das normas com suas expectativas de modernização das condutas sociais" (idem: 24).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

uma direção marcadamente exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas-interhumanas" (BIRMAN, 2011: 314).

Mas Birman (2011: 315) assinala que "em qualquer sujeito existe um conflito constante entre o amor de si e o amor do outro", ou seja, continua ele, "entre a condição de se colocar como seu próprio ideal e a de se deixar regular finalmente por ideais que transcendem seus critérios de autocentramento". O que aconteceria hoje é que vivemos "presos a ideais particularistas, autocentrados, em que não existem valores que possam nos reunir como uma comunidade abrangente" (idem: 316). "Resta ao sujeito gozar continuamente para sobreviver, à custa do corpo e da carne do outro", diz. Desejar implicaria ver o outro não como ameaça ao narcisismo, um inimigo ou rival, porém, "como uma abertura para o possível" (idem: 315), passível de nos reconhecer e ser reconhecido a partir de uma diferença ou singularidade, e não somente com base em imagens padronizadas ou estereotipadas que idealizamos. Para irmos além da violência ou intolerância que atravessam nossas relações narcísicas, nas quais encaramos uns aos outros como meios para engrandecer a nossa autoimagem e onde estamos prontos para descartar alguém que não ocupe esse papel imaginário, "é preciso inventar novos ideais alteritários", afirma Birman (2011: 318), e que nos possibilitem "pender para o polo do outro" e relançar "o desejo de maneira permanente" (idem).

Esses autores e autoras, de orientação psicanalítica, nos ajudam a pensar a questão da imaginarização da vida social contemporânea, ao chamarem a atenção para a tendência atual de fixação dos sujeitos em cenas imaginárias de onipotência narcísica, enquanto obstáculo para a afirmação de vínculos mais sólidos, na medida em que produz uma visão das relações ou interações enquanto lócus de satisfação sem limites[16]. Isso significa dizer que percepções de excesso são naturalizadas e ganham força, ao se mostrarem afins com o discurso mais geral de incitação do gozo narcisista. Imaginários que se mostram contrários a esse ideal podem acabar não encontrando legitimidade ou reconhecimento, sendo inibidos, confrontados, desacreditados ou negados. Mas eles também são capazes de encontrar respaldo em círculos mais ou menos extensos, ao se apoiarem em valores que permitem às pessoas se verem como interdependentes, antes do que enquanto agentes cuja busca por satisfação admite o mal do próximo.

Da onipotência de si e do outro ao desamparo coletivo: considerações finais

Atualmente, as figuras tradicionais de autoridade saem de cena ou veem sua força social em declínio. Pais têm que negociar constantemente as regras com seus filhos e filhas, professores e professoras têm suas atividades avaliadas por alunos e alunas, chefes deixam de se fazer presentes em inúmeros ambientes de trabalho e suas funções de cobrança e de controle são interiorizadas pelos trabalhadores e trabalhadoras. A horizontalização dos laços entre as pessoas coloca em xeque a imposição de limites a partir de valores cuja observância proporciona al-

[16] "O processo de imaginarização indica um movimento do sujeito em direção à deflação do simbólico, campo responsável pela estruturação do imaginário na dinâmica da fantasia, e aponta para uma retração subjetiva do laço social. Embora modalidades discursivas permitam estabelecer relação com o Outro sem ficar submetido ao gozo, uma vez que tornam possível articular saber e gozo, o processo de imaginarização, em uma dinâmica inversa, indica intensificação do imaginário. Tal situação reduz a mobilidade do sujeito em direção à alteridade, por meio da recusa à diferença. Ainda, o processo de imaginarização pode conduzir a um gozo ilimitado, pela via da interrupção do saber na deflação do Outro, encontrando aderência no discurso capitalista" (BACELAR e COUTINHO, 2022: 86).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

gum tipo de reconhecimento social. Desprovidos de autoridades simbólicas capazes de conter os impulsos, nos vemos indefesos frente aos imperativos de gozo vigentes hoje em dia. Passamos a afastar essas demandas incessantes através do recurso às drogas, ao álcool, à comida, ou seja, gozando através do consumo de substância lícitas oi ilícitas, assim como nos refugiando em nossos quartos ou nos inibindo frente aos outros, por exemplo.

A literatura sociológica e psicanalítica nos mostra que as condutas dominantes atualmente se apoiam na naturalização de vínculos frágeis e dos nossos sofrimentos. Acreditamos que devemos ser competitivos, proporcionar sempre um tipo de satisfação, obter um prazer nos mais distintos contextos ou ter nossa imagem validada volta e meia, supostamente tendo ao nosso redor uma alteridade sem maiores preocupações conosco e/ou que parece gozar com as nossas dores e infortúnios. Mas essa mesma literatura nos convida a imaginar, perceber ou representar os outros como seres faltantes como nós, igualmente incapazes de corresponder às expectativas alheias em todas as situações, também frágeis frente ao vazio que nos angustia ao longo do tempo e que precisam dos demais ao seu redor para construir uma vida na qual o excesso de violência, demandas, pressões, ansiedades e incertezas seja minimamente contido. A indeterminação diante dos referenciais capazes de orientar os nossos comportamentos, para além de ser vivida como uma experiência angustiante através de nossas relações, na medida em que nos sintamos desamparados frente ao outro supostamente sem limite, é capaz de constituir cenários sociais de criação contínua de novos horizontes coletivos.

Isso implica em atravessar as fantasias de onipotência que costumam nos aprisionar em histórias imaginárias de completude, protagonizadas por cada um de nós e nas quais o mundo deve sempre girar ao nosso redor. Abdicar das supostas prerrogativas fálicas que acabam dominando os nossos desejos, pode nos colocar diante de um gozo da vida a partir da afirmação da nossa singularidade, para além de qualquer métrica, régua ou sistema de comparação capaz de nos igualar. Nosso erro, falta, incompletude, incapacidade, esquisitice, excentricidade ou estranheza, enquanto representações dessa singularidade sob o ponto de vista das outras pessoas, podem ser a interpretação alheia de um desejo de ser que nos mobiliza inconscientemente, animado por um impulso em transgredir um sistema simbólico e imaginário dominante que nos faz sofre e/ou ao qual nos submetemos como medo do desamparo, na medida em que as expectativas dos sujeitos ao nosso redor parecem adotar esse referencial. Viver o vazio de forma menos traumática é uma questão tanto política quanto pessoal, conforme nos mostra a literatura sociológica e psicanalítica discutida ao logo deste texto.

Recebido em 8 de maio de 2024.
Aprovado em 19 de outubro de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

Referências

BACELAR, Joyce; COUTINHO, Denise. A noção lacaniana de imaginarização: a clínica psicanalítica e seus desdobramentos no social. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 25 (1): 83-105, 2022.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para o consumo. A transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BIRMAN, Joel. *O mal-estar na atualidade*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Éve. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DUNKER, Christian. Entrevista. BBC News Brasil. 21/03/2021.

FINGER, Arthur. Angústia, entre gozo e desejo. *Psique*, 75, 2015.

FREITAS, Adelina. Objeto voz: incidências do supereu no masoquismo. *Cadernos de Psicanálise,* 34 (26), 2012.

KEHL, Maria Rita. Publicidade, perversões, fobias. *Ide,* 31 (146), 2008.

Lacan, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUSTOZA. Rosane; CARDOSO, Maurício; CALAZANS, Roberto. "Novos sintomas" e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. *Ágora*, XVII (2), 2014.

QUINTELLA, Rogério. O Desmentido da privação na atualidade. *Ágora*, XIX (1), 2016.

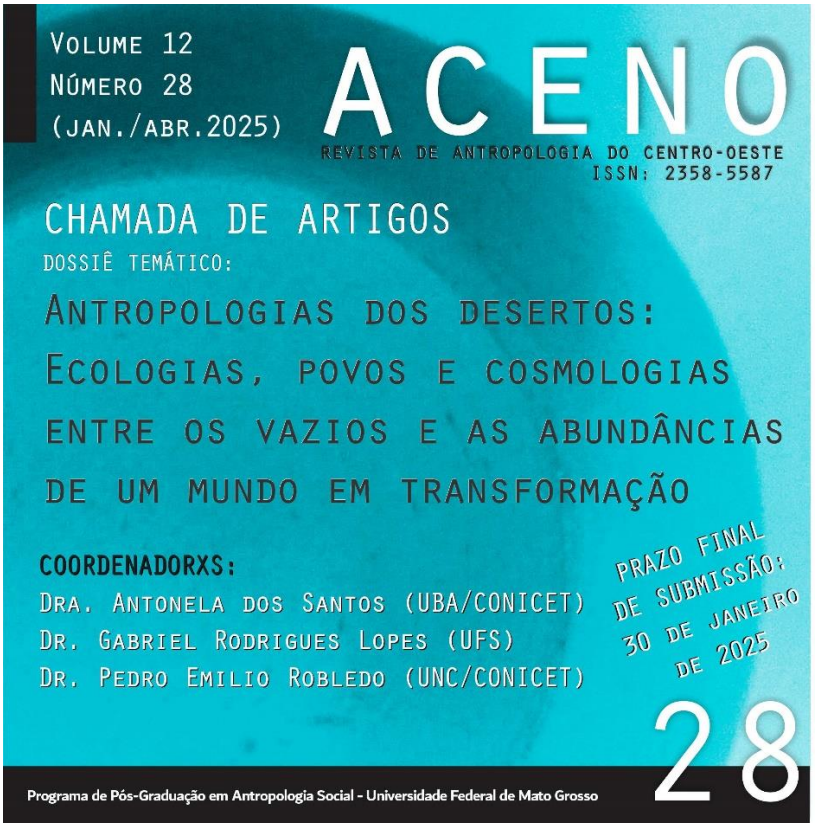
POLANYI, Karl. *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

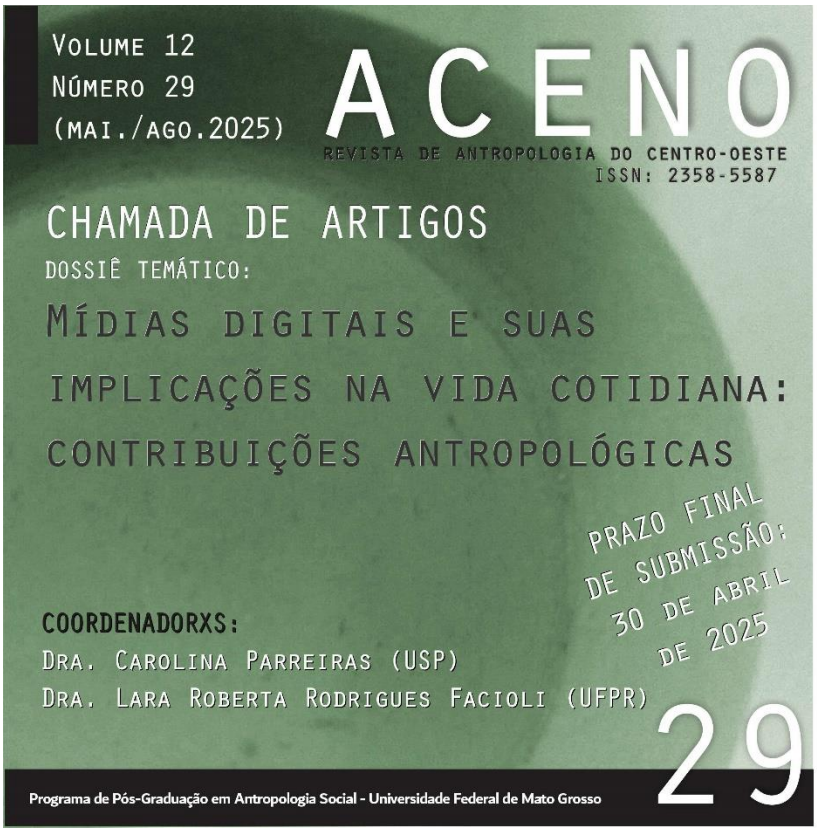
SAFATLE, Vladimir. Por uma crítica da economia libidinal. *Ide,* 31 (146), 2008.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Autêntica, 2016.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584





DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17584

ACENO

Políticas brasileiras, saúde e adoecimento de mulheres bissexuais:
reflexões possíveis

Maria Eduarda Delduque Pereira[1]
Fábio Henrique Almeida Dantas[2]
Breno de Oliveira Ferreira[3]
Universidade Federal do Amazonas

Resumo: Este ensaio desvela a trajetória da bissexualidade como uma identidade política e se propõe a analisar criticamente os enquadramentos de mulheres bissexuais em três documentos distintos: a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher (2004); a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (2011); e o Relatório da Oficina "Atenção Integral à Saúde de Mulheres Lésbicas e Bissexuais" (2014). Os textos demonstraram que embora as mulheres bissexuais sejam citadas quase integralmente ao lado de mulheres lésbicas, suas especificidades são invisibilizadas. Embora as políticas representem um avanço histórico no cuidado de mulheres com orientações sexuais dissidentes, as pautas de mulheres bissexuais permanecem fragmentadas, o que configura uma vulnerabilidade no processo saúde-doença-cuidado. Há a necessidade de considerar as especificidades de saúde de mulheres bissexuais nas diretrizes e planos de ação das políticas para combater a bifobia e os índices de adoecimento mental e violência contra bissexuais.

Palavras-chave: políticas públicas; saúde; mulheres bissexuais.

[1] Psicóloga e Mestranda em Psicologia no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGPSI/UFAM). Integrante do Núcleo de Saúde, Sexualidade e Sociedade (NÓS -PPGPSI/UFAM) e da Rede Brasileira de Estudos sobre Bissexualidade e Monodissidências (REBIM).
[2] Doutor e Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Pós-doutorando da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).
[3] Psicólogo sanitarista com doutorado em Saúde Coletiva pelo Instituto Fernandes Figueira da Fundação Oswaldo Cruz (IFF/FIOCRUZ). Líder do grupo de pesquisa (CNPQ) – Núcleo de saúde, sexualidade e sociedade (NÓS) e coordenador do Laboratório de Psicologia, Saúde e Sociedade na Amazônia (LAPSAM). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGPSI/UFAM).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

PEREIRA, Maria Eduarda Delduque; DANTAS, Fábio Henrique Almeida; FERREIRA, Breno de Oliveira. **Políticas brasileiras, saúde e adoecimento de mulheres bissexuais: reflexões possíveis.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 83-100, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Brazilian policies, health and illness of bisexual women:
possible reflections

Abstract: This essay unveils the trajectory of bisexuality as a political identity and sets out to critically analyze the framing of bisexual women in three different documents: the National Policy for Comprehensive Women's Health Care (2004); the National Policy for Comprehensive Lesbian, Gay, Bisexual, Transvestite and Transgender Health Care (2011); and the Report of the Workshop "Comprehensive Health Care for Lesbian and Bisexual Women" (2014). The texts showed that although bisexual women are mentioned almost in their entirety alongside lesbian women, their specificities are made invisible. Although the policies represent a historic advance in the care of women with dissident sexual orientations, the agendas of bisexual women remain fragmented, which constitutes a vulnerability in the health-disease-care process. There is a need to consider the health specificities of bisexual women in policy guidelines and action plans to combat biphobia and the rates of mental illness and violence against bisexuals.

Keywords: public policies; health; bisexual women.

Políticas brasileñas, salud y enfermedad de las mujeres bisexuales:
posibles reflexiones

Resumen: Este ensayo devela la trayectoria de la bisexualidad como identidad política y se propone analizar críticamente los encuadres de las mujeres bisexuales en tres documentos diferentes: la Política Nacional de Atención Integral de la Salud de las Mujeres (2004); la Política Nacional de Atención Integral de la Salud de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis y Transgéneros (2011); y el Informe del Taller «Atención Integral de la Salud de Lesbianas y Mujeres Bisexuales» (2014). Los textos mostraron que si bien las mujeres bisexuales son mencionadas casi en su totalidad junto a las mujeres lesbianas, sus especificidades son invisibilizadas. Aunque las políticas representen un avance histórico en la atención a las mujeres con orientaciones sexuales disidentes, las agendas de las mujeres bisexuales permanecen fragmentadas, lo que constituye una vulnerabilidad en el proceso salud-enfermedad-atención.Es necesario considerar las especificidades sanitarias de las mujeres bisexuales en las directrices políticas y en los planes de acción para combatir la bifobia y las tasas de enfermedad mental y violencia contra las bisexuales.

Palabras clave: políticas públicas; salud; mujeres bisexuales.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

O presente ensaio tem como objetivo desvelar a trajetória da bissexualidade como uma identidade política e se propõe a analisar criticamente os enquadramentos da mulher bissexual nas políticas de saúde brasileiras, a partir de três documentos oficiais, instituídos em diferentes momentos históricos do país: a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher, de 2004; a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, de 2011; e o Relatório da Oficina "Atenção Integral à Saúde de Mulheres Lésbicas e Bissexuais", de 2014. Embora as normativas representem um avanço para pensar o cuidado em saúde para mulheres de orientações sexuais e identidades de gênero não normativas ao longo do tempo, mulheres bissexuais ainda enfrentam uma realidade de vulnerabilidade na saúde, sobretudo a mental, o que se deve principalmente à invisibilidade da bissexualidade no contexto social, político e acadêmico brasileiro, além de uma lógica predominantemente cisheteronormativa que rege as práticas de cuidado (RODRIGUES e FALCÃO, 2021; CABRAL *et al*., 2019).

Contudo, ao tratar da invisibilidade da bissexualidade em diversas arenas e apontá-la como potencializadora da vulnerabilidade em saúde de mulheres bissexuais, temos a cautela de compartilhar o que já foi dito por outras pessoas que se dedicam aos estudos da bissexualidade no Brasil, como a antropóloga Helena Monaco (2020, 2021) que afirma que a produção acadêmica sobre bissexualidade é ampla e diversa, mas a maior parte desses materiais foi produzido no norte global e não é traduzida ou encontrada com facilidade no país. No contexto nacional, embora crescente, a produção acadêmica sobre bissexualidade ainda é incipiente, especialmente considerando que as discussões sobre bissexualidade são escassas, mesmo em disciplinas voltadas para gênero e sexualidade. O suposto ineditismo nas pesquisas que versam sobre bissexualidade são, na verdade, um sintoma da invisibilidade e do apagamento bissexual (YOSHINO, 2000 *apud* MONACO, 2021).

Sob essa ótica, realizamos um resgate histórico e uma análise dos movimentos e construções sobre a bissexualidade no Brasil e no mundo, buscando apresentar brevemente os movimentos políticos da identidade bissexual e as epistemologias bissexuais, nas quais a bissexualidade é o ponto de partida da desestabilização da matriz heteronormativa (LEWIS, 2012). Depois, apresentamos um breve panorama sobre a saúde como direito no Brasil e a trajetória do Sistema Único de Saúde (SUS), integrando os princípios doutrinários fundamentais de universalidade, equidade e integralidade aos dados que evidenciam a invisibilidade e a marginalização da saúde das mulheres bissexuais. Mostramos que a despeito de conquistas como a Resolução 08/2022 do Conselho Federal de Psicologia por uma psicologia antibifóbica, a quase integralidade dos textos não se debruça sobre especificidades e planos de ação que considerem os dados de vulnerabilidade de saúde mental de mulheres bissexuais, potencializando o adoecimento dessa população. Nesse sentido, cada documento oficial foi analisado,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

identificando os – não-discursos reproduzidos sobre a saúde da mulher bissexual e as lacunas e potencialidades desses movimentos políticos.

Como fundamentação para a análise, utilizamos primeiro a epistemologia feminista, pensando novas maneiras de construir saberes posicionados e privilegiando "a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver" (HARAWAY, 1995: 24). Outrossim, seguindo os chamados de Sandra Harding (1993) e Clare Hemmings (2009), defendemos a necessidade de questionar os movimentos históricos do passado para entender as dinâmicas de poder e promover uma maior responsabilidade ética e política na transformação do presente. Nesse sentido, trazemos também as contribuições de autores pós-estruturalistas de gênero como Judith Butler e Michel Foucault que, conforme apontado por April Callis (2009), embora não tenham analisado separadamente os meandros da bissexualidade, ofereceram trabalhos seminais à Teoria Queer, influenciando amplamente as epistemologias bissexuais, que também constituem nossa "lupa" de análise. Assim, utilizamos, como movimento consciente de contraposição ao apagamento da bissexualidade e para contribuir efetivamente para a visibilidade do tema na arena acadêmica brasileira, de referências que versam sobre os movimentos e as construções da bissexualidade no Brasil e no mundo, perpassando as demandas de saúde de mulheres bissexuais e, sobretudo, contestando e convocando o lugar ocupado por mulheres bi nas políticas de saúde brasileiras.

Movimentos e construções da bissexualidade no Brasil e no mundo

A bissexualidade tem sido entendida como uma sexualidade de múltiplas definições ao longo do tempo. Nesse sentido, pode-se demarcar três momentos de compreensão da bissexualidade na história: primeiro, foi concebida como uma categoria anatômica (hoje entendida como intersexo ou hermafrodita), depois como uma fase do desenvolvimento psíquico, especialmente a partir dos estudos de Freud no século XIX e no século XX e, enfim, como uma orientação sexual (SEFFNER, 2003; LEWIS, 2012; SALDANHA, MONACO e CRUZ, 2022). Para April Callis (2009), a bissexualidade também pode ser usada para se referir a uma identidade, embutida por movimentos sociais, políticos e acadêmicos. Seguindo essas epistemologias, e como foco deste artigo, compreendemos a bissexualidade tanto como orientação sexual quanto como identidade, que assim como outras sexualidades, é atravessada e construída pelo contexto histórico e social (CAVALCANTI, 2007).

Essa classificação da sexualidade e categoria identitária é relativamente recente, embora as práticas bissexuais existam desde o início da história da humanidade. Desse modo, na contemporaneidade, pessoas bissexuais são compreendidas como aquelas que desejam e relacionam-se afetiva e sexualmente com pessoas de mais de um gênero em um mesmo momento ou em distintas fases da vida (CAVALCANTI, 2007; LEWIS, 2012). Essa definição também busca superar classificações binárias e simplistas de que a bissexualidade seria a atração por apenas dois gêneros ou por apenas homens e mulheres, sendo, por essa razão, adotado o termo "bissexualidades" para se referir ao caráter fluido que envolve essa orientação (CRUZ, LIMA e CARNEIRO, 2022). Melissa Jaeger *et al*. (2019) contribuem à essa discussão trazendo a perspectiva de autoras feministas bissexuais como Shiri Eisner e Corey Flanders, ao afirmarem que bissexualidade tem sido um termo "guarda-chuva" para se referir a pessoas com atração sexual ou afetiva

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

por mais de um gênero, incluindo também outras identidades não monossexuais, como a pansexualidade, a polissexualidade e a sexualidade fluida.

Conforme sinalizam Inácio Saldanha, Helena Monaco e Beatriz Cruz (2022), ao citarem os estudos de Steven Angelides (2001), embora as práticas bissexuais tenham ganhado destaque entre psicanalistas e médicos devido às suas concepções iniciais, a categoria bissexual tornou-se cada vez mais marginal nos estudos e políticas da sexualidade no fim do século XX, em que a figura da pessoa bissexual começou a ser associada aos estereótipos de confusão e desconfiança, tanto para a medicina, quanto para os campos psi. A partir dessa concepção, a bissexualidade foi vista como sinônimo de falsidade, ilusão, infantilismo ou fase transitória, culminando, por fim, na crença de que seria uma sexualidade ilegítima (SALDANHA, MONACO e CRUZ, 2022).

Nesse sentido, como pano de fundo da marginalização da bissexualidade, cabe apontar a visão da Teoria Queer, considerando especialmente as ideias de Judith Butler (1990), que afirma que as identidades sexuais não seriam expressões fixas e cristalizadas de ordem natural; do contrário, são fruto de uma construção social, histórica e cultural, mantidas a partir da linguagem e das interações estabelecidas em um tempo e espaço específicos, com sujeitos ativos que discursam e performam essas identidades a todo momento. Contudo, essas performances são limitadas a partir de um sistema de restrições que permite a existência – ou não – dessas identidades, e esse sistema é regido pela matriz heteronormativa, cuja premissa é uma suposta linearidade sexo-gênero-desejo em que o ideal é que o desejo e a afetividade se voltem para pessoas do sexo/gênero oposto, criando categorias binárias como feminino-masculino e homo-hetero, restando a marginalização e a abjeção aos que não se alinhem a essa lógica (BUTLER, 1990; LEWIS, 2012; CRUZ, LIMA e CARNEIRO, 2022). Para Lewis (2012), as epistemologias bissexuais apresentam grande influência da teoria queer, e tanto a teoria queer quanto as epistemologias bissexuais desestabilizam a lógica binária homo/hétero; porém, as epistemologias bissexuais utilizam a bissexualidade como ponto de partida desse rompimento, enquanto na teoria queer, não há um ponto de partida específico (MONACO, 2021). Trata-se de, como descrito por Marília Moschkovich (2022), "desmanualizar" nossa visão sobre gênero, sexualidade e o mundo em que vivemos a partir da bissexualidade.

Sob essa ótica, pessoas bissexuais desafiam a concepção binária de estabilidade e linearidade que rege a matriz heteronormativa porque se relacionam de maneira fluida e não determinada ao longo da vida. Além disso, Callis (2009) complementa que a bissexualidade abala os ideais da heteronormatividade na escolha de ambos os sexos como parceiros sexuais e afetivos, impedindo que o seu gênero possa ser diretamente relacionado à sexualidade, pois "ao desejar homens e mulheres, ela realmente se afastou de qualquer categoria de gênero, uma vez que "homens e mulheres" não é uma opção nem na masculinidade nem na feminilidade" (CALLIS, 2009: 228). Da mesma forma, Lewis (2012) retrata que a bissexualidade é apagada dentro do movimento LGBTQIA+[4] por não atender ao que seria uma matriz "homonormativa", existente apenas dentro do movimento, em que o aceitável seria a expressão do desejo e da afetividade por pessoas do mesmo

[4] Adotamos, na maior parte do texto, o acrônimo "LGBTQIA+" para designar as pessoas e/ou grupos identificados como lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, intersexuais, assexuais e demais orientações, identidades e expressões sexuais não-normativas. Seguindo a perspectiva de Facchini (2019), a diferença entre os acrônimos - LGBT, LGBTI+, LGBTQIA+ e LGBNTQIAP+ e as novas combinações - trata da adição de categorias que direcionam para um detalhamento e agenciamento de *experiências* e suas complexidades. Em um movimento pendular, a sigla reflete a construção de *identidades coletivas e políticas* ao longo do tempo, marcando a luta por direitos, gerando novos repertórios e enquadramentos do ativismo, mas também, considerando que a dinâmica dessas articulações tem existido a partir de uma relação inolvidável com os tensionamentos da própria *experiência*.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

sexo/gênero. Tanto na heteronormatividade quanto na homossexualidade, a bissexualidade confronta o binário homo/hétero e sobretudo o monossexismo que afirma que as monossexualidades (heterossexualidades, homossexualidades e lesbianidades) seriam mais legítimas do que as não monossexualidades, culminando na discriminação dupla sofrida dentro da comunidade LGBTQIA+ e fora dela (LEWIS, 2012; JAEGER *et al.*, 2019).

Assim, a identidade bissexual segue sendo repetidamente negligenciada e comumente tratada como uma combinação da heterossexualidade e da homossexualidade, mantida principalmente pelos estereótipos negativos que a compõem. Pessoas bissexuais são taxadas como mal resolvidas, "em cima do muro" e indecisas, o que levaria consequentemente a uma suposta falha de caráter (CAVALCANTI, 2007; CALLIS, 2009; LEWIS, 2012; MONACO, 2021). Desse modo, o termo bifobia foi cunhado para representar as violências, marginalizações, deslegitimações e apagamentos da bissexualidade, dentro e fora do movimento LGBTQIA+, também retratada como uma violência silenciosa cujas repercussões implicam em prejuízos à construção identitária de pessoas bissexuais, com danos à autoimagem e às relações interpessoais, levando a processos de exclusão e sofrimento mental (JAEGER *et al.*, 2019; CRUZ, LIMA e CARNEIRO, 2022).

No que diz respeito à bifobia, Monaco (2020, 2021) sinaliza ainda, com a contribuição de Shiri Eisner, que a pauta pela visibilidade bissexual acaba sendo insuficiente, uma vez que esses movimentos lutam contra a invisibilidade, mas não se aprofundam nas causas e nas consequências concretas dessa invisibilidade para a vida de pessoas bissexuais. Eisner defende que, por si só, a visibilidade raramente é uma solução – que bissexualidades se quer visibilizar? - e que um dos efeitos mais severos do apagamento bissexual é justamente o isolamento que deriva da bifobia e ocasiona problemas graves de saúde mental. Nesse bojo, mais interessante do que a luta por visibilidade, seria reivindicar mudanças culturais que valorizem e legitimem a bissexualidade, sem colocá-la como uma escolha que existe em função da homossexualidade e da heterossexualidade (MONACO, 2020, 2021).

Algumas contribuições teóricas importantes que tratam sobre movimentos e epistemologias bissexuais e monodissidentes, bem como sobre as práticas e políticas envoltas na identidade bissexual, são os trabalhos de Camila Cavalcanti (2007), Regina Facchini (2008), April Callis (2009), Elizabeth Lewis (2012), Maria Leão (2018), Melissa Jaeger *et al.* (2019), Helena Monaco (2020, 2021), Dani Vas (2021) e Inácio Saldanha, Helena Monaco e Beatriz Cruz (2022). Essas literaturas corroboram a inserção recente da bissexualidade como categoria e identidade política, mesmo com a presença e a liderança de pessoas bissexuais em movimentos e organizações políticas de liberdade sexual desde o início dos anos 70, sempre em um contexto de desconfiança e tensionamentos por parte de movimentos gays e lésbicos, preocupados com a valorização da identidade homossexual e da mulher e com o campo não inteligível da bissexualidade nesse espaço.

À época, alguns coletivos bissexuais estadunidenses começaram a se articular politicamente a partir da insatisfação com o movimento homossexual. Alguns dos mais conhecidos foram o *Bisexual Forum*, em Nova York, e o *Bisexual Center*, em São Francisco. O objetivo era o de criar redes de sociabilidade para pessoas bi e para amparar a luta por reconhecimento dentro do movimento social LGBTQIA+ (CALLIS, 2009; LEWIS, 2012; JAEGER *et al.*, 2019). No Brasil, a situação era similar: o movimento gay e lésbico do país entendia bissexuais como pessoas em cima do muro, além do estigma associado ao HIV/Aids em que foi atribuída à bissexualidade a responsabilidade por fazer a ponte da infecção entre o "mundo

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

gay" e o "mundo hétero", sobretudo pela ideia de que homens com práticas bissexuais, dotados de uma vida dupla, transmitiam o HIV/Aids para mulheres e crianças (SEFFNER, 2003; JAEGER *et al.*, 2019; SALDANHA, MONACO e CRUZ, 2022). Essa concepção que associa a bissexualidade à promiscuidade e às infecções sexualmente transmissíveis permanece até os dias de hoje como um dos preconceitos mais predominantes em relação a mulheres bissexuais, consideradas como "perigosas", "transmissoras" e "vetores de doença", especialmente quando se relacionam com homens cisgênero (FACCHINI, 2004; BRASIL, 2014).

No início dos anos 2000, no contexto brasileiro, os coletivos e redes formados por pessoas bissexuais começaram a tomar força e exigir maior reconhecimento do movimento social. Alguns dos coletivos de ativismo mais importantes foram o Espaço B, em 2004; o Coletivo Brasileiro de Bissexuais (CBB) e o Núcleo Bis de Brasília, em 2005; o Bi-sides, em 2010; o BIL, de bissexuais e lésbicas de Minas Gerais, em 2013; e o Primavera Bissexual, de São Paulo, em 2016. No bojo dessas articulações, há registro de tentativas de deslocar o "B" da sigla, materializadas em proposições reais em encontros do movimento social, o que também ocasionou a resistência e a criação dos coletivos bissexuais em busca de sociabilidade, reconhecimento e luta política, sobretudo de mulheres ativistas bissexuais (LEÃO, 2018; SALDANHA, MONACO e CRUZ, 2022).

Facchini (2005) destaca como uma das principais particularidades do movimento bissexual a reivindicação inicial voltada para reconhecimento e legitimação dentro do próprio movimento LGBTQIA+, antes mesmo da luta por reconhecimento do Estado. A mesma autora destaca a importância da presença das mulheres nos movimentos e afirma que esse protagonismo foi essencial para a constituição da bissexualidade como identidade política, apontando ainda outros movimentos importantes no Brasil, como a Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo, a Liga Brasileira de Lésbicas e o Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais (Senalesbi) – inicialmente apenas Seminário Nacional de Lésbicas (Senale) – que também se constituíram como espaço de ativismo de mulheres bissexuais (LEÃO, 2018).

Saldanha, Monaco e Cruz (2022) trazem à tona o segundo momento de atuação ativista em torno da bissexualidade no Brasil, a partir de 2010, em que ocorre o processo de autonomização dos coletivos bissexuais. Enquanto os primeiros movimentos buscaram espaço da bissexualidade dentro do movimento LGBQIA+, estes passaram a lutar por uma identidade bissexual própria, não necessariamente vinculada ao pertencimento à comunidade LGBQIA+ e mais comprometida com uma perspectiva monodissidente. Mesmo com o contexto político de ascensão do conservadorismo nos últimos anos, o movimento bi brasileiro seguiu pressionando as esferas estatais e entidades formais por diálogos e garantia de direitos, o que também foi fortalecido a partir da visibilidade e da representatividade de movimentos bissexuais no meio digital, inclusive em meio à pandemia da Covid-19, quando foi criada a Frente Bissexual Brasileira, uma rede nacional com coletivos e ativistas bissexuais de várias partes do país (SALDANHA, MONACO e CRUZ, 2022).

Esse novo momento de maior articulação coletiva e regional possibilitou, inclusive, maiores discussões sobre a bissexualidade na esteira dos estudos acadêmicos, como nos espaços de pesquisa e pós-graduação, e culminou em conquistas políticas importantes, como o reconhecimento das necessidades específicas de pessoas bissexuais nos serviços de saúde mental, materializado pela Resolução 08/2022 do Conselho Federal de Psicologia. Essa normativa estabelece diretrizes

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

para atuação de profissionais da Psicologia em relação à bissexualidade e às demais orientações não monossexuais, dispondo, sobretudo, que "a psicóloga e o psicólogo contribuirão para eliminar todas as formas de violência, preconceito, estigmatização e discriminação em relação às bissexualidades e demais orientações não monossexuais" e vedando ao profissional a prestação de qualquer serviço de conversão ou readequação de pessoas bissexuais, rompendo com a lógica histórica de estigmatização e patologização dessa população pelas ciências psi (CFP, 2022; SALDANHA, MONACO e CRUZ, 2022).

Na análise das construções realizadas por mulheres bissexuais, resta evidente que grande parte desses movimentos foi realizado em conjunto com mulheres lésbicas, embora a bissexualidade tenha conseguido se autonomizar a partir do momento em que coletivos e redes bissexuais se articularam em nome das suas próprias necessidades e se desvincularam da díade homo/hétero e do pertencimento ao movimento LGBTQIA+. Nesse sentido, compartilhamos do apontamento de Leão (2018) para reforçar que defender a autonomia de pessoas e mulheres bissexuais não implica em vilanizar mulheres lésbicas, alimentar uma infrutífera rivalidade ou hierarquizar lutas, uma vez que nossas trajetórias se amalgamaram em diversos períodos históricos. Contudo, aqui pretendemos superar o acrônimo "lésbicas-e-bissexuais" para dar protagonismo às demandas de mulheres bi, contribuindo para novas tessituras que valorizem a identidade da mulher bissexual e esperançando novos entrelaces possíveis de política e prática de cuidado para mulheres bissexuais.

Diálogos entre a trajetória da saúde como direito no Brasil e a saúde de mulheres bissexuais

A inclusão da saúde como direito no Brasil foi, sobretudo, resultado de disputas e forças movidas por movimentos sociais anteriores ao período da redemocratização e consolidadas no fim dos anos 80, que culminaram na promulgação da Constituição Federal de 1988, que estabelece a saúde como direito de todos e dever do Estado, seguido da instauração do SUS, entendido como a principal política de saúde do país e o maior projeto do movimento da Reforma Sanitária brasileira (ELIAS, 2004; MATTOS, 2009; BAPTISTA, 2007; MACHADO; LIMA e BAPTISTA, 2017). O movimento sanitarista garantiu a ampliação do debate sobre o direito à saúde no Brasil, fazendo ampliar a própria concepção de saúde para além da compreensão biomédica de ausência de doença, entendendo a saúde como resultante de outras determinações como alimentação, habitação, educação, trabalho, renda, transporte, lazer e acesso a serviços. Dessa maneira, a saúde como direito passou a significar a garantia de dignidade e acesso universal e igualitário às ações e serviços para promoção, proteção e recuperação da saúde, em todos os níveis de cuidado (BRASIL, 1988; BAPTISTA, 2007).

Como apontam Machado, Lima e Baptista (2007), desde a sua implantação, o SUS enfrenta limites e pressões de cunho histórico-estrutural, institucional e político-conjuntural. Esses fatores denotam os atravessamentos macroestruturais que permeiam o cotidiano dos serviços de saúde no Brasil e auxiliam no entendimento de que o SUS, bem como as práticas de cuidado, são posicionadas em um tempo histórico e cultural específico, que influenciam nas condições de acesso e permanência dos usuários nos serviços de saúde e na implementação de políticas de saúde.

Os princípios do SUS, especialmente universalidade, equidade, integralidade, descentralização, participação da população e organização dos serviços em rede,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

delineados pela Constituição Federal e pela Lei 8.080/1990, foram igualmente forjados no bojo de um processo de lutas e tensões a partir dos movimentos realizados pela Reforma Sanitária (MATTOS, 2009). Mesmo diante da implementação vitoriosa do Sistema Único de Saúde, o contexto histórico e político desse período, tanto no panorama nacional quanto internacional, destoava do imaginário do movimento sanitário com a ascensão do ideal neoliberal, que prega a intervenção mínima do Estado nos mais diversos setores, incluindo o da saúde. Nesse contexto, nem sempre os princípios e diretrizes do SUS foram tratados com a importância devida e se debruçaram sobre eles os obstáculos da realidade política concreta no Brasil, cuja luta, ao longo dos anos, tem sido travada para a implementação e a efetivação das políticas e das práticas de cuidado, em um processo contínuo de avanços e estanques (MATTOS, 2009; AYRES, 2022).

Sobre os princípios doutrinários, reconhecendo aqui a sua importância para pensar as políticas e as práticas no cotidiano do SUS, Mattos (2009) discute que a universalidade para o SUS compreende dois sentidos: primeiro, o mais geral, de que todos têm direito à saúde; e o segundo, relativo especificamente ao acesso às ações e serviços de saúde. Contudo, para além de reconhecer a premissa de que todos devem acessar as ações e serviços de saúde, para que a universalidade exista de fato, cabe ao Estado garantir políticas econômicas e sociais que viabilizem o acesso para todos. Neste ínterim, a igualdade aparece acompanhando o princípio de universalidade e está diretamente ligada ao conceito de acesso igualitário às ações e aos serviços de saúde (BRASIL, 1988; MATTOS, 2009). Mas como pensar acesso igualitário à saúde no Brasil, um país em que as desigualdades se apresentam significativas nos mais diferentes âmbitos?

A partir desse entrave, Barros e Sousa (2016) discutem a conceituação e a implicação do princípio de equidade para o SUS. Uma das maiores preocupações quanto à universalidade e à igualdade é que esses princípios podem levar a uma ilusão de homogeneização da população, o que acaba por diluir as diferenças e desigualdades e prejudicar os grupos em situação de vulnerabilidade. É nesse sentido que a equidade surge na esteira dos direitos sociais, entendida a partir da inclusão da diferença como elemento fundamental no processo da garantia de direitos, que devem ser iguais para todos, dentro das condições de cada um. Seguindo essa linha de pensamento, pensar políticas e práticas de cuidado implica necessariamente incluir as diferenças e as necessidades diversas dos grupos sociais na busca por justiça (BARROS e SOUSA, 2016).

Dessa maneira, pensar sobre a tríade universalidade-igualdade-equidade no SUS nos convoca a pensar o princípio de integralidade, que se apresenta como um dos mais desafiadores na construção conceitual e prática do Sistema Único de Saúde (KALICHMAN e AYRES, 2016). A integralidade é entendida como "conjunto articulado e contínuo das ações e serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos, exigidos para cada caso em todos os níveis de complexidade do sistema" (BRASIL, 1990). Esse princípio diz respeito diretamente à forma de organização dos serviços e envolve os saberes de todos os atores do SUS, amalgamando a gestão, a assistência e a qualidade técnica do trabalho aos direitos políticos e à cidadania que estão presentes no cuidado à saúde (KALICHMAN e AYRES, 2016).

Ainda em sua análise crítica sobre a integralidade no SUS, Kalichman e Ayres (2016) apontam que o maior desafio à integralidade é a distância entre a formulação das políticas e a sua efetiva realização, além da verticalização das propostas programáticas e a fragmentação do cuidado. Nesse diapasão, também contribuem Ferreira e Nascimento (2022), que afirmam que os serviços da rede não

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

devem ser compreendidos como uma "cesta de serviços", mas como projeto de saúde alinhado aos direitos humanos, à qualidade da oferta e, sobretudo, aos princípios doutrinários do SUS.

Se por um lado o percurso da saúde como direito no Brasil e a trajetória do SUS denotam avanços inequívocos ao cuidado em saúde dos mais diversos grupos, considerando principalmente os princípios de universalidade, equidade e integralidade, pode-se afirmar, também, que coexiste o abismo sinalizado por Kalichman e Ayres entre as políticas e as práticas de cuidado cotidianas do SUS. Esse abismo pode ser visualizado no âmbito da saúde da mulher e no bojo da saúde das mulheres lésbicas e bissexuais, as quais sempre tiveram como principal demanda política e prática as questões de saúde; contudo, defrontam-se diretamente com a ineficiência dos serviços em atender as suas principais demandas (ALVES, MOREIRA e PRADO, 2020).

Mesmo antes da Constituição Federal de 1988 e da implementação do Sistema Único de Saúde, as políticas de atenção à saúde das mulheres foram largamente influenciadas pelo contexto internacional. Inicialmente, com foco no viés materno-infantil, em uma conduta pró-natalista; depois, a partir dos impactos da crise econômica mundial, com as políticas de controle da natalidade cuja proposta era a redução do número de filhos para mulheres em países vulnerabilizados. Ambas as políticas, a despeito da sua lógica reversa, desembocam no mesmo imperativo de negação da autonomia das mulheres sobre seus corpos (REDE FEMINISTA DE SAÚDE, 2008). Destarte, outra influência para a construção das políticas brasileiras, especialmente para as pessoas LGBTQIA+, foi a resposta à primeira epidemia de HIV/Aids no país (REDE FEMINISTA DE SAÚDE, 2008; ALVES, MOREIRA e PRADO, 2020).

Nesse diapasão, Fernandes, Soler e Leite (2018), ao tratarem da saúde de mulheres lésbicas, provocam os princípios doutrinários do SUS e afirmam que não há integralidade e equidade diante das invisibilidades no cuidado de mulheres lésbicas. Embora o artigo centralize a discussão na saúde lésbica e apenas cite as bissexuais, traz importantes considerações sobre o desafio de fazer valer os princípios do SUS nas práticas de cuidado oferecidas para mulheres que dissidem da heteronormatividade. As autoras apontam que o preconceito e o despreparo dos profissionais para lidar com demandas LGBTQIA+ constituem uma barreira para o acesso e o cuidado dessas mulheres, e esse dado é corroborado por outras literaturas no contexto nacional e internacional (BROWN *et al.*, 2014; SILBERMAN, BUEDO e BURGOS, 2016; LOGIE *et al.*, 2018; CABRAL *et al.*, 2019; RODRIGUES e FALCÃO, 2021).

Dessa maneira, tomamos a liberdade de trazer a provocação de Fernandes, Soler e Leite para o contexto específico da saúde de mulheres bissexuais, considerando que assim como a lesbofobia, a bifobia se constitui como fator de adoecimento físico e, sobretudo, mental de mulheres bissexuais e dificulta a integralidade e a equidade no cuidado. Os estigmas envoltos na bissexualidade, como a alegação de promiscuidade, confusão e desconfiança, e o apagamento na esteira do campo acadêmico, social e de políticas específicas ocasionam prejuízos significativos à saúde de mulheres bi (LEWIS, 2012; ALVES, MOREIRA e PRADO, 2020; MONACO, 2020, 2021).

Alguns dos indicadores de saúde mental que evidenciam a vulnerabilidade em saúde de mulheres bissexuais são expostos pela ativista bissexual e advogada Fernanda Coelho no capítulo dedicado à bissexualidade em um livro sobre Psicologia, Gênero e Diversidade Sexual produzido pelo Conselho Regional de Psicologia (CRP) de Minas Gerais. No capítulo, Coelho (2019) situa que as pesquisas

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

realizadas em outros países do Ocidente reforçam a bifobia como fator significativo de adoecimento mental de bissexuais em relação a pessoas de outras orientações sexuais e apontam que mulheres bissexuais apresentam desordens expressivas de saúde mental e física, como a incidência de transtornos alimentares, ansiedade, depressão, uso de drogas e álcool e automutilação, inclusive em comparação com mulheres lésbicas (COLLEDGE *et al.*, 2015; LEWIS *et al.*, 2019; CEPEDA *et al.,* 2020). Monaco (2020) complementa que embora as pesquisas sobre a saúde da população bissexual no Brasil sejam escassas, os dados indicam que os problemas identificados em outros países também ocorrem aqui, a exemplo de um estudo que mostrou maior tendência a ideações e tentativas de suicídio em jovens bissexuais brasileiros, concluindo que "ao que parece, a bissexualidade é bem mais incompreendida do que as identidades: gay e lésbica, que há tempos são publicitadas pelos movimentos sociais LGBT" (TEIXEIRA-FILHO e RONDINI, 2012: 663).

Coelho (2019) também aponta os altos índices de violência doméstica e sexual em relacionamentos íntimos de mulheres bissexuais face à bifobia que leva à fetichização e hipersexualização dos corpos de mulheres bi. Em uma pesquisa sobre as experiências de pessoas bissexuais em psicoterapia, Lima e Damacena (2022) evidenciaram as particularidades da bifobia como potencializadora de sofrimento mental de bissexuais e compreenderam que o adoecimento psíquico dessas pessoas revela a expressão no corpo e no psíquico de uma série de violências em diversos âmbitos. Compartilhamos aqui da concepção dos autores, entendendo que os dados preocupantes de adoecimento de mulheres bissexuais são revestidos, antes de tudo, por um sofrimento de base ético-política encoberto por múltiplas violências, incluindo as que derivam da bifobia, que perpetuam o curso da vida dessas mulheres e influenciam negativamente em sua saúde mental, sexual e reprodutiva (LIMA e DAMACENA, 2022).

O que dizem, enfim, as políticas de saúde?

As políticas de atenção à saúde das mulheres no Brasil foram influenciadas pelo contexto internacional e caracterizaram-se majoritariamente por um viés materno-infantil e por autoritarismos na visão dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, sendo a superação dessa lógica a primeira e principal demanda do movimento feminista no Brasil. Nesse contexto, a saúde como direito estabelecido na Constituição Federal de 1988 e a instauração do Sistema Único de Saúde fortaleceram as demandas por uma atenção integral à saúde e, sobretudo, por uma posição de respeito à cidadania e à autonomia feminina (REDE FEMINISTA DE SAÚDE, 2008). No bojo dessas demandas e de maneira alinhada à pauta da Reforma Sanitária, surgiu, em 1980, o PAISM - Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher, que deu origem ao documento "Assistência Integral à Saúde da Mulher: Bases da Ação Programática", em 1984, o primeiro que versou sobre a saúde da mulher para além da lógica materno-infantil; mas, ainda, centralizando discussões nos métodos contraceptivos e na gravidez (BRASIL, 1984; ALVES; MOREIRA e PRADO, 2020).

Em paralelo, o movimento lésbico empenhava-se em dialogar com as esferas governamentais em busca de visibilidade para mulheres fora da matriz heteronormativa e pela construção de políticas públicas voltadas para essa população; não por coincidência, os quatro primeiros Seminários Nacionais de Lésbicas (SE-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

NALE) tiveram como tema central a saúde da mulher lésbica e, nos anos seguintes, esse debate permaneceu em outros eventos organizados pelo movimento (FERNANDES, SOLER e LEITE, 2019; ALVES, MOREIRA e PRADO, 2020).

Em 2004, a Política de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PNAISM) foi, enfim, instituída, materializada pelo documento intitulado "Política de Atenção Integral à Saúde da Mulher: Princípios e Diretrizes" e se direcionou a mulheres em todos os ciclos de vida e de diferentes grupos, como o de mulheres negras, indígenas, presidiárias, com deficiência e lésbicas, bem como as que vivem em ambiente rural. O documento representou um avanço em relação ao PAISM de 1984, que não fazia menção a mulheres dissidentes da heterossexualidade; e apontou o enfoque multideterminado da saúde da mulher, rompendo com a lógica puramente biomédica, além de destacar que "as questões de gênero devem ser consideradas como um dos determinantes da saúde na formulação das políticas públicas" (BRASIL, 2004: 12). Nesse sentido, a PNAISM também reforçou a importância de trabalhar a saúde mental das mulheres sob o enfoque de gênero, entendendo a relação inolvidável entre os transtornos mentais, as condições sociais e a desigualdade de gênero.

No subtópico específico de saúde das mulheres lésbicas, a PNAISM (2004) discutiu pautas do movimento lésbico como a invisibilidade nas consultas ginecológicas, a presunção da heterossexualidade das mulheres por parte dos profissionais, o risco para o câncer de colo de útero e a vulnerabilidade de mulheres lésbicas profissionais do sexo às infecções sexualmente transmissíveis (IST) e Aids, bem como teceu considerações sobre a violência intrafamiliar para adolescentes lésbicas e o direito à inseminação para mulheres lésbicas que desejam a maternidade. Mesmo com a conquista da visibilidade de algumas das pautas do movimento lésbico na política nacional, permanecia o desafio de fazer valer essa política no cotidiano dos serviços de saúde, uma vez que o documento não trazia propostas práticas no seu plano de ação (ALVES, MOREIRA e PRADO, 2020).

A política não teceu considerações e tampouco mencionou as mulheres bissexuais, embora tenha criticado a postura de profissionais que operam no cuidado da mulher a partir de um caráter heteronormativo. Sobre a invisibilidade das mulheres bissexuais no contexto clínico, Julliana Rodrigues e Márcia Falcão (2021) constataram que esse apagamento se dá atrelado a um contexto de cuidado em que as práticas sexuais de mulheres só são consideradas legítimas em relações com homens, o que leva comumente mulheres bi a omitirem a sua orientação sexual ou a expor somente ao se relacionar com homens, invalidando a experiência da bissexualidade. As autoras interpretam, ainda, que "a invisibilidade da mulher bissexual nos espaços de cuidado à saúde reitera dificuldades enfrentadas em outros círculos sociais" (RODRIGUES e FALCÃO, 2021: 7) e que, devido aos estigmas da bissexualidade, essas mulheres não se sentem autorizadas a se colocar como bissexuais. Essa invisibilidade também é atribuída por Callis (2009) à ausência de discussões sobre a bissexualidade na literatura médica e psicológica, exceto por aquelas cuja compreensão reforçava essa orientação sexual como ilegítima e transitória. Como não houve uma caracterização inicial que se propusesse a descrever a identidade bissexual, não houve também um discurso médico ou uma "verdade" – rememorando Foucault - cientificamente aceita sobre o que é ser bissexual, dificultando que essa identidade ganhasse protagonismo e se tornasse inteligível no campo social e político.

Nos anos seguintes à PNAISM, outras negociações e pactuações foram realizadas pelo movimento LGBTQIA+ e por mulheres lésbicas e mulheres bissexuais, até que, em 2011, foi instituída a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (PNSI-LGBT) no SUS, a partir da Portaria 2.836, de 1º de dezembro de 2011 e da publicação do documento em 2012. Essa política é considerada um marco histórico no reconhecimento das demandas da saúde no campo da diversidade sexual e de gênero, e os seus ganhos, conforme apontado por Ferreira e Nascimento (2022), são fruto de uma trajetória de lutas e tensionamentos protagonizados pelos movimentos sociais LGBTQIA+ em busca da implementação de políticas e da garantia de direitos. O documento oficial aponta como objetivo geral promover a saúde integral dessas pessoas, "eliminando a discriminação e o preconceito institucional, bem como contribuindo para a redução das desigualdades e a consolidação do SUS como sistema universal, integral e equitativo" (BRASIL, 2012: 18).

O texto coloca em pauta a invisibilidade política de mulheres lésbicas e mulheres bissexuais, mas trata especificamente dos movimentos de exclusão voltados para lésbicas. A política menciona a importância da prevenção dos cânceres ginecológicos em lésbicas e bissexuais, reconhecendo as dificuldades de acesso a serviços e tratamento qualificado por esses grupos, bem como a necessidade de protocolos específicos de atendimento para lésbicas e travestis (BRASIL, 2012). Apesar da menção e dos avanços para pensar uma lógica de cuidado que não opera na cisheteronormatividade dentro do SUS, a política nacional não teceu considerações sobre especificidades de pessoas bissexuais, reforçando o que foi dito por Callis (2009) e Leão (2018) sobre a predominância de textos em que a bissexualidade é mencionada sem que se trate especificamente sobre ela, em uma equação linguística de "lésbicas-e-bissexuais", cuja discussão comumente não abarca a bissexualidade enquanto identidade sexual e política independente de lésbicas e gays.

Embora ressaltemos aqui a importância de a política considerar a necessidade de atenção especial à saúde mental da população LGBT como um todo, a não observância das especificidades de pessoas e mulheres bissexuais demonstra que, conforme dito por Coelho (2019: 230), "o avanço do movimento que se diz LGBT não implica, necessariamente, em avanço na visibilidade bissexual e na luta contra a bifobia". Em sua dissertação, Monaco (2020) dialoga com essa dificuldade de pensar e executar políticas voltadas para a saúde, especialmente mental, de pessoas e mulheres bissexuais. Um dos principais dados destacados nas vivências das interlocutoras de sua pesquisa é a precariedade da saúde mental a partir da invalidação, rejeição e solidão derivadas da bifobia. Em contrapartida, a realidade comum é a de não menção de pessoas bissexuais em cartilhas de saúde. Nesse sentido, faz-se necessário produzir mais dados estatísticos e estudos que apontem as pessoas bissexuais como vítimas dos efeitos severos da bifobia para reivindicar políticas públicas de saúde e para o efetivo reconhecimento e validação da bissexualidade (MONACO, 2020).

Outro desafio imposto à PNSI-LGBT e que se estende às demais políticas conquistadas no bojo da saúde LGBTQIA+ diz respeito ao abismo sinalizado por Kalichman e Ayres (2016) entre os textos da política e a prática de cuidado que se executa, concretamente, nos serviços de saúde, uma vez que esse processo depende de múltiplos fatores. Sobre isso, o próprio documento estabelece que o maior desafio, a despeito da reestruturação dos serviços, rotinas e procedimentos no SUS, é o de "superação do preconceito e da discriminação que requer, de cada um e do coletivo, mudanças de valores baseadas no respeito às diferenças" (BRASIL, 2012: 16). Portanto, a criação da política não garante a sua execução e os direitos adquiridos estão sempre sob vigilância e disputas (FERREIRA e NASCIMENTO, 2022).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

Entre os dias 23 e 25 de abril de 2014, a oficina Atenção à Saúde Integral de Mulheres Lésbicas e Bissexuais aconteceu em Brasília, integrando ações para a saúde de mulheres lésbicas e bissexuais promovidas pelo Ministério da Saúde e pela Secretaria de Política para Mulheres. Da oficina, originou-se o relatório ou livreto "Atenção à Saúde Integral de Mulheres Lésbicas e Bissexuais", um documento específico voltado para pensar o cuidado integral às mulheres lésbicas e bissexuais, comumente violentadas ao terem negado o direito à saúde integral que considere as suas especificidades (BRASIL, 2014). O documento ressalta a necessidade de construção de saúde das mulheres, no plural, e não da mulher, no singular; a partir da voz de outras mulheres, uma vez que "somos muitas, somos múltiplas, somos inteiras e queremos viver com saúde e dignidade" (BRASIL, 2014: 9).

O texto dá enfoque às singularidades que compõem a trajetória de mulheres lésbicas e mulheres bissexuais e à necessidade de educação em saúde para os profissionais, de maneira a prestarem um serviço adequado a mulheres com experiências sexuais fora do padrão hegemônico, indicando a importância da qualificação dos serviços prestados para a dignidade do atendimento, além da ampliação do acesso. Outro ponto crucial é declarado por Wilza Vilella, quando considera que falar de integralidade no cuidado e práticas de saúde é falar sobre saúde mental, considerando a indissociabilidade entre corpo, saúde mental e cuidado (BRASIL, 2014: 33).

Para além de reforçar as demandas de saúde já explicitadas pelo movimento e pelas políticas anteriores, neste documento há, enfim, a discussão das particularidades de mulheres bissexuais de maneira independente às demais considerações sobre as mulheres lésbicas (BRASIL, 2014). Em uma seção dedicada à vulnerabilidade na assistência à saúde de mulheres bissexuais, Aline Soares, bissexual, ativista e trabalhadora do SUS, aponta a invisibilidade das bissexuais no movimento LGBTQIA+, nas pesquisas de saúde e nas práticas de profissionais nos serviços de saúde, inclusive nos dispositivos de saúde mental. Aline compartilha a própria experiência de afastamento dos movimentos pela falta de espaço destinado à bissexualidade e os efeitos nocivos da bifobia (BRASIL, 2014). Além disso, o documento se coloca explicitamente contra a possibilidade de colocar mulheres bissexuais como um grupo sexual de risco, ressaltando a importância de desconstruir o estereótipo de promiscuidade direcionado às bissexuais por parte dos profissionais de saúde (BRASIL, 2014).

O texto reforça a lacuna sobre a saúde de mulheres lésbicas e mulheres bissexuais e aponta a necessidade de fomento a novas pesquisas, bem como a primazia de considerar as especificidades de mulheres bissexuais nos documentos produzidos ao "especificar também o termo bissexual, caso os materiais utilizem o termo lésbica" (BRASIL, 2014: 65), denotando o esforço em superar o binômio lésbicas-e-bissexuais que não oferecia a devida atenção às mulheres bissexuais visualizado nos discursos anteriores.

Considerações finais

Esse estudo se propôs a realizar uma análise da trajetória da bissexualidade e da vulnerabilidade em saúde de mulheres bissexuais por meio de uma revisão crítica dos movimentos do SUS e dos discursos produzidos em três grandes documentos oficiais que representam políticas de saúde voltadas para mulheres lésbicas e mulheres bissexuais, apontando os enquadramentos ocupados por mulheres bissexuais e os emaranhados de tensionamentos e disputas que estiveram

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

no bojo da conquista dos direitos das mulheres no Brasil. Por meio de uma epistemologia feminista e bissexual, explicitamos que as bissexuais sempre ocuparam espaço no movimento LGBTQIA+, a despeito dos preconceitos e discriminações dentro e fora do movimento, da bifobia e da invisibilidade dessa orientação sexual e suas especificidades, inclusive no campo da saúde.

Partimos da perspectiva da bissexualidade como uma identidade política que, ao longo da história, no contexto brasileiro e internacional, esteve atrelada a lutas e resistências para ser considerada uma identidade autônoma da díade homo/hétero, o que se reflete no cenário social, político, acadêmico e da saúde, em que o não lugar ocupado por mulheres bissexuais e por dados sobre a saúde dessa população possui suas raízes no apagamento da bissexualidade. Buscamos demonstrar que embora as demandas conjuntas de lésbicas e bissexuais tenham relevância histórica na conquista de direitos, insistir em acoplar essas identidades acaba por produzir políticas e práticas de cuidado que desconsideram as especificidades de cada grupo, além de recair na tentativa de adequar as bissexualidades às monossexualidades.

As movimentações políticas brasileiras corroboram essa problemática: embora as mulheres bissexuais quase sempre tenham sido citadas junto às mulheres lésbicas, a maior parte dos textos não se debruçou sobre as singularidades das bissexuais e apenas o documento mais recente discutiu a vulnerabilidade em saúde de mulheres bissexuais, a invisibilidade e a bifobia de maneira independente. Por outro lado, o avanço na discussão sobre a bissexualidade nos dez anos de diferença entre o primeiro e o último documento, bem como a conquista recente da Resolução 08/2022 do Conselho Federal de Psicologia que trata do compromisso de psicólogas com a saúde mental de bissexuais, evidencia o crescente reconhecimento da bissexualidade e das demandas de mulheres bissexuais no contexto da saúde no Brasil.

Reconhecemos os múltiplos fatores que configuram os desafios da implementação das políticas no cotidiano das práticas de cuidado do SUS e escancaramos a necessidade de mais discursos que posicionem as mulheres bissexuais como sujeitas de direitos, primeiro, para legitimar as suas existências; depois, para fazer valer os princípios doutrinários de integralidade, equidade e universalidade. Pensar a vulnerabilidade em saúde mental de corpos bissexuais é pensar inolvidavelmente na fragilidade das políticas e das práticas de cuidado direcionadas a essas pessoas e considerar as especificidades de saúde de mulheres bissexuais nas diretrizes e planos de ação das políticas é também combater a bifobia e os índices de adoecimento mental e violência contra bissexuais.

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam).

Recebido em 17 de julho de 2024.
Aceito em 29 de outubro de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

Referências

ALVES, I. G.; MOREIRA, L. E.; PRADO, M. A. M. Saúde de mulheres lésbicas e bissexuais: política, movimento e heteronormatividade. *Revista Psicologia e Saúde*, 12 (3): 145-161, 2020.

AYRES, J. R. Vulnerabilidade, cuidado e integralidade: reconstruções conceituais e desafios atuais para as políticas e práticas de cuidado em HIV/Aids. *Saúde em Debate*, 46 (7): 196-206, 2022.

BAPTISTA, T. W. F. "História das políticas de saúde no Brasil: a trajetória do direito à saúde". In: MATTA, G. C; MOURA, A. L. *Políticas de saúde: a organização e a operacionalização do Sistema Único de Saúde*. Rio de Janeiro: EPSJV/FIOCRUZ, 2007.

BARROS, F. P. C. de; SOUSA, M. F. de. Equidade: seus conceitos, significações e implicações para o SUS. *Saúde e Sociedade*, 25 (1): 9-18, 2016.

BRASIL. *Assistência integral à saúde da mulher: Bases da ação programática*. Brasília: Ministério da Saúde, 1984.

BRASIL. *Atenção Integral à Saúde de Mulheres Lésbicas e Bissexuais*. Brasília: Ministério da Saúde, 2014.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. *Lei n. 8.080, de 19 de setembro de 1990*. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Diário Oficial da União, 1990.

BRASIL. *Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher – Princípios e Diretrizes*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

BRASIL. *Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais*. Brasília: Ministério da Saúde, 2012.

BROWN, J. L. *et al*. Atención ginecológica de lesbianas y bisexuales: notas sobre el estado de situación en Argentina. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 18 (51): 673–684, 2014.

BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Feminist Review, 1990.

CABRAL, *et al*. Assistência de enfermagem às mulheres lésbicas e bissexuais. *Revista de Enfermagem UFPE on Line*, 13 (1): 79–85, 2019.

CALLIS, A. S. Playing with Butler and Foucault: Bisexuality and Queer Theory. *Journal of Bisexuality*, 9 (3-4): 213–233, 2009.

CAVALCANTI, C. *Visíveis e Indivisíveis: Práticas e identidade bissexual*. Dissertação Dissertação (Mestrado em Sociologia), UFPE, 2007.

CEPEDA, Alice *et al*. Examination of multilevel domains of minority stress: Implications for drug use and mental and physical health among Latina women who have sex with women and men. *PLOS ONE*, 15 (3): 2020.

COELHO, Fernanda. "Bissexualidade". In: FERRÃO, D. *et al.* (orgs.), *Psicologia,*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

Gênero e Diversidade Sexual: saberes em diálogo. Belo Horizonte: Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais, 2019. pp. 221-241.

COLLEDGE *et al*. Poorer mental health in UK bisexual women than lesbians: evidence from the UK 2007 Stonewall Women's Health Survey. *Journal of Public Health*, 37 (3): 427-437, 2015.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Resolução 8, de 17 de maio de 2022: estabelece normas de atuação para profissionais da psicologia em relação às bissexualidades e demais orientações não monossexuais*. Brasília, 2022.

CRUZ, B. F.; LIMA, M. L. C.; CARNEIRO, L. R. C. Faces da bifobia dentro (e fora) da comunidade LGBTQIAP+: reflexões a partir de narrativas de pessoas bissexuais. *Sexualidad, Salud y Sociedad,* 38: 2022.

DAMACENA, Felipe Carvalho; LIMA, Luís Antônio Gomes. Experiências de bissexuais em psicoterapia: "cura bi", discriminação e patologização do sofrimento social. *Revista Debates Insubmissos*, 5 (16): 97–131, 2022.

ELIAS, P. E. Estado e saúde: os desafios do Brasil contemporâneo. *São Paulo em Perspectiva*, 18 (3): 41–46, 2004.

FACCHINI, R. "De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos". In: FACCHINI, R.; FRANÇA, I. (org.). *Direitos em disputa: LGBTI+ poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

FACCHINI, R. Bissexualidade em movimento [Post do Blog Espaço B]. 2004.

FACCHINI, R. *Entre umas e outras: Mulheres, homossexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), UNICAMP, 2008.

FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FERNANDES, M.; SOLER, L. D.; LEITE, M. C. B. P. Saúde das mulheres lésbicas e atenção à saúde: Nem integralidade, nem equidade diante das invisibilidades. *Revista Bis*, 19 (2): 37-46, 2018.

FERREIRA, B. de O.; NASCIMENTO, M. A construção de políticas de saúde para as populações LGBT no Brasil: perspectivas históricas e desafios contemporâneos. *Ciência & Saúde Coletiva*, 27: 3825-34, 2022.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5: 7–41, 1995.

HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. Tradução de Vera Pereira. *Revista Estudos Feministas*, 1 (1): 7-32, 1993.

HEMMINGS, C. Contando estórias feministas. *Revista Estudos Feministas*, 17 (1): 215–241, 2009.

JAEGER, Melissa *et al*. Bissexualidade, bifobia e monossexismo: problematizando enquadramentos. *Revista Periódicus*, 2 (11): 1-16, 2019.

KALICHMAN, A. O.; AYRES, J. R. de C. M. Integralidade e tecnologias de atenção à saúde: uma narrativa sobre contribuições conceituais à construção do princípio da integralidade no SUS. *Cadernos de Saúde Pública*, 32 (8), 2016.

LEÃO, M. *Os unicórnios no fim do arco-íris: bissexualidade feminina, identidades e política no Seminário Nacional de Lésbicas e Bissexuais*. Dissertação de Mestrado, Saúde Coletiva, UERJ, 2018.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

LEWIS *et al*. Health Disparities Among Exclusively Lesbian, Mostly Lesbian, and Bisexual Young Women. *LGBT Health*, 6 (8): 400–408, 2019.

LEWIS, E. S. *"Não é uma fase": Construções Identitárias em Narrativas de Ativistas LGBT que se identificam como bissexuais*. Dissertação de Mestrado, Letras, PUC-RIO, 2012.

LOGIE, C. H. *et al*. Contextualising sexual health practices among lesbian and bisexual women in Jamaica: a multi-methods study. *Reproductive Health Matters*, 26 (52): 109–127, 2018.

MACHADO, C. V.; LIMA, L. D. de; BAPTISTA, T. W. de F. Políticas de saúde no Brasil em tempos contraditórios: caminhos e tropeços na construção de um sistema universal. *Cadernos de Saúde Pública*, 33 (2): 2017.

MATTOS, R. A. de. Princípios do Sistema Único de Saúde (SUS) e a humanização das práticas de saúde. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 13 (1): 771-780, 2009.

MONACO, H. M. *"A gente existe!": ativismo e narrativas bissexuais em um coletivo monodissidente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFSC, 2020.

MONACO, H. M. Seminário Internacional Fazendo Gênero 12. Lugares de fala: direitos, diversidades, afetos. *"As pessoas precisam saber o que é bi?": visibilidade e movimentos bissexuais*. 2021.

MOSCHKOVICH, Marília. *Ebisteme: bissexualidade como epistemologia*. São Paulo: Linha a Linha, 2022.

REDE FEMINISTA DE SAÚDE. *Marcos da saúde das mulheres, dos direitos sexuais e direitos reprodutivos*. Material produzido a partir do 10º Encontro Nacional da Rede Feminista de Saúde. Porto Alegre, RS, Brasil, 2008.

RODRIGUES, J. L.; FALCÃO, M. T. C. Vivências de atendimentos ginecológicos por mulheres lésbicas e bissexuais: (in)visibilidades e barreiras para o exercício do direito à saúde. *Saúde e Sociedade*, 30 (1): 1-14, 2021.

SALDANHA, I. S.; MONACO, H. M.; CRUZ, B. F. Bissexualidade, ativismo e produção de saberes: notas introdutórias sobre os estudos e movimentos bissexuais. *Revista Anômalas*, 2 (2): 139–159, 2022.

SEFFNER, F. *Derivas da masculinidade: representação, identidade e diferença no âmbito da masculinidade bissexual*. Tese (Doutorado em Educação), UFRGS, 2003.

SILBERMAN, P.; BUEDO, P. E.; BURGOS, L. Barreras en la atención de la salud sexual en Argentina: percepción de las mujeres que tienen sexo con mujeres. *Revista de Salud Pública*, 18 (1): 1-12, 2016.

TEIXEIRA FILHO, Fernando Silva; RONDINI, Carina Alexandra. Ideações e Tentativas de Suicídio em Adolescentes com Práticas Sexuais Hetero e Homoeróticas. *Saúde e Sociedade,* 21 (3): 651-667, 2012.

VAS, D. *Militância enquanto convite ao diálogo: O caso da militância monodissidente*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), USP, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18073

ACENO

Psicologia não é coaching:
capturas neoliberais dos saberes e práticas psi

Gabriela dos Santos Melo Bomfim[1]
Lucas Bourdette Ferreira[2]
Maurício Coutinho Pereira[3]
Paulo Vitor Goulart Gama[4]
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Giuliana Volfzon Mordente[5]
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Resumo: O *coaching* é uma prática cada vez mais difusa, marcada pelo objetivo de aprimoramento do desempenho. À medida que o imperativo neoliberal de maximização do rendimento, que sustenta as práticas de *coaching,* se expande para todos os âmbitos da vida, do trabalho aos relacionamentos, observa-se a utilização de termos e técnicas de diversas áreas do saber, como a Psicologia. O presente artigo visa delimitar a prática do *coaching* a partir de uma revisão bibliográfica da literatura, de modo a compreender como *coaching* e Psicologia se confundem no imaginário social e, por fim, diferenciá-los. Através do conceito de racionalidade neoliberal, analisa-se o *coaching* enquanto técnica comprometida com a generalização da concorrência e a transformação do sujeito em um empreendimento, gerando e acentuando o sofrimento psíquico. Em contrapartida, assumimos a perspectiva de uma psicologia crítica e compromissada com a saúde, distanciando Psicologia e *coaching*.

Palavras-chave: coaching; neoliberalismo; racionalidade neoliberal.

[1] Graduada em Psicologia pela UFRJ.
[2] Especializando em Clínica Psicanalítica pelo Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB/UFRJ). Graduado em Psicologia pela UFRJ.
[3] Graduando em Psicologia pela UFRJ.
[4] Mestrando em Teoria Psicanalítica (PPGTP/UFRJ). Graduado em Psicologia pela UFRJ.
[5] Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF). Doutora e mestre em Psicologia pelo PPGP/UFRJ. Especialista em Educação Transformadora pela PUCRS. Psicóloga (UFRJ) e Pedagoga (UNIBF).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

BOMFIM, Gabriela dos Santos Melo *et al.* **Psicologia não é coaching: capturas neoliberais dos saberes e práticas psi.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste,* 11 (27): 101-116, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Psychology is not coaching:
neoliberal captures of psychological knowledge and practices

Abstract: Coaching is an increasingly widespread practice, characterized by the goal of performance enhancement. As the neoliberal imperative of maximizing the performance that sustains the practice of coaching expands to all areas of life, from work to relationships, concepts and techniques from different areas of knowledge are used, such as Psychology's. The article aims to delimitate the coaching practice through bibliographical research, seeking to understand why coaching and Psychology get confused in the social imaginary and differentiate them. Through the concept of neoliberal rationality, coaching is analyzed as a technique compromised with the generalization of the competition and transformation of the subject into enterprise, producing and aggravating psychic suffering. Otherwise, we assume the perspective of critical Psychology committed with health, differentiating Psychology and coaching.

Keywords: coaching; neoliberalism; neoliberal rationality.

Psicología no es coaching:
capturas neoliberales de conocimientos y prácticas psicológicas

Resumen: El coaching es una práctica cada vez más difusa, marcada por el objetivo de mejorar el rendimiento. A medida que el imperativo neoliberal de maximizar los ingresos que sustentan las prácticas de coaching se expande a todos los ámbitos de la vida, del trabajo a las relaciones, se utilizan términos y técnicas de diferentes áreas del conocimiento, como la Psicología. El artículo pretende delimitar la práctica del coaching a partir de una revisión bibliográfica de la literatura, para comprender cómo coaching y Psicología se confunden en el imaginario social y diferenciarlos. A través del concepto de racionalidad neoliberal se analiza el coaching como técnica comprometida con la generalización de la competencia y la transformación del sujeto en empresa, generando y acentuando el sufrimiento psicológico. Por otro lado, asumimos la perspectiva de una psicología crítica comprometida con la salud, diferenciando Psicología y coaching.

Palabras clave: coaching; neoliberalismo; racionalidad neoliberal.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

O *coaching* é uma prática cada vez mais presente na vida cotidiana. Essa expansão ocorre não somente pelo número de *coaches* que ofertam seus serviços, como também pela quantidade de campos possíveis para a sua atuação. Esses campos abrangem desde o aprimoramento do desempenho em ambientes empresariais até trabalhos motivacionais em relações interpessoais. À medida que o *coaching* se debruça sobre aquilo que historicamente se construiu como o objeto de uma psicologia hegemônica clínica – o psiquismo[6] –, utilizando-se de termos e técnicas do saber psicológico, as fronteiras entre *coaching* e Psicologia são tensionadas, de modo que ambas as práticas se confundem no imaginário social.

Neste artigo, assumimos a perspectiva de subjetividade de Nikolas Rose (2001), para quem a subjetivação passa pela relação que os indivíduos estabelecem consigo mesmos a partir de uma variedade de esquemas mais ou menos racionalizados, que atuam sobre nossas formas de compreender e viver nossa existência em nome de determinados objetivos. Desta maneira, os sujeitos se compreendem de forma atrelada a certas práticas e técnicas situadas historicamente em um tempo e espaço, o que suspende a noção de um eu essencialista, mas possibilita uma análise da diversidade de formas de ser e estar no mundo. Nessa perspectiva, recusa-se a noção de um interior psíquico pertencente a um sujeito absoluto, transcendente, construído a partir de estruturas previamente fixadas, focando em sua produção, a partir de uma multiplicidade de forças. Portanto, em diálogo com Safatle (2020), é possível considerar que normas, regras e comportamentos não são apenas aprendidos, mas fazem parte de um processo de produção de si.

Diante da escassez de delimitações claras e de comparações críticas entre o *coaching* e a Psicologia na literatura circulante, o presente texto tem como objetivo investigar contornos históricos de ambas as práticas, analisar como se confundem no imaginário social e, principalmente, demarcar como se diferem. Partimos da emergência do *coaching* no contexto de consolidação neoliberal, tornando imprescindível analisar seus efeitos subjetivantes (GUATTARI e ROLNIK, 1996). Pretendemos demonstrar como o *coaching* se fundamenta no discurso neoliberal, sendo inseparável do mesmo. Juntamente, discute-se as formas pelas quais a racionalidade neoliberal produz e agrava o sofrimento psíquico, bem como as formas que este último assume na contemporaneidade.

Tendo em vista a importação dessa prática e seu desenvolvimento no contexto brasileiro, iniciamos este artigo com um breve histórico do *coaching* e de sua consolidação no âmbito internacional, devido à escassez de estudos nacionais sobre o tema. Em seguida, investigamos que parte da "confusão" a respeito destas práticas diz respeito às forças neoliberais que operam a produção de uma psico-

[6] Cabe destacar que o entendimento de psiquismo varia conforme a abordagem teórica. Nosso objetivo, no entanto, foi tratá-lo de forma ampla, como grande objeto de estudo "guarda-chuva".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

logia hegemônica. Portanto, não se trata apenas de uma diferenciação entre *coaching* e Psicologia, mas de uma análise das dinâmicas entre forças hegemônicas que historicamente operaram o campo da psicologia clínica e forças que buscaram resistir aos processos dominantes. Estas últimas adotaram e seguem afirmando uma perspectiva crítica na consolidação das múltiplas histórias das psicologias. Por fim, demarcamos descontinuidades e fronteiras entre ambos os campos a fim de afirmar uma psicologia comprometida com a transformação social.

Metodologia

Para explorar o tema em questão, realizou-se uma revisão bibliográfica da literatura sobre o *coaching*. Essa investigação permitiu identificar aspectos gerais da prática do *coaching* e historicizar o seu desenvolvimento e a sua relação com o contexto neoliberal. Foi realizado um levantamento acerca da história social da Psicologia, em suas múltiplas histórias e perspectivas (PORTUGAL, FACCHINETTI e CASTRO, 2018).

Foram feitas pesquisas nas plataformas de acesso a artigos científicos Google acadêmico, Scientific Electronic Library Online (SciElo) e Periódicos Eletrônicos de Psicologia (PePSIC), utilizando as palavras-chave "*coaching*", "*coaching* e Psicologia" e "*coaching* e Psicologia crítica". Por meio desse processo, foram identificados artigos que abordavam o fenômeno do *coaching*, seu processo histórico e suas perspectivas. No entanto, constatou-se uma escassez de produções críticas que problematizassem os interesses em curso, de modo a investigar o seu papel na consolidação de práticas sociais desiguais, assim como análises que visibilizassem a articulação entre os saberes do *coaching* e os saberes psi.

Além dessa pesquisa, foram utilizadas obras que se propuseram estudar os processos de produção de subjetividade nos tempos atuais, bem como as que historicizam o papel da Psicologia, como Dardot e Laval (2016), Foucault (2017), Han (2017), Rose (2001, 2008), Safatle (2021) e Ehrenberg (2010).

Compreendendo a prática do *coaching*

O *coaching* é uma prática que vem crescendo nas últimas décadas (KARAWEJCZYK e CARDOSO, 2012) e ganhando relevância rapidamente, embora ainda não haja um consenso sobre a sua definição, seus métodos e objetivos (OLIVEIRA-SILVA *et al.*, 2018; FERREIRA, 2008). Na tentativa de delimitar essa prática múltipla, é importante situá-la historicamente, para assim demarcar os seus usos e analisar seus efeitos subjetivos.

Vale destacar que qualquer tentativa de traçar a história do *coaching* enfrentará certa imprecisão, devido não apenas à sua heterogeneidade, mas principalmente à escassez de produção teórica se comparada à extensa disseminação da prática (GRANT e CAVANAGH, 2004; FERREIRA, 2008). No Brasil, a incipiência desse campo teórico é ainda mais evidente, explicitada na escassez de artigos publicados em periódicos indexados (OLIVEIRA-SILVA *et al.*, 2018; BORGES, 2015; SILVA, 2019). Sendo assim, observa-se que a produção acadêmica sobre o tema é majoritariamente estadunidense e europeia.

Não pretendemos traçar uma origem verdadeira, linear e causalista do surgimento desta prática, tendo em vista que seu desenvolvimento está ligado a um campo muito diverso de fatores. Autores como Nietzsche (2009) e Foucault (2017) já demonstraram os problemas de simplificações em "mitos de origem". Sendo assim, para situar o *coaching* historicamente, o presente artigo parte do

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

recorte do *coaching* na área organizacional, considerando que essa é a esfera que mais se aproxima da sua prática atual. Inicialmente, apresentaremos as ideias tal como os autores *coaches*, em sua maioria, as colocam, ao passo que as problematizações devidas serão feitas na sequência, bem como a definição escolhida para análise neste artigo.

Evered e Selman (1989 *apud* FERREIRA, 2008) localizam o surgimento do *coaching* no contexto organizacional, quando os gestores de empresas estabelecem com seus subordinados uma relação de mestre-aprendiz. A atuação de executivos em grupos de trabalho almejava melhorar processos, reduzir desperdícios e, consequentemente, aumentar os lucros, sendo o gestor-*coach* responsável por desenvolver as competências dos funcionários de forma a alcançar resultados "suficientes" e até mesmo "extraordinários"[7] (SALLES *et al.*, 2019).

De maneira semelhante, Grant e Cavanagh (2004) delimitam três fases do desenvolvimento do *coaching*. A primeira, no final da década de 1930, diz respeito ao uso do termo no ambiente organizacional, atrelado à função de supervisor. A segunda fase, a partir da década de 1960, mantém o *coaching* como ação interna na empresa a partir da relação superior-subordinado, apoiada nas primeiras publicações científicas sobre as contribuições da prática. A terceira fase, já na década de 1990, indica um aumento das publicações científicas e da prática ainda no contexto organizacional, porém por profissionais externos às empresas.

Os autores ainda analisam a literatura *coach*, apontando cinco principais tendências investigativas: 1) artigos sobre a prática interna do *coaching*, exercida por gerentes; 2) início de produção acadêmica mais rigorosa na prática interna do *coaching* e seu impacto na performance de trabalho; 3) inclusão do *coaching* exercido por profissional externo à organização, visando provocar mudanças individuais e organizacionais; 4) início das pesquisas *coaching* como forma de investigar mecanismos psicológicos e os processos envolvidos na mudança individual e organizacional; 5) surgimento de literatura teórica voltada para o *coach* (GRANT e CAVANAGH, 2004).

Vale destacar a diversidade de sentidos atribuídos ao termo "*coaching*" ao longo da história, o que dificulta a formulação de uma definição precisa para este. Ives (2008) propõe que, inicialmente, o *coach* era considerado um orientador, atuando de forma diretiva, isto é, buscando apontar meios específicos para que o cliente alcançasse seus objetivos.

Na década de 90, identifica-se a saída da atividade do *coach* como exclusivamente gestor de pessoas na empresa para uma prática que pode ser aplicada a diferentes pessoas, em diversos contextos. Algumas publicações dessa época demonstram essa diversificação do *coaching* para além do campo profissional: Pryor, em 1994 (*apud* FERREIRA, 2008: 49) define *coaching* como "um processo no qual o *coach* e seu cliente trabalham juntos na definição de uma meta de desenvolvimento, pessoal e profissional, (...) por meio de questões abertas e *feedback* privado em que são expostas as vulnerabilidades pessoais ou de autoestima". Nos anos 2000, essa expansão do *coaching* para outras áreas fica mais evidente. Ives (2008), por exemplo, afirma que tal prática passa a adotar elementos terapêuticos e de desenvolvimento pessoal.

É possível concluir que, apesar de não existir um consenso a respeito do marco histórico da emergência do *coaching*, identifica-se sua relação com o contexto organizacional e, consequentemente, com uma lógica de produtividade ca-

[7] Este artigo adota uma estratégia conceitual ao destacar entre aspas certos termos em disputa, reconhecendo sua natureza não fixa e referenciando-os sobretudo no uso observado no contexto do *coaching*.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

pitalista. Com a posterior expansão para além do ambiente empresarial, acompanhada da impregnação de novas técnicas e de novas demandas, tanto os objetivos quanto as próprias definições do *coaching* tornaram-se ainda mais múltiplas. Como será aprofundado mais adiante, a expansão do *coaching* para outros âmbitos da vida para além do trabalho acompanha a expansão da própria lógica empresarial para a vida cotidiana. O sujeito passa a se entender como "empresário de si" e "empreendedor", em processos neoliberais de modulação subjetiva, buscando uma maior e contínua produtividade.

Ives (2008) destaca algumas das discordâncias entre as diversas correntes do *coaching*, incluindo: 1) a controvérsia quanto à necessidade de domínio por parte do *coach* sobre a sua área de atuação; 2) a falta de consenso em relação ao objetivo do *coaching*, que pode ser direcionado tanto para o desenvolvimento pessoal quanto para o aprimoramento da performance; 3) questionamentos sobre o foco do processo de *coaching*, envolvendo considerações sobre a abordagem centrada ora em "sentimentos", ora em "ações"; 4) a divergência quanto ao papel do *coach*, que pode ser restrito à formulação de perguntas ao *coachee* ou incluir também a emissão de afirmações.

Quanto às concordâncias, o principal ponto está no encorajamento para que o *coachee* assuma "controle" de sua vida e desenvolva "consciência" e "responsabilidade" de suas ações. Silva (2019: 27) define *coaching* como "um processo de desenvolvimento pessoal e profissional, com foco no presente e no futuro, que auxilia uma pessoa ou um grupo de pessoas a atingirem seus objetivos por meio da identificação, do entendimento e do aprimoramento de suas competências". Para Borges (2015), o *coach* desempenha o papel de incentivar o *coachee* a atingir o máximo do seu potencial, incentivando a busca por resultados tanto no âmbito profissional quanto no pessoal, e orientando o cliente no processo de reconhecimento e compreensão de seus recursos e limitações. O *coach* precisa conseguir facilitar a aprendizagem e aprimorar o desempenho. Na mesma linha, Bachkirova *et al.* (2009), definem o *coaching* como um processo de desenvolvimento humano que envolveria uma interação focada e estruturada, bem como o uso de estratégias e técnicas para promover uma mudança desejada para o benefício do *coachee*. Deste modo, o *coaching* seria um veículo poderoso para aumentar a performance, otimizar a "efetividade pessoal" e, principalmente, atingir resultados.

Segundo Oliveira-Silva *et al.* (2018), os estudos sobre o *coaching* são mais desenvolvidos em âmbito internacional. Há periódicos exclusivos sobre a temática como, por exemplo, o periódico inglês *International Journal of Evidence-Based Coaching and Mentoring*. Em contraste, o cenário brasileiro apresenta uma escassez de publicações científicas acerca do tema, o que dificulta a consolidação de um embasamento teórico sólido. Mesmo com tal insuficiência, o número de profissionais certificados cresceu 207% entre 2005 e 2011 no Brasil (MOTTA, 2011), o que indica uma discrepância entre a disseminação prática e a produção teórica no país. Ainda no âmbito nacional, destacam-se as instituições de *coaching*: Instituto Brasileiro de Coaching, Federação Brasileira de Coaching Integral Sistêmico, *Integrated Coaching Institute* e Sociedade Latino-americana de Coaching.

Apesar da tentativa de regulamentação do *coaching* por meio do projeto de lei 5554/2009 (BRASIL, 2009)[8], que se encontra arquivado, a prática segue sem qualquer forma de controle legal, bem como sem uma base ética comum para a

[8] Dentre as proposições do projeto de lei, está a exigência de diploma de curso superior para exercer o *coaching*, curso de especialização de órgãos de notório conhecimento nas técnicas do *coaching* e registro prévio como profissional nos Conselhos Regionais referentes à área de atuação do *coach*.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

atuação do *coach* (SILVA, 2019). A ausência de legislação ou de um código de ética permite que a prática seja exercida sem uma regularização que proteja a sociedade de um mau exercício. Trata-se de uma das diferenciações que desenvolveremos mais adiante.

Coaching e o neoliberalismo

A partir da investigação realizada, conclui-se que a emergência e consolidação do *coaching* – tal como concebemos hoje - está atrelada a uma esfera empresarial. A seguir, apresenta-se uma análise da lógica que rege o contexto corporativo e as novas formas de sociabilidade hoje: a racionalidade neoliberal (DARDOT e LAVAL, 2016). Para investigar o fenômeno *coaching*, faz-se necessário aprofundar as dinâmicas e dispositivos de poder que operam o neoliberalismo.

> O neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma racionalidade e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados. (DARDOT e LAVAL, 2016: 17)

O uso do termo racionalidade feito por Dardot e Laval (2016) advém da obra de Michel Foucault, em um curso publicado como *Nascimento da Biopolítica* (2008a), a partir de suas investigações sobre o conceito de governamentalidade. A governamentalidade liberal não se caracteriza puramente pela submissão do sujeito a instituições disciplinares marcadas por uma coerção externa, mas pela busca da promoção do autogoverno do indivíduo em uma relação de si consigo mesmo. A condução das condutas dos seres humanos se dá justamente por meio da liberdade e não contra ela (FOUCAULT, 2008b).

Cabe frisar que a liberdade é um termo em disputa por diferentes perspectivas teóricas. O uso neoliberal desse conceito se refere a um ideal iluminista de um certo tipo de sujeito - trata-se de uma liberdade individualizante pautada na capacidade advinda da razão de ser responsável por si e pelas próprias ações. Nesse sentido, Ferreira, Padilha e Starosky (2010: 122) afirmam que "as formas de liberdade que vivemos hoje estão, pois, intimamente ligadas a um regime de individualização no qual os sujeitos não são meramente 'livres para escolher', mas obrigados a serem livres".

O uso do termo "racionalidade neoliberal" permite abordar o neoliberalismo não meramente como uma prática econômica, mas como uma dinâmica complexa de poder que afeta as formas de conduzir as próprias condutas, formas de ser, estar e pensar no mundo, permitindo o aparecimento de técnicas como o *coaching*.

Uma das principais características desta racionalidade é a primazia da concorrência sobre as relações sociais enquanto motor do progresso (DARDOT e LAVAL, 2016). O sujeito precisa provar o seu próprio valor em meio a uma competição que se expande para os mais diferentes âmbitos da vida. O conceito de "capital humano" é um importante conceito para demonstrar uma relação marcada pela exigência constante de autovalorização segundo uma lógica mercantil (FRANCO *et al.*, 2021). A ideia de que o valor do indivíduo deve ser provado, em contraste com algumas concepções modernas[9], implica que "cada indivíduo deve aprender a ser um sujeito 'ativo' e 'autônomo' na e pela ação que ele deve operar

[9] Segundo Dardot e Laval (2016: 324), "O indivíduo liberal, a exemplo do sujeito lockeano proprietário de si mesmo, podia acreditar que gozava de todas as suas faculdades naturais, do livre exercício de sua razão e vontade, podia proclamar ao mundo sua autonomia irredutível".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

sobre si mesmo" (DARDOT e LAVAL, 2016: 337). O indivíduo, em meio a tantas possibilidades de escolhas, se torna o único responsável pelo seu "sucesso" ou "fracasso" no mercado de trabalho. Assim a governamentalidade neoliberal conduz os sujeitos a buscarem a "melhor versão de si".

Se, anteriormente, o sujeito assalariado ocupava uma certa passividade, sendo necessário conformar-se aos interesses do patrão, atualmente, há uma demanda para que ele assuma uma postura ativa, concebendo-se como uma empresa que requer desenvolvimento contínuo para prosperar e sobreviver dentro de um contexto normativo competitivo. A despeito disso, ainda está sujeito ao cumprimento de metas e exigências impostas. Os novos corpos dóceis contemporâneos precisam ser proativos, resilientes, inovadores, fazendo escolhas e se responsabilizando pelas mesmas. É nesse sentido que Dardot e Laval (2016) convocam a noção de "empresário de si", fruto da governamentalidade neoliberal, responsável pelo próprio desempenho e capaz de gerir as diferentes áreas da vida como um gestor que gere diferentes áreas da empresa.

Há um novo alvo do poder no neoliberalismo: o desejo (SAFATLE, 2021; DARDOT e LAVAL, 2016). O sujeito neoliberal está convencido de que o alcance de metas empresariais, pelos quais ele mesmo é levado a desejar, depende exclusivamente de seu próprio esforço e iniciativa. Como efeito, os indivíduos passam a enxergar as normas sociais da competitividade neoliberal como uma expressão do seu próprio desejo. Ehrenberg (2010) destaca a efetividade dessa forma de poder baseada no autogoverno, uma vez que a gestão pós-disciplinar busca economizar o uso de técnicas disciplinares coercitivas a fim de produzir um sistema de governo mais eficiente. Baseia-se no imperativo de "seja você mesmo", na capacidade de autocontrole e emprego das próprias competências (HAN, 2017).

Portanto, as principais características da racionalidade neoliberal são a generalização da concorrência e a subjetividade produzida a partir das forças empresariais. É neste contexto de subjetividade ilusoriamente inflada (SAFATLE, 2021), na qual o sujeito exige de si mesmo ser um empreendedor bem-sucedido, que o *coaching* ganha popularidade.

Coaching como uma prática neoliberal

O *coaching* passa por um considerável crescimento, em âmbito internacional, a partir da década de 80 (FERREIRA, 2008). Justamente nesse período, ocorre a consolidação dos primeiros governos que adotam políticas neoliberais, marcado por um meio corporativo cada vez mais competitivo e insalubre. Essa prática se destaca como uma ferramenta capaz de auxiliar os profissionais a sobreviverem em meio a radical competição, por meio do aprimoramento de competências individuais e desempenho profissional, seja para obter cargos mais elevados ou apenas manter o próprio emprego.

Nessa perspectiva, o *coaching* pode ser definido como uma técnica de governamentalidade neoliberal baseada em três aspectos principais: reforço da norma competitiva; produção do sujeito "empresário de si" e atuação por meio da condução de condutas.

Para elaborar o primeiro aspecto, retornamos à definição de Silva (2019), na qual o *coach* é um profissional que busca conduzir as pessoas a atingirem seus objetivos a partir do aprimoramento de competências. Identifica-se o imperativo do "ir além", isto é, ultrapassar os limites do indivíduo à procura de um desempenho sempre maior (EHRENBERG, 2010; HAN, 2017; SAFATLE, 2021). Dessa

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

forma, na ânsia de tornar o indivíduo mais produtivo, o *coaching* oferece artifícios para que o sujeito busque se destacar em meio à prevalente cultura competitiva. A normativa da primazia da concorrência é reforçada, resultando em uma elevação das expectativas de desempenho e exigências de eficácia.

O segundo aspecto para o *coaching* ser considerado uma técnica de governamentalidade neoliberal se concentra na chamada "ética da empresa": uma exaltação do "combate", da "força", do "vigor" e do "sucesso" dos indivíduos (DARDOT e LAVAL, 2016). Em um atendimento com um *coach*, o indivíduo volta seu olhar para si mesmo, não como alguém que constrói uma narrativa da própria história, mas como alguém que está avaliando constantemente o próprio desempenho, as metas cumpridas e os objetivos os quais ainda precisam ser conquistados – a partir de uma perspectiva empresarial de si.

Finalmente, o *coaching* é uma técnica da governamentalidade neoliberal que visa a "conduta de si e dos outros", estimulando um aumento de eficácia (DARDOT e LAVAL, 2016). Com a expansão da lógica empresarial, o *coaching* transborda de uma prática restrita ao campo organizacional para diferentes esferas da vida, focados no "desenvolvimento pessoal" e, até mesmo, na produção de "efeitos terapêuticos" (IVES, 2008). Nessa perspectiva, um sujeito alinhado às exigências de bom desempenho, busca um *coach* a fim de rever sua relação consigo mesmo, mudando as próprias condutas, as próprias ações. O *coaching*, assim, funciona como uma técnica que produz, por meio da "liberdade", um indivíduo-empresa. Como afirmam Dardot e Laval:

> O "coaching" é a marca e ao mesmo tempo o meio dessa analogia constante entre esporte, sexualidade e trabalho. Foi esse modelo (...) que permitiu "naturalizar" esse dever de bom desempenho e difundiu nas massas certa normatividade centrada na concorrência generalizada. (DARDOT e LAVAL, 2016: 354)

Uma nova forma de sofrimento psíquico

Estudos feitos com pessoas que participaram de eventos[10] oferecidos por instituições de *coaching*, afirmam que seus efeitos foram aparentemente benéficos para seu público-alvo. Os participantes do estudo relataram apresentar melhorias em "variáveis" como depressão, ansiedade e estresse; assim como autoeficácia, felicidade e satisfação; se comparadas com o momento do início da experiência (DAMÁSIO, 2019).

No entanto, não é viável realizar uma análise dessas "variáveis" como se fossem dados estáticos, mensuráveis e neutros, e, consequentemente, comprovar que as experiências mencionadas anteriormente melhorariam a saúde mental de qualquer pessoa. É necessário, primeiramente, investigarmos como o *coaching* opera. O *coaching* é uma técnica de *enhancement*[11] da racionalidade neoliberal (NEVES *et al.*, 2021; DARDOT e LAVAL, 2016), ou seja, tem o objetivo de aprimorar os indivíduos, incentivando-os a se tornarem a "melhor versão de si mesmos". Não são poucos os autores que estabelecem uma conexão entre depressão e as mudanças do capitalismo desde o final do século passado (DARDOT e LAVAL, 2016; EHRENBERG, 2000; SAFATLE, 2021; HAN, 2017). A questão aqui levantada é investigar como essas mesmas transformações produzem um solo fér-

[10] Estes se referem às "experiências de imersão" "Desperte Seu Poder" (DSP) e à formação do "Professional & Self Coaching" (PSC), ambas oferecidas pelo Instituto Brasileiro de Coaching.

[11] Termo em inglês que significa aprimoramento, comumente utilizado pelos autores citados para se referir a tais formas de aprimoramento pessoal.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

til para o desenvolvimento do *coaching,* o qual se destaca como uma técnica independente dos conhecimentos da psicologia e desvinculada de suas regulamentações.

O aspecto intrigante no trabalho desses autores reside na identificação da depressão como sinônimo de sofrimento psíquico, decorrente da renúncia a conceitos como o mal-estar e as contradições entre as normativas sociais e as singularidades do desejo. Segundo Ehrenberg (2000), a depressão seria a corporificação da tensão entre o desejo de ser si mesmo e a dificuldade de concretizá-lo, o que gera o cansaço. Ao se promover como uma técnica de aprimoramento de si e autovalorização, o *coaching*, propaga a ideia de responsabilidade individual pelo próprio desempenho, concebido em um espectro entre sucesso e fracasso, sem considerar os atravessamentos sociais sobre o sujeito. Ao apontar o próprio corpo como recinto ilimitado de força de vontade, o *coaching* propicia e endossa formas de sofrimento psíquico.

A emergência da lógica neoliberal na esfera global produziu efeitos significativos nas concepções vigentes de Psicologia, da Psiquiatria e de sofrimento psíquico, com foco nos padrões normativos voltados para adequação a um *ethos* de autovalorização (DARDOT e LAVAL, 2016). Safatle (2021) aponta uma reconfiguração da gramática do sofrimento psíquico orientada pelos ideais de conduta, hoje marcados por uma exigência do próprio sujeito para consigo mesmo. Identifica-se a necessidade de silenciar a dimensão de revolta social que se exprime no sofrimento psíquico para que ele passe a ser somente uma condição orgânica. Esse é o caminho que o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) encontrou para estabelecer uma suposta neutralidade dentro da determinação dos quadros clínicos, amparado pela psicofarmacologia. Há um silenciamento dos conflitos políticos e sociais, secundarizando a questão etiológica para focar nas descrições clínicas e reformular o vocabulário diagnóstico em termos objetivos (DEMAZEUX *apud* SAFATLE, 2021). Nesse imaginário, o corpo deixa de ser um dos limitadores para o sujeito neoliberal, obrigando-o a ir sempre "além de si" (DARDOT e LAVAL, 2016), com o auxílio de medicações para abafar possíveis sintomas do esgotamento.

> O resultado foi um processo de reconfiguração completa da forma de descrever o sofrimento psíquico, cujos principais fatores são: o desaparecimento das neuroses como quadro compreensivo principal para determinação do sofrimento psíquico; a individualização das depressões e a sua ascensão como quadro principal de descrição de sofrimento psíquico; a ascensão das patologias narcísicas e borderlines; a elevação da esquizofrenia a condição de "psicose unitária", categoria geral de organização do campo das antigas psicoses. (SAFATLE, 2021: 39)

As patologias descritas pelo terceiro volume do manual e seus subsequentes se pautam nos avanços dos estudos em genética e na sofisticação de exames de imagem para estabelecer o normal e o patológico, sem levar em conta a heterogeneidade dos processos imbricados na produção da concepção de saúde mental. Uma vez tendo encontrado uma evidência orgânica e passível de ser medida, recusa-se todos os demais fatores na análise a serem considerados. As narrativas do sofrimento psíquico a partir do neoliberalismo estariam - não de maneira ingênua, mas como dispositivos de controle - deixando de fora fatores psicossociais, históricos e econômicos, cada vez mais individualizando o sofrimento em torno de uma condição orgânica patológica.

> Se o sofrimento no liberalismo e no capitalismo industrial de produção era por privação, ou seja, dava-se no conflito entre as normas sociais vigentes e os desejos impedidos do sujeito, o sofrimento no neoliberalismo e no capitalismo de consumo pode ser

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

> melhor entendido na dinâmica do gozo, em que a questão não é a da adequação a normas sociais postas, mas a da autossuperação dos limites do sujeito a todo momento. (SAFATLE, 2021: 147)

Desse modo, podemos ver três aspectos dessa nova gramática do sofrimento psíquico: primeiro, aquilo que produz sofrimento estaria na esfera causalista dos processos privatizantes, individualizantes e orgânicos, excluindo, assim, os processos coletivos e sociais, bem como o próprio capitalismo enquanto produtor de sofrimento; segundo, há a introdução de uma concorrência irrestrita ou "concorrência absoluta" (HAN, 2017), que força o sujeito do desempenho a competir consigo mesmo de forma a estar sempre se superando; e, por último, identificamos a fragilização dos vínculos sociais, o que gera uma sociedade escassa em solidariedade, formada por "indivíduos que não devem nada a ninguém" (DARDOT e LAVAL, 2016: 366) e uma crescente fragmentação e atomização do social (HAN, 2017).

A partir do momento em que se adere à lógica da avaliação e da responsabilidade total de si mesmo, a pressão por resultados, a precarização, o estresse e outras formas de violência no trabalho começam a se confundir com uma falta de "força de vontade", de "garra" e de empenho, cada vez mais naturalizadas. Essa naturalização é encarnada em um discurso meritocrático e individualizante, produzindo uma noção de sucesso e fracasso cuja responsabilidade é exclusivamente do sujeito. Nesse sentido, Corrêa e Rodrigues (2017) destacam o papel das condições laborais contemporâneas nos quadros clínicos, pontuando como principais elementos presentes na depressão as condições de trabalho fortemente marcadas pela pressão por resultados, a sobrecarga e a intensificação do trabalho, a desagregação dos laços sociais, a violência simbólica, a precarização e as perdas salariais (CORRÊA e RODRIGUES, 2017).

Dentro desse contexto, o *coaching* poderá se valer como importante aliado do capital para calar aquele que sofre, por meio de um processo de naturalização dessas condições de trabalho e da produção de subjetividade a partir de padrões competitivos, impedindo o reconhecimento de que essas condições sejam problemáticas e fruto de uma exploração sistêmica.

Ao se promover como uma técnica de aprimoramento de si e autovalorização, o *coaching* corrobora com a produção de uma realidade propícia a essa forma de sofrimento. Ao propagar uma responsabilidade individual sobre o próprio desempenho, ao excluir os atravessamentos sociais e ao apontar o próprio corpo como recinto ilimitado de força de vontade, o *coaching* contribui com os processos de individualização e exploração que geram sofrimento psíquico, uma vez que ele mesmo representa o campo de saber que pretende garantir êxito vitalício.

Assim, o *coaching* se estabeleceu como uma técnica de condução de condutas neoliberais, atuando em processos individualizantes, meritocráticos e competitivos, e reafirmando as formas de sofrimento operadas por processos de controle e dominação, a exemplo das lógicas de colonização e generificação. Ainda que faça uso indiscriminado de conhecimentos produzidos por outras áreas do saber, como a Psicologia e a Psiquiatria, não está submetido às normativas destas profissões e suas intervenções não possuem quaisquer formas de controle contra possíveis danos resultantes destas.

Diante de tal conjuntura, é possível afirmar que sofrer mergulhado na lógica neoliberal deixou de ser uma consequência da própria existência em sociedade ou da "impossibilidade da estrutura institucional em dar conta da natureza do singular do desejo" (SAFATLE, 2021: 42), para ser uma condição orgânica de mal

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

funcionamento, a ser consertada por um sujeito que tudo pode frente a correta dose de antidepressivo.

O *coaching* e a Psicologia: a crítica que nos diferencia

A fim de demarcar a diferença entre a Psicologia e o *coaching*, investiga-se por que ambos se confundem no imaginário social: há similitudes entre as práticas? Se sim, quais seriam estas?

De acordo com Rose (2008), a Psicologia se constitui enquanto um campo científico dentro do contexto de democracias liberais burguesas no norte global ao longo do século XX, a partir de uma variedade de projetos políticos voltados para o controle dos indivíduos. Desde a sua consolidação, trata-se de uma disciplina que busca formular um saber capaz de regular e modelar as relações entre os indivíduos e as formas de sentir, agir e pensar a si mesmo e os outros. A formação desse campo científico se fortalece a partir de práticas desenvolvidas dentro de instituições como escolas, hospitais e prisões, onde almejava-se controle da conduta coletiva e individual.

É possível identificar uma psicologia clínica-hegemônica que historicamente atuou por meio da produção de um conhecimento sobre o sujeito, através da formulação de um vocabulário capaz de se referir a uma interioridade, uma identidade, um *self*. Isso permitiu que se pensasse em autonomia, liberdade e realização pessoal sob termos "psicológicos" (ROSE, 2008), mas também que se pensasse em um indivíduo apartado do social, de sua classe, das relações que o constituem e da sua capacidade de agência coletiva. Nesse sentido, o surgimento da Psicologia em um contexto liberal acompanha os ideais do liberalismo, como o direito natural, a liberdade de comércio, a propriedade privada e a centralidade do indivíduo (DARDOT e LAVAL, 2016). Com o avanço do capitalismo e as transformações advindas do neoliberalismo, certas perspectivas de Psicologia também passaram a engendrar formas de subjetivação correlatas a este momento do capital, compartilhando dos ideais dessa governamentalidade.

Diante disso é importante destacar que a Psicologia não será um campo único, com um paradigma unificado e homogêneo, mas sim um campo marcado por uma multiplicidade que nos obriga a empregar a ideia de múltiplas psicologias, no plural. Tal variedade de paradigmas permitiu a disseminação das práticas psi e o que Rose (2008) chamou de sua "generosidade", indicando a disposição desse campo de saber em "emprestar" seus vocabulários e formas de julgamento para diversas áreas. Por estarem revestidos de cientificidade, tais vocábulos possuiriam as credenciais sobre a produção de verdade sobre o sujeito, se apresentando como autoridade sobre ele. A diversidade de técnicas e saberes sobre o ser humano permite a coexistência de teorias contraditórias em um mesmo campo de atuação.

O *coaching*, por sua vez, se apoia nessa fundação assentada pela Psicologia, tanto no sentido de possibilidade de atuação sobre um "eu" encoberto e decifrável, quanto na captura de termos e teorias já estabelecidos como "científicas" dentro do campo psicológico. O caráter pretensamente científico desse saber traz, portanto, um certo tom de credibilidade ao *coaching*, fazendo desse "legítimo".

Da mesma forma, o *coaching* busca formar um tipo de relação adequada à lógica neoliberal, onde a liberdade dá lugar à obrigação de desempenho, e a norma de domínio de si dá lugar à estimulação intensiva das próprias iniciativas,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

fazendo a fusão do discurso "psi" com o discurso econômico através do imperativo de competição entre as "empresas de si" (DARDOT e LAVAL, 2016; SAFATLE, 2021).

Dentre os aspectos que podem dificultar a diferenciação entre a prática do *coaching* e a Psicologia, destaca-se a forma de atuação. Se considerarmos a prática da psicologia hegemônica, por vezes o psicólogo está na posição de possuidor do saber sobre a interioridade do sujeito, capaz de guiá-lo para um conhecimento sobre si, para o desenvolvimento pessoal ou cognitivo, além de fornecer diretrizes para a adequação à norma vigente. A atuação do *coach*, de forma semelhante, também atua pela palavra, fazendo uso de saberes consolidados no campo psi. A posição do *coach* como detentor de um saber sobre o seu cliente o tornaria capaz de conduzi-lo para adaptação à norma, produzindo um sujeito responsável por seus atos e capaz de tomar controle de sua vida.

Voltando-nos para a diferenciação entre o *coaching* e a Psicologia, constatamos que há um compromisso ético com a saúde no fazer psicológico que está ausente na prática do *coaching*. O *coaching* está ligado a uma ética empresarial, que valoriza a iniciativa, a ambição e a responsabilidade pessoal, levando o indivíduo-empresa a buscar a maximização do seu capital humano, exercendo um trabalho sobre si mesmo visando constante aprimoramento e aumento de sua eficácia (DARDOT e LAVAL, 2016). Esta ética de funcionalidade transforma o trabalho no principal meio de realização pessoal, uma vez que este permitiria alcançar os ideais de autonomia e liberdade prezados pelo individualismo instituído. Conforme discutido, o principal objetivo do *coaching* é o aprimoramento do indivíduo, transbordando a lógica empresarial do trabalho para todos os âmbitos da vida, à medida em que tudo torna-se passível da otimização de resultados diante da obrigatoriedade de ser a melhor versão de si mesmo (HAN, 2017).

Esse transbordamento pode ser observado através do *life coaching*, uma linha cuja proposta seria o aprimoramento da performance e do bem-estar na vida do indivíduo – sem se restringir ao aumento da funcionalidade no ambiente de trabalho – com foco em metas dentro do âmbito pessoal, como finanças, relacionamentos e o desenvolvimento de uma "existência mais realizadora" (GRANT; CAVANAGH, 2009). A noção de bem-estar, isolada enquanto meta obtida a partir de conquistas individuais, demonstra como esta subjetividade é modelada de acordo com a lógica neoliberal, sofrendo a fusão das aspirações individuais e dos objetivos da empresa.

A consequência desse imperativo presente no *coaching* produz sujeitos alienados da realidade social, que acreditam ser preciso uma imersão completa na busca por sucesso e pela sua "melhor versão", entendendo a si mesmos como um empreendimento. Como demonstrado, esse processo é altamente nocivo, constituindo uma incompatibilidade entre a prática do *coaching* e o bem-estar físico, psicológico e social dos indivíduos e coletividades. Em contrapartida, o bem-estar proposto por este artigo recusa uma experiência privatizante de satisfação pessoal, obtida por meio da conquista de objetivos individuais, e se apresenta como um estado que perpassa, além de questões relativas às trajetórias dos sujeitos, o acesso aos direitos e às políticas públicas, em consonância com a concepção ampliada de saúde.

Além disso, o *coaching* consiste em uma prática fundada sob uma concepção meritocrática de sucesso, na qual sua obtenção está exclusivamente ligada ao esforço empreendido para alcançar os objetivos pretendidos, desconsiderando quaisquer marcadores sociais como raça, gênero e classe. Difunde-se a ideia de que os indivíduos são inteiramente responsáveis pelo seu fracasso, a despeito das

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

desigualdades de acesso à recursos e dos impedimentos decorrentes de opressões sofridas.

Por outro lado, a prática psicológica no Brasil está orientada pelo Código de Ética do Psicólogo (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2005), o qual, dentre seus princípios fundamentais, estabelece que os psicólogos(as) devem visar à promoção da saúde e da qualidade de vida das pessoas e coletividades, além de atuar com responsabilidade social e analisar de maneira crítica a realidade política, econômica, social e cultural. A saúde é constituída por determinantes que extrapolam fatores biológicos, perpassando o acesso a bens e serviços essenciais, como a educação e o trabalho (BRASIL, 1990). A qualidade de vida é produzida a partir de múltiplos fatores, como alimentação, justiça social, renda, moradia, lazer, acesso à escolarização (CZERESNIA, 1999). Diante disso, o(a) psicólogo(a) deve ser um profissional comprometido com a saúde na medida em que exerce uma prática crítica.

Embora a Psicologia possa ser capturada e colocada a serviço de interesses neoliberais, buscando normalizar sujeitos e conformá-los à ordem estabelecida, os parâmetros colocados pelo Código de Ética e as práticas críticas dentro do próprio campo problematizam constantemente o exercício profissional e o papel das opressões e desigualdades no sofrimento, distanciando, assim, o(a) psicólogo(a) do *coach*.

Além disso, o próprio profissional de Psicologia, independentemente do viés teórico que o orienta, está submetido ao Código de Ética e à regulamentação dos conselhos regionais e federal, de modo que sua prática possui um respaldo legal. A regulamentação das profissões mostra-se particularmente importante para a proteção da sociedade contra o mau exercício profissional, o que se torna ainda mais relevante quando se trata de uma prática tão difundida quanto o *coaching*.

Considerações finais

Ao longo dessa pesquisa, demarcamos o *coaching* como um produto direto e indissociável do neoliberalismo, fundamentado no aprimoramento do desempenho do indivíduo. Para além da inconsistência teórica e da ausência de regulamentação, o *coaching* promove ideais de desempenho, sucesso e maximização de performance que desconsideram a singularidade dos sujeitos e os diversos fatores sociais, econômicos, históricos e culturais que interferem na possibilidade de alcançar ou não os objetivos e *status* social desejados. Considerando os efeitos subjetivantes causados pela lógica empresarial, característicos da racionalidade neoliberal dos indivíduos e coletividades, o *coaching* não seria capaz de se tornar uma prática comprometida com a saúde.

Portanto, a Psicologia não pode ser confundida com a prática do *coaching*, uma vez que busca a promoção da saúde e produz caminhos capazes de não compactuar com os sofrimentos causados pela lógica neoliberal. Para além do Código de Ética como documento, defendemos uma ética nas práticas psicológicas cotidianas que não reforce a lógica nociva, alienante e individualista.

Por fim, a partir de nossa definição do *coaching* como uma técnica privilegiada de operação dos dispositivos de controle neoliberais, defendemos que pouco caberia um diálogo entre o *coaching* e a Psicologia. Tal conversação só seria interessante diante da capacidade inventiva dos *coachs* de repensar sua prática desligada da racionalidade neoliberal, o que seria repensar-se do zero.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

Recebido em 7 de maio de 2024.
Aprovado em 16 de outubro de 2024.

Referências

BORGES, N. B. *Behavior analytic coaching: Studies on the effectiveness of coaching done by a behavior analyst*. Tese (Doutorado em Psicologia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

BRASIL. *Lei 8080, de 19 de setembro de 1990*. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Brasília, DF, 1990.

BRASIL. *Projeto de Lei 5554, de 7 de julho de 2009*. Dispõe sobre a profissão de *coaching* (*coach*) e dá outras providências. Brasília, DF, 2009.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Resolução 10/05, Brasília, 2005.

CORRÊA, C. R.; RODRIGUES, C. M. L. Depressão e trabalho: Revisão da literatura nacional de 2010 e 2014. *Revista Negócios em Projeção,* 1 (8): 65-74, 2017.

CZERESNIA, D. O conceito de saúde e a diferença entre prevenção e promoção. *Cadernos de Saúde Pública*, 15 (4): 701-709, 1999.

DAMÁSIO, B. F. *Relatório técnico de pesquisa: Avaliação de impacto do Profes-sional & Self-Coaching (PSC)*. Relatório final. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

EHRENBERG, A. *The weariness of the self: Diagnosing the history of depression in the contemporary age*. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2010.

FERREIRA, A. A. L.; PADILHA, K. L.; STAROSKY, M. A questão da cidadania e da liberdade nos processos da reforma psiquiátrica: Novas possíveis práticas de governamentalidade. *Mnemosine*, 6 (2): 116-143, 2010.

FOUCAULT, M. "Aula 18 de Janeiro de 1978". In: FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. pp. 39-72.

FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. *História da Loucura: na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FRANCO, F.; CASTRO, J. C. L. de; MANZI, R.; SAFATLE, V.; AFSHAR, Y. "O sujeito e a ordem do mercado: Gênese teórica do neoliberalismo". In: SAFATLE,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

V.; SILVA JUNIOR, N. da; DUNKER, C. (orgs.). *Neoliberalismo como gestão de sofrimento psíquico*. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2021, pp. 39-68.

GRANT, A, M.; CAVANAGH, M. J. Toward a profession of coaching: Sixty-five years of progress and challenges for the future. *International Journal of Evidence Based Coaching and Mentoring*, 2 (1): 8-21, 2004.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

HAN, B. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. (orgs.). *História da psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: Nau, 2006.

MOTTA, F. *Aumenta o número de 'coaches' no país*. Folha de São Paulo, 2011. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/empregos/12834-aumenta-o-numero-de-coaches-no-pais.shtml.

NEVES, A.; ISMERIM, A.; COSTA, F. D. da; SANTOS, L. R. P. dos; SENHORINI, M.; BEER, P.; BAZZO, R.; COELHO, S. P.; CARNIZELO, V. C. R.; JUNIOR, N. da S. "A psiquiatria sob o neoliberalismo: da clínica dos transtornos ao aprimoramento de si". SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N. da; DUNKER, C. (orgs.). *Neoliberalismo como gestão de sofrimento psíquico*. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2021. pp. 117-167.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA-SILVA, L. C.; CARVALHO, P. S. F.; WERNECK-LEITE, C. D. de S.; ANJOS, A. da C. dos; BRANDÃO; H. I. M. Desvendando o Coaching: Uma Revisão sob a Ótica da Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38 (2): 363-377, 2018.

PORTUGAL, F. T.; FACCHINETTI, C.; CASTRO, A. C. (orgs.). *História social da psicologia*. Rio de Janeiro: Nau, 2018.

ROSE, N. Como se deve fazer a história do eu? *Educação & Realidade*, 26 (1): 33-57, 2001.

ROSE, N. Psicologia como uma ciência social. *Psicologia & Sociedade*, 20 (2): 155-164, 2008.

SAFATLE, V. "A economia é a continuação da psicologia por outros meios: Sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral". In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N. da; DUNKER, C. (orgs.). *Neoliberalismo como gestão de sofrimento psíquico*. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2021. pp. 11-38.

SAFATLE, V. *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2020.

SALLES; W.; VIEIRA, F. de O.; SOUZA, M. S.; BARROS, S. R. da S. "O canto do coaching": uma análise crítica sobre os aspectos discursivos do triunfo ágil difundido no Brasil. *Revista Eletrônica Gestão & Sociedade*, 13 (36): 3231-3260, 2019.

SILVA, R. C. M. *A regulamentação do Coaching no Brasil: uma análise sobre a necessidade da atividade privativa do Psicólogo*. Monografia, Direito, Universidade Federal de Campina Grande, 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17578

ACENO

“Como sobreviver a tantas adversidades?”
Neoliberalismo, precarização da vida e gestão dos sentimentos na experiência de conselheiros tutelares

Thiago Pereira Rabelo[1]
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: No âmbito deste artigo, proponho discutir como o contexto neoliberal estabelece "formas obrigatórias de expressar sentimentos" relacionadas à (in)produtividade individual no papel peculiar de conselheiro tutelar. As maneiras pelas quais os conselheiros tutelares expressam os sentimentos que emergem de seu cotidiano de trabalho nos levam a considerar um processo generalizado de precarização da vida, vivenciado principalmente por meio da solidão, impotência e frustração. Considero que as emoções não são meras respostas individuais, mas também são moldadas socialmente para servir aos interesses neoliberais. Ao observar os quadros narrativos através dos quais eles expressam seus sentimentos, iluminamos a dimensão mais capilar e cotidiana da funcionalização do sofrimento como um dispositivo para a reprodução e reificação das novas fronteiras da exploração capitalista, na forma de "estados afetivos" tipicamente coloniais que se aproximam da necropolítica.

Palavras-chave: neoliberalismo; conselho tutelar; sofrimento social; afetos; precarização.

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Bolsista FAPERJ). Graduado em Ciências Sociais pela PUC-RJ e Mestre em Ciências Sociais pela UERJ (Bolsista CAPES). Pesquisador associado do grupo de estudos CIDADES (PPCIS/UERJ) e do Observatório de Conselhos Tutelares e de Direitos do Rio de Janeiro (ESS/UFRJ).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

RABELO, Thiago Pereira. **“ Como sobreviver a tantas adversidades?” Neoliberalismo, precarização da vida e gestão dos sentimentos na experiência de conselheiros tutelares.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 117-136, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

How to survive so many adversities?

Neoliberalism, life precarization, and the management of feelings in the experience of child protection counselors

Abstract: Within the scope of this article, I propose to discuss how the neoliberal context establishes "mandatory forms of expressing feelings" that are related to individual (un)productivity in the peculiar role of a child protection counselor. The ways in which child protection counselors express the feelings that emerge from their daily work lead us to consider a generalized process of life precarization, experienced primarily through loneliness, powerlessness, and frustration. We consider that emotions are not merely individual responses but are also socially shaped to serve neoliberal interests. By observing the narrative frameworks through which they express their feelings, we illuminate the more capillary and everyday dimension of the functionalization of suffering as a device for the reproduction and reification of the new frontiers of capitalist exploitation, in the form of a typically colonial "affective states" that approaches necropolitics.

Keywords: neoliberalism; child protection council; social suffering; affects; precarization.

¿Cómo sobrevivir a tantas adversidades?

Neoliberalismo, precarización de la vida y gestión de los sentimientos en la experiencia de los consejeros tutelares

Resumen: Dentro del alcance de este artículo, propongo discutir cómo el contexto neoliberal establece "formas obligatorias de expresar los sentimientos" que están relacionadas con la (im)productividad individual en el ejercicio de la peculiar función de consejero/a tutelar. Las formas en que los consejeros tutelares expresan los sentimientos que emergen del cotidiano de trabajo nos llevan a pensar en un proceso generalizado de precarización de la vida, experimentado principalmente a través de la soledad, la impotencia y la frustración. Consideramos que las emociones no son solo respuestas individuales, sino que también están moldeadas socialmente para servir a los intereses neoliberales. Al observar los marcos narrativos a través de los cuales expresan sus sentimientos, iluminamos la dimensión más capilar y cotidiana de la funcionalización del sufrimiento como dispositivo de reproducción y reificación de las nuevas fronteras de explotación capitalista, en los moldes de un "estado afectivo" típicamente colonial que se aproxima a la necropolítica.

Palabras clave: neoliberalismo; consejo tutelar; sufrimiento social; afectos; precarización.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

O presente artigo é fruto de pesquisa realizada em função da minha tese de doutorado, voltada para a análise etnográfica das experiências de trabalho dos conselheiros tutelares do Rio de Janeiro[2]. No escopo deste texto, propomos discutir como o contexto neoliberal estabelece "formas obrigatórias de expressar os sentimentos" (MAUSS, 1921) que representam as aptidões necessárias para o exercício dessa peculiar função[3]. Nessa política emocional que integra afetos, humores, mentalidades e sensibilidades, revelam-se nuances do neoliberalismo como fenômeno social que extrai valor da *precarização da vida*[4] pela modelagem de corpos e mentes, "de modo que os sujeitos se autorreificam sob a égide da lógica da mercadoria" (SAFATLE, *et al*., 2020: 49).

Conforme destacado por Dardot e Laval (2016: 320), o neoliberalismo, com sua ênfase ideológica no mercado, transcende amplamente a mera política econômica ou ideologia. Os autores o descrevem de forma apropriada como *"a nova razão de mundo"*, pois o neoliberalismo estende a lógica do mercado para todas as interações sociais e esferas da vida, afetando a própria *"economia psíquica"* dos sujeitos. Sob esse princípio, se consolida uma tática neoliberal de *"fazer precarizar"* (FRANCO, 2021), abrindo caminho para a ação governamental no sentido *necropolítico*[5], onde são instaurados novos mecanismos de subjetivação com velhos objetivos de exclusão e estratificação social. Analiso essa dinâmica a partir das ideias de Franco (2021) sobre a *"gestão neoliberal autoritária da angústia"*, caracterizada pelos usos políticos da *"violência de mercado"*, nos seguintes termos:

> A violência impingida por meio dos processos de subjetivação neoliberais não se dissocia daquela efetivada pelo uso das forças de segurança e dos aparatos de justiça. Antes, entre uma e outra se estabelece uma série de alianças, sobreposições, compromissos. Por exemplo, quando a internalização de padrões de conduta e avaliação não é suficiente para colocar os sujeitos nos trilhos do mercado, a polícia é sempre o recurso suplementar à mão que intervém para salvar "os cidadãos de bem" das ameaças dos

[2] Ao longo dos quatro anos de pesquisa, acompanhei eventos públicos, redes sociais e mobilizações políticas, buscando caminhos para acessar uma compreensão mais holística dos dilemas e contradições enfrentados no cotidiano dos conselheiros. Os discursos proferidos na arena política e as narrativas trazidas ao espaço público apontam para uma construção social do Conselho Tutelar como um órgão "faz tudo", cuja função seria a de executar de maneira "privada" os atendimentos que o sistema público não "dá conta". Para comprovar empiricamente essa hipótese, realizei acompanhamento etnográfico junto a alguns conselheiros do município, combinando visitas esporádicas às sedes dos CTs com entrevistas em profundidade, realizadas individual e coletivamente. Nessa empreitada, tive o privilégio de contar com o auxílio e a estrutura do Observatório de Conselhos Tutelares e de Direitos do Rio de Janeiro (OCTD-RJ), uma iniciativa de pesquisa e extensão universitária organizada por professores da Escola de Serviço Social da UFRJ, que me permitiu acesso privilegiado ao cotidiano desses agentes "dentro" e "fora" do Conselho Tutelar.

[3] No Estatuto da Criança e do Adolescente, o CT é definido como órgão "permanente, autônomo, não-jurisdicional" e "encarregado pela sociedade" para "zelar pelo cumprimento dos direitos da criança e do adolescente" (art. 131). Cada município deve ter ao menos um conselho tutelar, com cinco membros escolhidos pela população para mandato de 4 anos, permitida a recondução (art. 132). O *processo de escolha* dos membros do conselho tutelar fica também à cargo do município, que deve estabelecer as diretrizes desse processo em lei local, respeitando os pré-requisitos que constam na lei federal – reconhecida idoneidade moral; idade superior a 21 anos; residir no município.

[4] Em síntese, podemos analisar os desdobramentos da precarização da vida em uma tripla dimensão articulada à lógica neoliberal: precarização dos direitos sociais pela redução dos serviços estatais, precarização das condições de trabalho e a precarização da subjetividade num contexto de exploração e de desigualdade social (FERNANDES, 2013). Segundo Montaño (2002), trata-se de uma racionalidade política que desresponsabiliza o Estado em relação ao enfrentamento da "questão social", assim como *culpabiliza* o indivíduo pela sua situação de carência.

[5] A necropolítica, em síntese, é o exercício do poder da morte sobre e através do corpo, desde os antigos rituais de suplício até os genocídios contemporâneos, como observado por Achille Mbembe (2003).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

> "vagabundos". Portanto, insistamos uma vez mais que o neoliberalismo autoritário precisa ser tomado como uma forma de racionalidade que se impõe – e busca conquistar adesão – pelo uso da violência de Estado associado ao recurso às violências de mercado, que incidem tanto sobre os corpos quanto sobre as subjetividades. (FRANCO, 2021: 6)

O receituário neoliberal, concebido fundamentalmente como um modo de vida, fixa o tempo e as condições da expressão coletiva dos sentimentos, ao mesmo tempo em que os distribui diferencialmente entre os sujeitos e populações. Os funcionários públicos, burocratas e toda sorte de agentes estatais de todos os níveis não escapam dessa distribuição, estando eles mesmos submetidos a domínios afetivos e simbólicos dentro da teodicéia neoliberal. Trata-se de um agenciamento próprio da relação entre administração e emoção; gestão e expressão dos sentimentos, que nos inspira a pensar sobre a *corporificação dos procedimentos públicos* no cotidiano dos agentes de estado. Nessa perspectiva, sentimentos como medo e frustração podem ser lidas como expressões do sofrimento relacionado ao ambiente de trabalho precarizado e às políticas de gestão que visam *"funcionalizar a pobreza"* (OLIVEIRA, 2003). Essa maneira neoliberal de experimentar o sofrimento, portanto, é um reflexo direto das estratégias de regulação e controle social que moldam burocracias, mas também modulam sensibilidades, gestando e gerindo "disposições afetivas" (STOLER, 2008). São, enfim, desdobramentos de um fenômeno específico: o sofrimento social.

De acordo com Chiara Pussetti e Micol Brazzabeni (2011: 648), "o conceito de sofrimento social emergiu nas últimas décadas como lente particularmente apropriada para olhar as relações profundas entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos". Para Kleinman *et al.* (1997: ix), "o sofrimento social resulta do que o poder político, econômico e institucional produz nas pessoas e, reciprocamente, de como essas formas de poder, elas próprias, influenciam as respostas aos problemas sociais". Se apropriando dessa discussão, Ceres Victora (2011: n/a) sugere abordar esse fenômeno como "uma experiência sociocultural, [que] existe como uma condensação corporificada do tempo histórico, ou seja, o sofrimento social é social não somente porque é gerado por condições sociais, mas porque é, como um todo, um processo social corporificado nos sujeitos históricos".

As expressões do sofrimento que se manifestam em raiva, frustração e dor, atravessam a dimensão puramente fisiológica e psicológica e se fundam na dimensão social vida, como manifestações de processos de subjetivação ensejados pelos modos de regulação políticos, econômicos e morais. Emoções, afetividades e sensibilidades são aqui abordados em uma chave contextualista, nos encaminhando para pensar sobre uma *política do cotidiano* (ABU-LUGHOD e LUTZ, 1990). Nesse enquadramento, a subjetividade aparece como uma nova fronteira de extração de valor, produzindo um campo relativamente novo de intervenção diferencial sobre as populações marginalizadas, cujo "cálculo político" leva em conta as dinâmicas sociais específicas de cada território.

Os sentimentos provocados pela experiência de trabalho dos conselheiros tutelares permitem delinear a existência de uma dinâmica política que articula raiva, frustração, impotência, de um lado, e compaixão, amor, empatia, de outro; a exemplo das narrativas da violência analisadas por Maria Claudia Coelho (2010), também no Rio de Janeiro. Dessa articulação, o sistema extrai valor sobre a subjetividade dos indivíduos ao produzir e ajustar suas disposições afetivas para acomodar relações de trabalho cada vez mais precarizadas e perigosas.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

Nas próximas sessões desse artigo, começo descrevendo as formas pelas quais a precarização da vida ocorre *pari passu* a militarização da sociedade, atualizando estratégias tipicamente coloniais de gerenciar os afetos[6] e conduzir os corpos. Em seguida, analisando as narrativas de conselheiros tutelares, demonstramos como essa dinâmica política é reconhecida como fonte de sofrimento para esses atores específicos, cuja expressão encontra substância no processo que sugiro chamar de *adoecimento social*. Tal qual a análise do fenômeno do sofrimento social, meu intuito é traçar as linhas gerais e identificar alguns nós que atam a experiência subjetiva dos sujeitos às tramas do exercício do poder governamental.

"Quem está cuidando de quem cuida?": aspectos do controle das disposições afetivas no cenário brasileiro

No Brasil, onde a estigmatização das famílias pobres em virtude de suas próprias condições (raciais, sociais, econômicas) configura uma política que atravessa toda a nossa história (RIZZINI, 1993, 2008; NASCIMENTO & DÁVILA, 1998), a continuidade de práticas coloniais de gestão proporcionou o engate perfeito para a reprodução de teorias "arcaicas" de "ajustamento das disposições afetivas" (STOLER, 2008) sob um renovado discurso liberal. "O peso desta história ainda hoje nos pesa", afirma Eva Faleiros (2011: 216), ao final de seu artigo sobre a *"desvalorização"* da criança e do adolescente no Brasil Império, onde ela destaca que "por meio da escravidão, estabeleceu-se no país um modelo de desprezo pela vida" [7]. De acordo com a autora (2011: 209): "a assistência à criança necessitada consistia num território de indefinições, acordos e desacordos entre o público e o privado". Este fato não parece ter se alterado, tendo em vista que os discursos sobre a infância e adolescência continuam a dar coordenadas ambíguas para as intervenções "pedagógicas" do Estado sobre os aspectos mais íntimos da vida familiar, determinando quais *"mentalidades"* são aceitáveis, ou não, na proteção dos filhos[8].

Entretanto, termo "desvalorização", utilizado pela autora, não me parece totalmente adequado, pois ofusca o caráter produtivo desse processo no interior de uma formação imperial dos afetos e sensibilidades que ainda perdura sob outras formas. Eva Faleiros (2011: 208) menciona *"referências a uma determinada 'pobreza envergonhada', que era bem vista e recebia alguma ajuda"*. Nesse sentido, se o infanticídio e a exorbitante taxa de mortalidade infantil foram tolerados até certo ponto durante o Império, assim como outras práticas e costumes moralmente negativos, acredito que isso se dá porque essas condições "estão intimamente ligadas aos efeitos imperiais e moldadas pela distribuição de demandas, prioridades, contenções e coerções das formações imperiais" (STOLER, 2016: 3).

Com a infame "Roda dos Expostos" [9], a administração imperial buscava gerir os humores da população em torno de "uma questão extremamente polêmica, envolvendo aspectos morais, religiosos, humanitários, políticos e econômicos"

[6] Tomamos a o termo "afeto" como sendo mais amplo que "emoções", incluindo sentimentos, humores, disposições e atitudes relacionadas a modos de governo.

[7] Ver: *"A criança e o adolescente. Objetos sem valor no Brasil Colônia e no Império"*. *In*: "A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil", organizado por Irene Rizinni e Francisco Pilotti (2011).

[8] O atual debate sobre o "homeschooling", a educação doméstica, pode ser um bom exemplo para pensar sobre esse fenômeno.

[9] Referência à "Roda dos Expostos", um mecanismo arquitetônico de entrega anônima de bebês para instituições de filantropia e caridade, como as Santas Casas de Misericórdia, principais responsáveis pelas Rodas no período imperial. Trata-se de um modelo inventado na França e copiado por Portugal, que o trouxe para o Brasil (FALEIROS; 2011)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

(FALEIROS, 2011: 212). Ademais, a administração das crianças *"sobreviventes"* ainda possuía um valor econômico para seus *"criadores"*, como a própria autora observa:

> O sistema da Roda revela, por suas características (arquitetura, anonimato de quem depositava a criança, desconhecimento da filiação), seu caráter de ocultação e de 'garantia' da ilegitimidade, da qual as crianças nela expostas eram, em geral, o fruto. Há indícios de que neste período havia uma relativa tolerância em relação ao concubinato (o casamento religioso era extremamente caro) e às relações extraconjugais eventuais ou estáveis (de senhores de escravos, ricos comerciantes e padres com negras escravas ou brancas) [...] Os expostos, recolhidos e assistidos pelo sistema da Roda ao final de suas diferentes etapas, eram conduzidos (os poucos sobreviventes) ao trabalho precoce e explorado, pelo qual ressarciam seus 'criadores', ou o Estado, dos gastos feitos com sua criação. (FALEIROS, 2011: 220)

Em seus estudos sobre as Colônias, a antropóloga Ann Laura Stoler (2008) notou que o controle e adestramento das populações colonizadas eram produzidos a partir de uma racionalidade que previa a regulação dos "humores", "afetividades" e "sensibilidades", onde os sentimentos assumiam um papel "disposições implementadas" e eram amplamente reconhecidos como "a internalização do procedimento público" (2008: 8). Em todas as "versões históricas"[10] do problema social da infância no Brasil, permanecem formas imperiais de gestão das sensibilidades (*"tolerância"*) que buscam organizar, esquadrinhar e disciplinar as disposições afetivas dos sujeitos em relação às intervenções do Estado sobre espaço privado da família e da subjetividade.

Ann Stoler ressalta a *"presença"* da lógica colonial no vocabulário político europeu do século XIX, configurando uma ordem na qual sentimentos (nostalgia, humilhação e raiva, por exemplo) são produzidos por sistemas políticos e não apenas metáforas dele (STOLER, 2004: 18). Suas elaborações teóricas nos proporcionam uma interessante lente analítica para a compreensão da *"durabilidade"* (STOLER, 2016) de uma maneira colonial de organizar os afetos e sensibilidades em tempos de neoliberalismo– de rastrear a presença ontológica do *Ser colonial* nos espaços institucionais contemporâneos[11].

Combinando-as com as considerações de Antônio Carlos de Souza Lima (2002: 13) sobre a administração pública brasileira, propomos analisar as gramáticas emocionais que dão forma discursiva a uma "pedagogia dos lugares certos", nos permitindo "pensar certas formas de intervenção social definidas como políticas públicas [...] também como ações que podem ser apreendidas na observação do cotidiano de relações sociais, e fazê-lo por aproximação e distanciamento com as tradições de conhecimento surgidas da colonização". Assim, retornando à Ann Stoler (2016: 3-4), devemos ter em mente que:

> Essas conexões nem sempre estão prontamente disponíveis para fácil compreensão, em parte porque os vínculos coloniais não têm vida própria. Eles se envolvem em problemas contemporâneos; aderem às lógicas de governança; estão entrelaçados através de distinções racializadas; e se agarram às economias emocionais menos tangíveis de humilhações, indignidades e ressentimentos que podem se manifestar em atos audaciosos de recusa em obedecer às restrições territoriais impostas ou no brilho de pneus queimando em bairros urbanos "sensíveis". As políticas de contrainsurgência colonial permanecem inalteradas nas medidas de segurança atuais. Fundidos em sua forma, os vínculos coloniais podem perder sua presença visível e identificável no vocabulário, na gramática conceitual e nos idiomas das preocupações atuais. Este empreendimento se

[10] Ver: *"A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil"*, organizado por Irene Rizzini e Francisco Pilotti (2011).

[11] Pegamos emprestado essa colocação do sociólogo e professor do IFCS/UFRJ, Muniz Sodré, feita durante apresentação oral em virtude da aula inaugural do curso de Ciências Sociais, em 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

> esforça para deter-se diante desses processos de ocultação e submersão, para questionar como eles funcionam, seus efeitos diferenciais; e sobre quem eles atuam de forma mais palpável. (tradução nossa)

Dessa forma, podemos compreender mais nitidamente como racionalidades e sensibilidades se articulam na formação *"do social"*[12] enquanto espaço de subjetivação da gestão estatal, provocando novas relações entre o público e o privado; entre burocracias e emoções; entre governos e sujeitos; que desafiam os marcos "iluministas" (seculares) do Estado Moderno. Em 2020, a seguinte fala do então Secretário Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente, entidade vinculada ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, realizada em evento online[13] cujo tema era *"um olhar para a saúde mental e a segurança dos conselheiros tutelares"*, demonstra precisamente uma "versão moderna" de tentativa de regulação das sensibilidades em torno do "problema social da infância" (DONZELOT, 1980), direcionando as representações sobre a ação social dos Conselhos Tutelares para uma dimensão tutelar:

> *Não existe política da criança e do adolescente sem Conselho Tutelar, sem o conselheiro tutelar. (...) E os conselheiros tutelares podem ter certeza, a gente tem as nossas limitações, mas eles podem ter certeza que eles tem o compromisso da secretaria nacional, do ministério, no fortalecimento dos seus braços, onde eles estão; a sua saúde emocional, a sua saúde física, a sua capacitação, a sua formação, a sensibilização dos atores sociais, dos prefeitos, dos deputados, para o verdadeiro papel do conselheiro tutelar. (...) A gente precisa que os braços de vocês estejam fortes, para que as crianças sejam protegidas, para que seus direitos sejam defendidos e promovidos. (...) Então é uma honra para nós caminhar ao lado desses que tem a criança e o adolescente como missão (...) Isso é uma missão, isso não é pra qualquer um. É muito mais do que um emprego, isso é um chamado, uma missão, uma vocação. E a gente precisa que os conselheiros tutelares estejam bem, para que a criança brasileira vá bem, para que a infância brasileira vá bem. (...) [É preciso a] sensibilização de gestores estaduais e municipais e de toda a sociedade para que faça esse reconhecimento do trabalho do conselheiro.*

Nessa narrativa, a *"sensibilização"* é encorajada, desafiada, negociada, demonstrando a *"natureza interacional do discurso"* enquanto responsável por engajar *"atores"* e *"audiências"* (ABU-LUGHOD e LUTZ; 1990: 13-14) em uma trama neoliberal. Podemos dizer que essa narrativa sentimental busca programar disposições afetivas nos atores sociais no sentido da captura em um arranjo político específico, onde a "força" *no* trabalho (*"fortalecimento dos seus braços"*) é negociada como uma mercadoria[14]. O valor atribuído a essa mercadoria (o trabalho) é relativo às aptidões específicas de uma *"missão"* que *"não é pra qualquer*

[12] Em prefácio à obra de Jacques Donzelot (1980), Deleuze escreve: "O social tem por referência um setor particular em que se classificam problemas na verdade bastante diversos, casos especiais, instituições específicas, todo um pessoal qualificado (Assistentes "sociais", trabalhadores "sociais"). Fala-se de chagas sociais, do alcoolismo à droga; de programas sociais, da repopulação ao controle da natalidade; de desadaptações ou adaptações sociais (do pré-delinquente, do indivíduo com distúrbios do caráter ou do deficiente, até os diversos tipos de promoção). [...] O setor social não se confunde com o setor judiciário, ainda que lhe proporcione novas extensões. Donzelot mostrará que o social também não se confunde com o setor econômico, pois inventa precisamente toda uma economia social e recorta a distinção entre o rico e o pobre em novas bases. Nem se confunde com o setor público ou com o setor privado pois induz, ao contrário, uma nova figura híbrida de público e privado, produzindo, ele mesmo, uma repartição, um entrelaçamento original entre as intervenções do Estado e seus recuos, entre seus encargos e desencargos. Não se trata absolutamente de saber se existe uma mistificação do social, nem que ideologia ele exprime. Donzelot pergunta como se formou o social, reagindo sobre outros setores, provocando novas relações entre o público e o privado; entre o judiciário, o administrativo e o estabelecido pelos costumes; a riqueza e a pobreza; a cidade e o campo; a medicina, a escola e a família, etc; e vindo, com isso, recortar e remanejar recortes anteriores ou independentes; dando novo campo às forças em presença. É portanto, com muito mais razão que Donzelot pode deixar ao leitor a tarefa de concluir sobre as armadilhas e maquinações do social" (: 5-6).

[13] Em virtude da Pandemia de Covid-19, essa edição do Fórum Nacional Colegiado de Conselheiros Tutelares foi realizada em uma plataforma virtual, no formato de *webnário*.

[14] A metáfora do corpo, com braços que precisam ser "fortalecidos", pode ser interpretada de acordo com o ideário higienista, onde o "social" era percebido como um "meio" a ser gerido para evitar "degenerações" e garantir o "saneamento moral" das famílias, justificando a intervenção do Estado no âmbito da vida privada para "proteção e assistência" aos

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

um". O secretário reproduz e reifica um uma ambiguidade inerente ao neoliberalismo: ao mesmo tempo em que valoriza moralmente o indivíduo *vocacionado* para aquela *"missão"*, obscurece e dissimula a exploração dessa categoria de trabalhadores enquanto *profissionais* portadores de direitos, mas também de atribuições específicas ("deveres") e delimitadas.

O evento em questão proporcionou um espaço de interlocução entre representantes do governo, dos conselhos de direitos e das associações estaduais de conselheiros tutelares, onde as emoções foram amplamente mobilizadas como coordenadas que direcionam as percepções sobre a forma de atuação dos conselheiros tutelares rumo ao campo semântico do *cuidado individual com cada criança*. Na mesma ocasião, a então Ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damares Alves[15], questionou: *"Quem está cuidando de quem cuida?"*. Seu discurso nos permite capturar outras nuances de como essa esse trabalho é enquadrado por uma gramática emocional que dá ênfase a uma "luta" contínua contra *"adversidades"*:

> *Às vezes eu sei que vocês não dormem de noite, e eu falo isso muito nas minhas entrevistas. Se aqui, nós que estamos aqui, que não estamos na ponta, as imagens que a gente recebe, as notícias que a gente recebe, acompanhando a ouvidoria de perto, tem dia que a gente não dorme. Como vocês conseguem dormir? Como que é a saúde mental dos nossos conselheiros? Quem está cuidado de quem cuida? E eu tenho conversado com todos os seguimentos do Brasil, inclusive eu quando dou entrevista e falo: Ei, você Igreja, faz um bolo no final da tarde, faz um bolo de fubá, vai numa sexta-feira a tarde levar um bolo, sentar com os nossos conselheiros, vai lá fazer um mimo, fazer um carinho. E falo com o setor de empresários das cidades, vão lá, vão perguntar o que eles tão precisando, vai abraçar. Eu sei que, neste momento, quantos conselheiros tão precisando de um abraço? Quantos conselheiros estão precisando de um conforto? Porque é o que vocês fazem o dia inteiro: abraçar, acolher, confortar, orientar. Mas eu sei que as vezes, quando a luz do quarto se apaga, é muita dor, é muito sofrimento, é muito desafio. E aí quando a gente vai naquele conselheiro lá do interior, que faz tanto e as vezes não ganha um salário mínimo. A gente tem casos como este aí. E faz tanto, e chega no final do mês, não consegue pagar suas próprias contas. Eu fico imaginando como lidar, como ter saúde mental, como sobreviver a tantas adversidades?*

Em sua "bondade opressiva", Damares Alves gesta[16] uma realidade emocional intensa vivida pelos conselheiros, marcada por dor, sofrimento e desafios constantes[17]. Ao abordar a saúde mental e emocional desses trabalhadores, ela expõe um cenário de vulnerabilidade afetiva que é, ao mesmo tempo, uma consequência e um requisito do modelo neoliberal. Este modelo, que prioriza "eficiência", "produtividade" e a "redução de custos", frequentemente ignora ou marginaliza o bem-estar emocional dos trabalhadores, particularmente aqueles em funções subalternizadas de proteção e assistência social. Apesar disso, ela reconhece que os conselheiros experimentam altos níveis de estresse e sofrimento,

"menores". Nesse enquadramento, "a denúncia se volta de forma contundente contra a rua, espaço mor de socialização da criança 'em perigo moral'" (VALLADARES e ALVIM, 1998: 3).

[15] Em junho de 2019, antes que o novo governo completasse seis meses, a ministra já falava em "fortalecer" os órgãos responsáveis pela proteção dos direitos das crianças e adolescentes, com a criação do Programa de Fortalecimento dos Conselhos Tutelares, promovendo a intensificação da qualificação e o fornecimento de equipamentos adequados (LIMA, 2020; n/a).

[16] Para Souza Lima (2002: 16), o termo "gestar" consiste em uma categoria analítica que "aponta-nos para a função constitutiva e pedagógica, de 'maternagem', do ensinar a 'ser', perceptível na tutela como exercício de poder de que a imagem de 'babá' ou 'governanta' e sua bondade opressiva são emblemáticas, uma dimensão de instauração, pelo desejo do 'bem', deste novo coletivo, segmentos concebidos como constitutivamente despossuídos das condições mínimas para a vida social em pé de desigualdade".

[17] Cabe mencionar que essa narrativa mobiliza os sentimentos em uma retórica tipicamente religiosa, e demonstra como "neopentecostalismo e neoliberalismo conectam-se em uma mesma gramática na qual nenhum sacrifício deve ser feito sem uma perspectiva tangível de retorno" (SAFATLE *et al.*, 2020: 240). Em discurso ao assumir a posse do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damares afirmou: *"O Estado é laico, mas essa ministra é terrivelmente cristã"* (VIVAS, 2019: n/a).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

mas sugere formas de *mitigação* que operam dentro da mesma lógica de exploração neoliberal: a terceirização da "proteção social" para a "iniciativa privada" (igrejas, empresários locais). Esta transferência de responsabilidade para o indivíduo representa uma característica central das políticas neoliberais: a redução do papel do Estado no bem-estar social[18].

Em vez de advogar por uma mudança estrutural que poderia aliviar as pressões emocionais dos conselheiros, Damares promove soluções paliativas que reforçam a ideia de que o bem-estar emocional deve ser gerido através de pequenos atos de cuidado (*"dar um abraço", "fazer um bolo", "perguntar das necessidades"*), mantendo intacta a estrutura econômica e social subjacente[19]. Essa narrativa também revela como a subjetividade dos conselheiros é moldada para se alinhar com as exigências do mercado neoliberal: a ênfase na resiliência, na capacidade de superar adversidades e na manutenção da produtividade mesmo em face de condições insustentáveis pode ser lida como uma forma de submeter uma ética do trabalho ("garantir direitos") a uma moral do cuidado ("salvar vidas"). Desse modo, vemos como a mercantilização da "saúde mental" é operada, transformando-a em um fator de produção que deve ser gerenciado para garantir a continuidade do trabalho e maximizar sua "eficiência".

O questionamento feito pela ministra ao final dessa fala é de grande relevância para esse trabalho. De fato, é esse processo de "sobrevivência na adversidade", como ele molda diferentes expressões dos sentimentos, cujos aspectos sociopolíticos nos interessa iluminar. Ele revela com mais precisão, como notou Daniel Hirata (2010), as relações entre formas de controle social e os agenciamentos cotidianos dos sujeitos/objetos dessas intervenções. O autor propõe que no cruzamento entre a incidência da mecânica do governo, as tramas simbólicas da linguagem e suas condutas/emoções correspondentes, talvez seja possível compreender algumas das dinâmicas da vida social que se produz nas articulações entre políticas públicas, mercados e vidas. Nessa linha, argumento que os modos que os conselheiros desenvolvem para *trabalhar na adversidade* ocupam uma posição estratégica na mediação das ações sociais em um contexto marcado pela precarização da vida e a mercantilização dos direitos.

No campo da assistência social, ocorreu que, a partir da década de 90[20], as práticas discursivas em torno da "garantia de direitos" e "bem-estar social" se materializaram em políticas sociais fragmentadas, seletivas e estigmatizantes, volta-

[18] De acordo com Araújo (2020: 85): "Nesse contexto de desregulamentação, a reforma levada a termo no governo Temer, por meio da Lei nº 13.467, de 2017, trouxe o maior conjunto de modificações na Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), com expressiva perda dos direitos dos trabalhadores. Ajuntemos a ela a Emenda Constitucional 95, também apelidada de 'PEC da morte', que instituiu um novo regime fiscal, limitando o crescimento das despesas públicas durante 20 anos, com impacto altamente deletério nas políticas de proteção a todos os cidadãos. Esse desmonte dos direitos sociais e do trabalho tem sido aprofundado no governo Bolsonaro, tanto com a reforma da Previdência, em 2019, nociva não apenas aos trabalhadores que vão ingressar no mercado de trabalho, mas também àqueles já inseridos nele. Essa reforma vem acompanhada de diversas medidas (não importa se algumas são revogadas ou modificadas por serem inconstitucionais) que lhes retiram proteções, como a 'carteira verde amarela', além das MPs que incluem acordos individuais para redução da jornada e do salário, sempre em benefício do empregador – ou do capital". Schiaffarino (2022; n/a) também constata que desde o início da gestão Bolsonaro, houve uma redução de mais de 70% nos repasses ao sistema único de assistência social (SUAS), que caiu de R$3 bilhões, em 2019, para R$910 milhões em 2021.

[19] Emanuelle Rodrigues e Carolina Cavalcanti Falcão (2021) descrevem precisamente como os discursos da ministra Damares Alves materializam a conjunção de pautas liberais e conservadoras que foram o fundamento do governo Bolsonaro, associando a promoção de valores familiares à privatização dos direitos sociais.

[20] Considerando o avanço do neoliberalismo no Brasil a partir do governo de Fernando Henrique Cardoso, ainda na década de 1990, Safatle et al. demonstram como "[...] o desemprego, os baixos salários e outras formas de precarização do trabalho, que seriam 'quebras do pacto social' no caso do nacional-desenvolvimentismo, transformaram-se em 'regras do jogo' no caso do neoliberalismo". (2020: 265). Em comentário a essa obra, Ávila (2022: 244) afirma que para compreender o "neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico", é necessário "acompanhar a capilarização do neoliberalismo e a construção de seus novos imperativos. Afinal, é a partir da produção desses imperativos que se organizam novas formas de ser no mundo, transformando sujeitos e relações de modo a condicionar as próprias formas de nomear o sofrimento".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

das para as populações mais *vulnerabilizadas* – distanciando-se do caráter inclusivo, universalista, próprio da gramática internacional dos direitos humanos que fundamenta o Estatuto da Criança e do Adolescente. Nesse processo, houve a intensificação das ações de filantropia empresarial e voluntariado, com predominância de práticas de assistencialismo e clientelismo que remetem à "tradição menorista"[21]. Diversas atualizações dessa tradição jurídica contribuíram para a *"erosão da figura do Estado"* enquanto garantidor da proteção integral dos direitos e o *"esvaziamento da política"* como mediadora das relações entre o público e o privado (RIZEK, 2019). Segundo Cibelle Rizek (2019: 236):

> Nos diagnósticos recentes, da segunda metade dos anos 1990 até hoje, as questões se complicam mais uma vez: políticas sociais, que funcionalizaram, despolitizaram e empreenderam a gestão e a administração da pobreza, e políticas públicas, que ganharam forma a partir dos direitos do antivalor (Oliveira, 1998) – base material das possibilidades de universalização, desmercantilização da vida – se embaralharam, perderam distinção. Práticas e novas justificativas recobertas de um novo discurso teórico acabaram por recobrir de "normalidade" e legitimidade uma crescente mercantilização de direitos que se configuravam anteriormente como horizontes universais. Esses novos dispositivos insidiosamente destituem conquistas de direitos, reinstaurando um espaço da necessidade onde não há lei, onde se verifica a suspensão da lei, um Estado de exceção, uma exceção permanente, que se teria se implantado por meio de processos inéditos de privatização da vida, na transformação opaca dos anos 1990.

Na última década, presenciamos ainda ao recrudescimento do caráter repressivo e autoritário das políticas de segurança, que apontam para um processo de militarização da sociedade[22]. Podemos ler esse processo como complementar à privatização e precarização da vida na consolidação de um *"estado de exceção permanente"*, pautado como única solução possível para minimizar o sofrimento social em uma "renovada" perspectiva de gestão colonial. Simbolizada pela metáfora do "inimigo social", a militarização ocorre à partir da incitação dos afetos para que se percebam certas vulnerabilidades como risco, de modo que a morte é admitida e o assassinato é consentido ou minimizado, transformando certos territórios em verdadeiras "zonas de guerra" (NOGUERA, 2018).

Administrar esse risco é também gerir minuciosamente as emoções que dele emergem, em uma lógica de extração de mais-valia a partir da submissão dos sujeitos a um esforço permanente de sobrevivência: é a generalização do "exército industrial de reserva" operando não só sobre as relações objetivas entre capital e trabalho, mas também nas interações subjetivas entre as necessidades do capital e as disposições do corpo e da mente; os humores, as sensibilidades, as moralidades. Existe um conjunto de sentimentos intimamente relacionados a essa condição de exploração, engendrando gramáticas emocionais que são também políticas de submissão e resistência. Esse enquadramento nos coloca diante de processos de gestão que não se limitam ao sofrimento, mas que interpelam as emoções em uma dimensão mais ampla de gestão das populações conduzida pelos fetiches do capital.

[21] O que estou chamando de "tradição menorista" remete aos princípios e valores instituídos pela *"doutrina da situação irregular"* presente no Código de Menores de 1927 e atualizada em 1979. Esta tradição vê as crianças e adolescentes, principalmente aqueles em situação de vulnerabilidade, como objetos de controle social, mais do que como sujeitos de direitos. Essa doutrina caracteriza-se pelo tratamento das crianças e adolescentes em "situação irregular" — ou seja, aqueles abandonados, delinquentes, ou que não se enquadram nos padrões normativos da sociedade — como um problema a ser gerido, muitas vezes através de medidas repressivas e punitivas. Ela é marcada por uma visão de que o menor problemático é uma ameaça à ordem social, e, portanto, deve ser corrigido ou isolado. Esse enfoque reflete uma sociedade que via a infância em situação de risco como uma *desordem a ser administrada* para proteger a "saúde" da população.

[22] Para uma descrição detalhada desse processo ao redor do mundo, ver: *"Cidades Sitiadas: o novo urbanismo militar"*, de Stephen Graham (2016).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

Como afirma Souza (2016: 13), o pano de fundo da militarização da gestão de territórios e populações consiste em *"sentimentos difusos e cada vez mais presentes de medo e insegurança, reverberados e retroalimentados pela mídia (afinal, o horror cotidiano rende boas manchetes) e pelo sistema político-eleitoral (afinal, o medo generalizado costuma ser um bom instrumento de controle sócio-espacial)"*. A insegurança gerada pela precarização da vida é o "engate estrutural" (HIRATA, 2024) que permite a introdução de uma gestão militarizada das políticas de vigilância e controle social num país onde "o braço repressor do Estado atua como versão moderna e institucional dos capitães de mato da era escravocrata, em sua situação em que exploração de classe e racismo se misturam" (SOUZA, 2016: 18)[23]. Adoecer os corpos nada mais é do que uma tática *necropolítica* de dominação, dissimulada sob um véu de "modernidade" e traduzido pelo vocabulário da militarização[24].

Temos assim as linhas gerais de uma lógica neoliberal que atravessa nosso campo quando, dentre outras formas, "ao mesmo tempo em que se desconsidera a falência dos projetos e das políticas públicas em vigor, acentua-se o paradigma identitário, impondo ao conselheiro tutelar uma solução individual e à família uma responsabilidade maior na resolução 'seus' problemas" (NASCIMENTO & SCHEINVAR, 2007: 157-158). Ou seja, ao invés de questionar as raízes estruturais das desigualdades, como a falta de acesso à educação de qualidade, saúde e moradia digna, o atual sistema de governo coloca a responsabilidade do "sucesso" ou do "fracasso" da "proteção social" das populações mais vulneráveis (crianças e adolescentes) nas costas do *indivíduo* conselheiro tutelar, o que também possui um impacto significativo sobre o "bem-estar" desses "agentes políticos no território"[25].

"São situações que vão adoecendo, que vão entristecendo...": a corporificação da lógica neoliberal e gestão dos sentimentos

Em 2015, um "evento crítico" abriu uma ferida histórica na memória dos conselheiros tutelares de todo o Brasil, deixando cicatrizes que permanecem até hoje na imaginação coletiva dos conselheiros mais antigos, como uma referência para pensar os perigos, tensões e angústias desse trabalho. No dia 6 de dezembro, em Poção, Pernambuco, três conselheiros tutelares (Carmem Lúcia, Daniel Farias e Linderberg Vasconcelos) e uma idosa (Ana Rita Venâncio) foram emboscados e assassinados enquanto voltavam de Arcoverde enquanto realizavam a *"entrega"* de uma criança à avó materna obedecendo a uma determinação judicial. Posteriormente, o pai e a avó paterna da criança foram presos, acusados de encomendar a chacina. A avó paterna também era suspeita de ter envenenado a mãe da criança anteriormente.

[23] In: GRAHAM, S. *Cidades Sitiadas: o novo urbanismo militar,* 2016.
[24] Sobre o processo de militarização da sociedade no Rio de Janeiro, ver: Leite, et al; *"Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção"* (2018).
[25] Essa expressão simboliza uma corrente de interpretação do ECA que foca sua leitura da função do Conselho Tutelar em seus aspectos de "representante político" das comunidades locais, como um líder local responsável pela mediação direta entre as "demandas da comunidade" e o "Poder Público". Nessa leitura, não sobra muito espaço para os atendimentos do dia-a-dia, que para especialistas como Sergio Teixeira e Muillo Digiácomo, não deveriam ser apenas voltados individualmente para os sujeitos, mas coletivamente tendo em vista a garantia dos direitos.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

O caso teve repercussão nacional, sendo descrito como uma "*chacina de conselheiros tutelares"*, e evidenciou os riscos enfrentados por esses profissionais devido a determinações impostas por autoridades judiciais[26]. Em resposta, associações estaduais de conselheiros tutelares organizaram mobilizações políticas, incluindo uma paralisação nacional em 12 de fevereiro, durante a qual os serviços foram mantidos remotamente. Nessa ocasião, a ACONTURS – Associação dos Conselheiros e Ex-Conselheiros Tutelares do Rio Grande do Sul considerou *"a distorção das atribuições do Conselho Tutelar como a principal causa desse tipo de caso, já que muitas vezes são colocados em situações de risco, principalmente por determinações da Justiça"*[27]. Na cidade onde o crime ocorreu, o ato público exigia *"a plena aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente e uma política de proteção à vida dos Conselheiros Tutelares e dos defensores dos direitos humanos em geral"*[28].

No Rio de Janeiro, a mobilização foi organizada pela ACTERJ – Associação de Conselheiros e ex-conselheiros Tutelares do Estado do Rio de Janeiro, em parceria com o CEDECA – Conselho Estadual de Direito das Criança e do Adolescente. Eles também produziram uma *"carta aberta"*, de onde destaco o seguinte trecho:

> O assassinado dos conselheiros Carmen Lúcia Silva, Daniel Farias e Linderberg Vasconcelos é o mais grave resultado já obtido através das distorções das atribuições do Conselho Tutelar. A postura de muitas autoridades do âmbito municipal tem resultado no esmagamento da autonomia e autoridade do Conselho Tutelar e, em consequência disso, o esmagamento dos próprios conselheiros. O resultado deste processo de coação e ameaça, praticadas por alguns juízes, promotores, delegados, policiais, vereadores, prefeitos e membros dos Conselhos Municipais dos Direitos da Criança e do Adolescente, tem gerado, injustamente, afastamentos, processos administrativos e exonerações. Isso no âmbito administrativo, contra aqueles que se recusam a vestir o cabresto da distorção e da ilegalidade. Já para aqueles que, por medo ou desinformação, acatam ordens ilegais, há o risco de morte, ameaças, agressões verbais e físicas. (ACTERJ, 2015)[29]

O medo experimentado pelos conselheiros diante das ameaças e agressões não é apenas individual, mas também é construído social e politicamente, afetando toda a essa categoria de trabalhadores, que o experimentam através de um ambiente de constante vulnerabilidade e insegurança. Esse sentimento é exacerbado pelas dinâmicas de poder e controle exercidas por juízes, promotores, delegados, prefeitos e outras autoridades, que muitas vezes utilizam sua posição para coagir e ameaçar os conselheiros, afetando (e regulando) profundamente suas disposições para realizar o trabalho.

A indignação surge como uma reação às injustiças e ilegalidades impostas às atribuições do Conselho Tutelar. A *"distorção"* dessas atribuições e a falta de *"autonomia"* geram um sentimento de revolta entre os conselheiros, que se vêem obrigados a acatar ordens ilegais ou enfrentar represálias. Esse sentimento de revolta não é apenas negativo, mas também fomenta a solidariedade e o engajamento, refletindo uma resistência emocional coletiva contra o sofrimento social.

[26] Determinações judiciais envolvendo a mobilidade das famílias assistidas, como os traslados entre os órgãos policiais (delegacia, varas da infância), de assistência (CRAS, CREAS, abrigos) e suas residências, são comuns e alvo de duras críticas dos conselheiros em todo o Brasil. Em tom de ironia, os conselheiros referem a si mesmos como "uber de adolescente" ou "taxi de família" em suas narrativas sobre esse tipo de situação.

[27] Fonte: https://rduirapuru.com.br/geral/conselheiros-tutelares-de-todo-brasil-cruzam-os-bracos-em-solidariedade-a-colegas-mortos-em-pernambuco/> Acessado em 16/10/2021

[28] Disponível em: https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2015/02/ato-em-memoria-de-conselheiros-tutelares-mortos-acontece-quinta-feira-12.html> Acessado em 16/10/2021.

[29] Disponível em: http://www.acterj.org.br/info/arquivo.php?cod=31 >> Acessado em 09/02/2023

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

As expressões de luto, solidariedade e respeito mencionadas no contexto da dominação (necro)política são formas de comunicação sentimental que buscam fortalecer a identidade coletiva dos conselheiros e a luta por seus direitos.

Conversando sobre esse evento com Juarez Marçal[30], ex-conselheiro tutelar do CT Centro e presidente da ACTERJ[31] à época da chacina, ele me explicou como essa identidade coletiva é marcada pelo que chamou de "adoecimento": *"O que eu posso dizer pra você é que o conselho adoece, a gente sabe que pessoas vem trabalhar no conselho e acabam adoecendo"*. Em 2015, já no final de seu segundo mandato, Juarez me contou que tinha uma *"visão macro"* das "*questões que aconteciam no estado"*, já que tinha essa *"dupla função"* de conselheiro e presidente da associação. *"Por ser um presidente que era muito atuante, ainda tinha uma certa perseguição de alguns atores. Do Ministério Público principalmente"*, explicou[32]. *"Então a minha indignação já estava assim, no ápice. Imagina, três colegas de profissão, e você tá ali desempenhando a mesma função. Saber que você corria o risco de situações desse sentido"*, disse ele, tentando expressar para mim o que ele sentiu administrando aquela situação. Juarez finaliza da seguinte forma:

> *Na verdade a sensação é que os conselhos, eles, por exemplo, eles tão sempre pisando em campo minado. Independentemente das relações que o conselheiro possa ter em determinadas comunidades, basta fazer algo que algo não vá de acordo com a política de determinada comunidade, que ele ta propenso a ser agredido, a ser baleado a ser morto. Tem que ter um nível de negociação muito grande. E você tem que ter estratégias pra ser conselheiro no rio de janeiro. Quando eu falo estratégias não é se pactuar com comando x, y, ou z. Mas com associações de moradores, pessoas bem relacionadas da comunidade, assim você consegue caminhar. Ai do outro lado tem MP te cobrando, a falta de políticas públicas, o Estado que é o principal violador... Diante de tudo isso eu já estava estafado, a família já reclamando, preocupada com toda a situação. Uma vez eu dei uma entrevista pra o bom dia rio, falando das crianças que pedem dinheiro na rua, e um delegado tomou aquilo como uma afronta e colocou os policiais pra me perseguir. Então eu posso afirmar pra você que o que aconteceu lá em Pernambuco poderia ter facilmente acontecido aqui no rio de janeiro.* (Entrevista realizada em 2024)

Os conselheiros precisam encontrar formas de navegar em um ambiente hostil, utilizando recursos emocionais e sociais para garantir sua segurança e eficácia de suas intervenções. A menção à necessidade de desenvolver *"estratégias"* para ser conselheiro tutelar no Rio de Janeiro revela um processo de resiliência; uma forma de "contornar" as adversidades advindas de um contexto profundamente precarizado e violento. A adaptabilidade emocional às circunstâncias e a aptidão para formar alianças estratégicas são respostas obrigatórias a um ambiente de risco onde a *violência institucional*, tanto quanto do crime, afetam profundamente a "produtividade" do trabalho e a subjetividade dos trabalhadores. A experiência de Juarez ao ser perseguido por policiais após uma entrevista a um veículo de imprensa demonstra claramente uma forma de assédio moral que é reproduzida por diversas outras "autoridades" através de ameaças veladas e coerções administrativas. Este conflito direto com outros agentes do Estado exacerba a sensação de insegurança e vulnerabilidade, fazendo com que os conselheiros tornem-

[30] Juarez é graduado em Assistência Social pela UFRJ, atuou como conselheiro tutelar do CT Centro no período de 2009 a 2016 e foi presidente da ACTERJ entre 2012 a 2015. Ele ainda foi membro da comissão de ética dos conselhos tutelares do município e participou da fundação do OCTD-RJ. Foi concedida autorização para a utilização expressa de seu nome neste artigo.

[31] Associação de Conselheiros e ex-Conselheiros Tutelares do Estado do Rio de Janeiro.

[32] Em outro momento da conversa, ele conta que, na época, tinha um "jargão" para descrever essa situação: *"O MP para atuar contra o conselheiro é um Leão, mas pra atuar contra o Estado é um gatinho*".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

se mais dispostos à submissão, abrindo mão da *"autonomia"* no trabalho para terem o mínimo de *"segurança"* em suas vidas.

Atuando na interseção entre as demandas institucionais, pressões políticas e necessidades individuais, as experiências cotidianas de trabalho dos conselheiros tutelares concernem a uma teia complexa de sentidos que envolvem, como descreve Barbosa (2011: 224), "um lidar diário com uma realidade social que, em diversas situações e circunstancias, requeria deles um nível de minúcia técnica e preparo emocional, para além do que poderiam lançar mão". Em uma conversa informal, ouvi de uma conselheira que *"as pessoas vêm pedir orientação pra tudo no conselho"*, e que *"como não tem outras instituições, o CT acaba centralizando as demandas"*. Na transcrição de uma das entrevistas realizadas durante pesquisa do OCTD-RJ[33], encontrei outra narrativa nesse mesmo sentido:

> *Então, a senhora pensa em um funil que cai tudo aqui! Desde a criança que bebeu um copinho de amônia dentro de casa e foi para a clínica da família, ao adolescente que está sendo molestado e a DECAV manda para cá. A visita domiciliar de um adolescente que está envolvido no tráfico de drogas com um fuzil no peito, aí a emergência que chegou nas escolas, as demandas de abusos. O funil é tudo aqui! Fora a demanda espontânea que vem para dois administrativos lidando com cinco conselheiros e o salário atrasado!* (Pedro[34], conselheiro tutelar, 42 anos)

Com efeito, percebemos que há uma sobrecarga de demandas, entremeada pela permanente urgência dos casos e levada ao limite pela precarização do trabalho. Em outra ocasião, em virtude do seminário de devolução dos dados dessa mesma pesquisa realizada pelo OCTD-RJ, a fala da presidente do CMDCA[35] durante a abertura do evento merece destaque. Ela nos permite acessar algumas nuances importantes do problema aqui analisado: *"Somente aqueles que brandem essa bandeira sabem o que é essa luta árdua, sempre batendo contra a parede"*, disse ela. A expressão *"bater contra a parede"* pode ser interpretada como símbolo do sentimento de impotência diante das "adversidades" do cotidiano, experiência que é amplamente reconhecida entre os atores do campo, independentemente de suas posições sociais.

Analisando minhas anotações de campo, notei que as narrativas que circularam nesse evento apontavam para o fato de que os serviços de proteção social existem efetivamente como *"rede integrada apenas em certos territórios, e em outros não"*. São problemas que se proliferam *"quando a rede não consegue absorver a complexidade das demandas"*. Os enunciados proferidos se concentram na *"dificuldade de interlocução entre os serviços"*, de modo que *"a falta de integração faz com que os processos não andem"*. Um conselheiro arremata: *"Todos nós estamos estrangulados"*. Ao final de minhas anotações desse dia, escrevi o seguinte questionamento: "Como lidar com a falta de tudo?". Era assim que eu conseguia traduzir os impactos da precarização da vida sobre os conselheiros tutelares naquele momento.

É doloroso tocar a dor do outro; a impotência diante dessa dor é mais dolorida ainda. Amenizar essa dor com amor e compaixão, porém, pode ser um ato de resistência, tanto quanto de resignação. As condutas correspondentes a essas emoções emergem do relacionamento com o sofrimento social que *"sempre volta"*, que perdura *"o tempo inteiro"*, como vemos na fala de outra conselheira entrevistada pelo OCTD-RJ:

[33] Observatório de Conselhos Tutelares e de Direitos do Rio de Janeiro.
[34] Com exceção de Juarez, todos os outros nomes atribuídos às narrativas de conselheiros tutelares são fictícios, como forma de proteger o anonimato de nossos interlocutores.
[35] Conselho Municipal de Direitos da Criança e do Adolescente.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

> *E eu estou conselheira tutelar aqui enquanto eu puder ou enquanto deixarem. Porque são muitos desafios internos, externos, de todos os lados. E são muitas as dificuldades que a gente enfrenta para desenvolver o trabalho profissional, para você desenvolver um trabalho de rede, porque eu acho que muitas das vezes a violência é estrutural. A gente está aqui para defender essas famílias, mas muitas vezes a gente acaba criminalizando essas famílias. Então, essas dificuldades realmente são frustrantes! Porque a gente não tem uma base, uma rede potente que a gente possa de fato garantir os direitos dessas crianças, dessas famílias. Se você é um órgão que requisita serviço, se você vai encaminhar para a rede e essa rede não os serviços disponíveis, sempre vai voltar para você. É um trabalho meio de enxugar gelo. Quando você consegue um caso de sucesso, digamos assim, é uma alegria que não tem tamanho! Hoje eu consigo ter esse entendimento. Mas, antes eu não estava conseguindo lidar com essas questões. Era uma situação que me fazia muito mal. Diante de todos os aspectos. São muitas as pressões. De todos os lados. São muitas as frustrações, muitas decepções, o tempo inteiro... Na verdade, a gente tem leis e as leis muitas das vezes elas não têm a sua efetividade. Ela não é tão eficaz. Por exemplo, uma criança sofreu abuso sexual. A lei é clara. Afasta esse agressor do lar. Mas muitas das vezes quem sai do lar é a criança! Que foi a vítima! Então, sofreu uma violência e o direito dela é violado duas vezes! Ela quem acaba sendo punida no final. Então, muitas das vezes tem que tomar uma atitude enérgica. Hoje a gente vive dentro dessa realidade.* (Carla, 42 anos)

A narrativa transcrita acima é exemplar[36]. Nela, encontramos todos os elementos simbólicos e conceituais que definem a experiência dos conselheiros tutelares em termos de afetos: frustrações, decepções, pressões; a sensação de *"enxugar gelo"*; situações de violência e impunidade que "*fazem mal"*; leis que não tem *"efetividade"*. Encurralada entre sistemas e obrigações individualizantes, essa conselheira administra as emoções como forma de resistência, mas flerta com a resignação. É no controle dos sentimentos que ela consegue ter entendimento da situação e se liberar parcialmente dela, promovendo outra relação subjetiva com o trabalho, buscando nas raras *"alegrias que não tem tamanho"* uma maneira possível de resiliência dentro de uma lógica que privilegia a administração das vítimas, ao invés da responsabilização dos agressores. Os conselheiros tutelares realmente podem salvar vidas e transformar destinos, mas essa é a exceção que não se torna regra no mundo neoliberal.

Em outra entrevista, um conselheiro narrou o drama de um atendimento que se estende por diversos equipamentos públicos, em uma verdadeira peregrinação pessoal em busca dos serviços necessários para efetivar a famosa "proteção integral" de uma adolescente:

> *O [hospital] me ligou sobre uma adolescente que foi espancada pelo namorado que é bandido de uma comunidade aqui. Descobriu que ela estava traindo ele, deu uma surra nele, raspou o cabelo, ela quebrou um braço e uma perna. Aí o hospital me chama para aplicar medidas para essa adolescente. Qual a primeira medida? Registro de ocorrência. Vou na delegacia fazer, vou no IML e depois eu faço acolhimento institucional. Eu um homem com uma adolescente toda arrebentada com uma roupa com tudo aparecendo, é constrangedor? Como é que ela está se sentindo? Nunca me viu na vida, mas está tendo que deixar a vida dela nas minhas mãos. São situações que a gente passa aqui no dia a dia que vai adoecendo, que vai entristecendo, e vai me deixando ficar desse jeito que eu estou. Vou continuar com as minhas políticas lá e vou deixar isso daqui para lá! Por quê? É uma utopia. Eu saio do hospital nove horas da manhã, vou na delegacia, vou no IML, quando eu chego lá na central [de acolhimento] ela ainda me exige um teste de covid! Não dá vontade de voar no pescoço? Porque não foi fácil! Eu tive que bater de frente com o hospital, eu tive que bater*

[36] O OCTD-RJ realizou em 2022 uma ampla pesquisa qualitativa e quantitativa com conselheiros tutelares e equipes técnicas de apoio, buscando realizar diagnósticos sobre a situação infraestrutural dos CTs; identificação do perfil dos conselheiros; e mapeamento das articulações com o Sistema de Garantia de Direitos. Nesse processo, foram realizadas entrevistas semi-estruturas virtuais e presenciais com integrantes dos 19 CTs, incluindo conselheiros, psicólogos e assistentes sociais (nas sedes que possuíam esses profissionais). Os dados colhidos foram organizados em relatório divulgado pelo Observatório em suas próprias redes. Tendo participado desse processo como pesquisador colaborador, estive presencialmente em 5 dessas entrevistas, além de ter acesso ao conteúdo transcrito do conjunto coletado. Assim pude constatar não só a precarização da vida experimentada pelos conselheiros, como refletir a partir de suas próprias narrativas a respeito dos problemas enfrentados.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

> *de frente com delegacia. Tive que impor no IML porque lá eles te tratam do jeito que eles querem, na hora que eles querem. Saiu na televisão uma tia que estava lá com uma menina o dia inteiro esperando o conselho tutelar. Foi a maior mentira que saiu na televisão! Sabe o que aconteceu ali? Não tinha uma perita mulher para atender e o perito homem se recusou a atender aquela menina. E ela só iria chegar uma hora da tarde. E o conselheiro para não deixar o conselho vazio, disse que era para ligar quando a perita chegasse. Aí foi para a televisão que estava esperando o conselho tutelar aparecer! Eu não aguento não! Eu não agüento!* (Augusto, 53 anos)

Nessa cena, a complexidade do caso e a precarização do sistema fazem com que múltiplos serviços tenham que ser *pessoalmente* agenciados no processo de "ressarcimento" do direito violado[37]. As constantes lutas contra instituições (hospital, delegacia, IML) demonstram a alienação dos conselheiros em relação ao sistema de proteção e justiça, produzindo a necessidade de *"bater de frente"* com outros agentes de estado, intensificando o sentimento de frustração. O *"compromisso"* de proteger a adolescente e garantir que ela receba o "acolhimento" necessário envolve um profundo sentido de cuidado e responsabilidade que, embora essenciais, também contribuem para o adoecimento psíquico. São situações vividas no dia a dia *"que vão adoecendo, vão entristecendo"*; situações que envolvem, em grande parte, o trato com agentes de outras instituições.

Diante dessas informações, podemos perceber que as afetividades e sensibilidades dos conselheiros tutelares são intensamente moldadas pelas difíceis condições de trabalho e pelas complexas interações com as instituições, resultando em um "adoecimento" relacionado ao processo de individualização da proteção social das crianças e adolescentes que eles assistem, mas cuja realidade dificilmente pode ser transformada. Essa análise encontra eco no trabalho de Moreira et al. (2014: 3874), que ao examinarem as narrativas de 15 conselheiros tutelares do Rio de Janeiro, destacam que, em praticamente todas elas, encontram-se diversos elementos ligados ao *"adoecimento pelo trabalho"*, de modo que *"o exercício de garantir os direitos de crianças e adolescentes desvela expressões de indignação, horror, impotência que se reúnem às precariedades das condições materiais e de articulação efetiva no sistema de garantia de direitos para exercer dignamente seu trabalho"*. Desse trabalho, destacamos duas narrativas que corroboram com o nosso argumento:

> *É muito difícil porque assim o conselheiro em si ele não tem, é muita tensão o tempo todo, é muita cobrança em cima dele e a gente tem que atender mesmo se não é processo. Vai ter que responder. Você fica com medo de ser envergonhado perante a sua comunidade porque você ser afastado, você perder o mandato é uma coisa que você fica sempre com aquela pressão. Você percebe, a responsabilidade é toda nossa.* (Conselheira Tutelar 8)

> *Sofro bastante porque a gente é, eu costumo dizer que aqui você fica tentando é: descobrir o limite do ser humano. E isso faz muito mal, eu nesses últimos três anos, eu envelheci, eu adoeci, por conviver com isso e tentar ter alguém pra conversar e não ... as pessoas [...] ai fui buscar tratamento mental, psíquico, terapia: uns falam terapia, eu fui direto. Se eu mando todo mundo pro (IPUB) é melhor ir lá vê qual é... Tomo meus medicamentos, faço a minha terapia porque assim, fiquei doente.* (Conselheiro Tutelar 4)

As emoções expressas pelos conselheiros tutelares — medo, frustração, empatia, constrangimento, indignação e compaixão — são manifestações corporificadas da precarização da vida no contexto neoliberal. Estas emoções não são apenas reações individuais, mas refletem e respondem de forma obrigatória à lógica

[37] Essa prática, apesar de naturalizada, é frequentemente denunciada por conselheiros e especialistas em direitos das crianças e adolescentes como uma "distorção" das atribuições do CT. Ou seja, uma ilegalidade *imposta* por outras instituições – ou pela precarização das mesmas.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

política que caracteriza o neoliberalismo, onde a responsabilidade individual é enfatizada enquanto o suporte institucional é reduzido, levando a um ambiente de trabalho profundamente precarizado, perigoso e psicologicamente exaustivo. Na lógica neoliberal, esse contexto está sempre em risco de ser naturalizado, como uma "missão" ou uma "causa" legitimada a partir de uma moral do cuidado que se confunde com a noção legal de "proteção".

Considerações finais

A precarização da vida constitui o contexto do sofrimento social: dá os limites do (in)suportável, orientando os sentimentos e as sensibilidades "necessárias" para se (sobre)viver nesse cenário de desmonte do Estado. Nesse contexto, o controle das disposições afetivas é formado por dispositivos que combinam dois setores, o público e o privado, assumindo um valor positivo para a manutenção da ordem social através de um *"regime de flutuação onde as normas substituem a lei"*, e os mecanismos reguladores e corretivos excepcionais conformam o padrão (DELEUZE, 1980).

Nos termos de Franco (2021: 2), além das formas coloniais de soberania, essa necropolítica "envolve outras práticas, como o desaparecimento, a tortura e a gestão do sofrimento dos corpos por meio da administração de condições mortíferas, como nas guerras infraestruturais em que os alvos são os sistemas de abastecimento, de circulação e de saúde das populações inimigas". O presente artigo esteve focado nesse último aspecto, observando como a militarização da sociedade se combina com a precarização da vida, produzindo a experiência de adoecimento que me foi relatada por muitos conselheiros. Uma experiência que emerge da impotência diante de um sistema que *"não funciona como deveria"*; da frustração de *"bater de frente com o Estado"*; do permanente medo por trabalhar em um *"campo minado";* e, finalmente, da aflição ao ter que lidar com tudo isso sozinho/a nas *"madrugadas de plantão"*[38].

A gestão neoliberal das disposições afetivas "necessárias" para *ser produtivo* em meio à precarização da vida pode ser interpretada como um dispositivo que promove o "ocultamento das mediações sociais e políticas dos fenômenos psíquicos" (SAFATLE *et al.*, 2020: 143), de modo a condicionar as próprias formas de expressar os sentimentos a partir da "naturalização dos pilares da ideologia neoliberal como ponto de partida para a reflexão sobre a experiência social" (IDEM, 2020: 167). Para dissimular a reprodução de hierarquias e desigualdades, a lógica neoliberal mobiliza uma gramática emocional (tanto a "dor" quanto o "amor") que transforma sentimentos (em especial o sofrimento) em *ferramentas de trabalho* e extrai dessa relação uma dupla mais-valia: tornam-se mercadorias a serem negociadas e componentes funcionalizados para o aumento da produtividade da força de trabalho explorada[39].

[38] *"Na madrugada, todo conselheiro trabalha sozinho"*, disse uma conselheira durante evento realizado em 2023 pela ACTERJ, na Biblioteca Parque, localizada na região central da cidade, em mesa cujo tema era *"Eu não sabia que seria assim"*. Os "plantões de sobreaviso" que submetem os conselheiros tutelares a ciclos de trabalho de 24 horas, ainda que esse regime seja realizado pelo monitoramento do celular oficial do CT, faz com que os conselheiros sejam acionados no meio da madrugada para "resolver" situações, muitas vezes emergenciais, sem qualquer amparo da rede de atendimento, tendo em vista que muitos dos serviços necessários para cada caso, como delegacias especializadas, não funcionam em regime de 24 horas. Ademais, ter de se deslocar sozinho, às próprias custas, no meio da madrugada, muitas vezes para territórios controlados por facções armadas, configura uma situação recorrentemente demandada aos conselheiros do Rio de Janeiro.

[39] Aqui a comparação com o regime colonial é irresistível. Não era essa, também, a lógica do sistema econômico escravocrata?

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

A minha proposta é de que os dramas narrados pelos conselheiros tutelares nos oferecem outra perspectiva acerca do sofrimento social nos territórios urbanos marginalizados, revelando articulações capilares entre modos de governo coloniais/neoliberais e processos de subjetivação. Assim como Souza Lima (2002: 13), acreditamos que essa "é uma maneira de questionar certas receitas analíticas que tomam o legado jurídico-político de um certo 'Ocidente' na qualidade de entidade substantiva, segregada e reprodutível". Ocupando um lugar de participantes subalternos nos processos estatais de administração da proteção social, as formas pelas quais os conselheiros tutelares incorporam o sofrimento social e expressam os sentimentos relacionados a esse processo nos possibilitam analisar como as subjetividades refletem e são moldadas no marco mais amplo das políticas neoliberais.

Nessa perspectiva, os desafios, dilemas e contradições simbolizados nos dramas do Conselho Tutelar podem ser lidos como metáforas da dinâmica social que se reproduz nas fronteiras do capitalismo autoritário[40]. Assim, podemos aprofundar o entendimento sobre o processo de fabricação, disseminação e regulação do sofrimento social para além do contexto local em meio ao qual nossa pesquisa de campo foi realizada.

Recebido em 30 de maio de 2024.
Aprovado em 1 de novembro de 2024.

Referências

ALVIM, Maria Rosilene Barbosa; VALLADARES, Licia do Prado. Infância e Sociedade no Brasil: uma análise da litearatura. *BIB*, 26: 3-37, 1988.

ARAÚJO, José Newton Garcia. Neoliberalismo e horizontes da precarização do trabalho. *Cadernos de Psicologia Social e Trabalho*, s/n: 79-73, 2020.

ÁVILA, Alana Aragão. Resenha do livro "Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico". SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson; DUNKER, Christian (org.). *Ilha,* s/n: 241-245, 2022.

BARBOSA, Carlos Henrique Macena. "Entre a cidadania e a estigmatização: representações sociais de família dos conselheiros tutelares deo município de Niterói - Rio de Janeiro". In: *Adolescente, Conselhos Tutelares: desafios teóricos e*

[40] O conceito é de Otávio Velho (2009), que o utiliza para distinguir o modo de dominação político-econômico brasileiro: "O capitalismo autoritário – ou, mais rigorosamente, o capitalismo com dominância autoritária – é o herdeiro direto de sistemas de repressão da força de trabalho sem nenhum corte revolucionário interveniente. [...] Capitalismo autoritário tem a ver com a relação estrutural entre o político e o econômico" (:35-36). Segundo o autor, o autoritarismo é um "indicador paradigmático da necessidade da ação política não só para manter o sistema, mas também para promover o seu desenvolvimento". (:146). Para o problema analisado nesse artigo, é interessante utilizarmos esse conceito para pensar um sistema político que "parece misturar em graus variados eficiência e ineficiência nas suas ações" (:147), o que se deve, como afirma o autor, "a sua herança oligárquica e ao fato de não possuir os indicadores econômicos 'automáticos' de racionalidade de que dispõe o capitalismo liberal" (:147).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

práticos da garantia de direitos de crianças e adolescentes. Juiz de Fora: UFJF, 2011. pp. 217-234.

COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, s/n: 265-285, 2010.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão de mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DONZELOT, Jacques. *A Polícia das Famílias*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FERNANDES, Adriana dos Santos. Escuta Ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado PPCIS), Uerj, 2013.

FRANCO, Fábio Luís. Fazer precarizar: neoliberalismo autoritário e necrogovernamentalidade. *Cadernos CRH*, s/n: 1-15, 2021.

HIRATA, Daniel. Três engates estruturais da sociologia da punição em tempos neoliberais. (Resenha). *Sociologia e Antropologia*, s/n: 1-5, 2024.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.

LEITE, Kelen Christina. Trabalho Precário: precariado, vidas precárias e processos de resistência. *Política e Trabalho*, s/n: 108-125, 2019.

LEITE, Márcia; FARIAS, Juliana; CARVALHO, Monique; ROCHA, Lia. *Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2018.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Gestar e Gerir: Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

LIMA, Claudinei dos Santos. *Os significados do Conselho Tutelar como um dispositivo de governo de crianças e adolescentes*. Juiz de Fora: Dissertação (Mestrado), UFJF, 2014.

LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. *Language and the politics of emotion*. Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sidney: Cambridge University Press, 1900.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória de sentimentos. In: R. OLIVEiRA, Marcell Mauss: Antropologia. São Paulo: Ática, 1979. pp. 147-153.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1, 2018.

MENEZES, Palloma Valle. *Entre o fogo cruzado e o campo minado: uma etnografia do processo de pacificação de favelas cariocas*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, 2015.

MONTAÑO, Carlos. *Terceiro Setor e questão social: Crítica ao padrão emergente de intervenção social*. São Paulo: Cortez, 2005.

MOREIRA, Martha Cristina Nunes *et al*. Violência contra crianças e adolescentes com deficiência: narrativas de conselheiros tutelares. *Ciência e Saúde Coletiva*, s/n: 3869-3877, 2014.

NASCIMENTO, M. L.; DÁVILA, J. Proteção e Infância: por uma perspectiva histórica. *Mímeo*, 1998.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

NASCIMENTO, Maria Livia; SCHEINVAR, Estela. De como as práticas do conselho tutelar vem se tornando jurisdicionais. *Aletheia* , 152+:s/p, 2007.

NASCIMENTO, Maria Livia; CUNHA, Fabiana Lopes; VICENTE, Laila Maria. A desqualificação da família pobre como prática de criminalização da pobreza. *Psicologia Política*, 14 (7): s/p, 2008.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, s/n: 59-73, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Mana*, 1: 125-161, 2014.

PUSSETTI, Chiara; BRAZZABENI, Micol. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. *Etnográfica*, s/n: 467-478, 2011.

RIZEK, Cibele Saliba. Pensar a cidade é pensar o país. Francisco de Oliveira, um biógrafo não autorizado do Brasil. *Geousp – Espaço e Tempo*, 23: 226-241, 2019.

RIZZINI, Irma. *Assistência à infância no Brasil: uma análise de sua construção*. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Santa Úrsula, 1993.

RIZZINI, Irene. *O século perdido: raízes históricas das políticas públicas para a infância no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2008.

RIZZINI, Irma; Pilotti, Francisco. *A Arte de Governar Crianças: A história das politicas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil*. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

RODRIGUES, Emanuelle Gonçalves Brandão; FALCÃO, Carolina. Família de Deus, valores neoliberais: Damares Alves e a depuração de direitos. *Relegens Thréskeia*, s/n: 54-77, 2021.

SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2020.

SCHIAFFARINO, Julia. Gestão Bolsonaro cortou em mais de 70% repasses para assistência social. *Congresso em Foco*. 7 de Janeiro de 2022.

STOLER, Ann L. "Affective States". In: *A Companion to Anthropology of Politics* s/Cidade: s/editora, 2008. pp. 4-20.

STOLER, Ann. L. Duress: *Imperial durability in our time*. Londres: Duke University Press, 2016.

VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

VIANNA, Adriana. *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*. Rio de Janeiro: LACED/E-Papers, 2013.

VICTORA, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições à partir da Antropologia. *RECIIS,* s/n: 3-13, 2011.

VIVAS, Fernanda. 'Estado é laico, mas esta ministra é terrivelmente cristã', diz Damares ao assumir Direitos Humanos. *G1*. Brasília, 02 de janeiro de 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17781

ACENO

A influência neoliberal na abordagem do sofrimento mental na adolescência

Christiane Odete de Matozinho Cardoso[1]
Júlia Somberg Alves[2]
Lucas Fernandes Silva[3]
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Este artigo analisa a patologização da adolescência, momento em que comportamentos típicos são tratados como patologias, refletindo os valores neoliberais de eficiência e controle. Explora como os DSM se tornaram instrumentos ideológicos deste discurso, através da patologização e medicalização da vida, como um mecanismo de controle social que negligencia a diversidade juvenil. O estudo visa fomentar um debate a partir da perspectiva psicanalítica sobre a forma contemporânea de diagnosticar adolescentes e a ideologia que subjaz a ela, buscando assim uma reflexão crítica do papel psi.

Palavras-chave: adolescência; diagnóstico; neoliberalismo; DSM; hiperpatologização.

[1] Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de São João del Rei – UFSJ. Doutora em Psicologia do Departamento de Pós-Graduação de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
[2] Bacharel em Direito e Graduanda em Psicologia, ambas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
[3] Graduando em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

CARDOSO Christiane Odete de Matozinho; ALVES, Júlia Somberg; SILVA, Lucas Fernandes. **A influência neoliberal na abordagem do sofrimento mental na adolescência.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 137-154, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

The influence neoliberal on the approach to mental suffering in adolescence

Abstract: This article examines the pathologization of adolescence, a moment when typical behaviors are treated as pathologies, reflecting neoliberal values of efficiency and control. It explores how the DSM has become an ideological instrument of this discourse, through the pathologization and medicalization of life, a mechanism of social control that neglects youth diversity. The study aims to foster a debate from a psychoanalytic perspective on the contemporary way of diagnosing adolescents and the ideology underlying it, thus seeking a critical reflection on the role of psychology.

Keywords: adolescence; diagnosis; neoliberalism; DSM; hyperpathologization.

La influencia neoliberal en el abordaje del sufrimiento mental en la adolescencia

Resumen: Este artículo examina la patologización de la adolescencia, un momento en el que los comportamientos típicos se tratan como patologías, reflejando los valores neoliberales de eficiencia y control. Explora cómo los DSM se han convertido en instrumentos ideológicos de este discurso, a través de la patologización y medicalización de la vida, como un mecanismo de control social que descuida la diversidad juvenil. El estudio tiene como objetivo fomentar un debate desde una perspectiva psicoanalítica sobre la forma contemporánea de diagnosticar a los adolescentes y la ideología subyacente a ella, buscando así una reflexión crítica sobre el papel de la psicología.

Palabras clave: adolescencia; diagnóstico; neoliberalismo; DSM; hiperpatologización.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

A adolescência, tradicionalmente entendida como uma fase de transição e desenvolvimento crucial, tem sido cada vez mais sujeita à hiperpatologização no contexto das sociedades contemporâneas. Este fenômeno, caracterizado pela tendência de categorizar comportamentos típicos da adolescência como distúrbios ou patologias, reflete e reforça os valores do discurso neoliberal.

A presente análise tem como objetivo explorar como essa medicalização excessiva da adolescência não apenas molda as percepções sobre a juventude, mas também serve a interesses econômicos e políticos específicos. No cerne do neoliberalismo está a valorização da eficiência, produtividade e controle, aspectos que se manifestam de maneira incisiva na forma como as sociedades tratam seus jovens. A ênfase no desempenho escolar, a pressão para o sucesso precoce e a conformidade com normas comportamentais rígidas são características de um sistema que busca moldar indivíduos perfeitamente ajustados às exigências do mercado de trabalho globalizado.

Nesse contexto, comportamentos adolescentes que desviam dessas expectativas são rapidamente rotulados como disfuncionais, justificando intervenções médicas e psicológicas. Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre as implicações dessa hiperpatologização, praticada a partir do *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM III), considerando não apenas suas raízes no discurso neoliberal, mas também suas consequências para a identidade e a autonomia dos adolescentes.

Ao compreender a hiperpatologização como uma ferramenta de controle social e normatização, pretendemos desvelar as dinâmicas de poder subjacentes e promover um debate sobre formas mais críticas de compreender o diagnóstico e a abordagem da adolescência, considerando as contribuições psicanalíticas para o campo da saúde mental. A medicalização da adolescência, portanto, não pode ser vista apenas como uma questão de saúde pública, mas como um reflexo de uma ideologia que privilegia a conformidade e a homogeneidade. Ao etiquetar e tratar comportamentos típicos da juventude como patologias, o discurso neoliberal reforça uma visão limitada e restritiva do desenvolvimento humano, negligenciando a riqueza e a diversidade das experiências adolescentes. Este artigo, assim, busca contribuir para uma compreensão mais ampla e crítica desse fenômeno, apontando para a necessidade de uma abordagem que valorize a singularidade e o potencial transformador da juventude.

O neoliberalismo e uma nova razão diagnóstica

Com o fim da Segunda Guerra Mundial as políticas keynesianas foram adotadas como modo de intervenção econômica que visava o pleno emprego e a estabilidade econômica através de estímulos fiscais e monetários do Estado. Tais

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

políticas tinham como ponto central o papel ativo do Estado na regulação da economia e a promoção do bem-estar social. No entanto, a partir da década de 50, diante das altas inflações e da estagnação do crescimento econômico, houve uma reavaliação das políticas econômicas vigentes e, consequentemente, a emergência de novas teorias, como o neoliberalismo.

O desenvolvimento do neoliberalismo foi profundamente influenciado por Hayek (1976) e Friedman (1982), os quais, em 1947 e em anos posteriores, se reuniram junto a outros estudiosos para elaborar o que atualmente é conhecido como o pensamento e a política neoliberais (NOFAL, 2023). Tais autores defendiam a desregulamentação, privatização e liberalização econômica como respostas às crises das políticas keynesianas. Tal sistema ganhou materialidade durante a década de 1980, após o fim da Guerra Fria, quando Estados Unidos e Inglaterra implementaram reformas neoliberais que enfatizavam a austeridade, a redução do papel do Estado na economia, a desregulamentação, o desmantelamento do *welfare state* e das políticas sociais, a privatização de empresas estatais e a liberdade de mercado. Todas essas medidas tinham como norte a promessa do crescimento econômico e a integração no mercado global.

Assim, o neoliberalismo emergiu como a principal ideologia econômica e política, modificando não só a organização do Estado nas sociedades capitalistas, como também as relações subjetivas através de uma retórica que relacionava liberdade econômica à liberdade individual, tendo a competição de mercado como índice de prosperidade social. Se, inicialmente, o neoliberalismo foi apresentado como uma teoria econômica, terminou por expandir-se moldando subjetividades pautadas na autossuficiência, na competitividade, na autoeficácia e na competitividade individual. Esses aspectos resultam em um ambiente social marcado pelo isolamento e pela alienação, onde os sujeitos são instados a gerenciarem suas vidas como empresas, priorizando o desempenho e a produtividade. Fisher (2020) e Han (2015) apontam para as consequências subjetivas desta lógica, marcando a permanência de um ambiente de exaustão constante, em que os sujeitos se sentem obrigados a maximizar continuamente sua produção e eficiência, pressionando-os a se tornarem "empreendedores de si mesmos".

Rose (1996) caracteriza que a sociedade, nesse novo contexto político e social, é conformada por "indivíduos empreendedores", provocados a maximizar suas performances e comportamentos, refletindo o ambiente liberal do qual emergem. Harvey (2008) nomeará esse sujeito a partir da ideia de um self neoliberal, ressaltando que, embora a liberdade individual no mercado seja garantida, cada pessoa é considerada responsável pessoalmente por suas próprias ações e bem-estar, assim como pelos seus fracassos, negligenciando atributos estruturais, como as exclusões de classe, raça e gênero. Na ideologia neoliberal, o indivíduo suplanta o coletivo como agente de reforma e transformação, promovendo uma despolitização das disparidades sociais e econômicas.

Assim, a produção de um sujeito ideal do neoliberalismo está intimamente relacionada aos imperativos da produtividade, do rendimento e da lógica empresarial, os quais levam os sujeitos a uma dívida constante frente às exigências de sucesso (ALÉMAN, 2017). A pressão por eficiência gera índices elevados de sofrimento mental, como ansiedade, depressão e burnout, que Ehrenberg (2009) chama de "fadigas do eu". Como o discurso neoliberal valoriza a responsabilidade individual tanto no sucesso quanto no fracasso, ele intensifica o isolamento psíquico e a sensação de inadequação, levando à patologização e medicalização. Nesse contexto, a saúde mental, antes vista como um cuidado coletivo, torna-se

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

uma meta individual, impulsionada por um mercado de soluções rápidas e superficiais para adequar o sujeito ao ideal neoliberal.

Diante desta medicalização do sofrimento, há a expansão do campo da saúde mental, já que as consequências psíquicas desse contexto sociopolítico são frequentemente compreendidas como fracassos pessoais passíveis de serem medicalizados, ao invés de serem compreendidas como respostas ao discurso neoliberal. Butler (2004) e Sennett (1998) destacam que o próprio conceito de saúde mental é reconfigurado pela insegurança e pela necessidade de adaptação constante ao ideal de sujeito deste discurso neoliberal.

Essa individualização do sofrimento fomenta uma indústria do "bem-estar" que transforma o sofrimento em objeto de consumo (CEDERSTRÖM e SPICER, 2015). Assim, ao individualizar os efeitos do laço social e intensificar a precarização, a lógica neoliberal redefine o sofrimento psíquico como problema ajustável por intervenções mercantilizadas (ILLOUZ, 2007; BUTLER, 2004).

Essa orientação centrada no indivíduo como agente de responsabilidade e mudança explica a ampliação do domínio das disciplinas psi na organização da subjetividade contemporânea. O campo psi expande sua autoridade moral para novas esferas de influência, através de novas tecnologias de controle que se atualizam nas formas contemporâneas de tratar a normalidade e o desvio.

Esta convocação do campo psi, tem como paradigma o próprio DSM, ou Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), uma publicação da Associação Americana de Psiquiatria que lista e descreve diferentes categorias de transtornos mentais e critérios para diagnósticos. Nesse modelo, o sofrimento mental é marcado por um viés biologicista, como se estivesse restrito à dimensão neuronal e bioquímica, ignorando a influência do laço social. Ora, esta perspectiva do sofrimento mental dá o teor do discurso do neoliberalismo, na medida em que biologiciza o nosso mal-estar e não questiona o laço social na produção de sofrimento e saúde mental. Freud (1930/1996), em *O Mal-Estar na Civilização,* aponta que existem três fontes de sofrimento que ameaçam o bem estar da humanidade: a força devastadora e implacável da natureza, a ameaça de deterioração e decadência advinda de nosso próprio corpo, e, por fim, o sofrimento advindo das relações entre os humanos.

Para ele, o sofrimento advindo desta última fonte é tomado como o mais penoso do que qualquer outro, dada a natureza agressiva do ser humano. Assim, boa parte de nosso mal-estar se situa como consequência da nossa posição no laço social e da nossa relação não apenas com a linguagem, mas com os outros, que terminam por determinar posições discursivas distintas e relações de dominação entre elas. Há um grande dispêndio de energia para que essas relações aconteçam, bem como uma repressão de muitas dessas inclinações agressivas para que se constitua, a partir de um pacto, a vida em civilização. Assim, a forma como sustentamos determinado laço social, a posição que nele ocupamos, determina também relações de sofrimento que não advém apenas da ameaça do nosso próprio corpo, mas da nossa relação com o corpo social e do outro.

Com o DSM III, observa-se uma abolição da concepção de saúde e sofrimento que considera o laço social, substituída por uma visão individualista e biologicista, que atribui o sofrimento a uma inadequação bioquímica, desconsiderando como o sujeito também adoece em sua posição cultural. O ideal neoliberal de sucesso coloca o homem como responsável pelo próprio adoecimento, enquanto a psiquiatria, ao produzir diagnósticos, secundariza o papel desse ideal cultural no sofrimento humano.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

A transição do enfoque das perspectivas psicodinâmicas para a psiquiatria biológica e diagnóstica foi especialmente crucial na formulação de novos paradigmas sobre a etiologia e o tratamento das doenças mentais na contemporaneidade. Esta transição se torna evidente quando analisamos as diferentes edições do DSM. Se as duas primeiras edições, lançadas em 1952 e 1968, respectivamente, foram fortemente influenciadas pela teoria psicanalítica (HORWITZ, 2001), com a publicação do DSM-III em 1980, temos o abandono dessa marca e a adoção do modelo biomédico de doença, dando destaque às sintomatologias biológicas individuais em detrimento dos determinantes sociais.

A promessa subjacente a essas alterações era a de que, ao estabelecer categorias confiáveis e uniformizar o diagnóstico, o DSM-III facilitaria a pesquisa biomédica sobre distúrbios mentais e aproximaria ainda mais a psiquiatria da medicina em si. Reconhecendo a possível resistência de muitos psiquiatras psicodinâmicos a essa transformação, o grupo de trabalho, por razões estratégicas, argumentou que o novo sistema de classificação era descritivo, não baseado em teorias específicas e oficialmente neutro em relação a qualquer abordagem psiquiátrica particular. O DSM III transformou-se em algo além de um simples manual nosológico; tornou-se um veículo para uma determinada visão do sofrimento mental, que visava consolidar a credibilidade científica da psiquiatria.

A lógica diagnóstica pretende ser universal, ahistórica e ateórica, como o ideal neoliberal, esvaziando etiologias e simplificando a compreensão das subjetividades. Categorias complexas, como neuroses, foram removidas, pois, segundo os autores do DSM III, o termo "neurose" carecia de base empírica e não ajudava a diferenciar transtornos, todos envolvendo conflitos psicológicos (MAYES e HORWITZ, 2005). Assim, o manual reclassificou a neurose, atribuindo-lhes novos nomes e critérios, sem referência às suas origens psíquicas.

Esse rompimento abandona uma análise mais ampla do adoecimento psíquico e desconsidera os diferentes modos de subjetivação e de estabelecimento do laço social em determinados períodos históricos e em dado regime de racionalidade (DUNKER, 2014). Ao propor um sistema classificatório acrítico e individualizante, o DSM desloca para o sujeito, individualmente, as causas de seu sofrimento, abandonando a ideia radical de que todo adoecimento do corpo, é adoecimento não apenas do corpo orgânico, mas também do corpo social em que o sujeito se insere. Assim, acompanhando Foucault (2002) em sua história da loucura, o sofrimento mental e social se reduz à doença e ao transtorno, apagando cada vez mais o sujeito. Essa mudança na lógica diagnóstica produz efeitos nas maneiras de compreensão das subjetividades contemporâneas, nas demandas que serão feitas aos profissionais psi e na escalada de diagnósticos que, cada vez mais, enquadram diferentes formas de ser dos sujeitos em categorias fechadas, em um movimento que negligencia a singularidade. Para a Psicanálise a singularidade do sujeito está ligada intrinsecamente à sua dimensão sintomática. No entanto, a partir do DSM III, o sintoma será substituído pelo transtorno, que mais tarde será pluralizado na categoria de espectro.

De sintoma a transtornos e espectros

A psicanálise postula que, diferentemente da medicina, o sintoma não é sinônimo de doença. Em *Construções em Análise* (1937/1996) Freud localiza o sintoma como aquilo que faz índice do sujeito, como uma resposta singular dada por este diante do encontro com o laço social. Assim, o sintoma está intimamente referido ao singular de cada sujeito, um arranjo que o estabiliza no laço social e

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

que não se confunde com os signos classificatórios do saber médico. Freud (1916) nos apresenta os sintomas como uma formação de inconsciente, uma realização deformada do desejo, onde "o sintoma emerge como um derivado múltiplas vezes distorcido da realização de desejo libidinal inconsciente, uma peça de ambiguidade engenhosamente escolhida, com dois significados em completa contradição mútua" (FREUD, 1915-16: 362-3). A função do sintoma é apaziguar um conflito entre a sexualidade infantil recalcada, de um lado, e as exigências da realidade imposta pela cultura, do outro. Trata-se assim, de uma formação de compromisso, já que provoca mal-estar ao sujeito, de outro lado lhe oferece uma satisfação. É neste sentido que o sintoma é sempre singular, mas também sempre político, uma expressão de um desejo recalcado em função das exigências da realidade e sua realização, uma forma de gozo.

Do ponto de vista político, um sintoma sempre se apresenta como uma estratégia pela qual o corpo escapa das determinações da norma, as exigências da cultura, tal como os sintomas das histéricas que se colocam em oposição ao discurso da época, que prescreveu aos seus corpos as regras da dominação heteropatriarcal. O sintoma é assim uma resposta pulsional do sujeito ao mal-estar da civilização e à subjetividade de sua época.

O discurso neoliberal resulta no abandono da marca singular do sintoma, que representa o sujeito, em favor de termos como transtornos e espectros, ampliando o enquadramento da atuação capitalista e desconsiderando a singularidade do indivíduo. Isto porque, em seus inúmeros critérios, o DSM busca criar o catálogo que consiga abarcar todas as formas de desvios da norma e sofrimentos distintos numa categoria nosológica, num modelo estatístico que considera uma sintomatologia aliada a uma temporalidade da presença de determinado sintoma. Assim, a evolução recente da medicina em seu aspecto de gestão, não apenas da doença em um singular colóquio médico-paciente para fins curativos, mas também da saúde das populações e do seu bem-estar, se assentam numa lógica probabilística que redefine a maneira contemporânea de repensar o diagnóstico. Para tanto, as mudanças que a medicina promove, da doença para a saúde, da patologia individual para os fatores de risco populacionais, do curativo para o adaptativo, definem novas figuras de racionalidade médica e fazem parte de projetos políticos que visibilizam mais ou menos determinadas formas de sofrimento (DUNKER, 2014).

No entanto, como nos adverte Miller (1998), toda classificação tem sempre algo de artificial, o que se coloca de saída como uma objeção ao projeto classificatório totalizante do DSM. A psicanálise, advertida de tal artificialidade, sempre se colocou como resistente diante dessa tentativa de construir um saber total sobre a realidade, pois esse projeto sempre fracassa (MILLER, 1998). Isso porque, os critérios que justificam a construção de uma classe de sujeitos nunca são totalmente apreensíveis, dada a marca do sujeito inconsciente. A marca desse sujeito é ser sempre disjunto, nunca adequado a um ideal de homem ou determinismo normalizante.

Enquanto a via da hiper patologização busca eliminar essa disjunção, a proposta da psicanálise desde Freud é que esse sujeito possa falar por si, pois ao falar tem-se a oportunidade de resgatar um saber diante das regras impostas, para além de um dado, uma estatística ou um ideal. Por isso, em psicanálise, não se fala de cura, pois não se lida com um ideal universal e não é possível curar-se do próprio inconsciente. Assim, o sintoma reflete a resposta singular de cada sujeito

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

à subjetividade de sua época, não a partir de uma descrição fenomenológica categorizada em transtornos, mas como uma resposta estabilizadora ao mal-estar na civilização.

Contrariamente a esse entendimento, o que se impõe contemporaneamente é um imperativo de solução e apaziguamento do sofrimento, ajustado às ideias neoliberais e a sua própria temporalidade. Ao sintoma desconectado do sujeito do inconsciente, uma nomeação genérica é ofertada pela proposta universalista do DSM, construindo assim uma psicopatologia cotidiana capitalista. Ou seja, existe uma hipervalorização do nominalismo nosológico do DSM, um manual que é validado por um discurso médico e biológico, cujo saber corrobora com o discurso contemporâneo de que todo mal-estar pode ser catalogado e tratado via discurso da ciência. Laurent (2013) nos diz que, se o sonho da psicanálise em algum momento foi um inconsciente sem sintoma, o que assistimos hoje, pela via das nomeações generalistas do DSM, seria o pesadelo de um sintoma sem inconsciente.

Nesta nova perspectiva, ditada pelo DSM, o sujeito se torna um transtornado e é este qualificador que marca sua particularidade na lógica neoliberal na medida em que, como nos apontam Calazans e Martins (2007), transtorno significa uma perturbação da ordem a ser seguida, impondo a necessidade de adaptar-se a essa ordem. O sujeito transtornado torna-se, assim, aquele que sofre de um déficit de competências em relação aos outros sujeitos que se adaptaram a essa ordem (CALAZANS e MARTINS, 2007). Esse imperativo, que determina a dimensão da norma no discurso neoliberal, encontra-se ampliado e refletido em vários aspectos da vida do sujeito, promovendo a proliferação diagnóstica, dando ensejo ao processo de medicalização.

A medicalização da existência: controle da lógica neoliberal

Para Moncrieff (2008), as crescentes disparidades sociais e econômicas na sociedade neoliberal são individualizadas através da ideologia biomédica, ideologizada pelo DSM e suas revisões. Isso faz com que a ideologia biomédica se torne parte da hegemonia psiquiátrica como "solução" dominante para aquilo que são as condições sociais e econômicas do capitalismo tardio. Neste sentido, o processo de medicalização da existência diz respeito ao processo de transformar questões não-médicas, eminentemente de origem social e política, em questões médicas, privilegiando a abordagem biológica e organicista de problemas. Trata-se, pois, de biologizar e despolitizar os problemas sociais.

Assim, ao ampliar as categorias diagnósticas, que invadem o seu alcance normativo para todas as esferas da vida do sujeito, retirando do laço social sua responsabilidade pela saúde mental, temos a hiper patologização daqueles que se encontram aquém da norma. Mas, se para cada desvio, um remédio, o hiper diagnóstico desenvolverá um mercado que incluirá uma variedade de medicamentos, intervenções, produtos e serviços que prometem normatizar o sujeito e reenquadrá-lo como funcional. A medicina e a ciência positivista, aliada ao ideal de produção neoliberal, são responsáveis por produzir essas diferentes classes diagnósticas, que são atualizadas a cada nova descoberta científica para responder às novas formas de inadequação ao mundo do trabalho e ao laço social. Tudo então pode ser nomeado e categorizado, na busca pela utopia do diagnóstico automático (MILLER, 1998).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

Desta feita, a medicalização da vida e do sofrimento não deve ser percebida como um procedimento científico neutro e imparcial, já que respondem aos princípios capitalistas neoliberais ao ditarem as classificações diagnósticas que, frequentemente, estão vinculadas à bilionária indústria farmacêutica (IANNINI e TEIXEIRA, 2013). É assim que transtorno e espectros ganham valor de mercado dentro da lógica neoliberal.

Neste sentido, a medicalização da vida e o diagnóstico prometem uma série de correções que servem ao ideal deste discurso, visando adaptação, produtividade e normalização para aqueles indivíduos tomados como risco ao projeto neoliberal ao ameaçar a performance esperada para trabalhadores, consumidores, estudantes e reprodutores da futura força de trabalho.

Cohen (2015) argumenta que a função de controle social descrita assume importância crescente com o avanço do neoliberalismo, transformando a saúde mental em uma ferramenta ideológica do capitalismo que normaliza a opressão da maioria da população por meio de um discurso psiquiátrico hegemônico. Assim, a psiquiatria biológica, através do DSM, utiliza a linguagem da doença para dissimular seu papel normativo na perpetuação das expectativas sociais desde a infância.

É neste sentido que percebemos como este discurso convida o campo psi a trabalhar em nome da promoção deste sujeito ideal, através da normatização de comportamentos e patologização dos desvios. Se o sujeito ideal do neoliberalismo é este que corrobora a uma lógica econômica que se torna um ethos, é preciso gestá-lo desde a infância e continuar controlando-o na adolescência. Cohen (2015) nos diz que os DSM aparecem como instrumentos de controle social na medida em que se constituem e se ampliam em nome da manutenção deste sujeito ideal neoliberal. Para isso, Cohen (2015), em um estudo comparativo das versões do DSM, nos mostra como as esferas de interesse da lógica neoliberal, ampliam seu potencial patológico dentro do DSM, ou seja, categorias como trabalho, escola e infância, ganham amplitude diagnóstica ao longo das versões:

Table 3.1 Increase in the use of work, home, and school phrasings in the DSM, 1952–2013[a]

Word/phrase	DSM-I (1952)	DSM-II (1968)	DSM-III (1980)	DSM-III-R (1987)	DSM-IV (1994)	DSM-IV-TR (2000)	DSM-5 (2013)
Work/ing/er	5	1	72	122	186	204	288
Home/housework	2	2	59	80	92	96	109
School	4	2	91	105	158	170	257

[a]See Appendix A for methodology

Calazans e Matozinho (2020) observam que, com a crescente inclusão de aspectos relacionados ao trabalho e à escola nos manuais diagnósticos como o DSM, os indivíduos são avaliados com base em eficiência, efetividade e eficácia. Assim, desde cedo, o sujeito é convocado a encarnar os ideais do neoliberalismo, buscando um bom desempenho escolar e acumulando atividades que se transformem em habilidades competitivas no mercado de trabalho. Se o DSM-I e o DSM-II não consideram a escola como um lócus do sofrimento infantil e adolescente, o DSM-III radicaliza a inclusão dessas patologias, alinhando-se ao discurso neoliberal. Dessa forma, a responsabilidade pela saúde mental das crianças, antes atribuída aos pais, passa a ser assumida pelo saber psiquiátrico, que busca normatizar e aliviar o sofrimento infantil, além de prevenir desvios comportamentais juvenis.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

No capitalismo contemporâneo, a demanda por habilidades avançadas é indiscutível. Neste contexto a educação torna-se essencial para preparar os indivíduos para competir no mercado de trabalho global. Assim, a escola assume um papel equivalente ao trabalho na infância, preparando e vigiando os sujeitos para sua entrada no mundo laboral. Se o sujeito neoliberal deve adquirir habilidades complexas desde cedo para ser competitivo e bem-sucedido na vida adulta, o adolescente é visto como um "trabalhador em espera" e não como aluno, tornando a escola um lócus da hegemonia psiquiátrica instrumentalizada pelo discurso neoliberal.

No entanto, essa ênfase na educação formal também abre caminho para uma vigilância e controle mais estreitos do comportamento das crianças e jovens, especialmente sob a lente dos discursos psi. Sujeitos que não se encaixam nessa lógica são passíveis de rotulações patológicas e a solução muitas vezes buscada é a administração de medicamentos para moldar os alunos de acordo com as exigências disciplinares da escola. Na escola termina por se presentificar uma categoria genérica de crianças e adolescentes chamados de "laudados", que portam algum transtorno ou espectro, que supostamente justifica a distância destes sujeitos do ideal de aluno, apaziguando assim as cobranças de eficiência, eficácia e produtividade que toma o discurso escolar, vinculando uma certa ideia de fracasso ao diagnóstico do adolescente.

Assim, o tempo entre a infância e a vida adulta, onde o sujeito tem uma moratória social para reconstruir sua existência diante do abalo provocado pela puberdade, é tomado apenas como um tempo de contenção dos indesejáveis e de constituição do sujeito ideal do sistema capitalista, um tempo tomado como necessário para construção do trabalhador ideal. Ora, embora a adolescência tenha surgido em paralelo ao capitalismo, isso não justifica sua redução aos interesses desse discurso. É necessário abordar a adolescência além de uma construção sócio-histórica determinada pela lógica capitalista.

A adolescência: o sujeito entre as nomeações singulares e genéricas

A adolescência, como estágio distintivo do desenvolvimento humano, é um fenômeno complexo que emerge em estreita relação com o sistema socioeconômico do capitalismo. Desde o século XIX esse período de transição entre a infância e a vida adulta tem sido moldado por uma série de transformações econômicas, sociais e culturais associadas à ascensão e expansão do capitalismo moderno. Com o advento da Revolução Industrial e a subsequente urbanização em massa, as sociedades capitalistas testemunharam uma reorganização radical das estruturas sociais e econômicas. Essas mudanças tiveram um impacto profundo nas experiências de juventudes, dando origem ao que agora entendemos como adolescência. Na sociedade industrial, durante o processo de transição do feudalismo para o capitalismo, e na era pós-industrial, a ascensão do grupo social conhecido como juventude é um fenômeno histórico evidente. A industrialização trouxe consigo a necessidade de mão de obra assalariada em fábricas e indústrias, ao mesmo tempo em que deslocava muitas famílias do campo para as cidades em busca de trabalho.

De acordo com Ariès (1981), a partir do século XVIII, a família assume um papel cada vez mais relevante na educação dos filhos, gradualmente assumindo a responsabilidade por seu desenvolvimento educacional, o que resulta em uma maior dependência econômica e moral dos jovens em relação aos pais. Isto se

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

reflete no sistema educacional, que também se desenvolveu em paralelo ao capitalismo industrial e desempenhou um papel fundamental na definição da adolescência como uma fase de preparação para o mercado de trabalho, onde os jovens adquiririam habilidades e experiências que os preparam para assumir responsabilidades laborais e sociais. A educação obrigatória visava formar uma força de trabalho disciplinada e qualificada, adaptada às necessidades do capitalismo industrial em expansão. Baseando-se em pesquisadores que identificaram sua origem na escolarização, entrada no mercado de trabalho e serviço militar (MUSGROWE, 1964; ARIÈS, 1981; LEVI e SCHMITT, 1996), é possível argumentar que a concepção da adolescência e juventude está intimamente ligada à intensificação da relação entre o indivíduo e o trabalho, como efeitos do capitalismo.

A adolescência, vista como um produto do capitalismo, está intrinsecamente conectada às transformações sociais, econômicas e culturais que caracterizam a sociedade contemporânea. Longe de ser um conceito universal e imutável, a adolescência é moldada pelos contextos específicos em que surge, refletindo as demandas e valores de uma determinada época. No contexto do capitalismo neoliberal, a adolescência é reconhecida como um tempo de produção ideal do sujeito capitalista, onde os jovens são instados a se prepararem para se tornarem agentes produtivos e competitivos no mercado, mergulhados em discursos que profetizam lógicas meritocráticas, segundo as quais o esforço seria a chave para um suposto sucesso.

Para a psicanálise, a adolescência também não é uma etapa natural do desenvolvimento humano, mas uma categoria sociologicamente construída ao longo da história. Na infância há uma série de marcadores subjetivos que estabilizam a vida do sujeito: a sua ideia de corpo, o lugar que o sujeito como objeto de desejo dos pais, a dependência dos pais e daqueles que se ocupam dos processos de cuidado, a latência sexual que será despertada na puberdade.

No entanto, na puberdade, há o despertar da sexualidade, onde o excesso libidinal desestabiliza as bases infantis, exigindo do sujeito novos arranjos para a sua estabilização. Para além do amadurecimento do corpo, caracterizado pela atividade hormonal que desencadeia os caracteres sexuais secundários, a psicanálise nos diz que a emergência da genitalidade implica em uma reorientação das pulsões, onde o adolescente vai ser convocado a projetar seu investimento libidinal para além do seu próprio corpo, para além do seu par familiar, em direção ao social, ao outro enquanto parceiro sexuado. Seria, portanto, o momento em que ocorre a escolha de outros objetos sexuais diferentes dos objetos da infância através do abandono do autoerotismo, o encontro com o outro sexo, quando se dá a eleição do objeto sexual; a necessidade de desligamento dos pais; e a escolha de outras referências identificatórias do lado do social.

A dimensão do corpo do adolescente também é abalada, já que neste momento ele perde a certeza de sua unidade corporal, sendo agora convocado a reorganizar esse imaginário corporal, fazendo o luto do corpo infantil, e se reposicionando em relação a sexualidade, não a partir de sua natureza anatômica, mas a partir de sua reorganização pulsional, dando novo sentido ao corpo, ao sexo, à identidade, ao encontro amoroso com o outro.

Assim, podemos dizer que se a puberdade desorganiza a existência infantil, a adolescência seria o trabalho, sempre singular, de construção de uma nova estabilização da existência desse sujeito que passa pela dimensão do corpo, da identidade, do sexo, da sua posição no laço social. Stevens (2004) dará a esta nova solução estabilizadora do sujeito o caráter de um sintoma, ou seja, de uma solução de compromisso que visa responder às demandas da realidade, contornando ao

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

mesmo tempo a dimensão do mal-estar. Esse sintoma, torna-se assim uma forma de estabilização do sujeito que ganha valor de existência na medida em que reposiciona o sujeito em relação ao outro.

Assim, Stevens (2004) elenca vários arranjos organizados pelo sujeito púbere para dar conta do encontro com esse momento desestabilizador. Segundo ele, alguns adolescentes conseguem mediar a dimensão da angústia pela via da identificação – a uma pessoa, uma profissão, grupo, classe, diagnóstico – que ganha contornos simbólicos ou imaginários dependendo da forma como ela se dá. Alguns sintomas mais frágeis apontam para a saída pela oralidade, onde os adolescentes encontram uma estabilização precária pela via da anorexia e bulimia. Outros adolescentes acabam tentando tratar esta estabilização pela via de uma satisfação que dispensa o laço com o outro como, por exemplo, a toxicomania; outros encontram a dificuldade em constituir um sintoma e partem para o campo dos atos. Todas estas respostas sintomáticas dos sujeitos adolescentes apontam para o esforço singular de uma nova amarração em torno do desarranjo provocado pela puberdade.

Desta forma, a declinação sintomática que Stevens (2004) elenca, a partir dos caminhos que vão da puberdade à adolescência, apontam uma indicação preciosa para a clínica da adolescência, na medida em que nos orienta em relação à qualidade das soluções que estão dispostas enquanto sintomas, para que os adolescentes possam se estabilizarem. O sintoma é assim uma nomeação singular, que relança o sujeito para além desse desarranjo da puberdade.

No entanto, atualmente, percebemos que o laço social tem tornado esse trabalho delicado e singular da adolescência cada vez mais difícil. Se adolescência envolve um tempo de reconstrução do corpo, da sexualidade, do seu lugar no laço social, que culmina sempre em uma solução singular, percebemos que hoje o discurso neoliberal pretende abreviar esse tempo de reconstrução, ofertando ao sujeito uma resposta pronta pela via de uma nomeação genérica, construída também na forma de um diagnóstico.

Segundo Cohen (2015) em sua análise das publicações do DSM, do I ao V, sugere que a gama de transtornos mentais que estão associados aos jovens aumentou ao longo dos anos e, atualmente, compõe 47 de um total de 374 classificações no DSM-5, conforme tabela abaixo

Table 5.1 Number of youth-related diagnostic categories in the DSM, 1952–2013[a]

DSM-I (1952)	DSM-II (1968)	DSM-III (1980)	DSM-III-R (1987)	DSM-IV (1994)	DSM-IV-TR (2000)	DSM-5 (2013)
8	18	37	41	42	43	47

[a]See Appendix B for full diagnostic list.

Cinquenta anos atrás, a primeira edição do DSM incluía apenas oito diagnósticos relacionados à adolescência. Hoje, sob a lógica capitalista e neoliberal, há uma proliferação de diagnósticos em discursos sociais, jurídicos e médicos, que etiquetam os adolescentes para oferecer respostas uniformes ao que se desvia do ideal normativo.

Ouvimos cotidianamente na clínica com adolescentes os efeitos capitalistas de normatização; nomeações rígidas que sob a forma de diagnósticos parecem obturar o sujeito do inconsciente, impondo um ideal de sujeito neoliberal que ignora as múltiplas coordenadas nas quais o sujeito se forja. A maciça oferta diagnóstica, acaba por obstruir o trabalho singular da adolescência da construção de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

um sintoma, ficando o sujeito determinado e identificado à sua patologia. Deste modo, não resta ao sujeito outra opção senão responder a partir desse lugar. Essa homogeneização promove uma padronização das singularidades, que são tomadas como identidades fixas e convergem para um modo de existência supostamente compartilhado, anulando o sujeito do inconsciente e seu desejo. Horwitz (2001) argumenta que muitas condições rotuladas como diagnósticos de transtornos mentais moldam identidades, levando indivíduos a se identificarem com rótulos que refletem mais as normas culturais do que a realidade clínica. Esse processo reforça o controle social e a conformidade com expectativas dominantes, desconsiderando a diversidade das experiências humanas. O diagnóstico, portanto, não apenas define a doença, mas também influencia profundamente a identidade dos sujeitos diagnosticados.

Acreditamos que as nomeações ofertadas por esse discurso hegemônico neoliberal podem se manifestar de maneira violenta nos adolescentes, comprometendo o processo de formação de sua identidade e dificultando a construção subjetiva do seu sintoma singular, tal como postulamos acima, visando restaurar uma suposta norma social. Essa forma de violência se manifesta também na irradiação da hegemonia psiquiátrica pelos diversos campos da vida do adolescente, dando ensejo à medicalização de suas vidas. Percebemos, em análise comparativa das edições do DSM, que há igualmente uma ampliação diagnóstica por categorias como infância, adolescência, educação, jogos, lazer, escola e juventude, denotando o interesse da hegemonia psiquiátrica por todos os campos de sociabilidade desses sujeitos. Assim, percebemos que estes campos de interação da adolescência encontram-se cada vez mais pulverizados em contenções nosográficas pela via dos transtornos nos DSM (COHEN, 2015):

Table 5.2 Number of youth-related words/phrases in the DSM, 1952–2013[a]

Word/phrase	DSM-I (1952)	DSM-II (1968)	DSM-III (1980)	DSM-III-R (1987)	DSM-IV (1994)	DSM-IV-TR (2000)	DSM-5 (2013)
Adolescent/ce	9	39	211	274	206	216	179
Child/ren/hood	32	71	672	762	822	855	1318
Educat/ed/ion	0	0	6	4	14	16	26
Game/s/ing	0	0	6	12	12	12	75
Play/ing/mates	0	0	27	37	66	59	87
School	4	2	91	105	158	170	257
Teach/er/es/ing	0	0	8	6	12	19	18
Youth/young people	0	0	3	6	4	6	23
Total count	45	112	1024	1206	1294	1353	1983

[a]See Appendix A for methodology.

É neste sentido, que todo o campo de sociabilidade da criança e do adolescente se torna locus da hegemonia psiquiátrica, que inspeciona os desvios comportamentais de forma cada vez mais crescente. Com a medicalização de problemas comportamentais e emocionais, observa-se uma generalização diagnóstica de crianças e adolescentes, levando à hiperprodução farmacêutica para controlar processos bioquímicos cerebrais e cognitivos. Trata-se de processos segregativos que visam a normatização da existência daqueles que encarnam o nome do mal-estar na cultura.

Por isso há também os casos em que a nomeação, outorgada pelo laço social, terá como função o controle social destes corpos que, quando adolescentes, são

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

tomados como ingovernáveis e, portanto, indesejáveis e perigosos. Para Rosa e Vicentin (2010), o fenômeno da psiquiatrização dos adolescentes segue um paradigma emergente que visa, especialmente, controlar estes sujeitos. Trata-se de um fenômeno atualmente comum no campo das políticas públicas, em que a psiquiatrização juvenil surge como uma resposta ao campo social. Assim, todo comportamento desviante que possa ser interpretado como violento, também passa a ser enquadrado pelo DSM em termos de transtornos, convertendo a dimensão da violência em patologia a ser enquadrada. Tal fenômeno pode ser visto abaixo, no recenseamento feito por Cohen (2015) dos indicadores relativos ao campo da violência que são ampliados em termos de transtornos ao longo da revisão dos DSM:

Table 7.1 Number of protest-related words/phrases in the DSM, 1952–2013[a]

Word/phrase	DSM-I (1952)	DSM-II (1968)	DSM-III (1980)	DSM-III-R (1987)	DSM-IV (1994)	DSM-IV-TR (2000)	DSM-5 (2013)
Delusions of persecution/ paranoia	10	7	31	19	5	3	14
Violent/ce	1	4	38	40	41	43	148
Self-control	0	0	0	1	1	1	10
Police/ing	0	0	4	4	6	5	7
Socio/politics/al	0	0	6	7	8	9	13
Terror/ist/ism	0	0	1	1	2	2	9
Total count	11	11	80	72	63	63	201

[a]See Appendix A for methodology

Essa lógica de medicalização do campo da violência, tem efeitos sociais importantes para a adolescência. Esse paradigma dá subsídios para justificar o encarceramento juvenil, em vez de investimentos em políticas sociais, intensificando uma abordagem punitiva em resposta ao aumento da desigualdade social, violência e insegurança. Pela via da medicalização da vida, a criminalização do comportamento desviante se traduz na patologização da conduta criminosa, reforçando uma resposta punitiva ao invés de preventiva. Conforme Rosa e Vicentin (2010) apontam, o discurso da psiquiatria é convocado para legitimar certos discursos sociais, respondendo às demandas de "defesa social". Isso resulta em uma renovada conexão entre a noção de periculosidade, atos infracionais e transtornos mentais, criando um quadro onde a criminalidade é tratada como uma questão de saúde mental, justificando intervenções punitivas sob o manto da psiquiatria.

O adolescente permanece, assim, colado a uma solução genérica ofertada por este discurso, deslizando pelos "nomes do pior" (LACADÉE, 2011). Estes "nomes do pior" são também estas nomeações diagnósticas genéricas que determinam a existência dos adolescentes, marcando o deslizamento destes sujeitos por categorias de exclusão com efeitos devastadores de segregação, com a anuência dos serviços que se ocupam destes sujeitos.

Como vimos, dentro desta nova razão diagnóstica, determinada pelo neoliberalismo, o campo psi é deslocado de sua posição de escuta ética para responder à normatização e adequação das subjetividades de jovens e adolescentes, garantindo sua conformidade com as normas sociais e econômicas dominantes, sobretudo aqueles que são vistos pelas instituições como desviantes, como problemas

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

a serem resolvidos. Esses discursos contribuem para a criação de normas e expectativas em relação ao comportamento e desenvolvimento dos jovens, influenciando diretamente suas experiências e trajetórias. Em contrapartida, é preciso que o campo psi problematize qual o discurso subjaz o hiper diagnóstico de adolescentes no contemporâneo, a fim de recuperar tanto a marca singular do sintoma do sujeito na sua articulação com o laço, quanto a marca social que o próprio laço social imprime nos nossos processos de saúde e adoecimento.

Considerações finais

A análise da adolescência no contexto neoliberal contemporâneo revela profundas implicações para o campo antropológico, ao destacar a intersecção entre processos sociais, econômicos e culturais e a construção da subjetividade juvenil. A adolescência é reconfigurada sob as pressões de um sistema que patologiza comportamentos, estabelecendo diagnósticos psiquiátricos como instrumentos de normatização e de adequação destes sujeitos ao ideal neoliberal. Nesse sentido, a antropologia é chamada a investigar como essas dinâmicas não apenas moldam as experiências individuais dos adolescentes, mas também refletem e perpetuam estruturas de poder e controle social.

A medicalização da existência sob a lógica neoliberal representa um processo de transformar problemas sociais e políticos em questões médicas, despolitizando e biologizando o sofrimento humano. Esse fenômeno é particularmente evidente na adolescência, onde o DSM e a psiquiatria biológica ampliam diagnósticos para normatizar comportamentos, reforçando o controle social e atendendo aos interesses da indústria farmacêutica. Assim, os jovens são preparados para serem sujeitos ideais do capitalismo, perdendo sua singularidade e subjetividade em prol de uma conformidade produtiva e eficiente. Essa abordagem sustenta a opressão neoliberal, mantendo os indivíduos adaptados às exigências de um mercado de trabalho globalizado e competitivo. A crítica à hegemonia psiquiátrica e à medicalização da vida levanta questões centrais sobre o papel da antropologia na análise das relações de poder, questionando a compreensão de sujeito e de normalidade/anormalidade dado pela racionalidade médica e neoliberal enquanto ferramentas ideológicas que visam reforçar uma lógica mortífera de controle social e segregação. Psicanálise e antropologia, imbricadas nesse diálogo, contribuem para uma outra compreensão sobre o adoecimento das adolescências contemporâneas.

Nós, psicanalistas, trabalhamos na contramão desta lógica de generalização diagnóstica, recuperando nas categorias de transtorno e de espectro a dimensão do sujeito do inconsciente. Assim, além de pensarmos criticamente na função do diagnóstico e na sua aliança com a lógica neoliberal, é preciso ainda provocar a subjetivação singular dos nomes genéricos com os quais os adolescentes, em suas trajetórias, acabam se confrontando. Trata-se de retomar o singular do sujeito como uma resposta às determinações do laço social que organiza a vida comum, a fim de restituir às formas contemporâneas de diagnóstico, as categorias de sujeito e de laço social.

Essa perspectiva não só contrasta com a lógica neoliberal, mas também convida a antropologia a resgatar as nuances culturais que permeiam a experiência juvenil. Ao valorizar a construção de identidades não normatizadas, os antropólogos podem contribuir para a compreensão da adolescência como um fenômeno multifacetado, que vai além das categorias diagnósticas genéricas.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

Recebido em 29 de maio de 2024.
Aprovado em 10 de outubro de 2024.

Referências

ALEMÁN, J. Hay mucho miedo de que se ponga todo mucho peor de como está**.** *Página 12,* 2017. Disponível em: https://www.pagina12.com.ar/32831-hay-mucho-miedo-de-que-se-ponga-todo-mucho-peor-de-como-esta

ARIÈS, P. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA. *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais - DSM-5*. Porto Alegre: Artmed, 2014.

BENNETT, Richard. *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*. New York: W.W. Norton e Company, 1998.

BUTLER, Judith. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso Books, 2004.

CALAZANS, R.; MARTINS, C. R. Transtorno, sintoma e direção do tratamento para o autismo. *Estilos Clínicos*, 12 (22): 142-157, 2007.

CALAZANS, R.; MATOZINHO, C. O. "O agenciamento neoliberal do conceito de crise e seus efeitos na criminalização da juventude". In: GUERRA, A. M. C.; MOREIRA, J. O. (orgs.). *Adolescências e narrativas memorialísticas: escutando apostas inconscientes*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2020, pp. 42-54.

CAPONI, S.; DARÉ, P. K. Neoliberalismo e sofrimento psíquico: a psiquiatrização dos padecimentos no âmbito escolar. *Mediações*, 25 (2): 302-320, 2020.

CEDERSTRÖM, C.; SPICER, A. *The wellness syndrome*. Cambridge: Polity Press, 2015.

COHEN, B. *Psychiatric Hegemony: A Marxist Theory of Mental Illness*. Londres: Palgrave Mcmillian, 2015.

DUNKER, C. Questões entre a psicanálise e o DSM. *Jornal de Psicanálise*, 47 (87): 79-107, 2014.

EHRENBERG, Alain. *The weariness of the self: diagnosing the history of depression in the contemporary age*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009.

FISHER, M. *Realismo capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOUCAULT, M. *Os Anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud - Vol. VII*. Rio de Janeiro: Imago, 1905. pp. 69-135.

FREUD, S. Os caminhos da formação dos sintomas. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Vol. XV*I. Rio de Janeiro: Imago, 1916. pp. 89-103.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1929. pp. 83.

FREUD, S. Construções em análise. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XXIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1937. pp. 144-152.

HAN, B. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAYEK, F. A. *O Caminho da Servidão*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

HARVEY, D. *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HARVEY, D. *O Novo Imperialismo: Acumulação por Despossessão*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HORWITZ, A. V. *Creating Mental Illness*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

IANNINI, G.; TEIXEIRA, A. O futuro de uma classificação. *Revista CULT,* 184, 2013.

ILLOUZ, E. *Cold intimacies: the making of emotional capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2007.

LACADÉE, P. *O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011

LAURENT, E. *III Coloquio de la Orientación Lacaniana: em referência a Sutilezas Analíticas de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2013.

MAYES, R.; HORWITZ, A. V. DSM-III and the revolution in the classification of mental illness. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 41 (3): 249-267, 2005.

MILLER, J. A. O rouxinol de Lacan. *Conferência de abertura do Instituto Clínico de Buenos Aires - ICBA*, 1998.

MONCRIEFF, J. Neoliberalism and Biopsychiatry: A Marriage of Convenience. In: COHEN, C. I.; TIMIMI, S. (Orgs.), *Liberatory Psychiatry: Philosophy, Politics, and Mental Health*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 235–255.

MUSGROVE, F. *Youth and the social order*. London: Routledge/Kegan Paul, 1964.

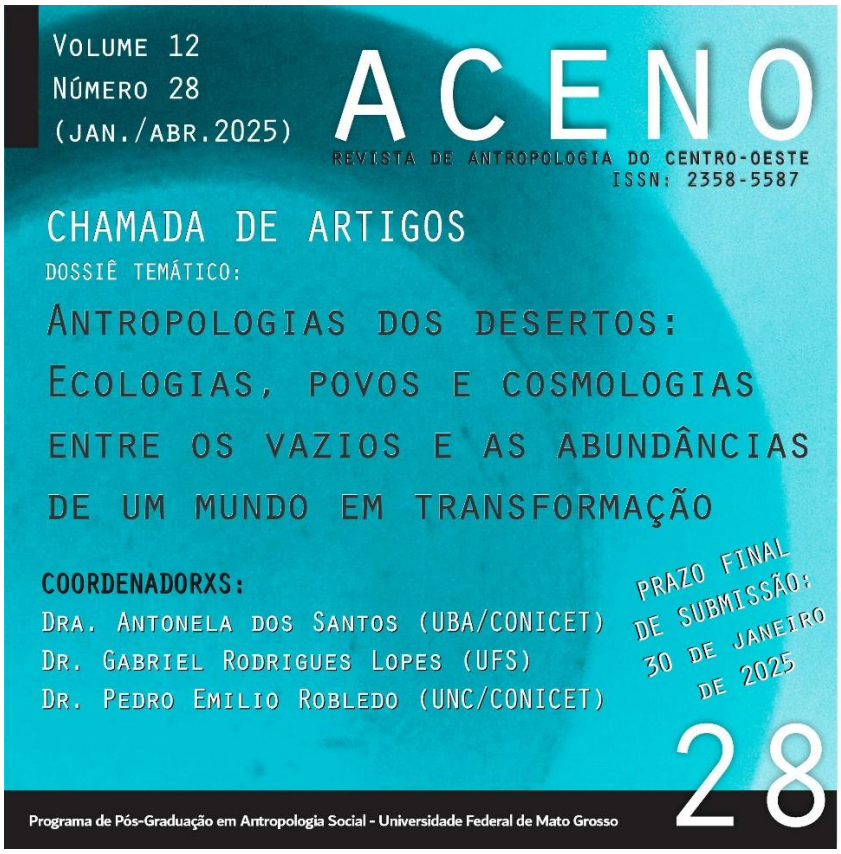
NOFAL, S. The historical roots of neoliberalism: origin and meaning. *Brazilian Journal of Political Economy*, 43 (3): 576-591, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

ROSA, M. D.; VICENTIN, M. C. Os intratáveis: o exílio do adolescente do laço social pelas noções de periculosidade e irrecuperabilidade. *Revista de Psicologia Política*, 10 (19): 107-124, 2010.

ROSE, N. *Inventing Our Selves: psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

STEVENS, A. Adolescência: sintoma da puberdade. *Curinga,* (20): 27-39, 2004.



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17763

ACENO

Narrativas em um “pedacinho de roça”:
as imputações do neoliberalismo sobre a produção de trabalho e saúde de um agricultor familiar

Alessandra do Nascimento Costa[1]
Ana Clara Monteiro da Costa[2]
Tatiana de Lucena Torres[3]
Universidade Federal da Paraíba

Resumo: A ordem neoliberal tem se presentificado e imputado suas forças de controle e opressão sobre diversos grupos econômicos no Brasil. Dentre tais, a Agricultura Familiar tem sido uma das principais vítimas a cair na penumbra desse sistema. Sob esse fito, o presente estudo tem como objetivo descrever e compreender a história de vida laboral de um pequeno agricultor familiar, a fim de refletir sobre como as instâncias do poder neoliberal atravessam os processos de subjetivação sobre seu trabalho e seus modos de produzir saúde. Trata-se de uma pesquisa de delineamento exploratório e descritivo, de abordagem qualitativa, utilizando-se de questionário sociodemográfico e entrevista narrativa. Destaca-se como principal resultado o processo de exclusão e desumanização que o neoliberalismo desenfreadamente tem gerado sobre a vida dos agricultores familiares.

Palavras-chave: neoliberalismo; agricultura familiar; produção de trabalho; produção de saúde.

[1] Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal da Paraíba. Associada ao Grupo de Pesquisa Devires da Clínica - Grupo de Pesquisa, Extensão e Estudos.
[2] Psicóloga formada pela Universidade Federal da Paraíba. Associada ao Grupo ApoiaRAPS - Grupo de Ensino, Pesquisa e Extensão.
[3] Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal da Paraíba.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

COSTA, Alessandra do Nascimento; COSTA, Ana Clara Monteiro da; TORRES, Tatiana de Lucena. **Narrativas em um “ pedacinho de roça” : as imputações do neoliberalismo sobre a produção de trabalho e saúde de um agricultor familiar.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 155-170, setembro a dezembro de 2024.

Narratives in a little piece of countryside:
the imputations of neoliberalism on the production of work and health of a family farmer

Abstract: The neoliberal order has been present and imposed its forces of control and oppression on various economic groups in Brazil. Among these, Family Farming has been one of the main victims to fall into the shadow of this system. Under this aim, the present study aims to describe and understand the working life history of a small family farmer, in order to reflect on how his work experience, in the face of instances of neoliberal power, crosses his processes of subjectivation about work and their ways of producing health. This is a qualitative, exploratory and descriptive research, using a sociodemographic questionnaire and a narrative interview as methodological instruments. The main result is the process of exclusion and dehumanization that neoliberalism has rampantly generated in the lives of family farmers.

Keywords: neoliberalism; family farming; work production; health production

Narrativas en un pedacito de campo:
las imputaciones del neoliberalismo sobre la producción de trabajo y salud de un agricultor familiar

Resumen: El orden neoliberal ha estado presente e impuso sus fuerzas de control y opresión a diversos grupos económicos en Brasil. Entre ellas, la Agricultura Familiar ha sido una de las principales víctimas al quedar a la sombra de este sistema. Bajo este objetivo, el presente estudio pretende describir y comprender la historia de vida laboral de un pequeño agricultor familiar, con el fin de reflexionar sobre cómo su experiencia laboral, frente a instancias de poder neoliberal, atraviesa sus procesos de subjetivación sobre el trabajo y sus formas de producir salud. Se trata de una investigación cualitativa, exploratoria y descriptiva, utilizando como instrumentos metodológicos un cuestionario sociodemográfico y una entrevista narrativa. El principal resultado destaca como el proceso de exclusión y deshumanización que el neoliberalismo ha generado desenfrenadamente en la vida de los agricultores familiares.

Palabras clave: neoliberalismo; agricultura familiar; producción de trabajo; producción de salud.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

A agricultura no Brasil caracteriza-se como uma das principais bases da economia nacional. Dentre as suas categorias, há a agricultura patronal (ou empresarial) e a agricultura familiar (AF), também denominada como agricultura camponesa. A primeira visa a comercialização dos produtos para o mercado interno e a exportação, utilizando investimentos tecnológicos e mão de obra assalariada. A segunda, por sua vez, caracteriza-se como modo de produção rural, cuja força de trabalho se constitui por membros da família, a fim de garantir sua própria subsistência. Essa última, portanto, atua pelas vias de uma integração coletiva, utilizando de práticas que se contrapõem ao modelo tecnicista/produtivista vigente (CASTRO, 2012; AQUINO, ALVES e VIDAL, 2020; PESSOA e ALCHIERI, 2018).

Sua legitimidade política e social foi possível a partir dos movimentos sindicalistas que ocorreram na década de 1990 (AQUINO, ALVES e VIDAL, 2020). Com efeito, estabeleceu-se o Decreto 1946/1996, pelo qual foi criado o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF). A ação visa o apoio financeiro à produção rural explorada pela família. No entanto, como aponta Wanderley (2017), os recursos do programa são distribuídos entre as regiões do país conforme algumas preferências.

Ocorre que os créditos disponibilizados pelo PRONAF se concentram na região sul, cujas atividades agrícolas pertencem a empresas familiares, as quais apresentam condições financeiras favoráveis para assumir contratos exigidos pelos sistemas bancários. Isso possibilita que esses empreendedores, para além do cultivo da terra, possuam maiores escalas de produção e melhores índices de renda. Já outras regiões que apresentam a atuação de agricultores, mas sem vínculos contratuais, pouco são privilegiadas com esses fomentos (WANDERLEY, 2017).

Essa é uma realidade que atinge principalmente a agricultura no Nordeste. De acordo com dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - 2017), a maior parte da mão de obra da AF no Brasil está na região nordestina, sendo 46,6% do total de pessoas que se ocupam com o trabalho rural no país. Por outro lado, a região é responsável apenas por 20% da produção agrícola nacional. Tal problemática é influenciada pelos fatores climáticos, tais quais os períodos extensos de estiagem e deterioração do solo e, sobretudo, da falta de efetividade das políticas públicas voltadas ao incentivo da AF na região (PESSOA e ALCHIERI, 2018).

Fala-se, pois, da condição de uma parcela majoritária de pequenos agricultores familiares que pouco dispõem de recursos ou um quantitativo de terra próprio. O que culmina na carência de indicadores econômicos, levando à situação de vulnerabilidade social e laboral (WANDERLEY, 2017).

Tais consequências podem ser bem explicadas pelo que Franco et al. (2020) destrincham sobre as reverberações que a economia neoliberal têm implatado no Brasil, sem discriminação alguma sobre a diversidade de geração de renda que aqui se presentifica. O modelo coloca o sujeito em um falso pedestal de autogestão

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

do seu trabalho. O capital, na verdade, torna-se o próprio trabalhador – isto é, capital humano –, caindo na armadilha de atingir um certo bem-estar pela acumulação, o que, na verdade, mascara a competitividade do mercado. Com efeito, o trabalhador é levado a uma constante comparação e hierarquização de objetos e sujeitos, bem como a um esforço desenfreado para alcançar a produção.

Na AF isso tem efeitos em instâncias ainda maiores, uma vez que o neoliberalismo defende a autogestão com a mínima intervenção do Estado, acarretando na desorganização das (poucas) políticas públicas voltadas a esse tipo de renda. Assim, a AF tem sido vítima dos moldes neoliberais que favorecem a agricultura patronal. Essa que, por apresentar condições de competitividade com o mercado exterior, consegue se aproveitar de vantagens com esse tipo de modelo econômico (NUNES e PAULA, 2022).

Sob essa situação, há danos diversos à AF, imbricados, por exemplo: pela grilagem de terra; a vulnerabilidade da manutenção econômica dos pequenos agricultores familiares; o êxodo rural (CASTRO, 2012); a redução de espaços para a policultura de alimentos cultivados pela AF; a disputa e domínio das terras pelas empresas agropecuárias (SILVA e MESQUITA, 2009); a redução dos programas sociais voltados à AF; a fragilidade dos sindicatos rurais; e a preferência pela privatização de serviços nesse cenário (PAULA, GÓMEZ e TRACZ, 2017).

Aspectos que podem ser associados ao que Wanderley (2017) analisa sobre a primazia do capital e da propriedade de terras que se estabelecem no Brasil. O efeito desse processo diz respeito a uma certa deformação na suposta tentativa de inserção social daqueles que produzem na terra sua subsistência.

Sobre isso, pode-se inferir o que Sawaia (2014) aponta acerca da dialética da inclusão/exclusão gerada pelo sistema capitalista. Há nessa relação um processo de alienação do trabalhador, o qual tem seu corpo institucionalizado, à mercê de subsídios molares, com pouca ou nenhuma garantia à sua subsistência, senão somente à manutenção das desigualdades sociais que assolam o país. Os efeitos que surgem a partir disso são perversos, atingindo os modos de trabalho e a produção de saúde dos trabalhadores.

Efeitos da ideologia neoliberal sobre o sentido, o significado do trabalho e a produção de saúde

Segundo Bendassolli e Gondim (2014), o significado do trabalho ocupa uma ordem dinâmica e psicossocial na relação do sujeito consigo e com o seu território, sendo atravessado constantemente por diversos aspectos históricos, econômicos, políticos e culturais. Já o sentido, que está interseccionado ao processo de significação do trabalho, ocupa uma ordem afetiva e singular do trabalhador para com a experiência profissional. Nesse último, percebe-se principalmente o que se movimenta pelas forças micropolíticas, através de mecanismos que emergem a partir da qualidade significativa que o sujeito ancora à atividade realizada.

Nesse contexto, defende-se aqui que o trabalho assume um papel de função psicológica. Instrumento, portanto, de mediação do sujeito com o mundo (ZANELLA, 2004). O trabalho, por assim dizer, mantém centralidade nos modos de subjetivação que estão em constante devir nas relações que o sujeito estabelece com o seu território, operando intimamente na ordem da experiência da vida. Há nessa interação a produção de elementos diversos que possibilitam ao trabalhador conduzir seus modos de agir, ora pelo instituído das normas, ora pela construção da sua verdadeira autonomia (BENDASSOLLI e GONDIM, 2014).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

Para os mesmos autores a função psicológica do trabalho faz a mediação entre os seus significados – aspectos culturais, sociais e ideológicos compartilhados socialmente – e seus sentidos – experiências e vivências dos trabalhadores. O conceito de Função Psicológica do Trabalho foi criado por Y. Clot (2007) inspirado na Teoria Histórico Cultural proposta por Vygotski (CLOT, 2002). Para o primeiro autor, a função psicológica do trabalho é tanto coletiva, exigida para a conservação e renovação da atividade, quanto atividade vital, simultaneamente de conservação, transmissão, invenção e renovação (CLOT, 2007). Desse modo, o trabalho seria, ou deveria ser, antes de qualquer coisa, uma atividade de humanização, pois é uma atividade relativa a si mesmo, bem como aos outros.

É nesse jogo dialético que o sofrimento psicológico pode aparecer como produto do trabalho, afetando os modos de produção de saúde do trabalhador. A experiência pós-industrial e moderna do trabalho, por exemplo, tem gerado no sujeito efeitos deletérios sobre seus modos de vida, levando ao adoecimento físico e psíquico, além de alcançar desdobramentos de outras ordens, como as injustiças sociais, a desassistência à saúde e a supressão da qualidade de vida (BENDASSOLLI, 2011).

Nessa perspectiva, o efeito do neoliberalismo sobre as camadas mais vulneráveis entra em jogo com um forte poder de opressão. Primando pelas vias macroeconômicas do agronegócio, o modelo tem gerado grandes consequências sobre a AF. Tais efeitos falam de um campo movido por forças de interesses que, para além do território geográfico, atravessam os territórios existenciais dos pequenos agricultores (SANTOS, 2007).

Dessa forma, o modelo neoliberal consegue determinar comportamentos, interferindo nos processos de subjetivação daqueles que estão mais vulneráveis a caírem na penumbra do sistema. Há, com isso, a propensão não somente para a disputa de terras, mas a disputa pelo governo da vida dos que só encontram no campo a alternativa para sobreviver (FOUCAULT, 2010; SAFATLE, 2020).

Assim, a força deste lado do sistema (o neoliberal) acaba por esvaziar o sujeito do seu poder de agir, transformando-o em um agente meramente passivo que, pela imputação do poder de controle que o sistema possui, não consegue encontrar alternativas possíveis de saída (CLOT, 2002). Tal cenário revela, de um lado, o sentimento de impotência e de frustração e, de outro, uma camuflagem em "vestes" de "empreendedor", "empresário de agronegócio", desvirtuando todos os concretos impedimentos vivenciados pelos trabalhadores da agricultura familiar.

A atividade do trabalho, nesse sentido, torna-se propensa principalmente ao desencadeamento de psicopatologias decorrentes de sobrecarga, como estresse e síndrome de *burnout*, além de levar a perdas subjetivas, a partir de disrupturas entre o que o trabalhador gostaria de realizar e o que de fato concretiza (BENDASSOLLI, 2011; SELIGMANN-SILVA *et al.*, 2010). Como posto por Clot (2007), o poder de agir está relacionado com a função psicológica do trabalho, uma vez que o poder de agir é amputado, leva ao sofrimento e muitas vezes ao adoecimento, cerceando o potencial de desenvolvimento pelo trabalho.

Sob esse fito, observa-se que o agricultor familiar, não conseguindo acompanhar a ordem do mercado, é assujeitado para operar com certos ingredientes do neoliberalismo, como o produtivismo, a autovigilância e a competitividade, ainda que não obtenha vantagem alguma diante dos grandes empreendedores. Ocorre, nesse processo, a internalização de um sistema, na perspectiva de atingir valores, mas sem nenhuma garantia sobre as forças ali investidas. Tais tensões, portanto, moldam os processos de subjetividade relacionados ao sentido e ao significado do

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

trabalho, principalmente quando o agricultor acaba por cair na falsa liberdade e no autoritarismo gerados pela doutrina neoliberal (FRANCO *et al.*, 2020).

Dessa forma, pode-se inferir que as acepções atuais que envolvem a AF tratam de um recorte que pode tanto dignificar o sujeito e emancipá-lo, como excluí-lo e adoecê-lo. Assim, diante desses delineamentos, considerando que o cenário neoliberal tem imputado vias de um trabalho que marginaliza o pequeno agricultor familiar, colocando-o em uma categoria de subalternidade, a presente pesquisa tem como objetivo descrever e compreender a história de vida laboral de um pequeno agricultor familiar, a fim de refletir sobre como as instâncias do poder neoliberal atravessam os processos de subjetivação sobre seu trabalho e seu modos de produzir saúde.

Metodologia

O presente estudo retrata uma pesquisa de caráter qualitativo, exploratório e descritivo. Segundo Minayo (2014), o viés qualitativo do estudo possibilita atuar na perspectiva de desvendar os mapas que compõem as vicissitudes do fenômeno humano, entre os significados, aspirações, valores e outros fatores que são constituintes da condução da vida, nos âmbitos individuais e coletivos. Junto aos componentes descritivos/exploratórios, tais fenômenos são possíveis no encontro entre pesquisador e pesquisado, possibilitando que ambos assumam mutuamente papel ativo na pesquisa (GIL, 2008).

Para isso, utilizou-se dos seguintes instrumentos metodológicos: um questionário sociodemográfico e uma entrevista narrativa, com roteiro semiestruturado, relacionada à história de vida laboral de um agricultor familiar. Conforme aponta Carreteiro (2017), privilegiar a história de vida laboral diz respeito a acompanhar as trajetórias de trabalho de um sujeito, entre suas conexões e rupturas. Isso permite acessar tanto a experiência em ato, como os sentidos que foram atribuídos ao vivido pelo participante. A narrativa que pode surgir a partir daí sempre será dinâmica, dando forma ao relato no tempo presente e no tempo da experiência, uma vez que pode partir tanto do contexto atual que se produz a narrativa, quanto do tempo histórico, social, cultural que o narrador fez parte.

Sob essa perspectiva, acompanhamos a biografia de trabalho de um agricultor familiar, o qual já percorre uma trajetória de 51 anos em atividade na agricultura. O critério para escolha do participante se deu pela acessibilidade das pesquisadoras. O ponto de partida, portanto, foi dado a partir das implicações que as pesquisadoras conseguiram estabelecer com o sujeito/pesquisado e com seus modos de existência relacionado ao trabalho.

Os dados obtidos foram transcritos mediante assinatura de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), seguindo os preceitos da ética da pesquisa qualitativa (MINAYO, 2021). Para análise dos dados, foi utilizada a técnica de Análise de Conteúdo proposta por Bardin (TRIVIÑOS, 2005), pela qual foi realizada a identificação e descrição de eixos temáticos, conforme a narrativa do participante.

Resultados e Discussão

O participante, aqui nomeado como Tekoá (homem e terra como um só, em tupi-guarani), identifica-se como um homem negro, tem 60 anos de idade e reside no interior do estado da Paraíba. Aposentou-se recentemente, contudo,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

ainda atua na agricultura e também é dono de um pequeno comércio local. É casado e tem dois filhos. Em relação à sua escolaridade, não teve acesso à educação formal, mas é alfabetizado.

A partir do diálogo desenvolvido frente às questões norteadoras da entrevista narrativa, foi possível distribuir o conteúdo do discurso de Tekoá em dois eixos temáticos, a saber: "Percursos do trabalho e as imputações do neoliberalismo"; e "Modos de (re)existência a partir dos sentidos e significados do trabalho". A primeira classe descreve a trajetória de trabalho do participante e traz apontamentos sobre os efeitos do neoliberalismo na sua caminhada laboral. Já a segunda, refere-se aos sentidos e significados atribuídos pelo agricultor ao seu trabalho, às funções psicológicas desenvolvidas a partir dele e às possibilidades de existência que conseguiu desenvolver frente às formas de opressão neoliberais.

Eixo 1: Percursos do trabalho e as imputações do neoliberalismo

Neste eixo, as respostas elaboradas pelo participante foram distribuídas em três direções, são elas: "Neoliberalismo e as transformações na agricultura familiar"; "Neoliberalismo e trabalho infantil"; e "Neoliberalismo e formas de padecimento sobre o agricultor familiar".

Em relação à categoria "Neoliberalismo e as transformações na agricultura familiar", Tekoá descreveu as atividades que desempenhou durante sua vida de trabalho e as mudanças que passara a partir delas, para manter a sua subsistência e a do seu núcleo familiar. Dessa forma, sua trajetória laboral parte da agricultura, mas também é atravessada por outras atividades. Apesar disso, pelo que expõe, a agricultura sempre foi sua principal forma de geração de renda. Como segue:

> *Comecei a trabalhar aos nove anos (...), apanhando algodão (...). Aí depois fui trabalhar plantando, limpando mato, quebrando milho, apanhando fava (...). Aí fui crescendo, fui trabalhar cortando agave. Carregava a fibra, botava para secar. (...). Continuei trabalhando na roça dos meus pais até os 23 anos, quando fui ao Rio de Janeiro. (...). Lá trabalhei de servente, arrumei um serviço de faxineiro. (...) fui a São Paulo, arrumei serviço em uma churrascaria como ajudante de copeiro. Depois fui trabalhar em outra churrascaria assando carne, da carne eu fui promovido para garçom (...). Quando vinha para cá eu trabalhava na agricultura. Depois voltei de novo a São Paulo e trabalhei como garçom até o ano 2000. Aí voltei ao Nordeste para ficar, não saí mais. Hoje continuo trabalhando na agricultura e tenho um barzinho.*

Nesse extrato, já se pode observar alguns atravessamentos que apontam a precarização persistente da AF. As transformações que Tekoá acompanhou em uma jornada de aproximadamente 29 anos de trabalho – de 1972, com nove anos, a 2000 – nos dão notícias sobre as vulnerabilidades que eram presentes nesse cenário e que pouco mudaram ao decorrer do tempo, principalmente com a ascendência do neoliberalismo no Brasil, ocorrida a partir das décadas de 1970 e 1980 (SILVA e MESQUITA, 2009).

Nesse momento, o neoliberalismo estava sendo implementado na economia brasileira, seguindo a proposta de organização da economia mundial após a crise de 1930. Dessa forma, a agricultura já recebia a multiplicidade da indústria quando Tekoá era submetido ao trabalho rural. A oferta, no entanto, privilegiava a mecanização e a fertilização em massa das lavouras em detrimento da mão de obra do agricultor familiar (SILVA e MESQUITA, 2009).

Em consequência, pouco ou nada foi observado de retornos positivos aos grupos que viviam do campo, uma vez que o paradigma neoliberal implementava, para além dos grandes empreendimentos capitalistas, a homogeneização da economia nacional. Isso anulava a diversidade de organização econômica rural que

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

cada região do Brasil apresentava (e ainda apresenta), dificultando a rentabilidade ou a permanência de trabalhadores nesse cenário (PAULA, GÓMEZ e TRACZ, 2017).

Já na categoria "Neoliberalismo e trabalho infantil", é possível observar no mesmo relato a inserção precoce de Tekoá no mundo do trabalho rural, iniciada ainda na primeira infância. No âmbito neoliberal, a exploração do trabalho infantil tem tomado outras proporções, uma vez que as desigualdades geradas pelo sistema levam ao exercício do trabalho precoce como solução para a manutenção da sobrevivência de muitas famílias (CONDE e SILVA, 2020).

Ainda que o Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA (Lei 8.069/1990) proíba a realização de qualquer atividade laboral por menores de 16 anos (salvo na condição de aprendiz, a partir dos 14) e a agricultura seja considerada como umas das piores formas de trabalho infantil, conforme aponta o Decreto 6.481/2008 na Lista TIP (Lista das Piores Formas de Trabalho Infantil), verifica-se a persistência dessa conduta como uma das principais alternativas de mais-valia neoliberal.

Conforme Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD Contínua), em 2022 havia, no Brasil, 1,9 milhão de crianças e adolescentes, com idade entre cinco e 17 anos, em situação de trabalho infantil, 7% a mais do contingente registrado no triênio 2016-2019. Dentre esses, 46,2% estavam em ocupações consideradas pela lista TIP, sendo 22,2% inseridos na agricultura. No Nordeste, eram 33% desse total, o que registra a maior taxa de ocupação de crianças em trabalho infantil no país, sendo a agropecuária a principal atividade explorada (IBGE, 2023).

Vale ressaltar que os agravos decorrentes do trabalho infantil para o desenvolvimento são diversos, como doenças músculo-esqueléticas (tendinites e sinovites, por exemplo), câncer de pele e doenças respiratórias (PESSOA e ALCHIERI, 2018). Além disso, esse cenário está atravessado por diversos riscos sociais e psicológicos, podendo levar ao desencadeamento de outros adoecimentos na fase adulta, como estados depressivos relacionados a perda da infância, ansiedade pelas constantes pressões impostas pelo sistema e déficits no desenvolvimento da aprendizagem (ALBERTO e SANTOS, 2011).

Ademais, destaca-se que a discussão referente à eliminação do trabalho infantil só começou a ganhar força em 1999, com a Convenção 182, proposta pela Organização Internacional do Trabalho – OIT (AGUIAR JUNIOR e VASCONCELLOS, 2020). Nesse período, Tekoá já estava com 37 anos de idade. A força do seu trabalho infantil foi, portanto, colocada como instrumento de manutenção da lógica do mercado, mas pouco ou nada valeu-se para manter uma vida digna a si e a sua família.

Sobre isso cabe, mais uma vez, ressaltar como o sistema neoliberal tem avançado como mecanismo de manutenção da pobreza no Brasil. A exploração do trabalho persiste sobre as camadas mais vulneráveis. O direito de viver, desse modo, já é retirado dos que mal começaram a caminhar neste mundo. Apesar das políticas de enfrentamento, tem-se em mãos uma certa corrida contra o tempo, que na verdade denuncia a formação de políticas tardias e precarizadas, contribuindo para o padecimento e exclusão dos que estão reféns desse sistema (BARZ, 2020).

Na categoria "Neoliberalismo e formas de padecimento sobre o agricultor familiar", esses apontamentos podem ser observados mais nitidamente. Aqui abarca-se especialmente o processo migratório que o participante experienciou frente às condições precarizadas do trabalho agrícola e os efeitos gerados sobre seus modos de vida. Como segue no extrato abaixo:

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

> *Comecei a trabalhar (...) no roçado do meu avô. (...). Aí depois fui trabalhar no do meu pai, eu trabalhei até 1989 só para ajudar meus pais, quando fui ao Rio de Janeiro. Fui para lá pela falta de oportunidade que a gente não tinha aqui. Aqui eu não ganhava nada. Não tinha nem o dinheiro para fazer a feira. (...) viajei de novo, dessa vez fui a São Paulo (...) e trabalhei dois anos. (...). Aí meu salário era melhor, aqui eu não tinha salário. A gente vivia aqui no limite, o que eu ganhava mal dava para comer (...). Lá no Sudeste eu trabalhava muito também, mas tinha meu salário, sobrava um dinheirinho. Trabalhei lá por mais alguns anos. Nessa fase as coisas foram ficando melhores, depois voltei ao Nordeste. Voltava porque já tinha família, minha esposa. Alguns anos depois nasceu meu primeiro filho e quando eu vinha para cá eu trabalhava na agricultura, porque era o que tinha no interior. Minha família estava aqui, eu precisava voltar para ficar.*

É subjacente a esse relato o que Silva e Mesquita (2009: 7) abordam sobre a "modernização desastrosa" deixada pelo avanço do capitalismo sobre a AF. Com o domínio das terras pelas grandes empresas fundiárias, os pequenos agricultores perderam, para além do seu campo de trabalho, suas moradas, levando à migração compulsória para outras regiões do país, principalmente às periferias do Sul e Sudeste, como no caso de Tekoá.

Ainda segundo os autores, para aqueles que não conseguiam caminhar pela migração, restava apenas enfrentar as condições precárias de assalariamento, suportando a fome, embora muitas vezes estivessem ao lado de terrenos bem arados, mas destinados ao consumo do pasto – o alimento do agronegócio e da agropecuária (SILVA e MESQUITA, 2009).

Tal posição corrobora com os apontamentos de Bendassolli (2011) sobre a amputação do poder de ação do sujeito em sofrimento no trabalho, gerada pelas chamadas patologias da atividade, decorrentes da iminência do desemprego. Isso diz respeito ao trabalhador assegurar-se na atividade atual, ainda que esta forneça somente condições precárias de subsistência, puramente pela única alternativa possível que a realidade lhe permite alcançar:

> a inatividade imposta leva à perda dos suportes subjetivadores do sujeito: perda de seu corpo, no sentido de bloquear o processo de investimento da energia e da pulsão; perda da intersubjetividade, na medida em que, como atividade coletiva, o trabalho coloca o sujeito no circuito das trocas interpessoais. (BENDASSOLLI, 2011: 65)

A isso também se juntam as imputações sobre os trabalhos categorizados como invisíveis. Ainda que a agricultura seja uma atividade essencial para a economia no Brasil, a força de trabalho que a mantém é pouco visibilizada pelas políticas institucionais, bem como pela sociedade em geral. Como já inferido, a ideologia neoliberal opera pelo livre mercado, o que afasta o crescimento de políticas estatais em muitos cenários econômicos. Há nessas implicações, principalmente, o apagamento do sujeito, tanto em relação aos seus direitos como à sua subjetividade (BENDASSOLLI, 2011; SELIGMANN-SILVA *et al*., 2010).

O trabalho, pois, sempre construtor de subjetividades, agora opera como produtor de mal-estar, de sofrimento e de adoecimento (HERNÁNDEZ, LHUILIER e ARAÚJO; PUJOL, 2020). Com efeito, o trabalhador, quando se aparta de si mesmo, "desocupa-se" de sua atividade e se "pré-ocupa" com tudo que o trabalho deixa de oferecer no que diz respeito ao desenvolvimento humano (CLOT, 2007), pautando-se enquanto capital,, o trabalho perde o sentido e se esvazia. Assim, a subjetividade do trabalhador juntamente com sua força de trabalho é mercantilizada.

É nessas vias, portanto, que o neoliberalismo opera com maestria sobre as forças micropolíticas, padecendo as linhas de fugas criadas pelos movimentos de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

resistência e coletivos sindicais. Observa-se que, na verdade, não se pretende retirar o Estado de ação, mas reestruturá-lo para despolitizar o coletivo, dando forma a modos de impedir a verdadeira autonomia econômica, aquela conduzida pela gestão solidária e pela garantia de direitos. Acompanha-se, necessariamente, uma tentativa incessante de deslocar a ordem social do trabalho para torná-la puramente psíquica. Assim, os trabalhadores serão levados ao dinamismo da passividade, tornando-se a própria máquina/capital, e nada mais além disso (SAFATLE, 2020).

Eixo 2- Modos de (re)existência a partir dos sentidos e significados do trabalho

Na construção desse tema, o relato de Tekoá foi distribuído em quatro posições, a saber: "Sofrimento no trabalho"; "As forças que me movimentam"; "Sentidos do trabalho" e "Significados do trabalho".

Sobre a categoria "Sofrimento no trabalho", o participante não se ateve a tantos fatores, apenas citou sobre a falta de chuva. De igual modo, ressaltou a presença da mesma na categoria "As forças que me movimentam". Na fala que segue é possível observar que a interação do participante com a agricultura parece se sobrepor aos impedimentos que enfrentou na sua jornada de trabalho. Ele acentua: "são mais pontos bons do que ruins. Eu gosto demais do que eu faço. Por exemplo, está chovendo hoje aqui, eu estou feliz aqui. Amanhã eu vou à roça, olhar como estão minhas plantinhas".

Sobre isso, pode-se inferir que o pequeno agricultor atribui valores significativos sobre seu trabalho. De acordo com Fidelis, Torres e Bendassolli (2020), o valor social do trabalho diz respeito à inserção em um ofício, o compromisso de assumir um papel profissional e caracterizar-se através dele. Fala-se, nesse sentido, da função identitária do trabalho sobre o sujeito. Em Tekoá, portanto, observa-se que apesar das dificuldades e dos impedimentos perpassados, há atribuições à agricultura enquanto um modo de vida. Isso pode ser também verificado na seguinte narrativa, a qual é possível observar processos do seu desenvolvimento sociomoral, atrelados não somente a agricultura, mas as demais atividades que exerceu ao longo da vida:

> *Aprendi que trabalho não faz mal a ninguém, trabalho é uma coisa que a gente tem que se orgulhar do que faz. Não importa qual a sua função, se você é faxineiro, garçom, varredor de rua, agricultor, todo trabalho é digno. (...) O trabalho me faz ser honesto.*

Tal recorte também nos dá notícias dos "Significados do trabalho", segunda categoria construída. Infere-se que o participante tem presente no seu discurso a ideia social que coloca o trabalho como instrumento que dignifica o sujeito (BENDASSOLLI e GONDIM, 2014). Ademais, ressalta-se que para Tekoá a esfera social reconhece a importância do seu trabalho, como exposto no seguinte extrato de fala: "se o agricultor parar de trabalhar, as pessoas vão passar fome. O agricultor é aquele que leva comida à mesa".

Na mesma proporção, foi possível identificar na sua experiência a categoria "Sentidos do trabalho", referindo-se à forma como a agricultura atravessa a existência do participante (FIDELIS, TORRES e BENDASSOLLI, 2020). Isso lança luz sobre algo que vai além do sustento, ou do que temos debatido em relação à lógica de consumo e competitividade perpassada pelo sistema neoliberal:

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

> *Hoje eu poderia ser milionário, mas queria um pedacinho de roça para estar mexendo com ele. Eu não pararia de trabalhar. Hoje não seria necessário eu trabalhar na roça, mas enquanto Deus me der saúde, eu não paro de trabalhar. Eu me orgulho do que eu faço. Eu me orgulho quando levanto de manhã e digo, vou trabalhar. Eu não posso viver sem o trabalho.*

O trabalho, portanto, é colocado como elemento central da vida desse agricultor. No entanto, seria contraditório afirmar que a agricultura possibilitou que se desenvolvesse plenamente. Na verdade, as narrativas de Tekoá nos trazem falas de outras ordens. Sabe-se que nas entrelinhas do seu discurso de resiliência estão etiquetas de diversas injustiças sociais, marcadas, principalmente pela exploração, a segregação e a fome.

Segundo Albino e Oliveira (2021), quando as condições econômicas atuais não apresentam garantia de autossuficiência, não existe outra alternativa, senão a de buscar a autossuficiência financeira. Denomina-se isso de "racionalidade política neoliberal", a qual caracteriza-se por fazer com que os trabalhadores se responsabilizem pela precariedade que lhe foi imputada. O sujeito, dessa forma, é levado a avaliar racionalmente suas atitudes e a acreditar que é o único responsável pelas suas consequências:

> A racionalidade neoliberal insta os sujeitos a verem a si mesmos como capazes de persistirem mesmo depois de terem sofrido uma pressão estrutural, transformando-se e adaptando-se em meio às situações críticas e dramáticas. Desse modo, a resiliência torna-se uma parte relevante das práticas pelas quais o neoliberalismo governa os sujeitos e as populações. (ALBINO e OLIVEIRA, 2021: 260)

O neoliberalismo, portanto, produz modos de subjetivação que gerenciam os significados e sentidos do trabalho. Isto também produz resiliência sobre os modos de existir do trabalhador. Contudo, há de se conferir que esse "ser resiliente" pode estar fincado em ordens distantes da construção de potências. Tem-se, nesse limbo, o que se instaura acerca da criação de corpos-máquinas, sem direito à falha ou a novas tentativas de governar a própria vida.

Para Tekoá, por exemplo, faltou-lhe assistência, acesso à escolarização, à saúde, ao lazer, à juventude e à qualidade de vida. Não houve outra forma, a não ser reinventar-se. A resiliência, desse modo, não lhe recuperou o que deveria ter sido garantido como direito, mas lhe proporcionou linhas de fuga. São, pois, modos de (re)existências, forças micropolíticas que o fizeram atuar como máquinas de guerras existenciais frente ao governo da vida neoliberal (DELEUZE e GUATTARI, 2000).

Considerações finais

Acompanhar a biografia laboral do agricultor Tekoá nos revelou uma história marcada por um trabalho dotado de sacrifícios, determinado pela lógica de um sistema que extrai da pobreza de muitos o sustento das novas oligarquias de poder. A narrativa do participante retrata, entre tantas instâncias, um histórico de dificuldades, ligado principalmente à exploração do trabalho infantil e à desigualdade social. Apesar disso, o participante revela se reconhecer naquilo que produz, uma vez que conseguiu construir no seu caminho linhas possíveis que lhe fizeram atribuir significados positivos à sua trajetória.

Vale frisar, todavia, que muitos sujeitos, em uma realidade próxima a do participante, estariam propensos a uma certa animalização do seu corpo e subjetividade. Isto é, ao exercício do trabalho apenas pela subsistência do físico. Pode-se

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

considerar, sob esse contexto, o processo de exclusão e desumanização que o neoliberalismo desenfreadamente tem gerado sobre a vida da população, sobretudo nos países em subdesenvolvimento.

Nesse viés, o papel do trabalho torna-se pura e unicamente vazio de sentido e, com efeito, esvazia o sujeito de qualquer qualidade humana. Dessa análise, internaliza-se, principalmente, que o trabalho pode ser um elemento de potência ou padecimento, é preciso considerar como se destrincha sobre e no sujeito, nas relações estruturais que atravessam seu corpo e seu território.

Consideramos que não há solução mágica, a realidade que emudece a tantos hoje reflete um passado não tão distante, de imputações com outros nomes, agora reproduzidas pela opressão neoliberal. Cabe nisso, o investimento das forças micropolíticas e, logo, de políticas públicas, que promovam a equidade e bem-estar dessa população – tem-se aí ainda muitos enfrentamentos, movimentos incessantes, a fim de garantir o governo de si mesmo.

Além disso, embora o presente estudo tenha se configurado no âmbito da Psicologia Social do Trabalho, foi necessário compreender os fenômenos sociais e as situações concretas de vida dos agricultores familiares pela perspectiva de diferentes olhares. Nesse sentido, acreditamos que a aproximação com outros campos de saber, como o da antropologia, podem reverberar em resultados promissores na compreensão da relação entre a cultura e seus significados compartilhados, com os sujeitos e seus sentidos vividos, no processo de construção de subjetividades na atividade de humanização pelo trabalho.

Ademais, este estudo concentrou-se na participação de apenas um participante, o que limita uma compreensão generalizada da repercussão que o neoliberalismo pode causar na produção de trabalho e de saúde dos agricultores familiares. Sendo assim, para perspectivas futuras, deve-se considerar um maior contingente de população que vivencie a AF, visando compreender os aspectos sociais do trabalho e a dimensão subjetiva que atravessam os modos de vida desses agricultores.

Nesse sentido, investigar sobre intervenções políticas e práticas agrícolas sustentáveis e solidárias pode contribuir para maior entendimento sobre a AF no contexto neoliberal vigente, possibilitando mitigar os efeitos deletérios sobre o trabalho e a saúde do pequeno agricultor familiar. Por exemplo, estudos voltados para agricultores da Economia Solidária, ou de movimentos sociais camponeses, assim como a compreensão das políticas públicas voltadas para a agricultura familiar e sua relação com os movimentos culturais, sociais e econômicos das comunidades campesinas.

Recebido em 30 de maio de 2024.
Aceito em 30 de outubro de 2024.

Referências

AGUIAR JUNIOR, V. S.; VASCONCELLOS, L. C. F. Reflexões sobre a relação trabalho-saúde de crianças e adolescentes: um espaço de intervenção na formação

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

em Saúde do Trabalhador. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 45 (5): 1-08, 2020.

ALBERTO, M. F. P.; SANTOS, D. P. Trabalho infantil e desenvolvimento: reflexões à luz de Vigotski. *Psicologia em estudo*, 16 (2): 209-218, 2011.

ALBINO, C.; OLIVEIRA, J. "O governo neoliberal das vidas precárias". In. ALBINO, C.; OLIVEIRA, J. *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Seriguela, 2021, pp. 245-272.

AQUINO, J. R.; ALVES, M. O.; VIDAL, F. M. Agricultura familiar no Nordeste do Brasil: um retrato atualizado a partir dos dados do Censo Agropecuário 2017. *Revista Econômica do Nordeste*, 51: 31-54, 2020.

BARZ, G. A. O trabalho infantil na américa latina e caribe: aspectos teóricos e desafios ao desenvolvimento social e democrático de nossa região desigual. *Revista Orbis Latina-Racionalidades, Desenvolvimento e Fronteiras*, 10 (2): 106-134, 2020.

BENDASSOLLI, P. F. Mal-estar no trabalho: do sofrimento ao poder de agir. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 11 (1): 65-99, 2011.

BENDASSOLLI, P. F.; GONDIM, S. M. G. Significados, sentidos e função psicológica do trabalho: Discutindo essa tríade conceitual e seus desafios metodológicos. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 32 (1): 131-147, 2014.

BRASIL. *Decreto 1.946 de 28 de junho de 1996*. Cria o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar - PRONAF, e dá outras providências. Diário Oficial da União. 28 jun. 1996.

BRASIL. *Decreto 6.481 de 12 de junho de 2008*. Regulamenta os artigos 3o, alínea "d", e 4o da Convenção 182 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que trata da proibição das piores formas de trabalho infantil e ação imediata para sua eliminação, aprovada pelo Decreto Legislativo no 178, de 14 de dezembro de 1999, e promulgada pelo Decreto no 3.597, de 12 de setembro de 2000, e dá outras providências. Diário Oficial da União. 12 jun. 2008.

BRASIL. *Lei 8.069 de 13 de julho de 1990*. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial da União. 13 jul. 1990.

CARRETEIRO, T. C. História de vida laboral e aposentadoria: uma metodologia em discussão. *Psicologia em revista*, 23 (1): 430-441, 2017.

CASTRO, C. N. *A agricultura no Nordeste brasileiro: oportunidades e limitações ao desenvolvimento*. Texto para Discussão, Instituto de Pesquisa Aplicada (IPEA) – Brasília. Rio de Janeiro: Ipea, 2012.

CLOT, Y. *A função Psicológica do Trabalho*. 2a. Ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

CLOT, Y. *Avec Vygotski*: suivi d´une de Léontiev sur un séminaire de Vygotski. Paris: La dispute, 2002.

CONDE, S. F.; SILVA, M. Persistência do trabalho infantil ou da exploração do trabalho infantil. *Roteiro*, 45: 1-20, 2020.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: D & G, 2000.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

FIDELIS, S. T. S.; TORRES, T. L.; BENDASSOLLI, P. F. Biografias Laborais de Pessoas Encarceradas: Entre o Crime e o Trabalho. *Revista Subjetividades*, 20 (3): 1-14, 2020.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no College de France (1982-1983)*. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2010.

FRANCO, F. et al. "O sujeito e a ordem do mercado: gênese teórica do neoliberalismo". In: SAFATLE, V.; JUNIOR, N. S.; DUNKER, C. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

HERNANDEZ, J. J. R.; LHUILIER, D.; ARAÚJO, J. N. G.; PUJOL, A. (Orgs.) *Subjectivité et travail: entre mal-être et bien-être*. L´Harmattan: Paris, 2020.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. Editora Atlas SA, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo Agropecuário: resultados definitivos 2017*. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD Contínua: *Trabalho de crianças e adolescentes de 5 a 17 anos de idade 2019-2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

MINAYO, M. C. S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2014.

MINAYO, M. C. Ética das pesquisas qualitativas segundo suas características. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 9 (22): 521-539, 2021.

NUNES, K. D.; PAULA, H. M. M. Alimentação, neoliberalismo e a agricultura familiar brasileira: a relação entre a fome e lucro. *Revista Jurídica Direito, Sociedade e Justiça*, 9 (13): 120-126, 2022.

PAULA, A. M.; GÓMEZ, J. R. M.; TRACZ, C. A. M. Novo ciclo neoliberal no Brasil: desmontando as políticas públicas para a agricultura camponesa. *PEGADA-A Revista da Geografia do Trabalho*, (18) 1: 55-88, 2017.

PESSOA, Y. S. R. Q.; ALCHIERI, J. C. O trabalho do agricultor e as repercussões em sua saúde. *Revista Espaço Acadêmico*, 18 (211): 11-20, 2018.

SAFATLE, V. P. "A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral". In: SAFATLE, V.; JUNIOR, N. S.; DUNKER, C. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SANTOS, M. P. et al. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SAWAIA, B. B. "O sofrimento ético-político como categoria da dialética exclusão/inclusão". In: SAWAIA, B. B. (org.). *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. pp. 97-118.

SELIGMANN-SILVA, E. et al. O mundo contemporâneo do trabalho e a saúde mental do trabalhador. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 35 (122): 187-191, 2010.

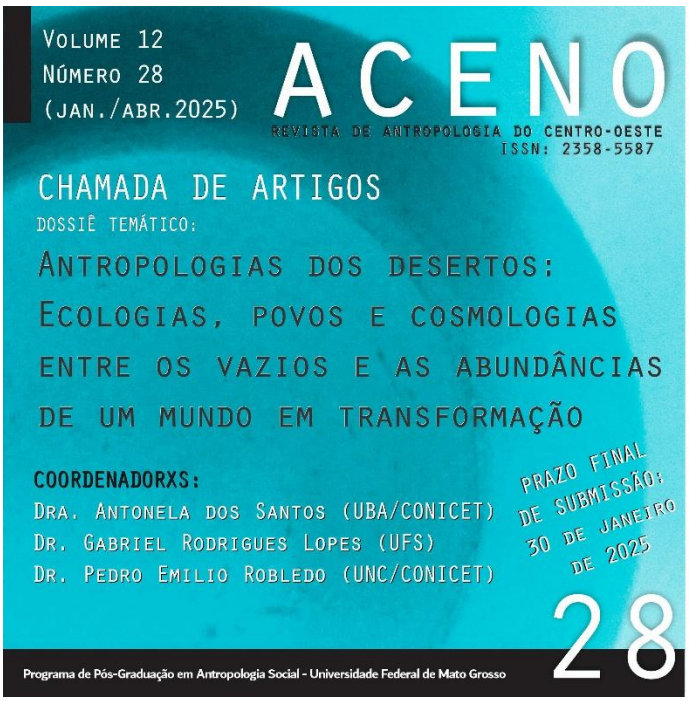
SILVA, J. R. S.; MESQUITA, B. A. Algumas consequências da política neoliberal para a agricultura familiar na Amazônia brasileira: exclusão social e concentração de riqueza. Uruguai: Montevidéu, 2009.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

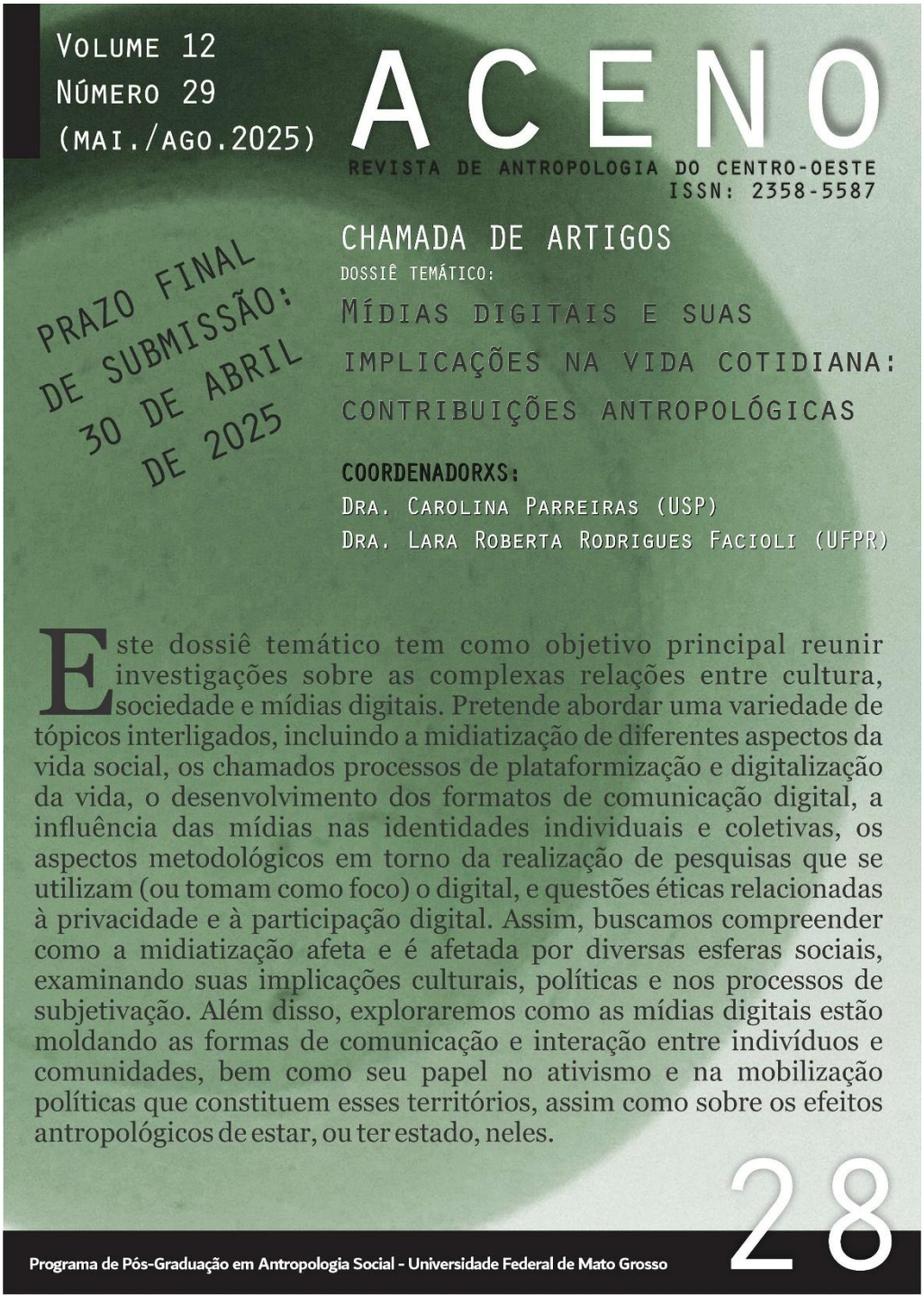
TRIVIÑOS, A. N. S. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 2005.

WANDERLEY, M. N. B. ""Franja Periférica" ,"Pobres do Campo", "Camponeses": dilemas da inclusão social dos pequenos agricultores familiares". In: DELGADO, G. C.; BERGAMASCO, S. M. P. P. *Agricultura familiar brasileira: desafios e perspectivas de futuro*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2017. pp. 66-83.

ZANELLA, A. V. Atividade, significação e constituição do sujeito: considerações à luz da psicologia histórico-cultural. *Psicologia em estudo*, 9 (1): 127-135, 2004.



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17770

Os efeitos (deletérios) da psicopolítica neoliberal na paisagem mental da pandemia viral:
da privatização ao desconfinamento do sofrimento psíquico

Silas Carlos Rocha da Silva[1]
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Resumo: Assumindo como ponto de partida o contexto da pandemia viral, o presente artigo se interroga sobre a causa estrutural, política e social por trás da pandemia de adoecimento mental. Recusando-se aceitar a "privatização do estresse" como um fenômeno natural, o objetivo mais amplo deste trabalho consiste em problematizar determinada sintomatologia psíquica, designadamente a Depressão, a Síndrome de Burnout e o TDAH, como efeito da "psicopolítica" neoliberal, visando, por um lado, desnaturalizar e repolitizar tais sintomas, e, por outro lado, criar uma abertura para outra temporalidade que seja capaz de fazer resistência à lógica produtivista imanente à cultura do desempenho imposta pelo neoliberalismo, dando a ver outros mundos possíveis. Através de uma investigação de caráter teórico-bibliográfico, espera-se contribuir com a tarefa permanente de desconfinamento do sofrimento psíquico do lockdown químico-cerebral imposto pelo ethos empresarial.

Palavras-chave: pandemia; sofrimento psíquico; psicopolítica neoliberal; privatização do estresse; desconfinamento psíquico.

[1] Mestre em Psicologia e Doutor em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor Adjunto do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

ACENO

ROCHA DA SILVA, Silas Carlos. **Os efeitos (deletérios) da psicopolítica neoliberal na paisagem mental da pandemia viral: da privatização ao desconfinamento do sofrimento psíquico.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 171-190, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

The (deleterious) effects of neoliberal psychopolitics on the mindscape of the viral pandemic:
from the privatization to the deconfinement of psychological suffering

Abstract: Taking the context of the viral pandemic as a starting point, this article interrogates the structural, political and social cause behind the mental illness pandemic. Refusing to accept the "privatization of stress" as a natural phenomenon, the broader objective of this work is to problematize certain psychic symptoms, namely Depression, Burnout Syndrome e the ADHD, as na effect of neoliberal "psychopolitics", aiming, on the one hand, denaturalize and repoliticize such symptoms, and, on the other hand, creating a opening to another temporality capable of resisting the productivist logic imanente in the culture of performance imposed by neoliberalismo, revealing others possible worlds. Through a theoretical-bibliographical investigation, we expect to contribute to the permanent task of deconfinig the psychic suffering caused by the chemical-brain block imposed by the businesse ethos.

Keywords: pandemic; psychological suffering; neoliberal psychopolitics; privatization of stress; psychic deconfinement.

Los efectos (deletéreos) de la psicopolítica neoliberal en el panorama mental de la pandemia viral:
de la privatización al desconfinamiento del sufrimiento psicológico

Resumen: Tomando el contexto de la pandemia viral como punto de partida, este artículo interroga la causa estructural, política y social detrás de la pandemia de enfermedades mentales. Negándose a aceptar la "privatización del estrés" como una característica natural, el objetivo más amplio de este trabajo es problematizar ciertos síntomas psíquicos, a saber, la depresión, el síndrome de Burnout y el TDAH, como efecto de la "psicopolítica" neoliberal, con la intención de, por un lado , desnaturalizar y repolitizar tales síntomas y, por otro lado, crear una apertura a otra temporalidad que sea capaz de resistir la lógica productivista inmanente a la cultura del performance impuesta por el neoliberalismo, revelando otros mundos posibles. A través de una investigación teórico-bibliográfica, esperamos contribuir a la tarea permanente de desconfinar el sufrimiento psíquico provocado por el bloqueo químico-cerebro impuesto por el ethos empresarial.

Palabras clave: pandemia; sufrimiento psicológico; psicopolítica neoliberal; privatización del estrés; desconfinamiento psíquico.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

Limiar...

O ano de 2020 é o ponto de virada.
(Franco "Bifo" Berardi (2024: 36)

Em 30 de janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) considerou o novo coronavírus como uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional. No dia 11 de março do mesmo ano, o diretor geral da OMS anunciou que a Covid-19 caracterizava-se como uma pandemia. Desde então, atravessamos um "limiar histórico". No início daquele ano e ao longo dele, em maior ou menor grau, todas as conversas giravam em torno do novo coronavírus, chamado de SARS-CoV-2. Na esfera midiática não se falava em outra coisa. O coronavírus tornou-se "o rei incontestável da mídia", infectando, assim, não somente o nível fisiológico, mas, ainda, a "infosfera" – saturando os meios de comunicação com notícias de *lockdown*, hospitalizações, número crescente de casos e taxa de mortalidade que não parava de subir - instilando angústia, medo e ansiedade. Após ter infectado a infosfera, paulatinamente o "infovírus" penetrou a "psicoesfera"[2], tornando-se um "psicovírus" que intensificou ainda mais a crise global de saúde mental (BERARDI, 2024).

Vale ressaltar, como reconhece Franco "Bifo" Berardi (2024), que antes mesmo da proliferação deste "bio-info-psico-vírus", a sociedade já estava à beira de um colapso não apenas financeiro, mas, ainda, ambiental e também psíquico. Entretanto, no contexto da pandemia viral, a disseminação do sofrimento (mental, sobretudo) se agravou, atingindo níveis insuportáveis. "Desde o começo do surto e do *lockdown* que se seguiu, inúmeros psicólogos ao redor do mundo observaram um aumento das crises de pânico, depressão e suicídio" (BERARDI, 2024: 74). Parece que com a era pandêmica, "a 'praga invisível' de desordens psiquiátricas e afetivas que tem se alastrado, silenciosa e furtivamente, desde mais ou menos 1750 (ou seja, o início do capitalismo industrial), encontrou um novo ponto de agudização" (FISHER, 2020a: 64).

No dia 05 de maio de 2023, considerando a tendência continuada de queda das taxas de mortalidade por COVID-19, bem como a evolução da imunização da população ao SARS-CoV-2, que contribuiu, dentre outros fatores, para o declínio das internações e hospitalizações, a OMS anunciou o fim da Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional referente ao novo coronavírus. Ainda que a vacinação tenha dirimido ou pelo menos reduzido a letalidade e os efeitos catastróficos do ciclo viral no nível neurobiológico, colocando um fim à pandemia viral, no nível mental, há, ainda hoje, uma outra pandemia em curso, invisível, inquantificável e incomensurável: a pandemia do sofrimento psíquico.

[2] Bifo propõe o conceito de *psicosfera* a fim de enfatizar a influência que o espaço onde circulam as informações (a *infosfera*), exerce tanto sobre o inconsciente como sobre a atividade cognitiva em geral.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

A vacinação pode ter colocado um fim ao isolamento social, mas do ponto de vista da paisagem psíquica, continuamos em *lockdown*, confinados em nossas experiências de sofrimento mental, "cada qual sofrendo silenciosamente em seu corpo, em seu cubículo profissional, em seu lar, abraçando *sua* parcela de mal-estar e estresse como experiências de sofrimento privadas, postas como estritamente de cada um[a]" (MARQUES e GONSALVES, 2020: 186-187).

Ancorado no desejo de contribuir com a tarefa permanente de desconfinamento do sofrimento mental deste *lockdown* químico-cerebral imposto pela "ontologia empresarial"[3] (FISHER, 2020a), este trabalho pretende pensar sobre os efeitos psíquicos da pandemia viral, conectando-os àquilo que parece ser a sua verdadeira "causa social sistêmica" e estrutural: o capitalismo em sua forma neoliberal.

Na mesma linha de Mark Fisher (2020a), defendemos que é preciso reformular ou deslocar para um outro horizonte de sentido o problema crescente do adoecimento psíquico nas sociedades ocidentais. "Em vez de atribuir aos indivíduos a responsabilidade de lidar com seus problemas psicológicos, aceitando a ampla *privatização do estresse*" que aconteceu nas últimas décadas (FISHER, 2020a: 37), precisaríamos nos perguntar: quando se tornou admissível que um número tão grande de pessoas, e especialmente um número considerável de adolescentes e jovens esteja adoecendo e colapsando do ponto de vista psíquico? Por que aceitamos como um simples fato natural a pandemia de ansiedade e depressão, sobretudo entre os jovens? Quando se tornou tolerável que uma quantidade tão grande de adolescentes e jovens esteja se suicidando, como decorrência, dentre outros fatores, do crescimento da prevalência de adoecimentos mentais e das desigualdades sociais[4]?

Segundo Mark Fisher, a pandemia de adoecimento mental em nossas sociedades "deveria sugerir que, ao invés de ser o único sistema que funciona, o capitalismo [neoliberal] é inerentemente disfuncional, e o custo para que ele pareça funcionar é demasiado alto" (FISHER, 2020a: 37).

Longe de considerar que a pandemia de Covid-19 implicou um problema tão somente médico-sanitário e econômico, ao tomarmos como ponto de observação a pandemia viral, partimos da consideração de que, ao agravar e intensificar o colapso psíquico que já estava em curso em nossa paisagem social, esse "bio-info-psico-vírus", uma vez coroado, maximizou "os mecanismos de poder que estão 'para além da biopolítica'" (MATOS e GARCÍA COLLADO, 2020: 7).

Como pretendemos defender, as novas técnicas e dispositivos de controle - que grassam na atualidade e densificadas no complexo cenário da pandemia de Covid-19 - têm se deslocado em direção à psiquê, provocando verdadeiros "infartos psíquicos". Não casualmente, o presente artigo situa-se no contexto da chamada "Psicopolítica Neoliberal", na medida em que esse campo de análise nos expõe a uma dimensão crucial de nosso tempo: a produção e a gestão neoliberal do sofrimento psíquico (SAFATLE, SILVA JÚNIOR e DUNKER, 2022, 2018).

Por esta via, o objetivo mais amplo deste trabalho consiste em problematizar determinada sintomatologia psíquica, designadamente a Depressão, a Síndrome de *Burnout* e o TDAH, como efeito da "psicopolítica" neoliberal, visando, por um lado, desnaturalizar e repolitizar tais sintomas, e, por outro lado, criar uma aber-

[3] Conceito de Mark Fisher (2020: 34) para se referir a generalização do ideal empresarial a todos os aspectos da vida social. Para ele, o neoliberalismo "implantou com sucesso uma 'ontologia empresarial', na qual é *simplesmente óbvio* que tudo na sociedade [...] deve ser administrado como uma empresa".

[4] Para maiores informações, consultar: https://portal.fiocruz.br/noticia/2024/02/estudo-aponta-que-taxas-de-suicidio-e-autolesoes-aumentam-no-brasil. Acesso em: 22 de Maio de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

tura para outra temporalidade que seja capaz de fazer resistência à lógica produtivista imanente à cultura do desempenho imposta pelo neoliberalismo, dando a ver outros mundos possíveis.

Com base nesta delimitação, e uma vez atravessado este limiar, o texto organizar-se-á a partir de três momentos que se articulam às suas finalidades mais específicas.

No primeiro momento, no tópico intitulado "A psicopolítica neoliberal e o *ethos* empresarial", pretende-se apresentar uma breve problematização das análises de Byung-Chul Han sobre a psicopolítica neoliberal e os processos de produção e gestão do sofrimento, articulando-as, sobretudo, aos *insights* e sugestões teóricas de Dardot e Laval (2016) e Vladimir Safatle (2022), a fim de compreender tanto o modo de funcionamento como a lógica normativa que subjaz a psicopolítica neoliberal e sua nova ética empresarial.

No segundo momento, no tópico intitulado "Dos efeitos (deletérios) da psicopolítica neoliberal", a pretensão é apresentar os efeitos patológicos produzidos pelo neoliberalismo e suas psicotecnologias, notadamente o *Burnout*, o TDAH e a Depressão, a fim de desnaturalizar, reposicionar e repolitizar tais sintomas. Aqui, dando um passo a mais nas sugestões teóricas de Byung-Chul Han (2016, 2017, 2018, 2021b), Dardot e Laval (2016) e Franco "Bifo" Berardi (2020), incorporamos, sobretudo no momento da discussão sobre a depressão, as análises de Mark Fisher (2020a, 2020b, 2022), autor que "não se esquivou em expor sua condição pessoal de constante luta e relação contra e com a depressão, utilizando-a em seus argumentos" (GALVÃO, 2023: 99), como pretendemos evidenciar através de alguns fragmentos de sua própria experiência.

No terceiro momento, intitulado "Em busca de outro tempo: para (não) concluir", pretende-se introduzir, no âmbito desta discussão, uma problematização do tempo, articulando-a aos efeitos patológicos produzidos pela psicopolítica neoliberal, visando criar uma abertura para outra temporalidade que seja capaz de abrir outros mundos e fazer resistência à lógica produtivista imanente à cultura do desempenho e da otimização imposta pela nova ética neoliberal.

De forma mais precisa, trata-se de mostrar, na esteira de Byung-Chul Han e Mark Fisher, que os efeitos patológicos produzidos pela psicopolítica neoliberal configuram, antes, uma "doença temporal" (HAN, 2021a) ou uma espécie de "patologia temporal" (FISHER, 2022). De modo que a tarefa a que nos propomos realizar neste trabalho pressuporia, primeiramente, uma espécie de "revolução temporal" (2021a) capaz não apenas de reposicionar e repolitizar o tempo e consequentemente determinada sintomatologia, mas, ainda, retirar do esquecimento certos usos do tempo e certas temporalidades que não estejam baseadas na separação entre vida e morte ou entre vivos e mortos, mas um tempo que seja capaz de restituir a morte à vida, não permitindo que certos mundos e certos outros caiam no esquecimento. Aqui, serão importantes as contribuições de Derrida (1994) e Vinciane Despret (2021, 2023).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

A psicopolítica neoliberal e o ethos empresarial

Economics are the method;
the object is to change the heart and soul[5]
(Margaret Thatcher)

A partir do diagnóstico fornecido pelo filósofo sul coreano Byung-Chul Han, as primeiras décadas do século XXI podem ser caracterizadas pela disseminação sistêmica de uma espécie de *violência neuronal* (HAN, 2017) que se expressa em uma complexa sintomatologia (ansiedade e depressão, síndrome de Burnout, transtorno de déficit de atenção com hiperatividade) que sobredetermina a forma como, nas sociedades contemporâneas, os corpos (individuais e coletivos) se tornam um vetor de sofrimento social.

A argumentação de Byung-Chul Han, contudo, vai além de uma análise das patologias do nosso tempo. A despeito da expressão "violência neuronal", o modo como o autor explica as variadas manifestações patológicas desse tipo de violência, passa ao largo de aspectos puramente neurofisiológicos. Isso porque, para o autor do ensaio seminal *Sociedade do Cansaço*, "doenças neuronais" como depressão, síndrome de Burnout e TDAH não podem ser apreendidas fora das relações estabelecidas entre a arte de governo do regime neoliberal, os dispositivos de controle que lhes são correlatos e os modos de produção típico do capitalismo financeiro contemporâneo (BENEVIDES, 2017; CORBANEZI, 2018).

Assim, em sua obra *Psicopolítica - O neoliberalismo e as novas técnicas de poder,* o filósofo coreano distende as análises foucaultianas em torno do biopoder para apresentar o argumento de que estamos vivenciando a emergência de uma inusitada *psicopolítica,* apreendida enquanto mecanismo de controle próprio da arte de governo neoliberal. Compartilhando as reflexões sistematizadas por Gilles Deleuze no ensaio *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, Byung-Chul Han (2018: 39) afirma que a biopolítica, por estar associada estritamente ao *bíos*, não seria mais tão central e adequada para descrever a peculiaridade das principais formas atuais de dominação emergentes com o neoliberalismo. Se na leitura foucaultiana, o corpo biológico das populações era o que a biopolítica buscava (como ainda procura) capturar, na perspectiva de Han, na era neuronal das psicotecnologias neoliberais, focaliza-se sobretudo os processos psíquicos e mentais. "Hoje, explora-se a psique. Por isso, esta nova era é acompanhada de doenças mentais, como a depressão ou o *burnout*" (HAN, 2018: 46).

O deslocamento das formas de controle que tem a ver com o neoliberalismo em direção à psique e, consequentemente, à psicopolítica, relaciona-se ainda ao modo de produção do capitalismo atual. O capitalismo financeiro contemporâneo é determinado por um tipo de produção predominantemente imaterial e intangível, como informações e programas. Na leitura de Benevides (2017: 04) haveria "uma especificidade nesse modo de imaterialidade que teria a ver com certo uso da 'psique'". Isso está relacionado à velocidade própria dos processos atuais de reprodução ampliada do campo, que faz da emocionalidade, entendida enquanto processo subjetivo e psicológico, uma dimensão intrínseca do agenciamento, simultaneamente, psíquico e social da *forma-empresa* "que acompanha *vis-a-vis* os processos de produção e circulação do lucro no capitalismo contemporâneo" (BENEVIDES, 2017: 4). Agora, uma vez que a matéria *Bios*, enquanto força pro-

[5] "A economia é o método. O objetivo é mudar o coração e a alma". Disponível em: https://www.margaretthatcher.org/document/104475. Acesso em: 25 de Maio de 2024

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

dutiva, não é mais tão central como foi para os dispositivos biopolíticos de controle, ao invés de tão somente disciplinar os corpos, "processos psíquicos e mentais são *otimizados* para o aumento da produtividade" (HAN, 2018: 40).

Dessa ótica, as novas artes de governo neoliberal, em uma associação direta com "o novo espírito do capitalismo" (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009), lançam mão de um conjunto ampliado de técnicas que passam a investir no rendimento subjetivo dos indivíduos, a fim de "torná-los mais inteligentes, sábios, felizes, virtuosos, saudáveis", enfim, fazê-los "empreendedores, satisfeitos, cheios de autoestima" (ROSE, 2011: 25).

De acordo com Han (2018), essa dinâmica expressa o poder *soft* do regime neoliberal que, uma vez plasmando-se à psique e penetrando de forma inteligente e sutil nas suas camadas mais profundas - desejos, vontades, sonhos e anseios -, explora a dimensão maquínica ou energética da subjetividade humana, a fim de absorvê-la no próprio processo de reprodução impulsionado pela "nova razão do mundo" (DARDOT e LAVAL, 2016). O capitalismo neoliberal "visa a eliminação de toda 'rigidez', inclusive psíquica, em nome da adaptação às situações mais variadas com o que o indivíduo depara no trabalho e na vida" (LAVAL, 2019: 39).

A despeito de certas diferenças teóricas presentes nas matrizes conceituais mobilizadas pelos autores supracitados (DARDOT e LAVAL, 2016; HAN, 2018; LAVAL, 2019), não podemos desconsiderar o argumento de que o neoliberalismo ampliou os modos "como a subjetividade é, concomitantemente, produzida e preparada para servir como máquina-competência à sua arte de governar"(CARVALHO, 2020: 942). Há que salientar, pois, a maneira através da qual disposições subjetivas/psicológicas são otimizadas e exploradas em função de uma dada racionalidade econômica. A formulação mais precisa desse tipo de racionalidade pode ser sintetizada pela famosa frase de Margaret Thatcher, já mencionada na epígrafe que abre este tópico: "A economia é o método; o objetivo é mudar o coração e a alma". E essa transformação do espírito precisaria ser feita por meio de doses maciças de intervenção sobre os modos de subjetivação-sujeição. Foi preciso, pois, remodelar a subjetividade, reeducar a mente, produzir um novo sujeito. E encharcar ou saturar a infra-estrutura psíquica dos corpos individuais e coletivos de "ontologia empresarial" (FISHER, 2020; MARQUES e GONSALVES, 2020) constituiu o ingrediente principal dessa "revolução das mentalidades" (DARDOT e LAVAL, 2016: 317) perpetrada pela psicopolítica neoliberal.

Nesse cenário, "a empresa é promovida a modelo de subjetivação". Como consequência, os processos de subjetivação-sujeição passam a ser moldados pelo ideal do *homo oeconomicus* em sua versão neoliberal: o "empresário de si". Agora, "cada indivíduo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se fazer frutificar" (DARDOT e LAVAL, 2016: 378). É por esta via que a psicopolítica neoliberal produzirá um novo sujeito e, com ele, um novo modo de ser que nos levará não apenas a viver de outra forma, mas, também, a sofrer de outra maneira.

No contexto da psicopolítica neoliberal, o ideal empresarial coloca-se então como uma espécie de *ethos*, quero dizer, como um novo imperativo moral e como uma nova forma de vida, a partir da qual determinamos "a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos" (DARDOT e LAVAL, 2016: 16). Esse *ethos* empresarial, por assim dizer, estabelece certa "norma de vida".

> Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros , ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

> as desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa. (DARDOT e LAVAL, 2016: 16)

Vale mencionar, aqui, como, uma vez impregnado pelo ideal empresarial, o neossujeito, obrigado a conceber-se como "empresa de si mesmo", vai engendrar, ainda, formas hegemônicas de violência no interior das relações que estabelece consigo mesmo e com os outros. Porque a forma-empresa não é tão somente a expressão de uma dada racionalidade econômica. Ela é a descrição de uma forma de violência, como argumenta Vladimir Safatle (2022: 32). Pois, comportar-se e conceber-se a si mesmo na forma de uma empresa de si implica, necessariamente, comportar-se em relação aos outros segundo as normas da concorrência generalizada (DARDOT e LAVAL, 2016: 400-401). Nesse sentido, "a competição empresarial não é um jogo de críquete, mas um processo de relação fundado na ausência de solidariedade" (SAFATLE, 2022: 32), assim como, dentre outras coisas, na precarização e exploração da vida psíquica, na medida em que a psiquê foi elencada como a senha para o total engajamento do empresário de si na corrida ao bom desempenho e sucesso tão cobiçados pela nova ética empresarial (DARDOT e LAVAL, 2016).

O que muitos não tinham notado, contudo, é que esta nova ética se transformou também em "fundamento para uma nova definição de normalidade psicológica. Nesse sentido, tudo que fosse contrário em relação a tal ordem só poderia ser a expressão de alguma forma de patologia" (SAFATLE, 2022: 32). Em outros termos, a psicopolítica neoliberal, ao definir um novo *ethos* a partir do qual certas "formas de conduta" foram normalizadas, produziu não apenas um novo sujeito, o empresário de si, mas, junto com ele, desenvolveu novas patologias psíquicas.

Dos efeitos (deletérios) da psicopolítica neoliberal

> *No era depresión, era capitalismo*.
> (Pichação feita no Chile, por ocasião das manifestações de 2019)

Como pretendemos evidenciar, as psicotecnologias neoliberais de captura das forças psíquicas têm produzido efeitos deletérios aos quais praticamente ninguém sai imune. Dentre os inúmeros efeitos resultantes dessa remodelagem dos processos de subjetivação-sujeição que passaram a ser constituídos a partir do ideal empresarial, destacamos, primeiramente, um permanente estado de cansaço e esgotamento (HAN, 2017), dada a necessidade autoimposta de nos descobrirmos e nos afirmarmos, sempre positivamente, em uma sociedade regida pela cultura do desempenho e da otimização; uma sociedade orientada por um conjunto de metas produtivistas a serem alcançadas em uma escala de progressão que tende ao infinito.

A pandemia de Covid-19 também agudizou e intensificou ainda mais esse cansaço e esgotamento desmedidos próprios da sociedade do desempenho. Em função das mudanças no formato das relações de trabalho, no contexto pandêmico, muitas pessoas foram forçadas a aderirem ao modelo do trabalho remoto (*home office*) que nos expôs não apenas ao excesso das telas e reuniões virtuais, como também ao imperativo (interno e externo) de ter que render sempre mais e mais, mesmo diante da taxa de mortalidade provocada pela pandemia viral que, naquele período, apresentava um crescimento exponencial. Como consequência, fomos expostos, também, ao "vírus do cansaço" que nos esgotou ainda mais do que o trabalho presencial.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

No ensaio *Sociedade do Cansaço*, Byung-Chul Han (2017) afirma que sintomas como fadiga e esgotamento são efeitos patológicos próprios da cultura do rendimento imposta pela sociedade neoliberal. De acordo com o filósofo sul-coreano, "hoje, acreditamos que não somos *sujeitos* submissos, mas *projetos* livres" (HAN, 2018: 9), livres de uma figura de domínio exterior que nos submeta a coerções ou explorações. Na sociedade atual do desempenho, cada indivíduo passa a conceber-se e comportar-se como "empreendedor de si mesmo", de tal modo que possa se ver livre das ordens e obrigações impostas por um outro. Essa suposta liberdade, entretanto, não suprime totalmente a figura de coação, antes, através de psicotecnologias mais eficientes de subjetivação-sujeição, faz com que o novo sujeito interiorize novas coerções visando o incremento da produtividade e o máximo desempenho. Assim, "essa liberdade que deveria ser o contrário da coação também produz ela mesma coerções". De modo que, "doenças psíquicas, como depressão ou *burnout* são expressões de uma profunda crise de liberdade: são sintomas patológicos de que hoje ela se transforma muitas vezes em coerção" (HAN, 2018: 10).

> O sujeito neoliberal de desempenho como "empresário de si mesmo" explora-se voluntária e apaixonadamente. Fazer de si uma obra de arte é uma aparência bela e enganosa que o regime neoliberal mantém para explorá-lo por inteiro. A técnica de poder do regime neoliberal assume uma forma sutil. Não se apodera do indivíduo de forma direta. Em vez disso, garante que o indivíduo, por si só, aja sobre si mesmo de forma que reproduza o contexto de dominação dentro de si e o intérprete como liberdade. (HAN, 2018: 43-4)

Com o propósito de acelerar o processo de produção, o capitalismo em sua forma neoliberal, altera o registro de exploração imposto pelo outro, de modo que o novo sujeito explore a si mesmo de forma livre e voluntária, unificando liberdade e coerção. Segundo Han, "a atual crise da liberdade consiste em estar diante de uma técnica de poder que não rejeita ou oprime a liberdade, mas a explora" (2018: 27). Pois, é a exploração da liberdade que torna o processo de produção mais rentável. "Explorar alguém contra sua própria vontade não é eficiente, na medida em que torna o rendimento muito baixo" (HAN, 2018: 11-12). Na contramão dessa figura de coação externa, a sociedade do desempenho entende que "a partir de um certo nível de produção, a autoexploração é essencialmente mais eficiente [...] visto que caminha de mãos dadas com o sentimento da liberdade" (HAN, 2017: 101). Agora, "a liberdade tornou-se uma obrigação de desempenho" (DARDOT e LAVAL, 2016: 360).

A coerção para o desempenho, localizada agora internamente, na própria psicologia do empreendedor, obriga-o a produzir cada vez mais. "E visto que, em última instância está concorrendo consigo mesmo, procura superar a si mesmo até sucumbir. Sofre um colapso psíquico, que se chama de *burnout* (esgotamento)" (HAN, 2017:86). É por este motivo que para Byung-Chul Han (2017) o cansaço e o esgotamento que nos acompanham a todo momento como uma espécie de sombra são efeitos patológicos do excesso de desempenho, consequências da autoexploração do sujeito neoliberal que por concorrer, sobretudo, consigo próprio, sente-se, ainda, obrigado a superar-se constantemente a si mesmo até consumir-se por inteiro, provocando um infarto psíquico. O *burnout*, portanto, é uma consequência da concorrência generalizada pela psicopolítica neoliberal. Efeito patológico da autoexploração (HAN, 2017).

Com efeito, o que está em jogo na atual configuração social e história "é a sobreposição da gestão da vida ao próprio viver; a fusão entre o trabalho de viver

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

e o ato viver; a identificação, por fim, entre trabalhar, trabalhar-se e ser" (BENEVIDES, 2017: 5).

Por isso, não casualmente, argumenta Han (2021b: 131), "hoje, o tempo de trabalho se totalizou como o tempo por excelência". Trata-se do tempo que pode ser acelerado indefinidamente em sua homogeneidade repetitiva. A cultura do desempenho e da otimização, baseada na positivação dos estados mentais, faz do próprio tempo existencial um refém. Assim, deixa de ser possível habitar "um tempo que não seja trabalho" (HAN, 2016: 115), tendo em vista que todos, independentemente de seu posicionamento na estrutura social, devem se transformar em empreendedores de si mesmos que exploram a si próprios para sua própria empresa. O crescente empresariamento do eu e da subjetividade termina, assim, por engendrar um "delírio de morte", simulando uma vitalidade que oculta a aproximação crescente de catástrofes mortíferas (HAN, 2021b).

Agora, o indivíduo, ele mesmo, converte-se em uma máquina de desempenho que não conhece mais tempos intervalares, isto é, tempos livres ou liberados dos processos de produção-acumulação-expropriação. Mais que uma *vida laborans*, nos termos arendtianos, na atualidade a forma de vida dominante é a *vida hiperativa*, uma forma excessiva da *vita activa* que, historicamente, havia fornecido o sentido do *ethos* político clássico (HAN, 2016). E como "tudo tem de ser trabalho" (HAN, 2016: 137) a própria vida (subjetiva, sobretudo) é colocada para trabalhar - o que vai nos conduzir a um permanente estado de fadiga. O imperativo do trabalho produz uma Sociedade do Cansaço. Não há quem não esteja cansado. E, ainda assim, não há quem deixe de trabalhar(-se).

Esse excesso de desempenho, em confluência com a absolutização do tempo de trabalho, constitutivo para a economia capitalista neoliberal, não apenas produz uma "sociedade do cansaço" que nos leva ao esgotamento (*burnout*). Byung-Chul Han (2017) destaca um outro efeito de consequências nefastas produzido pela psicopolítica neoliberal nos processos de sociabilidade e de subjetivação: a captura da atenção. Para Han, a crescente sobrecarga de trabalho altera de forma radical a estrutura e a economia da atenção. Ele lembra que a ênfase crescente na chamada *multitarefa* não apenas fragmenta como também destrói as nossas capacidades atencionais. A técnica de atenção *multitasking* produz uma atenção ampla, mas superficial, distraída. Entretanto, "os desempenhos culturais da humanidade, dos quais faz parte também a filosofia, devem-se a uma atenção profunda, contemplativa" (HAN, 2017: 33). Essa atenção profunda e contemplativa, contudo, nas atuais sociedades do desempenho, tem sido cada vez mais eclipsada por uma forma de atenção própria das sociedades hiperativas do trabalho: a hiperatenção. Essa última é uma "atenção dispersa" que muda constantemente de foco entre atividades diversas[6] (HAN, 2017).

> Peça aos estudantes para que leiam mais que umas tantas linhas e muitos – mesmo estudantes com boas notas – irão protestar alegando que *não podem fazê-lo*. A reclamação mais frequente que professores ouvem é a de que é *entediante*. Mas o juízo sequer diz respeito ao conteúdo do que está escrito no material: é o ato da leitura em si que é tido como "entediante". Estamos lidando aqui não apenas com o torpor adolescente de sempre, mas com o desencontro entre uma "New Flesh" pós-literária – que é "conectada demais para se concentrar" – e a lógica de confinamento e concentração dos sistemas disciplinares em decadência. (FISHER, 2020a: 46)

[6] Considerando que a atenção *multitasking* tem pouca tolerância ao silêncio, também não admite aquele tédio profundo que é vital para todo processo criativo e transformativo (HAN, 2017: 33).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

Segundo Mark Fisher (2020a), para além do fato dessa constante "dispersão da atenção" produzir uma espécie de inabilidade em mantermos o foco ou a concentração, é importante estarmos atentos para o fato de que a "atenção dispersa" é, ela mesma, efeito ou "parte integrante do ciberespaço capitalista"(FISHER, 2020a: 158) que opera tanto viciando seus usuários à "matriz de entretenimento", quanto desviando e roubando nossa atenção, como consequência de termos sido capturados pela "matriz comunicativa de sensação-estímulo das mensagens eletrônicas" do ubíquo *Smartphone* (FISHER, 2020a: 46).

Não casualmente, o número de pessoas, sobretudo crianças e jovens, diagnosticadas com Transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH) só tem crescido nas últimas décadas. A ascensão social desse "sintoma" contribuiu para proliferar "a prescrição de psicofármacos como a Ritalina para tratamento e cura de uma 'doença' em relação à qual nada se sabe" – sendo o Brasil o segundo maior consumidor do metilfenidato (CAPONI e DARÉ, 2020: 315). Na contramão dessa patologização que insiste em localizar as causas dos nossos padecimentos mentais nos desequilíbrios químico-cerebrais visando bloquear "qualquer possibilidade de politização" ou nos fazer esquecer sua verdadeira "causa social sistêmica", Mark Fisher (2020a) defende que "se algo como um transtorno de déficit de atenção e hiperatividade for uma patologia, então é uma patologia do capitalismo tardio" – o efeito de estarmos conectados "aos circuitos de entretenimento-controle de uma cultura de consumo hipermediada" (FISHER, 2020a: 48).

Na mesma direção, o pensador italiano Franco "Bifo" Berardi (2020) vai argumentar que a esfera de atenção tem sido capturada pelas forças disruptivas do capitalismo financeirizado. Nessa situação, os processos educativos, por exemplo, perdem sua territorialidade ontológica e política, pois o ritmo acelerado provocado pelo turbilhão de fluxos semióticos do ciberespaço obstrui o ritmo próprio do tempo demandado pelas dinâmicas de ensino e aprendizagem, orientadas por uma perspectiva ética e formativa. Assim, "quando as coisas começam a fluir tão rápido que o cérebro humano se torna incapaz de criar sentido a partir da informação, entramos na condição do caos" (BERARDI, 2020: 162)[7].

> Em tempos de modernidade tardia, experimentamos uma poluição crescente do ar, da água e dos alimentos. Mas existe outro tipo de poluição que afeta a respiração psíquica dos organismos individuais e coletivos. Os fluxos semióticos que são espalhados ao longo da infosfera pelos sistemas de mídia estão poluindo a psicosfera e provocando falta de harmonia na respiração das singularidades: medo, ansiedade, pânico e depressão são sintomas desse tipo de poluição. (*idem*: 94-95)

A captura e a mercantilização da atenção são, portanto, um outro efeito deletério produzido pela psicopolítica neoliberal. Salvaguardadas as diferenças teóricas presentes nas matrizes conceituais dos autores supramencionados (HAN, 2017; FISHER, 2020a; BERARDI, 2020) é preciso considerar o fato de que o *ethos* empresarial vem configurando modos de vida que engendram subjetividades e sociabilidades que – uma vez agenciadas pela concorrência generalizada, pelo excesso de desempenho, pela autoexploração e pela multitarefa - têm operado como vetores das mais variadas formas de sofrimento psíquico, desencadeando "efeitos patológicos aos quais ninguém escapa completamente" (DARDOT e LAVAL, 2016: 361).

Dentre esses efeitos ou consequências produzidas pela psicopolítica neoliberal, é preciso destacar, ainda, aquela considerada como "uma verdadeira doença

[7] Como já mencionado no Limiar que abriu este trabalho, Bifo propõe então o conceito de *psicosfera* com o propósito de enfatizar a influência que o espaço onde circulam as informações (a *infosfera*), exerce tanto sobre o inconsciente como sobre a atividade cognitiva em geral.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

de '*fin-de-siècle*'" (DARDOT e LAVAL, 2016: 366): a depressão. Segundo Byung-Chul Han (2017) a depressão, que também se agravou no contexto da pandemia viral, é, com efeito, a pandemia do tempo presente. É impossível ignorá-la. Como sintoma próprio da "sociedade do cansaço", para o filósofo sul-coreano, sua causa estaria na "pressão de desempenho". Para ele, a origem da depressão não estaria tão somente no "excesso de responsabilidade e iniciativa", mas, sobretudo, no "imperativo do desempenho como um novo mandato da sociedade pós-moderna do trabalho" (HAN, 2017: 27). E "a inteligência peculiar do regime neoliberal" estaria justamente em introjetar no interior ou na própria psicologia do empreendedor explorador de si mesmo essa obrigação de desempenho e otimização. De modo que se você fracassar, há apenas uma pessoa para responsabilizar: você mesmo – que não (se) trabalhou o suficiente para alcançar o sucesso ou a vitória, pois está ao alcance de todo e qualquer indivíduo a realização pessoal. "Basta querer". Assim, argumenta Han, "quem fracassa na sociedade neoliberal do desempenho, em vez de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como responsável" e se culpa por isso. "No regime de exploração imposta por outros, ao contrário, é possível que os explorados se solidarizem e juntos se ergam contra o explorador". Já no regime neoliberal de autocoação e autoexploração, conclui o filósofo sul-coreano, "a agressão é dirigida contra nós mesmos. Ela não transforma os explorados em revolucionários, mas sim em depressivos" (HAN, 2018: 16).

> O sintoma depressivo já faz parte da normatividade como elemento negativo desta última - o sujeito que não aguenta a concorrência pela qual pode entrar em contato com os outros é um ser fraco, dependente, que se suspeita não estar "à altura do desafio". O discurso da "realização de si mesmo" e do "sucesso de vida" leva a uma estigmatização dos "fracassados", dos "perdidos" e dos infelizes, isto é, dos incapazes de aquiescer à norma social de felicidade. O "fracasso social" é visto, em última instância, como uma patologia. (DARDOT e LAVAL, 2016: 366-7)

Segundo Dardot e Laval (2016: 366), "a depressão é, na verdade, o outro lado do desempenho, uma resposta do sujeito à injunção de se realizar e ser responsável por si mesmo, de se superar cada vez mais na aventura empresarial". Não casualmente, os autores denominam esse sintoma, próprio da "nova razão do mundo", de "doença da responsabilidade" (DARDOT e LAVAL, 2016).

Mark Fisher (2020a; 2020b), nesta mesma direção, vai sugerir que grande parte do sucesso do que estamos chamando aqui de psicopolítica deve-se a esta estratégia, por sinal, bem-sucedida do projeto neoliberal de responsabilização individual que se converte muito facilmente em depressão.

> Já há algum tempo, uma das táticas mais bem-sucedidas da classe dominante tem sido a da "responsabilização". Cada membro individual da classe subordinada é encorajado a sentir que sua pobreza, falta de oportunidades, ou desemprego é culpa sua e somente sua. Os indivíduos culparão a si mesmos antes de culparem as estruturas sociais; estruturas que, em todo caso, foram induzidos a acreditar que de fato não existem (são apenas desculpas, invocadas pelos fracos). O que Smail chama de "voluntarismo mágico" – a crença de que está dentro do poder de cada indivíduo se tornar o que quer que seja – é a ideologia dominante e a religião não oficial da sociedade capitalista contemporânea, empurrada goela abaixo tanto pelos "experts" da TV e gurus de negócios quanto pelos políticos. O voluntarismo mágico é ao mesmo tempo um efeito e uma causa do nível historicamente baixo da consciência de classe. É o outro lado da depressão – cuja convicção subjacente é a de que somos todos exclusivamente responsáveis pela nossa própria miséria e, portanto, a merecemos. (FISHER, 2020a: 140)

Assim, o projeto neoliberal – que se fortaleceu justamente no mesmo momento que o movimento anti-psiquiatria se enfraquecia - individualizou e atomizou a depressão. De modo que para Mark Fisher, a pandemia de depressão, com

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

efeito, é uma consequência "da tendência, bem-sucedida, do neoliberalismo em privatizar o estresse" (FISHER, 2020a: 157). A tática da responsabilização ou o discurso individualista dominante – que tenta nos convencer de que o sintoma depressivo é um "fato natural", um problema ou uma "falha de vontade individual" – é puro suco do que o terapeuta David Smail chamou de "voluntarismo mágico", mobilizado para nos fazer esquecer da verdadeira "causa social sistêmica" que está por trás da pandemia de sofrimento mental: o capitalismo neoliberal (FISHER, 2020a).

Essa é uma das histórias narradas pelo falecido professor, escritor, filósofo e crítico cultural inglês em seu livro "Realismo Capitalista". Nesta obra, comenta o próprio Mark Fisher, "Trato da associação entre pós-política, pós-ideologia, a ascensão do neoliberalismo e a ascensão conjunta da depressão, particularmente entre os jovens. Chamo esse processo de "privatização do estresse" (FISHER, 2020a:153). Segundo Fisher, esse processo de "privatização do estresse" tem se mostrado, de fato, uma estratégia perfeita de captura da vida psíquica mobilizada pelo capitalismo neoliberal e que só traz vantagens para o próprio sistema. Pois, ao mesmo tempo que o neoliberalismo produz os mais diversos efeitos patológicos, atribuindo aos indivíduos a responsabilidade por esses problemas, localizando a sua causa num desequilíbrio químico-cerebral ("se você não está bem, é por conta das reações químicas do seu cérebro"), as indústrias farmacêuticas lucram enormemente com a venda de seus produtos que pretendem melhorar o funcionamento do nosso cérebro "(podemos te curar com nossos inibidores seletivos de recaptação de serotonina)"[8] (FISHER, 2020a: 67). Assim, ao mesmo tempo que a depressão é atomizada, privatizada e individualizada, a sua origem estrutural, política e social nem sequer é interrogada. Torna-se evidente, portanto, como a privatização, o confinamento, a responsabilização, a individualização, a "bio-quimicalização" das patologias mentais "é estritamente proporcional à sua despolitização" (FISHER, 2020a: 66).

Essa, contudo, não é a única história narrada em Realismo Capitalista. Visando justamente "reverter a privatização do estresse" e repolitizar o sofrimento psíquico, desconfinando-o do *lockdown* bio-químico-cerebral, o professor Mark Fisher (2020a: 137) "em apoio à tese de que muitas formas de depressão são melhor compreendidas – e combatidas – por meio de quadros analíticos impessoais e políticos, e não individuais e 'psicológicos'", expõe sua experiência pessoal com a depressão, esse "lado obscuro da cultura empresarial" (FISHER, 2020b: 356). Fazemos questão de relatar alguns fragmentos.

> Sofro intermitentemente de depressão desde a adolescência. Alguns desses episódios foram profundamente debilitantes – resultando em automutilação, isolamento (quando passava meses confinado em meu próprio quarto, aventurando-me a sair apenas para procurar emprego ou para comprar as quantidades mínimas de comida que consumia), e visitas frequentes a enfermarias psiquiátricas. Não diria que me recuperei inteiramente dessa condição, mas tenho satisfação de dizer que tanto a incidência quanto a gravidade dos episódios depressivos diminuíram muito nos últimos anos. Em parte, isso é consequência de mudanças na minha situação de vida, mas também tem a ver com uma distinta compreensão a que cheguei sobre minha depressão e suas causas.
>
> (...) Escrever sobre sua própria depressão é difícil. Faz parte da depressão uma voz "interior" desdenhosa que nos acusa de autoindulgência – "você não está deprimido", "você está apenas sentindo pena de si mesmo", "dê um jeito nisso" –, passível de ser disparada ao tornarmos pública a condição. É claro que não se trata bem de uma voz

[8] Mark Fisher não elimina, de pronto, a importância dos fatores biológicos, nem menospreza a importância dos tratamentos que fazem uso de medicamentos. Ainda que patologias mentais apresentem, obviamente, uma instância neurológica, para ele, isso não explica nada sobre a origem dessas patologias.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

> "interior", e sim da expressão internalizada de forças sociais reais, algumas das quais têm um interesse oculto em negar qualquer conexão entre depressão e política.
> No meu caso, a depressão sempre esteve conectada à convicção de que eu literalmente não prestava para nada. Passei a maior parte de minha vida, até os trinta anos, acreditando que nunca conseguiria ter uma profissão (...) Quando finalmente consegui um emprego como professor em um instituto de Educação Complementar, fiquei exultante por um tempo – embora esta alegria, por sua própria natureza, mostrasse que eu ainda não havia me livrado do sentimento de inutilidade, o que logo desencadearia novos episódios depressivos. Como professor, faltava-me a confiança serena de quem nasceu para o papel. Em algum nível não muito profundo, eu evidentemente ainda não acreditava que fosse o tipo de pessoa que poderia fazer um trabalho como aquele.
> Mas de onde vinha essa crença? A escola dominante de pensamento em psiquiatria localiza as origens de tais 'crenças' no mau funcionamento da química cerebral, que deve ser corrigido por produtos farmacêuticos; a psicanálise e demais formas de terapia por ela influenciadas são famosas por procurar as raízes da angústia mental no contexto familiar, enquanto a Terapia Cognitiva-Comportamental está menos interessada em localizar a fonte de crenças negativas do que em simplesmente substituí-las por um conjunto de alternativas positivas. Não é que esses modelos sejam inteiramente falsos, é que eles deixam escapar – e necessariamente têm que deixar escapar – a causa mais provável de tais sentimentos de inferioridade: o poder social. A forma de poder social que mais teve efeito sobre mim foi o poder de classe, embora, naturalmente, o gênero, a raça e outras formas de opressão funcionem produzindo o mesmo sentimento de inferioridade ontológica, melhor expressado justamente no pensamento que articulei acima: que você não é o tipo de pessoa capaz de desempenhar papéis destinados ao grupo dominante (...)
> (...) Há algum tempo, temos cada vez mais nos resignado à ideia de que não somos o tipo de pessoa que pode agir. Esta não é uma falha de vontade individual, da mesma forma que uma pessoa deprimida não pode simplesmente sair da depressão em um "estalar de dedos" ao "arregaçar as mangas". A reconstrução da consciência de classe é, de fato, uma tarefa formidável, que não será alcançada com soluções prontas e fáceis. Mas, ao contrário do que nossa depressão coletiva nos diz, é uma tarefa que pode ser realizada: inventando novas formas de envolvimento político, revitalizando instituições que se tornaram decadentes, convertendo o descontentamento privatizado em raiva politizada. Tudo isso pode acontecer, e, quando acontecer, quem sabe o que será possível? (FISHER, 2020a: 137-141)

No dia 13 de janeiro de 2017, aos 48 anos, o professor Fisher deixou "nosso mundo para se tornar, ele mesmo, um espectro" (GONZO, 2022: 14). E o espectro, como ele mesmo diz em *Fantasmas da minha Vida*, "não permitirá que nos acomodemos pelas satisfações medíocres que podemos colher em um mundo governado pelo realismo capitalista" (FISHER, 2022: 42). É preciso, pois, "não desistir do fantasma". É preciso se recusar a desistir deste fantasma que se recusa a desistir de nós (FISHER, 2022). Sendo assim, é preciso, ainda, "estar-com os espectros" (DERRIDA, 1994: 11). É necessário, ainda, aprender-com o espectro do professor Mark Fisher, para que "seu pensamento assombre como um pesadelo o cérebro dos burocratas do capital que insistem em vampirizar a nossa frágil vida" (GONZO, 2022: 14).

Em busca de outro tempo: para (não) concluir...

The time is out of joint
(Hamlet)

Com o intuito de problematizar determinada sintomatologia psíquica, designadamente a Depressão, a Síndrome de *Burnout* e o TDAH, como efeito da "psicopolítica" neoliberal, ao longo deste trabalho e até este momento, procuramos evidenciar como os modos de produção do capitalismo contemporâneo estão baseados numa combinação mortífera entre excesso de desempenho e excesso de trabalho. Tentamos mostrar, ainda, como, ao amarrar o tempo ao imperativo do

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

trabalho, a atual sociedade do desempenho produziu os mais diversos efeitos patológicos como *Burnout*, TDAH e depressão. Através das contribuições de autores como Dardot e Laval, Franco "Bifo" Berardi, Mark Fisher e, sobretudo, Byung Chul Han, percebemos que essas patologias, antes de configurarem um problema decorrente de um desequilíbrio bio-químico-cerebral e, portanto, individual, são, na verdade, consequências da psicopolítica neoliberal e das suas correlatas psicotecnologias de captura da vida psíquica que não apenas produzem novas patologias mentais como, ainda, as gerencia.

É importante destacar, contudo, um último efeito de consequências nefastas produzidas por esta aliança entre o excesso de desempenho e a totalização do tempo do trabalho, de modo a, como pretendido no início do texto, introduzir nesta discussão, mesmo que de forma breve, uma problematização do tempo, articulando-a aos efeitos patológicos produzidos pela psicopolítica neoliberal, visando criar uma abertura para outra temporalidade que seja capaz de abrir outros mundos e fazer resistência à lógica produtivista imanente à cultura do desempenho e da otimização imposta pela nova ética neoliberal.

Já sabemos que na atual sociedade do desempenho "o dispositivo do trabalho tudo abarca", fazendo do próprio tempo um refém (HAN, 2016: 117). O resultado menos percebido (e paradoxalmente mais negligenciado pela crítica contemporânea), contudo, é o despojamento de qualquer elemento contemplativo das formas de vida que nos atravessam e constituem. Logo, não é estranho que a hiperatividade anule qualquer capacidade de demora, ou seja, obstrua o acesso a um tempo habitável, um tempo no qual possamos aprender a simplesmente "fechar os olhos" (HAN, 2021a). Consequentemente, afetos como angústia e luto também são enfraquecidos, pois nos expõe a formas temporais que retardam e criam impedimentos ao processo de aceleração da vida.

Como ressalta o psicanalista Chistian Dunker (2019: 35), a angústia e o luto apresentam uma temporalidade própria, tendo em vista que "o luto faz resistência estrutural à lógica da produção, à lógica do apressamento". Trata-se, então, de uma temporalidade própria aos rituais, às cerimônias e ao amor. Todas essas experiências são formas temporais que não obedecem à lógica da eficiência e do produtivismo, uma vez que pressupõem acolher a negatividade, inclusive a negatividade da morte, a negatividade por excelência.

Não por acaso, uma das teses mais contundentes de Byung-Chul Han (2021b: 14) é a de que "o capitalismo está baseado na negação da morte", sendo esse um dos efeitos mais perversos da atual sociedade do desempenho: separar a vida da morte. Para Han, esse é um dos gestos constitutivos da economia capitalista contemporânea que, ao denegar a morte e os mortos, apresenta consequências sinistras para os processos de individuação e socialização.

Se considerarmos os argumentos precedentes, perceberemos que os efeitos (deletérios) da psicopolítica neoliberal descritos ao longo deste texto, configuram, antes, e com efeito, uma crise do tempo, uma "doença temporal" (HAN, 2021a). De modo que esta tarefa a que nos propomos de repolitizar e reposicionar determinada sintomatologia e, consequentemente, desconfinar o sofrimento psíquico que foi atomizado e individualizado pela psicopolítica neoliberal, pediria, primeiramente, uma espécie de "revolução temporal", nos termos de Byung-Chul Han (2021a). Segundo o filósofo sul-coreano, hoje, é mais que necessário uma revolução "que gere um outro tempo", um tempo livre do imperativo do trabalho; "uma revolução temporal que traga de volta para o tempo o seu aroma" (HAN, 2021a: 34).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

Obviamente, "nunca foi verdadeiro interesse do capital a liberação, pura e simples, de tempo de trabalho em favor de qualquer outra atividade do trabalhador que não fosse a de sua estrita subsistência" (GALVÃO, 2023: 109). Pois, desde o começo, o projeto neoliberal declarou guerra à toda e qualquer forma alternativa de tempo que não fosse o tempo do trabalho (FISHER, 2020b).Tendo em vista essa espécie de "patologia temporal" (FISHER, 2022), Mark Fisher considera extremamente necessária a politização do próprio tempo, como modo, também, de politizar o sofrimento individualizado pelo capitalismo neoliberal. Pois, "se existir algum tipo de futuro, este dependerá da nossa capacidade de recuperar os usos do tempo que o neoliberalismo enclausurou e deixou cair no esquecimento" (FISHER, 2020b: 370, tradução nossa).

Esse outro tempo, que a psicopolítica neoliberal nos fez esquecer e que a todo momento desfaz por não ser eficiente, para Han (2021a) é o "tempo do outro", um tempo que não se deixa acelerar. "Um tempo que eu dou ao outro. O tempo do outro como dádiva" (HAN, 2021a: 41). Apenas este tempo, o tempo do outro como dom, é capaz de libertar o "empresário de si" dos efeitos corrosivos produzidos pela sociedade neoliberal do desempenho (HAN, 2021a). Talvez, este tempo do outro a que se refere Byung-Chul Han, seja também o tempo de certos *outros*, aquele "tempo sem presente tutor" ao qual se refere Derrida (1994: 11) em *Espectros de Marx*, o tempo do "aprender a viver", o tempo do "aprender a viver *com* os fantasmas", o tempo do aprender a "estar-com os espectros". Quem sabe, talvez assim, este "estar-com os espectros" se torne também, "não somente, mas também, uma política da memória" (*idem*). E, na esteira de Derrida (1994: 11), "se me apresto a falar longamente de fantasmas [...] de certos *outros* que não estão [fisicamente] presentes é em nome da justiça". Pois, afirma o filósofo, "nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí".

> Justiça alguma (...) parece possível ou pensável sem o princípio de alguma responsabilidade (...) diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas do totalitarismo. (...) sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que *não estão presentes*, que não estão mais ou ainda não estão *presentes* e *vivos*, que sentido teria formular-se a pergunta "onde?", "onde amanhã?" (DERRIDA, 1994: 11-12)

É preciso, assim, alterarmos a maneira que, em nossa cultura, entramos em relação com a morte e com os mortos, para que não afastemos do nosso horizonte de pensamento aquelas vidas que desabaram em decorrência da pandemia de covid-19. Aqui, vale lembrar, como afirma Vinciane Despret (2023: 29) "que as trocas mais originais continuam sendo tramadas entre o mundo dos mortos e o daqueles que ficaram". Por este motivo, é preciso, então, não esquecer, mas aprender a cuidar dos nossos mortos, "pois os espectros do passado ainda estão vivos e prontos a habitar outros corpos, a abrir outras potencialidades" (SAFATLE, 2016: 126), outros espaços e outras temporalidades onde seja possível pensar mais devagar, diferentemente, ou melhor, "pensar através do meio", de modo que possamos abordar as questões e os problemas que nos afetam sem precisar "perder de vista nem os vivos nem os mortos", aprendendo a encontra-los, segui-los, ou acompanha-los "por meio daquilo que os mantém juntos" (DESPRET, 2021: 297).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

Num tempo em que parece que estamos tentando a todo custo superar o "trauma viral" (BERARDI, 2024: 84) desencadeado pela pandemia do novo coronavírus, deixando cair no esquecimento tanto a morte como os mortos, é preciso abrir um tempo *onde* possamos aprender a "reduzir a distância e construir formas de proximidade" com a morte e com os mortos, pois "os mortos também são gente como os outros" (DESPRET, 2021: 291) e tornar a "morte desapercebida", com tudo que ela implica para a vida (psíquica, inclusive) significa não somente "negligenciar a percepção das mudanças", como também, continua Pierre Fédida, "deixar que os afetos dolorosos sejam encobertos antes que apareçam" (FÉDIDA, 2009: 87).

Não se trata de lutar contra uma ausência, vale ressaltar; mas, de aprender a compor com certos outros, com certas presenças, com certos "modos de existência" (LATOUR, 2019), outras formas de habitar e outras maneiras de viver para além ou aquém das dicotomias e "alternativas infernais" produzidas pela "*brujería capitalista*" (STENGERS e PIGNARRE, 2017) e suas práticas adoecedoras.

Levando-se em consideração os argumentos precedentes, esperamos que este trabalho possa contribuir para que possamos desconstruir um ideal comumente propagado pelos nossos sistemas de pensamento, qual seja: pensar os problemas que nos afetam individual e coletivamente desconsiderando esses outros que já se foram e aqueles que ainda não chegaram. "Espíritos. É preciso contar com eles", diria Derrida (1994: 13).

Criar uma abertura em nossas teorias para que possamos começar a "pesquisar junto aos mortos" (DESPRET, 2021) e, desde aí, pensar *com* eles, junto deles, ao lado deles, pode constituir parte importante de uma crítica potente à psicopolítica e suas psicotenologias neoliberais de governo, conspirando e compondo outros modos de viver, orientados menos pelo ideal do *homo oeconomicus* em sua versão neoliberal e mais por um tipo de pensamento que ao pensar diferentemente, quero dizer, através do meio, pode contribuir com a tarefa permanente de "descolonização do pensamento" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Se quisermos, de fato, desnaturalizar os atuais modos de subjetivação-sujeição, é preciso, pois, fazer amizade com a morte e cuidar dos nossos mortos, "lhes *dar* um lugar" (DESPRET, 2023: 18). Talvez assim, a partir desta composição outra com "forças que passam pelo meio [e] que se convertem em linhas de fuga" (SZTUTMAN, 2018: 348), possamos pensar em outros possíveis. Pois, se é verdade, como escreveu Daniel Bensaïd (2010: 40 *apud* DESPRET, 2023: 118) que "os mortos chamam os vivos para que eles despertem os mortos", também é verdade que "os mortos não só reivindicam ou pedem. Eles podem ser generosos" (DESPRET, 2023: 58) na medida em que, ao fazer-nos sonhar[9], por exemplo, "'abrem um espaço', permitindo que outros seres vivos encontrem os seus" e, como verdadeiros geógrafos, podem nos ajudar a desenhar "outras estradas, outros caminhos, outras fronteiras, outros espaços" (DESPRET, 2023: 19), dando a ver um outro mundo possível e abrindo, simultaneamente, um outro tempo: o tempo do outro como dom (HAN, 2021a), um tempo onde podemos organizar, cultivar e intensificar de outra maneira as relações entre vivos e mortos, entre morte e vida (DESPRET, 2023).

Relembrando Eduardo Viveiros de Castro em "Metafísicas Canibais" (2015: 231): "Se há alguma coisa que cabe de direito à antropologia, não é a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo", "povoando-o,

[9] Para Vinciane Despret (2023: 67): "Fazer sonhar. É um dos modos privilegiados pelos quais os mortos cuidam dos vivos, os colocam a serviço do enigma, fazem bifurcar o curso das suas ações, os incitam a romper com os hábitos, os obrigam a outra apreensão das coisas".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

como disse Deleuze (2006: 245), de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões". É preciso, pois, começarmos a aprender a pensar *com* certos outros a possibilidade de conspirarmos a construção de outras maneiras de viver, de modo que tenhamos condições, neste mesmo mundo, de restaurar paisagens ainda possíveis e habitáveis.

Recebido em 31 de maio de 2024.
Aprovado em 1 de novembro de 2024.

Referências

BENEVIDES, P. S. Neoliberalismo, Psicopolítica e Capitalismo da Transparência. *Psicologia & Sociedade,* 29, e164064, 2017.

BERARDI, F. *Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

BERARDI, Franco "Bifo". *O terceiro inconsciente: a psicoesfera na era viral*. São Paulo: Autonomia Literária e GLAC edições, 2024.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CAPONI, Sandra; DARÉ, Patricia K. Neoliberalismo e Sofrimento Psíquico: A Psiquiatrização dos Padecimentos no Âmbito Escolar (DOSSIÊ – Racionalidade Neoliberal e Processos de Subjetivação Contemporâneos). *Mediações*, 25 (2): 302-320, 2020.

CARVALHO, A. F. Foucault e o neoliberalismo de subjetividades precárias: incidências na escola pública brasileira. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, 6 (3): 935-956, 2020.

CORBANEZI, E. R. Resenhas: Han, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. *Tempo Social*, 30 (3): 335-342, 2018.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relumé-Dumará, 1994.

DESPRET, Vinciane. Pesquisar junto aos mortos. *Campos - Revista de Antropologia*, 22 (1): 289-307, 2021.

DESPRET, Vinciane. *Um brinde aos mortos: histórias daqueles que ficam*. São Paulo: n-1 edições; edições Sesc São Paulo, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

FÉDIDA, Pierre. *Dos benefícios da depressão*: elogio da psicoterapia. São Paulo: Escuta, 2009.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020a.

FISHER, Mark. *K-punk – Volumen 2. Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2020b.

FISHER, Mark. *Fantasmas da minha Vida: escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2022.

GALVÃO, Antonio. *Do realismo capitalista ao comunismo ácido: o legado de Mark Fisher*. São Paulo: Autonomia Literária, 2023.

GONZO, Amauri. Apresentação. 'Se você pudesse ver o que vi com meus olhos'. In: FISHER, Mark. *Fantasmas da minha Vida: escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2022.

HAN, Byung-Chul. *O aroma do Tempo: um ensaio filosófico sobre a arte da demora*. Lisboa: Relógio d'água, 2016.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o Neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Filosofia do Zen-Budismo*. Petrópolis: Vozes, 2019.

HAN, Byung-Chul. *Morte e Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2020a.

HAN, Byung-Chul. *A sociedade Paliativa*: a dor nos nossos dias. Lisboa: Relógio d'água, 2020b.

HAN, Byung-Chul. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Petrópolis: Vozes, 2021a.

HAN, Byung-Chul. *Capitalismo e impulso de morte*: ensaios e entrevistas. Petrópolis: Vozes, 2021b.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência*: uma antropologia dos modernos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LAVAL, C. *A escola não é uma empresa. O neoliberalismo em ataque ao ensino público*. São Paulo: Boitempo, 2019.

MARQUES, Victor; GONSALVES, Rodrigo. "Contra o cancelamento do futuro: a atualidade de Mark Fisher na crise do neoliberalismo". In: FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020: 163-207.

MATOS, Andityas Soares; COLLADO, Francis García. *O vírus como filosofia. A filosofia como vírus*. São Paulo: GLAC edições, 2020.

ROSE, N. Inventando nossos *selfs: psicologia, poder e subjetividade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SAFATLE, V.; SILVA JÚNIOR, N.; DUNKER, C. (orgs.). *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

SAFATLE, V.; SILVA JÚNIOR, N.; DUNKER, C. (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

SAFATLE, Vladimir. "A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral". In: SAFATLE, V., SILVA JÚNIOR, N., DUNKER, C. (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. pp. 17-46.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La brujería capitalista*. Buenos Aires: Hekht Libros, 2017.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 338-360, 2018.

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

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17791

Pode o pássaro voar sob o enlace da serpente?

Sustentando a atenção psicossocial em meio às ruínas neoliberais

Camila Ribeiro de Oliveira[1]
Marta Clarice Nascimento Oliveira[2]
Levi de Freitas Costa Araújo[3]
Mariana Tavares Cavalcanti Liberato[4]
João Paulo Pereira Barros[5]
Universidade Federal do Ceará

Resumo: Este artigo consiste em um ensaio teórico, fruto das repercussões de uma pesquisa-intervenção de orientação cartográfica. A partir dos diálogos teóricos entre a crítica ao neoliberalismo, a reforma psiquiátrica e a esquizoanálise, apresentamos algumas encruzas entre neoliberalismo, sofrimento psíquico e atenção psicossocial no Brasil, destacando como a política econômica e subjetiva neoliberal vê os processos saúde-adoecimento psíquico como uma fonte de lucro e forma de controle e, a partir disso, cria condições para a destruição das bases de políticas públicas de saúde conquistadas pelos trabalhadores, usuários, familiares e movimentos populares no processo da reforma psiquiátrica brasileira e da luta antimanicomial. Diante disso, apontamos a necessidade de discussão e reinvenção do campo psicossocial de assistência em saúde mental, destacando como possíveis pistas de produção de resistência nesse cenário o cuidado amparado na arte, a coletividade e a dimensão ético-estético-política.

Palavras-chave: atenção psicossocial; neoliberalismo; sofrimento psíquico; cuidado; resistências.

[1] Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Docente substituta do curso de Pedagogia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em Psicologia (PPGP/UFC, 2024). Colaboradora do Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (VIESES-UFC), do PASÁRGADA: Programa de Promoção de Arte, Saúde e Garantia de Direitos (UFC) e do Laboratório Universitário de Educação Popular, Trabalho e Movimentos Sociais (LUTEMOS-FACEDI/UECE).

[2] Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará. Foi bolsista PIBIC de 2023 a 2024 na pesquisa guarda-chuva do PASÁRGADA, em que é colaboradora desde 2020.

[3] Graduando em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). É bolsista PIBIC CNPQ e colaborador junto ao Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (VIESES-UFC). É colaborador também do PASÁRGADA desde 2023.

[4] Docente do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É coordenadora do programa de extensão PASÁRGADA - Promoção de Arte, Saúde e Garantia de Direitos.

[5] Docente do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Líder do Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (VIESES), no diretório de grupos de pesquisa do CNPQ. Bolsista de Produtividade em Pesquisa Nivel 1D do CNPq.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

OLIVEIRA, Camila Ribeiro de *et al.* **Pode o pássaro voar sob o enlace da serpente? Sustentando a atenção psicossocial em meio às ruínas neoliberais.** *Acæno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 191-204, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Can the bird fly under the serpent's constriction?
Sustaining psychosocial attention amidst neoliberal ruins

Abstract: This article is a theoretical essay, resulting from the repercussions of a cartographic intervention research. Based on theoretical dialogues between critiques of neoliberalism, psychiatric reform, and schizoanalysis, we present some intersections between neoliberalism, psychological suffering, and psychosocial care in Brazil. We highlight how neoliberal economic and subjective policies view the health-illness processes as a source of profit and a means of control, thereby creating conditions for the destruction of the foundations of public health policies achieved by workers, users, families, and grassroots movements during the Brazilian psychiatric reform and the anti-asylum struggle. In light of this, we point out the need for discussion and reinvention of the psychosocial field of mental health assistance, emphasizing possible avenues for resistance in this scenario, such as care grounded in art, collectivity, and the ethical-aesthetic-political dimension.

Keywords: Psychosocial attention; neoliberalism; psychic suffering; care; resistances.

¿Puede el pájaro volar bajo la constriction de la serpiente?
Manteniendo la atención psicosocial en medio de las ruinas neoliberales

Resumen: Este artículo es un ensayo teórico, resultado de las repercusiones de una investigación-intervención de orientación cartográfica. A partir de los diálogos teóricos entre la crítica al neoliberalismo, la reforma psiquiátrica y el esquizoanálisis, presentamos algunas intersecciones entre el neoliberalismo, el sufrimiento psíquico y la atención psicosocial en Brasil. Destacamos cómo la política económica y subjetiva neoliberal ve los procesos de salud-enfermedad psíquica como una fuente de lucro y un medio de control, creando así condiciones para la destrucción de las bases de las políticas públicas de salud logradas por trabajadores, usuarios, familiares y movimientos populares en el proceso de la reforma psiquiátrica brasileña y la lucha antimanicomial. Ante esto, señalamos la necesidad de discusión y reinvención del campo psicosocial de asistencia en salud mental, enfatizando como posibles pistas de resistencia en este escenario el cuidado sustentado en el arte, la colectividad y la dimensión ético-estético-política.

Palabras clave: atención psicosocial; neoliberalismo; sufrimiento psíquico; cuidado; resistencias.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

Esta narrativa se trata de um ensaio teórico derivado de uma pesquisa ancorada ao Programa de Pós-graduação de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, que objetivou investigar práticas de cuidado pela arte na atenção psicossocial em tempos de crise da reforma psiquiátrica no Brasil. Como parte dela, este excerto se propõe a discutir os modos como o neoliberalismo promove a gestão do sofrimento psíquico a partir de processos de desmonte e fabricação de efeitos deletérios no sistema público de atenção à saúde mental, consolidando um projeto de desmantelamento severo nas políticas públicas em saúde e uma individualização biomédica do sofrimento psíquico, que impõem uma série de desafios à sustentação do cuidado psicossocial.

Deleuze e Guattari pensam o ato de produção de conhecimento enquanto agenciamento maquínico. Ao afirmarem o livro como uma pequena máquina voltada para o fora, composta a partir de uma multiplicidade de atravessamentos (DELEUZE e GUATTARI, 2011) os autores propõem uma dimensão criativa, rizomática, não representacional e política do ato de produção de saber. Seguindo suas perspectivas, esse ensaio teórico é pensado enquanto uma máquina reflexiva e inventiva. Muito mais que um decalque do cenário da saúde mental em tempos neoliberais transposto à escrita, entende-se que o ensaio possibilita, a partir dos agenciamentos de multiplicidades teórico-epistêmicas, a promoção criativa de tensionamentos, instauração de novos debates e produção de outras perspectivas sobre um tema. Dessa maneira, como máquina disruptiva e inventiva, este texto ensaístico ajuda a compor na denúncia dos impactos negativos do neoliberalismo na atenção psicossocial e na reinvenção de possibilidades de cuidado contrapostas a axiomática capitalista.

Na contemporaneidade, temos um mundo fortemente marcado pelos modos de enunciação e pelas semióticas individualistas promovidas pelo capitalismo neoliberal, com significativos impactos para a saúde mental e a dimensão do sofrimento psíquico, seja na sua produção ou gestão (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Não podendo ser confundido com uma simples teoria econômica, o neoliberalismo ultrapassa uma ideia de governamentalidade para promover uma colonização subjetiva de todas as esferas da vida (DARDOT e LAVAL, 2016), visando a construção de uma sociedade baseada no mercado. De fato, trata-se de um dispositivo embutido na tarefa de produzir uma melhor gerência dos corpos e catalisar fluxos desejantes que se articulem à gramática funcional mercadológica.

Como parte desse projeto, a função estatal é rearticulada para se constituir como suporte para a livre expressão dos fluxos de oferta e demanda (BROWN, 2019). Para tal, é importante que o Estado retire recursos de setores de promoção de direitos, antes atribuídos à sua administração, como saúde, cultura e educação, passando a investir na iniciativa privada como responsável por esses serviços. No cenário da atenção psicossocial, alguns reflexos disso podem ser percebidos no

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

desmonte de políticas sociais de livre acesso no campo da assistência, em detrimento de uma massiva privatização de recursos nesta área. Junto à precarização do cuidado ofertado, que deveria ser de base social e coletiva, percebe-se um maior incentivo governamental a perspectivas individualistas e manicomializadas de tratamento, escancaradas no financiamento crescente de modelos manicomiais na Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), como as comunidades terapêuticas, em contraponto ao sucateamento de equipamentos substitutivos ao modelo asilar.

Ao mesmo tempo, as consequências dessa nova configuração social se fazem perceptíveis nos índices condizentes com o panorama da saúde mental brasileira. Por exemplo, o Brasil ocupa a oitava posição no ranking mundial em números absolutos de suicídios. Entre 2010 e 2019 foram notificadas 112.230 mortes autoprovocadas no país, revelando um aumento dramático de 43% no índice anual durante o período citado. As evidências localizam maiores riscos entre grupos em situação de vulnerabilidade, como migrantes e refugiados, população LGBTQIA+ e povos indígenas (BRASIL, 2021). Um dos grupos mais afetados são os jovens e, sobretudo, jovens negros. Comparando-se os anos 2012 e 2016, a taxa de mortalidade por suicídio entre a população jovem negra aumentou 12%, enquanto entre a branca não sofreu variações significativas (BRASIL, 2018).

Ao longo da última década, vários estudos têm se empenhado em associar esses e outros dados referentes à saúde mental dos brasileiros à difusão do neoliberalismo no país, que vem se consolidando desde a década de 1990 (SAFATLE, SILVA JÚNIOR e DUNKER, 2020; COELHO e NEVES, 2023). Mais recentemente, em 2016, é inaugurada uma nova onda neoliberalizante, que se fortaleceu a partir das eleições de 2018, quando Bolsonaro ocupou o cargo de presidente. Em meio a isso, o impacto da pandemia da Covid-19 produziu um alargamento massivo nos índices de adoecimento psíquico, ampliado por uma gestão neoliberalista marcada pela desassistência e precarização de segmentos à margem da sociedade.

Ainda nessa conjuntura, o sofrimento psíquico acaba se misturando com o fluxo de encaixotamento diagnóstico, produzindo uma verdadeira onda identitária de CIDs[6] na boca do sujeito moderno. Para Amarante (2023), o aumento de diagnósticos psiquiátricos não necessariamente indica um crescimento de transtornos, mas de prescrição e classificação diagnóstica. Isto é, esse movimento reflete a ardilosa estratégia neoliberal de utilizar o discurso psiquiátrico para conter as expressões de angústia em um enquadramento nosológico. Essa produção acaba acoplando corpos adoecidos em categorias que pouco dizem da complexidade que é sobreviver em um mundo pensado para o lucro de poucos, e, em contrapartida, fortalece toda uma indústria mercadológica de medicação diretamente associada à criação de tais nosologias. Assim, é comum que se associe, por exemplo, o comportamento suicida à presença de transtorno mental em, pelo menos, 80% dos casos (BRASIL, 2021).

Com isso, o neoliberalismo acaba não só regendo os modos de subjetivação no contemporâneo, como também influindo nas consequências de existir em um mundo capitalizado, em que a psiquiatria hegemônica e a produção farmacológica reverberam na inflação diagnóstica para mascarar a produção massiva de adoecimento com identidades fixas psicopatológicas. Estagna-se, assim, os sujeitos em sofrimento numa posição de transtornados, faltantes a um sistema produ-

[6] Código global de classificação internacional para doenças, produzido pela Organização Mundial da Saúde.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

tivo, que precisam de medicamentos para continuar ativos. Não por acaso, levantamentos apontam que, atualmente, 1 a cada 6 brasileiros toma remédio psiquiátrico (LEITE, 2023). No mais, a venda de medicamentos aumentou cerca de 58% entre os anos de 2017 e 2021, segundo o Conselho Federal de Farmácia (ROCHA, 2023).

Esses dados apontam para um novo tempo no processo da reforma psiquiátrica brasileira e em sua proposta de desinstitucionalização da loucura pautada no modelo de atenção psicossocial territorial. Embora ela sempre tenha sido uma política em disputa, com evidentes limites impostos pelo neoliberalismo, desde a segunda metade da década dos 2010, indiscutivelmente, assiste-se a um desmonte mais autoritário de suas conquistas, produzindo novos impasses e agudizando tensões já existentes.

Diante deste cenário, discutimos neste artigo os impactos do neoliberalismo na atenção psicossocial, apresentando algumas forças que impõem desafios à sustentação deste cuidado coletivizado e trazendo, também, algumas pistas para pensar a produção de resistências neste contexto. Para tanto, definimos como caminho para tratar desta discussão, um enfoque inicial nas problemáticas do neoliberalismo, sua organização e repercussões na saúde mental, seja na produção de sofrimento, seja na formatação do sentir. Depois, visamos trabalhar os impactos dessa construção na atenção psicossocial, sua prática, limites e problemas desencadeados a partir desse modo de funcionamento que atravessa este âmbito. Por fim, seguimos apontando pistas na formulação de modos de re-existir frente à essa realidade, e nesse contexto de cuidado, sendo a arte, o encontro e a criação nesse meio, vias possíveis que confrontam essa métrica neoliberal.

O que há de errado com o neoliberalismo?

Muitas vezes, as discussões em torno do neoliberalismo, como dobra do capitalismo, o colocam como um movimento econômico e político que ganhou destaque no cenário mundial no final da década de 1970. Em linhas gerais, a base de sua manifestação econômica está na defesa de uma agenda voltada para a desregulamentação dos mercados e da livre circulação de capitais. Já seu credo político está na aposta em uma democracia mínima, com desmonte dos sistemas de proteção social em detrimento do bom funcionamento dos mercados financeiros a partir de dinâmicas darwinianas de seleção via competição entre diferentes empreendedores. Associado a isso, está a compreensão da sociedade civil como um conjunto de entidades individuais que se relacionam entre si como concorrentes em busca de seus próprios interesses, podendo mesmo questionar a própria existência de qualquer tipo de dimensão social em algumas de suas vertentes (BROWN, 2019).

Destarte, o neoliberalismo tem ocasionado, em escala mundial, uma intensificação da iniquidade, com debilitação das condições de trabalho, erosão do senso de comunidade e inabilitação do acesso à saúde, educação e lazer, pois defende que Estado atue redistribuindo recursos e concentrando ações no apoio e defesa da propriedade privada dos indivíduos empreendedores, para que assim eles possam, através da competição, ofertar os melhores serviços pelo menor valor às populações. Esses acontecimentos podem ser apontados como fatores que contribuem para o aumento das taxas de sofrimento psíquico entre as populações, e, concomitantemente, vem produzindo nos anos recentes, um sucateamento dos

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

sistemas públicos de saúde mental, denotando uma onda de retrocessos que caminham para a privatização dos serviços, seguindo, especialmente, os interesses das indústrias farmacêuticas e daquelas ligadas às instituições manicomiais.

Entretanto, para os propósitos dessa discussão, o projeto capitalista neoliberal não se limita à sua expressão econômica e política. Dando ênfase à liberdade e à autodeterminação, sua lógica mercantilista espalha-se para todos os aspectos da vida, atuando no gerenciamento das expressões mais micropolíticas dos afetos. Sobre isso, Caponi e Daré (2020) trazem que numa sociedade de sujeitos empreendedores, ditos livres e responsáveis por seus atos, o desemprego e o insucesso, serão vistas como fracasso individual, a partir da gerência inadequada da própria vida, e nunca como resultado das transformações coletivas e sociais impostas pelo sistema neoliberal.

Assim, a típica fluidez dos sistemas neoliberais manifesta-se em uma radical auto autoria do sujeito, com emergência de um "eu" empreendedor que, como resposta às exigências do mercado, deve vender-se como produto ou marca em desenvolvimento contínuo (MBEMBE, 2018). Junto a isso, o discurso meritocrático neoliberal convoca uma vida psíquica apoiada no individualismo e na concorrência, que deve perseguir continuamente a motivação, o crescimento, autodesenvolvimento e refinamento de seu próprio capital humano. Trata-se da sociedade do cansaço, constituindo subjetividades pautadas na hipervigilância autogerida e na hiperprodutividade (HAN, 2015).

Guattari e Rolnik (2010) apontam que há uma conexão direta entre máquinas produtivas e de controle social com as instâncias psíquicas, definindo a maneira de percebermos o mundo e produzindo a subjetividade capitalística. Por esta razão, podemos dizer que o neoliberalismo, como desdobramento do capitalismo, é, sobretudo, um experimento de constituição subjetiva, à medida que atua no cerne da existência do sujeito contemporâneo. Em meio a isso, os modos comunitários ou mesmo democráticos de funcionamento passam a tomar uma dimensão nociva à concepção ali inscrita de liberdade (BROWN, 2019), sendo fundamental, para a coesão desse dispositivo, demarcar e promover um novo indivíduo gestor de si e único responsável por seu destino. Na lógica do sujeito neoliberal, a felicidade só depende dele próprio e pode ser alcançada a partir de variadas técnicas de gestão de si oferecidas no mercado, como livros de autoajuda, práticas do coaching, cursos de autoconhecimento, workshops, seminários de empreendedorismo, drogas estimulantes, entre outros.

Dentro disso, a organização neoliberal, no mesmo jogo de individualização da vida em detrimento do fortalecimento do capital e do poder para poucos, produz um sujeito que é capturado, também, na dimensão identitária psicológico-psiquiátrica. Por meio do fluxo de patologização da vida, a tendência classificatória nosográfica mascara a complexidade do sofrer, com categorias e um movimento que reduz sofrimentos amplos e contextuais, a sintomatologias generalistas e esvaziadas de sentido. A ampliação dessa ideia nas redes sociais, junto a um tratamento em saúde que tem como base manuais diagnósticos embasados no organicismo e em teorias individualizantes acerca do transtorno psíquico, mostra um contemporâneo em que tudo é tido como sinal de uma suposta doença médica que carece de medicamento ou de terapia.

Assim, o próprio Manual de Diagnóstico de Estatística de Distúrbios Mentais (DSM), que entre a primeira e quinta edição teve um aumento dramático no número de categorias diagnósticas, foi além da psiquiatria, sendo usado não apenas em ambientes clínicos, mas em nossa sociedade geral, categorizando quase tudo dentro de um transtorno psiquiátrico. É importante dizer que esse sistema está

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

produzindo adoecimentos massivos, e que reconhecer essa problemática em torno da psiquiatrização da vida não anula destacar o sofrimento e as dificuldades que cada corpo enfrenta na contemporaneidade. Muito pelo contrário, a tentativa de nomear e fazer referência a quem está produzindo tantos apertos no peito, esse cansaço excessivo, tanta tristeza e desânimo, vai pôr um caminho que vê essas expressões não individualizadas, mas, sobretudo, como reflexos de uma estrutura maior que não dá espaço para uma vida potente e inventiva.

Severo e Dimenstein (2009) apontam, em entrevistas com usuários de um Ambulatório de Saúde Mental, que as primeiras crises destes estavam atreladas a péssimas condições de trabalho, com privação de alimentação, sono e forte pressão emocional. O sofrimento evidenciado na contemporaneidade pode ser, nesse sentido, apontado como um movimento do ser humano de responder aos atravessamentos de um sistema explorador, vertical e violento como o neoliberalismo. Na redução de inúmeras experiências da vida a sintomas psicopatológicos através do diagnóstico de transtorno mental, há, sim, uma cooptação que produz uma etiqueta fundamentada na perspectiva individualizante, que acaba atribuindo culpa e peso ao sujeito e mascarando as bases estruturais de produção de adoecimento psíquico no mundo capitalizado.

A contenção em essencialismos categóricos revela um movimento de poder neoliberal que mantém silenciadas subjetividades moídas por um sistema massacrante, produzido e alimentado pela despotencialização do sujeito. Esse paradigma tem sido corriqueiramente criticado por tirar a ênfase dos determinantes sociopolíticos mais amplos dos processos saúde-doença, como a pobreza e outras desigualdades, que são transformadas em patologias pessoais, denominadas "transtornos mentais", que podem ser diagnosticadas e tratadas. Nessa métrica, muitas violências como o racismo, a LGBTI+fobia, o machismo, o classicismo e tantos outros vetores de poder são apagados numa análise de cuidado em saúde mental, desembocando numa narrativa que coloca que o indivíduo sofre porque há algo de errado consigo, e não com um sistema que se atrela a todos esses fluxos de extermínio em sua própria constituição.

Para Deleuze (1992), a sociedade do controle opera não mais por confinamento, mas sim, por comunicação instantânea e controle contínuo. Esse movimento reflete uma lógica maquínica de produção da vida que fundamenta a sociedade como um todo, e que, ao ser pensada no campo da saúde mental, provoca um fluxo reducionista e bem enquadrado numa perspectiva de poder manicomial e individualista que se atrela diretamente à lógica neoliberal. Desde a gênese dos hospícios e da invenção da loucura como doença mental (FOUCAULT, 2019), o movimento de criação do sujeito como incapaz e perigoso que deve ser contido, embasa toda uma organização de lucro, gestão e controle sob o corpo de todo aquele que é considerado diferente e inútil a um sistema produtivo.

Por outro lado, o final da década de 1970 no Brasil reflete, também, uma resposta, em contexto de redemocratização, das mobilizações dos trabalhadores da saúde mental, pacientes e seus familiares às condições violentas que se faziam presentes na materialização dessa lógica em estrutura concreta. As instituições asilares, que representavam a mais pura gerência de corporeidades dissidentes a partir da violência e do moralismo que estruturam o manicômio, foi sendo ao longo do tempo questionado em território nacional, seguindo a tendência de países europeus. A partir disso, deu-se início a um processo político e social complexo, denominado reforma psiquiátrica, que tem como berço a experiência italiana, iniciada na década de 1960, de crítica radical ao tratamento asilar.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

No bojo das duas décadas seguintes e do início dos anos 2000, esse movimento obteve seus grandes avanços políticos e estratégicos. Entre eles, podemos citar a Lei 10.216/2001 (BRASIL, 2001), que versa sobre o direito das pessoas em sofrimento psíquico e o redirecionamento do modelo de assistência em saúde mental, partindo do prisma manicomial para o da atenção psicossocial, e a Portaria 336/2002 (Brasil, 2002) que cria os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) em substituição aos hospitais psiquiátricos. Posteriormente, temos ainda a Portaria 3.088/2011 (Brasil, 2011), que institui a RAPS no SUS, com a criação, ampliação e articulação de diferentes pontos de atenção à saúde, entre eles os CAPS, para pessoas com sofrimento ou com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas.

Isso não ocorreu, contudo, sem gerar encruzilhadas com o modelo neoliberal em implementação, já que o manicômio, como instituição e lógica, teve e têm um papel fundamental na manutenção do capitalismo (LIMA, 2023). Isto é, não só em sua criação como instituição na Idade Média, associada a uma perspectiva de organização a partir do olhar burguês sobre o corpo que desviava de uma norma produtiva e hegemônica, mas, também hoje, o neoliberalismo associa-se à manicomialização da vida, enrustida no olhar social acerca do ser humano que condena tudo o que destoa de suas normas a uma clausura nosológica.

O neoliberalismo e suas forças se mantiveram, assim, significativamente atuantes no direcionamento da forma como os cuidados de saúde mental são prestados e como ocorre a distribuição de recursos para a atenção em saúde no contexto público e privado. Mais recentemente, contudo, o desfinanciamento do SUS, as tentativas de privatização da saúde, a reinserção na rede pública de modelos de atenção e serviços já superados, dentre os quais o hospital psiquiátrico e as comunidades terapêuticas, a precarização das condições de trabalho dos profissionais da saúde mental, a promoção uma saúde mental pautada no individualismo e na autorresponsabilização, bem como a crescente intolerância com a diferença, parecem ser alguns dos desafios contemporâneos que têm ameaçado a sustentação da atenção psicossocial.

A atenção psicossocial em tempos transtornados

Sustentar alternativas de atenção à saúde mental de base comunitária e territorial em meio a hegemonia crescente do neoliberalismo tem sido um problema não apenas no Brasil, mas também em países como Austrália (DAWSON *et al.*, 2019), Espanha (DESVIAT, 2018) e Chile (MADRID e PARADA, 2018). Afinal, o seu modo de organização econômica, política, enunciativa e desejante atinge o campo da atenção psicossocial em diversos polos, quando pensamos a ética que sustenta esse modelo de assistência.

Uma das características mais marcantes é a precarização laboral pelos processos acelerados de mercantilização e privatização dos fundos públicos. Evidencia-se que cada vez mais os vínculos empregatícios nos serviços de atenção psicossocial têm se dado por gestão terceirizada (SANTOS, NAVARRO e ELIAS, 2023), com contratos temporários ou cooperados, o que não oferece estabilização e segurança aos trabalhadores, além de condições salariais inferiores. A expansão da terceirização e da flexibilidade dos contratos, em parceria com empresas privadas, típicas do capitalismo neoliberal, tem razão comumente atribuída à morosidade das contratações por concursos públicos e aos limites estabelecidos pela Lei de Responsabilidade Fiscal nº 101, de 4 de maio de 2020 (LIMA, SAMPAIO e SOUZA, 2023).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

Tal relação não vem sem prejuízos severos para a prestação de cuidados aos usuários e para a saúde dos próprios trabalhadores, à medida em que a fragilidade no vínculo entre equipe e pacientes é potencializada por esse contexto. Para Jorge *et al.* (2011), o vínculo favorece um cuidado integral, democratizando e horizontalizando as práticas em saúde, através da construção de laços afetivos, confiança, respeito e a valorização dos saberes dos usuários, família e trabalhadores de saúde. Com esse contexto neoliberalizado de cuidado, contudo, essa perspectiva é prejudicada, e um dispositivo fundamental como esse, para estruturação de uma atenção eficaz e humanizada no contexto de atendimento psicossocial, é deixado de lado em detrimento de um cuidado asséptico e rígido.

Entretanto, uma vez que o discurso neoliberal também atua na culpabilização de si como via para a despolitização dos problemas, os trabalhadores acabam, ao mesmo tempo, tomando para si a responsabilidade de resolver todos esses entraves que surgem no cotidiano de trabalho diante das condições insalubres e inadequadas, da sobrecarga de trabalho e da insegurança contratual. Essa realidade tem contribuído para o aumento de esgotamento psíquico entre profissionais da rede pública de atenção à saúde mental, cujo trabalho por si só já contém especificidades que podem afetar a saúde dos profissionais, por estar ligado a situações de extrema pressão e imprevisibilidade, com exposição contínua ao sofrimento psíquico dos usuários.

Ainda, é importante enfatizar que a maior parte dos profissionais que atuam nesses serviços são mulheres, representando 77% da força de trabalho na área da saúde (ESCOLA NACIONAL DE SAÚDE PÚBLICA SERGIO AROUCA, 2023). Esse dado nos traz um atravessamento de gênero que se soma aos pesos supracitados, colocando estes corpos na posição social de cuidadoras natas, pela construção patriarcal e misógina que embasa nossa sociedade e sustenta a gênese e estruturação do capitalismo. Esse contexto opera numa lógica de autorresponsabilização desconforme e adoecedora, densificando a análise da produção de cuidado nesse meio. De tal maneira, inseridas em um cotidiano que requer a conciliação de atividades profissionais de cuidado com as atividades domésticas e familiares, é comum ouvir dessas trabalhadoras narrativas relacionadas à dupla ou tripla jornada de trabalho, marcadas pelo cansaço extremo.

Uma outra característica dos tempos desafiantes de hoje está na transformação radical dos vínculos com a comunidade, da participação em processos coletivos e da construção de redes solidárias, naturalmente enfraquecidos pela vida autogerida proposta pelo projeto neoliberal. A lógica neoliberal espalha desproteção social e debilita os laços de solidariedade (CAPONI e DARÉ, 2020), desarticulando as redes de apoio e promovendo um processo de autocentralização do sujeito em sua interioridade essencializada ficcional. O neoliberalismo rompe com a constituição de outras políticas afetivas e possibilidades relacionais, fragilizando a vinculação com a alteridade, o que por si só, já atua enfraquecendo processos de cuidado participativos e comunitários como na atenção psicossocial.

O desmantelamento neoliberal da dimensão social no plano subjetivo não ocorre sem reverberações no campo da saúde mental, à medida que o isolamento pregado pela máscara da autogerência e do melhor de si para o mercado, egocentriza as relações em torno do uno e promove cisões em redes afetivas. A potência do encontro e da confabulação que existem nos cruzamentos de corpos, territórios e temporalidades que diferem, é cada dia mais debilitada, e a possibilidade de construção de espaços de convívio, troca, lazer e partilha tão caros à perspectiva ampliada de cuidado defendida pela atenção psicossocial, fica mais limitada, desembocando em sujeitos adoecidos e solitários no contemporâneo.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

Sob a égide do neoliberalismo, a própria concepção de direito é problematizada e convertida em mercadoria, evidenciando, também nessa cena, um processo de corrosão das bases do Sistema Único de Saúde (SUS). O dever estatal de promover a universalidade do cuidado numa perspectiva equânime e integral é minado pela prática que demonstra um sucateamento dos serviços públicos de saúde, em consonância com um fortalecimento das instituições privadas como perspectivas prioritárias de assistência, junto a terceirização do cuidado em serviços públicos.

Num projeto necropolítico neoliberal tornou-se comum ver notícias sobre o desmonte de ações para acesso público, junto a uma veiculação explícita de propostas de fim da gratuidade do SUS (AGOSTINI e DE CASTRO, 2019). Essa realidade produz uma saúde que seleciona quem pode ser cuidado e quem irá padecer, formatando uma rede de assistência cada vez mais privatizada e excludente, em articulação com uma política neoliberal de fazer morrer o corpo que não é centro. É válido destacar, ainda, que esse percurso é impregnado, no Brasil, por um conservadorismo militarista e um proselitismo religioso, no âmbito do neopentecostalismo, que impulsiona o mercado manicomial. Um exemplo disso é a crescente valorização das comunidades terapêuticas, as quais atuam, na contramão dos princípios da reforma psiquiátrica antimanicomial, no atendimento das dependências químicas a partir de uma lógica proibicionista, segregacionista, punitivista e, em sua maioria, fundamentada em preceitos religiosos, além de pregarem o modelo das internações involuntárias e compulsórias (FERRAZZA *et al.*, 2017).

A pandemia da Covid-19 agravou esse contexto, desestruturando, em um momento de crise, a política psicossocial de assistência diante de uma gestão genocida e um vírus dizimador, que mortificou e adoeceu de maneiras diferentes a população brasileira a partir da perda coletiva, do distanciamento social e do agravamento do desemprego, da miséria e da fome. Longoni, Silva e Ceron (2022) apontam, ainda, dificuldades encontradas na sustentação da lógica psicossocial de atenção quando a Covid-19 imperou, pois muitas das atividades desenvolvidas pelo CAPS que visam reinserção psicossocial dos usuários e um fortalecimento da rede de atenção à saúde mental, como oficinas terapêuticas e grupos, reuniões de matriciamento, visitas domiciliares e atividades no território, foram reduzidas ou suspensas com o objetivo de evitar aglomerações e a disseminação do vírus.

Assim, em um contexto pós-pandêmico, os escombros de uma rede de atenção psicossocial delineiam o cenário da saúde brasileira, com um rompimento de articulações e de uma perspectiva de cuidado em rede, dificultando uma prática integralizada na saúde. Com serviços colapsados e uma falta de investimento e fortalecimento da política, não se consegue dar conta da demanda substancialmente aumentada em detrimento do sofrimento produzido por uma situação de calamidade pública como a pandemia. Junto a isso, as equipes demonstram um cansaço massivo e um desgaste que é reflexo da precarização do trabalho, mas também, da permanência e do estresse produzidos por uma continuidade da prestação de serviços durante a crise.

Diante de tantos acontecimentos e de um sistema que impera, a epidemia diagnóstica e psicotrópica que vemos generalizada e que não se desalinha dos desejos neoliberais de contenção da dissidência por meio da patologização da vida, impacta concretamente no cotidiano de equipamentos da RAPS. Casando-se com os princípios mercadológicos, a psiquiatria hegemônica e seu status de poder, sustentam um paradigma biologizante do sofrimento psíquico, com ênfase em tratamentos medicamentosos, operando nos serviços de base substitutiva, com

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

uma produção que, muitas vezes, se distancia das diretrizes que sustentam a lógica psicossocial de atuação. Esta que deveria ofertar uma assistência multiprofissional, de lógica interdisciplinar, uma atenção humanizada, uma diversificação de estratégias de cuidado e uma prestação de serviços de base territorial e comunitária (BRASIL, 2011).

A perspectiva cultivada desde a década de 1950 com a descoberta das drogas psicoativas ajudou a conduzir um entendimento do sofrimento como um problema individual, fruto de desequilíbrios neuroquímicos, que devem ser corrigidos com um tratamento igualmente individual (e lucrativo), condensado em uma cápsula. Por uma transversalização dessa lógica na prática dos serviços, se dá lugar a um tratamento para pessoas em sofrimento psíquico cada dia mais ambulatorizado, asséptico, com mera renovação de receitas medicamentosas e um plano terapêutico cada vez mais centrado numa clínica individualizada e psicopatológica, que em muito se afasta de uma atenção psicossocial e que reforça a lógica neoliberal na produção de sofrimento e subjetividade.

Notas [in]conclusas: Por uma tessitura re-existente da reforma psiquiátrica

Diante das ruínas do desmonte engendrado pelos modos de subjetivação neoliberais e seus impactos na fragilização da rede de atenção psicossocial e do SUS, torna-se pertinente uma análise das possibilidades de (re)existência que podem ser cultivadas dentro da premissa de sustentação de uma proposta ética de cuidado na atenção psicossocial. Toma-se para essa reflexão a concepção de re-existência como um conceito potente para as reflexões sobre a viabilidade de uma contraproposta ao que está posto. Como um conceito criado para responder às interpelações da destruição colonial e capitalista, essa concepção de Achinte (2017), afirma a necessidade de uma reinvenção das práticas de resistência, passando por uma rearticulação na tessitura de possibilidades existenciais que se contraponham à hegemonia colonial. Trata-se, portanto, de apostar nessa dimensão inventiva que vai além de uma simples reatividade passiva aos efeitos deletérios dos modos de subjetivação neoliberais.

Acreditamos que a atenção psicossocial pode emergir frente às ruínas do impacto neoliberal na vida e na sociedade a partir do encontro e da criação ético-estético-política do cuidado e da vida em acontecimento. Seja de maneira concreta no campo da assistência, seja no convívio em sociedade ou na forma de ver o mundo com mais formatos e caminhos, a arte e sua ética ganham palco ao destacarem a potencialidade e sensibilidade estéticas de ver o existir. A invenção dessa vida como uma obra de arte em seu mais puro sentido, fomenta uma revolução entoada pela criação, que para Deleuze (1992), se dá em gargalos de estrangulamento. No limite, na falta de fôlego, nas ditaduras sem saída, é que se abrem caminhos.

Coadunamos, portanto, com a perspectiva esquizoanalítica que vislumbra a arte como um ato de produção de resistência (DELEUZE, 1999). Nos aliamos a esta linguagem num fazer que a vê como dispositivo, que diante de uma teia de impossibilidades ditada pelo neoliberalismo, sustenta a postura que torna possível, fazer emergir diferentes modos de existencialização, que podem ser disruptivos, frente à onda de hegemonia destacada. A multiplicidade de fazeres que a arte fomenta no corpo, na materialidade e por meio do processo inventivo, abrem para o sonho, para a imaginação e para consequente emancipação de uma realidade,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

que por vezes, parece sem saída como evidenciado nesse estudo, compondo uma construção de cuidado, que pode se tornar mais coletivizada.

O ato de criação não se limita a uma obra ou atividade, aqui, entendemos a sensibilidade artística de ver a existência como uma torção na métrica que designa a sobrevivência como única possibilidade para tantos corpos. O melhor de si, a gerência produtivista do corpo e das relações tão pregadas pela maquinaria capitalística que estratifica o desejo e despotencializa o sujeito, vão sendo transformados pelo encontro entre matérias distintas que criam um novo arranjo, uma possibilidade de respiro, uma vida em que se é possível movimentar, fazer furo e produzir caminhos não formatados.

A dimensão de uma reinvenção positiva das lutas que promovam brechas, que catalisem outros vetores de subjetivação, articulando referenciais distintos do neoliberalismo, toma corpo como uma pista interessante na proposição da manutenção de uma reforma da saúde mental. Para tal, é necessário a construção conjunta de uma reforma psiquiátrica outra, que tensione as re-atualizações contemporâneas dos modos manicomiais de exercer cuidado que estão em voga com a política neoliberal. Para isso, é preciso colocar diferenças identitárias, contextuais, temporais e corporais como vias que devem ser pensadas em articulação com um cuidado centrado nas singularidades existenciais, bem como, entender quais manicômios compõem, estrutural e simbolicamente, nossa visão de saúde, numa perspectiva de destituição de individualismos e de olhares que atribuem o sofrimento psíquico como generalizado e a-histórico.

A contraposição à articulação entre o saber biomédico hegemônico e o neoliberalismo demanda uma ampliação das formas de cuidado que agenciam perspectivas mais amplas de saberes que não se findam na ideia nosológica e fármaco-centrada de ver o adoecimento contemporâneo. Essas formas outras de cuidado, que ocuparam lugares marginalizados frente a terapêutica químico-centrada, acabam sendo impedidas de se inserir nos regimes enunciativos hegemônicos por seu potencial disruptivo. De fato, se no texto se discorreu muito sobre a centralidade do discurso biomédico na constituição da proposta neoliberal de cuidado, isso se dá justamente pelo fato de que certos regimes enunciativos mais úteis ao dispositivo biofármaco-neoliberal acabam tomando a frente, sendo validados em detrimento do silenciamento de outras possibilidades éticas, estéticas e políticas de cuidado com teor mais insurgente e crítico.

Com essa prerrogativa menor, a dimensão enunciativa de sujeito que se constrói dentro de uma rede, não mais como um sujeito isolado, mas sobretudo, como um sujeito comunitário, carregado de desejos, crenças e memórias, abrange uma atenção psicossocial que vê a dimensão social da existência e se articula politicamente para a transformação coletiva, colocando-se como uma pista disruptiva nesse nó. Com essas pistas, podemos pensar numa atenção psicossocial que faz desvio e racha, frente a serpente neoliberal que enlaça, constrange e formata o contexto de saúde atual, de modo que outras revoadas possam ser alçadas.

Recebido em 31 de maio de 2019.
Aprovado em 10 de junho de 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

Referências

AGOSTINI, R.; CASTRO, A. M. de. O que pode o Sistema Único de Saúde em tempos de necropolítica neoliberal?. *Saúde em Debate,* 43 (8): 175-188, 2019.

ACHINTE, A. A. *Prácticas creativas de reexistencia:* más allá del arte ... el mundo de lo sensible. Buenos Aires: Ediciones el signo, 2017.

AMARANTE, P. "Apresentação." In: AMARANTE, P; FREITAS, F. (org.). *6º Seminário Internacional A epidemia das drogas psiquiátricas: O modelo biomédico da psiquiatria fracassou? Quais as perspectivas?* Rio de Janeiro: Ed. dos Autores, 2023. pp. 7-9.

BRASIL. Lei 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. *Diário Oficial da União:* Brasília, 2001.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria 336, de 19 de fevereiro de 2002. Estabelece que os Centros de Atenção Psicossocial poderão constituir-se nas seguintes modalidades de serviços: CAPS I, CAPS II e CAPS III, definidos por ordem crescente de porte/complexidade e abrangência populacional. *Diário Oficial da União*: Brasília, 2002.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria 3.088, de 23 de dezembro de 2011. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). *Diário Oficial da União:* Brasília, 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Mortalidade por suicídio e notificações de lesões autoprovocadas no Brasil. *Boletim Epidemiológico,* Brasília, 52 (33), 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Universidade de Brasília. *Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016*. Brasília, 2018.

BROWN, W. *Nas Ruínas do Neoliberalismo: A Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

CAPONI, S.; DARÉ, P. K. Neoliberalismo e sofrimento psíquico: a psiquiatrização dos padecimentos no âmbito laboral e escolar. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 25 (2): 302-320, 2020.

COELHO, L.; NEVES, T. Sofrimento psíquico no neoliberalismo e a dimensão política do diagnóstico em saúde mental. *Saúde e Sociedade,* 32 (3): 1-11, 2023.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A Nova Razão do Mundo: Ensaio Sobre a Sociedade Neoliberal* São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DAWSON, L.; RIVER, J.; MCCLOUGHEN, A.; BUUS, N. 'Should it fit? Yes. Does it fit? No': Exploring the organizational processes of introducing a recovery-oriented approach to mental health in Australian private health care. *Health,* 25 (3): 376-394, 2021.

DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. *O ato de criação*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 1999.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

DESVIAT, M. *Coabitar a diferença: da reforma psiquiátrica à saúde mental coletiva*. São Paulo: Zagodoni, 2018.

ESCOLA NACIONAL DE SAÚDE PÚBLICA SERGIO AROUCA. Pesquisadora da ENSP saúda mulheres trabalhadoras da saúde, que representam 77% da força de trabalho do setor. *ENSP FIOCRUZ [online]*, Rio de Janeiro, 10 mar. 2023.

FERRAZZA, D. A.; SANCHES, R. R.; ROCHA, L. C.; JUSTO, J. S. Comunidades terapêuticas em novas configurações do manicomialismo. *ECOS – Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 7 (2): s/p, 2017.

FOUCALT, M. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

HAN, B. C. *Sociedade do cansaço*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

JORGE, M. S. B. *et al*. Promoção da Saúde Mental - Tecnologias do Cuidado: vínculo, acolhimento, co-responsabilização e autonomia. *Ciência & Saúde Coletiva,* 16 (7): 3051-3060, 2011.

LEITE, G. 1 em cada 6 brasileiros toma remédio psiquiátrico. *OUTRASPALAVRAS [online],* São Paulo, 07 ago. 2023.

LIMA, I. C. S.; SAMPAIO, J. J. C.; SOUZA, K. C. A. A complexidade do trabalho precário na Atenção Psicossocial Territorial: reflexão crítica sobre o contexto brasileiro. *Saúde debate*, 47 (136): 215-226, 2023.

LIMA, D. T. A loucura na sociedade de Classes. In: COSTA, P. H. A. *O marxismo e a loucura*. São Paulo: Lavrapalavra, 2023.

LONGONI, N.; SILVA, F. M.; CERON, L. B. Dificuldades de sustentar a lógica de atenção psicossocial em pandemia. *Revista Recien - Revista Científica De Enfermagem*, 12 (38): 393-399, 2022.

MADRID, J. C. C.; PARADA, T. C. Locura y neoliberalismo. El lugar de la antipsiquiatría en la salud mental contemporânea. *Política y Sociedad*, 55 (2): 559-574, 2018.

MBEMBE, A. *Necropolítica* São Paulo: N-1 Edições, 2018.

ROCHA, L. Uso de medicamentos para a saúde mental cresce no Brasil; especialistas alertam sobre cuidados. *CNN Brasil [online],* São Paulo, 14 jan. 2023.

SAFATLE, V.; SILVA JÚNIOR, N.; DUNKER, C. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2020.

SANTOS,Y. L. Q.; NAVARRO,V. L.; ELIAS, M. A. A precarização do trabalho e a saúde dos profissionais de um Centro de Atenção Psicossocial. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 26, 2023.

SEVERO, A. K. de S.; DIMENSTEIN, M. O diagnóstico psiquiátrico e a produção de vida em serviços de saúde mental. *Estudos de Psicologia,* 14 (1): 59-67, 2009.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17778

ACENO

Discursos sobre internações involuntárias em Florianópolis:
a criminalização da vulnerabilidade e a patologização das diferenças

Sabrina Melo Del Sarto[1]
Maria Luiza Scheren[2]
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Neste artigo, analisamos como as narrativas biomédicas e jurídico-punitivas justificam os discursos de higienização urbana que afetam pessoas em situação de rua em Florianópolis-SC, especialmente através das internações involuntárias. Observamos como o neoliberalismo transforma a população marginalizada em um objeto-político, priorizando a funcionalidade política e econômica sobre os direitos dos cidadãos. Utilizamos a análise do discurso em publicações de uma página do Instagram, que, ao fundamentar a marginalização e o controle de sujeitos, acaba por respaldar uma lei que regula essas internações. Concluímos que as narrativas reforçam estigmas, influenciam a opinião pública e sustentam decisões legislativas contrárias aos direitos humanos.

Palavras-chave: neoliberalismo; pessoas em situação de rua; internações involuntárias; discursos; governamentalidade.

[1] Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina.
[2] Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

DEL SARTO, Sabrina; SCHEREN, Maria Luiza. **Discursos sobre internações involuntárias em Florianópolis: a criminalização da vulnerabilidade e a patologização das diferenças.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 205-222, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Discourses on involuntary hospitalizations in Florianópolis:
the criminalization of vulnerability and the pathologization of differences

Abstract: In this article, we analyze how biomedical and juridical-punitive narratives justify urban sanitation discourses that affect homeless people in Florianópolis-SC, especially through involuntary hospitalizations. Neoliberalism transforms the marginalized population into a political object, prioritizing political and economic functionality over citizens' rights. We utilized discourse analysis on posts from a widely followed Instagram page, which, by justifying the marginalization and control of homeless people, ultimately supports a law that regulates involuntary hospitalizations. We conclude that these narratives reinforce stigmas, influence public opinion, and support legislative decisions that contravene human rights.

Keywords: neoliberalism; homeless people; involuntary hospitalizations; discourses; governmentality.

Discursos sobre internaciones involuntarias en Florianópolis:
la criminalización de la vulnerabilidad y la patologización de las diferencias

Resumen: En este artículo, analizamos cómo las narrativas biomédicas y jurídico-punitivas justifican los discursos de higienización urbana que afectan a las personas en situación de calle en Florianópolis-SC, especialmente a través de internaciones involuntarias. El neoliberalismo transforma a la población marginada en un objeto político, priorizando la funcionalidad política y económica sobre los derechos de los ciudadanos. Utilizamos el análisis del discurso en publicaciones de una página de gran alcance en Instagram, que, al fundamentar la marginación y el control de las personas en situación de calle, acaba por respaldar una Ley que regula las internaciones involuntarias. Concluimos que estas narrativas refuerzan estigmas, influyen en la opinión pública y sustentan decisiones legislativas que contravienen los derechos humanos.

Palabras clave: neoliberalismo; personas en situación de calle; internaciones involuntarias; discursos; gobernabilidad.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

Neste artigo, fundamentado pela teoria foucaultiana, propomos uma reflexão a partir dos desdobramentos dos estudos sobre o neoliberalismo, para compreender como as narrativas biomédicas e jurídico-punitivas são elaboradas e manuseadas para justificar, atualmente, os discursos de higienização urbana que têm atuado sobre sujeitos em situação de rua, principalmente através dos mecanismos de internações involuntárias. Dentro dessa perspectiva, a governamentalidade faz com que seja criado um meio controlado, no qual a população marginalizada torna-se objetivo-político (LAVAL, 2020) de um governo de Estado que, antes de pensar nos direitos dos cidadãos, prioriza a sua própria funcionalidade política, econômica e produtiva, através de uma disciplinarização de corpos.

Foucault (2008c) define governamentalidade como um conjunto complexo de instituições, procedimentos e táticas que permitem exercer um poder específico e complexo sobre a população e que, no neoliberalismo, se estabelece pelo governo através do mercado. Esse poder atua através de diferentes instrumentos, como a economia política e os dispositivos de segurança. Laval (2020: 79), por sua vez, explica que a racionalidade neoliberal supõe "o governo dos homens por intermédio de uma regulação concorrencial da sociedade, cuja condição histórica é a governabilidade do *Homo economicus*[3], transformando-o em um homem neoliberal".

Nessa lógica, a biopolítica é uma estratégia que reorganiza a gestão dos corpos e que, na psiquiatria (FOUCAULT, 2009; 2008a), tem incentivado uma tendência à internação. No âmbito da saúde mental e do gerenciamento do sofrimento psíquico, a vemos como uma força disciplinadora e punitiva sendo manuseada a partir de um suposto ideal de cuidado, tratamento e proteção. Nessa concepção racionalista, emergem os considerados "não-sujeitos", pois, destituídos de razão e vistos como incapazes de experimentar de modo livre a vida civil, ocupam o lugar da subalternidade e da invisibilidade dentro das relações de poder em que estão inseridos (ANDRADE, 2012: 49).

Dito de outro modo, o neoliberalismo, como agente produtor e gestor do sofrimento psíquico (SAFATLE; DUNKER, 2021), ao gerenciar os modos de agir desses sujeitos e das políticas voltadas para a produção de sofrimento, utiliza-se também de instituições retrógradas e ultrapassadas, tais como os hospitais psiquiátricos, como mecanismo de uma suposta recuperação de produtividade econômica e moral de sujeitos adoecidos. Nesses espaços, quadros clínicos e realidades socioeconômicas se entrelaçam em uma tendência de perpetuar condições de subalternidade (AMARANTE, 2018; BASAGLIA, 1968; CAPONI, 2015; DEL SARTO, 2024; ROTELLI, 1990).

Categorizações são também criadas para reforçar a necessidade de internamentos involuntários para esses grupos sociais. Musse (2018: 189) explicita essas

[3] O "homo economicus" para Foucault (2008a) refere-se à concepção de um indivíduo racional e egoísta, agindo exclusivamente em seu interesse econômico, criticada por simplificar o comportamento humano e justificar formas específicas de controle social baseadas na racionalidade econômica.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

categorizações em três paradigmas que auxiliam a pensar nas controvérsias políticas e jurídicas em torno dessas internações, principalmente da população em situação de rua. A primeira, denominada de "jurídica-punitiva", alimenta a ideia de risco/perigo social para justificar a restrição à liberdade dos sujeitos. A segunda, "biomédica", analisa o sujeito como um doente que precisa de tratamento, a partir de um referencial pautado apenas em considerações técnicas-instrumentais das biociências. Já a terceira, denominada pela autora de "direitos humanos", compreende o usuário como detentor de direitos individuais, coletivos e difusos e assegura a sua cidadania. Os dois primeiros paradigmas, disciplinares, têm se sobreposto ao último, referente à humanização da internação, em uma sequência de desconsideração contínua dos direitos civis das populações marginalizadas que experienciam o sofrimento psíquico.

Percebemos aqui, o quanto as próprias políticas tornam-se dependentes de discursos repressivos para se sustentarem, sendo ambos mutuamente constitutivos (EZEQUIEL, CIOCCARI e COELHO, 2019). Nesse movimento, os discursos políticos de higienização urbana são justificados através do uso de narrativas que reforçam os estereótipos de perigo e de adoecimento da população em situação de rua, alimentando a tendência da necessidade da internação como única alternativa para esses sujeitos. No exemplo empírico que vamos abordar, valendo-nos da metodologia da análise de discurso, essa questão será melhor evidenciada, uma vez que, através dos *posts* de redes sociais, poderemos visualizar como o ciclo de exclusão, estigmatização e controle social são justificados e sustentados por essas narrativas.

Essa tendência neoliberal de supervalorização de neuronarrativas sobre as diferentes formas de aflição reforçam as explicações neuroquímicas, distanciando-as das socionarrativas que também determinam e dão forma ao mal estar psíquico vivenciado pela população. Por esse motivo, neste artigo buscamos compreender, a partir de um exemplo específico, como esses discursos são empregados para influenciar a opinião pública sobre o tema e, consequentemente, validar as decisões governamentais, contrariando os processos legais e constitucionais anteriormente estabelecidos. Analisaremos, portanto, algumas publicações sobre o tema feitas por um perfil no Instagram que possui 847 mil seguidores, 47.42% a mais que o número de habitantes de Florianópolis (CENSO, 2022). A partir disso, refletiremos sobre como esses discursos contribuem para a formação de narrativas neoliberais sobre o sujeito em situação de rua, impactando diretamente em seus direitos básicos de viver em liberdade e decidir sobre si mesmo.

Contextualização

A penalização sobre a pobreza, a criminalização do uso de drogas e os discursos impositivos sobre as formas de vida e os modos de comportamento das populações marginalizadas e em situação de rua fazem emergir uma judicialização no campo da saúde mental. Nesse movimento, as estratégias estatais e normativas de governamentalidade de corpos, desconsiderando as subjetividades e as particularidades dos sujeitos, a partir das generalizações morais e regulamentares, acabam por determinar modos de vida e tratamentos punitivos, moralizantes e disciplinares para aqueles sujeitos expostos às diferentes vulnerabilidades econômicas e sociais.

Revelam-se aqui os modos de agir do Estado neoliberal, a partir de três racionalidades predominantes, que compõem e são compostas por modelos discipli-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

nares de atuação, sendo elas: o estado de bem-estar social, que implica na proteção dos sujeitos dos perigos da vida; o estado penal, que decide como e qual crime será punido e, por fim, o estado liberal, que mobiliza os direitos e as obrigações, no sentido de fazer perpetuar suas premissas (FASSIN, 2015 *apud* OLIVEIRA, 2020). Nessa toada, a internação compulsória aparece como uma estratégia de governamentalização da vida e, também, como uma espécie de regulação biopolítica disciplinar, na qual os modelos de gerenciamento dos modos de vida, individual e coletivos, fazem com que sejam reproduzidas normas institucionais moralizantes e punitivas que impedem o acesso aos direitos humanos assegurados, estatizando a vida e possibilitando um aumento do poder do Estado nas suas múltiplas dinâmicas regulatórias (GUARESCHI e ECKER, 2016; CAPONI, 2019; FOUCAULT, 2004).

Essas regulações acontecem em múltiplas esferas e desempenham também papéis diversos, a depender dos sujeitos que a regulam e sobre quem elas são impostas. No caso das populações marginalizadas, a ação estatal coercitiva tem ainda seguido modelos antigos e punitivos que se utilizam de internações médicas para regular os corpos. No país, são considerados três tipos de internações psiquiátricas, conforme descrito no artigo 6º da Lei Federal 10.216/2001. São elas: a internação voluntária, que ocorre com o consentimento do usuário; a internação involuntária, que ocorre sem o consentimento do usuário, mas a pedido de um terceiro, comumente responsável legal por aquele; e, por fim, a internação compulsória, que é determinada pela justiça por motivo de saúde, imprescindivelmente.

Barros e Serafim (2009) apontam que a decisão de internação, em momento algum, cabe somente ao Estado, já que não se pode negar que um indivíduo com plena capacidade de discernimento decida sobre si mesmo, e na falta dessa condição, a obrigação fica a cargo de um tutor. A intervenção da justiça ocorre para designar um responsável legal, caso não exista, ou em casos extremos nos quais o indivíduo enfrenta um risco iminente de piora na saúde ou morte, a internação é imposta por ordem judicial, sob orientação médica.

Nesse tipo de internação, a norma agregada à lei (GUARESCHI e ECKER, 2016; FOUCAULT, 2004) fortalece os sistemas jurídicos que adentram as esferas biomédicas e regulam, de modo cada vez mais eficiente, os modos de vida e as subjetividades dos sujeitos. As recentes atualizações nas regulamentações que preveem a internação involuntária da população em situação de rua, revelam que a penalização da pobreza emerge como central na regulação e na determinação dos tratamentos e cuidados que são oferecidos. No estado de Santa Catarina, por exemplo, temos uma movimentação que vem fortificando e reificando um modelo de atenção e cuidado manicomial para esses grupos.

Estudos realizados há mais de uma década no Brasil também já revelavam que a internação era utilizada mais como uma estratégia de apagamento e exclusão de camadas específicas da população, em uma espécie de higienização urbana, do que como espaços de efetivos tratamentos e ressocialização das pessoas atendidas (REIS, 2012 *apud* GUARESCHI e ECKER, 2016). Nesse raciocínio, as questões de tratamento humanizado e a ressocialização e a desmedicalização progressiva dos sujeitos acabam por ficar em segundo plano, pois a medida disciplinadora e punitiva abarca, de forma aniquilante, as possibilidades-outras de cuidado dessa população.

De acordo com Maluf (2023), o Decreto 9.761, de 11 de abril de 2019, que institui a nova Política Nacional sobre Drogas, promulgado em 2016, causou mudanças significativas na própria Política Nacional de Saúde Mental. A autora traça

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

um panorama dessas modificações e retrocessos no estado de Santa Catarina e, para este artigo, ressaltamos cinco efeitos fundamentais para pensar na regulação dos corpos regida por essas alterações, são elas: 1) mudança na prioridade de alocação de recursos públicos, deslocados para instituições privadas e, em muitos casos, de cunho religioso; 2) ausência de políticas de redução de danos; 3) fortalecimento do proibicionismo e de políticas repressivas; 4) fortalecimento dos processos de criminalização; e, 5) retornos às lógicas e às políticas de cunho manicomial. A partir dessa política proibicionista, moralista e violenta, ainda nas palavras da autora, vemos ocorrer o que definiu, anteriormente, Wacquant (2012: 506), ou seja, uma "regulação punitiva da pobreza racializada", através da qual, as regulações biopilíticas tomam forma e acabam por dominar as esferas de tratamento e cuidado, principalmente no campo psiquiátrico.

Se olharmos especificamente para o processo de internação compulsória em Santa Catarina, podemos notar que, aliado aos diagnósticos que legitimam os tratamentos obrigatórios, passam a administrar o cotidiano dessa parcela da população narrativas moralizantes e patologizantes. Em Florianópolis, a Lei 19.044/2024, sancionada em 04 de março deste ano, facilita as internações sem o consentimento da pessoa em situação de rua. Embora o projeto descreva essas internações como humanizadas, não oferece detalhes sobre os procedimentos legais para abordar e internar os indivíduos, já que coloca o Estado como responsável pela decisão, como se fosse o tutor legal desses indivíduos, assim como não especifica como e onde serão tratados.

Além disso, por mais que o texto do projeto não explicite, ele permite que internações involuntárias sejam feitas por servidores públicos ligados à área da saúde e/ou à área da assistência social. O documento de comunicação da internação, involuntária ou compulsória, torna-se a primeira maneira para muitas dessas pessoas obterem um diagnóstico, como uma forma do poder público encaminhar os indivíduos "devido a uma suposta, mas ainda não 'confirmada', necessidade de internação" (GUARESCHI, LARA e ECKER, 2016:28). Segundo a criminologista Vera Regina Pereira de Andrade, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), essa medida é inconstitucional e higienista, representando a privação da liberdade desses indivíduos sem o devido processo legal (QUARINIRI, 2024)[4].

Esses mecanismos têm se repetido ao longo dos anos, fortificando uma lógica manicomial que tem como primeiro recurso a exclusão de corpos vivos. Essa propensão, ainda mais fortalecida pelas tendências neoliberais, têm alterado de maneira significativa a gestão política, econômica e social do sofrimento psíquico, desconsiderando, na maioria dos casos, os tratamentos humanizados e em rede, preconizados pela Lei de Saúde Mental (10.216/2001) e pela Nova Lei de Drogas (13.840/2019) (DENADAI *et al*., 2023).

Além do mais, no Brasil, temos acompanhado um avassalador retrocesso nas políticas de saúde mental, com medidas sendo aplicadas que desconsideram os avanços dos processos das reformas psiquiátricas. Redirecionando o olhar para a Lei que regulamenta as internações involuntárias em Florianópolis (Lei 19.044/2024), podemos encontrar alguns exemplos empíricos de como esses paradigmas têm sido manuseados nessas recentes movimentações de internações, uma vez que representantes políticos e profissionais de saúde têm mobilizado

[4] Em julho de 2023, o Supremo Tribunal Federal confirmou a decisão liminar do Ministro Alexandre de Moraes, pela qual os estados, o Distrito Federal e os municípios não podem mais obrigar as pessoas em situação de rua a irem para abrigos ou zeladorias urbanas. Fonte: https://agenciabrasil.ebc.com.br/.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

múltiplas narrativas que limitam as possibilidades de vivência em liberdade dos sujeitos marginalizados (DEL SARTO, 2024).

Em nível estatal, a referida Lei tem impactado todo o modelo de cuidado da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), uma vez que tem sido notado um aumento considerável desses tipos de internamento. Somente em 2023, antes mesmo da sua promulgação, o número de internações compulsórias no Estado já foi alarmante, totalizando 96 casos (DIAGNÓSTICO DA REDE SC, 2024). Neste ano, a estimativa é que esse número cresça ainda mais, principalmente porque, com a nova Lei, essas internações estão sendo facilitadas e, em menos de dois meses da promulgação, já é possível encontrar materiais de denúncia de falta de transparência e de ausência fiscalização dessas ações disciplinares.

Nesses casos, mesmo sendo a internação, em todas as suas modalidades, uma medida prevista na Lei de Saúde Mental, ela deveria ser indicada apenas quando os recursos extra-hospitalares se mostrarem insuficientes (BRASIL, 2001) e não, como tem ocorrido, como a primeira alternativa. Essa medida é usada como meio de controle sobre os corpos e acaba por limitar a agência[5] de pessoas que estão em situação de rua. Pesquisas sobre as internações de jovens em situação de rua em Porto Alegre/RS, relatam que os casos clínicos se misturam com as questões econômicas e sociais.

> eles [os profissionais de saúde] nos relatam que o diagnóstico não é uma questão central no "tratamento", pois muitas vezes os jovens estão em situação de rua, sem ter acesso à higiene ou alimentação, e essas se tornam as maiores justificativas da internação. Ele é internado sem real implicação do profissional com a existência ou não daquela psicopatologia, mas sim, pautado por sua preocupação em acolher o adolescente. (GUARESCHI, LARA e ECKER, 2016: 29)

Esse discurso biomédico do cuidado se alinha ao que geralmente é utilizado para justificar as internações de pessoas em situação de rua, assim como o discurso judicial-punitivo, que retrata esses indivíduos como possíveis ameaças a terceiros (MUSSE, 2018). Isto nos leva a acreditar que os discursos sobre as pessoas em situação de rua contribuem para criar uma imagem perigosa e patologizante desses indivíduos, pressionando o poder público a adotar medidas de "segurança" e "cuidado", que, na verdade, se tratam mais de um processo de higienização dos espaços urbanos do que de um cuidado genuíno desses sujeitos.

Por isso, neste artigo, buscamos compreender, a partir de um exemplo específico apresentado a seguir, como esses discursos são empregados para influenciar a opinião pública sobre o tema e, consequentemente, validar as decisões do legislativo e do executivo de Florianópolis, contrariando os processos legais e constitucionais anteriormente estabelecidos. Analisaremos algumas publicações sobre o tema feitas por um perfil no Instagram que possui 847 mil seguidores, 47.42% a mais que o número de habitantes de Florianópolis (CENSO, 2022). A partir disso, refletiremos sobre como esses discursos contribuem para a formação de narrativas neoliberais sobre o sujeito em situação de rua, impactando diretamente em seus direitos básicos de viver em liberdade e decidir sobre si mesmo.

[5] Distanciando da concepção agência como sinônimo de resistência, pensamos o conceito a partir do paradoxo da subjetivação, em um processo que, mesmo em espaços que asseguram a subordinação dos sujeitos às relações de poder, também produzem meios para que possam se produzirem enquanto agentes autoconscientes (MAHMOOD, 2006).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

Análise de discurso

Para amparar o argumento deste texto, baseamo-nos no método da análise de discurso, pois acreditamos que todo discurso é político, até mesmo os mais corriqueiros. Há sempre uma dimensão de poder envolvida no discurso, de modo que tanto o caráter discursivo quanto o caráter político são intrínsecos a qualquer posicionamento, ostentando igual relevância (FOUCAULT, 2016). Nesse sentido, compreendemos que os discursos transcendem o nível da sentença escrita ou falada, podendo ser contextualizados através de símbolos e imagens de sentidos compartilhados. Esses discursos não apenas sustentam narrativas, mas são igualmente justificados por elas (SCHEREN, 2023).

As narrativas que sustentam projetos, como o aprovado em Florianópolis, não são novas e tampouco se limitam ao âmbito estadual. A marginalização das pessoas em situação de rua é perpetuada por meio desses discursos contínuos que refletem preconceitos de classe e, por vezes, de raça (CASTELEIRA, 2022; HUNGARO *et al.*, 2020). O controle narrativo desempenha um papel crucial na construção do imaginário social, influenciando comportamentos de acordo com as crenças inculcadas por meio de discursos repetidos incessantemente.

Para Barthes (2011), a narrativa é composta por um acúmulo de acontecimentos e mensagens, sendo impossível produzi-la sem recorrer a um sistema implícito de unidades e regras. Por isso, compreender como os discursos biomédicos e jurídico-punitivos são utilizados diariamente sobre essa questão é fundamental para entender como os sujeitos "não produtivos" são percebidos em uma sociedade influenciada pela lógica neoliberal. Nesta, como vemos em Guareschi, Lara e Ecker (2016), o mercado econômico, sendo um princípio influente que intervém conforme suas próprias necessidades, é considerado um dos principais fatores para analisar e justificar os processos de internação involuntária e compulsória.

Isto posto, e considerando os limites deste artigo, foram selecionadas três publicações de uma página que possui 849 mil seguidores na plataforma Instagram, abordando pessoas em situação de rua e a Lei 11.134, de 01 de março de 2024 em Florianópolis. Essas publicações levantam questões centrais sobre como a construção de narrativas influencia a opinião pública em relação a uma questão grave: a restrição da liberdade de pessoas em situação de rua, sem respaldo constitucional claro ou transparência quanto ao tratamento dispensado a essas pessoas.

A produção do medo e os discursos jurídico-punitivos

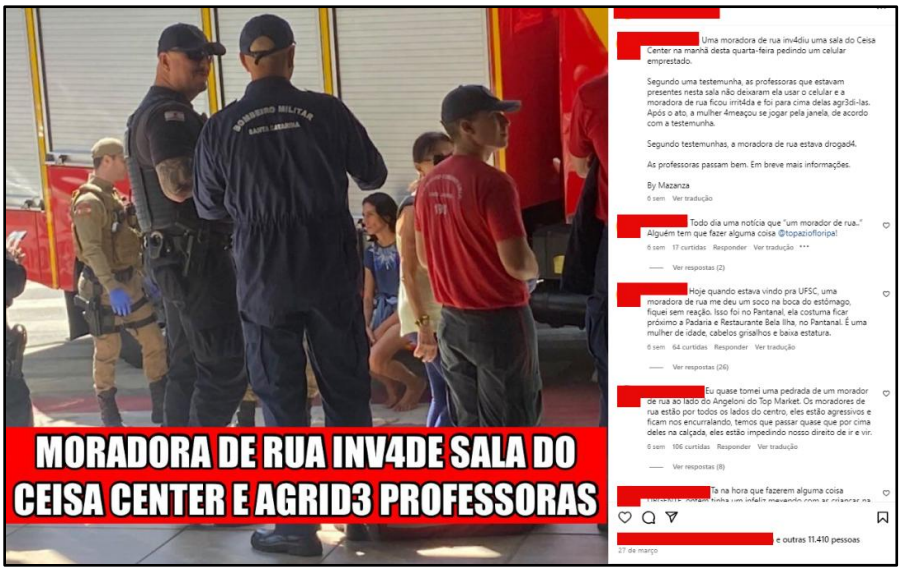
Os discursos funcionam como mecanismos importantes de exclusão e controle social, tornando essencial compreender o papel central da linguagem na formação de grupos e na construção de narrativas políticas construídas para eles. Nos exemplos que serão apresentados adiante, poderemos ver como os discursos são usados, politicamente, para a manutenção da lógica que prevê e viabiliza a internação involuntária da população em situação de rua. A partir dessa premissa, a produção do medo se revela como uma ferramenta discursiva recorrente, utilizada para gerar repulsa e indignação na população.

A manipulação das emoções por meio dos discursos é também essencial para que as narrativas sejam assimiladas, reconhecidas e repetidas (BAUMAN, 2009). Jakobson (1995: 119) argumenta que "a linguagem compartilha muitas propriedades com alguns outros sistemas de signos ou mesmo com todos eles (traços pansemióticos)" e é também por meio da linguagem, em suas diversas formas,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

que as políticas se constituem. Em outras palavras, a linguagem possibilita o estabelecimento das relações necessárias para criar qualquer tipo de grupo, incluindo os de pertencimento (SCHEREN, 2023). Pertencimento, nesse contexto, refere-se àqueles que compartilham um determinado estilo de vida produtivo e, aqueles que desviam dessa lógica, como as pessoas em situação de rua, que são percebidas, em muitos casos, como uma ameaça à ordem estabelecida e passam a ser evitadas e/ou controladas.

Tal lógica nem sempre se apresenta de forma escancarada. Muitas vezes, ela é disfarçada por outros elementos que compõem o discurso, assumindo uma postura passiva diante da formação de opinião pública.[6] Isso fica evidente na imagem 01, a seguir. A página de *memes*[7], tida como um dos maiores grupos de humor da capital e veículo de comunicação de Santa Catarina, criada por um marqueteiro político e empresário, adota também um tom noticioso sobre temas relacionados à cidade e ao estado. Na imagem abaixo, o texto assume um tom informativo e unilateral ao narrar uma atitude de uma mulher em situação de rua. Nos comentários, acumulam-se relatos desfavoráveis às pessoas em situação de rua, retratando-as como perigosas e exigindo ações do poder executivo municipal contra tais ocorrências. Esse tipo de publicação se repete com frequência na página analisada.



Fonte: Plataforma Instagram[8]

Na imagem compartilhada pela página, é possível observar três instituições diferentes representando o Estado. Na brecha entre esses sujeitos — cujos rostos não são tão visíveis — vê-se uma mulher descalça, que não aparenta portar nada além das roupas que veste, enquanto os agentes de segurança, que representam a força e a ordem, estão fardados e armados. O uso da imagem, aliado à escolha

[6] Como exemplo destes outros elementos discursivos que alimentam as narrativas contra pessoas em situação de rua, está a arquitetura hostil. A Lei Padre Júlio Lancelotti (Lei 14.489/2022) foi aprovada para vedar este tipo de estratégia em espaços públicos e é válida nacionalmente: Texto da Lei Padre Júlio Lancelotti

[7] Um meme é qualquer conteúdo que é replicado ou imitado e rapidamente disseminado entre pessoas em redes digitais: https://www.significados.com.br/meme/

[8] O termo "moradores de rua" está em desuso e representa uma violência discursiva, possivelmente aplicada de forma intencional, perpetuando estigmas e desumanizando indivíduos vulneráveis. Essa expressão reduz pessoas a sua condição atual e naturaliza a exclusão social como algo inevitável.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

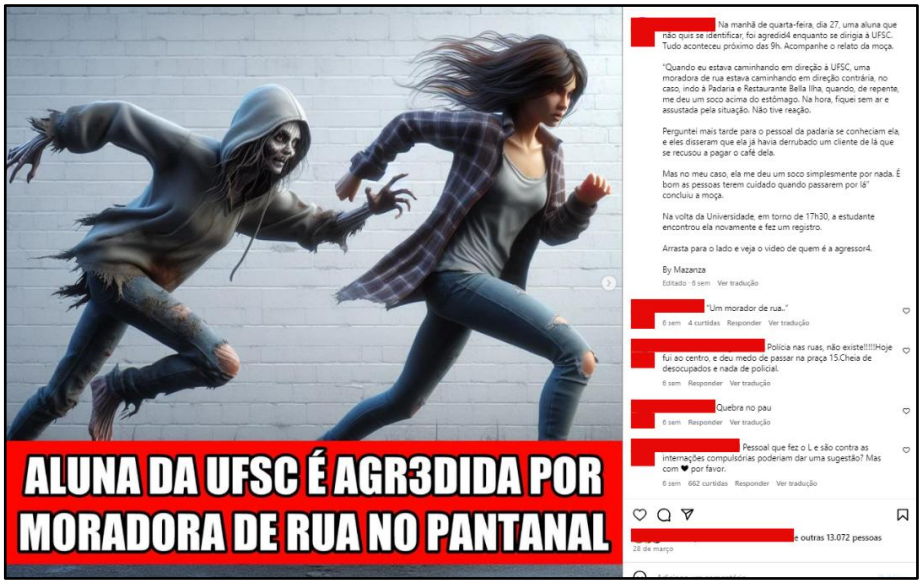
dos termos no título, sugere alarme em relação ao perigo e ao nível de controle aplicado para conter a mulher em situação de rua. Os elementos não-verbais, como a posição dos agentes de segurança em primeiro plano e da mulher estrategicamente posicionada no segundo plano, também permitem uma leitura implícita de poder e controle. O texto ao lado, após relatar o suposto acontecimento, afirma que "segundo testemunhas, a moradora de rua estava drogada *(sic)*", sem mencionar exames ou testes que comprovem essa hipótese. Isso nos leva novamente ao que constatou Guareschi, Lara e Ecker (2016), pois, nesse caso, o diagnóstico não é uma questão central para justificar a internação, o que evidencia como esses argumentos são usados mais para justificar a coerção, do que de fato justificar um cuidado e um tratamento.

Embora a página não seja um veículo de comunicação jornalístico, ela assume esse papel. Seu respaldo vem do grande número de seguidores, não da confiabilidade das informações. Ainda assim, os discursos textuais e imagéticos impõem, direta ou indiretamente, características subjetivas às pessoas em situações vulneráveis, frequentemente apenas por estarem nessa condição. Esse poder molda uma noção geral sobre a identidade de sujeitos em situação de rua como "preguiçosos", "violentos" e "drogados". Esse tipo de coerção do meio sobre os múltiplos corpos e identidades é uma das formas da mesopolítica[9] neoliberal (LAVAL, 2020) para controlar aqueles considerados "improdutivos". Conforme Oliveira (2020: 56), "o Estado não é produzido apenas por instituições, discursos, práticas e leis, mas também por processos de subjetivação". Dardot e Laval (2016) reforçam essa construção da subjetivação por meio da lógica neoliberal, em que o indivíduo é considerado uma empresa e, no caso de indivíduos pensados como "improdutivos", essa subjetivação, seja partindo do Estado ou internalizada no meio, exerce um poder especialmente repressor, justamente por fugirem da lógica produtiva do sistema.

Nesse sentido, as internações involuntárias e compulsórias exemplificam como os discursos sobre a população em situação de rua são sistematicamente construídos, moldando as percepções e as relações com essas pessoas. Briggs e Bauman (2006) argumentam que o uso da linguagem é heterogêneo e dinâmico, desempenhando um papel central na construção social da realidade. Consequentemente, criam-se narrativas que são entendidas como características centrais e intrínsecas daqueles que estão nessa condição. Na imagem 2, a seguir, esse tipo de discurso é bem ilustrado pela página em questão:

[9] A mesopolítica, conforme Christian Laval, é a prática política intermediária entre a macro e a micro-política, envolvendo governança além do Estado, gestão eficiente, flexibilidade e descentralização, buscando responder aos desafios da governança globalizada.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752



Fonte: Página Instagram.

A imagem, aparentemente criada por Inteligência Artificial, retrata de forma acusatória uma pessoa em situação de rua como cadavérica, uma figura esquálida perseguindo uma mulher com aparência mais saudável. Nessa nova publicação, um vídeo é anexado revelando a identidade da mulher acusada de agressão, que não se assemelha em nada à imagem utilizada. Esse discurso de medo se repete, agora utilizando símbolos que possuem significados intrínsecos bastante subjetivos.

Em outras palavras, a imagem produzida para ilustrar o relato possui um peso simbólico pré-elaborado que visa evocar emoções como medo e ameaça. Por outro lado, o vídeo em que a mulher é exposta não carrega nenhum desses significados produzidos pela imagem ou pelo relato. A análise da própria imagem, mais uma vez evidencia como as pessoas em situação de rua são transformadas em objeto político para justificar narrativas que apoiam projetos de lei, como o aprovado na cidade. Isso é discutido por Jakobson (1995), quando o autor sugere que os discursos adquirem uma estética específica reconhecível em suas estruturas narrativas de certos padrões imagéticos, expressos de várias maneiras. A imagem exemplifica o que o discurso pretende transmitir, mesmo que não o faça explicitamente, e possui um grande poder simbólico para reforçar as narrativas negativas em relação às pessoas em situação de rua.

Portanto, mesmo sem uma averiguação adequada dos fatos e sem um tratamento equânime da notícia — o que distancia ainda mais essa página de um veículo de comunicação jornalístico — as informações adquirem peso no imaginário e na opinião pública, estabelecendo conexões com as narrativas já estabelecidas sobre a situação. Condição parecida acontece nos discursos biomédicos em que, além de produzir as subjetividades de medo e ameaça, também alimentam as narrativas que apoiam a ideia de que todos aqueles sujeitos em situação de rua são ou podem ficar, de alguma forma, doentes e precisam estar sob cuidado do Estado para estarem bem.

A produção da doença e os discursos biomédicos

Outra forma de sustentar as narrativas que levam às internações involuntárias e compulsórias de pessoas em situação de rua são os discursos biomédicos

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

(MUSSE, 2018) ou as neuronarrativas (MARTÍNEZ-HERNÁEZ, 2023), que se valem de argumentos patologizantes para reafirmarem a necessidade de contenção. Esses discursos se fundamentam na necessidade de controle e cuidado desses indivíduos, especialmente daqueles que não consentem o tratamento encaminhado. Sob a justificativa do cuidado, tanto o Estado quanto o mercado objetivam minimizar a agência desses sujeitos, apontando para uma suposta doença que, muitas vezes, só emergiu através da necessidade de diagnósticos para justificar as internações (involuntária/compulsória).

Nessa lógica, a baixa posição que ocupam, na hierarquia social, além dos recursos insuficientes de cuidado e tratamento, tornam a possibilidade de negociar seus cuidados quase impossível (MUMEMI, 2008: 117). É por esta razão que se faz necessário compreender as relações de poder envolvidas nas supostas práticas de cuidado (MENÉNDEZ, 2005; HÖRBST, GERRETS e SCHIRRIPA, 2022) pois, nessas relações, a negociação terapêutica acaba por refletir traços culturais pré-existentes, além de reforçar determinantes sociais e políticos que moldam essas movimentações (MÜLLER, ORTEGA e MARTÍNEZ-HERNÁEZ, 2022).

O próprio projeto de lei aprovado em Florianópolis, que se baseia na Lei de Drogas (Lei 11.343, de 23 de agosto de 2006), utiliza a definição da Organização Mundial da Saúde (OMS) de que a dependência de substâncias químicas é uma doença. No entanto, identificar uma doença requer um diagnóstico profissional responsável, que não pode ser realizado por qualquer agente público. Distribuir um "diagnóstico" sem uma confirmação médica adequada, reforça a lógica de controle sobre os corpos e as vidas daqueles considerados desviantes, simplesmente por não corresponderem aos padrões ideais produtivos. A implicação é clara: se estivessem trabalhando, não estariam na rua, e ao estarem em lugares públicos, são vistos como um problema a ser eliminado.

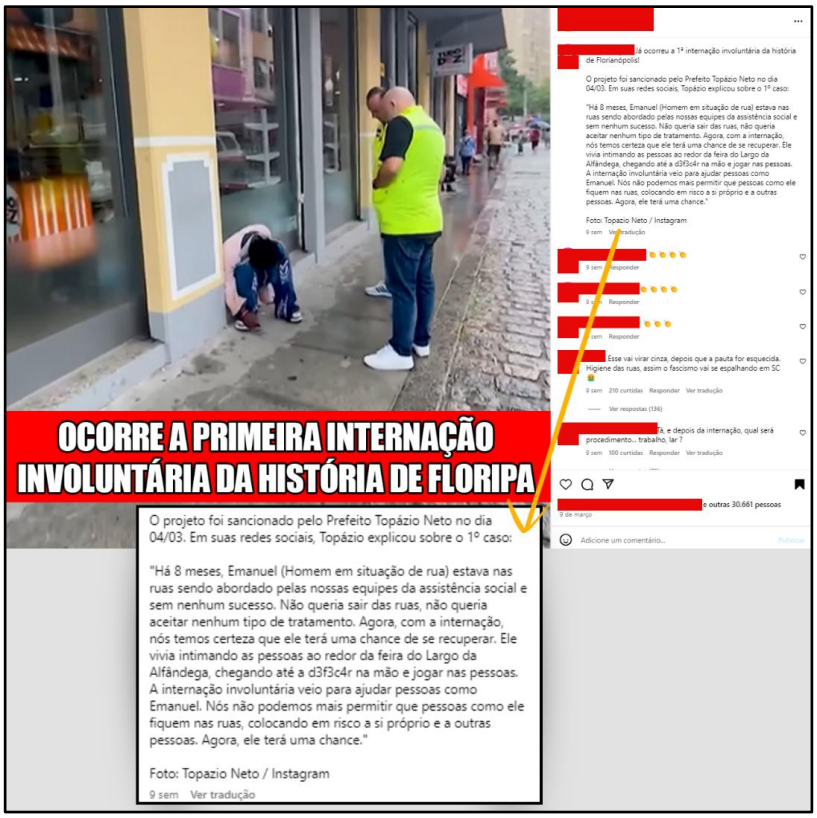
Além disso, esses discursos evocam a lógica manicomial, categorizando como "doentes incontroláveis" aqueles que exibem comportamentos considerados neuroatípicos e/ou desviantes, ou que são percebidos como uma ameaça a si e aos outros. Mesmo que os argumentos sejam exagerados, enfatizados para servirem como justificativa autossuficiente para uma ação inconstitucional, a ocorrência das internações ainda requer um diagnóstico e uma procuração médica. Além do mais, os sujeitos que optam por continuar na rua são automaticamente considerados incapazes de tomar decisões próprias. Essa visão binária impõe que, ou o indivíduo está em conformidade com as normas estabelecidas, ou é diagnosticado como doente. Essa narrativa não leva em consideração a complexidade das situações individuais, promovendo uma abordagem punitiva e moralizante que ignora as necessidades e os direitos dessas pessoas em situação de rua, e sustenta a coerção institucionalizada sob o pretexto do cuidado.

Essas práticas discursivas e legislativas refletem uma tendência histórica de estigmatização e controle das populações vulneráveis (GOFFMAN, 2001). Através de um discurso que associa pobreza e marginalidade à doença e ao perigo, perpetua-se um ciclo de exclusão e violência institucional (FOUCAULT, 2009; GOFFMAN, 2001). E, neste raciocínio, as internações involuntárias e compulsórias apresentadas como medidas de proteção e tratamento, na verdade, reforçam a marginalização e a perda de autonomia desses indivíduos, consolidando um sistema no qual a vulnerabilidade é criminalizada e a diferença é patologizada.

Portanto, as leis e discursos que promovem internações compulsórias não apenas desconsideram as subjetividades e particularidades dos indivíduos, mas também legitimam práticas de controle social que violam direitos humanos. Essa abordagem, ao invés de oferecer cuidado de fato, perpetua um ciclo de exclusão e

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

punição, exacerbando as vulnerabilidades das populações marginalizadas e em situação de rua, como pode-se notar na imagem a seguir:



Fonte: Plataforma Instagram

Nesta imagem, a página compartilhou uma publicação feita pelo atual prefeito de Florianópolis. No relato, o prefeito revela o nome do sujeito em situação de rua, afirmando que ele não queria sair das ruas nem aceitar o tratamento, e que a internação involuntária lhe daria uma chance de recuperação. No entanto, o prefeito não especifica do que ele precisa se recuperar - será do simples fato de estar em situação de rua?

Outro recurso utilizado no discurso é retratar o sujeito como uma ameaça a terceiros, mencionando atitudes agressivas em espaços públicos. O chefe do executivo municipal não esclarece os próximos passos após a internação, nem define qual é essa "outra chance" mencionada ou detalha o tipo de tratamento que o sujeito receberá. A expressão "outra chance" normalmente sugere uma reinserção na sociedade, mas a questão é que essas pessoas nunca deixaram de fazer parte dela, a não ser que se considere como sociedade apenas a participação ativa na produção econômica, como um *Homo economicus* (FOUCAULT, 2008a). Essa visão é problemática, pois amarra a existência das pessoas ao mercado, medindo sua validade através de sua contribuição econômica.

O discurso elaborado pelo prefeito sugere que a única e a melhor possibilidade de tratar as pessoas nessa situação é internando-as sem consentimento, retirando sua agência sobre suas próprias vidas. O intuito de cuidar de pessoas necessitadas não é o problema; o problema está em inferir um diagnóstico para po-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

der coagir e cercear a agência de indivíduos que estão fora de um sistema produtivo e usar o cuidado apenas como justificativa para aprisionar, mas não como objetivo de fato.

É nestes casos que fica evidente como a biopolítica se insere como uma tecnologia de poder que investe na vida, buscando a máxima eficácia da ação governamental mediante a intervenção na população (FOUCAULT, 2004). Sob um discurso vago sobre cuidado, muitos interesses podem estar implícitos: ações higienistas nos espaços urbanos, especialmente em ano de eleições municipais; a manutenção do sujeito "não produtivo" dentro de uma instituição que também envolve uma economia; e ações de base classista e racista para controlar os sujeitos "desviantes".

Assim, a narrativa construída pelo prefeito e amplamente disseminada pela página analisada, contribui para a manutenção de estigmas e preconceitos sobre pessoas em situação de rua. A prática de internar compulsoriamente é apresentada como uma solução definitiva, ignorando a complexidade das questões envolvidas e as necessidades reais desses indivíduos. A biopolítica, ao focar na vida e no controle populacional, se utiliza dessas narrativas para justificar intervenções que retiram direitos e perpetuam exclusões sociais. Assim, a suposta "outra chance" oferecida não leva em conta a autonomia e a dignidade das pessoas em situação de rua, mas sim, atende os interesses de controle social e de manutenção de uma ordem econômica excludente.

Considerações finais

A análise aqui apresentada evidencia como os discursos biomédicos e jurídico-punitivos funcionam como ferramentas de controle social que legitimam práticas de exclusão e marginalização através de internações involuntárias e compulsórias sobre a população de rua de Florianópolis-SC. Utilizando o método da análise do discurso, demonstramos que todo discurso, por mais corriqueiro que seja, é inerentemente político e carrega dimensões de poder que moldam a percepção pública e justificam ações coercitivas contra populações vulneráveis.

O caso específico da legislação aprovada em Florianópolis, fundamentada na Lei de Drogas e na definição da OMS de dependência química como doença, revela como diagnósticos médicos são instrumentalizados para retirar a agência de indivíduos em situação de rua. Esses discursos biomédicos, aliados às narrativas de medo e perigo, sustentam a ideia de que a internação involuntária é uma medida necessária e benéfica, desconsiderando as complexidades e subjetividades envolvidas.

Nesse sentido, a análise das publicações na página do Instagram ilustra como certas mídias, inclusive essas não jornalísticas, podem desempenhar um papel significativo na formação de opinião pública, ao disseminar discursos que reforçam estigmas e preconceitos. As representações visuais e textuais dessas mídias contribuem para a construção de um imaginário social que vê as pessoas em situação de rua como ameaças e justifica medidas punitivas sob o pretexto de cuidado e segurança.

O discurso do prefeito de Florianópolis exemplifica essa abordagem, sugerindo que a internação compulsória é a única solução viável, sem fornecer detalhes sobre os tratamentos ou os direitos dos indivíduos afetados. Esse tipo de narrativa reforça a ideia de que aqueles que não se encaixam no sistema produtivo dominante devem ser controlados e corrigidos, perpetuando uma lógica neoliberal que valoriza a produtividade econômica acima da dignidade humana.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

Em resumo, as práticas de internação involuntária/compulsória e os discursos que as sustentam não oferecem soluções genuínas para as questões enfrentadas por pessoas em situação de rua. Em vez disso, perpetuam um ciclo de exclusão, estigmatização e controle social. Por esse motivo, é essencial reconhecer a necessidade de abordagens que respeitem a autonomia e os direitos humanos dessas populações, promovendo políticas públicas que ofereçam apoio real e inclusivo, em vez de reforçar estruturas de poder punitivas e moralizantes. Assim, a análise das narrativas que sustentam essas práticas revela a urgência de repensar as políticas de saúde e assistência social, buscando soluções que promovam a inclusão, a dignidade e o respeito aos direitos humanos. Por fim, a biopolítica, enquanto tecnologia de poder, deve ser desafiada para garantir que o cuidado não seja um pretexto para a coerção, mas sim uma prática genuína de apoio e solidariedade.

Recebido em 29 de maio de 2024.
Aprovado em 30 de outubro de 2024.

Referências

AMARANTE, Paulo Duarte Carvalho; TORRE, Eduardo Henrique Guimarães. "De volta à cidade, sr. cidadão!"-reforma psiquiátrica e participação social: do isolamento institucional ao movimento antimanicomial. *Revista de Administração Pública*, 52: 1090-1107, 2018.

ANDRADE, Ana Paula Müller de et al. *Sujeitos e(m) movimentos: uma análise crítica da reforma psiquiátrica brasileira na perspectiva dos experientes*. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas), UFSC, 2012.

BARROS, Daniel Martins de; SERAFIM, Antonio de Pádua. Parâmetros legais para a internação involuntária no Brasil. *Archives Of Clinical Psychiatry*, 36 (4): 175-177, 2009.

BARTHES, Roland. "Introdução à análise estrutural da narrativa". In: BARTHES, Roland. *Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis: Vozes, 2011. pp. 19-62.

BASAGLIA, Franco. *A instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1968.

BAUMAN, Richard. A poética do mercado público: gritos de vendedores no México e em Cuba. Tradução: Isabel Santana de Rose. *Ilha: Revista de Antropologia*, 11 (12): 17-39, 2009.

BRASIL. Decreto 9.761, de 11 de abril de 2019. Institui a nova Política Nacional sobre Drogas. *Diário Oficial da União*, 11 abr. 2019. Seção 1, p. 6.

BRASIL. Lei 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. *Diário Oficial da União*, 9 abr. 2001. Seção 1, p. 2.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

BRASIL. Lei 11.343, de 23 de agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, 24 ago. 2006. Seção 1, p. 2.

BRIGGS, Charles L.; BAUMAN, Richard. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CAPONI, Sandra Noemi Cucurullo de. "Biopolítica Y Gestión De Los Sufrimientos". In: PÉREZ, María Luisa Bacarlett; CAPONI, Gustavo (eds.). *Pensar La Vida Filosofía, Naturaleza Y Evolución*. Toluca: Universidad Autónoma Del Estado De México, 2015.

CAPONI, Sandra Noemi Cucurullo de. *Uma sala tranquila: neurolépticos para uma biopolítica da indiferença*. São Paulo: Liber Ars, 2019.

CASTELEIRA, Rodrigo Pedro. Pandemia, racialidade e homens negros em situação de rua. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos,* 10 (1): 85-95, 2022.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*: *ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEL SARTO, Sabrina Melo. *"Essa vida eu não desejo nem para um cachorro": uma etnografia de hospitais psiquiátricos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFSC, 2024.

DENADAI, Mirian Cátia Vieira Basílio; OLIVEIRA, Edineia Figueira dos Anjos; GARCIA, Maria Lúcia Teixeira; LEAL, Fabíola Xavier. Internações compulsórias e restrição da liberdade de pessoas que usam drogas. *Revista Katálysis*, 26 (2): 278-286, 2023.

EZEQUIEL, Vanderlei de Castro; CIOCCARI, Deysi; COELHO, Cláudio Novaes Pinto. O pensamento conservador e as manifestações de ódio na cena política brasileira. *Estudos de Sociologia*, 24 (46): 267-286, 2019.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2009 [1979].

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de. France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio De Janeiro: Forense Universitária, 2008b [1977].

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. Tradução de Dante Moreira. Leite. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001 [1961].

GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima; LARA, Lutiane de; ECKER, Daniel Dall'igna. A internação compulsória como estratégia de governamentalização de adolescentes usuários de drogas. *Estudos de Psicologia*, 21(1): 25-35, 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

HÖRBST, Viola; GERRETS, Rene; SCHIRRIPA, Pino. Revisiting medical pluralism: an old concept inspiring new theoretical horizons. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 7 (1): 7-26, 2022.

HUNGARO, Anai Adario; *et al*. Homeless population: characterization and contextualization by census research. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 73 (5): 1-8, 2020.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2022*: *Florianópolis*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1995.

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu e a Questão Neoliberal*. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto. *Etnográfica*, 10 (1): 135-175, 2006.

MALUF, Sônia Weidner. A "nova" política nacional de drogas e o desmonte neoliberal das políticas de saúde mental no Brasil. *ANAIS RAS*, 2023.

MARTÍNEZ-HERNÁEZ, Ángel. *Elogio de la incertidumbre: Y otros ensayos antropológicos sobre el saber «psi» y las aflicciones humanas*. Tarragona: Publicaciones Universitat Rovira I Virgili, 2023.

MENÉNDEZ, Eduardo. Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Revista de Antropología Social*, 14 (1): 33-69, 2005.

MULEMI, Benson. Patients' perspectives on hospitalisation: Experiences from a cancer ward in Kenya. *Anthropology & Medicine*, 15 (2): 117-131, 2008.

MÜLLER, Manuela; ORTEGA, Francisco; MARTÍNEZ-HERNÁEZ, Angel. The woman who chose the terreiro: Lay care and medical landscapes in mental health care in Rio de Janeiro. *Anthropology & Medicine*, 4 (29) 1-16, 2022.

MUSSE, Luciana Barbosa. "Internações forçadas de usuários e dependentes de drogas: controvérsias jurídicas e institucionais". *In*: SANTOS, M. P. G. dos (org.). *Comunidades terapêuticas: temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA, 2018. pp. 187-228.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. Racionalidade neoliberal e a "nova saúde pública": Sujeitos, estado e políticas públicas no campo das práticas sexuais entre mulheres. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia,* 4(11): 51-58, 2020.

QUARINIRI, Sabrina da Silva. Internação involuntária vira lei e gera divergência em Florianópolis. Florianópolis: NSC Total, 2024. Disponível em: https://www.nsctotal.com.br/noticias/internacao-involuntaria-vira-lei-e-gera-divergencia-em-florianopolis. Acesso em: 27 maio 2024.

ROTELLI, Franco et al. *Desinstitucionalização: uma outra via*. São Paulo: HUCITEC, 1990.

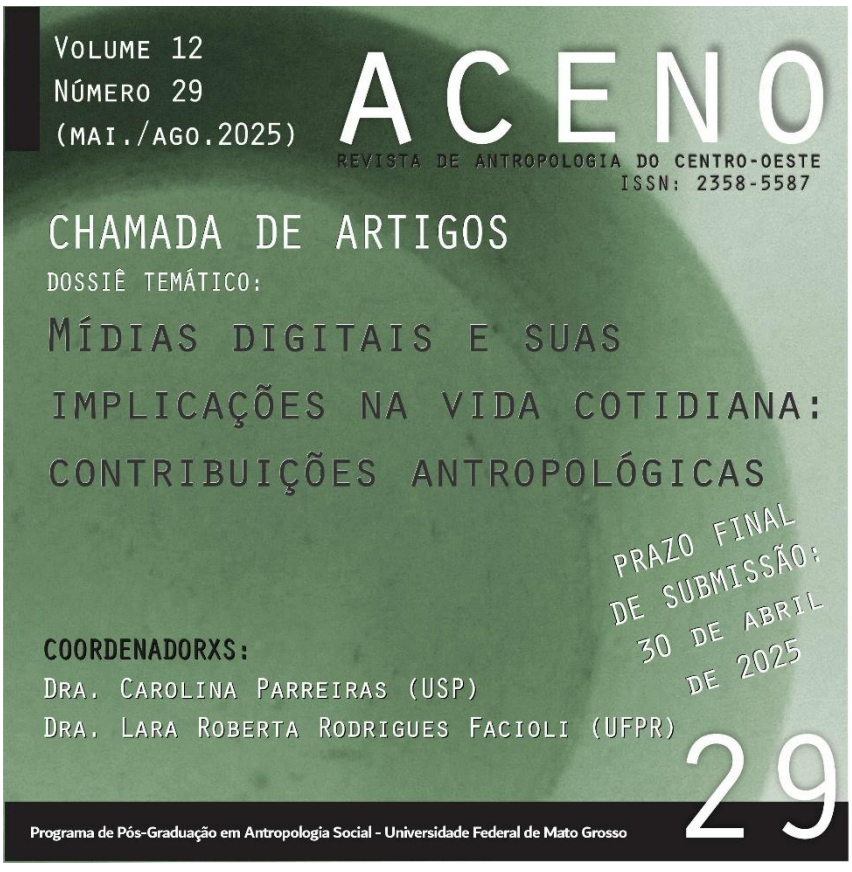
SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da.; DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

SCHEREN, Maria Luiza. *Discursos pandêmicos: as interações discursivas sobre a Covid-19 dentro dos grupos bolsonaristas no Telegram*. Trabalho de Conclusão de Curso, Antropologia, UFSC, 2023.

SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE DE FLORIANÓPOLIS. *Diagnóstico da Rede RAPS: Plano de Ação para Estratégia para Redirecionamento dos Modelos de Atenção à pessoa com transtorno mental em conflito com a lei.* Florianópolis: Secretaria Municipal de Saúde, 2024.

WACQUANT, Loïc. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. *Caderno CRH*, 25 (66): 505-518, 2012.



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17752

ACENO

Em busca de “alívio”:
da gestão do sofrimento psíquico dos trabalhadores de tecnologia

Virgínia Squizani Rodrigues[1]
Universidade Federal de Santa Catarina
Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Resumo: Desde 2020, a questão “como evitar o burnout?” ganhou relevância entre gestores de distintas empresas. Com base em pesquisa etnográfica realizada entre 2021 e 2024 nas cidades de Florianópolis e São Paulo, este artigo apresenta e analisa algumas das estratégias utilizadas pelo setor de tecnologia na gestão do sofrimento psíquico dos trabalhadores. Assim, observou-se quais ações de prevenção e gestão do estresse e do sofrimento vêm sendo colocadas em prática tanto por empresas, que tendem a implementar programas de saúde e bem-estar, quanto pelos sujeitos, que tendem a fazer uso de suporte psicológico e psicofármacos.

Palavras-chave: sofrimento psíquico; bem-estar; setor tecnológico; trabalhadores.

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina e em Sociologia na Paris 1 Panthéon-Sorbonne (regime de cotutela). Mestra em Antropologia Social pela UFSC (2020) e Bacharel em Comunicação Social pela UFSM (2012).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

SQUIZANI RODRIGUES, Virgínia. **Em busca de “ alívio” : da gestão do sofrimento psíquico dos trabalhadores de tecnologia.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 223-238, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Seeking “relief”:
managing the psychological distress of technology workers

Abstract: Since 2020, the question “how to avoid burnout?” has gained relevance among managers in different companies. Based on ethnographic research carried out between 2021 and 2024 in the cities of Florianópolis and São Paulo, this article presents and analyzes some of the strategies used by the technology sector to manage workers' psychological suffering. Thus, it was observed which actions to prevent and manage stress and suffering have been put into practice both by companies, which tend to implement health and well-being programs, and by individuals, who tend to use psychological support and psychotropic drugs.

Keywords: psychological distress; well-being; technology sector; workers.

En busca de “alivio”:
manejando el sufrimiento psíquico de los trabajadores de la tecnología

Resumen: Desde 2020, la pregunta «¿cómo evitar el burnout?» ha adquirido mayor relevancia entre los gestores de diferentes empresas. A partir de una investigación etnográfica realizada entre 2021 y 2024 en las ciudades de Florianópolis y São Paulo, este artículo presenta y analiza algunas de las estrategias utilizadas por el sector tecnológico para gestionar el sufrimiento psicológico de los trabajadores. Se examinan las acciones de prevención y gestión del estrés y del sufrimiento puestas en práctica tanto por las empresas, que tienden a implementar programas de salud y bienestar, como por los individuos, que tienden a recurrir al apoyo psicológico y a los psicofármacos.

Palabras clave: sufrimiento psicológico; bienestar; sector tecnológico; trabajadores.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

Não é possível definir o momento exato em que o setor de tecnologia passou a se preocupar com o sofrimento psíquico e a síndrome de burnout. Entretanto, é possível observar que, desde o início da pandemia de COVID-19, gestores de pessoas de empresas de tecnologia do mundo inteiro passaram a notar sintomas de adoecimento cada vez mais agudos entre os trabalhadores. Ao mesmo tempo, diferentes jornais e revistas passaram a anunciar que o "burnout é o tema de gestão mais quente de 2020"[2] e que "após pandemia, 89% dos profissionais de TI relatam maior pressão no trabalho"[3]. Estudos realizados por consultorias também passaram a apontar o investimento em saúde mental como uma nova prioridade das organizações. Afinal, segundo estes mesmos estudos, "investir na saúde mental dos trabalhadores gera produtividade"[4].

Além disso, em janeiro de 2022, a síndrome de burnout foi reclassificada pela 11ª revisão da Classificação Internacional de Doenças (CID-11) da Organização Mundial da Saúde (OMS). Antes compreendida enquanto um problema na saúde mental e/ou um quadro psiquiátrico, desde a reclassificação, a síndrome passou a ser concebida enquanto uma doença crônica, estritamente relacionada ao ambiente de trabalho. Nas palavras da própria OMS:

> Burnout é uma síndrome conceituada como resultado do estresse crônico no ambiente de trabalho que não foi gerenciado com sucesso. É caracterizada por três dimensões: 1) sentimentos de esgotamento ou exaustão de energia; 2) aumento da distância mental em relação ao trabalho, ou sentimentos de negativismo ou cinismo relacionados ao trabalho; e 3) um sentimento de ineficácia e falta de realização. Burnout refere-se especificamente a fenômenos no contexto ocupacional e não deve ser aplicado para descrever experiências em outras áreas da vida. (OMS, 2024, tradução livre).

Desde então, a reclassificação da síndrome de burnout passou a ser objeto de maior interesse entre empresas brasileiras, uma vez que isso implica em mudanças na aplicação das leis trabalhistas do país. No caso de o funcionário recorrer à justiça alegando esgotamento mental, a empresa pode ser responsabilizada e pagar indenização. Além disso, caso o trabalhador possua laudo médico comprovando esgotamento mental, este pode solicitar licença de saúde remunerada por até 30 dias. Inclusive, de acordo com dados do Ministério da Previdência Social Brasileira, foram concedidos 288.865 benefícios por incapacidade devido a transtornos mentais e comportamentais em 2023, representando um aumento de 38% de pedidos de afastamento por burnout em relação a 2022 (FONSECA, 2024). Ou seja, apesar do arrefecimento da pandemia de COVID-19, a síndrome de burnout ainda persiste entre trabalhadores e gestores de empresas, tanto do setor de tecnologia como de outros setores.

[2] Disponível em: https://exame.com/negocios/por-que-o-burnout-e-o-tema-de-gestao-mais-quente-de-2020/ Acesso em: 20 de maio 2024.
[3] Disponível em: https://olhardigital.com.br/2021/02/24/pro/profissionais-de-ti-relatam-maior-pressao-no-trabalho/ Acesso em: 20 de maio 2024.
[4] Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/trabalho-e-formacao/2020/09/4876668-investir-na-saude-mental-dos-trabalhadores-gera-produtividade.html Acesso em: 20 de maio 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

Diante deste cenário, a pergunta "como evitar o burnout?" levou diversas empresas a produzirem palestras, workshops e artigos sobre o tema. Era preciso aprender sobre o que se tratava o fenômeno, bem como identificar os sinais de estresse e, assim, prevenir o esgotamento mental no trabalho. Era preciso *educar* gestores e trabalhadores a respeito do problema para que pudessem realizar a autogestão de suas emoções. Deste modo, setores de recursos humanos[5] de diversas empresas brasileiras também passaram a implementar programas de saúde e bem-estar nas organizações com indicadores e metas, bem como questionários de diagnóstico e avaliação dos níveis de estresse e bem-estar dos trabalhadores. Conforme o discurso das empresas, um dos principais objetivos de tais programas é diagnosticar potenciais riscos à saúde mental dos funcionários e colocar em prática estratégias preventivas para evitar que os trabalhadores entrem em sofrimento psíquico. Assim, ao se evitar o burnout, ou ao se "contornar" o estresse, também seriam evitadas as licenças remuneradas de saúde e a consequente "queda de produtividade" nas empresas.

Com base em observação etnográfica principalmente realizada junto aos ecossistemas de inovação das cidades de São Paulo e Florianópolis, neste artigo apresentam-se e analisam-se os modos como diferentes organizações e trabalhadores do meio tecnológico têm lidado com o sofrimento psíquico. As 55 entrevistas realizadas, ao longo dos anos de 2021 e 2024, com gestores de recursos humanos, desenvolvedores de software, designers, vendedores e demais trabalhadores[6] de diferentes empresas de base tecnológica foram fundamentais para a compreensão dos modos como se experiencia e se gerencia o sofrimento psíquico nos ambientes de trabalho. Além disso, a participação em eventos corporativos do setor tecnológico também contribuiu para o conhecimento dos motivos por que tantas empresas passaram a implementar programas de saúde e bem-estar nas suas operações.

Ao descrever, ao longo deste artigo, os programas organizacionais de bem-estar das empresas de tecnologia, bem como as experiências de estresse e/ou bem-estar dos trabalhadores, espera-se ser capaz de averiguar os modos como a racionalidade neoliberal vigente economiza os modos de subjetivação dos sujeitos, bem como gerencia a produção de sofrimento psíquico sob a alcunha da promoção de bem-estar. Para tal, toma-se o conceito de racionalidade neoliberal proposto por Wendy Brown (2015, 2020). Segundo a autora, o neoliberalismo, para além de uma política econômica, é uma forma de governo, uma racionalidade capaz de conformar sujeitos e Estados segundo aspectos econômicos. Por meio de uma série de práticas, que vão desde o empreendedorismo até a atração de investidores, sujeitos são cada vez mais orientados a maximizar o seu valor atual com o intuito de ampliar o seu valor futuro. Uma vez que valores de mercado e suas métricas são disseminados por todas as esferas da vida, a racionalidade neoliberal passa a formular tudo em termos de "investimento de capital". Deste modo, "conforme nos tornamos capital humano de cima a baixo, e também em nosso íntimo, o neoliberalismo torna a venda da alma algo cotidiano, e não um escândalo" (BROWN, 2019: 200). Entretanto, como veremos a seguir, a venda "cotidiana" da alma cobra o seu preço e tende a emergir sob distintas formas de sofrimento.

[5] Em geral, empresas de base tecnológica tipo startup costumam nomear os setores de recursos humanos enquanto setores de gestão de pessoas. Neste artigo, ambos os termos serão utilizados de forma intercambiável para se referir àqueles setores responsáveis pela política de gestão dos trabalhadores.

[6] Neste artigo, opta-se pelo uso do termo "trabalhadores" no masculino, pois o setor de tecnologia ainda é predominantemente ocupado por indivíduos do gênero masculino. Entretanto, ao longo da pesquisa que embasa este artigo, foram entrevistadas tanto pessoas do gênero masculino quanto do gênero feminino. É preciso considerar, portanto, que sempre que o texto fizer referência aos "trabalhadores", isto implica tanto trabalhadores quanto trabalhadoras.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

Ainda sobre a racionalidade neoliberal, Pierre Dardot e Christian Laval (2016) também trazem a noção de sujeito empresarial. Este, responsável por suas escolhas e resultados, é compelido a gerir a si mesmo para poder sobreviver à ética competitiva e concorrencial da contemporaneidade. Além disso, submetido a um dispositivo de *gozo* e *desempenho*, espera-se do sujeito que este vá sempre além das suas capacidades produtivas, sob o princípio da superação contínua dos limites. Tal dispositivo de gozo/desempenho acaba por produzir uma série de efeitos patológicos. Entre alguns destes efeitos, os autores apontam para o sofrimento no trabalho. Uma vez que a individualização da responsabilidade aumenta, que o senso de autonomia é cada vez mais subordinado às demandas da gestão e que os coletivos dentro e fora dos espaços de trabalho se enfraquecem, o sujeito torna-se cada vez mais vulnerável às demandas do capital e do trabalho alienado. Deste modo, diante de um contexto que exige dos sujeitos trabalhadores um comprometimento cada vez maior das suas subjetividades, qualquer frustração ou obstáculo no trabalho pode ser lido enquanto um fracasso pessoal, um não desempenho conforme a lógica concorrencial e, logo, fonte de estresse ou burnout.

Diante dos conceitos e do cenário apresentado, este artigo se debruça sobre os modos como empresas e sujeitos lidam e gerem o sofrimento psíquico nos ambientes de trabalho. É importante destacar que, apesar deste trabalho ter como *locus* prioritário de observação e análise os ambientes de trabalho do setor de tecnologia da cidade de Florianópolis, este setor é composto majoritariamente de *trabalhadores do conhecimento, trabalhadores informacionais* ou *trabalhadores de escritório* (HUWS, 2009). Portanto, muitas das práticas de gestão aqui relatadas não são exclusivas do setor de tecnologia ou dos ambientes de trabalho da cidade de Florianópolis e podem ser observadas também em ambientes de trabalho de outros setores e localidades cujos trabalhadores também sejam *trabalhadores informacionais*. Porém, sendo o setor de tecnologia um setor de vanguarda do desenvolvimento das forças produtivas e do aprimoramento das técnicas de gestão e disciplinamento dos trabalhadores, alguns dos programas de saúde e bem-estar promovidos por este ramo podem emergir enquanto uma "novidade" perante outros campos de trabalho tidos como "mais tradicionais".

Assim sendo, na primeira parte deste artigo serão analisados os programas de bem-estar frequentemente empregados pelos setores de recursos humanos das empresas de tecnologia observadas, enquanto na segunda parte serão analisados os modos como os sujeitos lidam com o próprio sofrimento, muitas vezes, de forma individual.

Da gestão empresarial do sofrimento psíquico

Como mencionado anteriormente, desde a pandemia de COVID-19 tem-se ampliado o número de empresas do setor de tecnologia que implementam programas de saúde e bem-estar em suas organizações com o intuito de prevenir a síndrome de burnout e ampliar os níveis de produtividade dos trabalhadores. Tais programas podem variar enormemente conforme o tamanho e o nível de maturidade de gestão de cada empresa. Entretanto, através da pesquisa etnográfica realizada, foi possível identificar algumas normas padrão comuns entre os programas de bem-estar daquelas empresas com mais de cinco anos de mercado e mais de 200 funcionários. Normalmente, tais empresas tendem a possuir equipes de recursos humanos bem estruturadas, o que lhes permite definir ações e estraté-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

gias focadas no bem-estar dos trabalhadores, bem como contratar serviços e ferramentas cujo intuito é auxiliar o monitoramento das metas e indicadores dos programas elaborados.

Com o intuito de preservar a identidade dos trabalhadores que fizeram parte deste estudo, os nomes dos programas, das empresas e das ferramentas por estas utilizadas não serão divulgados, sendo substituídos por nomes fictícios. Ao mesmo tempo, será descrito o caso de uma empresa em particular a fim de se compreender do que são compostos os programas empresariais de saúde e bem-estar.

Programa Health and Wellness[7] *da empresa Wxpto*[8]

A empresa de base tecnológica Wxpto, da cidade de Florianópolis, é considerada uma startup. Ou seja, uma empresa em fase de crescimento rápido que necessita expandir as suas operações num curto espaço de tempo (RIES, 2011). Em termos gerais, e para fins de ilustração deste artigo em específico, isso significa que o ritmo de trabalho costuma ser intenso e que a pressão por metas e resultados tende a ser bastante elevada. A empresa já possui cinco anos de mercado e já recebeu algumas rodadas de investimento de fundos de capital. Tais rodadas de investimento permitiram que a empresa expandisse enormemente o seu quadro de funcionários nos últimos anos, fazendo com que esta saltasse de um grupo de algumas dezenas de pessoas, para uma equipe com mais de 300 pessoas contratadas.

Foi durante estes ciclos de expansão que os gestores notaram a necessidade de construir um programa de saúde e bem-estar que atendesse às solicitações dos funcionários, bem como às exigências de produtividade da empresa. Uma vez que a pressão por resultados é elevada, os gestores estão cientes do ambiente de trabalho potencialmente estressante para os trabalhadores (OLIVEIRA, 2017; ZANON, 2019). Ainda assim, necessitam de pessoas que sejam capazes de atuar em ambientes cujo ritmo de trabalho seja intenso a fim de manter os altos níveis de produtividade esperados. Deste modo, o programa *Health and Wellness* foi criado para fornecer uma série de benefícios que atendam tanto ao bem-estar dos trabalhadores, quanto aos objetivos da empresa. Justamente por isso, os benefícios variam desde os mais tradicionais, como plano de saúde, plano odontológico e vale-alimentação, até benefícios mais específicos como suporte psicológico mediante convênio com plataformas de terapeutas online, convênio com academias para atividade física, cursos e workshops variados. São os "benefícios específicos" que interessam a este artigo neste momento, visto que seus principais objetivos são: desenvolver as "habilidades de saúde mental" dos trabalhadores, oferecer suporte clínico psicológico quando necessário e prevenir a síndrome de burnout.

Porém, como é possível desenvolver "habilidades de saúde mental" e que habilidades seriam estas? No caso das empresas observadas, uma série de *workshops* e cursos cujas temáticas variam desde a melhor "gestão do tempo", a aplicação de metodologias ágeis como a "GTD (*Get Things Done*)", o "desenvolvimento de inteligência emocional", a criação de "lideranças de alta performance", entre tantos outros temas, deveria ser capaz de formar indivíduos responsáveis por controlar e gerir as suas próprias emoções. Supostamente, sujeitos

[7] Considerando que a grande maioria das empresas tipo startup adotam terminologias em inglês nos seus cotidianos de trabalho, alguns termos serão mantidos no idioma estrangeiro.
[8] Nome fictício.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

em posse de tais conhecimentos seriam mais bem capacitados a perceber e a monitorar a própria saúde mental. De certo modo, cuidar da própria saúde mental nos ambientes de trabalho, transforma-se, aos poucos, em mais uma atividade laboral.

Entretanto, quando a "autoconscientização" falha – e esta frequentemente "falha", pois como disse uma das interlocutoras deste estudo "*é difícil se perceber em meio ao caos*" (Jéssica, 30 anos, psicóloga atuando no setor de recursos humanos de uma startup) – os serviços psicológicos podem ser encontrados à disposição dos trabalhadores de duas maneiras: seja mediante psicólogas atuando dentro das próprias empresas, seja através do estabelecimento de convênios com plataformas parceiras que disponibilizam serviços psicoterapêuticos de forma online[9].

Uma vez que todo benefício ofertado representa um custo para a empresa, a lógica empresarial impera e para que os benefícios sejam mantidos, é preciso monitorar os níveis de adesão dos funcionários a estes. Deste modo, todo programa de saúde e bem-estar é acompanhado de uma série de indicadores que permitem que empresas como a Wxpto sejam capazes de mensurar, aproximadamente, qual é o percentual de funcionários que realizam terapia ou não, que atendem aos *workshops* ofertados ou não, que fazem uso do convênio de academia ou não e assim por diante.

Além disso, também é preciso mensurar e monitorar os níveis de satisfação e engajamento dos funcionários. Dado que trabalhadores supostamente mais felizes teriam melhor desempenho e seriam mais produtivos (CABANAS e ILLOUZ, 2022), ao monitorar os níveis de engajamento e desengajamento, gestores de pessoas seriam capazes de prever a capacidade produtiva global da empresa.

Uma das principais metodologias utilizadas para mapear as percepções dos funcionários com relação ao dia a dia do trabalho são as "pesquisas *pulse*". Estas são compostas de "questionários diagnósticos" rápidos, aplicados semanalmente e elaborados com perguntas que podem ser respondidos por meio de uma escala de um a cinco. Em geral, as perguntas buscam mapear as sensações dos funcionários a respeito das suas relações com gestores e colegas de trabalho, equilíbrio entre vida pessoal e profissional, bem como percepção do ambiente laboral. Entre algumas perguntas exemplo é possível encontrar:

> *Você acha que consegue manter um bom equilíbrio entre vida pessoal e profissional?, Você sente que sua liderança trata você de forma respeitosa e empática?, Você percebe o ambiente de trabalho como positivo, saudável e propício ao seu sucesso? Na sua opinião, o ambiente de trabalho atual é psicologicamente e fisicamente seguro?* (Perguntas retiradas de um blog corporativo sobre recursos humanos)

Tais perguntas são apenas uma pequena amostra da tendência que vem sendo adotada por distintos setores de recursos humanos que esperam ser capazes de: avaliar os níveis de segurança psicológica no ambiente de trabalho; diagnosticar precocemente algum sinal de estresse agudo por parte dos trabalhadores; compreender qual é o cenário de saúde mental dos funcionários; e, assim, acessar os níveis de propensão ao burnout.

Somam-se aos resultados semanais dos "questionários *pulse*" demais indicadores como: presenteísmo (estar presente no trabalho, porém incapaz de se dedicar por completo às tarefas por conta de uma dor de cabeça, por exemplo); absenteísmo (ausência no trabalho); uso elevado dos planos de saúde; licenças por casos de burnout; aumento da alíquota da contribuição previdenciária conforme

[9] Em geral, grande parte dos auxílios psicológicos ofertados são do tipo cognitivo-comportamental.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

o Fator Acidentário de Prevenção (o FAP varia conforme o histórico de acidentalidade da empresa, uma vez que a síndrome de burnout passou a ser considerada uma doença vinculada ao trabalho, quanto maior o número de licenças de burnout, maior o valor do FAP); aumento de pedidos de demissão / alta rotatividade de funcionários; desengajamento dos funcionários; perda de produtividade. Vale reforçar que todos estes indicadores são produzidos e geridos pelo setor de gestão de pessoas, mediante a colaboração dos trabalhadores em fornecer as devidas informações, e compartilhados em completo apenas com a alta diretoria das empresas.

É preciso aliviar o sofrimento psíquico

Segundo Dardot e Laval, houve, primeiro, o homem do cálculo, fruto do utilitarismo. Assim como o sujeito produtivo, fruto da sociedade industrial. Entretanto, a pluralidade do sujeito mantinha-se protegida, fosse pela democracia liberal ou pelo fato do utilitarismo não ser uma doutrina unívoca na sociedade ocidental moderna. Para os autores, "por oposição, o momento neoliberal caracteriza-se por uma homogeneização do discurso do homem em torno da figura da empresa" (2016: 326). Na prática, isso significa que a subjetividade do sujeito deve estar completamente envolvida nas atividades que ele ou ela deve executar. Sob esta lógica, não é de surpreender, portanto, que setores de recursos humanos se mobilizem ao redor do "cuidado" com os trabalhadores. Ou que os trabalhadores encontrem imensa dificuldade em impor e estabelecer limites ao trabalho, uma vez que as suas subjetividades emergem completamente atreladas às suas identidades profissionais e aos valores das empresas para as quais trabalham.

Ainda conforme Dardot e Laval, diante da atual racionalidade neoliberal, "a empresa tende a ser a principal instituição distribuidora de regras, categorias e proibições legítimas" (2016: 361-2). Por meio do exemplo da empresa Wxpto pode-se observar uma série de novas e refinadas técnicas de gestão, motivação e recompensa que vão desde o disciplinamento de si e das emoções até o incitamento de determinados modos de subjetivação. O sujeito neoliberal é então levado a trabalhar para a instituição empresa como se trabalhasse para si próprio e a cuidar a si próprio como se estivesse gerindo uma empresa.

Através dos benefícios mencionados, do engajamento profundo dos trabalhadores e da construção de ambientes de trabalho supostamente responsáveis pela manutenção do bem-estar, espera-se "eliminar qualquer sentimento de alienação e até mesmo qualquer *distância* entre o indivíduo e a empresa que o emprega" (DARDOT e LAVAL, 2016). Entretanto, todos esses benefícios, em geral, possuem um preço: a autoimposição de elevados níveis de produtividade por parte dos sujeitos.

Plataformas que ofertam serviços de psicoterapia, nos seus discursos de venda, em geral, argumentam que "investir em saúde mental dá lucro". Um argumento que, sob a racionalidade neoliberal, não faz mais do que reforçar o óbvio, além de justificar o cálculo do Retorno Sobre o Investimento (ROI) realizado. Deste modo, se as empresas "investem" na saúde mental e no bem-estar dos seus funcionários, é porque tem como horizonte a mais produtividade como o retorno esperado. Os benefícios que, aparentemente, poderiam servir como uma espécie de compensação a um ambiente de trabalho extremamente exigente e intenso, acabam por se tornar uma forma de investimento sobre o qual se espera um retorno objetivo e mensurável. Afinal, trabalhadores mais felizes e capazes de administrar as suas emoções com eficiência

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

> não só produziriam mais, se sentiriam mais energizados e pensariam de modo mais criativo, mas também se revelariam menos cínicos diante de mudanças nos locais de trabalho, mais resistentes ao estresse e à ansiedade e mais comprometidos com a cultura corporativa. (CABANAS e ILLOUZ, 2022: 150-1)

Além disso, por meio dos "questionários *pulse*", os trabalhadores são incitados a avaliarem a si mesmos e às suas emoções de forma objetiva e constante. O que é lido como "diagnóstico de monitoramento", "ação preventiva" ou "cuidado", também pode ser analisado enquanto um mecanismo de vigilância dos sujeitos por parte das empresas. Afinal, o sujeito deve ser produtivo não apenas nas suas atividades de trabalho, mas também na produção de bem-estar, prazer e felicidade. Eis a "nova economia do homem governando pelos prazeres e pelas dores" (DARDOT e LAVAL, 2016: 325). Assim como as empresas se colocam na posição de "monitorar" ou, melhor dizendo, *vigiar* os sujeitos, esses também devem vigiar a si mesmos a fim de serem o mais eficazes possível. Seja na produção do próprio bem-estar, seja na produção imediata das atividades de trabalho. E quão incrível não é, então, quando o sujeito é capaz de produzir bem-estar justamente porque foi produtivo no trabalho.

Ao serem questionados se alguma vez receberam os resultados das pesquisas *pulse*, os interlocutores desta pesquisa revelaram não tomar conhecimento dos resultados das pesquisas de forma sistemática. Em geral, os níveis de satisfação coletiva dos trabalhadores são de conhecimento apenas dos gestores, responsáveis por garantir e manter os altos índices de produtividade das equipes. Uma vez que os indivíduos não costumam ter livre acesso aos resultados da pesquisa, estes não têm a visão global dos níveis de satisfação do corpo de trabalhadores. Além disso, como quase todos os entrevistados desta pesquisa trabalham de forma remota, o clima organizacional também não passa pela percepção sensorial direta do ambiente de trabalho. Sem medidas de comparação ao seu alcance, este isolamento, até mesmo físico, dos trabalhadores contribui ainda mais para a individuação das suas emoções.

No caso de um trabalhador responder negativamente às pesquisas *pulse* ou diminuir os seus índices de produtividade, cabe ao gestor averiguar o que está acontecendo por meio de reuniões de *feedback* individuais. Caso o gestor não seja capaz de resolver ou identificar corretamente o problema, este deve encaminhar o trabalhador para o setor de recursos humanos ou ao suporte psicológico. Sendo a vida, sob a forma de vida do neoliberalismo, "uma vida que deve ser apreendida, dirigida e avaliada como se o faz com uma empresa" (SAFATLE *et al.*, 2021: 11), algumas startups, além de ofertarem plataformas de terapia online, também disponibilizam psicólogos dentro dos ambientes de trabalho para atender, ou melhor, *gerir* os trabalhadores em sofrimento. Este serviço, como apontado por alguns trabalhadores, possui o intuito de *aliviar* o sofrimento psíquico, ainda que jamais seja capaz de resolver as causas da sua produção. O relato de Jéssica, uma trabalhadora do setor tecnológico cuja formação é do âmbito da psicologia, é um dos poucos relatos críticos ao papel dos colegas de profissão dentro dos ambientes corporativos:

> *A profissional em si é maravilhosa. Eu fui conversar com ela duas vezes, mas o propósito dela numa organização... Tem um limite muito tênue entre te dar as ferramentas psicológicas, porque você realmente está sofrendo em termos de indivíduo e entre fazer cumprir o papel da empresa dentro da situação. Então as pessoas que foram conversar com ela, dizem que saem da conversa se sentindo aliviadas. Isso, por um*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

> *lado, é bom porque as pessoas se sentem ouvidas, suavizam a situação, ganham alívio. Mas por outro lado, ela desvincula o problema e joga pro campo individual. Ela te faz pensar: o que você consegue mexer no seu dia a dia pra fazer parte do sistema de uma forma mais saudável?* (Jéssica, 30 anos, psicóloga atuando no setor de recursos humanos de uma startup)

O papel do profissional psicólogo dentro da empresa emerge enquanto uma válvula de escape cujo intuito é "aliviar" o sofrimento, realizar a sua gestão e, acima de tudo, restituir os sujeitos às suas capacidades produtivas. Entretanto, como podemos perceber no excerto da entrevista acima, os motivos contextuais porque o trabalhador se encontra em sofrimento são desvinculados do sofrimento individual. Ao invés de auxiliar o indivíduo a compreender o seu mal-estar, a conversa com a psicóloga da empresa devolve ao indivíduo a responsabilidade de atuar sobre a situação. Se o sujeito é responsável por seu próprio fracasso, nada mais lógico que ele também seja responsável pela gestão do seu próprio sofrimento. Enquanto o sujeito é confrontado com a necessidade de formular soluções individuais que lhe auxiliem a aceitar a sua "incapacidade de modificar o sistema", a empresa emerge enquanto instituição facilitadora, "provedora" das ferramentas necessárias para que o sujeito realize a gestão das próprias emoções diante das situações de conflito e mantenha-se produtivo no trabalho. Diante de uma certa dose de realismo capitalista (FISHER, 2020), resta ao sujeito fazer uso das estratégias de *alívio* que o próprio neoliberalismo engendra.

Da gestão individual do sofrimento psíquico

Apesar da oferta de uma série de benefícios que, supostamente, visam a promoção da saúde e do bem-estar por parte das empresas, muitos trabalhadores do setor tecnológico frequentemente experienciam episódios de estresse severo. Com diagnóstico ou sem diagnóstico de burnout, todos os entrevistados ao longo deste estudo têm a saúde mental prejudicada de alguma forma. Conflitos entre colegas e gestores, autonomia restrita, demandas fora de escopo ou solicitadas de última hora, acúmulo de funções, bem como altas metas a serem cumpridas são alguns dos motivos que levam ou podem levar os trabalhadores ao sofrimento psíquico. Como observado em campo, o acúmulo de frustrações somado à intensificação do trabalho, durante um longo período, pode levar tanto à síndrome de burnout quanto ao desengajamento por parte dos trabalhadores.

Porém, antes que a síndrome de burnout chegue a se manifestar, os sujeitos, em geral, buscam ativamente por tratamentos alternativos e práticas de autogestão, seja para controlar/minimizar os níveis de estresse em que se encontram, seja para ampliar a sua capacidade produtiva. Considerando que o sofrimento psíquico é frequentemente desvinculado do social, qualquer "desarranjo" se torna passível de correção objetiva. Ao invés de buscar a compreensão do mal-estar socialmente localizado, a racionalidade neoliberal incita o sujeito a buscar por ferramentas e práticas que lhe ajudem a trabalhar melhor, viver melhor. Tais práticas podem variar desde o uso de ferramentas para melhor organizar o tempo e a rotina de trabalho, passando pelo engajamento em atividades físicas, realização de psicoterapia, práticas de terapias alternativas, até o uso de psicotrópicos. Normalmente, todas essas práticas se dão de forma combinada e progressiva, sendo o uso de psicotrópicos a última alternativa a ser acionada.

Com relação às ferramentas de organização do tempo e da rotina, grande parte dos trabalhadores entrevistados dizem adotar o uso de agendas de papel, onde registram todas as atividades a serem realizadas num mesmo dia, bem como

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

os objetivos principais a serem atingidos na semana. A cada tarefa realizada, marcam como "feito" na sua lista de papel. Uma agenda como esta poderia passar despercebida, enquanto uma ferramenta de organização banal. Entretanto, todos os trabalhadores que fazem uso deste tipo de estratégia dizem que as suas listas são importantes para a "produção de dopamina". A cada "*check*" no papel, sentem uma espécie de realização pessoal. Por alguns segundos, sentem-se sobre o controle de suas agendas e do seu tempo e, assim, buscam ativamente produzir alguma forma de bem-estar traduzida numa lógica biologizante de quem necessita de uma "dose de dopamina diária" para seguir adiante.

O mesmo se passa com relação às atividades físicas que, além de contribuírem para a produção de endorfina, serotonina e dopamina, contribuem para a tentativa de impor limites ao trabalho. Frequentemente, muitos dos trabalhadores em teletrabalho adotam a prática de atividades físicas no final do dia como uma estratégia para lhes ajudar a interromper as suas atividades laborais. Deste modo, ao firmarem compromissos, como a prática de atividade física, encontram formas fictícias de impor limites àquilo que invade constantemente suas vidas pessoais e consome suas subjetividades.

Além disso, a maioria dos trabalhadores entrevistados também revelou procurar suporte psicológico de forma regular. Em geral, a terapia emerge nas suas narrativas como uma necessidade vital, como um momento de alívio e de compreensão de si. Certamente, os momentos terapêuticos servem à discussão de uma série de aspectos amplos da vida. Entretanto, ao longo das entrevistas, alguns dos interlocutores também revelaram fazer uso do auxílio psicológico para refletir sobre as suas carreiras profissionais, para gerir os conflitos ocorridos nos ambientes de trabalho e para conseguirem se manter *produtivos*, como é possível observar abaixo:

> *Através da parceria da minha empresa com essa startup de profissionais de psicologia, eu pude começar a fazer terapia online. A plataforma é ótima porque eles fazem uma espécie de match entre o seu perfil e o perfil do profissional mais adequado pra você. E aí eu caí com uma psicóloga maravilhosa. Ela logo metrificou quais eram os pontos que eu precisaria lidar. Lidar com os meus problemas passados, lidar com quem eu sou e conseguir ser produtiva, sem me auto cancelar.* (Elisa, 32 anos, Assistente de Customer Success, grifos da autora)

Mais adiante na entrevista, Elisa também diz ser uma pessoa muito ansiosa e argumenta que a sua ansiedade tende a atrapalhar o cotidiano laboral. Assim, contar com o suporte psicológico fornecido pela empresa torna-se essencial para conseguir *controlar* a ansiedade e manter-se em *equilíbrio*. Através do seu relato é possível observar, ainda que parcialmente, alguns dos valores neoliberais que compõem a atual *gramática social do sofrimento*. Segundo Vladimir Safatle (2021), tal gramática recebe influências de valores provenientes da cultura, ou seja, externos à clínica e associados a valores estéticos, econômicos ou políticos. Deste modo, a maneira como os sujeitos descrevem a sua saúde depende de valores importados de outros campos. Assim, quando Elisa utiliza termos como "metrificar" e "ser produtiva", evoca valores econômicos na sua experiência clínica. Também pode-se perceber valores políticos quando ela faz referência à necessidade de "controle" e valores estéticos quando menciona "equilíbrio".

Percebe-se, então, os modos como a forma-empresa racionaliza o desejo e organiza os afetos de modo que estes se tornem objetos de intervenção sobre si. A partir da lógica de investimentos, Elisa espera que ela, através do seu autoexame e do desenvolvimento da sua "inteligência emocional", seja capaz de superar os próprios limites e de avançar na carreira como almeja.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

Elisa, assim como Jéssica, também reconhece o auxílio psicológico como importante no *alívio* do sofrimento no trabalho. Entretanto, enquanto Jéssica é capaz de observar as limitações dos suportes psicológicos fornecidos pelas empresas, Elisa revela um sentimento de gratidão, e até mesmo de dever, para com a empresa. Enquanto Jéssica se vê diante de um *realismo capitalista*, aparentemente, inescapável, Elisa tem a seu dispor a gramática neoliberal que lhe ajuda a "fechar a *gestalt*" da "empresa cuidadora".

> *Existe uma Elisa antes da Wxpto e uma Elisa depois da Wxpto. Fazer terapia é um luxo e eu só tive acesso a isso graças à minha empresa.* (Elisa, 32 anos, Assistente de Customer Success)

Porém, quando o estresse supera os níveis normais de ansiedade e deixa de ser suportável sem o auxílio de medicamentos, alguns dos trabalhadores entrevistados somam o suporte psiquiátrico ao suporte psicológico. Nas palavras de alguns dos trabalhadores entrevistados, elas e eles necessitavam de algo que lhes ajudasse a *diminuir a ansiedade* e a *aumentar o foco*. Não ao acaso, o uso de medicamentos como Ritalina e Venvance foram mencionados algumas vezes durante as entrevistas. Sendo utilizados, preferencialmente, em momentos de baixa concentração e baixa produtividade.

> *O uso da ritalina é pontual. Eu tomo por demanda quando percebo quando tô ficando mais ansiosa, mais deprimida (...) Quando eu vejo que está ficando demais, aí eu começo a tomar durante a semana, todos os dias, um comprimidinho depois do almoço que vai me dar um foco a mais (...) Normalmente a minha ansiedade, minha depressão, elas estão ligadas a uma baixa produtividade. Quando começa a virar aquela bola de neve, eu não fico motivada e eu não produzo. Isso me deixa mais triste, com ansiedade, então, aí quando eu tomo, eu consigo organizar mais as coisas.* (Camila, 26 anos, Gestora de Pessoas)

Através do relato de Camila é possível perceber a lógica de *enhacement* combinada à lógica de gestão do próprio sofrimento. Segundo Neves *et al*., "o *enhancement* seria a maximização de potencialidades das funções humanas para uma melhor satisfação de demandas sociais, sejam elas de cunho estético, laboral ou esportivo" (2021: 132). Ao perceber um potencial desarranjo entre as suas expectativas de realização no trabalho e as poucas condições disponíveis para realizar o que acredita ser preciso, tomar um "comprimidinho depois do almoço", como relata Camila, é o que lhe garante algumas horas a mais de foco. Sua aposta se baseia na ideia de que ao performar melhor no trabalho, irá se sentir mais produtiva e, ao se sentir mais produtiva, será capaz de controlar a ansiedade que lhe gera sofrimento. Como apontado por Safatle (2008), o sofrimento no neoliberalismo nem sempre se dá pela dinâmica da *privação,* sendo melhor compreendido através da dinâmica do *gozo* na qual o sujeito sofre porque busca a autossuperação dos próprios limites a todo momento.

Considerando, entretanto, que na dinâmica do gozo/desempenho, o gozo escapa ao sujeito (NEVES *et al*., 2021), quem define os ideais do que é uma vida melhor, é a racionalidade neoliberal. E entre os ideais neoliberais observados em campo, está posto que uma vida melhor é aquela vida em que o sujeito desempenha bem e supera constantemente seus limites em todos os aspectos possíveis: no trabalho, nos cuidados com o corpo, nos cuidados com a mente[10], nos cuidados com familiares, colegas de trabalho e clientes. Diante de tantas demandas não é

[10] A relação entre corpo e mente aparece aqui de forma cindida, uma vez que, para estes interlocutores, cuidar do corpo significa realizar a prática de atividades físicas, enquanto cuidar da mente significa manter-se ativo em termos de leitura e aprendizado de novas habilidades técnicas ou comportamentais.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

de surpreender que tantos interlocutores afirmem se sentirem frequentemente exaustos, uma vez que é preciso "gerir muita coisa ao mesmo tempo".

Seja através do uso de medicamentos, da prática de esportes ou da construção de infinitas listas de atividades, os sujeitos aqui abordados estão todos buscando formas de garantir que se mantenham dentro da ordem do desempenho produtivo. Além disso, enquanto sujeitos do próprio tempo, confrontam-se constantemente consigo mesmos na busca da ampliação das suas performances. Considerando que a busca pelo alto desempenho sempre aparece como um objetivo inatingível, uma vez que metas e objetivos continuam mudando de lugar a todo o momento, produz-se um efeito de retroalimentação: quanto mais buscam superar a si mesmos, mais ampliam o próprio sofrimento e buscam formas de alívio, fuga ou compensação[11].

Considerações finais

Se "cada época prescreve a maneira como devemos exprimir ou esconder, narrar ou silenciar, reconhecer ou criticar modalidades específicas de sofrimento" (SAFATLE *et al.*, 2021: 12), é preciso observar com atenção o que os sujeitos neoliberais querem dizer quando dizem que estão "passando, ou quase passando, por um burnout". Além disso, também é preciso observar as reações ao fenômeno por parte de instituições como pequenas e grandes empresas, o Estado ou ainda órgãos globais como a Organização Mundial de Saúde (OMS).

Ao longo deste artigo, olhou-se menos para as possíveis causas que podem levar ou não os trabalhadores ao sofrimento psíquico[12], a fim de privilegiar a análise dos modos como empresas e sujeitos *reagem* a isso que por vezes chamam de burnout, estresse ou ansiedade. Enquanto empresas de base tecnológica, com seus setores de gestão de pessoas, lançam mão de uma série de estratégias de monitoramento e vigilância, junto de pacotes de benefícios que visam a produção de bem-estar, os sujeitos colocam em prática uma série de pequenas manobras individuais a fim de contornar, minimizar ou *aliviar* o próprio sofrimento.

Em geral, as longas jornadas de trabalho, as demandas exaustivas e os ambientes altamente estressantes e individualizantes são fatores removidos dos cálculos sob os quais os sujeitos neoliberais encontram-se imersos. Nos cálculos da busca pela eficácia e pelo retorno sobre o investimento realizado é apenas levado em conta o que o sujeito deve fazer, ou deveria ter feito, para manter-se em equilíbrio e produtivo. Deste modo, o sujeito neoliberal encontrado em meio ao setor tecnológico é o sujeito que goza quando se percebe produtivo e que frequentemente sofre quando se percebe não desempenhando como o esperado no ambiente de trabalho.

Diante deste cenário, é possível concluir que, apesar de nomeados "programas de saúde e bem-estar", a grande maioria destes programas corporativos serve à gestão do sofrimento psíquico dos sujeitos com o intuito de evitar licenças médicas e quedas na produtividade geral do trabalho. Ou seja, o grande objetivo de tais programas é não destituir as pessoas da sua capacidade produtiva e, se possível, ampliar os seus níveis de felicidade a fim de que desempenhem mais e melhor. Portanto, é a dimensão econômica do sofrimento psíquico que ganha destaque e não exatamente a sua dimensão social. Além disso, em nome da busca pelo

[11] Neste artigo, focou-se na compreensão da busca disto que os sujeitos chamam de *alívio*, entretanto ao longo da pesquisa também foi possível observar sistemas de fuga e recompensa por meio do consumo excessivo de drogas (lícitas ou ilícitas), festas e alimentos.

[12] Tema este elaborado em maior profundidade na tese ainda em desenvolvimento.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

bem-estar, autorizam-se as corporações a vigiarem as emoções dos trabalhadores e a fornecer auxílio psicológico que esteja alinhado aos propósitos empresariais. Deste modo, tais estratégias intentam apagar o sentimento de alienação na mesma proporção em que ampliam e aprofundam a alienação subjetiva dos trabalhadores.

Já com relação aos sujeitos, é possível concluir que, estando presos a uma gramática neoliberal, frequentemente intentam gerir o próprio sofrimento como gerem os seus projetos de trabalho: estabelecendo estratégias, ações e metas que contribuam para a produção de dopamina, para o *enhancement* produtivo ou o alívio dos sintomas de ansiedade. Seja através do auxílio psicológico, da prática esportiva ou do uso de psicotrópicos, buscam corrigir de forma constante e objetiva um certo mal-estar frequentemente atribuído à forma como interiorizam os conflitos e jamais como algo externo, proveniente do ambiente no qual se encontram imersos. E mesmo quando escapam à gramática neoliberal e reconhecem que algo deste mal-estar pode ter a ver com o "sistema", para fazer uso das palavras de Jéssica, sofrem diante do excesso de *realismo capitalista* e se rendem à necessidade de buscar algo que lhes dê algum *alívio*.

Recebido em 28 de maio de 2024.
Aprovado em 17 de outubro de 2024.

Referências

BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020.

BROWN, W. *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

CABANAS, E.; ILLOUZ, E. *Happycracia: Fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo:* ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

FISHER, M. *Realismo capitalista:* é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FONSECA, A. Afastamentos por transtornos de saúde mental sobem 38%. *Valor Econômico*, 27 maio 2024.

HUWS, U. "A construção de um cibertariado? Trabalho virtual num mundo real". In: ANTUNES, Ricardo.; BRAGA, R. (orgs.). *Infoproletários: degradação real do trabalho virtual*. São Paulo: Boitempo, 2009. pp. 37-58.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

NEVES, A.; ISMERIM, A.; DA COSTA, F.; *et al.* "A psiquiatria sob o neoliberalismo: da clínica dos transtornos ao aprimoramento de si". In: SAFATLE, V.; da SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (orgs.) *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021. pp. 125-176.

OLIVEIRA, H. *Eu tenho um ambiente maravilhoso, mas eu tenho um ambiente enorme de incertezas: prazer e sofrimento no trabalho no contexto das startups*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Universidade Federal do Maranhão, 2017.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. ICD-11 for Mortality and Morbidity Statistics. QD85 Burnout. Disponível em: http://id.who.int/icd/entity/129180281 Acesso em: 27 de maio 2024.

RIES, E. *The Lean Startup:* How Today's Entrepreneurs Use Continuous Innovation to Create Radically Successful Businesses. New York: Random House Publishing Group, 2011.

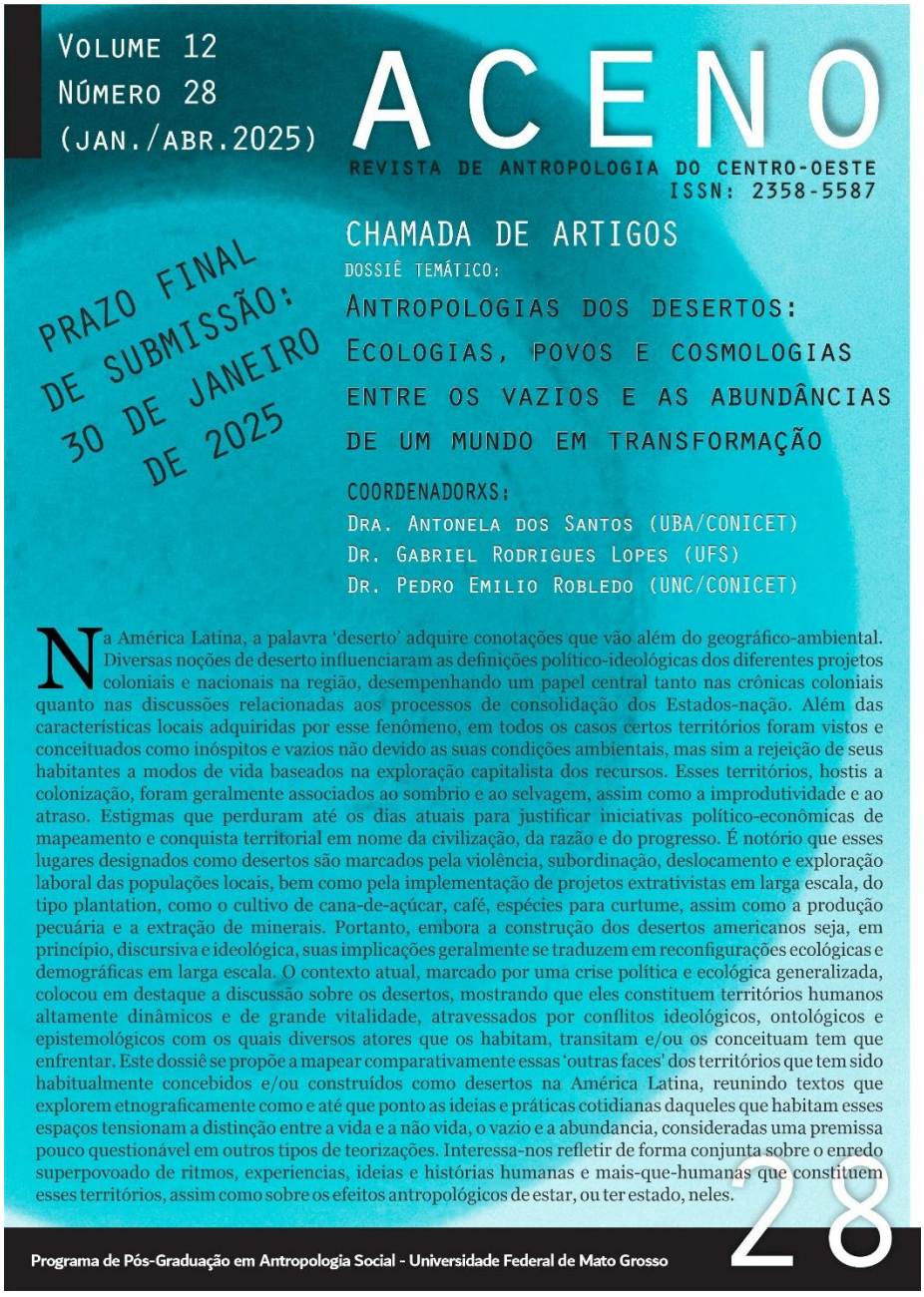
SAFATLE, V. "A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral". In: SAFATLE, V.; da SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (Orgs.) *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021, pp. 9-13.

SAFATLE, V. *Cinismo e a falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAFATLE, V.; da SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. "Introdução". In: SAFATLE, V.; da SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021. pp. 17-46.

ZANON, B. *"Não era amor, era cilada": startups, coworkings e a mobilização do desejo pelo mundo do trabalho*. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de São Carlos, 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17753

ACENO

Práticas neoliberais e adoecimento mental entre trabalhadores da Atenção Primária

Alana Aragão Ávila[1]
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Abordando a relação entre o adoecimento mental dos trabalhadores do SUS, no nível da Atenção Primária à Saúde, e a mudança de financiamento federal do setor a partir da doutrina neoliberal, este trabalho busca demonstrar a experiência dos trabalhadores de Sobral, Ceará, diante da implementação do Programa Previne Brasil entre 2020 e 2023. Aponta-se a individualização do sofrimento e a precarização do trabalho diante da inserção dos profissionais na lógica do pagamento por desempenho e as consequências das pressões relativas ao alcance de metas para manutenção dos serviços de assistência à saúde.

Palavras-chave: previne brasil; neoliberalismo; saúde coletiva; saúde mental.

[1] Psicóloga pela Universidade Federal do Ceará, mestra e doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina e especialista em Saúde Coletiva pela SOBRESP. Pesquisadora vinculada ao Coletivo de Estudos em Ambientes, Percepções e Práticas (CANOA/UFSC). Assessora de Diretoria e de Políticas para Profissão no Conselho Regional de Psicologia de Santa Catarina.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

ÁVILA, Alana Aragão. **Práticas neoliberais e adoecimento mental entre trabalhadores da atenção primária.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 239-252, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Neoliberal practices and mental illness among primary care workers

Astract: Addressing the relationship between the mental health of SUS workers at the Primary Health Care level and the change in federal funding for the sector based on neoliberal doctrine, this work seeks to demonstrate the experience of workers in Sobral, Ceará, regarding the implementation of the Previne Brasil Program between 2020 and 2023. It points out the individualization of suffering and precariousness of work due to the insertion of professionals into the logic of performance-based payment and the consequences of pressures related to achieving goals for maintaining healthcare services.

Keywords: Previne Brasil; neoliberalism; public health; mental health.

Prácticas neoliberales y enfermedad mental entre trabajadores de atención primaria

Resumen: Abordando la relación entre la enfermedad mental e los trabajadores del SUS en el nivel de Atención Primaria de la Salud y el cambio en la financiación federal del sector a partir de la doctrina neoliberal, este trabajo busca demostrar la experiencia de los trabajadores en Sobral, Ceará, frente a la implementación del Programa Previne Brasil entre 2020 y 2023. Señalando la individualización del sufrimiento y la precariedad laboral ante la inserción de los profesionales en la lógica del pago por desempeño y las consecuencias de las presiones relacionadas con el logro de metas para el mantenimiento de los servicios de salud.

Palabras clave: Previne Brasil; neoliberalismo; salud pública; salud mental.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

Quando, em março de 1979, Foucault proferiu suas acepções sobre a constituição do neoliberalismo em aula no *Collège de France*, seu argumento é de que, no modelo americano, o neoliberalismo é fundamentado em um conjunto de práticas que transpõem a lógica econômica para um modelo de relações sociais, proporcionando alteração nas formas de relação entre os indivíduos, nas concepções relativas ao estado, à política e à gestão dos corpos. Neste cenário é apresentado o *homo oeconomicus* como aquele que aceita a realidade, sendo esta vinculada à conduta racional baseada nas variáveis da dimensão econômica. Neste sentido, o *homo oeconomicus* é sujeito à governamentalidade (FOUCAULT, 2008). o consolidar-se como uma forma de racionalidade, o neoliberalismo vincula-se a um caráter de neutralidade na produção científica e na abordagem de fenômenos, obscurecendo os seus elementos constituintes. Ao analisar a produção de um saber, é preciso considerar as condições de produção de tais saberes não só através da descrição de suas práticas, mas da análise das demandas às quais estas práticas dão resposta. Este artigo busca indicar caminhos para questionar os efeitos das práticas de gestão do neoliberalismo no campo da saúde e como estas afetam a saúde mental dos profissionais do setor. São tecidas elaborações em torno não só do modelo neoliberal, mas da fundamentação e ampliação deste nas políticas de saúde no Brasil, focalizando na Atenção Primária à Saúde e na íntima relação entre o financiamento, o exercício do cuidado e a saúde mental dos trabalhadores.

As práticas de neoliberalização das políticas de saúde no Brasil são prévias à criação do Sistema Único de Saúde (SUS). No período anterior à Reforma Sanitária e a criação do SUS, a assistência em saúde para a população mesclava o modelo campanhista para combate de endemias/epidemias e a assistência gratuita por meio das Santas Casas de Misericórdia e instituições similares. No campo da atenção médica individual, os atendimentos eram de caráter privado e reservado a quem tinha recursos financeiros. Já na assistência do Estado, esse modelo de atendimento era reservado aos trabalhadores formais que contribuíam para a Previdência Social. Assim, longe de possuir caráter universal de assistência, o acesso à saúde era diretamente atravessado pela restrição de direitos e pelo baixo financiamento estatal do setor, concomitante com os incentivos para a saúde privada. Neste cenário, a assistência médica para grande parte da população, inviabilizada diante da não contribuição para Previdência Social, recaía nas mãos dos hospitais de caridade e curandeiros populares (CHIORO e SCAFF, 1999).

A crise desencadeada após o milagre econômico da década de 1970, assim como as lutas pela Reforma Sanitária, foram essenciais para a construção da demanda coletiva em prol de um sistema de saúde amplo e gratuito, que contemplasse a população em geral e recolocasse na mão do Estado a responsabilidade econômica e sanitária pela população brasileira. Estes foram elementos centrais para a aprovação, através da Constituição Federal de 1988, da saúde como direito da população e dever do Estado, com um modelo do que viria ser o sistema de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

saúde do país. Dois anos depois, em 1990, o SUS é criado através das leis 8.080 e 8.142, sendo os anos seguintes imersos em ampliação e instabilidade, especialmente financeira. A ausência de fonte fixa de recursos para financiamento do SUS é um eixo essencial para se pensar na desestruturação crônica deste. Contudo, longe de significar apenas uma má gestão governamental ou carência de recurso, esta ausência aponta para a influência no pensamento neoliberal na distribuição financeira estatal. Na década de 1990, o Brasil, assim como muitos países da América Latina, foi alvo de discursos e experiências neoliberais encabeçadas por órgãos como o Banco Mundial apontando a necessidade de implementação de políticas de austeridade, retirando do campo dos investimentos financeiros o gasto com políticas assistenciais. (KLEIN, 2008). Ainda assim, o SUS teve crescimento, tendo o surgimento de programas como o Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS) e o Programa de Saúde da Família (PSF). Tais programas contribuíram para a capilarização da Atenção Primária ao longo do país, essencial diante das ações de descentralização do SUS, colocando na responsabilidade dos municípios a condução das políticas de saúde no âmbito local (PINTO e GIOVANELLA, 2018). Ainda que o SUS tenha visto, assim como outros campos das políticas de assistência, o crescimento em investimentos ao longo da década de 2000 através de governos progressistas, estes não foram imunes a práticas neoliberais, fosse no campo da distribuição de recursos, fosse nas práticas de gestão de pessoas, muitas vezes respondendo a pressões e negociações políticas ao longo da cadeia gestora. Contudo, é possível traçar caminhos que tornam visíveis os adensamentos de práticas ancoradas na doutrina neoliberal ao longo da cadeia de decisões do governo federal no campo político-econômico. Recentemente, elementos marcantes destas ações no campo do direito à saúde podem ser visualizados pela da aprovação da Emenda Constitucional 95 (EC 95), em 2016, e da implementação do Programa Previne Brasil (BRASIL, 2019), em novembro de 2019.

Através da EC 95, aprovada meses após o impeachment de Dilma Rousseff da Presidência da República, criou-se um Teto de Gastos referente aos investimentos financeiros do governo federal por vinte exercícios financeiros consecutivos, limitando o orçamento federal e impactando diretamente os investimentos em áreas críticas como saúde e educação. Em 2019, foi lançado o novo programa de financiamento da Atenção Primária à Saúde, substituindo o modelo de cálculo anterior em favor da implementação de um modelo de pagamento por desempenho. O programa veio para substituir o Piso da Atenção Básica (PAB) em seu caráter fixo, consolidando o repasse financeiro com base na estimativa populacional do território e o variável, voltado para o fomento de programas e serviços incentivados pelo Ministério da Saúde e adotados voluntariamente pelos municípios.

Entre 2020 e 2023 o Previne Brasil operava seu cálculo de financiamento a partir de três elementos: Capitação Ponderada, alcance de Indicadores de Desempenho e incentivo para Ações Estratégias. Estes elementos eram base para o cálculo quadrimestral produzido através da consolidação dos dados repassados pelos municípios através do sistema e-SUS. A partir da nota alcançada por cada município, estabelecia-se o valor de repasse financeiro para financiamento das ações, introduzindo caráter de insegurança quanto ao repasse federal. A mudança nos parâmetros de financiamento da APS, implementada durante a gestão do médico Erno Harzheim na Secretaria de Atenção Primária à Saúde (SAPS), foi justificada por seus formuladores como necessária diante da existência de "serviços de APS com qualidade heterogênea, resolutividade limitada, baixa incorporação tecnológica e flagrante ausência de mecanismos de coordenação assistencial, ali-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

ados a dificuldades de acesso." (HARZHEIM *et al.*, 2020: 4). Conforme os autores, esperava-se que através do Previne Brasil houvesse melhoria dos serviços através da introdução de elementos de controle e incentivo à competitividade entre as equipes, tornando o gasto do contribuinte justificável diante do incremento de qualidade esperado para o setor. Assim, junto à EC 95, o Previne Brasil tornou-se mais um elemento de crise a ser introduzido no campo do financiamento da saúde no país, gerando efeitos não só orçamentários, mas vivenciais entre os trabalhadores do setor.

Caminhos metodológicos

Considerando a necessidade de expandir o entendimento do Previne Brasil para além de seus elementos numéricos, este artigo, baseando-se em pesquisa anterior (ÁVILA, 2024) que teve como base a Teoria Ator-Rede (LATOUR, 2012; CALLON, 2013), se debruça sobre as falas de profissionais da rede de atenção primária de Sobral, Ceará, considerando a experiência destes diante da implementação do Programa Previne Brasil a partir de 2020. Com foco nas percepções e vivências destes profissionais em relação aos procedimentos desempenhados para alcançar os indicadores de desempenho do Previne Brasil, são abordados os efeitos do programa e das práticas de gestão associadas às demandas deste na saúde mental dos profissionais atuantes em Centros de Saúde da Família (CSF) do município de Sobral. Considerando a íntima relação das práticas de avaliação e gestão impostas pelo Previne Brasil com as dimensões da racionalidade neoliberal, busca-se demonstrar as mudanças implicadas na relação dos profissionais não só com territórios e pacientes, mas também entre famílias, equipes e na própria visão de si. Seligmann-Silva (1994), aponta a forma como a ideologia pode ser encaradas como um processo ocultador utilizado pela dominação, assim, as empresas seriam capazes até mesmo de produzir mecanismos que abstraíssem os riscos mentais envolvidos nos processos de trabalho. Nesse sentido, considerar a ideologia neoliberal e seus efeitos no campo do adoecimento psíquico do trabalhador, bem como as formas que estes interpretam suas condições de trabalho, indica para a decomposição do neoliberalismo nas práticas cotidianas.

Esta pesquisa foi realizada através de entrevistas semiestruturadas com profissionais atuantes nos Centros de Saúde da Família (CSF) do município de Sobral, sob aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Santa Catarina, assim como por Comitê Científico da Secretaria de Saúde de Sobral. Em razão do compromisso firmado através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) ofertado no decorrer da pesquisa, não são identificados aqui os CSF pesquisados, tampouco são utilizados os nomes reais de meus interlocutores. Entre os motivos para tal, para além do TCLE, o receio de represálias, especialmente entre profissionais empregados por meio de seleção simplificada. A ausência de estabilidade profissional torna-se fator decisivo para a manutenção do anonimato de meus interlocutores.

Experiências no campo do trabalho a partir do Previne Brasil

Marcelo, Agente Comunitário de Saúde (ACS) desde 2017, ao ser questionado sobre como estava se dando a implementação e o cumprimento de metas relativas ao Previne Brasil, relatou que a enfermeira da equipe passava as pendências e

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

cabia aos ACS se debruçarem sobre as listas para irem ao território buscar a resolução. Indagando se as pendências o preocupavam, Marcelo responde: "A gente se preocupa, né? Porque, de certa forma, se a gente não bater a meta, a gente não recebe recurso". A preocupação relativa ao recurso federal, e a consequente manutenção ou suspensão dos serviços e equipes, se manifesta também na vivência de Claudiane, ACS em outra unidade do município. Em uma reunião geral, realizada pela gerência da unidade com todos os profissionais das equipes da Estratégia Saúde da Família (ESF)[2], foi repassado que a equipe a qual Claudiane é vinculada era a pior do CSF em termos de alcance de metas. A profissional, além de se sentir constrangida, entendeu que o não alcance implicaria no desligamento da equipe. Claudiane alega que tem consciência de seu trabalho e sabe que ele está sendo feito, o que aumenta sua sensação de estresse e desmotivação.

As orientações referentes à implementação do Previne Brasil em Sobral foram repassadas pelas gerentes dos CSF através de reuniões gerais, que já aconteciam mensalmente nos serviços de saúde. Além disso, profissionais como médicos e enfermeiras receberam treinamento específico para a utilização dos elementos do Previne Brasil vinculados ao e-SUS, tanto online, quanto presencialmente em laboratórios de informática disponibilizados pela Universidade Federal do Ceará para a Prefeitura Municipal de Sobral. O preenchimento do e-SUS, especificamente do Prontuário Eletrônico do Cidadão (PEC), tornou-se essencial para a contabilização das ações e para a avaliação do Ministério da Saúde em relação ao alcance dos indicadores do Previne Brasil. Os ACS não receberam treinamento para o sistema e-SUS, pois não tinham acesso a este, sendo necessário repassar os dados de suas ações para o Auxiliar Administrativo da unidade de saúde. Dentro dos CSF, o cotidiano das demandas relacionadas ao Previne Brasil eram repassados para estes profissionais pela gerência e/ou pelas enfermeiras das equipes ESF com base no monitoramento contínuo das ações e do alcance dos indicadores.

Dentro dos elementos constituintes do Previne Brasil, cada eixo requer ações específicas por parte dos profissionais da APS. A Capitação Ponderada demanda a atualização dos cadastros dos moradores do território junto ao CSF a fim de viabilizar o caráter do financiamento por base populacional. Esta ação se materializa através do trabalho das ACS ao realizarem busca ativa nos territórios, convidando moradores ainda não cadastrados e atualizando os dados de quem já constava como usuário do serviço. Para além, demanda também organização entre as equipes ESF para identificar as lacunas de cadastro no território e as ações a serem desempenhadas pelos ACS, assim como as ferramentas para tal. A partir deste item, o recurso disponibilizado não corresponde ao elemento populacional pleno, mas apenas aos sujeitos cadastrados no serviço. Este elemento rompe diretamente com o caráter de universalidade do SUS, previsto na CF 88, alocando recursos para apenas uma parcela da população dos territórios (MASSUDA, 2020; MOROSINI, FONSECA e BAPTISTA, 2020). A Capitação Ponderada, ainda que possa estimular o cadastro de novos usuários, restringe a capacidade financeira dos serviços e a viabilidade de suas ações, especialmente frente a emergências sanitárias.

No item Indicadores de Desempenho constam sete metas a serem alcançadas pelas equipes, divididas entre: Proporção de gestantes com pelo menos 6 (seis)

[2] A Estratégia Saúde da Família é derivada do Programa Saúde da Família, lançado em 1998, e tem como fundamentação a organização das equipes multidisciplinares atuantes na Atenção Primária e das ações desenvolvidas neste nível de atenção.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

consultas pré-natal realizadas, sendo a 1ª até a 12 ª semana de gestação; Proporção de gestantes com realização de exames para sífilis e HIV; Proporção de gestantes com atendimento odontológico realizado na Atenção Primária à Saúde; Proporção de mulheres com coleta de citopatológico na Atenção Primária à Saúde; Proporção de crianças de 1 (um) ano de idade vacinadas na APS contra Difteria, Tétano, Coqueluche, Hepatite B, infecções causadas por *Haemophilus Influenzae* tipo b e Poliomielite Inativada; Proporção de pessoas com hipertensão, com consulta e pressão arterial aferida no semestre; Proporção de pessoas com diabetes, com consulta e hemoglobina glicada solicitada no semestre. (FNS, 2022). Estas metas, cada uma com porcentagens a serem alcançadas a cada quadrimestre, demandam a ações de toda a equipe da ESF, envolvendo desde a capitação de usuários até a realização e solicitação de exames.

No quesito Ações Estratégicas, o repasse vem através das ações individuais e coletivas desempenhadas por meio dos programas apoiados pelo Ministério da Saúde, como o Programa Saúde na Escola, a Academia da Saúde e os Centros de Especialidades Odontológicas[3]. Estas ações e programas envolvem não só as equipes da ESF, como demandam o apoio de outros órgãos, como as escolas, assim como equipes outras, como as do Núcleo de Apoio à Saúde da Família (NASF). Ainda que possua caráter de adoção voluntária, as Ações Estratégicas respondem às demandas locais dos municípios, sendo essenciais para suporte da população para além do trabalho das equipes dos CSF. No campo pesquisado, as alterações cotidianas na vida dos trabalhadores em prol de responder às demandas do Previne Brasil, e consequentemente viabilizar o financiamento da APS, afetam não só o exercício do trabalho, mas a percepção de identidade dos trabalhadores.

Dejours (2004), dialogando sobre a íntima relação constitutiva entre subjetividade e trabalho, aponta que "o trabalho ultrapassa qualquer limite dispensado ao tempo de trabalho; ele mobiliza a personalidade por completo" (p. 30). Nesse sentido, para o autor, qualquer avaliação do trabalho se mostra insuficiente por não ter vias de contemplar os impactos na subjetividade dos trabalhadores, incluindo as esferas relacionais fora do ambiente do trabalho, que também são atravessadas por este.

> Se, como vimos, o essencial do trabalhar releva da subjetividade, o que é avaliado não corresponde ao trabalho. Numerosas avaliações, por vezes bastante sofisticadas, se comparadas à contribuição real daqueles que trabalham, conduzem ao absurdo e a injustiças intoleráveis. Na verdade, não se sabe bem o que se avalia; mas, com certeza, não é o trabalho. Assim, a avaliação funciona, sobretudo, como um meio de intimidação e de dominação. Mas sua vocação primordial é afastar a subjetividade dos debates sobre a economia e o trabalho. (DEJOURS, 2004: 34)

Encontrei Risoleta no início da manhã no CSF em que atua, localizado no entremeio de um território de extrema vulnerabilidade social e um trecho de bairro visto pelas profissionais da ESF como elitizado. Ela e as demais ACS estavam prestes a sair para cumprir uma demanda da gestão em relação ao registro da vacinação infantil, um dos indicadores do Previne Brasil. Risoleta atua na APS desde o início dos anos de 1990, na época do PACS, mas conta ter se afastado recentemente em decorrência de seu adoecimento mental, ficando longe do cargo por três anos. Entre as causas do seu afastamento, aponta o entendimento de que o trabalho antigamente era mais humanizado e próximo da população, sendo substituído progressivamente por um trabalho burocrático, onde pessoas são

[3] As ações incentivadas pelo Ministério da Saúde para o nível da APS podem ser consultadas através do link https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saps/previne-brasil/componentes-do-financiamento/incentivos

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

transformadas em números através das planilhas de acompanhamento das metas. Conta não ter tido apoio dos colegas ou da gestão durante seu afastamento. Os colegas, Risoleta relata, dizem que ela sente demais e que "quer ser babá" da população. Risoleta me conta, às lágrimas, que foi treinada para o cuidado. Relata fazer uso de medicação para seu adoecimento mental e que, nos momentos de crise, procura o Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) do município. O adoecimento da profissional é assim, vivido na individualização do sofrimento, experiência adensada diante da ausência de suporte por parte da gestão e dos colegas de equipe.

Denise, há pouco mais de 5 anos no trabalho como ACS, aponta, logo no início da entrevista, para as carências humanas e materiais do CSF em que atua. Suas críticas vão desde as formas de contratação, por meio de seleção e não concurso, até a indisponibilidade de materiais para a realização dos serviços. Denise enfatiza que nunca recebeu sequer uma caneta do CSF para que utilizasse em seu trabalho diário. Da mesma forma, indica que há uma sobrecarga de trabalho diante da insuficiência de profissionais no serviço de saúde. Para ela, a gestão local peca por ser verticalizada e promover ameaças em busca da produtividade para cumprimento de metas. Tais ameaças envolveriam tanto desligamentos, quanto realocações. A profissional diz não atender a diversas demandas da gestão, como de trabalho fora de seu horário contratual, mas que muitos colegas aceitam "porque é mais fácil ceder". Conta que muitas ACS do local fazem uso de medicação voltada à saúde mental, mas que não há qualquer suporte do ponto de vista institucional. O CSF em que Denise atua, entre bairros completos e trechos, contempla seis territórios, mas possui apenas duas equipes ESF. A crítica da profissional envolve não só carências materiais, mas as violências e as fragilidades nos laços de trabalho.

> Práticas e discursos calcados nos valores listados e na violência capitalista e neoliberal incidem sobre os trabalhadores, responsabilizando-os por seus respectivos desempenhos, em flagrante ausência de uma reflexão sobre as reais condições de trabalho e sobre a contumaz escassez de recursos disponíveis aos trabalhadores para responderem às exigências laborais. (VIEIRA, 2023: 4)

As mudanças na forma de cuidado destacadas através do Previne Brasil, mas que dizem não só de um programa de financiamento, mas das forças prescritas de relação social sob a égide do neoliberalismo, afetam não só o trabalho das ACS, mas de outras categorias profissionais. Rosana é enfermeira e sua equipe é responsável pela área mais próxima ao CSF, fazendo com que ela atenda cerca de 30 pessoas só no turno da manhã, a maioria por demanda espontânea. A profissional relata a intensificação da pressão por conta do Previne Brasil, ao mesmo tempo que diz que a população tem encarado o CSF como uma Unidade de Pronto Atendimento, demando outra lógica de trabalho e cuidado. Rosana afirma que os profissionais estão passando "uma pressão danada" e que tem surgido muitos casos de ansiedade entre eles. Depois de sua fala, reflete que "Quando a gente pensa que tá ficando doente, a gente pensa no trabalho, na demanda, no colega sozinho". No mesmo CSF, outra enfermeira afirma que o Previne vai adoecer muitos profissionais, alertando com "se é que nós podemos ficar doentes". A semelhança entre as falas leva a pensar que o tema já tenha surgido em outros ambientes do CSF, não necessariamente pela via institucional, mas pelo incômodo que se entranha e emerge na lida cotidiana.

Antônio, médico, atua há 20 anos na APS, tendo estabilidade adquirida por meio de concurso público, diferente da vasta maioria de médicas e enfermeiras

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

entrevistadas ao longo da pesquisa. Com menos de 50 anos, já pensa na aposentadoria. Em seu consultório, Antônio me mostrou a pilha de prontuários para renovação de receitas, contando que no dia anterior atendeu 46 pessoas presencialmente. O médico, em princípio, não faz queixas em relação à própria saúde mental. Consegue identificar o adoecimento mental entre os pacientes nas demandas que recebe diariamente, mas não fala de si. Contudo, seguido ao relato da quantidade de atendimentos, me fala que a carga de trabalho é excessiva, afirmando chegar esgotado em casa no fim do dia. Antônio diz que o dia ainda não acaba quando chega em casa, pois precisa produzir ou participar de reuniões. O profissional relata uma perda de reconhecimento. Traça a diferença da gestão na época que chegou até a APS local e a realidade atual. Acredita que a gestão sequer sabe seu nome ou o CSF em que ele atua. Antigamente, Antônio descreve, a gestão era mais humanizada. Diz que na situação atual as relações são frias e distantes, com cobranças e pressões excessivas, mas sem incentivo ou respaldo. "Você é só mais um". Sobre a dimensão do reconhecimento, Dejours (2004) indica que este se constitui no tornar visíveis as experiências do trabalho.

> É graças a este reconhecimento sobre o fazer que se pode respeitar e manter, apesar disso, relações de cooperação com pessoas com as quais não se simpatiza ou pelas quais se sente até mesmo uma certa aversão. O reconhecimento da qualidade das contribuições singulares no registro do fazer desempenha um papel essencial na conjuração da violência entre os seres humanos. O reconhecimento do fazer confere, como acréscimo àquele que dele se beneficia, um pertencimento: pertencimento a um coletivo, a uma equipe ou a um ofício. (DEJOURS, 2004: 33)

O não reconhecimento colabora para a precarização das relações sociais no trabalho, afetando a própria capacidade de mobilização coletiva entre os trabalhadores ao passo que estes são lançados ao apagamento individual. A invisibilidade das práticas no campo do trabalho e dos acionamentos feitos a partir desta afetam tanto a relação entre profissionais da mesma equipe, quanto as relações com a gestão. No momento que o trabalho é convertido em indicadores e números, são esmaecidos o empenho corporal e intelectual para o desenvolvimento deste.

Vitor relata se sentir pressionado, indicando que houve uma sobrecarga de trabalho com a chegada do Previne Brasil. Citando a necessidade de alcance dos indicadores, diz que médicos e enfermeiros pressionam os ACS para que eles levem a população até o serviço a fim de que os números sejam atingidos. "Existem coisas que para eles cumprirem as metas deles. Eles pressionam a gente, mas não tem o que a gente fazer". A frase vem como uma justificativa para o fato de que ele não pode forçar a população a realizar as ações requeridas pelo Previne e repassadas através dos médicos e enfermeiros. O exame citopatológico, conhecido como o exame preventivo para câncer de colo do útero, é um dos pontos de tensão gerados no encontro entre o indicador do Previne Brasil e a recusa das mulheres em relação ao exame. Vitor é ACS há 17 anos e nota mudanças na rotina profissional. Vê uma substituição do trabalho de promoção de saúde e cuidado pela produção de números e listas que, ao seu ver, trariam lucro ao município. No CSF em que Vitor atua existe o suporte de um psicólogo, ligado à Residência Multiprofissional em Saúde da Família. Sobre, Vitor declara: "o psicólogo que tem aqui, a pasta dele é um bolo de gente". Se refere ao grande quantitativo de encaminhamentos para atendimento individual enquanto me fala que não tem trabalho feito com os profissionais para essa área de atenção. Acredita que o suporte em saúde mental deveria começar pelos trabalhadores, indicando que não é possível eles darem conta do trabalho diante da intensa demanda. O território em que Vitor

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

atua é de grande vulnerabilizarão social, incidindo no fluxo de pacientes que chega ao serviço de saúde. Com demandas diversas, estes extrapolam as sete metas do Previne Brasil, requerendo serviços não relacionados aos indicadores.

Para Carolina, gerente de CSF há três anos, o Previne Brasil não restringe o trabalho dos profissionais, apenas dá um direcionamento. Acredita que, mesmo estando atrelado ao financiamento, a cobrança de metas dá um impulso maior para as equipes. A percepção de Dora - há 10 anos na APS e pouco mais de um ano como gerente - é de que o Previne Brasil chegou para recolocar a prevenção no campo da atenção primária, evitando que esta se transforme em um pronto atendimento diante das demandas da população. Conta que os indicadores acabaram ajudando as equipes a encontrarem pacientes que estavam descompensados, se referindo às doenças crônicas, e que foi possível trabalhar em cima dos dados para melhorar o atendimento destes. Contudo, se queixa que as porcentagens são muito altas e que isso é difícil, pois tem muitas outras necessidades em saúde no local. Acredita que se todo o público dos territórios adscritos ao CSF procurasse o serviço, os profissionais não dariam conta. Cristiano é médico, recém formado, critica o Previne Brasil especificamente por sua ligação direta ao financiamento. Para ele, o Previne deveria vir como uma gratificação, não como custeio das ações. Indagado sobre sua relação com os indicadores, reflete sobre o fazer médico na Atenção Primária: "Qual é o médico melhor? O que passou mais exame? O que passou menos?". Acredita que a forma como são contabilizados os indicadores pode acabar punindo boas equipes, até mesmo extinguindo-as. Cristiano não pretende seguir carreira na APS, está no cargo atual somente enquanto não passa no programa de residência que deseja. Todavia, diz que, caso pensasse em seguir carreira no setor, sentiria a pressão das mudanças atuais. Apesar disso, o médico sente a sobrecarga de trabalho no dia a dia, seja no número de pacientes que tem de ver por turno, seja em visualizar violências contra as colegas de trabalho por parte de pacientes que se incomodam com as filas e os agendamentos. Cristiano não participa dos grupos de promoção de saúde da unidade, diz que tem medo de chegar lá e ter de fazer atendimento individual.

Ana Cláudia se sente satisfeita em relação ao Previne Brasil. ACS há cinco anos, diz que as metas dão um "sopapo" no profissional para ele trabalhar direito e não ficar apenas renovando receitas. Contudo, são as mesmas metas que posteriormente Ana Cláudia aponta como ligadas ao seu sofrimento e estresse. Afirma não existir mais trabalho preventivo por parte das ACS, mas paliativo. Se sente frustrada e ansiosa por não ter tempo para realizar visitas domiciliares em que pode sentar e ouvir os moradores da microárea pela qual é responsável. Outro ponto marcante em seu relato é a recusa da população em aderir a certos serviços, como a vacinação infantil, que é meta do Previne Brasil. Ana Cláudia tenta convencer, leva vídeos da médica explicando a necessidade, mas também tem receio que a insistência lhe cause problemas. Negociando as pressões do CSF e da população, se diz sobrecarregada com responsabilidades e cobranças. Não enxerga qualquer cuidado com o profissional de saúde por parte da gestão.

Discussão

Safatle (2020) indica que a ascensão do neoliberalismo, na década de 1970, veio acompanhada de novas formas de descrição e categorização do sofrimento do psíquico. Central neste cenário estaria na publicação do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-III), tornando a classificação do adoe-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

cimento deslocada de seus elementos sociais. É nesse momento também, inclusive no Brasil, que se observa a popularização da psicologia clínica, individual, com a centralização dos esforços na investigação do indivíduo sobre si, novamente produzindo um afastamento das dimensões sociais e fortalecendo a ideia da fonte do adoecimento psíquico localizada no próprio sujeito. É preciso considerar que estes dois acontecimentos não estão isolados, mas fazem parte de um esforço político de avanço da episteme neoliberal como valores ideais. Afinal, as práticas disciplinares neoliberais visam criar uma gramática do sofrimento psíquico, anulando a dimensão da revolta na fonte deste (SAFATLE, 2020).

No apagamento da fonte social do sofrimento, a perpetuação da ideia de indivíduo deslocado de seu meio é consolidada. O adoecimento de Risoleta, que "sente demais", não se vê acompanhado de uma análise das suas condições de trabalho, tampouco das condições de vida da população que ela assiste. Não entra no escopo de análise o empobrecimento da população, a carência da assistência ou a violência dos territórios. Da mesma forma, não são debatidas as mudanças nas práticas vinculadas ao trabalho do ACS dentro da atenção primária, seja no nível burocrático, seja nas demandas por parte da gestão e da população. Para compreender a experiência de Risoleta, é necessário pensar a experiência tanto de suas colegas de profissão, quanto dos demais sujeitos da equipe e da gestão, inclusive em seus pontos de fricção. Estas vivências se inserem em um plano maior e são afetadas diretamente pelas práticas que dão subsídio a sua perpetuação.

O Previne Brasil, conforme afirmam seus idealizadores, surge da necessidade de reforma do Estado brasileiro, amparado por uma visão "contemporânea, democrática e liberal" (HARZHEIM *et al.*, 2020: 2).

> Os princípios orientadores desta visão são o livre-arbítrio, a subsidiariedade, a autonomia da gestão municipal, uma menor regulação e planificação central, a diminuição de barreiras normativas, a valorização da criatividade e do empreendedorismo, a ênfase no aumento da produção de serviços e o foco total nos resultados e na qualidade do serviço prestado. Cada real coletado de impostos tem que se traduzir em serviços de qualidade para o cidadão ou, caso contrário, este imposto deve deixar de existir. (*idem*)

A racionalidade neoliberal se entranha na atenção primária a cada momento em que a comunidade e o território são desvinculados da lógica do cuidado. O Previne Brasil, ao traçar o pagamento por desempenho, aprofunda a cisão dentro da saúde, colocando o contribuinte como sujeito privilegiado das políticas públicas, alterando as relações de assistência e demandando a modificação das dinâmicas de cuidado em prol de vinculações burocráticas e financeiras. Vê-se a APS desdobrar-se em um modelo de financiamento que torna os profissionais da saúde reféns do alcance de metas para viabilizar o funcionamento dos serviços. As avaliações quadrimestrais tornam-se fontes de estresse e frustração, especialmente quando acompanhadas de quedas nas porcentagens alcançadas. O cuidado é por vezes deixado em segundo plano, não por uma pré-disposição dos profissionais ou escolha, mas pelas próprias demandas do Previne Brasil. Nesse sentido, cabe mencionar que, entre os indicadores de desempenho, os itens 'Proporção de mulheres com coleta de citopatológico na Atenção Primária à Saúde' e 'Proporção de pessoas com diabetes, com consulta e hemoglobina glicada solicitada no semestre' se referem apenas à coleta e a solicitação, independentemente se a análise é realizada ou o resultado é entregue para o usuário. Cristiano, médico, relata que no município em que trabalhou antes de chegar à rede de saúde sobralense, sequer havia laboratório, público ou privado, que realizasse exame de hemoglobina glicada. Ainda assim, os pedidos eram feitos e isso era suficiente para pontuar no

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

Previne Brasil. Se Caroline, gestora, vê o Previne Brasil como um direcionamento para as ações, os relatos dos profissionais da ponta indicam a disparidade entre as percepções em torno do modelo e suas consequências. Nesse sentido, é preciso retornar à dimensão do reconhecimento no campo do trabalho.

Se, como afirma Dejours (2004), o reconhecimento é parte essencial no campo do trabalho, é preciso considerar que o reconhecimento passa também pela legitimação do sofrimento do trabalhador e do quanto estes estão implicados subjetivamente no fazer diário. A emergência de categorias como estresse, esgotamento e desânimo são vinculadas à discursos que evocam uma desassistência da gestão local ao mesmo tempo que apontam para a arbitrariedade do programa de financiamento que restringe os movimentos não só da gestão, mas dos trabalhadores da base. Assim, a conversão do trabalho no campo da saúde em indicadores de desempenho e sua ligação com o financiamento do setor avança como prática ligada diretamente ao apagamento da experiência de trabalho e da vulnerabilização dos laços sociais vinculados à esta. No avanço do neoliberalismo como cartilha das relações sociais, a experiência social implicada no trabalho se transforma em adoecedora, com sua fonte primária negada, ainda que esta consiga ainda extravasar na fala de alguns profissionais como Rosana. A própria experiência do adoecer, no quadro físico ou mental, é atravessada pela demanda do trabalho e das consequências que a ausência do sujeito pode gerar no dia a dia dos colegas de trabalho. Ainda que o adoecer seja visto como individual, a ênfase no coletivo surge tanto em situações como a de Rosana, quanto na culpabilização diante do não alcance de metas, como no caso de Claudiane. As incongruências do modelo do Previne Brasil são parte central de sua perpetuação. Diluídas e redistribuídas, as falhas do modelo repercutem sem nunca chegar à responsabilização deste ou de seus formuladores. As tentativas de estabilização do modelo de financiamento e funcionando da APS passam ao largo das experiências concretas dos profissionais de saúde. Dessa forma, a transformação do Previne Brasil em caixa-preta (AKRICH, 2014) é almejada por seus formuladores e operadores não só para perpetuar um modelo neoliberal de gestão, mas para blindar o acesso dos insatisfeitos e as relações causais dos adoecimentos no cotidiano laboral.

Considerações finais

A instabilidade financeira do SUS não pode ser encarada como caso perpétuo de um país em desenvolvimento, tampouco escamoteada frente a outras necessidades da população brasileira ou da economia. O SUS, junto às demais políticas de assistência, inclusas as de redistribuição de renda, são parte essencial para o desenvolvimento do país e da melhoria de qualidade de vida da população. Esta visão de mundo vai de encontro aos preceitos do pensamento neoliberal, seja no modelo econômico, seja no modelo de relação social. No Brasil, a perspectiva de um Estado empregando políticas de austeridade econômica rompe diretamente com os deveres constitucionais deste. O Previne Brasil surge no cenário de assistência à saúde como não só inconstitucional, ao romper o caráter de universalidade o SUS previsto na CF 88, mas como elemento de fragilização do sistema ao inserir a dinâmica do pagamento por desempenho como recurso de custeio para as ações e serviços. Esta fragilização se aprofunda em municípios que não detém recursos financeiros suficientes para manutenção dos serviços e incremento de seus equipamentos de saúde. O caso de Sobral, que forneceu treinamento para os profissionais utilizarem o e-SUS e o PEC, é elemento importante para pensar a capacidade financeira municipal e quais os efeitos no cotidiano dos serviços.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

Ainda assim, a capacidade financeira e os treinamentos não alcançam a totalidade da experiência de gestores e profissionais de saúde frente à implementação do Previne Brasil e os efeitos de seus elementos de precarização das relações laborais e na saúde mental dos trabalhadores.

A "valorização da criatividade e do empreendedorismo, a ênfase no aumento da produção de serviços e o foco total nos resultados e na qualidade do serviço prestado." (HARZHEIM *et al.*, 2020: 2), ambições dos projetistas do Previne Brasil, se manifestam no cotidiano dos serviços como quadros de ansiedade e esgotamento frente às metas estabelecidas e o receio em relação ao desfinanciamento dos serviços e a consequente punição de equipes e profissionais, podendo levar a demissões. A ligação direta entre financiamento e os números alcançados pelas equipes insere o SUS na lógica da produção privada, ignorando os elementos sociais, organizativos e territoriais vinculados à capacidade de assistência em saúde dos municípios e dos profissionais da Atenção Primária. As reações de adoecimento e sofrimento psíquico encontradas nos relatos aqui reunidos demonstram a manifestação do mal-estar relacionado à alteração na lógica do cuidado para responder à lógica do capital, impregnada na racionalidade neoliberal e seus desdobramentos cotidianos. O não reconhecimento do trabalho no campo da saúde e as implicações subjetivas demandadas por este perpetuam a sensação de inviabilização dos profissionais ao passo que individualizam o sofrimento e o adoecimento. Apontar para o indissociável entre o sofrimento individual e a experiência social é parte central para a abordagem dos efeitos dramáticos do neoliberalismo nas relações sociais. Decompondo seus elementos constituintes, a gramática e o sujeito ideal neoliberal, o 'sentir demais' de Risoleta é a própria antítese do *homo oeconomicus*.

Recebido em 10 de maio de 2024.
Aprovado em 30 de outubro de 2024.

Referências

AKRICH, M. Como descrever os objetos técnicos?. *Boletim Campineiro De Geografia*, 4 (1): 161–182. 2014.

ÁVILA, A. A. *Austeridade no campo da saúde: a implementação do Programa Previne Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. *Portaria 2.979, de 12 de novembro de 2019*. Institui o Programa Previne Brasil, que estabelece novo modelo de financiamento de custeio da Atenção Primária à Saúde no âmbito do Sistema

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

Único de Saúde, por meio da alteração da Portaria de Consolidação 6/GM/MS, de 28 de setembro de 2017. *Diário Oficial da União*. Brasília, vol. 220, p. 97, 13 nov. 2019.

CALLON, M. "Por uma nova abordagem da ciência, da inovação e do mercado – o papel das redes sociotécnicas". In: PARENTE, André. (orgs.). *Tramas da rede*. Porto Alegre: Sulina, 2004. pp. 64-79.

CHIORO, A.; SCAFF A. *A implantação do Sistema Único de Saúde*. Brasília: Ministério da Saúde, 1999.

DEJOURS, C.. Subjetividade, trabalho e ação. *Production*, 14 (3): 27-34, 2004.

FNS. Confira a atualização das notas técnicas sobre indicadores de pagamento por desempenho do Previne Brasil para 2022. https://portal-fns.saude.gov.br/confira-a-atualizacao-das-notas-tecnicas-sobre-indicadores-de-pagamento-por-desempenho-do-previne-brasil-para-2022/

FERNANDEZ, A. M. *O campo grupal. Notas para uma genealogia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Curso Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARZHEIM, E. *et al*. Bases para a Reforma da Atenção Primária à Saúde no Brasil em 2019: mudanças estruturantes após 25 anos do Programa de Saúde da Família. *Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade*, 15 (42): 2354, 2020.

KLEIN, N. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vani Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria Ator-Rede*. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA/EDUSC, 2012.

MASSUDA, A. Mudanças no financiamento da Atenção Primária à Saúde no Sistema de Saúde Brasileiro: avanço ou retrocesso? *Ciência & Saúde Coletiva*, 25 (4): 1181-1188, 2020.

MOROSINI, M. V. G. C.; FONSECA, A. F.; BAPTISTA, T. W. de F. Previne Brasil, Agência de Desenvolvimento da Atenção Primária e Carteira de Serviços: radicalização da política de privatização da atenção básica? *Cadernos de Saúde Pública*, 36 (9): e00040220, 2020.

PINTO, L. F.; GIOVANELLA, L. Do Programa à Estratégia Saúde da Família: expansão do acesso e redução das internações por condições sensíveis à atenção básica (ICSAB). *Ciência & Saúde Coletiva*, 23 (6): 1903-1914, 2018.

SAFATLE, V. "A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral". *In*: SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo enquanto gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. pp. 17-46.

SELIGMANN-SILVA. E. *Desgaste mental no trabalho dominado*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Cortez Editora, 1994.

VIEIRA, C. E. C.. Violência no trabalho: dimensões estruturais e interseccionais. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 48: edcinq2, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17600

ACENO

Discurso neoliberal-neoconservador através das mídias da década de 1980:
reestruturação das tecnologias coloniais e associações homofóbicas entre homossexualidade e VIH/SIDA

Matheus Souza Giareta[1]
Universidade Federal da Grande Dourados

Resumo: O texto refere-se aos argumentos produzidos como respostas a uma pesquisa de mestrado a qual utilizou a análise do discurso como método de investigação das profundezas de subjetivação neoliberal-neoconservadora após o início da epidemia de VIH (Vírus da Imunodeficiência Humana)/SIDA (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida) na década de 80. O contexto da ascensão neoliberal corroborou para a disseminação de discursos homofóbicas contra os sujeitos que se encontravam a deriva de instabilidades sociais e de saúde. Além da exposição de violência discursiva que promoveu exclusão e sofrimento, o recorte da pesquisa identificou estruturas capitalistas na inscrição desses discursos. Associamos assim, as mídias produzidas no Brasil como ferramentas de recodificação das subjetividades à uma releitura pragmática das ideologias eurocentradas.

Palavras-chave: colonialismo; discurso; homossexualidade; neoliberalismo-neoconservadorismo; VIH/SIDA.

[1] Mestre em Psicologia (processos psicossociais) pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), graduado em Psicologia (bacharelado e licenciatura) pelo Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN). Atua como psicólogo clínico e possui percurso em Psicanálise.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

GIARETA, Matheus Souza. **Discurso neoliberal-neoconservador através das mídias da década de 1980: reestruturação das tecnologias coloniais e associações homofóbicas entre homossexualidade e VIH/SIDA.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 253-264, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

El discurso neoliberal-neoconservador a través de los medios de comunicación de la década de 1980:
colonialismo y asociaciones homofóbicas entre homosexualidad y VIH/SIDA

Resumen: El texto se refiere a los argumentos producidos como respuestas a una investigación de maestría que utilizó el análisis del discurso como método para indagar en las profundidades de la subjetivación neoliberal-neoconservadora tras el inicio de la epidemia de VIH (Virus de Inmunodeficiencia Humana)/SIDA (Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida) en los años 80. El contexto del auge neoliberal corroboró la difusión de discursos homofóbicos contra sujetos alejados de la inestabilidad social y sanitaria. Además de la denuncia de la violencia discursiva que promovía la exclusión y el sufrimiento, la investigación identificó estructuras capitalistas en la inscripción de estos discursos. Así, asociamos los medios producidos en Brasil como herramientas para la recodificación de las subjetividades con una relectura pragmática de las ideologías eurocéntricas.

Palabras clave: colonialismo; discurso; homosexualidad; neoliberalismo-neoconservadorismo; VIH/SIDA.

Neoliberal-neoconservative discourse through the media of the 1980s:
colonialism and homophobic associations between homosexuality and HIV/AIDS

Abstract: The text refers to the arguments produced as responses to a master's research that used discourse analysis as a method of investigating the depths of neoliberal-neoconservative subjectivation after the beginning of the HIV (Human Immunodeficiency Virus)/AIDS (Acquired Immunodeficiency Syndrome) epidemic in the 80s. The context of the neoliberal rise corroborated the dissemination of homophobic discourses against subjects who were adrift from social and health instabilities. In addition to the exposure of discursive violence that promoted exclusion and suffering, the research identified capitalist structures in the inscription of these discourses. Thus, we associate the media produced in Brazil as tools for the recoding of subjectivities with a pragmatic rereading of Eurocentric ideologies.

Keywords: colonialism; discourse; HIV/AIDS; homosexuality; neoliberalism-neoconservatism.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

O artigo apresentado refere-se às respostas encontradas durante a minha pesquisa de mestrado, realizada no programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados. Optamos por uma metodologia que estivesse alinhada na desconstrução dos modos contemporâneos de subjetivação e da normatividade imposta dos sujeitos que se reconhecem como homossexuais vivendo com VIH/SIDA na década de 80 e os sentidos perdurados na atualidade.

A análise do discurso é uma metodologia que permite investigação arqueológica dos sentidos discursivos. Segundo Foucault (1996), o discurso é construído por meio da linguagem, onde são utilizadas representações simbólicos e culturais na construção de sujeitos autorizados. A metodologia propõe encontrar modos de subjetivação e os sentidos dos discursos carregados por séculos na interação e promoção de uma determinada "ordem social" individualizadora orquestrada pelo poder.

A pesquisa promoveu um exame profundo não apenas dos significados de viver com VIH/SIDA, mas também da linguagem gramatical. Reivindicamos a necessidade de um olhar intersecional que busca um local de direitos corporais das subjetividades subordinadas pelo processo estrutural do capitalismo, utilizando-a linguagem inclusiva como ato político de maneira que todos possam se sentir parte da escrevivência. Utilizamos as siglas VIH/SIDA – língua portuguesa – ao invés de HIV/AIDS – língua inglesa – como ato político. Desse modo, localizamos falantes de língua portuguesa, possibilitando visibilidade as culturas do sul global e alternativas a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

Atualmente, vivenciamos no cenário VIH/SIDA, novas possibilidades de prevenção contra ISTs (Infecções Sexualmente Transmissíveis), além das tradicionais – os preservativos – que nos atestam como sujeitos "seguros e libertos" para uma vida sexual ativa. Contamos, hoje, com a PrEP (Profilaxia Pré-Exposição) e a PEP (Profilaxia Pós-Exposição), as quais são métodos de tratamento e prevenção ao risco de VIH (Vírus da Imunodeficiência Humana). Isto é, gozamos de uma Política de Saúde minimamente preocupada em nos oferecer tecnologias de prevenção do contágio a qual assolou o mundo na epidemia de SIDA (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida) na década de 80.

Os métodos atuais de prevenção contra VIH/SIDA possuem caráter político e subjetivo na compreensão do que é morrer, no passado, e viver no presente, com a infecção. Temos hoje, estatísticas que comprovam a queda do contágio de VIH em diversos países no mundo desde o início da epidemia de SIDA e, consequentemente, a diminuição da taxa de mortalidade devido a conscientização social e os modelos biomédicos de prevenção (UNAIDS, 2022) .

A eficiência das profilaxias pré e pós-exposição contribuiu para que não vivêssemos exacerbadamente o caos sanitário enfrentado nas primeiras décadas após o surgimento da SIDA. É possível que, parte dos sujeitos que são expostos ao vírus, hoje, tenham consciência de que viver com VIH não é uma sentença de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

morte, ainda que essa não seja uma condição totalmente segura contra a contaminação. Por isso, uma hipótese para o rebaixamento de preocupações com a infecção de VIH/SIDA, seria a segurança biomédica oferecida nos dias de hoje, a qual promove uma vida comum e saudável às pessoas vivendo com VIH.

Existem diversos diálogos que se contrapõem à vida sexual e suas metodologias contraceptivas. Os métodos de prevenção podem parecer uma afronta à moralidade neoliberal, apresentando justificativas tendenciosas na credibilidade ao tratamento por meio de justificativas por práticas superficiais e normativas de segurança fisiológica, privatizadora dos direitos sexuais, atestando o ato sexual fora do casamento um pecado pré-matrimonial destruidor da família tradicional europeia, além da patologização social e endemonizada da homossexualidade.

Desde a ascensão do neoliberalismo, em meados dos anos 1930 e 70, os sujeitos foram abruptamente induzidos a obter um comportamento ríspido em direção aos cuidados da própria saúde (BROWN, 2023). A perspectiva administrativa passou a ser não mais apenas uma questão de empresas físicas, mas também de administração subjetiva, de modo que os sujeitos passem a ser agora, responsáveis por si mesmos, entendendo-se como empresas de si próprios (BROWN, 2023). Em suma, a SIDA fora tomada como consequência de "escolhas libertinas", visto que cada um administre sua própria vida baseada em ideologias neoliberais, ou seja, a infeção adquirida, posta a um sentido de aquisição pessoal.

Sabemos que o neoliberalismo propõe uma gramática econômica e individualizadora, encarregada de atuar na recodificação subjetiva, promovendo a ideia generalizada de empresa de si próprio, colaborando com a super produtividade, de modo que gere gozo do próprio sofrimento. É uma governamentalidade que se apoia nos conceitos conservadores de mercado e capital, onde busca objetivamente, por meio de ações privadas, o desmantelamento do Estado, acumulando riquezas, promovendo discursos que atravessam as subjetividades, até que nos submetam a viver vidas precarizadas.

> O assalto a sociedade e justiça social nas décadas neoliberais é mais comumente identificado no projeto de desmantelar que depreciar o estado social em nome de indivíduos livres e responsabilizáveis. Ele atingiu um crescendo institucionalizado no regime de Trump, no qual os órgãos governamentais destinados a conduzir o bem-estar social nos domínios da saúde serviço social educação moradia trabalho e desenvolvimento urbano e meio ambiente são chefiados por pessoas comprometidas com a comercialização ou eliminação desses bens e não com a sua proteção ou administração. (BROWN, 2023: 39)

Há, ainda hoje, um estigma enraizado e atitudes preconceituosas que envolvem VIH/SIDA e comportamentos entendidos pela sociedade universalizante como pecaminoso e destruidor de famílias, considerando a população brasileira predominantemente cristã. Percebemos que um território construído por essas ideologias é potencialmente violento, capaz de destorcer sentidos, produzir e gerir sofrimento aos sujeitos homossexuais vivendo, ou não, com VIH/SIDA.

A nossa aposta é a de encontrar, gradativamente, relações entre o colonialismo – suas ideologias – e o neoliberalismo-neoconservadorismo, enquanto racionalidade que promove uma releitura de intervenções e categorizações originalmente eurocêntricas, elegendo subjetividades homossexuais e PVHA à uma posição social violenta. Isto é, no contexto VIH/SIDA, foram utilizadas pelos grupos neoconservadores, ideologias neoliberais, transmitidas aos interlocutores por meio de veículos de informações, produzindo e gerenciando o sofrimento (SAFATLE, 2022) através de discursos equivocados, entendendo essa varredura como estratégia de ordem social.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

Contextualizamos na pesquisa, o cenário global e nacional de VIH/SIDA na década de 80, as influências pessoais políticas que protagonizaram a criação dos primeiros movimentos ativistas, a criação de leis governamentais de proteção trabalhista e cuidado à saúde das pessoas vivendo com VIH/SIDA, além das mobilizações médicas e científicas. Seguimos com as análises midiáticas (textos e imagens) de jornais e revistas onde foram encontradas estratégias econômicas – categorizações capitalistas: classe, raça, gênero, sexualidade e religião (QUIJANO, 2005) – de agentes de subjetivação neoliberais-neoconservadores, aos quais pretendiam produzir sob as resistências subjetivas, a compreensão do surgimento de um vírus mortal/moral como castigo às subjetividades homossexuais.

(Re)formulando tecnologias capitalistas

As articulações esmiuçadas na pesquisa nasceram de problematizações construídas durante o percurso subjetivo linguístico do pesquisador que insere os sujeitos em uma determinada cultura, imersa em símbolos e significações, mas também após o contato com um espaço científico/político, a Universidade Pública, mais apropriado dizer, os Programas de Pós-graduação em Psicologia e Antropologia (UFGD). Utilizamos na ocasião, o pensamento crítico latino-americano – decolonialidade – como base da investigação dos pressupostos neoliberais e neoconservadores que produzem modos de subjetivação e sentidos normativos.

Ao viver uma vida marcada pela homofobia e pela exclusão, identifiquei, juntamento com o grupo de estudos TDI/UFGD (Território, Discurso e Identidade), sentidos produzidos pelos discursos vigentes que esboçam e atualizam formulações tecnicistas das ideologias colonizadoras. Cercados pelo agronegócio, as subjetividades homossexuais são obrigadas na maior parte do tempo, viver uma vida maquiada pelos preceitos normativos da população douradense. É uma cidade de médio porte, localizada no estado de Mato Grosso do Sul (MS), região centro-oeste do país, a qual contabiliza cerca de 250.000 habitantes (CENSO, 2022) e possui uma tradição centrada na família idealizada e na cristandade.

O cristianismo é hoje, o seguimento religioso predominante da região de MS. Sua institucionalização teve início ainda na província de MT (Mato Grosso), como "acordo" simbólico dos povos originários da região, em relação ao poder (MOURA & ORTIZ, 2018), assim como no país inteiro (FERNANDES, 2022). Além disso, destacamos aqui, a recente política bolsonarista, percebida nos quatro anos de mandato, como influenciadora de discursos violentos, propagadora de *fake news* (MORI, 2020) e promotora do exílio de sujeitos não-brancos, objetivando abastecer seus cofres através da invasão territorial e do massacre hegemônico.

O Brasil é um país que foi construído através da dominação colonizadora, de modo que a coroa portuguesa se apropriava não só de terras, explorando e violentando os nativos, mas também de modos de subjetivação. A modernidade protagonizou o nascimento do capitalismo, idealizando corpos "submissos" em meio às práticas industrializadoras de sujeitos, criando uma ilusão de sujeitos-mercadoria, "maquinorgânicos", os ciborgues de Donna J. Haraway (2009: 38): *"O ciborgue é também, o telos apocalíptico dos crescentes processos de dominação ocidental que postulam uma subjetivação abstrata, que prefiguram um eu último, libertado, afinal, de toda dependência"*.

Assim, foram empregadas pelas sociedades europeias, as categorizações: *raça*, sujeitos não europeus são tratados apenas como subumanos, seres místicos

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

e sem alma, entendidos naquele momento, como nada mais que abjetos (QUIJANO, 2005); *sexo,* a criação da dicotomia dos corpos pelas diferenças anatômicas passaram a ser entendidas como pré-requisito para as performances de gênero binário, nada mais que essa dualidade opressora, reiterada por políticas reguladoras do sexo (BUTLER, 2020); *religião*, o cristianismo é a prática religiosa que fundamentam os discursos colonizadores em defesa da escravidão, da cisheteronormatividade e das posturas patriarcais (LERNER, 2019); *classe*: não temos o direito de falar ou existir, a menos que façamos parte de uma família burguesa (FOUCAULT, 2008): "*A consciência de classe, de raça ou de gênero é uma conquista que nos foi imposta pela terrível experiência histórica das realidades sociais contraditórias do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado"* (HARAWAY, 2009: 47).

Haraway (2009) utiliza metáforas do mundo ciborgue como mecanismos de proteção contra a possibilidade de "blasfemar" a hegemonia e as contradições que não se resolvem a mecanicidade social. Em virtude do capitalismo e todas as amarras que constituem sua estrutura, chamou os sujeitos de ciborgues. Segundo ela, o ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina, - meio homem, meio máquina –, uma criatura de realidade social, mas também de ficção e experiência vivida. Vivemos esse momento na contemporaneidade, sociedades naturais e fabricadas por modos de governar. Para ela Haraway, cada um é um dispositivo codificado *"A produção moderna parece um sonho de colonização ciborguiana, um sonho que faz com que, comparativamente, o pesadelo do taylorismo pareça idílico"* (HARAWAY, 2009: 36).

> O ciborgue é uma criatura de um mundo pós gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, como a simbiose pré e de pica, com o trabalho não alienado. O ciborgue não tem qualquer fascínio por uma totalidade orgânica que pudesse ser obtida por meio da apropriação o último de todos os poderes das respectivas partes, as quais se combinariam, então, em uma unidade maior. (*idem*: 38)

A ótica de uma vida "ciberorgânica" está justamente entre a transgressão entre o animal e a máquina, onde as subjetividades são totalizadas por meio de tecnologias da existência em um mundo ontologicamente determinado pela política ciborgue e, essa vida entre máquina e humano gera guerras de fronteiras *"As pessoas estão longe de serem assim tão fluídas, pois elas são, ao mesmo tempo materiais e opacas. Os ciborgues, em troca, são éter, quintessência*" (HARAWAY, 2009: 44). O que vemos nessa guerra são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação.

> A luta teórica e prática contra a unidade-por-meio-da-dominação ou contra a unidade -por-meio-da-incorporação implode, ironicamente, não apenas as justificações para o patriarcado, o colonialismo, o humanismo, o positivismo, o essencialismo, o cientificismo e outros "ismos", mas também *todos* os apelos em favor de um estado orgânico ou natural. (HARAWAY, 2009: 51)

É esse campo que se abre para as fraturas sociais, ou melhor, para a presença de identidades fraturadas. São estruturas criadas conscientemente pela objeção do sujeito. Para Haraway (2009) o gênero, a raça e classe são social e historicamente constituídos e é a consciência da exclusão é produzido por meio da nomeação. *"Estamos dolorosamente conscientes do que significa ser constituído"* (HARAWAY, 2009: 51).

Desse modo, associamos o neoliberalismo-neoconservadorismo ao colonialismo europeu, pois é um tipo de política antidemocrática que atualiza o território através da linguagem, por meio de atitudes capitalistas, conservando valores de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

uma tradição moralista nomeada pelo poder. Segundo Wendy Brown (2023), o neoliberalismo é um ataque à igualdade, combinado com a mobilização dos valores tradicionais e pode dessa maneira, acentuar o desejo e a legitimação dos racismos dos legados coloniais e escravagistas aos quais há tanto tempo negligenciam e aniquilam vidas.

O neoliberalismo-neoconservadorismo valida os valores coloniais legitimadores das justificativas capitalistas (BROWN, 2023). Isto é, os grupos neoliberais colocam a sexualidade em pauta na recodificação das identidades por uma prerrogativa criada por ideologias cristãs no ocidente. Reitero aqui, que não se trata de uma crítica ao cristianismo, mas sim de uma análise endossada dos discursos que promovem sofrimento e morte aqueles sujeitos que recaem sob tais normativas de direitos sexuais. Como defesa aos corpos dissidentes e as culturas menosprezadas, centenas de estudos de pesquisadores africanos e latino-americanos nos oferecem uma visão certeira dos condicionamentos estruturais e institucionais que subalternizam as subjetividades femininas e homossexuais.

Em algumas sociedades africanas e originárias dos povos que viviam anteriormente à invasão do Brasil, apresentam/apresentavam configurações contrárias às que encontramos hoje no ocidente baseadas no gênero binário, por exemplo. Estudos realizados por Oyèrónké Oyěwùmí (2021), apresenta explicações de hábitos e tarefas do grupo Iorubá (Nigéria) ligadas a antiguidade cronológica dos sujeitos e não pelo sexo e gênero. Além disso, Oyěwùmí (2021) propõe as categorias de gênero como opressão aos sujeitos e uma medida sociocultural de funcionamento da família euramericana.

Alguns registros coloniais no Brasil por exemplo, apresentam em relatos, o funcionamento de tarefas que foram realizadas pelo povo Mbayá. Segundo Fernandes (2016), esse grupo tinha como costume relacionarem-se com sujeitos do mesmo sexo. É visto que essa atitude está relacionada com questões culturais/espirituais. Nada tinha a ver com modos de organizações anatômicas/sociais. Outros grupos de povos indígenas, como os Chamboiás, vestiam-se com roupas reconhecidas hoje, como femininas, além disso, "serviam" sexualmente outros homens. Para o autor, esse contato passou a ter conotação perversa somente após a colonização, confirmando a hipótese de uma política sexual e materialista utilizada como fundamentos tradicionais religiosos na racionalidade neoliberal.

Queremos propor as tentativas de categorizações normativas da vida como políticas capitalistas reformuladas deliberadamente na atualidade e, essas ideologias colonizadoras são estratégias do poder sob orientação da ideia de uma obrigatoriedade cisheteronormativa a qual popularizou a SIDA, através dos discursos e por meio de mídias, como castigo divino por obstruir os caminhos lineares da objetividade neoliberal-neoconservadora.

Vivemos uma vida precarizada e, ao mesmo tempo, ciborguiana. Ao passo em que vivemos uma governamentalidade antidemocrática e assujeitada, respondemos automaticamente os comandos tecnológicos autoempresariais da *happycracia* (CABANAS e ILLOUZ, 2022). Isto é, uma envergadura no tempo a qual trilha nosso sofrimento por meio de resquícios da colonialidade do poder e das atualizações produtivas na idade contemporânea. Parece um tanto quanto complexo e confuso, mas, veremos a seguir, discursos neoliberais-neoconservadoras em mídias de informações as quais produziam sentidos aniquiladores de subjetividades no que tange o surgimento da SIDA, a financeirização da vida, a moral e a homossexualidade, como modos de subjetivação.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

Para Bastos (2002), no início da década de 80, diante do caos que havia sido instalado no mundo por causa do vírus, sobretudo nos Estados Unidos e no Brasil, os discursos neoliberais-neoconservadores que haviam sido feitos por influentes do império científico e governamental, alteraram os fatos sociais e assim, alteraram também, o imaginário social. Por coincidência, ou não, os primeiros casos divulgados de uma nova infecção letal, anunciavam pessoas jovens, sexo "masculino", sem histórico de comorbidades anteriores de saúde e que se relacionavam sexualmente com outros homens. Esse teria sido o ponta pé inicial das associações entre homossexualidade e VIH/SIDA (BASTOS, 2002).

Na medida em que os casos iam sendo divulgados e as mortes iam acontecendo, os grupos neoliberais utilizavam fundamentos religiosos, auxiliados por grupos neoconservadores, de modo que o vírus teria ocupado um lugar de castigo de Deus ao contrariarmos as ideologias cristãs. Essa ideia de contradição surge perante a ideia do que Foucault (2008) chama de poder pastoral, ao qual é ordenado por um representante eleito por Deus, ele vem a terra e, em nome dele, pastoreia as ovelhas em direção a salvação. Essa salvação pode ser subentendida como a ordem social neoliberal. A salvação da lucratividade e de uma sociedade pretensiosamente normatizada, onde os sujeitos são postos em esteiras industriais caminhando como homens-máquinas ciborgues, buscando sentidos a partir de seu próprio cansaço físico e mental.

Discursos em mídias e produção de violência

A primeira notícia pública sobre a SIDA no Brasil ocorre em 1983, por meio de um jornal impresso da época *O Globo*. No recorte em questão, o registro é apresentado por um enunciado caracteristicamente clássico em relação as representações e aos estereótipos das homossexualidades masculinas: *"Costureiro Markito morre de 'câncer-gay' em Nova York"*. Além disso, no recorte foi colocada uma imagem do costureiro, ao lado de uma possível modelo. Esse campo da moda é considerado majoritariamente um ambiente exclusivo e feminino. Embora ao longo do tempo a comunidade LGBTQIAPN+ tenha tido muitas conquistas e direitos preservados ou reestabelecidos, é possível observar a maneira hostil ao qual Marcos foi colocado naquela notícia. Ainda que "Markito" seja seu apelido, é uma maneira de inferiorizá-lo, colocando-o numa certa hierarquia machista, transladado a uma cultura de penetralidade feminina (BAÉRE e ZANELLO, 2020). Já que ele ocupa uma posição supostamente "feminina" na sociedade novaiorquina, logicamente sua morte foi associada a um chamado "câncer-gay", entendendo-se que seu estilo de vida foi literalmente um passaporte para o "mau".

O câncer é uma causalidade fisiológica a qual não se refere a uma especificidade subjetiva, mas sim, as causalidades orgânicas e ambientais as quais o corpo é exposto. Ou seja, o próprio estigma do câncer como uma doença do "fim", do trauma e do corpo em destruição "sem cura" - como era e ainda é compreendido por muitos - é preservado e interligado a uma concepção imoral de comportamentos considerados inadequados pelos ocidentais, europeus e cristãos, objetivando o extermínio parcial/total das subjetividades homossexuais. A passividade do organismo humano, diante de determinantes cancerígenos (NETO e TEIXEIRA, 2017) associada as subjetividades homossexuais naquela época, foi substituída por sentidos repugnantes: o caráter sociobiológico do sarcoma/carcinoma é transmutado para um caráter controlável de aquisição, a peste.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

No mesmo ano, uma outra notícia foi divulgada referindo VIH/SIDA como uma condição predeterminada pelo "comportamento homossexual". O jornal *"Notícias Populares"* contribui com a estigmatização da SIDA ao glosar*: "'É a pior e mais terrível doença do século. Dois brasileiros mortos'"*. Percebe-se uma frase objetivada, em toda a história, essa teria sido a pior de todas as doenças no século, dando indícios de uma racionalidade monstruosa em ascensão. Ao enfatizar *"Dois brasileiros mortos"* pretendem internalizar a ideia cisheteronormativa – ainda que não comprovada – de que essas vítimas poderiam estar se relacionando, entre eles ou com outros homens. É um modo de subjetivação imediato para objetivos específicos, *"Peste-gay já apavora São Paulo"*. Além disso, a localização referida é um forte indício dos objetivos das discursividades atreladas a essa varredura de corpos dissidentes. São Paulo tenta, na medida do possível, manter sua tradição imperial, grande centro econômico referenciada ao êxito colonial, ainda que seja uma tentativa falha.

Foram incontáveis as associações feitas pelos veículos de informações, sobre homossexualidade e VIH/SIDA. Continuaremos expondo-as. Ainda sob os holofotes de 1983, o *Notícias Populares* publica uma nova matéria: *"Descoberto vírus que mata gays"*. Sabemos que a infecção por VIH/SIDA é uma condição de saúde suscetível a qualquer sujeito. Lembramos aqui, as dolorosas categorizações as quais incluíam determinadas características pessoais na formação de um grupo chamado de "5Hs", próximo do que temos hoje de "população-chave, designado como sujeitos mais propícios a serem expostos pelo vírus causador da SIDA. O "5Hs" era formado por sujeitos homossexuais, hemofílicos, heroinômanos, haitianos e trabalhadora(e)s do sexo). É nítido que a partir das considerações de Foucault (1996), a sexualidade se movimenta o tempo todo, não é estática. Sabido isso, não significa que todos os "integrantes" daquele grupo seriam gays, ou que, pessoas heterossexuais não poderiam ser infectadas também. É a prova da culpabilização induzida e façanha política da certeza da existência de um vírus exclusivo ao grupo "5Hs", onde sujeitos são considerados uma despesa para o Estado.

Para fechar o ano de 1983, uma nova "fonte de informações" ataca as pessoas homossexuais e pessoas vivendo com VIH/SIDA. Mais uma vez, o jornal *Notícias Populares enuncia*: *"Aids é castigo de deus, porque bicha é uma raça desgraçada"*. Nessa reportagem, não há nada para se duvidar no que tange aos discursos agressores. Ainda que fosse um recorte de opinião, o enunciado foi muito bem destacado e enfatizado no material impresso. Sendo assim, produz capacidade negativa de interpretação, colocando a SIDA como castigo divino e as subjetividades homossexuais, uma raça desgraçada. Seria essa uma nova raça atualizada? Ao lembras das novas tecnologias, atualizadas pelo neoliberalismo-neoconservadorismo, trazemos à tona uma subversão da racialização justificada pelo capitalismo (QUIJANO, 2005). Se a raça foi pensada como modelo próprio de categorização e opressão, a homossexualidade vista como "raça desgraçada", nos coloca como sujeitos que não merecem a salvação, não merecemos a graça de Deus, o Deus colonizador!

No ano 1985, no embalo da devastação, o jornal *O Globo* apresenta uma matéria realizada com o polêmico arcebispo dom Eugênio Sales, do Rio de Janeiro. Na ocasião, o arcebispo discursa em seu programa radiofônico *A Voz do Pastor*, uma série de discursos extremamente homofóbicos, machistas e racistas. No entanto, a análise começa antes, na chamada para a matéria, na introdução sobre dom Eugênio. Primeiro, dom Eugênio é caracterizado por sua idade cronológica, "64", colocando-o, em seguida, como "cardeal-arcebispo" do Rio de Janeiro. Esta

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

parece ser uma informação inofensiva, porém, entendemos analiticamente a introdução como uma confirmação do que virá a ser dito. Isto é, as verdades incontestáveis dita por um homem eleito por deus e pelo povo, experiente e que possui um status de poder, dono de um programa radiofônico e arcebispo da igreja católica. "*Falou ontem em seu programa radiofônico sobre a Aids e atribuiu a propagação da doença à natureza que 'violentada se vinga, e quando o faz, é terrível'. Criticou também o homossexualismo e a 'infidelidade conjugal"*. Dom Eugênio utiliza a metáfora natureza indicando-a como Deus e que ela se sente violentada quando sujeitos do mesmo "sexo" se relacionam, ou seja, a "confirmação" de que a SIDA é a vingança de Deus sob os corpos que contrariam essa ordem natural binária e monogâmica.

A *Folha de São Paulo* divulgou em 1987, uma matéria com o seguinte enunciado *"A polícia 'combate' a Aids prendendo travestis"*. Percebemos aqui, o papel da segurança pública no Brasil, especificamente em São Paulo e Rio de Janeiro. Identidades que se reconhecem travestis não possuíam liberdade para circularem. Seus corpos são monitorados por testes de VIH/SIDA e mantidos presos por existirem. É uma medida de interligar a travestilidade com a propagação da SIDA. Não existe, como venho dizendo nesse texto, nenhuma associação identitária com VIH/SIDA. Parece muito mais uma dupla prática de ódio, ao invés de segurança do território sob o que realmente causa alarde a sociedade. Geralmente as rondas policiais que apreendiam as travestis aconteciam durante o ano, exceto no carnaval, quando elas tiravam um tempo das ruas. Não existe crime nenhum naquela abordagem, apenas mulheres fazendo o que bem entendiam com seus corpos, em suma, é a cisheteronormatividade compulsória mostrando mais uma vez do que é capaz.

"A barreira masculina: pesquisas mostram que fora dos grupos de riscos é muito difícil um homem pegar Aids fazendo sexo com mulheres". Esse enunciado foi citado pela revista *Veja,* em 1993, 10 anos após o início da epidemia de SIDA. Existe então, uma barreira que separa a infecção pelo VIH e a morte por SIDA: a masculinidade tóxica. Notoriamente, analisamos as palavras utilizadas milimetricamente pensadas para a produção de sentidos neoconservadoras contornando os acontecimentos referentes a SIDA. Lidamos com pesquisas muito pretenciosas, aliás, quais pesquisas são essas? É um detalhe a ser considerado, visto que algumas pessoas que não tiveram acesso as reais informações compartilhando atrocidades como essas. Somente em uma perspectiva cristã-religiosa e neoconservadora, a masculinidade seria pensada como uma maneira protetiva contra a SIDA. Algum tempo depois, crianças foram infectadas por contaminação vertical, passado de mãe para o filho, ainda durante a gestação e pelo leite materno – hoje, mães que fazem o pré-natal não transmite o vírus para o feto – e, além disso, as mulheres passaram a ser o principal alvo do preconceito contra SIDA (BASTOS, 2002).

Por fim, foi feita uma análise da representação "materializada" do que viria ser um corpo infectado pela SIDA e o seu destino diante de vidas consideradas pecaminosas - do corpo que recebe o título de aberração. A revista *Veja* publicou na capa de 1989, o cantor e compositor Cazuza sob a temida aparência de um sujeito que "paga" pelo preço de sua "liberdade" desvirtuada. Cazuza está sob uma fria e nebulosa imagem da SIDA, em um ambiente estrategicamente escurecido e avermelhado, levando a entender que estava em uma situação de julgamento ou "purgatório". A imagem de um homem magro, com poucos cabelos devido ao comprometimento imunológico, busca ser utilizada como "exemplo" do que po-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

deria acontecer com aqueles que desobedecessem a autoridades terrenas e celestiais *"Uma vítima da Aids agoniza em praça pública"*. Cazuza teria tido, então, seu fim numa praça pública, cercado pela imprensa como juíza do descaso e o público formado por advogados de reiteração das políticas neoliberais-neoconservadoras.

Considerações finais

A construção da pesquisa e desse artigo permitiu revisitar locais frios e simbólicos aos quais ferem, constantemente, nossas subjetividades. A escrevivência é uma maneira de (re)existir diante de um poder abstrato ao qual nos oprime antes mesmo do nascimento biológico, anunciando o sexo, objetivando o ser, matando a população LGBTQIAPN+ e destruindo a democracia, ou pelo menos, o que deveria ser uma.

As teorias fundamentais as quais baseiam as minhas argumentações é um ato político em que reivindicamos a nossa voz enquanto potência motivadora do movimento decolonial latino-americano. É uma pesquisa analítica em que analisa os discursos perversos e exterminadores, de uma política atualizada por meio da lógica colonial capitalista, em meios tecnológicos da informação, criando novos sentidos e interpretações massivas. A SIDA é utilizada pelos neoconservadores-neoliberais como uma estratégia lucrativa e higienizadora de "valores", uma vigília constante de ódio e normatividade.

A pesquisa é complexa devido as suas ramificações. Por isso, os textos expressos dão abertura para inúmeras reflexões em diversas áreas e saberes como, Ciências Sociais e Saúde. No entanto, corre o risco de ser "mal" interpretada – escolhi correr o risco – devido ao momento político/social e geográfico em que nos encontramos, mas fica à disposição para novas interlocuções centradas no discurso e nas práticas normativas do sexo.

Recebido em 29 de maio de 2024.
Aprovado em 10 de novembro de 2024.

Referências

BAÉRE, Felipe de; ZANELLO, Valeska. Suicídio e masculinidades: uma análise por meio do gênero e das sexualidades. *Psicologia em estudo*, 20 (2): 2-15, 2020.

BASTOS, Cristiana. *Ciência, poder, acção: respostas à Sida*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

BROWN, Wendy. *Nas Ruínas do Neoliberalismo: A Ascenção da Política Antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Politeia, 2023.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

CABANAS, Edgar; LLOUZ, Eva. *Happycracia: Fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu editora, 2022.

CENSO-IBGE. *População por Território: Dourados (MS)*. (Site oficial), 2022.

FERNANDES, Rafael Estevão. Homossexualidade indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico. *Aceno*, 3 (5): 14-38, 2016.

FERNANDES, Sílvia. Cristianismo no Brasil em perspectiva global. *Religião e Sociedade*, 42 (2), 2022.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População: Curso dado no College de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARAWAY, J. Donna. "Manifesto Ciborgue, Ciência, Tecnologia e Feminismo-socialista no Final do século XX". In: TOMAZ, T. (org.). *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. pp. 33-118.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix: 2019.

MORI, Letícia. *Como a crise do coronavírus expõe racha entre evangélicos no Brasil***.** Brasil: BNCC, 2020.

MOURA, P. N. S. & ORTIZ, I. R. 2018. Tempo e memória do antigo mato grosso: a (re)significação do cristianismo ocidental na cosmologia terena. *Albuquerque, Revista de História,* 9 (18): 33-47, 2018.

NETO, A. A. L.; TEIXEIRA, A. L. De doença da civilização a problema de saúde pública: câncer, sociedade e medicina brasileira no século XX. *Scielo Brasil*: 2017.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A Invenção das Mulheres, construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, E. (org.). *A Colonialidade Do Saber: Eurocentrismo E Ciências Sociais. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 227-278.

SAFATLE, Vladimir. "A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral". In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

UNAIDS, Relatório Global 2022: A Resposta Global da AIDS está ameaçada.: Relatório Global 2022, A Resposta Global da AIDS está ameaçada. *UNAIDS Brasil*, 2022.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17767

ACENO

Leituras teórico-políticas sobre o transfeminicídio:
transfeminismo e masculinidades hegemônicas

Vladimir Bezerra[1]
Faculdade Maurício de Nassau

Marcos Nascimento[2]
Fundação Oswaldo Cruz

Conceição Nogueira[3]
Universidade do Porto

Jaqueline Gomes de Jesus[4]
Instituto Federal do Rio de Janeiro

Liliana Rodrigues[5]
Universidade do Porto

Resumo: Buscamos compreender neste ensaio como a produção teórica sobre as violências contra pessoas trans chega ao termo transfeminicídio para designar a violências letal, ou feminicídio, contra mulheres trans e travestis. O termo transfeminicídio se forja por meio da influência direta dos escritos feministas críticos dos anos 1970, dos estudos sobre gênero, violências de gênero e masculinidades a partir dos anos 1990, ao longo dos anos 2000, e mais recentemente a partir dos esforços teórico e político do transfeminismo interseccional que prioriza saberes não coloniais. Também afirmamos que o termo tranfeminicídio está relacionado diretamente com a misoginia e a construção das masculinidades hegemônicas.

Palavras-chave: transfeminicídio; transfeminismo; violências; masculinidades; misoginia.

[1] Psicólogo, doutor em Saúde Coletiva (Instituto Fernandes Figueira/Fiocruz). Professor Titular do Curso de Psicologia da Faculdade Maurício de Nassau (PE). Pesquisador do Dadá (Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão sobre Relações de Gênero, Sexualidade e Saúde/UFRPE/UaST) e do GENSEX (Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidades e Saúde/IFF/Fiocruz).
[2] Pesquisador em Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz.
[3] Professora catedrática da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto.
[4] Professora de Psicologia do Instituto Federal do Rio de Janeiro.
[5] Investigadora do Centro de Psicologia da Universidade do Porto.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

BEZERRA, Vladimir *et al.* **Leituras teórico-políticas sobre o transfeminicídio: transfeminismo e masculinidades hegemônicas.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 265-280, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Theoretical-political readings on transfeminicide:
transfeminism and hegemonic masculinities

Abstract: We seek to understand in this essay how theoretical production on violence against trans people arrives at the term transfeminicide to designate lethal violence, or feminicide, against trans women and transvestites. The term transfeminicide was forged through the direct influence of critical feminist writings from the 1970s, studies on gender, gender violence and masculinities from the 1990s, throughout the 2000s, and more recently from theoretical and political efforts of intersectional transfeminism that prioritizes non-colonial knowledge. We also affirm that the term transfemicide is directly related to misogyny and the construction of hegemonic masculinities.

Keywords: Transfeminicide; transfeminism; violences; masculinities; misogyny.

Lecturas teórico-políticas sobre el transfeminicidio:
transfeminismo y masculinidades hegemónicas

Resumen: Buscamos comprender en este ensayo cómo la producción teórica sobre la violencia contra las personas trans llega al término transfeminicidio para designar la violencia letal, o feminicidio, contra mujeres trans y travestis. El término transfeminicidio se forjó a través de la influencia directa de escritos feministas críticos de la década de 1970, estudios sobre género, violencia de género y masculinidades de la década de 1990, a lo largo de la década de 2000 y, más recientemente, de esfuerzos teóricos y políticos de transfeminismo interseccional que prioriza el conocimiento no colonial. Afirmamos también que el término transfemicidio está directamente relacionado con la misoginia y la construcción de masculinidades hegemónicas.

Palabras clave: transfeminicidio; transfeminismo; violencias; masculinidades; misoginia.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Este ensaio pretende refletir sobre como os usos do termo transfeminicídio para designar as violências letais contra travestis e mulheres trans no Brasil. Por meio de uma perspectiva histórica, realizamos uma breve exposição sobre o surgimento do termo femicídio (*femicide*), cunhado em 1976 por Diana Russell e, posteriormente, adaptado pela feminista mexicana Marcela Lagarde (RUSSEL, 2021) à língua espanhola, quando a expressão passa a ser utilizada em países latino-americanos como feminicídio.

O transfeminismo, enquanto vertente feminista, enfoca a identidade de gênero como elemento central de sua análise interseccional, permitindo-lhe contribuir para políticas e modos de vida, incorporando as formas de existência e resistência trans (JESUS, 2018). Ao realizar o percurso desta pesquisa, buscamos contextualizar a produção teórico-política do termo transfeminicídio, ao mostrar que o termo sofre incidência direta não apenas do debate Russell-Lagarde, mas pela influência de pesquisadoras trans e travestis, que dialogam com estudos sobre gênero e violências, reelaborando teorias e afirmando-se através de um transfeminismo interseccional (NASCIMENTO, 2021) que denuncia formas assimétricas de poder e seus efeitos em corpos ditos dissidentes da norma (COLLING, 2016).

Faz-se necessário destacar dois pontos para essa reflexão: o primeiro, como chama a atenção Letícia Nascimento (2021), é que o termo "trans" inclui as seguintes identidades: transexuais, mulheres transgêneras, homens transgêneros, transmasculines, pessoas não binárias e travestis. Por isso, o termo transfeminicídio será utilizado para indicar a violências letal contra mulheres trans e travestis. Optamos ainda por fazer referência ao termo travesti em separado do termo guarda-chuva "trans", privilegiando uma postura política de afirmação das identidades travestis, influenciados pelo pensamento da travesti argentina Lohana Berkins (2013), que refletiu sobre o lugar das travestis no ativismo social latino-americano.

O segundo ponto é que pensamos o transfeminicídio como uma expressão das violências de gênero, e o fazemos a partir do debate empreendido por Russel e Lagarde. As pesquisadoras afirmam que falar sobre violências de gênero é denunciar uma violências que ocorre pelo fato de serem mulheres, apontando para formas de violências sexista e misógina, classista, etária, racista, ideológica e religiosa, identitária e política, representando uma violação de direitos humanos e um grave problema de saúde pública (OMS, 2002)[6]. Para além da magnitude do transfeminicídio que os dados estatísticos apontam, a violências tem um gênero, ou seja, possui um modo de operar específico, baseado na brutalidade e crueldade chanceladas por um contexto social patriarcal (MAFFÍA, 2019; SEGATO, 2010, 2012).

[6] Importante também destacar que optamos no decorrer do texto usar o termo "violências", conforme preconiza a autora Irme Salete Bonamigo no texto "Violências e contemporaneidade", publicado pela Katálysis (2008). De modo geral, a autora propõe que ao usar o termo, consideramos pensar a violência dentro do espectro das múltiplas possibilidades de definição e de práticas consideradas violentas na atualidade.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Lentes teóricas e políticas para pensar o transfeminicídio

Partimos da premissa que a violências letal contra travestis e mulheres trans apoia-se em estruturas políticas, sociais e culturais (JESUS, 2014; BENTO, 2016; CUNHA e YORK, 2020; NASCIMENTO, 2021) que atingem, em formas de opressão e violências, pessoas que escapam às imposições normativas de gênero (RODRIGUES *et al.*, 2017).

Neste sentido, pesquisadoras e ativistas brasileiras – a partir do debate sobre transfobia – se apropriam, em algum grau, do termo feminicídio, adaptando-o através de uma ótica transfeminista para designar o que Jaqueline Gomes de Jesus denomina ser o "genocídio" (JESUS, 2014: 117) de pessoas LGBTI+[7], uma prática cotidiana e naturalizada no Brasil e que, segundo os dossiês sobre violências publicados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) matou 140 pessoas trans em 2021, 131 em 2022 e 145 em 2023, sendo que nesse último ano, 136 assassinatos foram contra travestis e mulheres trans e nove contra homens trans e pessoas transmasculinas (ANTRA, 2021, 2023, 2024).

Segundo Nascimento (2021), a perspectiva transfeminista ou o transfeminismo "estabelece um diálogo de corpos dissidentes da cis heteronormatividade com os feminismos" reconhecendo que "muitas performances e experiências não escritas dentro do termo 'mulheridades' possam ser parte do feminismo" (NASCIMENTO, 2021: 42). Destacamos que o pensamento de Nascimento reflete a densidade teórica que o debate sobre gênero tem adquirido no decorrer das últimas décadas, quando feminismos mais clássicos ou pouco inclusivos passam a ser questionados através da influência dos feminismos negro e lésbico (JESUS, 2014; NASCIMENTO, 2021). Conforme Rodrigues e colaboradores (2018) indicam, foi o debate forjado pelo feminismo negro que deu início a uma problematização social que ao longo das décadas tem promovido uma ampliação dos sujeitos políticos que extrapola a configuração clássica da mulher branca, heterossexual, burguesa e cisgênera.

Não obstante, é dentro de uma lógica reflexiva que estilhaça estruturas tradicionais e simplistas que a interseccionalidade vai colocar em perspectiva circunstâncias e experiências de alguns grupos que partilham especificidades nem sempre evidentes (NOGUEIRA, 2017). Os estudos interseccionais – de maneira geral – recusam a essencialização e questionam a heterossexualidade como regime de verdade intrínseco (NASCIMENTO, 2021), para considerar análises que entrecruzam sistemas de opressões e estruturas de privilégio (NOGUEIRA, 2017), principalmente a partir dos marcadores sociais da diferença.

Contudo, Vladimir Bezerra (2023) indica que também parece fundamental pontuar que – para além do denso e mundialmente reconhecido trabalho de Kimberlé Crenshaw – existem registros prévios, por exemplo, do pensamento argentino e do pensamento de feministas negras brasileiras que usam ideias afins de articulação entre categorias de pertencimento e sistemas de opressão. Carla Akotirene (2018), por exemplo, indica uma vasta produção de autoras caribenhas, afro-americanas, latino-americanas e brasileiras que antecedem a Crenshaw e pavimentam a discussão até os dias atuais. A autora destaca que a amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez, na década de 1980 e, em seguida, a abordagem decolonial, consolidada nos anos 2000 de modo cabal, através de Maria

[7] Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e demais grupos discriminados em função da sua orientação sexual, identidade de gênero ou expressão de gênero.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Lugones, pensadora argentina, criticam a postura missionária da civilização ocidental – metodologicamente interseccionam as estruturas de raça, gênero, sexualidade, nação e classe, estabelecendo coro latino-americano contra o colonialismo, imperialismo e monopólio epistêmico ocidental (AKOTIRENE, 2018: 22)[8].

Para Akotirene (2018), tanto Gonzalez como também Lugones, rompem com a tendência a um discurso hegemônico estadunidense que vê o Norte Global como um referencial pronto a ser utilizado. Assim, Bezerra (2023: 54-5):

> o termo transfeminicídio parece forjar-se não somente a partir de estudos clássicos desenvolvidos no Norte Global, mas principalmente de saberes não coloniais oriundos de feministas críticas, em sua maioria negras, lésbicas, travestis e mulheres trans, que se afastam de um pensamento cisgênero de base binária (homem-mulher) e dos estudos eurocentrados; estas discussões críticas formam a base do debate entorno da violências letal contra mulheres trans e travestis no Brasil.

Assim, o termo transfeminicídio forja-se não somente a partir de estudos clássicos sobre gênero e violências, mas também de saberes não coloniais oriundos de feministas críticas, em sua maioria negras, travestis e mulheres trans, que se afastam de um pensamento cisgênero de base binária, homem-mulher, para estimular uma discussão crítica e interseccional sobre a violências contra mulheres trans e travestis.

Convocamos, portanto, o pensamento acadêmico já reconhecido a dialogar com uma série de depoimentos, entrevistas e relatos online – de domínio público – promovidos por pesquisadoras e ativistas trans brasileiras durante os anos de 2020 e 2021. Trata-se de reconhecer que existe um ativismo digital (DESLANDES, 2018) que estimula a participação social e a descentralização política. Conforme aponta Suely Deslandes (2018: 3133), esta descentralização pode ser compreendida como um "mecanismo para o empoderamento da sociedade civil, fortalecendo a participação e a cidadania", fazendo eco ao que indicam Neon Cunha e Sara York (2020), com diálogos cada vez mais intensos entre a academia e os movimentos sociais. Além disso, ao utilizar material oriundo das redes sociais, encontramos apoio no que Carvalho, Lage e Serejo (2018) indicam sobre pesquisas que se utilizam de fontes audiovisuais. Para os autores, os registros audiovisuais incorporados pela mídia podem revelar dinâmicas sociais e desafios morais que envolvem um leque de questões, incluindo a LGBTfobia e suas consequências.

Concentramos, portanto, nossa atenção nos debates de Sara York, Neon Cunha, Letícia Nascimento e Jaqueline Gomes de Jesus sobre transfeminismos, transfobia e transfeminicídio, em encontros digitais que ocorreram na plataforma *Instagram* – em perfis de domínio público – entre os meses de maio e novembro de 2020.

Do femicídio de Russell ao feminicídio de Lagarde: uma perspectiva histórica

De acordo com Louro (2000), desde os anos de 1960 as discussões sobre identidades e práticas sexuais e de gênero se tornaram cada vez mais densas, em especial devido ao movimento feminista, e aos movimentos de gays e de lésbicas nas décadas subsequentes. Segundo a autora, novas identidades sociais torna-

[8] Akotirene inclusive menciona a pioneira Angela Davis, que em meados de 1981 publicou a obra *Mulheres, raça e classe*, já introduzindo um tom que dialoga com a vertente interseccional.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

ram-se visíveis, desencadeando processos de afirmação e diferenciação, novas divisões sociais e o nascimento do que passou a ser conhecido como "política de identidades" (LOURO, 2000: 4).

Em um contexto sócio-político efervescente, o termo *femicide* (femicídio, livre tradução) foi cunhado pela primeira vez pela pesquisadora Diana Russell em 1976 em sua fala no Tribunal Internacional de Crimes contra as Mulheres, em Bruxelas (RUSSELL, 2021; RAMOS, 2020; BENTO, 2016); conforme a própria Russell (2021) informa em seu artigo póstumo *My years of campaigning for the term femicide*, o termo foi utilizado para se opor às expressões neutras comumente usadas na época para o assassinato de mulheres, como crimes ou homicídio, por exemplo. A autora utilizou o termo femicídio já nos anos 1970 para descrever o assassinato perpetrado por homens movidos por ódio contra mulheres. Anos mais tarde, o encontro entre Russell e a feminista inglesa Jill Radford resultou na coletânea *Femicide: the politics of women killing* (1992); a obra obteve críticas positivas de feministas como Catharine A. MacKinnon e Phylis Chesler (RUSSELL, 2021), e representou um significativo avanço nas discussões sobre a violências de gênero no mundo (BENTO, 2016).

Conforme Russell (2021) relembra, ao receber o convite em 2004 para um seminário sobre feminicídio na cidade de Juarez, no México, afirmou que Juarez já era, que há décadas, considerada a capital do femicídio no país em questão. Números alarmantes de assassinatos envolvendo jovens meninas tinham dominado a cidade, na fronteira do México com os Estados Unidos. Grande parte das jovens haviam sido estuprada, torturada, mutilada e assassinada por vários anos seguidos. A polícia pouco ou nada fazia para resolver os casos, "apesar do impacto devastador nas famílias e nas comunidades onde viviam" (RUSSELL, 2021: 3, tradução livre).

Em 2004, a expressão *femicide* passa por adequações linguísticas realizadas por Lagarde, que com autorização de Radford e Russell (RAMOS, 2020), passou a ser definida em muitos países da América Latina, como feminicídio. Segundo Meneghel e Portella (2017) indicam, a discussão sobre o uso de um ou outro termo ainda é recente, e por se tratar de um conceito relativamente novo, houve países que optaram por utilizar o termo original femicídio, enquanto outros optaram pelo uso de feminicídio; contudo, ambos designam, segundo Russell, "o assassinato misógino de mulheres" (RUSSELL, 2021: 4; RADFORD e RUSSELL, 1992: 76).

Segundo Lagarde (2006a), o feminicídio ocorre em determinados tempos e espaços, em forma de danos contra mulheres realizados por conhecidos e desconhecidos, por violentos, violadores e assassinos individuais e grupais, ocasionais ou profissionais, que conduzem a morte cruel de algumas das vítimas. Não há um padrão específico de violências – ainda que a crueldade (o modo de operar a violências) seja uma característica comum; a autora indica que os casos denotam que as mulheres são "usáveis, prescindíveis, maltratáveis e descartáveis", além de coincidirem em infinita crueldade" (LAGARDE, 2004: 7, tradução livre).

É importante ressaltar que Lagarde (2006a) trata o feminicídio como categoria; isto é, para a autora, há de se ressaltar que parte da teoria sobre o feminicídio – de acordo com suas criadoras, Russell e Radford –, aborda uma perspectiva específica, uma particularidade: a necessidade de localizar homicídios contra meninas e mulheres como parte da questão global da violências de gênero, e um atentado aos direitos humanos das mulheres (LAGARDE, 2006a). Esse é seu suporte, essa é a pequena e grande diferença paradigmática, epistemológica sobre o feminicídio.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Na visão da socióloga Berenice Bento (2016), há o que chama de "giro conceitual" com a introdução do termo "feminicídio" nos âmbitos teórico, político e jurídico, uma vez que os ditos crimes passionais praticados por homens passam a ser reinterpretados sob novos status. Segundo a pesquisadora, com o desenvolvimento dos estudos de gênero e, mais especificamente, sobre violências de gênero, o termo feminicídio se torna uma "expressão de uma instrumentação de uma política de morte dirigida para uma parte da população por outra que faz uso da impunidade" (BENTO, 2016: 48); isto é, uma vez tipificado, o crime sai de uma esfera "isolada" para recair na responsabilidade do Estado.

Tal percepção faz eco ao que Lagarde (2006a) aponta, isto é, para além da questão histórica, social e de gênero, a omissão do Estado de Direito, que ao invés de combater tais crimes, reitera e perpetua violências (BENTO, 2016; JESUS, 2010, 2014). Como Lagarde (2006a: 20) aponta, se trata de uma "fratura do Estado de Direito que favorece a impunidade"; o feminicídio, tanto para Lagarde, assim como para a grande parte das autoras brasileiras que se dedicam ao tema, é um crime de Estado, que tem atentado sistematicamente contra a integridade, a saúde, a liberdade e a vida das mulheres (BENTO, 2016; LAGARDE, 2004).

Resumidamente, México, Nicarágua e República Dominicana incorporaram na legislação o termo feminicídio, enquanto Honduras, Chile e Guatemala optaram pelo uso de femicídio (MENEGHEL e PORTELLA, 2017). No Brasil, o termo feminicídio é mais comumente utilizado entre as pesquisadoras feministas, coletivos do movimento social e no ordenamento jurídico (BENTO, 2016).

Imbricações entre violências, identidades e expressões de gênero

A violências se faz cotidianamente na realidade das mulheres brasileiras. Desde casos de assédio moral e sexual até o feminicídio, são muitas as violências que marcam a experiência da vida de mulheres de todas as idades no Brasil (PINTO *et al*., 2017). Trata-se, portanto, de reconhecer o que Lagarde (2006) denomina de violências feminicida, isto é, um conjunto de condições de violências nos âmbitos histórico, político e social que podem conduzir ao feminicídio como uma questão global.

Especificamente, conquistas recentes no âmbito judiciário brasileiro resultaram na Lei Maria da Penha de 2006, e posteriormente, na Lei do Feminicídio de 2015, que objetivamente reconhecem a especificidade da violências contra a mulher; no dia 9 de março de 2015, no Brasil, entrava em vigor a Lei do Feminicídio (Lei 13.104/15), o assassinato de mulheres pelo simples fato de serem mulheres (BENTO, 2016). De modo geral, a lei considera feminicídio quando o assassinato envolve violências doméstica e familiar, menosprezo ou discriminação à condição de mulher da vítima.

Segundo dados do IPEA (2021), a violências contra a mulher pode ser cometida tanto por pessoas desconhecidas como por pessoas conhecidas; de acordo com o instituto, 70% dos estupros são realizados por conhecidos da vítima ou com quem mantém algum tipo de relacionamento –, dentro de namoros, casamentos e relações sociais. Ainda segundo com o Grupo Gay da Bahia (GGB), a violências contra pessoas LGBTQIA+ é um problema presente e constante no Brasil. Seu relatório anual de mortes violentas no Brasil mostra que, em 2020, 237 pessoas foram assassinadas devido a sua orientação sexual ou identidade de gênero, com 224 homicídios (94,5%) e 13 suicídios (5,5%) de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Há uma outra sorte de desafio em relação à violências contra

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

mulheres trans e travestis, como a invisibilidade dos casos de transfeminicídio e a subnotificação destas mortes (ANTRA, 2021).

Muito embora, um dos frutos das deliberações oriundas da 13ª Conferência Nacional de Saúde de 2007 tenha sido a atribuição ao Ministério da Saúde de incluir a orientação sexual e identidade de gênero nos sistemas de informação do Sistema Único de Saúde (SUS).

Foi somente em outubro de 2014 que os novos campos foram incluídos na ficha de notificação individual de violências interpessoal ou autoprovocada, criando espaços para a inclusão do nome social, a orientação sexual, a identidade de gênero e a motivação da violências, tornando possível a identificação de casos de violências em LGBT (PINTO *et al*., 2020).

Contudo, é fundamental destacar que os números apresentados por dossiês não revelam a real magnitude da questão, uma vez que os casos são subnotificados devido à inexistência de dados oficiais robustos, e uma "avaliação negativa do sistema de segurança como garantidor de direitos, reconhecido publicamente pelas violações produzidas por seus agentes" (CARRARA *et al.,* 2017: 93).

Há raras exceções locais, como o levantamento de dados de Polidoro e Canavese (2018) sobre a situação da violências contra as populações negra, LGBT, indígena e em situação de rua no Sistema Único de Saúde do Rio Grande do Sul a partir de dados do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN). No Rio de Janeiro, há ainda a produção do Dossiê LGBT+: 2018 de Victor Chagas Matos e Erick Batista Amaral de Lara (2018) que apresenta dados específicos sobre a violências LGBTfóbica, esforço realizado em conjunto com o Instituto de Segurança Pública (ISP) do estado.

Um dos levantamentos globais sobre assassinatos de pessoas transexuais e travestis foi feito em 2015 pela organização não governamental (ONG) *Transgender Europe* (TGEU). De acordo com o organismo, de janeiro de 2008 a dezembro de 2014, foram 1.356 mortes em 23 países das América Central e do Sul, 155 na Ásia, 112 na América do Norte, 94 em 14 países europeus, 9 em 4 países africanos e 5 em 4 países da Oceania. Ainda segundo a TGEU, somente no Brasil foram registradas 868 mortes de pessoas trans entre o ano de 2008 e junho de 2016. Dados mais recentes da TGEU (2020) reportam que entre outubro de 2019 e setembro de 2020 foram registradas 350 mortes de pessoas trans no mundo. Somente a ANTRA tem registrado ao longo dos últimos anos, especificamente entre os anos de 2017 e 2020, 650 assassinatos de pessoas trans no Brasil[9].

No Brasil, dados mais recentes da ANTRA e do Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE) dão conta de 175 assassinatos no ano de 2020 e 135 assassinatos em 2021 (ANTRA, 2022) "todos contra pessoas que expressavam o gênero feminino em contraposição ao gênero designado no nascimento" (ANTRA e IBTE, 2021: 7), isto é, travestis e mulheres transexuais. No ano de 2022, a ANTRA registrou 131 assassinatos de pessoas trans, 130 eram travestis e mulheres trans (ANTRA, 2023).

Conforme ANTRA e IBTE destacam, a articulação entre diferentes marcadores sociais vulnerabiliza as vidas de pessoas trans (ANTRA, 2022). A partir de uma lente interseccional, as análises da associação apontam que existem outros fatores de vulnerabilidade como, por exemplo, ser negra, mulher trans ou travesti, periférica ou favelada, do interior, cuja articulação expõe pessoas trans a um risco aumentado de violências, principalmente ao assassinato (ANTRA e IBTE, 2021), com uma expectativa de vida em torno de 35 anos.

[9] Acompanhamento sistemático dos dossiês publicados nos últimos oito anos.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Destaca-se que a maioria dos assassinatos é de travestis e mulheres trans. Bento (2016), Cunha e York (2020) e Jesus (2014) ponderam, assim como Lagarde (2006), que uma possível interpretação desta violências estaria "na posição que o feminino ocupa na ordem de gênero" (BENTO, 2016: 51) em contextos sociais específicos. Nesse sentido, ANTRA e IBTE afirmam que em 2020, 71% dos assassinatos aconteceram em espaços públicos; pelo menos oito vítimas, segundo as instituições, se encontravam em situação de rua. Também foi identificado que pelo menos 72% dos assassinatos foram direcionados contra travestis e mulheres transexuais profissionais do sexo, "que são as mais expostas à violências direta e vivenciam o estigma que os processos de marginalização impõem a essas profissionais" (ANTRA e IBTE, 2021: 42).

O cenário sociopolítico atual configura uma série de violações de direitos como a proibição das discussões sobre gênero, sexualidade e diversidade; ausência de campanhas de educação/prevenção da violências contra pessoas trans; a falta de ações sobre empregabilidade para pessoas trans; a dificuldade de acesso de travestis e mulheres trans às delegacias da mulher e à saúde pública e especializada; omissão frente às violações de direitos humanos no que se refere ao acompanhamento da população trans privada de liberdade; a ausência de campos ou informações sobre nome social e identidade de gênero das vítimas no registro das ocorrências, entre outros.

Destacamos, ainda, a sistemática subnotificação dos casos, uma vez que faltam dados estatísticos oficiais sobre as violências sofridas pela população LGBTQIA+, em especial sobre a população trans (BENTO, 2016; ANTRA e IBTE, 2021), revelando um desinteresse por parte do Estado. Bento (2016) destaca que a construção do banco de dados realizado pelo ativismo é baseada em notícias de jornal, internet e informações enviadas pelas ONGs. Portanto, sem o aparato estatal, o transfeminicídio seria "a expressão mais potente e trágica do caráter político das identidades de gênero" (BENTO, 2016: 51).

Na próxima seção, buscamos refletir não apenas sobre como o termo transfeminicídio é produzido num esforço teórico e político por pesquisadoras e pelo movimento social trans, ambos influenciados pelos escritos percussores de Lagarde e Russell. A seguir, ensaiamos um exercício de uma contextualização do termo transfeminicídio ao analisarmos as suas relações com a misoginia e a construção das masculinidades.

Transfeminicídio, misoginia e masculinidades

Até aqui, pensamos o transfeminicídio a partir do feminismo crítico de Lagarde (2006a), que dá conta de que a violências se incuba na sociedade e no Estado devido à inequidade de gênero patriarcal, num mecanismo político cujo fim é o de manter as mulheres em desvantagens na relação com homens (MAFFÍA, 2019). Tal concepção é adotada, em algum grau, por transfeministas brasileiras para se pensar a violências contra a travestis e população trans, e é o que expomos a seguir.

Nascimento (2021), por exemplo, pensa as questões trans a partir de uma ótica que busca desestabilizar a concepção universal de mulher e "desessencializar o gênero" (NASCIMENTO, 2021: 43). Do lugar de docente, pesquisadora e ativista, a autora nos lança uma questão: "e não posso ser eu uma mulher?" (NASCIMENTO, 2021: 17), em direta alusão à clássica fala de Sojourner Truth, mulher negra, que no ano de 1851 trouxe à tona o fato de que mulheres negras viviam suas feminilidades de modo diverso das mulheres brancas nos Estados Unidos.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Ainda de acordo com Nascimento, há uma provocação recorrente necessária: mulheres trans e travestis são mulheres ou não? O questionamento afronta, de certa maneira, o que Neon Cunha e Sara York (2020) chamam de "CIStema" colonial moderno de gênero que de certa maneira faz circular discursos "que insistem em considerar a mulher numa condição universal como única sujeita do feminismo" (CUNHA e YORK, 2020). De modo geral, tal concepção dialoga com Nascimento, quando aponta para discursos que, em um direcionamento cissexista, "impedem mulheres transexuais e travestis no feminismo" (NASCIMENTO, 2021: 20). Para a autora, o cissexismo opera enquanto norma governamental da cisgeneridade e caráter de hierarquização, dominação e inclusão de diferença excludente, o sexismo. Cunha e York (2020) indicam que os dois conceitos condensados – Cisgeneridade e Sexismo –, resultam na crença de que o gênero das pessoas cisgêneras "é, de alguma forma, mais legítimo que aquele de pessoas transgêneras" (CUNHA e YORK, 2020: 6).

A discussão sobre cisgeneridade e o sexismo parecem estar diretamente ligadas não somente à pergunta inicial de Nascimento (2021: 17), "e não posso ser eu uma mulher?", mas igualmente às discussões sobre como padrões hegemônicos de masculinidade julgam o que seja feminino. Autores que tem se dedicado a pensar sobre masculinidades nos provocam outro questionamento: o que é ser um homem? (AMBRA, 2015; BOLA, 2021; TREVISAN, 1998). Para além da iniquidade de gênero no contexto sociopolítico, há um processo de produção de subjetividades sobre o "se fazer homem" relevante para as reflexões sobre homens e violências.

Conforme Emicida (2021: 7) nos indaga: "o que sobra de nós homens se nos desconectarmos do (...) mito da virilidade?". Ambra (2021: 11) aponta que o homem é aquele que precisa deixar "para trás sua feminilidade possível em troca do ingresso no jogo social, mas adequando-se à normatividade viril presente na cultura que o acolhe?". Tal ideia dialoga com o que Jesus (2014) e Nascimento e Connell (2016) indicam: a violências baseada no gênero pode ser compreendida como produto da construção social de uma "educação" que privilegia a "masculinidade heterossexual" pautada em um repertório patriarcal que banaliza, naturaliza e legitima expressões masculinas de violências e discriminação.

Vale reafirmar, contudo, que a violências masculina não é produto de uma determinação natural, mas fruto de uma educação sexista e patriarcal (GOMES, *et al.* 2017). Nessa ótica, Bento (2016) diz que quando este gênero feminino – desvalorizado socialmente – se materializa em corpos que esfacelam a binaridade, o que ocorre é uma "ruptura inaceitável com as normas de gênero" (BENTO, 2016: 52).

Judith Butler (1993) ajuda a pensar a ideia de que não somos nossos corpos, mas que fazemos nossos corpos; isto é, travestis e mulheres trans rompem, conforme indica Nascimento (2021), Jesus (2014) e Bento (2016), com as normas cissexistas, reordenando, invertendo e recriando modos de feminilidade dentro de uma lógica que se afasta da binaridade homem-mulher. Nascimento, ao dialogar diretamente com Butler indica que "há um processo constante de fazer corpo, fazer gênero" (NASCIMENTO, 2021: 127) ao qual não escapamos.

Dessa maneira, ao travar um diálogo com os questionamentos de Pedro Ambra (2015, 2021) e J.J. Bola (2021) refletimos: em que terreno repousa a potência assassina de homens contra travestis e mulheres transexuais? Seria pelo modo de construção social das masculinidades forjada pela homofobia e misoginia (CAZÉS e ROJAS, 2005)?

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Provocamos uma reflexão sobre a violências letal contra o universo simbólico representacional feminino e mais detidamente sobre indivíduos que transitam em direção a uma certa vulnerabilidade social ligada ao feminino (CABRAL e GAUDENZI, 2020; NASCIMENTO, 2021; BUTLER, 2015), que se choca brutalmente com a ideia do fazer-se "homem de verdade" em determinados contextos sociais.

Butler (2015), em entrevista à revista Vice, fornece algumas pistas para pensarmos o transfeminicídio como um ataque à ordem do universo simbólico feminino. Butler sugere que a violências causada por homens à população trans encontra terreno fértil nas bases culturais do poder-dominação masculina, ao sugerir que as mortes de pessoas trans são causadas por homens devido à sua necessidade de cumprir com padrões culturais que remetem ao poder, à masculinidade, e a uma educação machista que não permitem o questionamento do mito da virilidade, por exemplo. O *vir* (viril) é mais do que *homo* (homem): representa o homem sem falhas, distante das contradições e da fraqueza associadas à feminilidade (CORBIN, COURTINE e VIGARELLO, 2013).

Diz Butler (2015) que talvez os homens que assassinam mulheres trans não possam matá-las por completo, mesmo já estando cruelmente mortas; isto é, na tentativa de anular abruptamente qualquer resquício de sua própria relação com pessoas que estilhaçam as normas de gênero e os padrões culturais fundados no binarismo sexual, eles próprios estariam tentando reconstruir seu gênero ameaçado.

Bento (2014), em direta convergência com Butler, vai além e indica que as mortes de mulheres trans são uma "expressão hiperbólica do lugar do feminino em nossa sociedade" (BENTO, 2014: 1), que escancara a desvalorização social de corpos "que nasceram com pênis", mas que insistem num transbordamento da noção coletiva de que "a identidade de gênero é uma expressão do desejo dos cromossomas e dos hormônios" (*idem*). Em outras palavras, o transbordamento ao qual se refere Bento, de um corpo que luta contra uma suposta natureza, não encontra aparato – nem social, tampouco subjetivo – na relação com o outro. Então, se o feminino representa aquilo que é desvalorizado socialmente, e quando este feminino é encarnado em corpos que nasceram com pênis, o que ocorre no campo das subjetividades?

A violências como espetáculo: uma questão para o masculino?

Como lidamos com as subjetividades produzidas diante daquilo que foge à regra social, e que não encontra aparato em nossa representação de mundo? Atos violentos praticados por homens são uma resposta para a necessidade de os sujeitos resgatarem imaginariamente representações ideais esfaceladas pela indocilidade dos corpos de travestis e mulheres trans?

Segundo Berenice Bento (2016), a principal função do transfeminicídio é a espetacularização exemplar. Para a socióloga, "os corpos desfigurados importam na medida em que contribuem para a coesão e reprodução da lei de gênero que define que somos o que nossas genitálias determinam" (BENTO, 2016: 51).

Susana Muszkat (2021) nos dá uma pista ao trazer a discussão sobre um dos principais mitos constitutivos da cultura ocidental. A autora expõe que "a versão inaugural da humanidade, na qual uma inversão absolutamente naturalizada retira da mulher sua condição de quem gesta e pare sujeitos, e torna-a um ser gerada *do* e feita *para* o homem" (MUSZKAT, 2021: 41), isto é, a mulher – feita de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

um pedaço da costela de Adão, é criada para apaziguar seu tédio solitário, e a coloca desde sempre em uma posição inferior. Trazendo o próprio Freud (1908) para discussão, Muszkat destaca o trecho de "Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna" que escancara -ainda que muito distante do debate contemporâneo de gênero -, as preocupações da psicanálise sobre uma moral sexual que exigiria dos indivíduos certos sacrifícios, dentre eles a admissão do que Freud chamou de uma moral dupla entre os sexos.

De modo resumido, Muszkat questiona-se: "à mulher, caberia estar à serviço dos homens?" O que a autora propõe, é pensar sobre uma certa dupla moral sexual (FREUD, 1908) que cria campo livre para o exercício de um poder – ou a fantasia de antídoto contra o desamparo e impotência - que autoriza uns à objetificação e/ou desqualificação de outros, transformando-nos todos em qualquer coisa menos civilizados (MUSZKAT, 2021: 42-43).

Em sua experiência como psicanalista trabalhando com grupos de reflexão voltados para homens autores de violências contra as mulheres, a autora reflete que muitas práticas de violências sustentam-se no caráter normativo da moral sexual masculina, tida ilusoriamente como regra universal; isto é, a construção das identidades de gênero encontra-se diretamente ligada a determinados grupos sociais relacionados a preconceitos partilhados e perpetuados tanto por homens quanto por mulheres, "adquirindo força controladora e aprisionadora dos sujeitos" (MUSZKAT, 2021: 43-4).

Trata-se de considerar uma articulação entre não apenas a discussão sobre gênero, mas as implicações de um modelo patriarcal "que autoriza o homem a funcionar regido pela pulsão infantil" (MUSZKAT, 2021: 47), um modo de operar na vida adulta "que leva o homem adulto a confundir-se e acreditar que a mulher representante da mãe arcaica, aquela mãe da primeira infância – lhe pertence" (MUSZKAT, 2021: 47).

Ao pensarmos em travestis e mulheres trans, o que elas representam diante da cisheteronormatividade? Por que não basta matar, mas mata-se com crueldade? Muszkat, em claro diálogo com autores como J. J. Bola (2021) e Ambra (2015, 2021), defende a hipótese de que as respostas violentas e perversas de homens representam – em certo grau – uma tentativa, ainda que efêmera e enganosa, de "recuperar o sentimento de virilidade, definido por qualificadores como força, poder e superioridade" (MUSZKAT, 2021: 45) diante de corpos que questionam elementos definidores da cisgeneridade.

Nessa lógica, ao pensarmos sobre travestis e mulheres trans, somamos aqui o que pensa a ANTRA e o IBTE (2021) que pontuam que narrativas sobre pessoas trans são associadas, geralmente, a atributos que esfacelam a representação da mulher ideal para os padrões do patriarcado. No imaginário cultural brasileiro, o corpo de travestis e mulheres trans é culturalmente associado não apenas a uma abdicação de um "homem" a lugares de privilégio, mas à farsa ("a mulher do Paraguai"), ao crime ("corpos não preparados para viver na esfera pública"), à vergonha (um corpo "risível") e ao sexo (o corpo "insaciável" e "hiper sexualizada") (ANTRA e IBTE, 2021: 105-6).

Para não concluir

Voltamos à pergunta central deste ensaio: como chegamos ao termo transfeminicídio para designar a violências letal contra travestis e mulheres trans no Brasil?

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

O termo transfeminicídio sofre influência direta dos estudos feministas dos anos 1970, em especial da produção teórica-política-crítica pioneira de Diana Russell no debate sobre o femicídio, termo cunhado em 1976 e adaptado ao longo das décadas seguintes em alguns países para o termo feminicídio.

Também destacamos que a expressão transfeminicídio forja-se – em parte – a partir do desenvolvimento dos estudos sobre gênero, sexualidade, interseccionalidades, masculinidades entre as décadas de 1990 e ao longo dos anos 2000.

Além disso, algumas conquistas no âmbito jurídico, como a Lei Maria da Penha em 2006 e a Lei do Feminicídio em 2015, foram importantes marcos para um giro conceitual na ideia de violências letal contra mulheres; com a introdução do termo "feminicídio" nos âmbitos teórico, político e jurídico, os ditos crimes passionais praticados por homens – e tratados numa esfera privada – passam a ser reinterpretados sob novos status, junto ao Estado.

O transfeminicídio também parece se constituir como termo à medida que mulheres trans e travestis inseridas no meio acadêmico, no ativismo social, e em ambos dialogam não apenas com estudos clássicos sobre gênero e violências, mas também reelaboram teorias e se afirmam através de um transfeminismo interseccional que denuncia formas assimétricas de poder e seus efeitos em corpos ditos dissidentes da norma.

Logo, travestis e mulheres trans, pesquisadoras e ativistas, atiçam o debate com outras feministas sobre violências de gênero e questionam: "e eu, não posso ser uma mulher?". Tal questão estimula outros questionamentos, como: o que é ser homem? O que há de tão assombroso no corpo de uma mulher que estilhaça a condição universal de mulher e propõe reconfigurações do gênero?

Certamente questões que não se encerram em si, e nos estimulam a propor outros debates de modo a compreender o transfeminicídio como uma questão global de saúde.

Recebido em 8 de agosto de 2024.
Aprovado em 20 de outubro de 2024.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2018.

AMBRA, Pedro. *O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente*. São Paulo: ANNABLUME, 2015.

AMBRA, P. (org.). *Cartografias da masculinidade*. São Paulo: CULT, 2021.

ANTRA. Associação Nacional das Travestis e Transexuais. *Dossiê dos assassinatos e da violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2020*. Bruna G.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Benevides, Sayonara Naider Bonfim Nogueira (orgs.). São Paulo: Expressão Popular/ANTRA/IBTE, 2021.

ANTRA. *Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Bruna G. Benevides (org.). Brasília: Distrito Drag, ANTRA, 2022.

ANTRA. Associação Nacional das Travestis e Transexuais. *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022*. Brasília: Distrito Drag/ANTRA, 2023.

ANTRA. *Associação Nacional das Travestis e Transexuais. Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023*. Brasília: Distrito Drag/ANTRA, 2024.

BARKER, Gary. Male violence or patriarchal violence? Global Trends in Men and Violence. *Sexualidad, Salud y Sociedad,* 22: 316-330, 2016.

BENTO, Berenice. "Transfeminicídio: violências de gênero e o gênero da violências". In: COLLING, L. *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016.

BERKINS, Lohana. "Los existenciarios trans". In: FERNANDES, Ana María; PERES, Wiliam Siqueira. *La diferencia desquiciada. Géneros y diversidades sexuales*. Buenos Aires: Biblos, 2013. pp. 433-450.

BEZERRA, Vladimir. *Por uma arqueologia do transfeminicídio: relações entre masculinidades e a violências letal contra travestis e mulheres trans no Brasil*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva), Fundação Oswaldo Cruz, 2023.

BOLA, J. J. *Seja homem: a masculinidade desmascarada*. Porto Alegre: Dublmense, 2020.

BUTLER, Judith. *Bodies that matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. Why Do Men Kill Trans Women? Gender Theorist Judith Butler Explains. *Revista Vice/Broadly*, 2015.

CABRAL, Nelma; GAUDENZI, Paula. *Ensaios sobre a transexualidades: diálogos entre a psicanálise e estudos de gênero*. Curitiba: Calligraphie, 2020.

CARRARA, S. *et al*. *Retrato da Política LGBT no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2017.

CAZÉS, Daniel; ROJAS, Fernando Huerta (eds.). *Hombres ante la misoginia: miradas múltiples*. Plaza y Valdes, 2005.

COLLING, L. *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (orgs). *História da virilidade. Vol. 1. A invenção da virilidade, da antiguidade às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CUNHA, Neon; YORK, SARA. "Um vácuo "cis" na história e a emergência do corpo trans". *Ponto de Debate*. Fundação Rosa Luxemburgo, 21, 2020.

DESLANDES, Suely. O ativismo digital e sua contribuição para a descentralização política. *Ciência e Saúde Coletiva*, 23 (10): 3133-3136, 2018.

EMICIDA. "Prefácio". In: BOLA, JJ. *Seja homem: a masculinidade desmascarada*. Porto Alegre: Dublinense, 2020.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. São Paulo: L&PM Editores, 2012.

GONÇALVES, Juliana Soares; TRINDADE, Vanessa Costa; MACHADO, Felipe Viero Kolinski. *Dar-se a ver [recurso eletrônico]: textualidades, gêneros e sexualidades em estudos da comunicação*. Belo Horizonte: PPGCOM, UFMG, 2018.

HALL, Stuart. *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Sage Publications/Open University Press, 1997.

IPEA. *Atlas da Violências 2021*. São Paulo: FBSP, 2021.

LAGARDE, M. Por la vida y la libertad de las mujeres, fin del Feminicidio. *Cimac Notícias*, Cidade do México, fev., 2004.

MENEGHEL, S. N.; Portella, A. P. Feminicídio: Conceitos, tipos e cenários. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22 (9): 3077-3086, 2017.

MUSZKAT, Susana. "Revisitando Adão e Eva". In: AMBRA, P. (org.) *Cartografias da masculinidade*. São Paulo: CULT, 2021.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Transfobia e crimes de ódio: assassinatos de pessoas transgênero como genocídio. *História Agora*, 16: 101-123, 2014.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Género sem essencialismo: feminismo transgénero como crítica do sexo. *Universitas Humanística*, 78: 241-257, 2014a.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Pessoas transexuais como reconstrutoras de suas identidades: reflexões sobre o desafio do direito ao gênero. In: GALINKIN, Ana Lúcia; SANTOS, Karine Brito (orgs.). *Anais do Simpósio Gênero e Psicologia Social: diálogos interdisciplinares*. Brasília: Universidade de Brasília, 2010. pp. 80-89.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Feminismos contemporâneos e interseccionalidade 2.0: uma contextualização a partir do pensamento transfeminista. *Rebeh,* 1 (1): 5-24, 2018.

LAGARDE, Marcela. "Feminicidio, el último peldaño de la agresión". In: *Mujeres en red*, 2004.

LAGARDE, Marcela. Del femicidio al feminicidio. *Revista Desde el Jardín de Freud*, 6: 216-225, 2006.

LAGARDE, M. "Por la vida y la libertad de las mujeres". In: RUSSEL, D. E. H.; HARMES, R. A. (Ed.). *Feminicidio: una perspectiva global*. México: CIICH; UNAM, 2006. pp. 15-42.

LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MAFFÍA, Diana. Un Estado patriarcal como el nuestro no nos va a ofrecer respuestas feministas. Entrevista para Universidad Nacional de Córdoba. 2019.

NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. *Transfeminismo*. São Paulo: Jandaia, 2021.

NASCIMENTO, Marcos; CONNELL, Raewyn. *Reflecting on twenty years of Masculinities: an interview with Raewyn Connell*. *Ciência e Saúde Coletiva*, 22 (12): 3975-3980, 2017.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

NOGUEIRA, Conceição. *Interseccionalidade e Psicologia Feminista*. Salvador: Devires, 2017.

RADFFORD, Jill; RUSSELL, Diana. *Femicide: The Politics of Woman Killing*. New York: Twayne Publisher, 1992.

RAMOS, Emerson. *Transfeminicídios: os assassinatos de travestis e mulheres transexuais na Paraíba*. Tese (Doutorado em Sociologia), UFPB, 2020.

RODRIGUES, Liliana; CARNEIRO, Nuno; NOGUEIRA, Conceição. "Violências transfóbica: aproximações críticas e horizontes de resistência". In: NEVES, S; COSTA, D. *Violências de género*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa. 2018. pp. 78-98.

RUSSELL, Diana. My Years Campaigning for the Term "Femicide". *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence*, 6 (5), 2021.

SEGATO, Rita Laura. "Femi-geno-cidio como crímen en fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho". In: BEJARANO, Cynthia; ROSA-LIND. *Una Cartografia del Feminicidio en las Américas*. México: UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres, 2010.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico decolonial. *E-cadernos CES*, 18, 2012: 106-131.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18181

Desvio e normatização na peça *Navalha na carne*: um estudo de interacionismo simbólico[1]

Ana Flávia Barboza Garcia[2]
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Resumo: Neste estudo, investigamos os processos de normatização e rotulagem de desvio na obra *Navalha na Carne* (1967) de Plínio Marcos. A peça retrata a marginalização cujo estigma transcende o teatro, impactando fortemente os espectadores conservadores. O objetivo é compreender como uma parcela da sociedade recebia a obra, utilizando conceitos da Antropologia Social, especialmente a perspectiva de interacionismo simbólico de Howard Becker. Após exposição e análise das fontes, foi possível entender que não apenas os órgãos de censura agiam deliberadamente com o intuito de proibir a peça, mas também um determinado segmento social, em especial, instituições católicas. Além disso, os processos de normatização impostos por essas instituições demonstraram como os personagens e suas práticas eram percebidos como desviantes, representando uma ameaça à ordem social.

Palavras-chave: Navalha na Carne; Plínio Marcos; desvio; normatização; interacionismo simbólico.

[1] A versão inicial deste artigo foi desenvolvida como trabalho de conclusão de curso da Pós-graduação *Lato Sensu* em Antropologia pelo Centro Universitário Faveni, mas foi substancialmente revisado e ampliado para publicação.

[2] Doutoranda e bolsista do CNPq (141375/2024-8) no Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPG, na linha de História e Políticas Educacionais. Graduada em Pedagogia (Unicesumar) e especialista em Antropologia (Faveni). Mestre e licenciada em História pela UEPG.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

GARCIA, Ana Flávia Barboza. **Desvio e normatização na peça *Navalha na carne*: um estudo de interacionismo simbólico.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 281-296, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Deviation and normalization in the play *Navalha na carne*: a study of symbolic interactionism

Abstract: In this study, we investigate the processes of normalization and labeling of deviation in Plínio Marcos' work *Navalha na Carne* (1967). The play portrays marginalization whose stigma transcends the theater, strongly impacting conservative spectators. The objective is to comprehend how a portion of society received the work, employing concepts from Social Anthropology, especially Howard Becker's perspective of symbolic interactionism. After exposure and analysis of sources, it was possible to understand that not only did censorship bodies act deliberately to prohibit the play, but also a specific social segment, particularly Catholic institutions. Additionally, the normalization processes imposed by these institutions demonstrated how the characters and their practices were perceived as deviant, representing a threat to social order.

Keywords: Navalha na Carne; Plínio Marcos; deviation; normalization; symbolic interactionism.

Desvío y normalización en la obra *Navalha na carne*: un estudio de interaccionismo simbólico

Resumen: En este estudio, investigamos los procesos de normalización y etiquetado de desviación en la obra *Navalha na Carne* (1967) de Plínio Marcos. La obra retrata la marginación cuyo estigma trasciende el teatro, impactando fuertemente a los espectadores conservadores. El objetivo es comprender cómo una parte de la sociedad recibía la obra, utilizando conceptos de Antropología Social, especialmente la perspectiva del interaccionismo simbólico de Howard Becker. Después de la exposición y análisis de las fuentes, fue posible entender que no solo los órganos de censura actuaban deliberadamente con el objetivo de prohibir la obra, sino también un determinado segmento social, en particular, las instituciones católicas. Además, los procesos de normalización impuestos por estas instituciones demostraron cómo los personajes y sus prácticas eran percibidos como desviados, representando una amenaza para el orden social.

Palabras clave: Navalha na Carne; Plínio Marcos; desviación; normalización; interaccionismo simbólico.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

Um preto, um pobre
Uma estudante, uma mulher sozinha
Blue jeans e motocicletas, pessoas cinzas normais
Garotas dentro da noite, revólver: Cheira cachorro
Os humilhados do parque com os seus jornais
Carneiros, mesa, trabalho
Meu corpo que cai do oitavo andar
E a solidão das pessoas dessas capitais
A violência da noite, o movimento do tráfego
Um rapaz delicado e alegre que canta e requebra, é demais!
(BELCHIOR, 1976)

A representação da marginalidade, exemplificada na canção "Alucinação" de Belchior, constituiu-se como uma expressão artística de resistência durante os conturbados anos 1960 e 1970, sob a vigência da ditadura militar no Brasil. Além das manifestações por meio de canções de protesto, lideradas por artistas como Belchior, Geraldo Vandré e Chico Buarque[3], outras formas artísticas, incluindo o teatro marginal, emergiram como forças de contestação à ordem estabelecida, trazendo à luz aspectos subterrâneos que eram sistematicamente relegados ao esquecimento.

Um dos mais proeminentes expoentes do teatro marginal foi Plínio Marcos, cuja peça *Navalha na Carne*, de 1967, ganhou destaque. A obra, imediatamente censurada pelas autoridades da época, causou grande impacto em uma sociedade pautada por valores morais e costumes conservadores. Proibida de ser encenada ou sequer anunciada por 13 anos, ela personificava, para muitos, todos os aspectos negativos e enfermos da sociedade, sendo considerada, portanto, digna de extirpação ou, na melhor das hipóteses, de proibição.

Navalha na Carne apresenta uma tríade de personagens: uma prostituta madura, um jovem cafetão e um homossexual, todos vivendo em uma pensão sordidamente retratada, envoltos em um jogo de poder permeado por violência física e moral, humilhações, dinheiro e drogas. Esses personagens estão alienados da sociedade que os cerca, buscando cada um ascender em meio às adversidades e desigualdades que enfrentam. Neusa Sueli, a prostituta, emerge como a protagonista, enfrentando o estigma[4] associado à sua profissão feminina. Veludo, o homossexual, é marginalizado pela sociedade devido à sua orientação sexual. Vado, o cafetão, apesar de seu envolvimento em atividades ilícitas, desfruta de uma posição de destaque na hierarquia social, sendo respeitado por Sueli e Veludo.

A peça de Plínio Marcos é um reflexo de seu tempo, capturando a essência dos marginalizados, dos desajustados e dos excluídos. Como será explorado, o estigma que permeia os personagens transcende as fronteiras do teatro, impactando diretamente uma audiência mais conservadora que reage negativamente, reiterando a ideia de que os marginalizados não são aceitos na sociedade.

Este trabalho tem como objetivo compreender os processos de recepção da peça de Plínio Marcos por uma determinada parcela da sociedade, utilizando-se dos estudos sobre comportamento desviante na Antropologia Social. Inspirado por acadêmicos como Gilberto Velho, Howard Becker e Erving Goffman, busca-se ampliar as discussões nesse campo crescente na Antropologia desde a década

[3] Citamos ainda Elis Regina, Zé Keti, Sérgio Sampaio, Gilberto Gil, Milton Nascimento, Caetano Veloso, Raul Seixas, Gonzaguinha, entre outros.
[4] Goffman (2008) define o estigma como uma discrepância entre identidade social virtual e real, resultando na redução de uma pessoa a uma categoria de "estragada" ou "diminuída". Isso ocorre quando características percebidas tornam alguém menos desejável, perigoso ou fraco, causando significativo descrédito social.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

de 1970 no Brasil. Em vez de uma análise conceitual, baseia-se na obra precursora de Plínio Marcos, que retrata personagens reais, muitas vezes esquecidos pela sociedade.

Para alcançar esse objetivo, adotamos uma abordagem documental, utilizando como fontes a peça original escrita por Plínio Marcos, em 1967, e os registros dos processos censórios adotados pelos órgãos normativos da época, bem como os apelos enviados por diversas instituições solicitando a proibição da peça.

O artigo está estruturado da seguinte forma: inicialmente, aborda-se os estudos sobre desvio e divergência no campo da Antropologia Social. Em seguida, contextualiza-se brevemente sobre o teatro marginal, Plínio Marcos e a ditadura militar no Brasil. Posteriormente, realiza-se uma análise documental da peça e dos processos de censura. Por fim, são apresentadas as considerações finais e os resultados obtidos neste estudo.

Desvio e normatização

A sociologia do desvio, concebida no final do século XIX, representou uma abordagem acadêmica inovadora para a compreensão dos problemas sociais que, anteriormente, haviam sido abordados predominantemente pela criminologia, teologia e filosofia. Autores anglo-saxões pioneiros nessa área, como destacado por Lima (2001), deram os primeiros passos para delinear um campo teórico que buscava investigar as dinâmicas sociais subjacentes ao comportamento desviante. A Universidade de Chicago, notadamente seu departamento de sociologia, desempenhou um papel fundamental nesse desenvolvimento ao longo do final do século XIX, proporcionando um ambiente propício para a formulação de teorias sobre o desvio.

Fundado em 1892, o departamento de sociologia da Universidade de Chicago, como argumentado por Lima (2001), tornou-se o epicentro das teorias sociológicas voltadas para o estudo da cidade de Chicago. O rápido crescimento urbano da cidade, impulsionado pela chegada de imigrantes de diversas origens étnicas, proporcionou um terreno fértil para os sociólogos da universidade explorarem as complexidades da vida urbana. Cada grupo étnico enfrentava desafios distintos na busca por integração e preservação de suas identidades culturais, resultando em uma paisagem urbana dinâmica, marcada por mudanças constantes de cenários e identidades.

> A chegada de imigrantes (irlandeses, suecos, alemães, poloneses e italianos) contribuiu consideravelmente com o aumento da população da cidade. Mas cada um desses grupos foi levado a conquistar seu lugar e enfrentar as dificuldades tentando preservar seu próprio modo de vida. Dessa forma, a vida urbana de Chicago era caracterizada por uma mudança de cenas e de identidades conforme o bairro. Para alguns grupos sociais, o "desvio" tornou-se um modo alternativo de sobrevivência que substituía o modelo tradicional das instituições americanas. (LIMA, 2001: 186)

Para muitos desses grupos, o desvio tornou-se uma estratégia alternativa de sobrevivência, desafiando as normas institucionais da sociedade dominante e substituindo o modelo tradicional de integração. Esse contexto urbano multifacetado proporcionou o cenário ideal para o florescimento dos estudos sobre delinquência e desvio, com a chamada Escola de Chicago desempenhando um papel central, especialmente a partir dos anos 1920. Figuras proeminentes dessa escola, como Robert Ezra Park, Ernest Burgess, Roderick McKenzie e Louis Wirth, desenvolveram abordagens e teorias que se baseavam em modelos de interações so-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

ciais em contextos geográficos específicos, priorizando assim estudos em sociologia urbana e buscando compreender os fenômenos da imigração e desintegração social.

A partir da década de 1960, um novo grupo emergiu na Escola de Chicago, adotando a criminologia como seu principal campo de estudo, em contraposição ao foco anterior na sociologia urbana dos anos 1920. Esse movimento, conhecido como Interacionismo Simbólico, foi liderado por figuras como Howard S. Becker, Erving Goffman, David Matza, Aaron Cicourel, Everett Hughes e Clifford Geertz, entre outros. O Interacionismo Simbólico buscava demonstrar que não apenas os criminosos e delinquentes estavam sujeitos a medidas repressivas por parte da sociedade, mas também uma variedade de práticas rotuladas como desviantes por uma parcela da sociedade.

O sociólogo Howard Becker, em sua obra seminal *Outsiders: Estudos de Sociologia do Desvio*, publicada pela primeira vez em 1963, introduziu o conceito de desvio como resultado das interações entre o indivíduo rotulado como desviante e aqueles que reagem a seus atos. Becker argumenta que o desvio não é inerente ao indivíduo, mas é construído socialmente por meio de processos de rotulação e reação social. Ele também enfatiza que as regras que definem o comportamento desviante não são universalmente aceitas, mas sim objeto de conflito e divergência, refletindo assim processos políticos na sociedade.

> Além de reconhecer que o desvio é criado pelas reações de pessoas a tipos particulares de comportamento, pela rotulação desse comportamento como desviante, devemos também ter em mente que as regras criadas e mantidas por essa rotulação não são universalmente aceitas. Ao contrário, constituem objeto de conflito e divergência, parte do processo político da sociedade. (BECKER, 2008: 30)

De igual modo, na obra *Uma Teoria de Ação Coletiva* (1977), Becker explora a dinâmica da normatização e do rótulo, ressaltando a diferença entre quem cria as regras e aqueles que as divulgam. Ele argumenta que a mera existência de uma regra não garante sua eficácia; é necessário que haja iniciativa para impor essa regra e identificar um culpado, tornando assim a norma pública e sujeita a aplicação. O sucesso de uma cruzada moral gera a proliferação de novas regras e seus respectivos impositores, consolidando assim o controle social.

No contexto brasileiro, o antropólogo Gilberto Velho destaca-se como uma das principais referências nos estudos sobre desvio. Em sua obra *Desvio e Divergência: Uma Crítica da Patologia Social*, de 2012, Velho ressalta a contribuição de Becker ao enfatizar que o comportamento desviante não é simplesmente uma questão de "inadaptação cultural", mas sim um problema político intrinsecamente ligado à identidade (2012: 24). Para Velho e de acordo com Becker, a definição das funções de um grupo e as normas que regem o comportamento desviante são frequentemente resultado de conflitos políticos dentro da sociedade. Assim:

> A questão de qual é o objetivo ou meta (função) de um grupo — e, consequentemente, de que coisas vão ajudar ou atrapalhar a realização desse objetivo — é muitas vezes política. Facções dentro do grupo discordam e manobram para ter sua própria definição da função do grupo aceita. A função do grupo ou organização, portanto, é decidida no conflito político, não dada na natureza da organização. Se isso for verdade, é igualmente verdadeiro que as questões de quais regras devem ser impostas, que comportamentos vistos como desviantes e que pessoas rotuladas como outsiders devem também ser encarados como políticas. A concepção funcional do desvio, ao ignorar o aspecto político do fenômeno, limita nossa compreensão. (BECKER, 2008: 18)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

Portanto, ao analisar a visão dos desviados retratados por Plínio Marcos e o público que os rotulou, é crucial compreender a dinâmica política subjacente às estruturas de poder da época no Brasil. A obra de Plínio Marcos pode ser interpretada como um ato de resistência dentro desse contexto, desafiando as normas e valores impostos pela sociedade dominante e destacando assim a natureza política do fenômeno do desvio.

Plínio, o repórter de um tempo mau

Plínio Marcos de Barros, nascido em Santos em 29 de setembro de 1935, emergiu das entranhas de uma realidade marcada pela simplicidade e proximidade com os subterrâneos sociais, uma vivência que ecoaria de maneira indelével em suas obras futuras. Limitado apenas ao ensino primário, suas aspirações iniciais orbitavam em torno do futebol, contudo, foi no universo circense que vislumbrou o chamado para a atuação e a escrita.

Para além de dramaturgo, Plínio Marcos alçou-se também como jornalista, imprimindo sua marca em veículos como *Última Hora, O Pasquim, Folha de São Paulo, Veja* e *Placar*, onde se notabilizou como "o repórter de um tempo mau", desnudando as entranhas de um Brasil dos anos 60 que se pretendia ocultar. Este rótulo não é mera adjetivação, mas sim a expressão de uma postura intelectual engajada, embora desvinculada de filiações partidárias, em prol da denúncia das mazelas sociais e da dura realidade dos marginalizados.

> Plínio Marcos aos olhos do Sistema que governou o país a partir de 64, era o "perigo", aquele cujas palavras tinham o poder de abalar estruturas, costumes, regimes... Por que a proibição paulatina e reiterada de sua obra? Muito provavelmente, a resposta está na raiz da dramaturgia do autor: ele mostra como "gente" aqueles que normalmente são considerados "marginais" e traz ao palco uma nova classe integrada por indivíduos até então ignorados pela saga teatral, aos quais devota solidariedade irrestrita pelo simples fato de fazê-lo existir. (MENDES, 2009: 15)

A estreia como autor na peça *Barrela*, em 1958, baseada em eventos ocorridos numa prisão de Santos, já anunciava o tom desafiador que marcaria sua trajetória. A obra, ao abordar temas delicados como abusos carcerários e violência, chocou a censura da época, que a proibiu sumariamente[5]. Esse destino similar aguardaria suas duas peças mais emblemáticas: *Dois Perdidos numa Noite Suja*[6], de 1966, e *Navalha na Carne*, de 1967, que introduziram uma estética teatral marginal, marcada por personagens marginais e uma linguagem crua e direta.

Ao contrário dos movimentos teatrais pregressos, que focalizavam o proletariado, o teatro marginal dirigia sua lente para os indivíduos das camadas mais baixas da sociedade, os quais eram comumente relegados ao silêncio e à invisibilidade. Agindo como um bisturi social, as peças de Plínio Marcos expunham as feridas ocultas da sociedade, provocando principalmente o público conservador, defensor dos valores morais e dos padrões éticos estabelecidos.

> A intenção do Autor não era menos de esquerda que a do Teatro de Arena. Mas os seus textos, com não mais que duas ou três personagens, atribuía ao social apenas a função de pano de fundo, concentrando-se nos conflitos interindividuais, forçosamente psicológicos. Além disso, a estranha humanidade – se é que merecia tal nome – que habitava os seus dramas, composta de prostitutas de terceira categoria, desocupados, caftens,

[5] BARRELA. Disponível em: https://www.pliniomarcos.com/dados/barrela.htm. Acesso em: 22 abr. 2024.
[6] Apesar de ter sido liberada pela censura, a obra de Plínio não passou sem cortes. Como demonstra Carvalho (2017: 216): "Assim, a liberação para todo o território nacional carregava as advertências e as nuances do regime militar brasileiro."

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

> garçons homossexuais, não constituía propriamente o povo ou o proletariado, nas formas dramáticas imaginadas até então. Seriam antes o subpovo, o subproletariado, uma escoria que não alcançara sequer os degraus mais ínfimos da hierarquia capitalista. Em vez de propósitos revolucionários, ou de uma encantadora ingenuidade, revelavam em cena um rancor e um ressentimento que, embora de possível origem econômica, não se voltavam contra os poderosos, por eles mal entrevistos, mas contra os seus próprios companheiros de infortúnio. (PRADO, 2007: 695)

O embate entre esse movimento e o grupo hegemônico que ascendeu ao poder a partir de 1964 é inegável. Enquanto os defensores da "Marcha da Família com Deus pela Liberdade" propagavam ideais de Deus, pátria e família, as obras de Plínio Marcos lançavam um olhar cru sobre um Brasil em franca contradição com o "milagre econômico" da época. Apesar de não estar alinhado a nenhum partido político, suas criações eram frequentemente associadas à ameaça comunista que assombrava o país naqueles dias, um espectro que serviu de pretexto para o golpe e suas consequentes violações dos direitos humanos.

Dessa forma, a análise detalhada dos documentos revelará como esse grupo hegemônico procurava conter as representações de *Navalha na Carne*, rotulando seus personagens como desviantes e indignos de pertencer à sociedade, sob a justificativa de proteger a moralidade pública. Este confronto entre a voz dos marginalizados e a mordaça da censura não só ilustra os conflitos de uma época conturbada, mas também ressalta a relevância da obra de Plínio Marcos como um instrumento de resistência e denúncia das injustiças sociais.

Navalha na carne e os rótulos de desvio

Navalha na carne, obra seminal da dramaturgia brasileira, escrita em 1967 por Plínio Marcos, emerge como um poderoso reflexo das tensões e contradições presentes na sociedade brasileira da época. Proibida por censores e posteriormente liberada por ministros, a trajetória da peça ilustra a complexidade do contexto sociopolítico da época, como observado por Carvalho (2017), evidenciando uma dinâmica própria da sociedade brasileira.

Desde os primeiros ensaios, a obra revelou um intrincado processo de resistência e censura. Enquanto grupos conservadores clamavam por mais rigor contra a peça, intelectuais e artistas se mobilizavam em defesa de sua liberação. A atuação de figuras proeminentes como Cacilda Becker e Tônia Carrero foi fundamental nessa luta pela liberdade artística.

Após a proibição da montagem em São Paulo, Cacilda Becker tomou a iniciativa de organizar uma exibição privada da peça em sua residência, visando sensibilizar os críticos e formadores de opinião. Esse movimento culminou na redação de um parecer conjunto, enviado ao ministro da Justiça, Luiz Antônio da Gama e Silva, em protesto contra a censura e pela liberação da obra. A montagem no Rio de Janeiro, sob a direção de Fauzi Arap e com Tônia Carrero no papel de Neusa Sueli, alcançou grande repercussão, consolidando o sucesso da peça.

Apesar das adversidades enfrentadas, *Navalha na carne* conseguiu deixar sua marca na história cultural brasileira. Mesmo após 13 anos, devido à censura, a peça foi finalmente encenada integralmente. Sua importância transcendeu os palcos, sendo adaptada para o cinema em 1969, sob a direção de Braz Chediak e com destaque para Glauce Rocha como Neusa Sueli, Jece Valadão como Vado e Emiliano Queiroz como Veludo.

O enredo da peça se desenrola em torno de três personagens centrais, situados em uma pensão decadente: Neusa Sueli, uma prostituta de idade avançada;

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

Vado, seu jovem cafetão; e Veludo, um rapaz homossexual que trabalha como faxineiro na pensão. O embate inicial entre Neusa e Vado revela as tensões existentes na relação entre ambos, destacando as expectativas e demandas conflitantes que permeiam essa dinâmica complexa de poder, sexo e proteção:

VADO – Vagabunda, miserável! Sua puta sem-calça! Quem tu pensa que é? Pensa que estou aqui por quê? Anda, responde! (Pausa.) Não escutou? Reponde! Por quê? Você acha que eu te aturo por quê?
NEUSA SUELI – Eu sei... eu sei...
VADO – Sabe, né? Então diz. Por que eu te aturo?
NEUSA SUELI – Poxa, Vadinho, eu sei...
VADO – Então diz! Quero escutar. Diz de uma vez, antes que te arrebente. Por que eu fico com você?
NEUSA SUELI – Por causa da grana.
VADO – Repete, sua vaca! Repete! Repete! Anda!
Neusa Sueli – Por causa da grana.
VADO – Repete mais uma vez.
NEUSA SUELI – Por causa da grana.
VADO – Mais alto, sua puta nojenta!
NEUSA SUELI – Por causa da grana.
VADO – Isso mesmo. Estou com você por causa do tutu. Só por causa de tutu. Você sabe. Estou aqui por causa da grana. Por causa da grana. É isso mesmo. E se você não me der moleza, te arrebento o focinho. Eu sou o Vadinho das Candongas, te tiro de letra fácil, fácil. Eu estou assim (Faz gesto com os dedos indicando muitas.) de mulher querendo me dar o bem-bom.
Você sabe disso também, não sabe? (Pausa.) Sabe ou não sabe?
NEUSA SUELI – Sei... sei..., sim (Chora.)
VADO – Pára de chorar! Porra, será que vou ter de aturar até essa onda de choro?
NEUSA SUELI – Pronto. Já não estou mais chorando.
VADO – Que mania de fazer drama à toa!
NEUSA SUELI – À toa? Você me machucou!
VADO – Bem feito! Assim você aprende a não folgar com o bom.
NEUSA SUELI – Não te fiz nada. Você está de zoeira!
VADO – Estou mesmo. Minha zoeira é ser bom pra mulher. Te trato legal, nisso que dá. Quando digo que estou a nenhum, que estou durango, a piranha põe banca: (Imitando a voz de Neusa
Sueli.) "Não é culpa minha, não é culpa minha!" Poxa, será que tenho cara de trouxa? Sou teu macho, se não tenho um puto de um tostão, quem está errado?
NEUSA SUELI – Não sei...
VADO – Ai, meu cacete! Não aprendeu? As porradas que te dei não serviram de nada?
NEUSA SUELI – Te dou a grana. Se você torra, que posso fazer?
VADO – Que grana que você me deu hoje?
NEUSA SUELI – Não sabe, né? Ganha no mole, mete o pau fácil.
VADO – Escuta aqui, desgraçada! Tá querendo me azedar de novo? Que dinheiro você me deu hoje?
NEUSA SUELI – Não deixei dinheiro ai no criado-mudo?
VADO – Ficou louca?
NEUSA SUELI – Claro que deixei o tutu aí.
VADO – Então ele voou.
NEUSA SUELI – Então voou!
VADO – Mentirosa! Nojenta!
NEUSA SUELI – Não me força a paciência. Encheu a cuca de fumo e esqueceu de tudo.
VADO – Não peguei uma ponta de estaleiro hoje, pantera! Estou de presa seca por tua causa.
Pensa que maconha anda por aí dando buzo?
NEUSA SUELI – Só sei que botei o dinheiro aí no criado-mudo, como todo dia.
VADO – Se botasse, eu não estava aqui esquentando a mufa. Estava lá na sinuca me divertindo.
NEUSA SUELI – Queimando erva e dinheiro.
VADO – E daí? Dinheiro meu, gasto onde quero.
NEUSA SUELI – E eu que me dane na viração.
VADO – É a lei. Mulher que quer se bacanear com cara linha de frente como eu, tem de se virar certinho.
NEUSA SUELI – Um dia a casa cai, pode crer.
VADO – Não conversa, não. Quero saber onde está a porra do dinheiro.
NEUSA SUELI – Botei aí. Cansei de falar.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

VADO – Então alguém pegou.
NEUSA SUELI – Então pegou.
VADO – E não fui eu. (MARCOS, 2003: 142-144)

Após o desfecho do primeiro confronto entre Neusa Sueli e Vado, a protagonista se vê imersa em um dilema moral e investigativo ao suspeitar do envolvimento de Veludo, o faxineiro da pensão, no desaparecimento do dinheiro. A percepção de Neusa sobre a presença de Veludo no quarto durante o período em que o dinheiro sumiu sugere a possibilidade de ele ser o responsável pelo roubo, uma vez que, segundo suas observações, o jovem mostrava interesse em um rapaz que trabalhava em um bar próximo, mas apenas o envolveria em uma relação em troca de dinheiro.

Essa revelação leva ao surgimento de um segundo confronto, desta vez envolvendo Vado, Neusa Sueli e Veludo. Sob pressão, Veludo confessa ter pegado o dinheiro para satisfazer as demandas financeiras do rapaz do bar e para adquirir maconha. Com a resolução do impasse em relação ao dinheiro, Veludo se retira da cena, deixando espaço para um terceiro e derradeiro embate entre Vado e Neusa Sueli.

Nesse ponto, a narrativa atinge seu clímax, com Neusa Sueli exigindo a sua parte do acordo com Vado: o sexo. Esse momento revela não apenas a exploração física e emocional a que Neusa é submetida, mas também lança luz sobre as dinâmicas de poder e dominação presentes na relação entre os dois personagens. O ataque deliberado de xingamentos por parte de Vado desnuda os abusos psicológicos perpetrados por ele, evidenciando a complexidade e a perversidade dessa relação.

É nesse contexto que Neusa Sueli expressa uma das reflexões mais profundas da peça, questionando não apenas a sua própria existência e condição, mas também a natureza da convivência humana e a sua própria inserção na sociedade. Esse momento revela a profundidade temática de *Navalha na carne*, colocando em xeque não apenas as relações individuais entre os personagens, mas também a estrutura social e moral que os circunda. Através desse diálogo interno e das interações entre os personagens, Plínio Marcos convida o público a refletir sobre questões essenciais relacionadas à identidade, poder e marginalização na sociedade brasileira.

> NEUSA SUELI – Pára com isso! Pára! Por favor, pára! Poxa, será que você não se manca? Será que você não é capaz de lembrar que venho da zona cansada pra chuchu? Ainda mais hoje. Hoje foi um dia de lascar. Andei pra baixo e pra cima, mais de mil vezes. Só peguei um trouxa na noite inteira. Um miserável que parecia um porco. Pesava mais de mil quilos. Contou toda a história da puta da vida dele, da puta da mulher dele, da puta da filha dele, da puta que o pariu. Tudo gente muito bem instalada na puta da vida. O desgraçado ficou em cima de mim mais de duas horas. Bufou, bufou, babou, babou, bufou mais para pagar, reclamou pacas. Desgraçado, filho-da-puta. É isso que acaba a gente... isso que cansa a gente. A gente só quer chegar em casa, encontrar o homem da gente de cara legal, tirar aquele sarro e se apagar, pra desforrar de toda a sacanagem do mundo de merda que está aí. Resultado: você está de saco cheio por qualquer coisinha, então apronta. Bate na gente, goza a minha cara e na hora do bem-bom, sai fora. Poxa, isso arreia qualquer uma. Às vezes chego a pensar: Poxa, será que sou gente? Será que eu, você, o Veludo, somos gente? Chego até a duvidar. Duvido que gente de verdade viva assim, um aporrinhando o outro, um se servindo do outro. Isso não pode ser coisa direita. Isso é uma bosta. Uma bosta! Um monte de bosta! Fedida! Fedida! Fedida! (MARCOS, 2003: 163-164, grifo nosso)

Ao desfecho do último confronto, verifica-se um desdobramento trágico na trama de *Navalha na carne*, com Vado ludibriando Neusa Sueli e abandonando-a no recinto da pensão. Este desfecho, marcado pela solidão e desesperança de Neusa, culmina com uma cena emblemática em que a personagem é retratada

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

consumindo um modesto sanduíche de mortadela, enquanto reflete sobre sua própria existência e trajetória.

A escolha do sanduíche de mortadela como elemento simbólico nesse contexto é reveladora, pois reflete não apenas a precariedade da condição de Neusa, mas também sua vulnerabilidade e marginalização na sociedade. Enquanto Vado a abandona e segue sua vida, Neusa se vê relegada a uma situação de desamparo e resignação, simbolizada pela simplicidade e monotonia desse alimento. Este momento final da peça oferece uma reflexão contundente sobre as desigualdades sociais e as injustiças enfrentadas por indivíduos marginalizados como Neusa Sueli.

Além disso, a cena serve como um ponto de inflexão na narrativa, destacando a profundidade do sofrimento e da alienação experimentados pela protagonista. Neusa, ao se confrontar com a realidade cruel de sua condição, é levada a uma introspecção dolorosa sobre sua própria identidade e lugar no mundo. Esse momento de reflexão e resignação representa, assim, um momento de clímax emocional na peça, revelando as complexidades e contradições da existência humana diante das adversidades sociais e econômicas.

Dessa forma, a cena final do sanduíche de mortadela em *Navalha na carne* não apenas encerra a narrativa, mas também ressalta as questões fundamentais levantadas pela obra de Plínio Marcos, convidando o público a contemplar as realidades cruas e muitas vezes invisíveis dos marginalizados na sociedade brasileira. Segundo Fernandes (2011: 58):

> A peça é um retrato do submundo e pode ser compreendida como uma metáfora da disputa pelo poder entre as classes sociais, na qual os personagens se envolvem em uma continua luta pelo dominio de um sobre o outro, para isso usando desde a força física à chantagem, desde a sedução à humilhação. No entanto, não cogitam de se unir para lutar contra o poder estabelecido, contra a situação que os oprime e os impede de vislumbrar uma mudança em seu status quo.

Esse quadro apresentado na obra, confrontava diretamente o ideal de sociedade defendido por uma parte significativa da população naquela época. A representação da mulher como prostituta, o retrato do "homossexualismo" e o uso de drogas, além da exposição da violência física e moral, foram os elementos mais frequentemente citados nos argumentos que defendiam a proibição da peça, como evidenciado nos apelos dirigidos às autoridades censoras.

No contexto específico de 1968, uma série de entidades católicas do Paraná, lideradas pela União Cívica Feminina Paranaense, a Federação das Bandeirantes do Brasil, a Liga das Senhoras Católicas, o Centro Paranaense Feminino de Cultura, a Arquiconfraria das Mães Cristãs, a Associação de Assistência ao Psicopata do Paraná, a Associação de Pais e Mestres e a Associação das Senhoras de Caridade, expressaram sua oposição à representação artística presente na peça.

Tais instituições, em suas correspondências ao Cel. Waldemar Oswaldo Bianco, Delegado Federal de Segurança Pública do Paraná, buscavam sensibilizar as autoridades acerca dos supostos danos morais e sociais que a obra de Plínio Marcos poderia acarretar. Afirmavam, assim, a necessidade de se reprimir a divulgação e encenação de uma produção que, aos olhos delas, comprometia os valores éticos e morais da sociedade. Atestavam:

> A MULHER PARANAENSE, apela à Vossa Excelência, o amparo à moral, pudor, dignidade e altivez, reprimindo e controlando as peças teatrais e os filmes que têm a finalidade única de desmoralizar e destruir a Família[7].

[7] Correspondência enviada ao General José Campos de Aragão, Comandante da 5a Região Militar, em 08/10/1968. In: DCDP/CP/TE/PT/CX 08.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

Nessas manifestações, encontramos uma clara defesa dos padrões de conduta tradicionais, fundamentados em concepções conservadoras sobre a moralidade, a família e os papéis de gênero. A visão da mulher como prostituta era encarada como uma ameaça à integridade dos valores familiares e religiosos, enquanto a representação de um indivíduo homossexual e o uso de drogas eram vistos como desvios morais que corrompiam a ordem social estabelecida.

A postura expressa nas cartas analisadas revela um conjunto de valores e ideais que eram amplamente difundidos e defendidos por setores conservadores da sociedade brasileira da época. No primeiro documento, emanado por diversas entidades católicas paranaenses, destaca-se a construção da figura da mulher como um símbolo de pureza e moralidade, cuja representação na peça é percebida como uma afronta a esses valores. A ênfase na moralidade, no pudor, na dignidade e na altivez ressalta a preocupação dessas instituições em preservar uma imagem idealizada da feminilidade, contrastando com a visão das personagens femininas retratadas na obra de Plínio Marcos.

Outro aspecto relevante é o apelo à defesa da Moral da Família Brasileira, presente na carta de Odenir Muller, presidente da Federação das Congregações Marianas de Curitiba. Nesse documento, a censura é defendida como uma medida necessária para proteger a integridade dos valores familiares, entendidos como fundamentais para a coesão social. A associação entre pornografia, licenciosidade e vício reflete a percepção dessas entidades sobre os temas abordados na peça, evidenciando uma visão moralista que condena qualquer representação artística que fuja dos padrões estabelecidos de comportamento. Segundo o autor da carta, a instituição se sente "no dever de dar nosso integral e decidido apoio à censura que vem sendo feita contra a pornografia e a licenciosidade, nos teatros e cinemas"[8]. Diz ainda:

> Essa atitude definida e de solidariedade é uma decorrência lógica dos princípios que adotamos, na defesa da Moral da Família Brasileira, cujo santuário não pode e não deve ser profanado, pela desfaçatez, pelo descaramento da apresentação de figuras indecentes (...) pela exibição de histórias excitantes da pornografia e do vício. *(idem)*

Novamente o apelo a defesa da Moral da Família Brasileira e além de recorrer novamente a pornografia surge a concepção de vício, muito provavelmente se referindo ao uso de drogas na peça pelos personagens. O parecer do técnico de censura, Luiz Carlos Melo Aucelio para o chefe de serviços e diversões públicas do DPF, por sua vez, oferece uma análise mais detalhada dos elementos considerados problemáticos na obra. O enfoque na prostituição, no uso de drogas e no "homossexualismo" é interpretado como uma tentativa de chocar o público, sem apresentar qualquer mensagem construtiva ou redentora. A peça é vista como uma representação da depravação e dos maus costumes, sendo descartada como arte legítima.

> Trata a peça *Navalha na carne* de um tema já por si degradante, a prostituição. O autor, se detém nas partes negativas do problema, deixando o lado social de lado. O tema, já por demais explorado porém, nota-se a preocupação em chocar o público, com a negatividade total do tema, não apresentando solução nem mesmo uma possível mensagem de proveito. Trata a peça de um assunto completamente contrário aos princípios e lutas encetadas pelas autoridades constituídas, ou seja *a prostituição, o toxico e o homossexualismo*. Baseado nas diretrizes e desejos das autoridades que em boa hora, resolveram combater inteligentemente os problemas já ditos anteriormente, através de

[8] Correspondência da Federação das Congregações Marianas de Curitiba enviada ao Cel. Waldemar Oswaldo Bianco, Delegado Federal de Segurança Pública do Paraná, em 05/03/1968. In: DCDP/CP/TE/PT/CX 08.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

> uma campanha publicitaria educativa julgamos entrar em choques com esta liberando a presente peça.[9]
>
> Argumento: Relacionamento entre uma prostituta, seu gigolô e um pederasta, sendo que os dois últimos são viciados em drogas, ou melhor, em maconha. E o abandono da prostituta pelo gigolô, por ela estar muito velha.
> Relato: Coisa podre, nojenta, sem razão de ser como arte a ser encenada (...). Por tratar-se de *verdadeiro monumento a depravação, maus costumes, pederastia, homossexualismo, vício em entorpecentes, prostituição, desumanidade, e indecência* sugerimos sua interdição.[10]

A análise dos pareceres e das cartas encaminhadas à censura revela uma visão da peça como um ataque aos valores morais e aos bons costumes, sendo descrita como um "monumento" à depravação e à pornografia. Questões como prostituição, homossexualidade e uso de drogas emergem como pontos centrais de controvérsia, destacando-se a estigmatização dos personagens principais. Neusa Sueli, a prostituta madura, parece ser a mais atingida por esse estigma, seguida por Veludo, retratado como homossexual, e pelo uso de drogas, considerado um ataque deliberado à moralidade da sociedade. A figura de Vado, embora também seja um gigolô, parece não carregar o mesmo nível de estigma que as outras duas personagens. No entanto, mesmo sendo homem, Vado ainda é marginalizado pela sua posição subalterna na hierarquia social, dependente economicamente de uma prostituta.

Conforme observado por Gaspar (1985), há um desprestígio natural associado a comportamentos desviantes, especialmente aqueles relacionados à prostituição, uso e tráfico de drogas, homossexualidade e furtos. Nesse sentido, a prostituição é percebida como uma atividade que deve ser erradicada para preservar a ordem social estabelecida. Essa visão reflete a tentativa de marginalizar e reprimir comportamentos que desafiam as normas dominantes, com o objetivo de manter a coesão e a estabilidade da sociedade.

É importante ressaltar que essa abordagem revela não apenas uma preocupação com a moralidade pública, mas também uma tentativa de controle social sobre grupos considerados desviantes. A rejeição da prostituição, da homossexualidade e do uso de drogas está enraizada em preconceitos e estereótipos que perpetuam a marginalização e a exclusão desses grupos da sociedade. Assim, a censura da peça Navalha na Carne não se limita apenas a uma questão estética ou moral, mas reflete também tensões sociais e políticas mais amplas relacionadas à liberdade de expressão e à diversidade cultural.

Howard Becker (2008: 67) demonstra como os controles sociais podem afetar o comportamento individual, primeiramente pelo “uso do poder, a aplicação de sanções”. Assim, um comportamento ideal em um grupo é recompensado, enquanto um comportamento desviante é punido.

> Como seria difícil manter o controle caso a imposição se tornasse sempre necessária, surgem mecanismos mais sutis que desempenham a mesma função. Entre eles está o controle do comportamento, obtido influenciando-se as concepções que as pessoas têm da atividade a ser controlada e da possibilidade ou exequibilidade de se envolver nela. Essas concepções surgem em situações sociais em que elas são comunicadas por pessoas consideradas respeitáveis e validadas pela experiência. Tais situações podem ser ordenadas de tal maneira que os indivíduos passam a conceber a atividade como desagradável, inconveniente ou imoral, não devendo portanto ser praticada. (BECKER, 2008: 67)

[9] Parecer do censor Luiz Carlos Melo Aucelio, 9 de janeiro de 1971. Brasília, D. F. DCDP/CP/TE/PT/CX 08. (grifo nosso)
[10] Parecer do censor Joel Ferraz, 19 de maio de 1972, Brasília, D.F. DCDP/CP/TE/PT/CX 08. (grifo nosso)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

No contexto da resistência à peça de Plínio Marcos, observamos tentativas de rotular os comportamentos retratados como desviantes e perigosos para a ordem social estabelecida. Essas tentativas de normatização são conduzidas por grandes instituições que percebem não apenas na peça em si, mas nos seus personagens, elementos que representam uma ameaça à estabilidade e aos valores vigentes na sociedade.

Ao analisarmos o papel destes grupos específicos, aqui em sua maioria ligados à profissão de alguma religião, podemos aplicar o conceito de "empreendedores morais" proposto por Becker (2008: 153). Esses empreendedores podem ser divididos em duas categorias distintas: os que estabelecem as normas e os que as fazem cumprir. Segundo Becker, o arquétipo do criador de normas é representado pelo “reformador cruzado”. Este indivíduo está profundamente envolvido com o conteúdo das normas, pois acredita que as normas existentes não são adequadas ou não estão alinhadas com seus princípios morais. Para ele, o mundo está imerso em uma condição de erro moral que requer correção através da imposição de novas regras. Becker descreve o cruzado como alguém que "opera com uma ética absoluta; o que vê é total e verdadeiramente mal sem nenhuma qualificação. Qualquer meio é válido para extirpá-lo. O cruzado é fervoroso e probo, muitas vezes hipócrita” (BECKER, 2008: 153).

Além disso, os cruzados geralmente são motivados por uma forte convicção moral, acreditando que estão agindo em nome de um bem maior. Eles veem sua missão como uma cruzada sagrada para purificar a sociedade e conduzir as pessoas ao caminho correto, conforme definido por seus princípios. Nesse sentido, eles não hesitam em usar todos os meios disponíveis para alcançar seus objetivos, mesmo que isso signifique adotar uma postura moralmente rígida e inflexível. De acordo com Becker, ainda, o cruzado moral possui fortes motivações humanitárias, acreditando não apenas na regra criada ou no que promulga como certo, mas no bem que a regra poderá gerar para aqueles à margem da mesma. As intenções humanitárias, embora presentes, não anulam o exercício do poder e do conhecimento na categorização, estabelecimento de padrões, normatização e disciplina por meio da disseminação de certezas. Assim, o poder disciplinar persiste, mas de forma mais sutil.

Esse “reformismo moral” conforme aponta Becker (2008: 154), sugere não apenas uma preocupação com questões éticas, mas também implica em uma dinâmica social complexa. Essa abordagem muitas vezes estabelece uma conexão entre a classe dominante e os estratos menos privilegiados da sociedade, projetando uma imagem quase filantrópica desse movimento. É notável que os promotores desse movimento estejam frequentemente ligados à elite social e política, o que os capacita a exercer poder tanto através de sua posição moral quanto de sua posição social.

A promulgação de verdades e normas, portanto, não ocorre de forma isolada, mas está intrinsicamente relacionada à estrutura social e aos interesses de grupos hegemônicos e dominantes. Esses grupos, identificados como reformistas morais, mobilizam seus recursos sociais para legitimar as regras que propõem, unindo-se a outros grupos ascendentes na estrutura social, incluindo esferas jurídicas, psiquiátricas e outras. Essa aliança não apenas valida e impõe as normas, mas também as institucionaliza, conferindo-lhes um status de autoridade.

Um exemplo elucidativo pode ser observado no contexto da ditadura militar no Brasil, em que tanto o governo quanto os grupos reformistas morais se valeram dessas narrativas normativas para justificar suas ações. O governo autoritá-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

rio se utilizou dos discursos normativos desses grupos para justificar a necessidade de golpe e, consequentemente, impor uma visão específica de mundo. Por sua vez, os grupos reformistas morais encontraram legitimidade e institucionalização de suas narrativas em um regime autoritário, relegando as minorias e grupos não hegemônicos à margem da sociedade.

Através da análise desses fenômenos, torna-se evidente a interseção entre moralidade, poder e controle social, destacando como as normas são estabelecidas, legitimadas e institucionalizadas por meio de alianças entre grupos dominantes e instituições de poder. Essa dinâmica, embora possa ser percebida como uma tentativa de promover o bem-estar social, muitas vezes resulta na marginalização e exclusão de grupos minoritários e desfavorecidos. Compreender os processos de reformismo moral e os papéis desempenhados pelos cruzados morais é essencial para uma análise crítica das estruturas sociais e das relações de poder em uma sociedade. Isso nos permite questionar as bases sobre as quais as normas são construídas e aplicadas, e identificar as formas pelas quais o poder é exercido e mantido, influenciando diretamente a vida das pessoas e a dinâmica social como um todo.

Considerações finais

Na presente investigação, empreendemos uma análise dos processos de normatização e rotulagem de desvio associados à obra *Navalha na Carne* (1967), do dramaturgo brasileiro Plínio Marcos. Ao longo deste estudo, nosso objetivo primordial foi o de compreender os mecanismos pelos quais instâncias de censura e setores da sociedade, notadamente instituições de cunho católico, influenciaram e moldaram a recepção e interpretação desta peça teatral.

Os resultados obtidos através da exposição e análise de diversas fontes revelaram que não apenas os órgãos de censura atuaram de forma deliberada na tentativa de proibir a encenação da obra, mas também que determinados segmentos sociais, especialmente vinculados a instituições católicas, se autoatribuíam o papel de guardiões da moral e dos bons costumes. Estes grupos, ao se oporem à representação da peça, argumentavam que esta constituía um ataque à estrutura familiar brasileira, assumindo uma postura de defesa dos valores tradicionais.

Além disso, nossa análise permitiu identificar como os processos de normatização impostos por tais instituições exerceram influência sobre a percepção dos personagens, suas ocupações e comportamentos, os quais eram frequentemente rotulados como desviantes e, portanto, percebidos como uma ameaça à ordem social estabelecida. Neste contexto, adotamos uma perspectiva fundamentada no Interacionismo Simbólico, a fim de compreender que a prática do desvio não ocorre de maneira isolada, mas depende da construção de regras por parte de agentes sociais, que atuam como guardiões da ordem, em sua maioria representantes das classes dominantes, os quais tendem a rotular aqueles que não se conformam com as normas estabelecidas como desviantes.

Por fim, concluímos que o processo de normatização e rotulagem imposto à obra de Plínio Marcos ao longo de treze anos reflete a influência de estruturas sociais profundamente enraizadas na sociedade brasileira. Estas estruturas, cuja origem remonta a um contexto histórico e político específico, persistem até os dias atuais, o que torna crucial refletir sobre suas raízes e implicações, especialmente em um contexto contemporâneo no qual observamos a ressurgência de tendências autoritárias e de intolerância em nosso país.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

Recebido em 22 de abril de 2024.
Aprovado em 7 de outubro de 2024.

Referências

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BECKER, Howard. *Uma teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BELCHIOR. *Alucinação*. [Gravação sonora]. Rio de Janeiro: Copacabana, 1976. 1 disco sonoro (LP); 33 1/3 rpm.

CARVALHO, Jacques Elias de. *"Eu sou apenas um repórter de um tempo mau": História, Censura e Recepção da obra de Plínio Marcos*. Tese de Doutorado, História Social, Universidade Federal de Uberlândia, 2017.

FERNANDES, Patrícia da Silva. *Navalha na carne: Plínio Marcos, militância, engajamento e rebeldia*. Monografia, História, Universidade Federal de Uberlândia, 2011.

GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de Programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LIMA, Rita de Cássia Pereira. Sociologia do desvio e interacionismo. *Tempo Social*, 13 (1): 185-201, 2001.

MARCOS, Plínio. "Navalha na carne". In: *Plínio Marcos*. São Paulo: Global, 2003, pp. 135-169.

MENDES, Oswaldo. *Bendito maldito: uma biografia de Plínio Marcos*. São Paulo: Leya, 2009.

PRADO, Décio de Almeida. "Teatro 1930-1980". In: *História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano: Economia e Cultura (1930-64)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

VELHO, Gilberto. *Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17504

ACENO

Vestir-se de ema:
uma ciência política terena do concreto

Augusto Ventura dos Santos[1]
Universidade de São Paulo

Resumo: A dança da ema pode ser considerada a principal manifestação através da qual os Terena celebram sua condição indígena e afirmam sua cultura dentro e fora das comunidades. O artigo ensaia uma breve reflexão sobre o tema, mirando duas contribuições pontuais para a etnologia terena: (1) produzir uma síntese etnográfica, reunindo descrições espalhadas pela literatura e complementado esta compilação com informações registradas em meus trabalhos de campo; (2) propor uma alternativa interpretativa ao viés salvacionista e negativizante imputado sobre a dança pelos trabalhos etnológicos clássicos.

Palavras-chave: etnologia indígena; ação política ameríndia; Terena; teorias da aculturação; ciência do concreto.

[1] Mestre (2015) e doutor (2023) em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP). Desenvolve pesquisa na área de etnologia indígena, tendo trabalhado questões envolvendo o ensino superior para indígenas no Mato Grosso do Sul e questões envolvendo a vida do Povo Terena.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

SANTOS, Augusto Ventura dos. **Vestir-se de ema: uma ciência política terena do concreto.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 297-314, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Dressing as rhea:
a Terena political science of the concrete

Abstract: The *dança da ema* [dance of rhea] can be considered the main expression through which the Terena celebrate their indigenous identity and affirm their culture both within and outside their communities. This article presents a brief reflection on the topic, focusing on two specific contributions to Terena ethnology: (1) to produce an ethnographic synthesis, bringing together descriptions scattered throughout the literature and complementing this compilation with information gathered in my fieldwork; (2) to propose an interpretative alternative to the salvational and negative bias attributed to the dance by classic ethnological works.

Keywords: indigenous ethnology; amerindian political; action Terena; acculturation theories; science of the concrete.

Vestirse de ñandu:
una ciencia política terena de lo concreto

Resumen: La *dança da ema* [danza de ñandú] puede considerarse la principal manifestación a través de la cual los Terena celebran su condición indígena y afirman su cultura dentro y fuera de sus comunidades. Este artículo ofrece una breve reflexión sobre el tema, centrándose en dos contribuciones específicas a la etnología terena: (1) producir una síntesis etnográfica, reuniendo descripciones dispersas en la literatura y complementando esta recopilación con información obtenida en mis trabajos de campo; (2) proponer una alternativa interpretativa al sesgo salvacionista y negativo atribuido a la danza por los trabajos etnológicos clásicos.

Palabras clave: etnología indígena; acción política amerindia; Terena; teorías de la aculturación; ciencia de lo concreto.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

A dança da ema é, possivelmente, a principal manifestação através da qual os Terena celebram sua condição indígena e afirmam sua cultura para os seus e para os outros – junto com a *siputrena*, uma versão exclusivamente feminina da dança da ema (SEBASTIÃO, 2012: 72). O Povo Terena habita tradicionalmente o Pantanal e o Cerrado, numa região hoje administrativamente compreendida pelo estado brasileiro do Mato Grosso do Sul[2]. Eram, segundo o censo de 2010, a terceira população indígena mais numerosa do país (IBGE, 2010). Sua língua é classificada no tronco linguístico aruaque. Durante os séculos de colonização, foram tratados pelo imaginário ocidental como "índios mansos", "civilizados", "dóceis", "aptos à educação", "aculturados", "em vias de assimilação" e outros estigmas. Durante o século XX, foram submetidos a rígido controle administrativo e confinamento territorial pelo estado brasileiro, tornando-se paradigmas de um pretenso ajustamento indígena ao processo de integração à sociedade nacional (Altenfelder Silva, 1949: 376). Na literatura etnológica de meados do século XX, foram pensados como um "caso limite de ser ou não índio no Brasil" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]: 7).

Nas últimas décadas, um movimento protagonizado por lideranças indígenas e apoiado por parceiros indigenistas tem firmemente questionado o assimilacionismo e arduamente lutado por autonomia, cidadania e direitos constitucionais. Assume relevância, neste sentido, a luta pelos direitos territoriais, que possui como uma das principais estratégias de mobilização as retomadas de porções do território tradicional esbulhadas pelos *purutuya*[3] (ELOY AMADO, 2019). Também nas últimas décadas, refletindo as mobilizações no plano político, diversos trabalhos acadêmicos têm assumido o duplo propósito de criticar antigas imagens desenhadas sob o prisma das teorias da aculturação e erigir caracterizações mais justas e consonantes com as maneiras com que os Terena caracterizam a si próprios. Nesta guinada de renovação do campo, ganha destaque a produção de acadêmicos e intelectuais terena, os quais que têm se apropriado da escrita e metodologia científica para produzir novas e instigantes reflexões sobre seu povo.

Talvez a ocasião em que a dança da ema seja mais vezes acionada nas comunidades terena é a festa do dia do índio, comemorada em 19 de abril. Segundo a professora terena Lindomar Sebastião, "pode acontecer também em especial homenagem a algo que venha a ocorrer na aldeia, como forma de recepção a alguma visita, um evento cultural oferecido pela escola, ou até mesmo para demonstração da cultura aos *purutuye*" (*idem*: 71). A dança, no idioma terena, é chamada *"kohixoti kipaé*", "estar vestido de ema", na tradução do professor terena Paulo Balta-

[2] As Terras Indígenas (TIs) Terena estão localizadas nos municípios de Aquidauana (TI Taunay-Ipegue, TI Limão Verde), Miranda (TI Cachoeirinha, TI Pilad Rebua, TI Lalima), Anastácio (TI Aldeinha), Nioaque (TI Nioaque), Sidrolândia (TI Buritizinho) e Dois Irmãos do Buriti (TI Buriti). Famílias terena também residem em TIs localizadas em outras regiões (sul do Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, São Paulo) e com presença majoritária de outros povos indígenas. Uma parcela significativa das pessoas terena residem em cidades do centro e noroeste do Mato Grosso do Sul.

[3] *Purutuya* é um dos etnônimos com que os Terena costumam se referir aos não-indígenas.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

zar (2010: 39). O autor assinala que, até os anos 1960 (ao menos na aldeia Bananal), o nome mais acionado era *kipaéxoti*. A expressão que acredito ser mais utilizada em português é "dança do bate-pau" ou apenas "bate-pau". Segundo o historiador terena Éder Oliveira, a dança "foi denominada de 'bate-pau' quando os primeiros brancos chegaram a nossas aldeias e a assistiram" (OLIVEIRA, 2013: 88). Em trabalho de campo, testemunhei esta tradução ser problematizada por jovens lideranças e acadêmicos indígenas sob o argumento de ser pejorativa e evidenciar preconceito dos brancos. Oliveira, neste sentido, manifesta preferência pela tradução "dança da ema" (*idem*) – preferência que também seguiremos neste artigo.

"Dança", ademais, é apenas um dos termos em português para chamar o *kipaéxoti*. "Brincadeira" é um rótulo que, algumas vezes, ouvi englobar a dança da ema e outras festas (bailes, bingos, etc) e que, segundo o antropólogo Andrey Ferreira, é uma tradução da categoria "*mohikena*" (FERREIRA, 2013: 196). Ao me explicarem o aspecto competitivo entre as metades em interação, alguns participantes também disseram ser um "jogo" ou "disputa". "Luta" ou "briga" foram termos semelhantemente acionados, sobretudo para designar os movimentos que, como veremos adiante, fazem bater os bastões de taquara e o bodoque. Numa conversa com um antigo tocador de pífano, anotei a ideia de "movimento": "desde novo, tinha um amigo que tocava comigo, saímos tocando e dançando na aldeia, fazendo um movimento, ne?". Certa vez, testemunhei uma conversa entre uma jornalista europeia interessada em produzir uma reportagem sobre, em suas palavras, os "índios do Brasil" e uma jovem liderança terena que a guiava pelas aldeias. Possivelmente preocupada com a possibilidade de não satisfazer o apetite de seu público pelo exótico, ela perguntou "mas vocês não têm um ritual para nós filmarmos?", ao que a liderança respondeu "temos sim! Temos o ritual da ema".

A tradução do *kohixoti kipaé* como "luta" ou "movimento" pareceu-me ser especialmente mobilizada nos acima referidos contextos contemporâneos de mobilização pelos direitos indígenas. "Não é por acaso, portanto, que a praticamos durante processos de retomada da terra indígena", pontuou Oliveira (2013: 89). Guerreiros vestidos de ema dançando: esta foi a primeira imagem que o advogado e liderança Eloy Terena presenciou ao chegar à recém-retomada área onde estava instalada a fazenda Esperança:

> Pegamos o carro e fomos para a aldeia, chegamos na área retomada já início de noite e a fazenda estava tomada por guerreiros indígenas. Muitas mulheres, caciques e os jovens dançam o kohixoti kipaé em frente à sede da fazenda onde havia uma fogueira. Não havia sinal de violência, as lideranças indígenas haviam ocupado boa parte da fazenda, mas dentro da sede, os fazendeiros permaneciam. Não havia nenhum sinal de destruição, tudo preservado. A noite caiu e fui para a casa de meus avós na aldeia Ipegue. (ELOY AMADO, 2019: 149)

Registrei, neste sentido, uma frase particularmente ilustrativa enunciada em entrevista por Maurílio Pacheco, ativa liderança da aldeia Água Branca:

> *quero que as novas gerações continuem na luta, na tradição, na dança. Tem história atrás da pena, da pintura, de cada passo. Tem significado, tem fundamento. Hoje, infelizmente, isso está se perdendo.*

Quais seriam, afinal, os significados e fundamentos envolvidos na dança da ema a que a liderança se refere? Porque o *kohixoti kipaé* também é considerado "luta" e "movimento" pelos Terena? Tentaremos, no presente artigo, oferecer uma breve e pontual resposta a tais questões. Ao fazê-lo, miramos duas circunscritas contribuições para a etnologia terena: (1) realizar uma síntese etnográfica

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

sobre o tema, compilando descrições espalhadas pela literatura e complementado esta compilação com pontuais elementos registrados em meus trabalhos de campo; (2) propor uma alternativa interpretativa ao viés salvacionista e negativizante através do qual a dança foi pensada pelos trabalhos etnológicos clássicos. O artigo, sem enveredar por uma visada comparativa mais profunda, também poderá sugerir chaves de leitura para outras reflexões do âmbito da etnologia americanista que encampam desafios análogos: alargar a imaginação teórica sobre saberes e práticas indígenas que, longe de se reduzirem a certas estigmatizações assimilacionistas, atualizam de maneira profunda a ação política e o pensamento destes povos.

Momento de reunir, momento de aprender

São raros os registros etnográficos sobre os Terena que não tenham abordado a dança da ema. Os trabalhos clássicos tenderam a imaginá-la como uma espécie de relíquia: era o elemento sobrevivente de uma cultura antes plena e vigorosa, mas decaída e empobrecida no presente em que se escrevia – debateremos adiante o exemplo fornecido pela interpretação do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira. Alguns destes trabalhos registram que a política tutelar sustentava, no plano administrativo, semelhante perspectiva salvacionista: "o Serviço de Proteção aos Índios [SPI] tem incentivado esses folguedos [bate-pau e a corrida de cavalinho] com a intenção de 'salvar' o que resta da cultura dos Terena" (ALTENFELDER SILVA, 1949: 369). Segundo Cardoso de Oliveira, nas primeiras décadas do século XX, a dança da ema e a corrida de cavalinhos "foram praticamente reavivados pelo Serviço de Proteção aos Índios, por acreditarem os seus funcionários estar assim 'respeitando' a cultura indígena, nos moldes preconizados pelo regimento da instituição" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]: 105). O SPI operava como uma espécie de produtor cultural das festas, custeando as despesas para a efetiva execução da dança (*idem*). O próprio pesquisador, funcionário do órgão durante seu trabalho de campo, patrocinou uma dança na aldeia Cachoeirinha (Cardoso de Oliveira, 2002: 155). O autor assinalou que, na aldeia Limão Verde, padres redentoristas patrocinavam o *kohixoti kipaé*, algumas vezes executado junto com procissões do dia de São Sebastião (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]: 106). O papel de produtor era também exercido por visitantes ocasionais e turistas "ansiando ver alguma coisa de bizarro, numa zona tão 'pobre' de curiosidades indígenas" (*idem*: 105).

De fato, a dança da ema é amplamente acionada pelos Terena para apresentar sua cultura para as pessoas de fora das aldeias. Os registros do parágrafo acima nos fazem visualizar um contexto muito particular em que isso aconteceu durante o século XX (e que não deixa de ressoar contextos contemporâneos): administradores governamentais e missionários religiosos incentivando dançadores indígenas a se apresentarem para visitantes *purutuya* ávidos por uma imagem simplista, exótica e genérica do "índio". Porém, isso não esgota os sentidos da dança e seria enganoso pensar que, por ser feita para os de fora, a dança é vazia de valor para os de dentro, sendo apenas "coisa para branco ver". A dança, pelo que pude testemunhar, está envolta numa intrincada trama de sentido e sociabilidade entre pessoas terena de diferentes famílias, aldeias e faixas geracionais. Pode ser considerada, neste sentido, um salutar "momento de encontro" (Jesus, 2007: 64), com intenso engajamento comunitário e circulação de saberes.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

A relevância do *kipaéxoti* para os Terena fica patente nos ensaios. Muito tempo e afinco são dedicados à preparação. Nos anos 1940, o antropólogo Fernando Altenfelder Silva escreveu que

> o "bate-pau" exige treino prolongado para ser executado com perfeição; durante um mês antes da data fixada para sua realização, os líderes dos dois grupos selecionam e adestram os seus homens, em exercícios diários e prolongados. (ALTENFELDER SILVA, 1949: 368)

As crianças, desde muito cedo, são incentivadas a participar, sobretudo em apresentações promovidas pela escola: "os ensaios desses meninos eram acompanhados pelos adultos, que cobravam a todo instante a seriedade na execução dos movimentos" (JESUS, 2007: 59). Muitos ensaios são organizados através da equipe de liderança do cacique da aldeia[4], que convida os interessados para dançar nos festejos de 19 de abril. "Os ensaios geralmente acontecem à noite, quando todos estão livres de obrigações e trabalhos (...). Simultaneamente, nas casas, acontece, no decorrer da semana, a confecção de roupas, adornos e ornamentos" (BALTAZAR, 2010: 40). Em algumas aldeias, há os chamados "grupos" ou "turmas de dança" com composição fixa, ligadas a associações indígenas, com o propósito de apresentar-se fora da Terra Indígena.

Nos ensaios e nas apresentações, pessoas mais velhas reconhecidas pela destreza e conhecimento das minúcias da dança assumem a liderança. Cardoso de Oliveira descreveu que "os jovens, majoritários nas duas danças, seguem os mais velhos, observando-os e copiando o máximo possível suas habilidades" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002: 155). Outra observação registrada no caderno de campo do antropólogo expressa bem a liderança dos anciãos:

> Eles são os anciões e, como tais, portam-se com a dignidade que sua geração impõe. É muito bonito vê-los discutindo a organização da dança. São também os que entendem da coisa, conhecem suas regras, os passos, o ritmo e a melodia e, provavelmente, o seu significado. É interessante observá-los na lida com os jovens no objetivo de ensiná-los, sobretudo àqueles que iriam dançar pela primeira vez. Havia uma combinação de seriedade e de ataque de risos! Em certas ocasiões, explodiam em gargalhadas. (*idem*: 151)

Observei, em muitos casos, anciãos ocupando a posição do chamado "cacique da dança", aquele que puxa a fila e comanda a execução dos passos. A idade, em algumas apresentações, pareceu-me critério principal na sequência dos dançadores: mais experimentes primeiro, com a fila terminando com os jovens, às vezes crianças bem pequenas. Estes mais velhos, pelo fato de a dança exigir considerável esforço físico, nem sempre dançam, mas observam a habilidade dos mais jovens e, quando necessário, delegam a um deles a condição de cacique. É muito comum ver anciãos participarem como tocadores de caixa ou pífano – pude notar o revezamento entre dois tocadores de cada instrumento pois, segundo disseram-me, a dança é longa e os tocadores podem cansar. Quanto a habilidade de tocar estes instrumentos, parece haver maior ênfase na transmissão familiar e boa parte dos tocadores destacam terem aprendido a tocar com seus pais, tios ou avós.

Um reclamo frequente dos mais velhos, neste sentido, é a falta de adesão e interesse dos jovens. Um ancião, certa vez, me disse que "hoje já não se dança

[4] As aldeias terena (*ipuxóvokuti*) são compostas por setores ou vilas (*ihaxákoku*) que reúnem várias casas (*ovokuti*) onde vivem as famílias extensas (*ienõchapá*) (Azanha, 2005: 100-103; Ferreira, 2013: 175-195). Os chefes de aldeia são chamados *naati* em terena, *cacique* ou *capitão* em português. Os chefes de família são chamados *xuve ko'ovokuti* em terena e *troncos* em português (PEREIRA, 2009; ALMEIDA, 2013). Os caciques são eleitos por voto majoritário ou aclamação, a depender da aldeia. Além do cacique, as aldeias contam com os "conselhos tribais" ou "conselho de lideranças", coletivos que realizam um controle dinâmico das ações do cacique, apoiando-lhe ou fazendo-lhe oposição, a depender da conjuntura (BALTAZAR, 2010).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

como antigamente. Já está muito diferente. Cada tempo que passa, muda. Você vê, tem menino aí que não quer dançar de vergonha. Vergonha de ser índio". Os anciãos de Cachoeirinha, segundo Cardoso de Oliveira, costumavam reagir com severidade às "novas gerações que 'sentem vergonha de brincar'" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002: 106). Carvalho registrou, no Araribá, interior de São Paulo, o depoimento de um morador que, por dissidência com o capitão, se recusava a dançar: "eu e os meus não gosta de dançar o bate-pau, não suporto, é sinal de atraso" (CARVALHO, 1979: 101). A dança da ema, mesmo quando imersa em conflitos e dissensos, mostra-se polo articulador e gerador de debates geracionais, o que creio confirmar seu relevo na socialidade terena.

A dança é a execução de uma sequência preestabelecida de "movimentos". Cada parte da sequência é usualmente chamada de "passos" ou "peças". Os "movimentos" são executados pelos chamados "dançadores" ou "guerreiros" que são comandados, como dissemos logo acima, pelo "cacique da dança". Os "dançadores" pertencem a dois agrupamentos que ouvi serem designados em português como "partidos", "times" ou "lados". Cada "partido" tem seu "cacique da dança". Os guerreiros empunham bastões de taquara rachada nas pontas, para produzir o som desejado nos movimentos de batida. Também costumam carregar consigo os chamados bodoques, arcos com flechas presas de tal forma que, quando batem na madeira do arco, também produzem barulho. Participam do *kohixoti kipaé* os chamados "tocadores", que levam consigo as chamadas "caixas", tambores feitos de madeira e couro de caça, e os chamados "pifes" ou "pífanos", instrumentos de sopro feito de bambu (OLIVEIRA, 2013: 88). Os sons produzidos pelos tocadores e pelos guerreiros ritmam e harmonizam os movimentos da dança.

Os guerreiros de ambos os partidos dançam paramentados de ema: vestem um saiote e um cocar feitos com as caracteristicamente longas penas do animal. Observa-se variações nestas vestimentas segundo a aldeia: nalguns locais, os saiotes são feitos de fibras de folhas de buriti (OLIVEIRA, 2013: 88), noutros de folhas de bananeira (ALTENFELDER SILVA, 1949: 367), noutros com tecidos diversos (JESUS, 2007: 73); alguns cocares são confeccionados com papel, outros com penas de outras aves. O motivo dessa substituição costuma ser explicada pela indisponibilidade de penas de ema as quais, com a introdução de limitações territoriais e ambientais, tornaram-se, segundo Oliveira, recursos escassos e objeto de necessário cuidado por parte dos moradores das aldeias: "com a conscientização da necessidade da preservação da fauna e da flora, haja vista a diminuição desses recursos nos territórios ocupados por não índios, as vestimentas foram substituídas pelas fibras de buriti" (OLIVEIRA, 2013: 88). Muitos dançadores utilizam também variados colares, "feitos com sementes, dentes, ossos e unhas de animais" (*idem*). Os integrantes pintam diferentes partes do seu corpo com as cores de sua metade utilizando-se de jenipapo, urucum, barro, cinzas de sapé, carvão e outros materiais. Pelo que percebi, em alguns lugares, há certa cobrança, sobretudo por parte de dançadores experientes, sobre o rigor e padronização na paramentação; noutros lugares, porém, há certa liberdade de composição individual e cada dançador lança mão de adornos conforme sua preferência ou disponibilidade.

Vestidos de ema, os dançadores imitam seus passos. A ema (*Rhea americana*) é um emblemático animal do Cerrado e do Pantanal e povoa as cosmovisões de muitos dos povos indígenas habitantes destes biomas. O *kohixoti kipaé* presume, neste sentido, uma meticulosa observação sobre o jeito de ser da espécie. Recordo da conversa com um jovem dançador que me dizia ainda não ter alcançado o porquê da ema ser tão importante na cultura terena. Conjecturava,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

através de suas conversas com mais velhos, que as razões eram porque a ema tem família grande e muitas crias, é brava, suas garras podem matar, é rápida e inteligente na corrida. A reflexão de Eloy Terena registrada por Ximenes nos fala da orientação dos mais velhos para seguir os movimentos do animal:

> a própria figura da ema, o jeito que a gente dança. O jeito certo você tem que fazer o gingado da ema. E por que a ema? Como meu vô diz, a ema é um bicho que ninguém pega. Ela sabe caminhar a passos largos, mas a passos rápidos também. Eles sempre falam: "você tem que ir que nem a ema". Você come, você levanta a cabeça, olha, observa, aí vai. E se alguém quiser te pegar você tem que ir nesse movimento. Ele fala que Terena tem que ser assim, você tem que transitar entre os espaços, nos mais variados espaços, mas ir nesse movimento da ema, observando, olhando, nesse movimento de deslize, pra que não seja pego em nenhuma armadilha. (XIMENES, 2017: 248)

Os dois partidos estão em disputa e, em diversas apresentações que presenciei, um vencedor é definido ao final. O critério para a vitória varia de aldeia para aldeia. Na aldeia Ipegue, pelo que me disseram, a definição é por julgamento e aclamação do público. Certa vez, um cacique da dança afirmou-me que "dentro da nossa dança, tem uma disputa, para ver quem ganha, o vermelho ou o azul. O povo é quem escolhe. Aí grita: 'é o azul?', então todo mundo grita, o que gritar menos, perde". Altenfelder Silva afirmou que, na aldeia Bananal, nos anos 1940, "o grupo que resiste mais tempo é aclamado o vencedor" (ALTENFELDER SILVA, 1949: 369). Baltazar afirmou que, no Bananal, atualmente, o vencedor é o grupo que, no passo de vitória ou homenagem, permanece com o cacique da dança erguido por mais tempo (BALTAZAR, 2010: 43). Cardoso de Oliveira indicou que, na aldeia Cachoeirinha, nos anos 1950, o vencedor era definido por uma espécie de contagem de pontos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]: 46).

Cada partido é designado pela cor: vermelho (*harara-iti)* e azul/verde (*hononó-iti)* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]: 46)[5]. Para o Bananal, Baltazar aponta que o vermelho se combina com branco e o azul com preto nas pinturas (Baltazar, 2010: 38). Noutras aldeias, observei a combinação do vermelho com preto e do azul com branco. Alguns anciãos me explicaram que o significado das cores está ligado à participação na Guerra do Paraguai. Anacleto Lulú, antigo dançador do Ipegue, disse-me que o vermelho é "sangue", preto é "luto", azul e branco são "vitória e paz". Laurindo Silva, antigo dançador de Cachoeirinha, explicou a Ferreira que o vermelho é "sangue", o verde "existe no meio por causa dos *purutuya*" (referência à bandeira nacional, "pois eles estavam ganhando, comemorando sua vitória") e o preto vem das "pinturas dos povos antigos quando morre alguns parentes" (FERREIRA, 2013: 215).

Outro princípio associado aos partidos da dança é aquilo que a literatura clássica cunhou como "metades", "*xumonó*" e "*sukirikionó*". Façamos uma rápida mirada nas traduções destes termos registradas na literatura. O missionário Alexander Rattray-Hay, em visita ao Bananal, registrou a diferença entre *xumonó* e *sukrikionó* como "má" e "boa" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]: 45). Cardoso de Oliveira, acusando ser a tradução do missionário uma "racionalização piedosa", prefere a tradução do antropólogo Kalervo Oberg, também coletada no Bananal, que indica "gente brava" (*xumonó*) e "gente mansa" (*sukrikionó*). O autor menciona o comportamento dos *Xumonó* em algumas festas, que deveriam caçoar e provocar os *Sukrikionó* sem que estes reagissem, permanecendo "passivos e fleumáticos" (*idem*: 46). Para Altenfelder Silva, os *Xumonó* são "brincalhões

[5] Como lembra Cardoso de Oliveira (2002: 155), os Terena em seu idioma reúnem na mesma categoria (*hononó-iti*) o que são chamados em português de verde e de azul – o que não significa, evidentemente, que as pessoas não distingam visualmente essas tonalidades.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

e turbulentos", "a juventude irriquieta" e os *Sukrikionó* são a "maturidade", que sofre "sem revidar" às provocações dos outros (ALTENFELDER SILVA, 1949: 319). Interlocutores da antropóloga Graziella Sant'Ana disseram que os *Sukirikionó*

> demonstram mais "sabedoria", "seriedade", são "como se fossem os velhos, são mais sérios e não gostam de brincadeiras" (anciã terena, informação oral); já os Xumonó são brincalhões, gostam de "tirar sarro, eles provocam com muitas brincadeiras os Sukirikionó nas festas" (Estevinho Floriano, informação oral). (SANT'ANA, 2010: 57)

Haveria ainda "certa 'superioridade'" (*idem*: 57) dos *Sukrikionó* sobre os *Xumonó*, algo que, nas festas, se inverteria. É o "momento em que a gente lava a alma", segundo um interlocutor *xumonó* da autora (*idem*: 58).

A associação entre as cores a as metades pode "variar de aldeia para aldeia, conforme a disposição e a decisão de líderes" (BALTAZAR, 2010: 38). Baltazar indica, para o Bananal, que *Xumonó* pintam-se de azul e preto e *Sukrikionó* de vermelho e branco (*idem*). Segundo Sant'Ana, *Xumonó* pintam-se de azul/verde e *Sukrikionó* de vermelho (SANT'ANA, 2010: 58). Segundo Ferreira, *Xumonó* pintam-se de vermelho e *Sukrikionó* de verde/azul (FERREIRA, 2013: 213).

Sete passos

Podemos dizer sobre a dança da ema, tal qual outros saberes e práticas terena, são como dispositivos mnemônicos (MARQUES, 2013). Segundo a maioria das exegeses indígenas que ouvi em campo e recolhi da bibliografia, a dança versa sobre a Guerra do Paraguai. Assistir, executar ou falar sobre o *kohixoti kipaé* dispara diversos saberes, narrativas, memórias sobre a participação indígena no conflito. "Em situações assim, gerações compartilham historicidades", pontuou Oliveira, que prossegue,

> esta foi uma das maneiras utilizadas pelos anciões para explicar de um jeito prático, objetivo e direto, para que toda a comunidade da aldeia tivesse conhecimento, sobre como foi o enfrentamento dos paraguaios pelos Terena. (OLIVEIRA, 2013: 90-91)

A própria dança, tentarei evidenciar com a descrição de seus passos, é uma imitação da guerra, como disseram-me alguns velhos dançadores. Laurindo Silva, em entrevista a Ferreira, afirmou que

> a história dos mais antigos se originou durante a Guerra do Paraguai. Depois da Guerra do Paraguai começaram a dançar essa dança, depois conseguimos esse pequeno pedaço de terra (...) Miranda, se fosse tomada [pelos paraguaios] não teria onde a gente fazer as compras (...) se não fosse o povo, a cidade não existia. (FERREIRA, 2013: 214)

No Bananal, Zeferino Massi ofereceu-me relato sobre a origem da dança. Acabada a guerra, os Terena que estavam "esparramados" pela região se ajuntaram e fizeram uma reunião para decidir como celebrar a vitória[6]. Decidiram por fazer a dança, mas não de uma só vez: primeiro escolheram as vestes, depois a música, depois o nome, depois a quantidade de passos etc. Outra decisiva variante da gênese da dança é aquela registrada por Altenfelder Silva (1949: 367):

[6] Depois de participarem ativamente da Guerra do Paraguai ao lado das tropas brasileiras, os Terena sofreram com deslocamentos forçados, esbulho de suas terras e violações diversas cometidas pelos novos sitiantes *purutuya* da região. A situação viria a melhorar quando, em troca do trabalho de lideranças terena na construção de linhas telegráficas e estradas de ferro, militares positivistas (que viriam a fundar posteriormente o SPI) delimitaram pequenas porções do território tradicional, transformadas em Reservas Indígenas. O reservamento teve implicações ambíguas: ofereceu melhores condições para os Terena se reorganizarem, mas também viabilizou tanto a política tutelar e assimilacionista conduzida pelo estado brasileiro, quanto a exploração de mão-de-obra indígena barata pelo mercado capitalista.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

> Afirmam os Terena que um koichomuneti, durante suas invocações xamanísticas, caiu em transe e em sonhos visitou uma floresta na qual assistiu ao kohichoti-kipae; ao acordar, recordando-se do que sonhara, ensinou a dança aos Terena que desde então passaram a executá-la.

Percebemos que as versões diferem quanto às práticas que originaram a dança: num caso, uma reunião de lideranças e, no outro, um sonho de xamã (*koixomuneti*). Por outro lado, por se tratarem de dois protocolos fundamentais do modo indígena de viver, tal qual os Terena o concebem e praticam, as versões convergem e situam a dança no seio do que é considerado "tradicional". Cabe ressaltar que, além da Guerra do Paraguai, sobre a qual se refere diretamente, percebi que a dança da ema faz emergir também narrativas sobre a participação de soldados terena na Segunda Guerra Mundial.

A dança é composta de sete partes que, como dito acima, consistem na realização de um tipo de movimento a ser rigorosa e sincronicamente executado pelos guerreiros de cada partido. A mudança de uma peça para outra é ordenada pelo cacique da dança com um grito. Cada peça remete, ao mesmo tempo, a momentos do combate com os paraguaios, a comportamentos da ema (e outras espécies animais) e às atitudes *xumonó* e *sukrikionó*. Segundo Baltazar, o *kipaéxoti* apresenta também uma caçada na mata (BALTAZAR, 2010: 41-42). Nas explicações que registrei em meu trabalho de campo e que colhi na literatura, encontrei mais detalhes alusivos ao plano da guerra do que aos outros planos – desequilíbrio cuja solução creio ensejar adicionais esforços de pesquisa no futuro.

A sequência dos passos e seu significado varia de aldeia para aldeia e de grupo de dança para grupo de dança. Abaixo, para descrever rapidamente e em linhas gerais os passos da dança, experimentarei uma espécie de composição livre que combina versões que ouvi de alguns anciãos da aldeia Ipegue com versões contidas na literatura, referentes a outras aldeias[7].

Numa festa de 19 de abril de que participei no Ipegue, observei movimentações prévias ao começo da dança propriamente dita. Cada partido adorna-se num lugar diferente na aldeia. Ao chamado do partido que termina primeiro sua preparação, o outro vai ao encontro num local pré-combinado. Encontrando-se, os dançadores formam duas filas paralelas e começam a marchar pelas ruas da aldeia, realizando um dos passos assinalado pelo cacique da dança. A marcha chega à casa do cacique da aldeia que concede autorização ao seguimento do cortejo. Com o cacique, os dançadores chegam ao pátio onde será executada a sequência de passos.

A dança começa com a caixa percutindo longamente (ALTENFELDER SILVA, 1949: 368) para enunciar o passo do *kohó* (nome em terena para a ave denominada tuiuiú ou jaburu, em português). "É uma caminhada com pés levantados, com passos lentos, corpo dobrado para frente, cabeça baixa, como a ave que sai à procura da presa" (Baltazar, 2010: 41). Aqui "os dançarinos executam passos lentos, mostram-se cautelosos como se estivessem explorando um terreno" (ALTENFELDER, 1949: 368). Os dançadores estão se aproximando, lenta e imperceptivelmente, do inimigo. O *kohó*, segundo Oliveira (2013: 90), é:

> uma ave que anda tranquilamente quase sem fazer barulho, mudando um passo por vez. Assim eram os Terena que andavam em fileira sobre o rastro do outro, fazendo

[7] As versões que mobilizarei da literatura são: aquela pormenorizadamente descrita pelo professor Paulo Baltazar, (2010) baseada por sua vez no depoimento fornecido por Apolinário Lilli à linguista Muriel Ekdahl em 1963; a descrição de Altenfelder Silva (1949), a respeito do Bananal nos anos 1940; as descrição de Cardoso de Oliveira (1976 [1960], 2002), sobre Cachoeirinha nos anos 1950; e as recentes descrições de Jesus (2007) sobre o Limão Verde, Oliveira (2013) sobre o Buriti e Ferreira (2013) sobre Cachoeirinha.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

> com que os paraguaios pensassem que estavam em uma única pessoa. Quando menos os invasores esperavam, já estavam cercados pelos indígenas.

Uma rápida digressão a respeito do movimento de fila: conforme sugeriu o antropólogo Spensy Pimentel em etnografia sobre os Kaiowá, a fila parece constituir um significativo elemento de teorias e estratégias políticas indígenas (PIMENTEL, 2012: 128). O autor nos lembra que a expressão em português "fila indiana" pode ser considerada uma corruptela do termo norte-americano "*indian file*", cuja tradução mais precisa seria "fila indígena".

> A expressão norte-americana tem origem na observação de colonos brancos, generalizada e levada ao senso comum, de que os indígenas (e não os habitantes da Índia) vão à guerra andando em fila (todos pisando no rastro de quem vai à frente, 'para dar a impressão de que por ali, passou um único homem') (TYLOR, 1881: 244). (*idem*: 128)

O segundo passo do *kohixoti kipaé* marca o encontro com o inimigo, pego desprevenido. "Acordar o inimigo", como disse Laurindo Silva a Ferreira (2013: 215). "Os índios costumavam brigar durante a noite e de madrugada", como disse um ancião a Altenfelder Silva (1949: 324). A caixa muda para a cadência que manterá até o final e o pífano é acionado, passando a dar a melodia. Aqui, conforme pontuou-me Anacleto Lulú, começa a "briga". A manipulação dos bastões pelos dançadores inclui agora batidas fortes que produzem um som muito característico desta dança.

> Cada dançarino se volta, sucessivamente, para o lado externo e interno das colunas. Quando os pares encontram-se frente a frente, no lado interno, acontece a batida na ponta superior do bastão de bambu, feita por cada par de dançarinos, produzindo ruídos que imitam a caça. (BALTAZAR, 2010: 41)

Os dois passos seguintes se diferenciam dos anteriores pela "forma de conduzir o bastão de taquara e pelo número de batidas entre os bastões" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002: 157). Testemunhamos um acirramento da disputa, com o progressivo aumento no número dos encontros dos bastões. Segundo alguns dançadores de Cachoeirinha, as diferenças no tipo de batida apontam para uma parte do corpo do inimigo atingida: "paulada na cabeça", "paulada nas costas" (FERREIRA, 2013: 215). Segundo Oliveira, esses movimentos sugerem uma combinação entre ataque e defesa e um uso proeminente da esquiva:

> Por isso, o gingado da dança, quando os homens mexem o corpo de um lado para o outro, vem mostrar quando eram recebidos por armas de fogo e tinham que se esquivar da artilharia inimiga. Este gingado, portanto, é descrito sobre como os Terena negavam ou se esquivavam dos tiros da arma de fogo na hora do enfrentamento contra os paraguaios. (OLIVEIRA, 2013: 90)

Outra rápida digressão, desta vez sobre a esquiva. O antropólogo Lucas Keese dos Santos (2021) reconhece na esquiva (*-jeavy uka*) um movimento basilar do *xondaro jeroky* (dança-luta guarani mbya) e um elemento central das formas de ação política deste povo: "a ação política guarani se centra na potência do engano e da esquiva como processos de *insubordinação contínua contra as forças da colonização*" (SANTOS, 2021: 162). A esquiva, nos mostra o autor, não se confunde com o enfrentamento direto nem com uma fuga deliberada: seria mais como, mantendo uma boa distância, fazer o oponente errar, jogando os movimentos dele contra si próprio (*idem*: 83). Encontramos aqui uma combinação eficaz

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

entre ataque e defesa que, guardadas significativas diferenças[8], nos lembra bastante o gingado do *kipaé*. Tanto o *xondaro jeroky* guarani quanto o *kohixoti kipaé* terena parecem ser corporificações em forma de danças-lutas de uma ciência ou filosofia política indígena. É um saber baseado no movimento de equilíbrio, balanço, oscilação permanente entre termos opostos (ataque/defesa, mesmo/outro, centralização/dispersão). Desenvolveremos melhor este ponto na sessão seguinte.

A parte do conflito aberto parece alcançar seu auge no passo seguinte, em que os guerreiros empunham os bodoques (*xekiye*, em terena) e passam a, sempre compassadamente, produzir os sons a partir deles, simulando atirar flechas alternadamente para o alto e para baixo. É destacado, neste ponto, o contraste entre as armas dos paraguaios (de fogo) e as armas dos indígenas (de madeira). É quando a luta se encaminha para uma resolução, com a morte efetiva dos inimigos. "Arma para matar", segundo Laurindo Silva (FERREIRA, 2013: 215).

As duas partes seguintes encerram a dança. No penúltimo passo, acontece a volta para casa depois da morte do inimigo no combate/caçada. Os guerreiros das duas filas ficam de frente uns para os outros e entrecruzam os bastões no alto, formando um tipo de corredor por baixo do qual, em duplas, vão passando. "Este movimento simboliza a volta dos guerreiros passando por baixo dos cipós no meio da floresta" (BALTAZAR, 2010: 42). O passo começa com a passagem dos caciques de cada fileira e termina com a passagem dos últimos da fila.

O passo final da dança é a declaração de vitória. Os guerreiros se dispõem num círculo e, entrecruzando os bastões, formam uma espécie de estrado. O cacique da dança equilibra-se de pé nele, sendo erguido e homenageado pelos demais dançadores. Lá ele grita "*Honoyo!*" que indica alegria pela vitória na batalha (*idem*). Muitas vezes, nessa parte, caciques da dança levantam alguma faixa ou bandeira (em geral a bandeira do Brasil). Expectadores também podem ser erguidos e homenageado pelos guerreiros neste momento. Segundo Laurindo Silva, neste passo, o cacique observa a retirada ou a queda dos inimigos: "ele subiu para poder observar o que está longe ou achar onde os inimigos perderam ele" (FERREIRA, 2013: 215).

Ciência política do concreto

Sugerimos que os estudos etnológicos clássicos sustentavam uma perspectiva sobre a dança da ema similar à perspectiva do SPI. A dança era tratada como uma relíquia, uma sobrevivência da tradicional cultura indígena que decaíra nos tempos modernos. Cardoso de Oliveira, distanciando-se do viés culturalista de Oberg e Altenfelder Silva, produziu uma variante estrutural-funcionalista deste raciocínio. O autor procedeu a uma divisão da história dos Terena segundo uma "linha básica" que separa um período dito tradicional, anterior à Guerra do Paraguai, e um período dito moderno, posterior ao conflito, extensivo até o presente em que o autor fazia campo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968: 165; 2002: 34). Recorrendo a fontes históricas e ao que chama de memória tribal (ou seja, os dizeres de interlocutores idosos) (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968: 17; 1976 [1960]: 50), o

[8] Uma primeira diferença que nos chama a atenção de saída é o fato de que o *xondaro jeroky* parece ter como base a improvisação livre de movimentos feitos pelo dançador, enquanto os passos do *kohixoti kipaé* são previamente estabelecidos e ensaiados, estando a destreza do dançador mais ligada à uma imitação exímia do gingado da ema do que a escolha ou improvisação do passo. Há, em todo caso, outras muitas diferenças e aproximações que podem ser feitas em investimentos de pesquisa comparativos futuros.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

autor conjecturou um modelo ideal da estrutura social vigente no período tradicional (Cardoso de Oliveira, 1968: 17-35, 1976 [1960]: 41-53). Por um lado, a estrutura tradicional seria tríplice assimétrica, isto é, estratificada em três camadas endogâmicas, os *Naati*, os *Waherê-Txané* e os *Kauti* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968: 20-2); por outro lado, seria dual simétrica, com metades endogâmicas (*Xumonó* e *Sukrikionó*) dividindo os indivíduos das duas camadas superiores (*idem*: 22-27). Demasiado rígida e inflexível, esta estrutura teria se desmoronado em razão do avanço da frente de expansão econômica imediatamente posterior à Guerra do Paraguai (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]: 107). Restaria para os Terena do período moderno, apenas "a adoção de um sistema associativo, de contorno ainda impreciso" (*idem*: 108). O novo sistema resultaria de empenho precário de organização social, ou seja, arranjos para conformar os traços restantes da antiga estrutura às novas condições de existência (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968: 81-82).

Enquanto certas práticas como a nova sucessão de chefia ilustrava a decadência do aspecto vertical da estrutura tradicional idealizada pelo autor (o desaparecimento das camadas *naati*, *waherê* e *kauti*)[9], a dança da ema e outros rituais que estariam em desuso na época, como o *oheókoti* e o *mootó*, ilustravam a decadência do aspecto horizontal (as metades *xumonó* e *sukrikionó*). Nos cadernos de campo, Cardoso de Oliveira (2002: 167) rascunhou a seguinte conjectura:

> as metades '*xumonó*' e '*sukirikionó*' dividiam igualmente a sociedade terena. Se eram apenas cerimoniais, é difícil se afirmar hoje com segurança. Mas o fato é que elas continuam a habitar a memória coletiva pelo menos como um referencial com alguma significação (mítica, cerimonial?), algo a descobrir...

Nas monografias, esta especulação transformou-se num elaborado diagnóstico de mudança social. A "primitiva função" da dualidade *xumonó/sukrikionó* seria delimitar grupos e regular matrimônios, circunscrevendo metades endogâmicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]: 46). A função derivada seria "regular festas", como acontecia com o *kohixoti kipaé,* prescrevendo atitudes dos participantes (*idem*). Com o desmoronamento da antiga estrutura social, a função principal da dualidade teria desaparecido, restando, em algumas aldeias, "as funções estritamente cerimoniais" (*idem*: 45) e, em outras, sequer isso, reduzindo-se ao que o autor chamou (sem maiores detalhes) de "mera tradição" (*idem*: 46). A dança da ema seria uma espécie de fóssil cultural, o testemunho vivo de uma tradição outrora completa e hoje reduzida, quando muito, a um único aspecto funcional.

Queremos aqui experimentar uma interpretação alternativa. Não encontrei, em campo ou na literatura, enunciados indígenas que corroborassem esse diagnóstico e denotassem que a dança da ema era signo decadente, simplificado, opaco de significação. Alguns reclamos intergeracionais, destacamos acima, diziam respeito ao fato de os jovens não quererem aprender por "vergonha de ser índio" ou ao fato de os velhos não terem "paciência de ensinar". Mas nenhum deles menciona algo como uma simplificação ou deturpação da dança em si. As reflexões que registrei apontam, justamente, para uma direção oposta. A dança da ema foi amplamente exaltada por ser um exemplo da "inteligência", "sabedoria", "esperteza dos índios", nas expressões que registrei em campo. Ao vestirem-se de ema e executarem seus passos, os Terena parecem estar comunicando uma reflexão, uma ciência, um modo de conhecimento que é próprio e pleno.

[9] Noutra ocasião (SANTOS, 2023: 95-114), realizamos uma crítica mais detida acerca da suposta decadência do aspecto dito vertical do modelo de estrutura teorizado por Cardoso de Oliveira.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

Podemos, neste sentido, contra-argumentar o raciocínio de Cardoso de Oliveira parafraseando a objeção de Lévi-Strauss (1975 [1962]) às teorias funcionalistas do totemismo: a dança da ema é boa para pensar. Em outras palavras, podemos considerar que a dança da ema opera como uma ciência do concreto (LÉVI-STRAUSS, 1989 [1962]). Seu material de reflexão são oposições significativas extraídas de distintos planos de relação: ataque e esquiva das táticas guerreiras, predação e fuga do caminhar da ema, bravura e mansidão dos comportamentos *xumonó/sukrikiono*. A sabedoria veiculada pela dança parece residir, não nestes termos duais considerados em si, mas numa hábil, astuta e permanente oscilação entre eles. Quando vemos os dançadores executarem os passos, notamos um movimento de vai-e-vem, um zigue-e-zague, um balanço, um gingado. Algo que nos coloca diante de um modo indígena de pensar e agir.

Eloy Terena ouvia de seu avô:

> ele fala que Terena tem que ser assim, você tem que transitar entre os espaços, nos mais variados espaços, mas ir nesse movimento da ema, observando, olhando, nesse movimento de deslize, pra que não seja pego em nenhuma armadilha. (XIMENES, 2017: 248)

É como se a imagem do pêndulo, que parece ser uma justa ilustração de dinâmicas sociais, políticas e cósmicas dos povos ameríndios (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010), fosse aqui corporificado em movimentos ou passos de dança. Uma filosofia política traduzida numa simulação de combate. Um comentário do antropólogo Renato Sztutman sobre a comparação de Santos entre o *xondaro* guarani e a capoeira poderia bem ser estendido ao *kipaé* terena: "são danças-lutas forjadas por populações com longa história de subjugação, que precisaram aprender a se esquivar para seguir existindo" (SZTUTMAN, 2021: 13).

Neste sentido, as noções de dualismo em perpétuo desequilíbrio e abertura ao outro (LÉVI-STRAUSS, 1993 [1991]) parecem traduzir igualmente bem as operações reflexivas do *kipaéxoti*: ao incorporar motivos externos, a dança de ema, longe de negar ou degenerar a tradição indígena, está de fato atualizando-a, mostrando-se um mecanismo tradicionalmente ameríndio de reflexão. A tradição aqui aparece, não como um arcabouço rígido e imutável, mas como um movimento, uma interação móvel e estratégica entre o repertório próprio e o repertório alheio, entre o interior e o exterior[10].

Por outro lado, dizer que o *kohixoti kipaé* é uma reflexão não significa afirmá-lo uma mera contemplação, como se estivéssemos destituindo o pensamento da prática. Eloy Terena, baseado numa meditação da liderança Lindomar Terena sobre o confinamento territorial, dedica um denso comentário ao *isonêuti*, traduzido pelo autor como o pensamento terena. O autor sublinha seu caráter necessariamente situacional e aberto ao contexto:

> Ele fazia o seguinte questionamento: "como nós, Terena, que erámos dono de tudo isso, ficamos nessa situação?". Neste pensamento externado por Lindomar fica evidente o seu sentimento de pertencimento ao povo, na medida em que se coloca dentro da análise conjuntural, e procura buscar, a partir do viés coletivo, respostas aos questionamentos. Mas o ponto de partida é o se colocar dentro da situação. Posteriormente, os elementos de alteridades estão presentes a medida que Lindomar busca interpretações do sistema mundo ao olhar a situação Terena. São elementos históricos, econômicos, sociais, políticos e até mesmo de ordem religiosa que são acionados para refletir sobre

[10] Mais acima citei a relevância que a ema assume na cosmologia de muito dos povos indígenas habitantes de biomas do centro e sul da América do Sul. Seria interessante, neste sentido, desenvolver aproximações do *kohixoti-kipaé* com outras danças rituais e expressões estéticas e corporais envolvendo a ema. O célebre *choyke purrún* dos Mapuche, por exemplo, parece presumir uma observação igualmente minuciosa e atenta dos movimentos do animal. Agradeço ao parecerista do artigo pela valiosa pista para futuros investimentos comparativos de pesquisa.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

> a situação Terena, mas sempre partindo da condição Terena de ser. Talvez se um sociólogo e até mesmo um economista ouvisse esse discurso, chegaria à possível conclusão de que Lindomar leu as obras de Karl Marx. Ou ainda, um antropólogo, identificasse na análise feita por Lindomar, categorias analíticas próprias de autores que trabalham a análise situacional, como Max Gluckman. Ou mesmo, um historiador chegar a conclusão de que Lindomar capturou as ideias de Eric Hobsbawn. Mas tudo isso não importa. Se Lindomar leu ou não esses autores, fundamentou ou não suas ideias a partir deles. O que vale para os Terena é saber se este pensamento tem correspondência à realidade vivenciada pelas comunidades. Todos os dias, dentro das comunidades, os Terena articulam e rearticulam seus pensamentos, sempre buscando formas e estratégias para atingir seus objetivos, que podem consistir em algo bom para si, ou para seus familiares e até eventual aliado. O pensamento não é fixo, é a todo momento rearticulado a partir de elementos e/ou informações que podem chegar das mais variadas formas de comunicação dentro da aldeia, podendo ser através do rádio comunitário, da mensagem bíblica repassada na igreja da aldeia e até mesmo do canto de um pássaro místico, assim considerado. O pensamento terena não pode ficar preso, confinado somente no seu modo de pensar. Ele precisa ser externado, tornado conhecido, propagado. (ELOY AMADO, 2019: 225-226)

A execução do *kohixoti kipaé* gera muitos efeitos interconectados que extrapolam o ato da dança em si: lembrar os jovens da participação na guerra e da antiguidade da defesa do território indígena; exibir e fortalecer a cultura; pensar sobre os animais e seres que habitam o Cerrado e o Pantanal; aumentar o orgulho de ser indígena; produzir momentos de encontro, alegria e festejo; reiterar ou conferir prestígio por meio da homenagem final; possibilitar viagens e visitas em apresentações da dança fora da aldeia; preparar o corpo e fomentar coragem para enfrentamentos diversos. Uma passagem – quase não citada pela literatura, diga-se de passagem – da etnografia de Altenfelder Silva (1949: 369-370) versa sobre alguns desses efeitos:

> O efeito dessas danças sobre os índios é de grande importância. Na opinião dos brasileiros, 'é preciso ter cuidado com os índios durante o 'bate-pau', pois eles ficam muito excitados'. Pudemos realmente observar que na execução dessa dança, alguns Terena que se mostravam humildes e tímidos no contato diário com elementos europeizados da aldeia, assumiam uma atitude de superioridade e mesmo de hostilidade durante a realização do 'bate-pau'. Um detalhe que mostra essa consciência de grupo dos Terena durante o bate-pau, revela-se no dístico inscrito, em letras de fôrma, nos tambores usados para a dança: 'Viva os índios'.

Seguindo este registro de observação e o princípio de indissociabilidade entre conhecimento e ação sugerido Eloy Terena, podemos complementar o que dissemos logo acima. A dança da ema é boa para pensar, boa para comunicar e, logo, boa para lutar.

Recebido em 26 de março de 2024.
Aprovado em 6 de outubro de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

Referências

ALMEIDA, Carolina Perini de. *Os troncos, suas raízes e sementes. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, 2013.

ALTENFELDER SILVA, Fernando. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, 5 (3): 271-379, 1949.

AZANHA, Gilberto. As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. *Revista de Estudos e Pesquisas* (FUNAI), 2 (1): 61-111, 2005.

BALTAZAR, Paulo. 2010. *O Processo Decisório dos Terena*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976 [1960].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tikúna*. Brasília: EdUnB, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Vukápanavo. O despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. São Paulo: EdUSP, 2013.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo *Demográfico 2010: características gerais dos indígenas – resultados do universo*. Brasília: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Governo Federal, 2010.

JESUS, Naine Terena de. *Kohixoti-Kipáe. A Dança da Ema – Memória, Resistência e Cotidiano Terena*. Dissertação (Mestrado em Instituto de Artes), Universidade de Brasília, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papirus, 1989 [1962].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975 [1962].

MARQUES, Ana Claudia. Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 (4): 716-733, 2013.

OLIVEIRA, Éder Alcântara. *História dos Terena da aldeia Buriti: memória, rituais, educação e luta pela terra*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

PEREIRA, Levi Marques. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, e representação da identidade étnica*. Dourados: UFGD, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, 16: 401-433, 2010.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2012.

SANTOS, Augusto Ventura. *Lutar, festejar, retomar: imagens de movimentos terena*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2023.

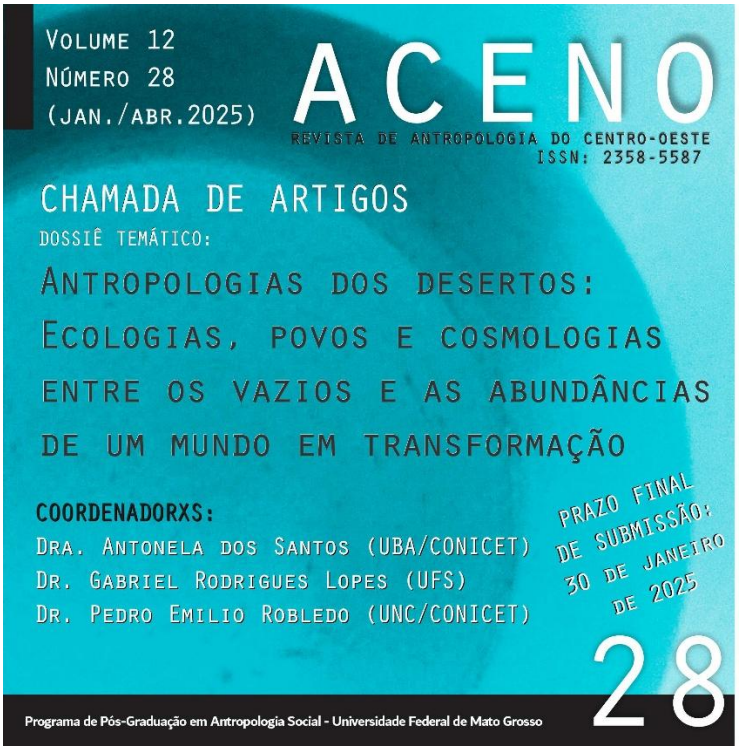
SANTOS, Lucas Keese. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política Guarani Mbya*. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

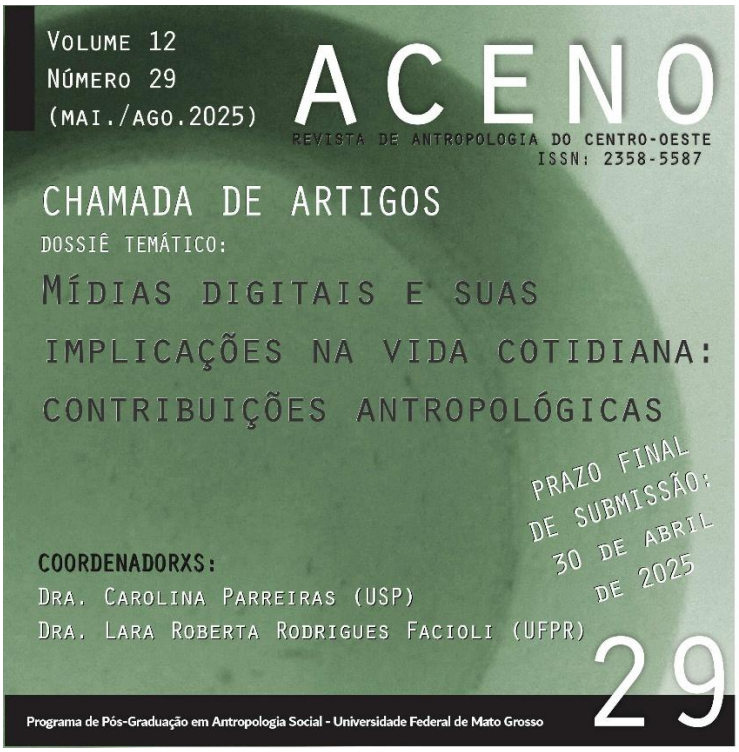
SEBASTIÃO, Lindomar Lilli. *Mulher Terena: dos papéis tradicionais para atuação sociopolítica*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

SZTUTMAN, Renato. "Guaranizar a política, dançar a política (Prefácio)". In: SANTOS, Lucas Keese. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política Guarani Mbya*. São Paulo: Editora Elefante, 2021, pp. 13-25.

XIMENES, Lenir Gomes. *A retomada terena em Mato Grosso do Sul: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, 2017.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385





DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17385

ACENO

Ecofeminismo ecosófico:
cartografias do corpo-território na pesca artesanal

Antônio Vladimir Félix-Silva[1]
Maylla Maria Souza Oliveira[2]
Gizelly de Castro Lopes[3]
Universidade Federal do Delta do Parnaíba

Alessandra Sávia da Costa Masullo[4]
Universidade Federal do Ceará

Resumo: O colonialismo e as instituições dos sistemas modernos de raça, classe, gênero e sexualidade marcam a produção de subjetividades diaspóricas. Genocídios, etnocídios e ecocídios, advindos dessa genealogia da colonialidade, há séculos, vêm afetando o corpo-território das mulheres das águas. Essas experiências coexistem com as relações comunais que as mulheres têm com o território, os parentes e os outros viventes e encantados. Diante dessa assertiva, o que torna o território das águas um território sagrado? Esta pergunta é uma das ressonâncias das cartografias de mulheres de comunidades tradicionais pesqueiras que vêm sendo realizadas há, praticamente, 8 anos; 4 delas participaram de entrevistas que geraram este artigo. Essas mulheres nos fazem ver e falar de uma tese: os modos de existência e de resistência à vida e à morte racializadas e sua transfiguração envolvem a ancestralidade, enlaçando passado, presente e futuro.

Palavras-chave: ecofeminismo ecosófico; ecologia da ancestralidade; corpo-território.

[1] Professor do Curso de Medicina e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar). Doutor em Ciências Psicológicas pela Universidade de Havana (Cuba). Atualmente, coordena o TeArES (Tenda de Artes e Educação em Saúde e está vinculado à linha de pesquisa Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de Subjetivação/PPGPsi/UFPI) e ao grupo de pesquisa Política, Produção de Subjetividade e Práticas de Resistência (UFRN).
[2] Mestra em psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar). Bacharel em psicologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), psicóloga na instituição APAE Ilha Grande (PI).
[3] Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba, participante do curso de Formação em Esquizoanálise pela escola Nômade de Filosofia e membra do TeArES. Possui graduação em Psicologia com ênfase em Saúde Coletiva e Pós-graduação (Especialização) em Saúde da Família e Comunidade pela Universidade Federal do Piauí.
[4] Doutoranda e Mestra em Educação Brasileira pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, graduada em Serviço Social/UEC, com pós-graduação em História e Cultura Africana e dos Afrodescendentes (UFC) e em Serviço Social, Políticas Públicas e Direitos Sociais (UEC). É professora tutora do curso de especialização em Saúde da Família e Comunidade da Universidade Federal do Piauí.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

FÉLIX-SILVA, Antônio Vladimir; OLIVEIRA, Maylla Maria Souza; LOPES, Gizelly de Castro; MASULLO, Alessandra Sávia da Costa. **Ecofeminismo ecosófico: cartografias do corpo-território na pesca artesanal.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 315-332, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Ecosophic ecofeminism:
cartographies of the body-territory in astisanal fishing

Abstract: Colonialism and the institutions of the modern systems of race, class, gender, and sexuality mark the production of diasporic subjectivities. Genocides, etnocides, and ecocides, arising from this genealogy of coloniality, has for centuries been affecting the body-territory of women of the waters. Those experiences co-exist with the communal relations that women have with the territory, the relatives, and the other beings and enchanted ones. In face of this statement, what makes the territory of waters a holy territory? This question is one of the resonances of the cartographies of women from traditional fishing communities that have been carried out for virtually eight years; four of them took part in interviews that generated this paper. Those women make us see and speak of a thesis: The modes of existence and resistance to racialized life and death and its transfiguration involve ancestry, encompassing past, present, and future.

Keywords*:* ecosophic ecofeminism; ancestry ecology; body-territory.

Ecofeminismo ecosófico:
cartografías del cuerpo-territorio en la pesca artesanal

Resumen: El colonialismo y las instituciones de los sistemas modernos de raza, clase, género y sexualidad marcan la producción de subjetividades diaspóricas. Genocidios, etnocidios y ecocidios, surgidos de esta genealogía de la colonialidad, vienen afectando desde hace siglos el cuerpo-territorio de las mujeres de las aguas. Esas experiencias coexisten con las relaciones comunales que las mujeres tienen con el territorio, los parientes y los demás seres encantados. Frente a esta afirmación, ¿qué hace que el territorio de las aguas sea un territorio sagrado? Esta pregunta es una de las resonancias de las cartografías de mujeres de comunidades pesqueras tradicionales que se realizan desde hace prácticamente ocho años; cuatro de ellos participaron en las entrevistas que generaron este artículo. Esas mujeres nos hacen ver y hablar de una tesis: los modos de existencia y resistencia a la vida y la muerte racializadas y su transfiguración implican ascendencia, abarcando pasado, presente y futuro.

Palabras clave: ecofeminismo ecosófico; ecología ancestral; cuerpo-territorio.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

O pescador tem dois amor
Um bem na terra, um bem no mar
O bem de terra é aquela que fica
Na beira da praia quando a gente sai
[...] O bem do mar é o mar, é o mar
(Dorival Caymmi. *O "bem" do mar*)

O colonialismo – com a invenção do "negro" e do "índio" – marcou a produção de subjetividades diaspóricas com sequestros, tráfico e extinção de corpos de homens, mulheres e crianças, e com a implementação das instituições dos sistemas modernos de raça, classe, gênero e sexualidade. A partir dessa genealogia, a estruturação das relações de poder, há séculos, vêm se configurando e se reproduzindo com seus discursos e jogos de saber, por meio do dispositivo da racialidade, que, nas palavras da filósofa, Suely Carneiro (2018: 40), se trata "do racismo [estrutural] enquanto ideologia introjetada na população branca, em geral, e feminina em particular". Neste relato de pesquisa, consideramos "dispositivo analítico... o conjunto dos focos autopoiéticos" (GUATTARI, 2012a: 81) cuja rede de elementos dos enunciados-analisadores expressa processos de subjetivação e racialização relacionados com a produção de subjetividades diaspóricas, e tomamos o racismo estrutural como dispositivo-analisador da interseccionalidade de classe, raça e gênero. Nesse sentido, o que está em jogo, desde a colonização, e permanece em jogo com o avanço do capitalismo global, é a racialização da vida e a racialização da morte de grupos humanos considerados descartáveis e de ecossistemas não passíveis de luto para o Estado racial.

Para Félix Guattari (2012a: 13), o "colonialismo capitalístico", tal como o autor nomeia, forjou e forja, no âmbito da produção do desejo e sua economia de subjetivação, uma representação universalista de subjetividade encarnada pela imagem do homem branco, europeu, heterossexual e cristão. Na "paisagem psicossocial" dessa produção de "subjetividade colonial-capitalística" (ROLNIK, 2018: 55), o uso da revolução da informática faz com que as tecnologias e o capital ocupem cada vez mais espaço nas atividades humanas, à medida que capturam o desejo, os sonhos, os modos de existir e de se relacionar. Por tanto, ampliam o desequilíbrio ecológico que ameaça todas as formas de vida, colocando em risco a vida no planeta Terra e nossa sobrevivência, e comprometendo a consciência ecosófica sobre os problemas e os dilemas políticos que persistem.

Diante dessa problematização, Guattari (2012a; 2012b) se perguntava (e nos perguntamos) o que iremos fazer daqui para frente para continuar sobrevivendo, pois, a resposta à crise ecológica se opera em uma revolução política, social e cultural. O êxito dessa revolução e o fracasso da produção de subjetividade colonial-capitalística não estão na recursa às tecnologias; não obstante, a mitigação dos seus efeitos nefastos depende de como podemos usar as tecnologias para articulação dos "agenciamentos coletivos de enunciação" do desejo (GUATTARI, 2012b: 15). Tais agenciamentos coletivos do desejo perpassam pela produção de um inconsciente inventivo e pela expressão de uma consciência ecosófica, ou seja, modos de subjetivação relacionados com uma perspectiva ética, estética e política

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

que aponte para o reestabelecimento do equilíbrio ecológico, considerando três ecologias ou "três registros ecológicos: o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana" (GUATTARI, 2012b: 8). A estas três ecologias, acrescentamos a ecologia da ancestralidade e apostamos no reconhecimento de um ecofeminismo ecosófico como uma possível saída. Quais são os enunciados-analisadores dessa ecologia da ancestralidade? Que o ecofeminismo ecosófico tem a ver com isso?

A partir de uma perspectiva da relacionalidade entre ecologia e feminismo e da interseccionalidade de classe, raça e gênero, o ecofeminismo emerge como uma filosofia e uma teoria crítica, para as quais a interpretação do mundo expressa a urgência de "transformar o sistema de dominação e violência atual com foco na crítica do patriarcado e da superexploração da natureza, entendidos como parte de um mesmo fenômeno" (BELTRÁN, 2019: 113). Para Elizabeth Peredo Beltrán (2019), as ecofeministas demonstram inquietação em cuidar dos ecossistemas para preservar as comunidades e os territórios tradicionais e apresentam propostas de transformação social a partir do reconhecimento da interdependência entre os seres humanos e a natureza. A natureza precisa do nosso cuidado, assim como precisamos da natureza para que possamos continuar existindo.

À semelhança de mulheres indígenas, – que vivem do extrativismo da pesca, da arte e de outros extrativismos da floresta e das águas – as pescadoras artesanais que participam da composição desta cartografia não usam os conceitos feminismo, ecosofia e ecofeminismo, tampouco ecofeminismo ecosófico; no entanto, participam dessa discussão e produção de conhecimentos. Elas não são apenas protagonistas de um "feminismo popular" (FEDERICI, 2023: 204), pois além de experiências ecofeministas reais, essas mulheres têm em comum um corpo marcado por experiências de racialidade que coexistem com uma ecologia da ancestralidade, experiências de devir corpo-território por meio da experimentação de relações comunais que estabelecem com os parentes humanos e com os não humanos (outros viventes) e mais-que-humanos (encantados), tal como podemos reconhecer com a análise dos processos de subjetivação e enunciação do território das águas como território sagrado.

Quando as mulheres do mar, das lagoas e dos rios escutam a voz das águas e por meio dessa voz dão voz ao seu corpo, elas nos fazem reconhecer que "território-corpo" e "corpo-território" estão, historicamente, relacionados com a produção de subjetividade e suas dimensões: ambiental, social, mental e ancestral. Trata-se de um corpo que pulsa, sente, pensa, fala, canta e dança conforme as ecologias das comunidades tradicionais são tocadas, assim como se dança a partir do toque de tambores das cirandas, do samba, da capoeira, do maracatu e das giras dos povos de terreiro. Nessa dança da vida, a música toca de acordo com o território ao qual as mulheres pertencem (pertencemos), estando nele ou não, pois é do "corpo-território" e "água-território" que emergem as memórias vivas que compõem as oralidades, as narrativas, as histórias, a filosofia, a literatura e as diversas cantigas que retratam a nossa "r-existência" (HAESBAERT, 2021: 161-216).

Nas comunidades tradicionais pesqueiras, são as mulheres que cuidam de tudo, de todas e de todos, inclusive do território e, às vezes, acabam esquecendo de cuidar de si. Elas são sobreviventes dos ecofeminicídios, mas não querem ser chamadas de heroínas. Afirmamos isso, parafraseando Bru Pereira (2020) quando fala das sobreviventes do transfeminicídio, em seu artigo *A comunidade das sobreviventes contra a sobrevivência dos heróis*.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

As disputas pelo território e os conflitos instalados pelos agenciamentos do colonialismo capitalístico tratam de capturar pescadoras e pescadores artesanais, instigando conflitos entre as mulheres, as colocando umas contra as outras e fragmentando a ecosofia da comunidade. Apesar de tudo isso, há, no contexto das comunidades tradicionais pesqueiras, mulheres cujo agenciamento coletivo do desejo sustenta uma relação de natureza ancestral com o território das águas que movimenta seu corpo e sua existência. São mulheres que compõem cartografias do devir corpo-território e abrem a possibilidade de cuidar de si e do mundo, aliando, no cotidiano, ecologia, feminismo e ecosofia; prática de aliança que elas não denominam, mas que denominamos ecofeminismo ecosófico e que envolve quatro ecologias: ecologia social, ecologia mental, ecologia ambiental e ecologia da ancestralidade.

Partimos dessa perspectiva ecofeminista ecosófica, que estamos anunciando, aqui, com a intencionalidade de: a) reconhecer processos de semiotização do corpo-território das mulheres e b) encantar-se e reconectar-se com processos de enunciação do território das águas enquanto espaço sagrado para as mulheres das comunidades tradicionais pesqueiras. Quem são essas mulheres? O que faz do território das águas um espaço sagrado para as pescadoras artesanais?

Pensando a partir das contribuições dos estudos feministas da filósofa argentina, María Lugones (2020), podemos afirmar que se trata de "Mulheres de Cor": mulheres não pertencentes à raça branca, portanto mulheres pretas, pardas, mestiças e indígenas, dentre outras. Ao contrário de uma linha identitária cuja segmentaridade se dar, exclusivamente, pela cor da pele, Mulheres de Cor é um enunciado plural: uma denominação que não nos remete a uma identidade fixa, mas nos remete à afirmação da existência das identidades de vários povos na diferença e ao reconhecimento da produção de subjetividade diaspórica em seus múltiplos devires e possibilidades de coalização em torno dos comuns.

Nessa perspectiva, a discussão em torno dos enunciados-analisadores de uma ecologia da ancestralidade que nos faz ver e falar do que torna o território das águas um território sagrado para as mulheres das águas será apresentada nas seções ou subseções denominadas: *Cartografia do ecofeminismo*; *Cartografia da vida racializada*; *Cartografia da morte racializada*; *Devir mulher de cor* e *Cartografias do corpo-território*. Estas cartografais são corroboradas pelos modos de narrar e teorizar de quatro mulheres, pescadoras artesanais, que expressam processos de subjetivação e por meio dos quais reconhecemos que os modos de existência e resistência à vida e à morte racializadas e sua transfiguração, no território das águas, envolvem a ancestralidade, enlaçando passado, presente e futuro.

Método

Este estudo faz parte de um projeto de pesquisa-intervenção aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e está vinculado a linha de pesquisa Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de subjetivação, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar). Trata-se de uma cartografia de cartografias, considerando que, a cartografia (BARROS e KASTRUP, 2009: 53) é um modo de "acompanhar processos" e, neste caso, de acompanhar processos de subjetivação e mapear o percurso cartográfico das próprias participantes da pesquisa e sua relação com o corpo-território-das águas. Fazíamos esse mapeamento, quando,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

no início do ano de 2020, fomos deslocado/deslocadas das comunidades tradicionais pesqueiras para compor cartografias virtuais com mulheres de outras comunidades do território tradicional pesqueiro do Brasil, via Observatório dos Impactos do Coronavírus nas Comunidades Pesqueiras, criado em março de 2020. As cartografias foram realizadas por meio da participação observante em encontros e rodas de conversa que ocorreram presencial e remotamente, tais como: a) Tendas do escuta sobre perdas e luto realizadas remotamente, entre 20/06/2020 e 21/9/2021); b) IV seminário interestadual de pescadores e pescadoras: Construindo o bem viver (Crateús/CE, 2 e 3/06/2022, presencialmente); VI Encontro Nacional das Pescadoras (08/7/2021, plataforma virtual, remotamente); XV Romaria da terra e das águas do Piauí (Piripiri-PI, 16 e 17/7/2022); VIII Grito da Pesca Artesanal (Luziânia/GO, presencialmente). A colheita das informações que estão sendo compartilhadas neste estudo se refere a entrevistas com quatro (4) mulheres negras, pescadoras artesanais, em um intervalo de 7 meses, ou seja, entre o lançamento de Plataformas digitais do Observatório da Pesca Artesanal que ocorreu em Luziânia, nos dias 25 e 26 de abril 2022, e a realização do VIII Grito da Pesca, cuja incidência política Tribunal Popular da Economia do Mar contou com a participação de 207 mulheres e 131 homens, representando 20 estados e aconteceu também em Luziânia, entre os dias 21 e 24 de novembro de 2022.

Sobre o tema gerador deste artigo, território-sagrado, entrevistamos essas quatro (4) mulheres: uma do Pará, uma do Ceará, uma do Piauí e outra da Bahia. São mulheres que, durante os primeiros 10 meses da pandemia, já haviam participando, via *Google Mett*, pelo menos de uma das nossas 17 Tendas do Escuta. As entrevistas foram realizadas a partir de uma pergunta: *Para você, o que torna o território das águas um território sagrado?* Consideramos a multiplicidade de sentidos atribuídos pelas mulheres ao corpo-território, e reconhecemos, por meio da esquizoanálise, ou seja, da análise das linhas de forças da vida (e das águas), suas segmentaridades duras, moderadas e leves (DELEUZE e GUATTARI, 2012), relacionando enunciados-analisadores que são matéria de expressão dos processos de subjetivação e que nos remetem a uma ecologia da ancestralidade. Assim, reconhecemos a potência criadora da vida e nomeamos ecofeminismo ecosófico os modos de coexistência e também de resistência das mulheres às ameaças trazidas pelo colonialismo capitalístico que segue operando uma produção de subjetividade marcada pela racialização da vida e pela racialização da morte.

Cartografia da vida racializada

A invenção da mulher como enunciado referente à identidade de gênero e a invenção da cor da pele como dispositivo de racialização da "mulher negra [e indígena]" já foram discutidas por outras autoras. Dentre as quais, podemos citar Oyèrónké Oyěwùmí (2021) que analisou a produção de sentidos de nigerianas antes e depois da imposição das práticas discursivas ocidentais, considerando a unidade de análise da cultura Oyó Ioruba. Não é nossa intenção, aqui, aprofundarmos a discussão acerca da generificação da raça, tampouco da racialização do gênero. No entanto, não podemos deixar de reconhecer enunciados-analisadores que expressam processos de subjetivação e (des)territorialização da racialidade dos gêneros e os dispositivos que levaram os feminismos decoloniais à autodeclaração mulheres de cor.

Para Saidiya Hartman (2021), entre os séculos XVI e XVII, os ibéricos estabeleceram uma fronteira entre pessoas escravizadas e pessoas livres, as sepa-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

rando em africanas e europeias, solidificando, assim, "uma linha de cor" (HARTMAN, 2021: 12). De acordo com Angela Davis, com essa segmentaridade dura, portugueses e espanhóis restringiram "a servidão, pela primeira vez na história, a povos africanos" (DAVIS *apud* HARTMAN, 2021: 12) e, ainda no século XVI, também a povos indígenas das Américas.

Tomamos emprestado de Hartman (2021) o enunciado "uma linha de cor" para que possamos compreender como a racialidade da vida foi se constituindo um dispositivo-analisador da ideologia da raça e da invenção do gênero, borrando, assim, as fronteiras da interseccionalidade para compor, na articulação com outros dispositivos, o "colonialismo capitalístico" (GUATTARI, 2012a: 13). Este acontecimento nos faz reconhecer o racismo estrutural como expressão dos processos de semiotização do corpo e da produção de subjetividade colonial-capitalística (ROLNIK, 2018). Trata-se de um agenciamento eurocêntrico do desejo, segmentado à colonialidade dos processos de subjetivação e sujeição, a partir da invenção do *negro/indígena* – enquanto o outro destituído de desejo, identidade cultural, memória, história e humanidade (FANON, 2020; CÉSAIRE, 2020).

Ao discutir essa ideologia da raça e da branquitude, Asad Haider (2019: 84) afirma que até 1660, nos territórios dos Estados Unidos, os quais ele nomeia "colônias americanas", havia africanos livres e africanos, afro-americanos e afro-europeus que "eram servos por dívida que tinham prazo de servidão limitados". Mas, ao final do século XVII, africanos que possuíam terra perderam a terra e também a liberdade, e as relações étnico-raciais mudaram de tal forma que a força de trabalho passou a se constituir de africanos e afrodescendentes que se tornaram escravizados sem "prazos limitados de servidão" (HAIDER, 2019: 84).

De acordo com Achille Mbembe (2018a), no século XVIII, a complexidade da unidade negro-raça passou a se constituir, então, um núcleo analisador do devir negro do mundo e do projeto de modernidade e colonialidade das epistemologias eurocêntricas. E no século XIX, os mundos euroamericanos passaram "a reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológica" (MBEMBE, 2018a: 13), de maneira que negro/negra/indígena passou a "ser este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender" (MBEMBE, 2018a: 12). Sem dúvida, essa racialização da vida ocorreu junto com a racialização da morte.

Cartografia da morte racializada

A escravidão, como nos lembra Laurentino Gomes (2019), foi alicerce de várias civilizações antigas. Não obstante, foi somente no final do século XVII que a escravidão se tornou, majoritariamente, "ligada a uma raça ou uma cor da pele" para fazer parte da história da humanidade até o século XX (GOMES, 2019: 66).

Já no século XVI, iniciaram-se o sequestro e o tráfico de africanas e africanos para as Américas. Além de submeter os povos de África à exploração comercial pela força do trabalho escravo, os colonizadores europeus também submetiam à escravização povos indígenas, ao invadir seu território para exercer o extrativismo predatório de suas riquezas, ao mesmo tempo em que violavam os corpos das mulheres indígenas. Violavam e, ainda hoje, as violam tal como violam o que lhes restou sob o nome de Terra Indígena (TI), envenenando as águas, matando o rio e a floreta, matando crianças, matando sonhos e cooptando jovens para o

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

garimpo, a grilagem de terras e outras violências do capitalismo global. Nesse cenário, as mulheres do campo, da floresta e das águas temem mais o estupro coletivo que a fome, a doença e a morte. Tal como ressalta Talita Bedinelli (2022), nas áreas da floresta invadidas e controladas pelo garimpo, a violação do corpo-território das mulheres yanomamis é expressão do que está acontecendo, neste século XXI, na Amazônia:

> O corpo da maior floresta tropical do mundo, grande reguladora do clima do planeta, foi violado e invadido por cerca de 20 mil mineradores ilegais na Terra Indígena Yanomami, um território de 9,6 milhões de hectares entre os estados de Roraima e Amazonas, no norte do Brasil, próximo à fronteira com a Venezuela. Eles abrem crateras no chão, reviram o leito dos rios com suas imensas dragas, despejam fezes, mercúrio, gasolina e diesel em grandes quantidades nas águas da floresta. Parte deles usa armas militares, em algumas regiões há envolvimento com facções do crime organizado – o narcogarimpo. (BEDINELLI, 2022: s/p)

Esses são os efeitos da necropolítica (MBEMBE, 2018b) que negligencia humanidade, sobretudo, aos povos diaspóricos e as comunidades tradicionais do campo, da floresta e das águas, insistindo em fazer morrer ou desparecer do mapa estes para que outros mantenham seus privilégios. No contexto dessa desumanização, os parentes, tal como ressalta Ailton Krenak (2015a), só se tornaram "índios para os outros", os não indígenas. Para o povo Krenak, por exemplo, a referência ao parente de outros povos é "burum", cuja tradução é humano. O autor afirma: "Então, nós nos reconhecemos como seres humanos" (KRENAK, 2015a: 230).

O que estamos nomeando ecofeminismo ecosófico tem a ver com esse devir comum humanidade, cuja ancestralidade está relacionada com a dimensão política da vida e, consequentemente, com a dimensão ético-política do luto (BUTLER, 2019: 39-72). "O luto é o sofrimento enlaçado à despedida da forma com e na qual a vida compõe a existência da pessoa e da comunidade" (BRASILEIRO, 2022: 52).

A história e a memória dos parentes indígenas, só na América do Sul, estão "tomadas de narrativas em aproximadamente 500 línguas diferentes" (KRENAK, 2015b: 160), das quais 206, além do português, ainda são faladas no Brasil. Mesmo com o acesso limitado a narrativas, culturas e cosmopercepções desses povos, não podemos esquecer que a morte indígena, provocada pela colonização e escravização, tal qual a morte de africanos traficados, ora se dava/se dá por execução, ora por adoecimentos (varíola, sarampo, coqueluche, catapora, difteria, tifo, peste bubônica, malária, gripe) e negligencia governamental. O genocídio e os etnocídios produziram o desaparecimento de milhões de indígenas, cuja população, no início dos anos 1990, encontrava-se reduzida "a cerca de 800 mil" (SCHWARCZ e STARLING, 2015: 40).

A dimensão ético-política do luto relacionado a essas perdas mostra como a história dos povos indígenas se confunde com a história dos povos do continente africano, de onde foram sequestrados entre 23 e 24 milhões de pessoas. Dentre estas, há uma estimativa de que aproximadamente 12,5 milhões foram despachadas nos porões dos chamados navios negreiros; 1,8 milhão morreram e foram atiradas ao mar antes da chegada de 12,5 milhões de sobreviventes aos "portos do continente americano" (GOMES, 2019: 45-6):

> Joseph Miller faz um cálculo assustador a respeito da mortalidade no tráfico de cativos no Atlântico. [...] As estimativas de Miller sugerem que, de cada grupo de cem escravos capturados no interior da África, apenas 40 sobreviveriam ao final dessa extensa jornada entre os locais de captura e o destino final da viagem, do outro lado do Atlântico. Em torno de 60% do total perderiam a vida pelo caminho.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

Além das mortes por doenças contra as quais o corpo-território de vários povos não tinha defesa imunológica, há também, do chamado navio negreiro, registros de suicídios, tratava-se de morrer por recusa alimentar ou morrer no mar por precipitação, causa morte provocada pelo tráfico e relacionada ao banzo: "sentimento que oscilava entre tristeza, inconformismo, melancolia e raiva" (SCHWARCZ e STARLING, 2015: 84).

Depois de enfrentar mortes por fome, doenças e tortura, quatro milhões e novecentos mil homens e mulheres arrancados de África foram submetidos ao trabalho em regime de escravidão no território que, hoje, corresponde ao Brasil (SCHWARCZ e STARLING, 2015). De acordo com a Base de Dados sobre o Tráfico Escravo Transatlântico (*Trans-Atlantic Slave Trade Database*), só entre 1651 e 1800, dos 17.459 africanos e africanas que foram forçados a embarcar, no Sudeste de África e nas Ilhas do oceano Índico, desembarcaram 14.692 no território brasileiro, e morreram, portanto, 2.767, na travessia, "indicando uma taxa de mortalidade de quase 16% durante a viagem" (ALPERS, 2018: 85). Não era doce morrer no Mar, tampouco no "navio negreiro".

> A viagem era longa; maior ainda o fastígio. Calunga grande é o mar, a enormidade de seu destino e de seu horizonte. Calunga pequeno é a terra que recebe esses corpos e os transforma em semente. Mas no caso da escravidão, reinventada no Novo Mundo, a terra tragou os corpos desses milhares de cativos, que foram antes transformados em prisioneiros, brutalizados pela violência desse sistema que supôs a posse de um homem por outro. (SCHWARCZ, 2001: 227)

Na Terra do Pau Brasil, em função do regime de trabalho escravocrata, 6% dos jovens e adultos "morriam de 'cansaço': exaustão, falência do corpo" (SCHWARCZ e STARLING, 2015: 94). No Rio de Janeiro, a taxa de mortalidade dos recém desembarcados era tão alta, que os corpos eram jogados em "uma imensa vala", também chamada "Cemitério do Valongo" (SOARES, 2018: 423), sem a menor possibilidade de colocar em prática os rituais fúnebre dos reinos africanos, os quais incluíam, além "do uso da cor branca nas mortalhas", cortejos com danças, "músicas, palmas, cantos, fogos de artifícios", como ressalta Cláudia Rodrigues (2018: 327).

Deslocando-se da sobrevivência à supravivência, os povos de "várias Áfricas" produziram comuns: companheirismo, "amizade, cultos, crenças, segredos de cura e religiões" (SCHWARCZ e STARLING, 2015: 85). Resistências que lhes possibilitaram coalização e organização em Quilombos. Assim, puderam reproduzir modos de coexistência e de saber viver em comunidade, e em relação com a vida, a natureza e seus (e nossos) ancestrais. Sobreviveram à morte e inventaram outras religiões. Para quem não se prende aos dogmas dessas e de outras religiões, "religiões são barcos, e a espiritualidade é o mar" (BRASILEIRO, 2022: 21). Nesse sentido, toda mulher sobrevivente é uma mar e pode afirmar, tal como afirma Castiel Vitorino Brasileiro: "eu sou a água, eu sou *kalunga*, eu sou filha da morte" (BRASILEIRO, 2021: 8).

No Brasil, ao longo da história, a linha de cor, a qual nos referimos anteriormente, aparentemente, foi rompida e começou a se multiplicar em linhas de cores, ora sofrendo resistências, ora apelando para o embranquecimento da raça e para a suposta democracia racial. Não obstante, a linha de cor racializada continuou sendo indicador de genocídio, etnocídio e feminicídio. Apesar da luta e do esforço epistemológico que nossas e nossos afrodescendentes fizeram e fazem "para que neste momento a promessa da mestiçagem – o nosso desaparecimento – não se cumprisse" (BRASILEIRO, 2022: 26), a cegueira da colonialidade do

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

saber faz com que, ainda hoje, o Estado racial e a sociedade etnocêntrica não consigam ver o arco-íris da produção social do desejo que veste a pele do corpo-território dos povos originários e da diáspora negra a partir de seus encontros e aquilombamentos, cosmopercepções, cosmologias e epistemologias.

Devir mulher de cor

Os estudos de María Lugones (2019, 2020) colocam em análise as instituições do sistema de gênero colonial/moderno a partir de dois analisadores: os feminismos de mulheres de cor e o sistema modernidade/colonialidade. A filósofa discute o pensamento feminista de autoras não brancas, faz a problematização categorial e critica a redução epistemológica do gênero como acesso a sexo e ao papel social nas teses de Aníbal Quijano acerca da colonialidade do poder, da colonialidade do saber e da colonialidade do ser (LUGONES, 2020: 53-83).

A produção de subjetividade diaspórica e o colonialismo epistêmico se expressam e se materializam nos corpos e nas relações de poder estabelecidas pelo colonialismo capitalístico e pelo capitalismo euroamericano e global. De acordo com Lugones (2020), a racialização do corpo da mulher é uma construção da colonização e da modernidade com objetivo central de servir seus interesses, ou seja, destituir a representatividade e o lugar de poder das mulheres. Nesse sentido, a autora nos mostra como o sistema gênero colonial/moderno agenciou processos de subjetivação por meio da destituição das mulheres dos espaços de poder, a partir da ruptura das relações comunais existentes em sociedades indígenas pré-colombianas e como, ainda hoje, segue subjugando homens e mulheres de cor à racialização do gênero e à generificação das relações étnico-raciais. Ao mesmo tempo, Lugones (2020) defende a promoção e a transformação das relações comunais contra as múltiplas formas de opressão – de classe, raça, gênero e sexualidade – e anuncia a importância da coligação e da articulação das mulheres de cor "não enquanto vítimas, mas como protagonistas de um feminismo decolonial" (LUGONES, 2020: 80). A imposição dos gêneros pela modernidade colonial capitalista "atravessa questões ecológicas, econômicas, governamentais, atravessa relações com o mundo dos espíritos, o conhecimento, bem como as práticas diárias que nos ensinam ou a cuidar do mundo ou a destruí-lo" (LUGONES, 2019: 369).

Portanto, ao contrário do devir negro do mundo, produzido pelo Estado racial eurocêntrico e sua ideologia da raça (MBEMBE, 2018a), discutido anteriormente, há um devir negro minoritário, devir indígena, devir mulher de cor, um devir ecofeminista ecosófico. Trata-se de processos de desterritorialização e subjetivação singulares contra "uma linha de cor" segmentada às instituições de violência, à colonialidade e ao racismo estrutural; este herança histórica que produz amnésia racial e vergonha racial em quem inventou o outro como raça inferior para se projetar como a única raça humana. Nesse sentindo, nos alerta Gloria Anzaldúa (2019: 343): "enquanto as mulheres forem diminuídas, o/a índio/a e o/a negro/a em todos/as nós são diminuídos/as".

Para as mulheres de cor, pescadoras artesanais e autoras das narrativas que compartilharemos a seguir, o território das águas compõe um espaço sagrado, e o mar uma imensidão que se estende ao infinito, sustentando a vida e a memória dos que perderam à vida na travessia.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

Cartografia do corpo-território: "É sagrado porque o rio não é apenas o rio".

Ao cartografar o corpo-território das mulheres, nas comunidades tradicionais pesqueiras, e a luta dessas mulheres junto à Articulação Nacional das Pescadoras (ANP) e ao Movimento de Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP), há 8 anos, reconhecemos que, nesse campo de pesquisa-intervenção, a expressão sagrado tem um sentido xamânico como no perspectivismo ameríndio e na cosmopercepção Bantu. As mulheres nomeiam o território das águas de sagrado não como contrário de profano, mas como sinônimo de encantamento e antônimo de descanto. Trata-se, como veremos nas narrativas das pescadoras, produzidas durante as entrevistas que foram gravadas e transcritas, do "encantamento como ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: afirmação da vida, em suma" (SIMAS e RUFINO, 2020: 11). Para Maninha é a ancestralidade que torna o território das águas um território sagrado:

> *Ancestralidade pra mim é tá no meu território. É vivenciar a cultura, é ver nossas crianças brincando no nosso rio. É ver a nossa Mãe Maré, todo dia, no balanço do vai e vem, contando as histórias que existe nela. Que essa ancestralidade vive em nossa mente, em nosso corpo. Nós, mulheres pescadoras, temos muito forte essa ancestralidade dentro de nós porque sabemos respeitar os direitos e diversidades a cada dia. [...] É ver o vai e vem da Mãe Maré pra nossa sustentabilidade. É saber que nós temos a história dentro de nós. É muito forte a nossa história da ancestralidade, dos nossos troncos, de nossos antepassados. Vivenciar isso não é pra todos. Somos só nós, mulheres pescadoras, que temos esse jeito de tá nessa brisa e tamos, aqui, ainda buscando muito mais vivenciar tudo isso pra não deixar morrer, pois é a nossa cultura. É a nossa vivência*. (Maninha. MPP/CE)

Os enunciados de Maninha nos fazem ver o lugar da ecologia da ancestralidade no ecofeminismo ecosófico. Trata-se de reconhecer um trabalho de reprodução da vida em torno dos comuns (Terra, água, ar, ancestralidade, memória...) e de "não deixar morrer", como ressalta Maninha, o que ainda resta de comum em um modo de vida que resiste à invasão do capital e à expansão do agronegócio, do hidronegócio, da mineração, da especulação imobiliária e do turismo predatório. Sem dúvida, trabalho de produção de subjetividade diaspórica, reprodução de indivíduos e força de trabalho invisibilizados nas relações econômicas e nos processos de semiotização e sujeição, por meio dos quais o corpo das mulheres é submetido à exploração capitalista e à naturalização de um modo de subjetivação, supostamente, destinado a elas (FEDERICI, 2019, 2022).

Para Ailton Krenak (2022), o comum porvir tem a ver com um futuro ancestral – um devir mar, rio-montanhas, rio-música, voz-das-águas, seres-árvores, Terra, Sol, Lua, estrelas, cosmos – que já existe e já estava aqui, tal como nas cartografias afetivas de povos originários, mapeadas pelo autor ao invocar esse devir e "conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra" (KRENAK, 2022: 14). Nessa conjugação do verbo devir corpo-território, Josana afirma que o território das águas "é sagrado porque o rio não é apenas o rio" e "porque o chão que nós pisamos é para além de ser chamado de chão, é ser chamado de Terra firme".

> *Falar sobre por que o território pra nós, pescadores e pescadoras artesanais, é sagrado é porque têm, inclusive, coisas que a gente sente que nós não conseguimos ver, mas que nós sentimos, e que a gente muitas das vezes, não consegue nem expressar com palavras, através de palavras porque é um sentimento, assim, muito puro, muito nobre. Embora, mesmo a gente fazendo várias tentativas, a gente não tenha como expressar totalmente o significado dessa razão, porque vai para além de tudo aquilo que nós pensamos, além daquilo que nós vimos, e vai para além daquilo que sentimos e daquilo que nós tocamos. Então, o nosso território tem tantas maneiras da gente*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

> *tentar expressar o porquê que é sagrado. Então, o nosso território é sagado por uma infinidade de sentimentos, uma infinidade de representações, por uma infinidade de segmentos e de significados que a gente não consegue expressar tudo isso em palavras. Pelo significado do peixe que nós pescamos, do período de reprodução das espécies, e da própria água que é a nossa piscina natural que nós nos banhamos, que nós pulamos no rio, que nós convivemos com ele, diariamente. É sagrado porque o rio não é apenas o rio. O rio vai para além de ser um simples rio. É sagrado porque o chão que nós pisamos é para além de ser chamado de chão, é ser chamado de Terra firme. É ser chamado de algo aonde nós pisamos e nos sentimos firmes, nos sentimos seguro. É sagrado pelo vento que sopra em nosso rosto, pelo próprio ar que nós respiramos, pelo Sol que vemos nascer e sentar todos os dias. É sagrado pelo canto dos passarinhos. É sagrado pelo próprio soprar do vento que nós não vemos, mas sentimos. É sagrado por tanta coisa. Então dizer que pra nós o nosso território é sagrado é porque é do nosso território que nós tiramos o nosso alimento. É sagrado porque representa a vida. Porque nós vivemos em meio a natureza. Nós vivemos em harmonia com a natureza.* (Josana Pinto. MPP/PA)

Tal qual o arte-educador, biólogo e artista visual indígena, Emerson Pontes (2021), que fala de "território-gente" e "corpo-floresta", Josana fala de rio-gente e corpo-rio. "O rio pulsa forte por que se move e tem história, ele se encontra por que está conectado, o rio é o rio, tem memória ancestral como a gente que nunca morre" (PONTES, 2021: 35). Para Pontes e também para as mulheres das águas, como Josana, Maninha, Eliete Calheiros e Dona Celeste, a vida no território segue um fluxo ancestral natural e está, ecologicamente e espiritualmente, ligada a esses modos de existência que o tornam sagrado e pelo qual lutamos e nos sentimos enlutados; assim, defender a vida do território e seus ecossistemas é defender a nossa vida, é preservar a nossa memória e construir novas histórias.

Trata-se da defesa de um futuro ancestral moldado pelas realidades das lutas do passado e do presente, construído e vivenciado pelos povos das águas, do campo e das florestas: a luta pela vida, pela terra, pela água, por direitos, sobretudo pelo direito ancestral de pertencer a um território livre. Um comum entraiado[5] pelas comunidades que combatem as políticas de morte ecocidas e etnocidas, e de povos que se fazem corpo-território ao conjugar o verbo nós e formam a "primeira linha na luta por uma sociedade distinta, por uma reprodução que nos dê vida, que nos dê um futuro, que nos nutra e que não nos mate" (FEDERICI, 2020: 2).

No contexto das comunidades tradicionais pesqueiras, existem uma episteme das águas e uma psicologia da pesca artesanal entre as mulheres que comungam uma concepção de luta pela vida que se confunde com o luto pelas perdas no território das águas e seus ecossistemas marinho e terrestre. Nesse sentido, como ressalta Leda Maria Martins (2021: 54), "a memória se inscreve, imanta e repõe valores culturais de variada abrangência, significação e expansões rizomáticas". Na cosmopercepção do povo Bantu, nosso corpo-território é sagrado porque "o mundo natural é um reflexo 'da grandeza de Kalunga', 'a energia superior e mais completa, dentro e em volta de cada coisa no interior do universo (*luyalungunu*)'" (FU-KIAU apud MARTINS, 2021: 55). Para algumas e alguns de nós que somos de religiões afrobrasileiras, *águas grande* ou *kalunga grande* é o mar, "lugar do sagrado, espelhando a divindade, na qual habita o poder da vida, da morte e das travessias" (MARTINS, 2021: 58). É sobre a interface entre essa cosmopercepção e a vida cotidiana no território das águas que Eliete Calheiros escolhe os pontos por meio dos quais ela vai entraiar os sentidos que emergem dos processos de subjetivação como matéria de expressão do território sagrado:

[5] Do verbo entraiar, entraiando é a ação de traiar a rede de pesca com linha e agulhas. Entraiando é uma expressão cuja imagem remete ao movimento que se faz com agulha ao ir traçando os pontos firmes entre as malhas da rede até ficar no ponto de fazer o acabamento e pescar.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

> *Existem vários pontos e motivos para os pescadores artesanais terem a consciência de que as águas são sagradas. A pesca artesanal, além de ser uma profissão, é um modo de vida. Porque o pescador artesanal não começa ser pescador aos 18 anos, quando tira a carteira de pescador [Registro Geral da Pesca]. Ele é iniciado desde muito criança, vendo os pais saindo de casa com os apetrechos de pesca e voltam com toda aquela beleza da mariscagem. E com, mais ou menos sete anos, essa criança também começa a mariscar. E isso causa naquele pescador mirim e depois na vida adulta, uma relação de confiança com os rios e as marés; porque ele reconhece que sua necessidade de alimento, de recurso financeiro, vem através dessas águas. Por isso esse respeito, essa dependência. Além da pescaria, foram e são nas águas dos rios, que se tira água para beber, Águas pra diversão, Águas para lavar roupa, Águas para limpar a sujeira do corpo e lavar a alma. O criador supremo criou os rios e os mares e tudo que neles há. E por mais que a ciência dê suas explicações, o pescador percebe ao longo da vida, que as águas dos rios e dos mares, não vivem só. Que seres superiores a nós cuidam dos manguezais, daquela imensidão das águas do mar. Que as águas dos rios são misteriosas. Por isso que existem as tantas lendas das Sereias, da Mãe D'Água, da Vovó Do Mangue... As religiões de matriz africana sabem muito bem da importância das águas dos rios e dos mares. Mas há quem acredite, e quem não acredite. Mas todo quilombola, todo pescador, tem esse respeito pelas águas. E na dúvida, todo mundo pega flores pelo caminho e jogam nas Águas. Tocam nas águas e se benzem. [...]. VIVA A DEUS! E AS ÁGUAS!* (Eliete Calheiros, ANP/BA)

Nessa perspectiva, podemos dizer que não são só as pescadoras artesanais que precisam "da água viva, dos espíritos da água presentes, da poesia que ela proporciona à vida e por isso" (KRENAK, 2022: 17) são chamadas mulheres das águas. Todas, todos e todes nós podemos saciar essa fome de pão e essa sede de beleza e aprender com essa filosofia, seu modo de vida, sua cultura, sua economia de subsistência e experiência de pertencimento, "uma potência de existir que tem uma poética do esquecimento" (KRENAK, 2022: 64), abandonada pelo colonialismo epistemológico.

De acordo com Márcio Seligmann-Silva não é verdade "que o Brasil é um país sem memória".

> O que acontece é que, quando se trata das marcas da memória daqueles que são subalternizados, dos que se opõem às políticas das elites e lutam por uma sociedade mais justa, são essas as memórias que são recalcadas e tendencialmente apagadas em nossa sociedade. (SELIGMANN-SILVA, 2022: 340)

Para Dona Celeste o que torna o território sagrado é a vida e também a memória do luto pela morte dos ecossistemas no território das águas, pois o contrário da vida não é a morte, mas o capital que é a morte em vida. "*Só o território tem o poder de origem, de reconhecer as energias [...] e a força que nos dá de vida*" (Dona Celeste, MPP/PI). Pensando sobre esse "Axé", essa força vital e esse poder de natureza ancestral, duas referências nos remetem à memória das águas:

A primeira: nos terreiros de Umbanda. É comum que as entidades espirituais (entre Pretas Velhas, Caboclas, Boiadeiros e outras), com as quais as pessoas médiuns (filhas e os filhos da casa ou da roça) trabalham, recomendem às pessoas consulentes uma visita às *águas grandes*, ao mar, para que façam oferenda de flores à *kalunga grande*, numa referência à força responsável pela criação, renovação e equilíbrio da vida. Kalunga Grande", à vida (renovação); "*kalunga* pequena", à morte (cemitério). Assim, os rituais de limpeza, de purificação e transformação das energias da vida são feitos no mar. Desde o nascimento à morte. A entrega da dor, da tristeza, do medo e da gratidão é feita ao mar para que a energia da vida se transforme, se renove, se manifeste. É o mar que guarda a transformação. A mudança. É o mar que transforma a morte em vida, e a vida em morte. Para os povos africanos que vieram traficados e aprisionados nos navios, foi pelas águas do mar que *kalunga*, a entidade reverenciada pelos povos Bantu (*kalunga*,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

se diz em *kimbundu*, oceano, passagem), a senhora da imensidão, conduziu os fluxos da reexistência, da morte e do renascimento na travessia, sejam dos corpos assassinados jogados nas águas, sejam dos corpos vivos sequestrados para o cativeiro em outras terras.

A segunda: no Candomblé. É o mar também a morada da mãe cujos filhos e filhas são peixes, Iemanjá, (que em yorubá se diz *Yemonja* ou *ye ye omo eja*). No culto às energias de *nkisis* e orixás, a ritualística do nascimento e da morte passam pelas águas. Na iniciação no candomblé *keto*, o primeiro compromisso de limpeza e permissão, o primeiro *ebó* é nas águas do mar e na cachoeira. É com *Yemonja* a mãe de todas as cabeças, mas também com *Olokun*, regente das profundezas do mar e com Oixum, a divindade das águas doces, que a pessoa vai se fortalecer nos rituais iniciáticos. Também a morte tem seu ritual de passagem para o estado ancestral (MANZOCHI, 1995), a despedida e a passagem da vida encarnada para a dimensão da ancestralidade acontecem com o *axexê*, durante sete dias/noites através de cantos e entrega de alimentos e objetos da pessoa que morreu; de acordo com a orientação que for recebida através do jogo de búzios, essa despedida pode ser finalizada nas águas do mar. Vida e pós-vida se relacionam e se integram com as águas, nas águas, pelas águas. Na espiritualidade e filosofia de tradição africana nagô, as energias femininas estão ligadas às águas, em África em particular: "Oxum é a divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu" (VERGER *apud* RANGEL e GOMBERG, 2016: 30). Obá, a guerreira, faz parte do rio Obá, que está a Noroeste da Nigéria, é um afluente do rio Oxum. Ewa, deusa do rio Iewá, também na Nigéria. "Nanã é a rainha das águas paradas dos lagos e lamacentas dos pântanos" (RANGEL e GOMBERG, 2016: 30). Nanã traz as águas das chuvas que seguem para o mar. Iemanjá, cultuada na Nigéria nas águas doces do rio Oxum, no Brasil passa a ser cultuada nas águas salgadas. O feminino é a energia responsável pela passagem.

Eliete Calheiros relata que seu pai e sua mãe sempre contaram para ela e seus irmãos e irmãs "histórias reais, do quanto as águas do rio são misteriosas". Para os povos do mar, as Águas Grande também têm seus mistérios. De acordo com Castiel Vitorino Brasileiro (2022: 60), "Kalunga é esta zona cósmica dita por algumas pessoas como Mundo dos Mortos, ou Mundo Invisível". Para a autora, *kalunga* é "uma zona de memória, *Memória da Transfiguração*, misteriosa, escura, breu como o fundo do mar, como nós" (BRASILEIRO, 2022: 600).

Maninha, Josana, Eliete Calheiros e Dona Celeste, mulheres de cor, pescadoras artesanais, que compuseram estas cartografias do corpo-território e que fazem do território das águas local de refúgio, são, dentre outras, "pessoas em diásporas africanas e indígenas que fogem da racialização de suas existências, e criam ali [nas águas] promessas de libertação e confirmam profecias de liberdade" (BRASILEIRO, 2020: 167), buscando superar conflitos étnicos para que, juntas, possamos enfrentar disputas políticas e a morte do território das águas. Que a morte seja apenas transfiguração e transmutação do corpo-gente para o corpo-território das águas. É essa ecologia da ancestralidade que alimenta nosso *orí* (ecologia mental).

Palavras ao mar

À diferença e à semelhança da imagem de pescador que atravessa os versos de Caymmi, na epígrafe com a qual abrimos a introdução deste relato de pesquisa, há, nas comunidades tradicionais pesqueiras, mulheres de cor, pescadoras artesanais, que não têm apenas um bem na terra e um bem no mar. Elas também têm

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

uma benquerença à vida no território das águas (Terra, mares, rios, igarapés, lagos, lagoas, gamboas e mangues), onde seus modos de existência expressam um saber viver de quem faz parte da natureza ancestral e de quem se sente pertencente ao território. Nesse enlace, o território das águas tece o corpo-território das mulheres, enquanto elas confeccionam artefatos da pesca e realizam um trabalho de reprodução da vida como quem tece o mar, entraiando redes, entraiando sonhos. Trabalho artesanal de uma vida. Uma vida que envolve ancestralidade, enlaçando passado, presente e futuro.

A pele que habita o corpo-território dessas mulheres é o território das águas. É no movimento e balanço das águas que seu corpo gira em torno de uma luta ecofeminista ecosófica protagonizada por elas e outras mulheres que se organizam e produzem aliança contra as múltiplas opressões e subalternizações.

Diante de ameaças às vidas causadas pelo colonialismo capitalístico e pelo desequilíbrio ambiental, podemos repensar nosso modo de vida e olhar as populações que mantém os biomas e os ecossistemas das águas, do campo e das florestas existindo. Em comum, essas populações guardam tradições ancestrais que contribuem na forma de se relacionar com a comunidade e o território. Essas populações nos ensinam como resistir ao colonialismo capitalístico e como sobreviver utilizando-se de saberes ascendentes e práticas que, em geral, respeitam a vida humana e não humana, e os encantados e encantadas.

Portanto, não é o trauma provocado pelo colonialismo e não são as violências da racialização da vida e da morte que compõem a ecologia da ancestralidade, mas a vida e a dimensão ético-política do luto pela perda das vidas humanas e não humanas e a transfiguração na encantaria. Assim como as três ecologias têm interferência na produção de subjetividade e atravessam nossos processos de subjetivação, afetando nossos sonhos, nosso modo de amar, desejar, sentir, pensar e agir, também a nossa ancestralidade (quarta ecologia) ecoa no nosso corpo-território, nas águas, no campo e nas florestas e nos convida a pensar uma psicologia ecofeminista ecosófica e a colocar em ação práticas em defesa de um futuro ancestral, práticas que possam causar menos impactos naturais e mais cura da Mãe Terra.

Recebido em 6 de setembro de 2023.
Aprovado em 26 de agosto de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

Referências

ALPERS, Edward A. “Africanos orientais”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade – 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. pp. 84-91.

ANZALDÚA, Gloria. “La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Bazar do Tempo, 2019. pp. 335-473.

BARROS, Laura Pozzana; KASTRUP, Virgínia. “Cartografar é acompanhar processos”. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (orgs.). *Pistas do método da* cartografia: *Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 52-72

BEDINELLI, Talita. “Por que os garimpeiros comem as vaginas das mulheres Yanomami?”. In: *Sumaúma: Jornalismo do Centro do Mundo*. Edição de Eliane Brum. Altamira, 2022.

BELTRÁN, Elizabeth Peredo. “Ecofeminismo”. In: SALÓN, Pablo (org.). *Aternativa sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Elefante, 2019. pp. 113-143.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Memórias da transfiguração: redizendo a Fonte Grande. *Revista Humanidades e Inovação,* 7 (25): 166-172, 2020.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Quando o sol não mais brilhar: a falência da negritude*. São Paulo: n-1 Edições; Ed. Hedra, 2022.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na Clínica*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), PUC, São Paulo, 2021.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CARNEIRO, Suely. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrênia* – Volume 3. São Paulo: Editora 34, 2012.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FEDERICI, Silvia. *Capitalismo, reprodução e quarentena*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo*: *Feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante, 2022.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos até a morte de Zumbi dos Palmares*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 2012b.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

GUATTARI, Félix. *Caosmose: Um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2012a.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina*. Libro digital. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: UFF, 2021.

HAIDER, Asad. *Armadilhas da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KRENAK, Ailton. "Comece a mudança por você mesmo". In: CONH, Sergio (org.). *Ailton Krenak: encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015a. pp. 228-235.

KRENAK, Ailton. "O eterno retorno do encontro". In: CONH, Sergio (org.). *Ailton Krenak: encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015b. pp. 160-167.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUGONES, María. "Colonialidade e Gênero". In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Bazar do Tempo, 2020. pp. 53-83.

LUGONES, María. "Rumo a um feminismo decolonial". In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Bazar do Tempo, 2019. pp. 369-391.

MANZOCHI, Helmy Mansur. Axexe: a rite of passage. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 5: 261-266, 1995.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poética do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: *Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEREIRA, Bru. *A comunidade das sobreviventes contra a sobrevivência dos heróis*. São Paulo: N-1 edições, 2020.

PONTES, Emerson. *Teatro e os povos indígenas: janelas abertas para a possibilidade. O que fazer após o fim? Recriar-se*. São Paulo: n-1 Edições, 2021.

RANGEL, Maria Cristina; GOMBERG, Estélio. A água no candomblé: a relação homem-natureza e a geograficidade do espaço mítico. *Geoingá*, (8) 1: 23-47, 2016.

RODRIGUES, Cláudia. Morte e rituais fúnebres. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. Companhia das Letras, 2018. pp. 322-327.

ROLNIK, Suely. *Esferas da Insurreição*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. A travessia da Calunga Grande. Três séculos de imagens sobre o Negro no Brasil. (1637-1899). *Revista De Antropologia*, 44 (2): 227-230, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARRLING, Heloisa M. *Brasil: Uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SELIGMANN-SILVA. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2022.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento*: *sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2020.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. "Valongo". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. Companhia das Letras, 2018. pp. 419-425.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16261

ACENO

Colonialismos, etnias e epistemologias

Itélio Joana Muchisse[1]
Universidade Católica de Moçambique

Adelino Esteves Tomás[2]
Universidade Save

Resumo: Este artigo discute a questão do desenvolvimento dos povos em dois eixos principais: Democracia e Epistocracia. A pretensão é refletir sobre as lógicas de organização social e composições políticas, através de uma discussão que se enquadra na influência dos modelos político-pedagógicos na construção e repetição das epistemologias ao longo do tempo. A partir da metodologia instrumental foi possível a desconstrução dissertativa, mas também explicativa sobre lógica de gestão do conhecimento sob a perspectiva dos dois eixos acima expostos. No entanto, é necessário haver comunicação de signos, tanto endógenos, quanto contemporâneos, de modo a salvaguardar tradições, bem como captar as mudanças no espírito do tempo que é movido por demandas e inovações, altamente influenciadas pelo conflito social, gerador de mudança e desenvolvimento.

Palavras-Chave: tradição; neoliberalismo; gestão de conhecimento; desenvolvimento.

[1] Mestrando em Direitos Humanos, Justiça e Paz pela Universidade Católica de Moçambique em Xai-Xai, Licenciado em Ensino de História com Habilitações em Ensino de Filosofia pela Universidade Save/UniSaF de Maxixe, colaborador da Cátedra Scholas Chair, consultor.

[2] Doutor em Sociologia pela Universidade do Porto. Docente de Sociologia do Direito e Sociologia da Educação(Universidade Save), Maxixe, Inhambane, Moçambique.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

MUCHISSE, Itélio Joana; TOMÁS, Adelino Esteves. **Colonialismos, Etnias e Epistemologias.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 333-346, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Colonialisms, ethnicities and epistemologies

Abstract: This article discusses the question of the development of peoples in two main axes: Democracy and Epistocracy. The intention is to reflect on the logic of social organization and political compositions, through a discussion that fits into the influence of political-pedagogical models in the construction and repetition of epistemologies over time. From the instrumental methodology, it was possible to deconstruct the dissertation, but also explain the logic of knowledge management from the perspective of the two axes exposed above. However, it is necessary to communicate signs, both endogenous and contemporary, in order to safeguard traditions, as well as capture changes in the spirit of the times, which is driven by demands and innovations, highly influenced by social conflict, a generator of change and development.

Keywords: tradition; neoliberalism; knowledge management; development.

Colonialismos, etnias y epistemologías

Resumen: Este artículo aborda la cuestión del desarrollo de los pueblos en dos ejes principales: la democracia y la epistocracia. El objetivo es reflexionar sobre la lógica de la organización social y las composiciones políticas, a través de una discusión que se inscribe en la influencia de los modelos político-pedagógicos en la construcción y repetición de epistemologías en el tiempo. A partir de la metodología instrumental, fue posible deconstruir la disertación, pero también explicar la lógica de la gestión del conocimiento desde la perspectiva de los dos ejes expuestos anteriormente. Sin embargo, es necesario comunicar signos, tanto endógenos como contemporáneos, para salvaguardar las tradiciones, así como captar cambios en el espíritu de la época, que es impulsado por demandas e innovaciones, muy influido por la conflictividad social, generadora de cambio. y desarrollo.

Palabras clave: tradición; neoliberalismo; gestión del conocimiento; desarrollo.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

Após longos períodos de uma educação colonial, esta seria, sobremaneira, adoptada pelas estruturas políticas nos diferentes Estados pós-independentes. Pelo que, ainda hoje, torna-se pertinente questionar sobre a eficácia dos modelos de ensino e aprendizagem apropriados ao desenvolvimento dos povos e das nações. Este texto enquadra-se no âmbito da epistemologia contemporânea no concerto das diferentes nações como centros impulsionadores de uma influência global. Mais do que uma crença, é um dado factual de que o desenvolvimento é alcançável com o uso da técnica. Trata-se aliás de constantes transformações levadas ao extremo e com sucesso, como ferramentas preponderantes para o desenvolvimento técnico-científico e industrial, atualmente sob o domínio dos países do hemisfério setentrional.

Assim, uma abordagem africana sobre a epistemologia, e com a devida abertura conceptual, pode ser espelhada nos diversos modelos ou mesmo readaptada a uma convicção significativa por meio de uma apreciação cultural do tempo e do espaço, com vista a torná-los mais eficientes aos tempos dos homens do presente. Portanto, propomo-nos uma abordagem pedagógica instrumental, pois o modelo aqui examinado já coloca em destaque o facto de que, nas diferentes sociedades, os modelos de ensino, gestão e governação sejam instrumentais, a fim de que a partir do momento em que aqueles se tornam obsoletos e ineficazes sejam, eles próprios, passiveis de uma substituição por outros mais promissores.

De antemão, este artigo não se propõe alterar ou substituir qualquer modelo de ensino. No fundo, trata-se de uma proposta reflexiva, em torno do resgate do que sobrou das tradições da africanidade, tomando como pressuposição de que não é mais possível voltar às representações ancestrais dos africanos patentes em tempos pré-coloniais, embora seja, sim, possível comunicar com o mundo e salvaguardar o que ainda resta dessa africanidade ancestral, conciliando-o entretanto com o prospecto determinante para a autodeterminação que, decerto está patente nos escombros, bem como no debate sobre o desenvolvimento em África acerca da produção e gestão do "conhecimento".

No sustentáculo desta abordagem, que se quer antropológica, mas também sociológica, encontra-se um questionamento, que de perto abunda entre as ciências da educação. Ora, na esfera do humanismo cosmopolita, como podem, os povos indígenas africanos, através da educação promover a sua liberdade e a emancipação?

Desde logo, este questionamento suscita a passagem por áreas como antropologia pedagógica e a discussão sobre os movimentos culturais nas sociedades diferenciadas, trazendo uma lógica de continuidade temporal, mas também o entendimento sobre a diferenciação circunstancial do tempo (BENJAMIM, 1987) enquanto alongamentos do espaço e dos fenómenos sociais.

A pretensão deste artigo é empreender uma reflexão sobre as lógicas de organização social e composições políticas, bem como a sua influência na construção e repetição das epistemologias que têm perpassado os tempos. Para esse efeito, emprega-se a metodologia do controverso, visando apreender dois conceitos políticos, um real e outro hipotético, isto é Democracia e Epistocracia, de modo a

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

desconstruir a lógica unilateralista da educação liberal moderna sobre os deferentes povos, sem no entanto descurar que uma análise sobre as lógicas pré-coloniais do ensino fora em tempos preponderante para traçar a ponte entre o passado e o presente.

A opção pela metodologia patente surge na sequência de, ela própria ser a que melhor responde à necessidade de problematizar no campo teórico sobre os avanços e os recuos que os processos socioantropológico, pedagógicos e políticos africanos têm conhecido desde a penetração colonial no continente aos dias que correm.

De referir que este artigo comporta uma estrutura que incorpora quatro tópicos, designadamente "uma análise do fenómeno 'desenvolvimento'"; "Epistocracia como metodologia"; "Do conhecimento e do saber"; e "Pedagogia, amizade e axiologia".

Uma análise do fenômeno "desenvolvimento"

A cultura corresponde a um corpo em movimento. Tal corpo é formado por valores e crenças que formam a visão do cosmo de um povo. Trata-se de práticas que na sua forma natural são progressivas e pretendem, desde logo, fornecer, na sua ascendência, uma visão estrutural e englobante sobre a vida, bem como a explicação sobre a sua posição privilegiada no espaço do cosmo (BURNS, s/d). Ademais, através do movimento natural dos eventos e dos registos humanos na história, o autor defende que as culturas tendem a se autorrepresentar no centro da história. Isto significa que todas as culturas têm suas próprias narrativas explicativas, e algumas das quais chegam a ser beligerantes e conflituais entre si.

Desde logo, algumas culturas apresentaram narrativas capazes de influenciar as outras, de forma natural ou violenta. Com efeito, entre as culturas afetadas por esta última influência, incluem-se as de Moçambique, assim como as de diversos países africanos, que se formaram no espírito da experiência colonial, que influenciou de forma significativa a formação dos atuais modelos pedagógicos nesses países. Deste modo, o contacto entre as culturas, em qualquer das formas permite que haja não só a imposição de signos religiosos, políticos, pedagógicos, folclorísticos e até alimentares, mas também contribui para a troca e permuta outros signos alguns dos quais se mostram positivos para ambos os intervenientes no processo.

No vertente caso de África, o debate sobre a cultura, enquanto um sistema de metamorfoses relacionado com o desenvolvimento dos seus povos, coloca em confrontação dois eixos já desde a génese do período pós-colonial. Na prática, trata-se de dois momentos para pensar os "sistemas africanos". De um lado, estão os que defendem a existência de uma transição nos modelos de governação, desde a tradição até o pós-colonialismo. De outro lado, a grande significância é dada às tradições africanas como movimentos sociais em prol da libertação. No fundo, como diria THIONG'O (1981), essa análise prolonga-se à psicologia social, política e das organizações.

Antes de continuarmos a discussão sobre as Áfricas, importa fazermos uma brevíssima passagem por Hegel, figura incontornável para os estudos sobre a história da epistemologia africana. Não importam, neste texto, as implicações da sua teoria, apenas a operacionalização do conceito de filosofia, no espírito da Minerva. Justamente aqui, Hegel não pretende apenas falar da filosofia teórica, mas também prática. Lembre-se do mito da Alegoria da Caverna em que o homem se exercita para alcançar a luz. Ora, a coruja faz, igualmente, um exercício no seu

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

aparecimento. Com efeito, Hegel destaca a necessidade dessa exercitação a fim de alcançar a sabedoria e a técnica.

No seu espírito visionário, Hegel destacou as potencialidades da técnica, tendo considerado o que acabaria por se tornar evidente, a importância dos Estados Unidos da América no plano internacional, precisamente, por causa da técnica que permitiu a criação de novas epistemologias, como se pode depreender, no contexto do referido espaço, descrito na epistemologia social e política em sinopse da Epistocracia:

O revolucionário e presidente John Adams disse:

> I must study politics and war that my sons may have liberty to study mathematics and philosophy. My sons ought to study mathematics and philosophy, geography, natural history, naval architecture, navigation, commerce, and agriculture, in order to give their children a right to study painting, poetry, music, architecture, statuary, tapestry, and porcelain.
> **Adams was a political animal if ever there was one, but he hoped future generations would evolve into a higher form of life.** (BRENNAN, 2016: 1, grifo dos autores)

Esta passagem, com um discurso próximo do de Hegel, demonstra o que o filósofo alemão entendia por filosofia. Ela não era o fim em si, mas uma intermediária nos processos. Esse conceito foi tão abrangente para que movimentos de ordem diversa fossem formulados, a partir dos seus ensinamentos. Ademais, fossem determinantes em diversos campos sociais, políticos e culturais. Não obstante o contexto técnico e científico do seu tempo, o enunciado da filosofia proposto por Hegel era a filosofia enquanto área que se ocupa do saber teórico não tão distante do contexto prático e quotidiano em que a coruja circula, pelo que "seria obviamente um erro determinar a forma de uma espiga de trigo analisando os elementos químicos do seu grão, uma vez que tudo o que precisamos fazer é ir a um campo de trigo e ver as espigas já formadas. A teoria e a experiência nunca devem desprezar ou excluir uma à outra" (CLAUSEWITZ, s/d: 63).

O conhecimento ou filosofia sempre esteve com os homens, mas não se pode afirmar que o homem saiba se não tem aplicação o que diz saber, deste modo, "A suprema sabedoria altissonantemente clama de fora; pelas ruas levanta a sua voz; Nas encruzilhadas, no meio dos tumultos; às entradas das portas e na cidade" (PR. Cap. 1, v. 21-22). O conceito de cidade pode ser entendido, mesmo na conceção grega (polis), centro filosófico e da cidadania. Portanto, fica o sentido (substantivo) da filosofia, como busca de ferramentas para a construção das "cidades". Aliás, DELEUZE e GUATTARI (1992: 9) definem filosofia como "uma obra de velhice, uma obra desatada atrás da qual não cessarão de correr", portanto, um exercício de busca.

Já, sobre o exercício africano na construção de narrativas para a presença na história, THIONG'O (1981) refere a existência de três gerações. Entenda-se que, em parte, para se chegar ao processo de reflexão sobre os problemas africanos, houve impulso a partir da acirrada e diabólica crítica de Hegel sobre o conhecimento em África. Entretanto, houve a primeira geração influenciada pelo humanismo democrático, dos valores do liberalismo ocidental, a segunda geração pelo chauvinismo do mistério africano e a terceira caracterizada pelo estilo de denúncia. Nesta terceira geração, o autor destaca a presença de dois grupos de africanos nomeadamente os maus e os bons africanos.

> The good African was the one who co-operated with the European coloniser; particularly the African who helped the European coloniser in the occupation and- subjugation of his own people and country. Such a character was portrayed as possessing qualities of strength, intelligence and beauty. But it was the strength and the intelligence

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

> and the beauty of a sell-out. The bad African character was the one who offered resistance to the foreign conquest and occupation of his country. Such a character was portrayed as being ugly, weak, cowardly and scheming. The reader's sympathies are guided in such a way as to make him identify with Africans collaborating with colonialism and to make him distance himself from those offering political and military resistance to colonialism. (THIONG'O, 1981: 92)

Não obstante esta perspectiva teórica sobre o discurso do saber em África, nas "Circunstâncias dos Tempos Modernos", Castiano (2021) destaca a existência de quatro discursos, como sejam a Bantufobia (*bantulogia*) enquanto discurso do colonialismo, Alterofobia (*sociologia das tradições, avançada, sobremaneira, nos países de expressão anglófona e parte francesa*) enquanto discurso da libertação, a Demofobia (*abordagem liberal africana*) enquanto discurso das políticas públicas liberais e Aporofobia (*as lógicas, axiologias e epistemologias no mundo atual*) enquanto discurso sobre o desenvolvimento. Apesar das suas diferenças, as perspectivas dos dois autores são complementares no respeitante às diferentes formas de como é possível apreender as gerações do pensamento epistemológico e antropológico em África. Ademais, trata-se de perspectivas progressivas, que permitem trilhar uma linha específica, uma possível historiografia da história da Antropologia e Epistemologia Africanas.

Entretanto, há uma ilustração de sucessão de gerações epistemológicas em África e que, apesar das "dificuldades sistémicas" elas têm apontado para questões fundamentais, concretamente, os desafios dos africanos. De modo geral, seria necessário passar pelo conceito de Epistocracia, como forma de aflorar a pertinência das gerações, isto é, das opções políticas e sua relação com a estabilidade das sociedades, bem como o respeito pelos direitos dos povos.

Epistocracia como metodologia

Para chegar ao conceito de Epistocracia é necessário partir do conceito de *híper-democracia*. Desse modo, o conceito de *híper-democracia*[3] adoptado é aquele proposto por José Ortega y Gasset (1883-1955), em que o autor observa a questão das aglomerações na Europa do século XX, causadoras de nivelamento social e intelectual, isto é, a ocupação de lugares que antes eram de umas poucas minorias por uma massa de indivíduos movidos pela moda do espectador (ORTEGA Y GASSET, 2013). Este autor assevera que as aglomerações ocorridas na Europa de século XX levaram à instalação de um clima de *híper-democracia*, em que o ser humano não sente mais a necessidade de ter a responsabilidade sobre as suas escolhas, passando a se guiar, única e simplesmente, pelas tendências social e esteticamente incongruentes com a realidade social na qual está inserido. Com efeito, o autor enfatiza que tal tem acabado por instaurar uma democracia de direitos, mas sem deveres, isto é, "democracia do espírito morto" em consequência do esvaziamento ético e estético nas tradições políticas europeias.

Qual é a relação entre o discurso sobre a democracia, a educação, liberdade e emancipação, abordados neste texto?

Primeiro, esta relação estabelece-se dentro do quadro filosófico que Ortega y Gasset desenhou, no qual advoga o investimento numa educação de qualidade e de tendências contextuais, em que cada qual é o que é e as suas circunstâncias. Se não as salva, também não se salva a si próprio (ORTEGA Y GASSET, 1914). Com efeito, este pressuposto leva em consideração os desafios necessários à superação com vista à busca de uma harmonia social. Num outro desenvolvimento, o autor

[3] Conceito irónico que se refere ao fechamento do espaço de atuação democrática, traduzido: nada-democracia.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

defende que a educação tem uma forte componente política e ideológica, sendo, por isso, uma área de capital importância para o estabelecimento de uma sociedade participativa e, sobretudo, livre e democrática (ORTEGA Y GASSET, 2013).

Segundo, a mesma relação estabelece-se igualmente no quadro da Epistocracia, enquanto um modelo de gestão preocupado em salvaguardar os interesses das tradições e do seu legado.

Em contrapartida, a *híper-democracia* tem a ver com o mau exercício das liberdades fundamentais afirmadas nas culturas democráticas, quer por desconhecimento, por conta de uma educação não especializada, quer pelo mau exercício da cidadania por causa da "moda" que tem vindo a nivelar os cidadãos, condenando-os ou estereotipando-os quando ousam inovar e impulsionar as diferenciações em detrimento das semelhanças.

O que dizer de Moçambique sobre a relação entre a educação e a democracia? A educação é uma área crítica, apontada em diferentes estudos, como uma das que apresenta resultados de pouca qualidade, sobretudo, depois da implementação de políticas de progressão automática desde 2004, que permitem aos alunos ainda que sem o devido mérito progridam a níveis de escolaridade subsequentes.

O Pacto Internacional Sobre os Direitos Sociais, Económicos e Culturais (ONU, 1966), por seu turno, defende a escolaridade básica e gratuita, que vá progressivamente ao encontro do bem-estar estatal e nacional, atingindo níveis como o secundário e universitário. No fundo, este desiderato é um fator de capital preponderância para as sociedades, na medida em que reforça a eficácia dos regimes democráticos.

De qualquer forma, convém frisar que a implementação do referido desiderato é, em vários casos, confrontado com a ausência de qualidade do produto final, o que faz com que os cidadãos formados nessas circunstâncias não estejam à altura de explorar de forma plena a sua condição de cidadania, que é a de servir. Consequentemente, os Estados acabam por importar do estrangeiro engenheiros, médicos, técnicos diversos e tecnologias para colmatarem os défices gerados pela ausência de qualidade.

Alguns sistemas pedagógicos africanos, pensados a partir do instrumento epistocrático, mostram-se inadequados às democracias de massas do neoliberalismo. O que dizer do Botswana ou do Eswatine (ex-Suazilândia) sobre o conhecimento e cosmopolitismo nas suas tradições?

Por outro lado, será que o modelo democrático, em termos pedagógicos, tem alguma relevância para as sociedades africanas? A partir da perspectiva do mau africano (THIONG'O, 1981) é possível vislumbrar até a atualidade a ocorrência de uma certa continuidade do modelo pedagógico fundando nas estruturas da modernidade, isto é, do colonialismo, que coloca em segundo plano as estruturas tradicionais dos povos africanos. Ademais, para muitas sociedades africanas, a opção pelo modelo democrático segue a lógica imposta pelo neoliberalismo, que se tem esforçado em infligir sobre todas as nações modelos sociopolíticos assentes nos percursos históricos do Ocidente, que descuram os percursos daquelas nações.

Doravante, apresentamos uma visão política que poderia ser entendida como alternativa à crise da democracia, amiúde, designada por *híper-democracia* (ORTEGA Y GASSET, 2013). Decerto, a navegação sobre a perspectiva alternativa aos modelos de gestão social e política, preocupou pensadores ao longo da história, sendo o mais influente Platão. De facto, a este propósito, Rousseau (1995) considera que Platão teria escrito uma obra sobre educação, na qual a componente

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

política estava em voga, sobretudo, quando se observa o lugar do Estado na gestão do processo educativo.

Considerando a mesma perspectiva, Brennan (2016), também, escreveu uma obra sobre a educação, que entre tantos temas, versa sobre a política, tendo como base as tradições, em que os indivíduos emergem e se manifestam, criando bases para a sua autonomia.

Desde logo, a proposta pedagógica de Brennan (2016) é aqui tomada como alternativa ao nivelamento patente na híper-democracia, justamente, pela forte componente meritocrática que a ela está vinculada. A epistocracia é "*the rule of the knowledgeable*", aquele que tem melhor discernimento. Trata-se de posição que não está muito distante da proposta meritocrática de Ngoenha (1993), que supõe o reconhecimento progressivo dos indivíduos para a sua investidura em cargos públicos a fim de exercerem uma autonomia guiada pela tradição.

Como modelo pedagógico, a Epistocracia, seria implementada gradualmente, com vista a travar os efeitos adversos da progressão que não depende do desempenho integral dos alunos, principalmente nas primeiras classes. Esse modelo implicaria uma progressão meritocrática, em que os mais merecedores estariam na dianteira dos processos pedagógicos, bem como de gestão, podendo estar imbuídos de valores, como a "verdade, conhecimento e autoridade" (BRENNAN, 2016: 16).

O conhecimento, enquanto uma correspondência entre a teoria e a realidade, é o que se busca por meio da técnica pedagógica e da educação formal. Este pode partir do contexto do aluno, sendo ideal que assim se proceda, de modo a catapultar o baixo índice de inovação que se verifica em Moçambique, em particular, face a tecnocracia atual. Todavia, aquele pode também partir do professor, enquanto técnico munido de perícias pedagógicas e dotado de legitimidade para veicular e legar experiências cognitivas. De qualquer forma, a dependência do conhecimento em relação à experiência sensorial torna-o instável, inexato e incerto, daí a necessidade da sua constante revisibilidade.

À semelhança do conhecimento, a educação implica na revisão dos estatutos das culturas e experiências. Com efeito, é na sequência disso que Ortega y Gasset (2013) indica três tipos de homens patentes em culturas democráticas, o homem comum, o mediano e o intelectual. Num outro desenvolvimento, e no contexto mais específico da Espanha do seu tempo, este autor considerava que as enchentes que degeneravam em "rebeliões das massas" deviam-se fundamentalmente aos problemas educativos. Adicionalmente, nos seus escritos, teimava em colocar um significativo peso do papel da educação sobre a sociedade.

No seguimento das suas lucubrações, admitia que a formação em massa dos homens, colocava-os ao nível comum e estupidificava-os diante das instituições políticas e sociais tradicionais. Insistia na necessidade de criação de espaços que propiciassem a participação cívica e pública da juventude, criticando, assim, a educação modista, típica do liberalismo das massas.

De referir que do ponto de vista ético, uma das consequências dessa educação modista, que Ortega y Gasset (2013) criticara é a crise técnica nas instituições públicas, que tem contribuído para a fuga de cérebros para o sector privado, assim como para algures no exterior, onde se têm notabilizado em áreas diversas, isto é, "a crise patriótica". Outra consequência pode ser a ineficiência dos serviços públicos, o que degenera problemas de corrupção e insatisfação social generalizada.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

Em suma, muito longe do modelo do filósofo-rei, proposto por Platão, a Epistocracia é um modelo de procedimentos baseado no legado das vivências, experiências, tradições e conhecimentos dos povos a serem inclusos nas diferentes lógicas do saber, de modo a salvar esses povos da "exclusão epistemológica, mas também da epistemologia da exclusão" (MUCHISSE e ARMANDO, 2022: 315). A Epistocracia é o reino da epistemologia como modelo de governação e de vida.

Do conhecimento e do saber

A história da educação em Moçambique apresenta desde o tempo colonial múltiplos enredos e *nuances*. De facto, estamos diante de uma área em franco desenvolvimento, cujos avanços são permeados por *insights* que vão corporificando uma visão particularizada de cada momento histórico.

Tal como Moçambique, os diferentes países africanos experimentaram vicissitudes que lhes foram próprias. Com efeito, a abundância dos recursos em alguns espaços, por exemplo, possibilita elevação de necessidades dos seres humanos. Depois do Egipto e da Grécia, Mali foi um exemplo africano mais próximo dessa realidade. Com a abundância de recursos materiais e financeiros, o reino de Mansa Muça (c. 1312 - c. 1337) foi capaz de estabelecer uma Universidade, numa clara demonstração do papel que já era dado à educação naquela sociedade, como uma necessidade que o ser humano adquiriu com o desenvolvimento social no seu contexto.

Este fato histórico vem, sobremaneira, a reforçar que modelos africanos de educação anteriores ao colonialismo, de algum modo, foram semelhantes àqueles europeus do mesmo período, onde, percebe-se que nas diferentes sociedades, os sistemas de educação visa(va)m, na totalidade, emponderar o ser humano, de modo a melhor intervir no desenvolvimento dessas mesmas sociedades.

Assim, com a independência, THIONG'O (1994: 435) questiona sobre a linguagem das epistemologias, onde, destaca que o resgate das tradições para o debate do conhecimento africano ainda se encera no chauvinismo unilateral do saber ocidental, um ponto que pode ser entendido enquanto um linha de continuidade ao discurso de ÉVORA (1944) que dá a entender que os sistemas africanos de educação, sobretudo o moçambicano do período dos Mutapas foram desestruturados, em parte pela cobiça aos procedimentos do sistema católico português. Essa situação histórica que pode ser explicada na teoria de busca de melhores condições na escala das necessidades de Maslow, pelo que, de facto, os sistemas educacionais euro-ocidentais proporcionam desde a modernidade – assim dito devido ao contacto com outros povos, isto é, o colonialismo – melhores saídas em relação aos demais, tomados como tradicionais, indígenas e mais tarde etnológicos, como afirma NGOENHA (1993).

Ora, os avanços trazidos pelos colonialismos são fundamentais para que haja comunicação a diversos níveis, mas é preciso, igualmente reconhecer que o colonialismo – mas, não só, porque no caso dos africanos, estes são tidos como cúmplices no processo – causou a desintegração gradual de sistemas africanos de educação, tais como: "*Bogwera* e *Bojale* em Botswana" (MOSWEUNYANE, 2011: 50); bem o *Ondjango* angolano (CASTIANO, 2021: 173). Também desintegrou o sistema educacional dos ritos de iniciação, enquanto escolas integrais de vida.

Num passado recente, Brazão Mazula (1995: 19) se depara com algumas dessas escolas moçambicanas, quando investiga a relação entre "Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique". Foi na província de Niassa, onde indicou a existência das referidas escolas, com práticas como *jando e unyago* enquanto ritos de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

iniciação direcionados aos rapazes e *litiwo* às meninas. Sobre esta última prática, o autor refere que, pode variar a sua designação para as comunidades *Yao* do Unago denominam *Ciputu* e para as comunidades de Makhuwa ou *Yao* de Majune que a conhecem por *Nkhole*.

Assume-se que a desintegração colonial trouxe consequências negativas à articulação do saber, bem como do conhecimento integral das tradições ancestrais por parte dos seus praticantes, onde, um dos eventos mais marcantes para tal possibilidade foram os traçados fronteiriços que separaram povos, isto é, seres humanos capazes de influenciar o desenvolvimento das suas sociedades nos mais variados moldes, sobretudo, porque eles eram capazes de pensar a sua existência. Ademais, esse condicionamento faz vítimas culturais ainda hoje, que na esfera global são engolidos por culturas e saberes dominantes, em muitos casos, causadores de desequilíbrios estruturais em diversas sociedades.

De modo geral, torna-se necessário que hoje se considere o passado dos povos africanos, pelo que,

> Education within local communities during the pre-colonial period involved the oral histories of the group, tales of heroism and treachery, and practice in the skills necessary for survival in a changing environment[4]. Pre-colonial history and education were based on oral tradition, oral culture and oral lore – which are broadly messages or testimonies that are transmitted orally from one generation to another. Transmission of these testimonies also took the form of ballads, songs or chants. The main focus of this oral history, according to Leshoai[5], was to teach children, men and women about morality, religion, philosophy, wisdom, geography, history, politics and the entire spectrum of human existence in the various communities. (SEROTO, 2011: 78-9)

Assim, vislumbra-se que nem sempre houve deficiência epistémica, nem política em África, uma vez que estes povos assumiam os desafios dos seus tempos, enfrentando-os através dos meios que tinham em disponibilidade. Por outro lado, não é necessário ignorar as potencialidades que os conhecimentos e políticas do colonialismo proporcionaram a esses espaços e povos. De modo geral, é preciso que se conheça o passado para dar significação às manifestações, saberes e políticas tradicionalmente africanas que podem ser de capital importância para o mundo atual. Assim como é necessário dialogar com os conhecimentos globais sob o risco de os africanos serem mais uma vez, vítimas da história, isto é, um diálogo horizontal que permita juntar, das diferentes lógicas de saber, aspectos significativos para o desenvolvimento integral do ser humano, sobretudo, num lugar onde se vislumbra um mosaico epistemológico que é encoberto por um conhecimento exógeno quase que estilhaçado[6] (THIONG'O, 1981; NGOENHA, 1993; NGOENHA, 2017; LOPES, 2018; CASTIANO, 2021).

Segundo Lyotard (2003), se está num mundo em que o conhecimento e o saber são deveras importantes para determinar o (des)privilégio dos Estados, onde, os africanos em particular, mas também os diversos povos indígenas são chamados a enveredarem por posicionamentos robustos. Ademais, é na crise que se tiram boas lições. Face ao subdesenvolvimento que, segundo vem se afirmando, depende em grande medida da articulação do conhecimento, qual é a missão dos africanos (indígenas) diante do seu *pensamento fraco*? Ademais, porque, neste momento há uma interdependência global dos conceitos. Ngoenha (2017) explica

[4] Mbamara (2004); Mazonde (2001) citados por Seroto (2011: 78).
[5] Leshoai (1981: 242) citado por Seroto (2011: 79).
[6] É provocativa esta afirmação sobre "conhecimento estilhaçado", mas é bastante romântica ao contexto actual, pois, tal conhecimento, proveniente de diversos centros globais é conflituante e, já como se pode ter percebido ao longo da história, é um conhecimento que é profundamente caracterizado pelo ódio (ex: produção de bombas atómicas, armas de grande potência, câmaras de gás). Além de não guiar os africanos para o bom porto, esse conhecimento contradiz as lógicas africanas de saber quando assumido normativamente.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

que na atualidade, pós-modernidade em outros conceitos, há uma comunicação hiper-veloz que coloca quase que num diálogo simultâneo, através da troca de informação constante. Com isso, atualmente faz-se necessário empreender no diálogo local, também conceitos provenientes de um rumo que, neste texto, é seguido desde que a modernidade euro-ocidental manteve o seu contacto com diversas culturas, onde, as africanas, particularmente de Moçambique, a monte são debruçadas.

Pedagogia, amizade e axiologia

Não há um modelo de gestão perfeito, sendo, desse modo que sempre se tem apelado ao diálogo entre as partes na articulação interpessoal e nacional, de modo a formar um consenso.

No entanto, pensava Aristóteles que a economia era a gestão do *Oikus*. Hoje, porém, o ultraneoliberalismo invade o espaço político (a amizade como política – Ética a Nicómaco). Os modelos são progressivos porque, havendo acções humanas, estas estão inseridas num quadro social e politicamente codificado. Esse quadro pode ser descrito como cultura enquanto modo de apresentação: o culto da vida. Então, desde a antiguidade até hoje, verifica-se um deslocamento conceptual, em que não mais a amizade é o fundamento da política, mas e, sobretudo, a economia.

Se as culturas concebem os seus próprios modos de ver o mundo, está nelas implícito o desejo de se fazer escutar. Pelo que a falta desse diálogo e de entendimento pode resultar em digladiações. Ademais, é preciso que as culturas se escutem a si próprias, através desses mesmos modos de ver o mundo. Dito de outro modo, tendo-se já verificado o lado positivo do advento colonialista, é preciso considerar que o mesmo logrou os seus intentos porque os europeus comunicavam eficazmente, transmitindo uma mensagem clara à ordem de comando para dar continuidade com o seu projeto de aculturação dos povos designados por indígenas.

Depois do colonialismo, foi adoptado em África um projeto para a educação que, com o tempo se mostrou inoperante, pois as tradições africanas, na sua maioria, mostram-se em discrepância relativamente à linguagem científica euro-ocidental, pois nela não se encontram seus modos de ver o mundo, nem os seus valores axiológicos.

Portanto, sendo com base na educação, em grande medida, que as tradições se afirmam na esfera do desenvolvimento global, como poderia a educação local africana, enquanto uma forma de Epistocracia, proporcionar um considerável contributo para a estabilização das tradições locais ao mesmo tempo que busca uma reconciliação como o mundo moderno? Desde logo, a questão local não deve ser compreendida como um particularismo assumido, embora o seja em parte. Ademais, essa educação que englobe saberes das tradições africanas pode proporcionar um diálogo e emancipação de tais povos.

Está-se numa época em que é comum ouvir ou ler em diversos canais, a necessidade de se resgatar os valores que se vão perdendo e, com isso, garantir que os cidadãos possam manifestar as suas tradições. Mas o que a realidade tende a proporcionar é o contrário. Na senda do neoliberalismo, por exemplo, o culto da personalidade é forte. Ali arraiga-se o surrealismo ético, estético e tradicional, e percebe-se que as sensibilidades para com os valores das diferentes tradições tendem a definhar de modo particular nos indivíduos, justamente porque há forta-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

lezas coloniais que ainda permanecem, principalmente nos países em que a colonização foi árdua, e onde o inconsciente ainda não se libertou das amarras mentais, que por longos séculos vitimaram estes povos, sendo precisamente por isso que se torna premente criar mecanismo para quebrar tal fortaleza de modo a vislumbrar a estética profundamente enraizada nos valores em causa (BENJAMIN, 1987).

No contexto atual, é preciso ser cidadão do mundo a partir das culturas de origem, sendo igualmente necessário clarificar os diversos sentidos dos signos culturais nos instrumentos de legitimação das tradições, em que a educação é um dos grandes veículos. Dito isto, afigura-se importante considerar que o modelo epistocrático de educação não é pensado como aquele que será o mais abrangente, pois devido à multiplicidade étnica, característica das sociedades africanas, em geral, existirão muitas Epistocracias. Com efeito, as sociedades produzem e administram o saber de formas diferenciadas, tendo em vista a formação de um ser humano íntegro e responsável pela manutenção da tradição ao longo da geração.

O que torna-se, portanto, necessário referenciar, mas sem a devida profundidade, é o lugar das crianças no modelo pedagógico, o qual é assumido nas diferentes tradições. Pelo menos no seio das famílias africanas, ainda é persistente a visão da criança como a espécie de um adulto em miniatura (ROUSSEAU, 1995), um dos elementos representativos na gestão dos processos educativos locais, os quais não têm edificada uma estrutura educativa capaz de ser positiva para a inovação e valoração da epistemologia, portanto, da tecnologia social dos povos envolvidos. Adiante, se demonstram débeis face à conjuntura global atual. Em geral, é preciso, igualmente, ter em consideração que há, na esfera do neoliberalismo global, a falta do cuidado antropológico. É preciso educar o ser para o bem e benefício comum.

Conclusão

A educação é um instrumento político para o diálogo positivo nas diferentes culturas. A partir da educação foi possível percorrer um caminho socioantropológico, isto é uma metodologia instrumental, para se debruçar sobre o desenvolvimento tecnológico e epistemológico dos povos, outrora segregado sob o topónimo conjunto: indígenas. Ressalte-se que a pergunta que norteou o texto foi eminentemente educativa, na esfera do humanismo cosmopolita, onde se questionava a possibilidade de os povos indígenas africanos promoverem a sua liberdade e emancipação através da educação.

A conclusão é clara, houve um modelo de educação que fora descontinuado pelo colonialismo, resistindo sob tais processos e sobressaindo na actualidade. No entanto, há ofusco de modelos tradicionais de formação e integridade humana, que é motivada pela lógica unilateral e aporofóbica do neoliberalismo atual que intenta um controle global, inclusive das agendas locais dos diferentes povos e Estados, através, por exemplo, da imposição de modelos pedagógicos modernos que não conduzem ao desenvolvimento de epistemologias libertadoras, justamente, porque, não condizem com os modelos endógenos de transferência de valores antropológicos e utilidades sociais.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

Recebido em 12 de agosto 2023.
Aprovado em 10 de outubro de 2024.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*: *Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas. Vol. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3ª edição. Editora Brasiliense: São Paulo, 1987.

BRENNAN, Jason. *Against Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2016. 304p.

BURNS, Edward. *História da Civilização Ocidental*: Do Homem das Cavernas à Bomba Atómica. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, s/d.

CASTIANO, José P. *Do Espírito da Tradição ao Espírito da Reconciliação*. Maputo: Publifix, 2021.

COUTINHO, Orlando. Contra a Democracia. *Revista Portuguesa de Ciência Política*, 9: 141-146, 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O que é filosofia. : São Paulo: Editora 34, 1992.

ÉVORA, B. P. *As Minas de Prata da Chicoa*: *Em um Relatório do Século XVII*. s/d: s/l, 1944.

LOPES, Filomeno. *Filodramática*: *Os PALOP entre a Filosofia e a Crise da Consciência Histórica*. Maputo: Paulinas, 2018.

MARAH, John K. The Virtues and Challenges in Traditional African Education. *The Journal of Pan African Studies*, 1 (4): 15-24, 2006.

MAZULA, Brazão. *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique*: 1975-1985. Edições Afrontamento e Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, 1995.

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. 2ª ed. Tradução de Maria da Graça Forjaz. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1976.

MOSWEUNYANE, Dama. The African Educational Evolution: From Traditional Training to Formal Education. *Canadian Center of Science and Education*: *Higher Education Studies,* 3 (4), 2013.

MUCHISSE, Itélio Joana; ARMANDO, Armindo. A definição de ser humano: contexto e perspectiva. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 9 (21): 311-320, 2022.

NGOENHA, Severino. *Resistir a Abadon*. Maputo: Paulinas, 2017.

ONU, Organização das Nações Unidas. *Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*. Adotado e aberto à assinatura, ratificação e adesão pela resolução 2200A (XXI), adotado em 16 de Dezembro de1966.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigat Morais: 2013.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista del Occidente, 1914.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. 3.ª ed. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. 592p.

SEROTO, Johannes. Indigenous Education During the Pre-Colonial Period In Southern Africa. *INDILINGA – African Journal of Indigenous Knowledge Systems*, 10 (1): 77-88, 2011.

THIONG'O, Ngugi wa. *Decolonising the mind the politics of language in African Literature*. Zimbabwe Publishing House: Harare, 1981.

THIONG'O, Ngugi wa. The Languague of African Literature. In, P. Williams e L. Chrisman (eds.). *Post-Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*: A Reader. Columbia: Columbia University Press, 1994.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16129

ACENO

“Ali onde é aquele pé de futapão que era a casa de Chico Véi”:
Comunidade Quilombola de Baixa Grande, território de resistências e memórias

Edna Balbina dos Anjos dos Santos[1]
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Raquel da Silva Alves[2]
Universidade Federal do Ceará
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Rute Morais Souza[3]
Universidade de Salamanca
Universidade de Brasília

Resumo: Este trabalho consiste na descrição do modo de vida e das formas de organização na comunidade quilombola de Baixa Grande, município de Muritiba no Recôncavo da Bahia. Além disso, é uma escrita que se desenvolve a partir das narrativas da própria comunidade sobre o contexto de formação do espaço, lugar-moradia, há mais de dois séculos, por Francisco José dos Santos – Chico Véi, e, no decorrer do tempo, por seus descendentes, que hoje formam o chão de Baixa Grande. É uma pesquisa que valoriza a atuação da memória, ou seja, o protagonismo das pessoas mais velhas é intrinsicamente necessário na construção desta escrita acadêmica, uma vez que, somente pelo acesso às suas recordações e ao ato de narrar delas, é que foi possível darmos corpo a este trabalho. Nossa intenção com o referencial biográfico visitado foi justamente dialogar com pesquisadoras da mesma comunidade, que antes já haviam realizado pesquisas sobre o quilombo Baixa Grande, para além de levantar dados empíricos no contexto comunitário, possibilitar outras nuances nesta investigação.

Palavra-chave: memória; quilombo; Baixa Grande; tradicionalidade.

[1] Mestranda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)
[2] Mestranda em Antropologia na Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).
[3] Doutoranda em Ciências Sociais na Universidade de Salamanca (USAL) e doutoranda no programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

ANJOS DOS SANTOS, Edna Balnina; ALVES, Raquel S.; SOUZA, Rute Morais. **“ Ali onde é aquele pé de futapão que era a casa de Chico Véi” : Comunidade Quilombola de Baixa Grande, território de resistências e memórias.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 347-366, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

“There where that futapão tree is that was Chico Véi’s house”:
Quilombola Community of Baixa Grande, territory of resistance and memories

Abstract: This work consists of the description of the way of life and forms of organization in the quilombola community of Baixa Grande, municipality of Muritiba in the Recôncavo da Bahia. In addition, it is a writing that develops from the narratives of the community itself about the context of the formation of space, a place-dwelling, more than two centuries ago, by Francisco José dos Santos – Chico Véi, and, over time, by his descendants, who today form the ground of Baixa Grande. It is research that values the performance of memory, that is, the protagonism of older people is intrinsically necessary in the construction of this academic writing, since it was only through access to their memories and the act of narrating them that it was possible to give corpus to this work. Our intention with the biographical reference visited was precisely to dialogue with researchers from the same community, who had previously carried out research on the Baixa Grande quilombo, in addition to collecting empirical data in the community context, to enable other nuances in this investigation.

Keyword: memory; quilombo; Baixa Grande; traditionality

“Allí donde está ese árbol de futapão que era la casa de Chico Véi”:
Comunidad Quilombola de Baixa Grande, territorio de resistencia y memorias

Resumen: Este trabajo consiste en la descripción del modo de vida y las formas de organización en la comunidad quilombola de Baixa Grande, municipio de Muritiba en el Recôncavo da Bahia. Además, es una escritura que se desarrolla a partir de las narrativas de la propia comunidad sobre el contexto de la formación del espacio, un lugar-vivienda, hace más de dos siglos, por Francisco José dos Santos – Chico Véi, y, a lo largo del tiempo, por sus descendientes, que hoy forman el terreno de Baixa Grande. Se trata de una investigación que valora el desempeño de la memoria, es decir, el protagonismo de las personas mayores es intrínsecamente necesario en la construcción de esta escritura académica, ya que solo fue a través del acceso a sus memorias y el acto de narrarlas que se pudo dar corpus a este trabajo. Nuestra intención con la referencia biográfica visitada fue precisamente dialogar con investigadores de la misma comunidad, que habían realizado investigaciones previas sobre el quilombo de la Baixa Grande.

Palabra clave: memoria; quilombo; Baixa Grande; tradicionalidad.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

A comunidade naquela época era sofrida demais, era dominada por quatro ou cinco cidadãos que era os cabeças de comando da ocasião e a gente não tinha regalia em nada, o que tinha era dominado por seu fulano, seu bertano e vivia todo mundo na fracatura. (Neto de Chico Véi)

Aqui não era povoado, aqui era tudo mata virgem, isso aqui era três, quatro fazenda que se tornava aqui, que era fazenda mucambo lá embaixo no,... ali onde Vardo morava abaixo até certo meio, aqui, Baixa Grande, aqui de lado era Umbilino, era as fazenda que tinha aqui. E as famílias que existia aqui antigamente era uma, duas, era três família, estendeno de lá do outro lado da lagoa, até aqui embaixo no Muquém era, se tornava só em três família, que era Chico Véi ali, Zé Maria, mas esse que era o pai era..., como é o nome do pai de Zé Maria? Era Guilermin, que era Guilherme e o povo tratava Guilermin, Chico Véi ali, Umbilino e Antonio do Mucambo que chamava Mucambo lá embaixo ali onde Vardo mora, o resto, não era povoado aqui. (Neto de Chico Véi)

Ali onde é aquele pé de futapão que era a casa de Chico Véi e ali tudo era mata virgem e descendo pra lagoa, ali era mata virgem, da lagoa até aqui em cima, em certo lugar. (Neto de Chico Véi)

Era tempo de fome mermo, hoje em dia tá todo mundo rico, comeno o que quer, escolheno até. Outra, a finada Joana era na lagoa, manhecia o dia, pegava o cesto, ia pra lagoa, quando subia oia as combuca de peixe que trazia. (Neta de Chico Véi)[4]

Ao desenvolver etnografias em comunidades quilombolas no interior da Bahia, Vieira Junior (2015) articula que "a experiência etnográfica requer um abrangente conhecimento sobre os sujeitos a serem pesquisados, mas antes de qualquer coisa, requer um despir de 'ideias pré-concebidas" (VIEIRA JUNIOR, 2015: 152). Ele sugere que "a pesquisa etnográfica tem como objeto uma série de fenômenos de grande importância que não podem ser registrados através de pergunta, ou em documentos quantitativos, mas devem ser observados em sua plena realidade" (MALINOWSKI, 1975 *apud* VIEIRA JUNIOR, 2015: 152), e que a pesquisa etnográfica "leva em conta toda a profusão das impressões e informações que espocam nos encontros de campo" (CAIAFA, 2007 *apud* VIEIRA JUNIOR, 2015: 152-3).

Como Roberto Cardoso de Oliveira define, existem três técnicas a serem seguidas para a realização da pesquisa antropológica, que são: o olhar, o ouvir e o escrever. Oliveira analisa que essas três etapas de apreensão dos fenômenos sociais são merecedoras de reflexão no exercício da pesquisa e da produção do conhecimento (OLIVEIRA, 2000: 18)

Geertz sugere que "é preciso estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário" (GEERTZ, 1973: 15). A etnografia não se define apenas nesses pormenores, além dessas ações, é preciso esforço intelectual para assim desenvolvê-la como método antropológico. Geertz sinaliza que a etnografia é *uma descrição densa*, assim sendo, ele alerta que o material é fornecido pelo informante de forma emaranhada, em linguagem nativa, para que o pesquisador e/ou a pesquisadora a transforme em linguagem acadêmica, em nosso caso, antropológica.

[4] A epígrafe faz parte do material coletado no trabalho de campo realizado pelo Coletivo Chico Véi no período do segundo semestre do ano de 2015. Trabalho que se realizou mediante diversas visitas às pessoas mais velhas da comunidade no intuito de levantar dados sobre o início da comunidade de Baixa Grande, sua formação territorial e familiar.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

Para Venson e Pedro (2012), a memória como instrumento de produção da oralidade se torna elemento de produção metodológica para a antropologia. Em suas palavras, "a tradição oral, a oralidade, é um objeto teórico constitutivo do arcabouço teórico da antropologia e é um meio de interpretação das culturas abordadas" (VENSON e PEDRO, 2012: 129).

A pesquisa se baseia pela construção dupla, isto é, possibilitada pelo contato entre as pesquisadoras e suas e seus interlocutores. Como sintetizam:

> O trabalho etnográfico que é feito por um olhar sensibilizado e instrumentalizado pela teoria, pode também incluir um roteiro de perguntas dirigidas às pessoas que compõem o grupo em estudo, as quais podem ser feitas tanto por meio de entrevistas formais quanto por conversas informais. (VENSON e PEDRO, 2012: 30)

No mesmo sentido, Peirano (2014) argumenta que a etnografia não é método, nem só empiria, mas que se traduz em formulações teórico-etnográficas, uma vez que "toda etnografia é também teoria" (2014: 383).

No contexto desse artigo, procuramos apresentar a comunidade quilombola de Baixa Grande a partir da vida de Francisco José dos Santos - Chico Véi, personalidade central do quilombo. Assim, realizamos entrevistas com diferentes quilombolas parentes de Chico Véi, relacionando-as com diferentes trabalhos acadêmicos já publicados sobre o quilombo. Logo, não se trata de uma etnografia de base documental apenas, mas que implicou na vivência das pesquisadoras com a comunidade e na coleta direta de dados a partir de entrevistas realizadas no ano de 2015.

Os fragmentos que antecedem esta primeira parte do trabalho justificam-se pela incessante e prazerosa função de apresentar a comunidade de Baixa Grande e um pouco daquilo que é viver e conhecer este chão. De acordo com Vieira Junior (2015), "redescobrir o passado é parte do processo de construção da identidade" (WOODWARD, 2012: 12 *apud* VIEIRA JUNIOR, 2015: 151). O relato do início da organização na comunidade quilombola de Baixa Grande é marcado por registros orais, ou seja, memórias que situam, no tempo e espaço, a comunidade dando-lhe um sentido de formação, mostrando-nos, em muitas falas, o que havia ali antes da chegada de Francisco José dos Santos – Chico Véi –, e o que se tornou a partir do momento em que ele fincou morada neste pedaço de terra.

Com essas e outras falas que fortalecem o existir das pessoas em Baixa Grande, as mais velhas e os mais velhos demonstram a semelhança de sua formação àquilo que Beatriz Nascimento chama atenção a respeito do espaço geográfico em que se situavam os quilombos. Como a autora define: "podemos ver que, estabelecido num espaço geográfico, presumivelmente, nas matas, o quilombo começa a organizar sua estrutura social interna, autônoma e articulada com o mundo externo" (NASCIMENTO, 2021: 133). Os trechos apresentados e outros tantos relatos adquiridos a partir das conversas na comunidade, mostram o caráter de formação da comunidade de Baixa Grande, apresentando a trajetória-experiência (GOMES, 2020: 72) iniciada por Francisco José dos Santos e sequenciada por seus descendentes.

Consoante aponta Nascimento (2021), é comum à configuração dos quilombos rurais, do modo que ocorreu em Baixa Grande, ter iniciado sua formação em uma parte do território coberto por matas. As pessoas mais velhas relatam sobre as dificuldades em circular dentro da comunidade, no cair da tarde, por medo de animais ferozes e até mesmo de assombração. Outro ponto do contexto de formação de Baixa Grande que nos chama atenção, é a morada ter sido iniciada na parte

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

mais próxima à lagoa, sintetizando o que Nascimento caracteriza como um modelo encontrado nos quilombos angolanos e comum no território brasileiro: a busca pelo encontro com a natureza. Nascimento propõe que, nos dois territórios,

> os quilombos se localizam em planaltos ou colinas, nas proximidades de rios ou outros caminhos naturais, possuindo clima bastante específico, onde as condições do sol e de outros astros dão uma sensação de espaço aberto, diríamos, oceânica e infinita. (NASCIMENTO, 2021: 149)

A casa de Francisco José dos Santos, identificado como primeiro morador da comunidade quilombola de Baixa Grande, ficava no alto da ladeira de frente para a lagoa. Seus netos e netas relatam que da lagoa tiravam água para manter a casa em geral e pescavam os peixes para sustento das famílias. Na casa nomeada por eles de "fazenda grande", moraram o próprio Chico Véi, seus/uas filhos/as e alguns/mas netos/as. Era uma casa enorme construída com paredes de barro e palha, com vista para a lagoa. O pé de fruta-pão, uma herança viva até pouco tempo, situava o local exato da casa daquele que foi o primeiro morador deste lugar, de acordo com os relatos ouvidos.

A história de Chico Véi, contada pela comunidade, circula em torno destas definições: "foi o primeiro que chegou aqui", "ele era bem velhinho", "já o conheci velho, sentado perto do fogo de lenha que acendia no meio da sala de casa". Morreu muito velho: "deveria ter mais de cem anos", outros arriscam que "Chico Véi tinha uns 120 anos quando morreu". Até certo período as informações sobre sua vida assim se delineavam, sem, no entanto, existir documentos que oficializassem o que as narrativas nos ajudavam a conhecê-lo.

Tempos depois da realização da pesquisa de campo na comunidade, soubemos que o filho de um neto de Chico Véi encontrou, em meio aos documentos do seu pai já falecido, o atestado de óbito no qual constava a idade oficial de Francisco José dos Santos. Falecido em outubro de 1951, esse atestado oficializou o que as memórias comunitárias já haviam nos informado sobre sua longevidade: o ancestral comum à comunidade quilombola de Baixa Grande viveu 130 anos. O atestado de óbito valida as memórias compartilhadas pela comunidade, já que seus relatos estão agora fundamentados em documentos, e pelos quais tomamos conhecimento de um fato novo trazido nessa certidão: o nome da mãe de Chico Véi, Maria Jovita dos Santos. O documento não revela sua origem, mas alega que seu filho é natural do distrito do São José do Itaporã, onde em termos foi lavrada a certidão[5].

Os relatos que trazemos aqui, datam do ano de 2015, quando um grupo de jovens da comunidade de Baixa Grande decidiram realizar uma pesquisa com as moradoras e os moradores mais velhas/os para reivindicar junto à Fundação Cultural Palmares a certificação da comunidade como remanescente quilombola.

Como sugere Nascimento: "Os quilombos não obedeceram sempre ao mesmo quadro institucional. Há diferenças entre eles, que vão desde a conjuntura histórica em que surgiram e fatos implicando maior ou menor organização, até suas diferenças na estrutura interna" (NASCIMENTO, 2021: 105). Com isso, outras leituras anteriores a que tivemos acesso, ajudaram-nos a entender que a identificação da comunidade como remanescente quilombola, não se concretiza a partir

[5] A certidão foi lavrada no cartório do distrito de São José do Itaporã, onde normalmente eram registrados os termos de nascimento e morte das comunidades rurais da região e que fazem parte do município de Muritiba, sob o poder do oficial de registros Durval Cesar de Carvalho, assentado no livro de registro de óbito n. 4, folha 102 v, no termo 315. Consta ainda que Francisco José dos Santos faleceu em sua residência, sem assistência médica, o que levou a ser ignorada a causa da sua morte. O atestado apresenta o nome da sua mãe (Maria Jovita dos Santos) e o nome do seu pai é ignorado, assim como o quesito cor/raça. Outro fator importante a ser mencionado é a data de registro do documento lavrado em julho de 1983, 31 anos após o seu falecimento.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

do que Baixa Grande tem em comum com o passado do povo negro de modo essencialista, apesar de serem as manifestações negras o elo de construção da identidade. Ser quilombola se estabelece em continuar, em organizar o espaço onde estão fundamentadas suas raízes pelo que são. A mesma autora indica que:

> A importância dos "quilombos" para os negros na atualidade pode ser compreendida pelo fato de esse evento histórico fazer parte de um universo simbólico em que seu caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural do grupo. (NASCIMENTO, 2021: 109)

O Conselho Ultramarino, em 2 de dezembro de 1740, definiu os quilombos ou mocambos como "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenha ranchos levantados nem encontre pilões" (ALMEIDA, 2011: 59; NASCIMENTO, 2021: 158; SANTOS, 2020). A respeito desse conceito ultrapassado a que refere Nascimento (2021), podemos analisar que é uma definição que nasce como escudo e retaliação à população negra livre do sistema escravocrata que, neste período histórico, organizava levantes em prol da liberdade coletiva, como, em outras palavras, Beatriz Nascimento também evidencia.

Seguindo uma lógica parecida, Gomes (2020) reflete sobre a necessidade de estabelecer as diferenças entre as comunidades quilombolas do passado e as do presente, analisando-as da seguinte forma: é fundamental complexificar a agência política dos quilombos no passado e no presente, para não cair em narrativas que reduzem as estratégias empreendidas no contexto do regime escravista (GOMES, 2020: 74).

Nas palavras de Oliveira (2016), "ser quilombola é ter uma concepção coletiva de si, construída de dentro para fora e em relação a agentes externos" (OLIVEIRA, 2016: 24) "assumindo um itinerário histórico dos quilombos como experiência de luta por liberdade e igualdade no regime escravista" (GOMES, 2020). Partindo desse entendimento, um grupo de jovens (formado, inicialmente, por sete pessoas) que entendiam o viver dessa comunidade negra à qual faziam parte, possuidores de registro oral, datando para mais de um século de existência, no qual carregam, na pele e na alma, as marcas das discriminações sofridas pelos de fora, (SANTOS, 2019: 243) que não se percebem iguais a eles. Esses jovens negros percebem as características de organização e a própria experiência de vida, semelhantes àquelas apontadas como precisas, a fim de conquistarem um documento oficial que lhes garantissem seus direitos e outra visibilidade para a comunidade auto reconhecida como quilombola. Sobre esse quesito, Carvalho (2016) pontua que:

> Para as populações que assumem a identidade de "remanescentes de quilombo", surge a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com os vizinhos, na política local, perante os órgãos estaduais e federais, no imaginário nacional e no seu próprio imaginário. O reconhecimento como quilombolas permite aos grupos buscar aquilo que na história lhes foi sistematicamente negado: a reparação das injustiças sociais e o acesso ao mundo dos direitos e da cidadania. (CARVALHO, 2016: 221)

Além das visitas de casa em casa, o Coletivo Chico Véi buscou realizar atividades na Associação Comunitária Rural de Baixa Grande e Abrangência, entidade comunitária organizada e instituída no ano de 2006, e na Escola Pedro Bispo dos Anjos, única escola dentro do território de Baixa Grande construída no ano de 1998 (NASCIMENTO, 2020: 3; COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 17). Desenvolveram-se atividades relacionadas a filmes seguidos de debates e/ou reflexão, apre-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

sentações de artes relacionadas à negritude, atividades pedagógicas com as crianças da própria escola e da comunidade Baixa Grande. Assim buscaram contribuir com o que sabiam da história, para que os partícipes tivessem experiências diferentes das que outros jovens negros tiveram na infância em relação às suas identidades. Exemplo disso, no dia 20 de novembro de 2015, a Escola Pedro Bispo dos Anjos foi a única escola do município realizar atividades pedagógicas que rememorassem o dia 20 de novembro como a marca da resistência negra. Um evento pensado pelo Coletivo Chico Véi e realizado em parceria com a Secretaria de Educação do Município de Muritiba e com a escola em questão.

O decreto 4887/2003 traz uma importante vertente de pensamento acerca das comunidades remanescentes de quilombos e, de fato, norteia nosso entendimento em relação às comunidades quilombolas. O documento informa que:

> As comunidades remanescentes de quilombo se definem a partir de auto atribuição coletiva de grupos étnicos, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência de opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003)

Os relatos das pessoas da comunidade Baixa Grande não expressam relação dos ancestrais com a escravidão. Sobre a escravidão, quando questionados, os que não deram como resposta o desconhecimento do assunto, relataram ter ouvido falar sobre, mas nunca tinham sido um deles, muito menos convivido com quem tenha sido escravizado. Nessa perspectiva, Lourenço (2016) classifica "memória territorial", como aquela que acontece em interconexão com a memória genealógica, como formas e estratégias que essa comunidade negra rural encontrou para objetivar sua história e identidade (ARRUTI, 2006: 240-1 *apud* LOURENÇO, 201: 115). Apesar dessa ausência de experiência e vivência no período da escravidão, essas pessoas buscaram se conectar com a identidade quilombola a partir das características fenotípicas. Foram muitas as vezes que ouviram expressões que se referem ao fenotípico dos descendentes de Chico Véi, caracterizando traços negroides, que dão à comunidade a dimensão do ser quilombola, como uma herança dos antepassados trazidos do continente africano, e que a comunidade busca esse reconhecimento ancestral por esses traços presentes no corpo mais do que pelos elementos culturais, no entanto, "fazendo novas interpretações da imagem do negro" (SANTOS, 2019: 241).

No ensaio "*Memórias Que Reinscrevem: O Uso da Memória na Reconstrução Identitária do Quilombo Baixa Grande",* Santos (2019) cria um diálogo no qual justifica a auto atribuição identitária da comunidade de Baixa Grande a partir do acesso às memórias das/os mais velhas/os. Aqui acrescentamos Lélia Gonzalez, que sobre o assunto aponta que a memória é esse lugar de inscrições que restitui uma história que não foi escrita (GONZALEZ, 2018). Com acesso a essas memórias, ouvindo as pessoas que de início diziam nada saber, é que se toma conhecimento da origem do território, enquanto os/as mais velhos/as rememoravam.

Vieira Junior (2015) analisa que:

> A partir das narrações de suas histórias que transitam entre a lembrança e o esquecimento para tornar- -se capital simbólico em que se constitui a memória como parte de uma cosmologia nativa, é que irá se configurar os limites físicos de um território, derivado de fluidas fronteiras. Assim como a identidade se configura em um corpo social, a memória permitiria justificar um território. (VIEIRA JUNIOR, 2015: 152)

A partir daqui apresentamos a comunidade de Baixa Grande iniciada por Francisco José dos Santos citado anteriormente. Alertamos para sua condição de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

avô de grande parte dos (as) mais velhos (as) dessa comunidade quilombola, como exposto no livro *Memórias de Baixa Grande contadas por sua gente* (2020), que sobre Chico Véi relata:

> Deixou muita terra pois bem
> Mas deixou seus filhos
> E seus netos também
> Por isso hoje, em Baixa Grande,
> Em quase todas as casas
> Um parente de Chico Véi tem. (COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 13-4)

Vale ainda articular esse fato sobre a comunidade de Baixa Grande ao que Lourenço (2016) elucida sobre os laços de parentesco presentes na comunidade quilombola de Lagoinha de Cima no Estado do Maranhão. Ela analisa que "nas relações de alteridade com 'os de dentro' e com 'os de fora', a rede de parentesco também se tornou um elemento central na autodefinição como quilombolas" (LOURENÇO, 2016: 117). Das memórias compartilhadas entre as pessoas mais velhas, emergiu a ligação das pessoas mais velhas com Francisco José dos Santos, esse fato faz com que as pessoas jovens tenham laços de parentesco profundos que, por vezes se repetem, já que os casamentos acontecem com frequência na própria comunidade.

Abrimos espaço para falar um pouco sobre a comunidade de Baixa Pequena, semelhante à Baixa Grande até na escolha do seu nome. Baixa Pequena existe como complemento de Baixa Grande ou vice-versa, e o que nos contam os (as) mais velhos/as é que essas duas comunidades foram iniciadas no mesmo período e isso há muito tempo (quase duzentos anos para a formação delas). Baixa Grande foi ocupada por Chico Véi e Baixa Pequena por Vitória, por seus nomes, tornaram-se comunidades de características idênticas, irmãs, dando a seus (uas) moradores (as) o estreito caráter de parentesco. O diferencial é que Baixa Pequena possui um perfil diferente no sentido de ter como ancestral comum, apresentada pelas memórias dos seus, uma mulher como referência primeira de resistência e organização.

Sobre a relação de parentesco entre as duas comunidades, o livro com registro das memórias de Baixa Grande aciona a escrita da memória da seguinte forma:

> E por falar em gente rica de valores
> Aproveitamos para aqui assinalar
> Do lado de Baixa Grande
> Há outro povo para mencionar,
> Estamos falando de Baixa Pequena
> Que também tem história singular.
> (...)
> A família de Vitória e de Chico Véi
> Tem laço bem embutido
> Tanto que em ambas as comunidades praticamente todos são tratados por primos.
> (...)
> Se não for primo vai ser tio
> E se tio não for, casou-se com alguém que seja.
> Por isso, ninguém faz nada só
> Pense aí quando é tempo de peleja ou de festeja?! (COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 21-2)

A citação do trabalho desenvolvido a partir da oralidade, norteia o vínculo de parentesco existente entre as duas comunidades. É importante para este estudo, reconhecer a relevância dos depoimentos dessas pessoas mais velhas, moradoras dessas comunidades, ao relatarem sua ancestralidade demostrando os laços sanguíneos que as cercam e como, diariamente, vivem essa expressão: "que ao longo

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

do tempo foram realizando alianças e efetivando parentesco entre si" (VIEIRA JUNIOR, 2017: 125). O que nos foi possível entender, a partir das menções feitas ao parentesco entre Baixa Grande e Baixa Pequena, é que Vitória e Chico Véi tiveram alguns casamentos entre filhos e filhas de cada um, o que possibilitou às duas comunidades esse estreito laço de parentesco.

Sobre o porquê da escolha dos nomes designados para as duas comunidades, contam-nos que os (as) mais velhos (as) se basearam pela extensão da lagoa presente em ambas as comunidades, sendo que na Baixa Pequena, a lagoa era menor, enquanto na Baixa Grande, era maior. Sobre as divisões de suas terras, ouvimos muitas histórias durante a pesquisa de campo realizada em 2015: uma das moradoras mais velhas nos contou que as divisões eram feitas de acordo com a chegada das primeiras pessoas ao lugar. Do mesmo modo, já ouvimos que se davam a partir da quantidade de terra que cada um (a) conseguia roçar[6]. O que sabemos de certo é que Chico Véi e Vitória deixaram a seus filhos e aos seus descendentes muita terra, no entanto, atualmente seus herdeiros não possuem mais tantas propriedades. As terras herdadas foram vendidas para pessoas de fora ou de comunidades vizinhas e, por isso, parte do território identificado pela memória das pessoas mais velhas, como pertencente à Baixa Grande, hoje já não é mais reconhecida assim por estar de posse de pessoas que não se consideram da comunidade, que não têm relação de parentesco com os outros moradores nem se identificam racialmente com as características fenotípicas presentes nas famílias descendentes das/os primeiras/os moradoras/es.

Chegando: a forma simples de conduzir alguém de fora para conhecer Baixa Grande

O quilombo de Baixa Grande, localizado em Muritiba, na Bahia, foi certificado pela Fundação Cultural Palmares, conforme Portaria 103/2016, de 20/5/2016, Processo 01420.001897/2016-86, estando pendente as etapas posteriores de delimitação e titulação, por parte da própria comunidade que não realizou junto ao Incra o pedido de tais etapas.

Perguntando a um morador da comunidade sobre o percurso a ser feito para chegar à Baixa Grande, a explicação dada e certeira para que o desconhecido chegue ao território será: - "Aí você deixa a BR101, vindo de Muritiba, antes de chegar em Cruz das Almas, aí tem a entrada do São José, tem uma placa escrita *Bem-Vindo ao São José* mão direita de quem vem de Muritiba. Depois de subir a ladeira, você dobra a esquerda e vem direto. Vai chegar no centro de São José do Itaporã, chegando em São José pergunta pra qualquer pessoa qual o caminho de ir para Baixa Grande". Mas existindo o risco de não encontrar esse informante para contribuir com sua chegada à comunidade, a indicação é: "aí chegando ao São José, você vai ver logo a igreja católica, ao fundo da igreja, dobre a esquerda e venha direto sem entrar em caminho nenhum, somente reto. Aí você vai chegar à ladeira (a ladeira de Nunga), aí você já está na Baixa Grande" Para moradores (as) da comunidade, basta essa explicação e com isso se forma o trajeto até ela, como se todo visitante tivesse um espírito guia nativo que o conduzisse até lá.

Uma coisa há de certa nesse trajeto: quem chega à ladeira de Nunga não mais esquecerá que esteve em Baixa Grande. Terra de Chico Véi, o homem que morreu com 130 anos, acendia fogueira dentro de casa, pai de muitos homens e muitas mulheres que resistiram às adversidades e povoaram a comunidade quilombola

[6] Roçar o mato significa limpar o terreno para realizar plantação, criar animais ou construir moradia.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

de Baixa Grande. Avô de alguns (umas) que nos privilegiam vivendo, já beirando os 100 anos e outros tantos que já partiram do plano terrestre, bisavô de outros e outras, que fortes ainda estão na labuta puxando enxada, alimentando a terra, sendo alimentados/as por ela e remexendo barro na lagoa. Ancestral comum de outros (as) que desconhecem qual o laço de parentesco que tem com Chico Véi, mas hoje se reconhecem como parentes por ser parte da comunidade de Baixa Grande. São vidas necessárias nesse chão que umas/uns completam outras/os nos festejos, nas labutas, nas dores, nas angústias e em toda forma de existir e resistir.

Em termos oficiais, a comunidade de Baixa Grande é parte da extensa zona rural do município de Muritiba. Muritiba é um dos municípios do Recôncavo Baiano, na Bahia de Todos os Santos, tendo como vizinhos mais próximos os municípios de Cachoeira, São Felix, Governador Mangabeira e Cruz das Almas. De acordo com os dados presentes no site da prefeitura municipal, em 2016, o IBGE declarou em censo 30.585 muritibanos. O município fica distante de Salvador, a capital do Estado, 147 quilômetros e em proximidade com o Rio Paraguaçu. De acordo com a consulta ao site da prefeitura do município, *Muritiba tem início com a vinda de exploradores e jesuítas em 1559, que avançaram nas regiões de Cachoeira e São Felix. Posteriormente ao subirem a serra, às margens do rio Paraguaçu, fundaram um templo e um convento dando origem ao povoado de Muritiba,* e foi em 8 de agosto de 1919 que passou à categoria de vila, sendo empossada como cidade três anos depois.

O distrito do São José do Itaporã é parte da formação municipal, localizado bem próximo de Cruz das Almas, exatamente a nove quilômetros, seu acesso é possível pela BA 494 que liga o distrito à rodovia Mario Covas da BR 101. Antes mesmo de chegar ao centro do São José, fazendo o trajeto pela BR 101, passa-se por algumas comunidades rurais que formam essa região do município. Logo ao deixar a BR 101 seguindo roteiro pela BA 494, encontra-se a comunidade do Alegre, em seguida Fazendinha, Beija-flor e depois o centro do distrito. Baixa Grande está localizada a três quilômetros de distância depois do centro de São José, sendo uma das diversas comunidades rurais que estão em seu entorno. Para citar algumas delas, preferenciando por aquelas que mantêm vínculos maiores com a comunidade de Baixa Grande, mencionamos: Baixa Pequena, Pau Ferro, Pau Brasil, Mil Peixes, Caatinga Seca, Pedrinhas, Tabuleiro, Rua Torta e Pé de Serra. Mas vale enfatizarmos que existem outras comunidades do município que estão localizadas nessa região de São José do Itaporã.

Celebrando: Santos e outras devoções

Baixa Grande é território de devoção forte a Santo Antônio, santo casamenteiro, doído das causas dos pobres. O santo dos milagres, como relatado no livro *Memórias de Baixa Grande contadas por sua gente*:

> Tanto exemplo o povo tem
> Que nem dá para contar tudo
> Houve o caso de um homem
> Que doente no hospital
> A língua do santo foi visitar
> E há quem acredite que isso
> Foi o bastante para lhe curar. (COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 28)

Aludindo a cura de um morador de Baixa Grande a mais um milagre do santo. Em Baixa Grande, Santo Antônio é esse ser de cura, "que acode nos momentos de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

peleja" (COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 8). Como salienta a historiadora Simone dos Anjos do Nascimento, "É notável os inúmeros atos de milagres dados a partir das palavras proferidas por Santo Antônio, fato muito considerável da popularidade do santo, visto como o mais celebrado em toda cristandade" (NASCIMENTO, 2021: 8).

A devoção ao santo é herdada de Antônio José dos Santos, filho de Chico Véi que rezava as treze primeiras noites do mês de junho, em sua casa, na comunidade de Baixa Pequena. Antônio morava em Baixa Pequena por ter se casado com Patrícia, que é filha de Vitória, por conseguinte, mudou-se para lá após o casamento. Depois da morte de Antônio, uma mulher da família recebeu, por meio de sonho, a missão dada por ele à comunidade de Baixa Grande, de tornar Santo Antônio o padroeiro da comunidade, como reverberado a seguir:

> A devoção já é antiga
> Disso não podemos esquecer
> Foi em sonho que um falecido devoto
> Veio à vizinha aparecer
> E pedir para que Santo Antônio
> Padroeiro não deixasse de ser. (COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 20)
>
> Construíram a capelinha
> Com muita dedicação
> No início, pequenininha, mas valendo como mansão
> por muitos anos na igrejinha
> As crianças fizeram a lição. (COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 26)

Esse trecho além de apresentar a devoção ao santo padroeiro, protetor e advogado das causas do povo de Baixa Grande, remete-nos ao espaço político que a capelinha de Santo Antônio protagonizou no período em que a comunidade não tinha escola, sendo local de aprendizagem para as crianças moradoras de Baixa Grande, como bem sinalizou o livro *Memórias de Baixa Grande contadas por sua gente*: a capela não era apenas o lugar das devoções, era ali também local de alfabetizar crianças. Além dos relatos presentes no livro, devemos salientar que a associação comunitária, hoje funcionando como espaço físico na comunidade, teve início também na igrejinha de Santo Antônio, onde as pessoas se reuniam e se organizavam a fim de pleitear benefícios para a comunidade, especificamente, aqueles destinados ao trabalho da roça.

A devoção a Santo Antônio, considerando o que nos direciona o trabalho de Antônia Fernanda dos Anjos dos Santos (2019), configura-se, ao que se entende como religiosidade popular, uma vez que a devoção é mantida pelas gerações que sucedem o primeiro devoto da família. A autora mencionada discorre da seguinte forma:

> No dia doze é acesa uma fogueira em frente à capela como simbologia ao dia dedicado ao Santo. Nota-se a necessidade de manter as devoções dos antepassados devotos aos santos, sem que haja rompimento dessas alianças. Nesse sentido, percebemos a influência e sinais de diversas formas de práticas religiosas embutidas nesse meio, o que entendemos de religiosidade popular. (SANTOS, 2019: 32)

Em Baixa Grande a devoção ao glorioso Santo Antônio, como é tratado cotidianamente, não se reserva à igreja da qual ele é padroeiro. Por ter muitas pessoas de nome Antônio ou Antônia em Baixa Grande, na noite do dia 13 de junho, muitas casas na comunidade têm, em frente, a fogueira acesa acompanhada por um patim[7] muito bem enfeitado, assim como o dia de São João. Os donos das casas

[7] O patim é uma espécie de enfeite que o responsável, por acender a fogueira, planta numa distância de aproximadamente dois metros à frente da fogueira. Algumas pessoas ornamentam bastante colocando, sobre o enfeite, laranjas, milhos que

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

recebem os visitantes da fogueira na sala de casa ou na varanda – o varandado, como, costumeiramente, trata-o – para tomar o licor, comer o amendoim, o bolo de aipim e mais o que lhes servir.

A fogueira é acesa em frente à igreja de Santo Antônio e por toda a comunidade, trata-se da noite mais movimentada nos trezenários dedicado ao santo, de tal modo que Nascimento (2020) nos orienta que:

> No entanto, nos dias 12 e 13 de junho se acende a fogueira em homenagem a Santo Antônio na capela, característica bem peculiar vista na devoção rezada na casa do senhor Antônio de Chico e também na casa da senhora Antonieta, tradição que perpassa décadas, além de ser acesa na capela, a senhora Antonieta continua acendendo em sua casa e servindo diferentes pratos típicos para aqueles que vão apreciar a queima da fogueira, costume típico dos moradores da comunidade. (NASCIMENTO, 2020: 28)

Enquanto a fogueira queima, moradores (as), que apreciam esse fazer cultural, dão continuidade ao tecer de suas vidas. Quem aprecia é uma comadre, um compadre, um tio, uma prima, um avô, uma tia, uma avó, uma madrinha. Alguns (umas) mais velhos (as) e outros (as) mais jovens, aos/às quais esse momento possibilita o encontro, as trocas de informações sobre o passar de suas vidas e ainda de vidas alheias das quais seus conhecimentos têm o domínio. As conversas podem estar relacionadas ao bolo de aipim servido, à chuva que não cessa enquanto o desejo de alguém presente é caminhar até a apreciação de outra fogueira em outra casa ou regressar para sua própria casa, ao preço das plantações – amendoim, milho, fumo –, ao trabalho fatigante realizado durante o dia, ou ao que lhe aguarda para o dia seguinte. Pode estar relacionada à chuva que não veio neste ano, no período dos trezenários como costume, incorrendo esse fato no atraso da plantação ou da colheita na roça.

O assunto pode se direcionar ainda para a vida de alguém nascido aqui na comunidade que esteja vivendo na cidade e retornou neste período de festa, fato bastante comum. E, por muitas vezes, em volta da fogueira, encontra-se apenas a *zoeira* de jovens que se aproximam para estourar fogos e tomar licor. Nas fogueiras menos visitadas, há de se ver um senhor, uma senhora ou uma criança que esteja assando milho ou mesmo com uma panela de amendoim a cozinhar. Contudo, as fogueiras estão sempre acompanhadas por apreciadoras e apreciadores. Vale registrar que, às vezes, é fraca a presença das pessoas e a falta de alegria diante dos festejos a Santo Antônio, quando no período próximo à sua data comemorativa, acontece de falecer algum morador da comunidade[8]. O episódio do luto faz com que a comunidade não cumpra os rituais de suas devoções e comemorações como de costume.

É interessante acrescentar que as fogueiras são acesas e frequentadas na igreja de Santo Antônio na noite do dia 12 de junho, ou em casas de pessoas que tenham por nome Antônio ou Antônia na noite do dia 13, não necessariamente nascidas no dia dedicado ao santo, a exemplo disso, Nascimento (2020) relata casos de moradoras de nome Antônia, que não nasceram no dia 13 de junho, mas acendem a fogueira pela devoção herdada:

> Ressalvo o costume da senhora Antônia a qual todo ano no dia 13 de junho, acende fogueira em homenagem a Santo Antônio, isso pelo fato de levar nome de batismo. De

podem ser consumidos por quem chega à casa para visitar a fogueira. Inclusive, o milho pode ser assado na própria fogueira.

[8] No dia 13 de junho de 2014, os festejos de Santo Antonio foram entristecidos com a morte de Clemente José dos Santos. Ele morava a menos de meio quilômetro da igreja de Santo Antonio, que inclusive foi construída na parte do terreno doado por ele, que assim como seu pai, Antônio de Chico, era devoto do santo. Naquele ano, a missa de encerramento dos festejos foi celebrada sem entonações de alegria, enquanto acontecia o velório na sala de sua casa e os moradores e moradoras dividiam o tempo entre a missa de Santo Antonio e o velório do parente, amigo e companheiro de toda a comunidade.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

> acordo com o relato da senhora Antonia Silva, revela que por volta dos dez anos de idade sua mãe costumava acender a fogueira, e logo ao se tornar adulta, adotou a tradição e todo ano acende a fogueira em homenagem a Santo Antonio. (NASCIMENTO, 2020: 34)

Santo Antônio é o primeiro a ser lembrado em relação aos santos católicos da comunidade. É ele o que protege, socorre, dá graças e é invocado com maior fervor e credulidade. Em resposta a toda historicidade presente nos relatos das pessoas sobre a ligação do santo com a comunidade, o Coletivo Chico Véi aponta:

> Além de Santo Antônio
> Há outros Santos na igreja
> E todos eles nos valem
> Nos momentos de peleja
> Mas pra tanto acudir Baixa Grande
> Não há outro que assim seja. (COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 28)

Como bem exposto pelo Coletivo Chico Véi, a partir da pesquisa realizada na comunidade, o santo é presença na vida do povo de Baixa Grande. Além dos santos estarem presentes na igreja, outros santos como São Cosme e São Damião, São Roque, Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora das Candeias, São Jorge e demais santos católicos têm também seus devotos nas casas da comunidade, mesmo que em número menor em relação aos devotos de Santo Antônio. Alguns desses devotos, como pagamento de promessa própria ou herdado dos ancestrais, realizam ou realizavam cultos aos seus santos, consoante salienta Santos (2019), "moradores da comunidade realizam ou realizavam, em suas casas, com o caruru de sete meninos e os sambas de roda, ocasiões em que aconteciam e acontecem os momentos de invocação aos caboclos e orixás" (SANTOS, 2019: 12).

Depois de expressar em palavras aquilo que conseguimos absorver sobre a religiosidade católica banhada pela devoção a Santo Antônio, contudo não apenas a ele, acentuamos outras formas de crer e professar a fé em Baixa Grande. Nos recursos das memórias das pessoas mais velhas, o terreiro de candomblé de Jadú foi bem lembrado, era uma festa que durava dias, animada com samba e bastante comida. Frequentadores? Eram muitos. E não se mencionam como filhos de santo devotos à religião de matriz africana, mas participantes de uma festa que transmitia alegria e comida com fartura – "havia sempre os dias das rezas e os sambas eram marcados para comemorar os festejos à noite, com muita comida e bebida" (SANTOS, 2019: 29). Vale muito a extensa citação a seguir para a compreensão das nuances presentes nessa questão. Santos, em sua pesquisa de campo, entrevista rezadores e rezadeiras da comunidade de Baixa Grande e quando aprimora a questão da existência do terreiro de candomblé existente na comunidade, constatando que este não deixou herdeiros, expõe o seguinte argumento:

> O candomblé também era um patrimônio da comunidade quilombola de Baixa Grande, posto que se tratava de uma cultura que não foi preservada. De modo geral, as religiões de matriz africana sempre foram perseguidas ao longo de sua existência, vítimas das mais perversas formas de perseguição por parte de algumas religiões cristãs. Não obstante, não devemos considerar esse motivo como fator responsável pelo extermínio do terreiro na comunidade em questão, mas como justificativa para os elementos de ameaças a esses templos marginalizados. A rezadeira dona Sila contou que ia para o terreiro de sua madrinha Jadú, uma mãe de santo a qual muitos da comunidade conheceram e conviveram. (SANTOS, 2019: 29)

Pelos relatos das pessoas mais velhas e presentes no trabalho de Santos (2019), o terreiro foi encerrado com a morte física da mãe de santo, uma mulher preta muito requisitada nos momentos em que moradores (as) necessitavam de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

cuidar das coisas espirituais. Além do terreiro de Jadú, a comunidade de Baixa Grande teve outra casa de candomblé como espaço de resistência. Neste trabalho, Santos (2019: 31) traz uma citação do diário de campo, no qual a moradora entrevistada relata:

> *Tinha, tinha, ali, tinha. Chegou um curador tomém, chamava Zé da caatinga, ele morou ali onde mora uma fia de Necleto (...). Ali chegou um candomblé chamado Jusé, a gente ia palí era uma festa bunita, era uma festa bunita, a gente sambava, era tudo. Era cariru, era reza, era... era cuntumbé, era candombé até o dia amanhecer, tomem era bunito, isso tudo era bunito.*

Para enfatizar o assunto já exposto, trago mais uma citação do trabalho "*Memórias de Baixa Grande contadas por sua gente*", que sobre a pessoa e o terreiro de Jadú destaca que:

> Tia Jadú irmã de tia Deládia,
> Era benzedeira e mãe de Santo
> Curava muita gente, com rezas e remédios
> Por isso as pessoas lhe procuravam tanto" (...)
> "Em seu terreiro, havia festas de candomblé
> Tinha samba, comida e bebida
> De manhã, bem cedinho, tinha também o café.
> Era a reza e a tradição do povo negro
> Que no terreiro festejava os Santos
> E os celebrava com muita fé. (COLETIVO CHICO VÉI, 2020: 18)

Trazendo essa citação do trabalho realizado pelo Coletivo Chico Véi, demostramos como a mistura entre as religiões católica e de matriz africana fez parte do arranjo religioso da comunidade no período de existência física desses terreiros. Além das formas expressas anteriormente, a fé, na comunidade, é também conduzida pela religião cristã protestante, a saber: "as igrejas Assembleia de Deus, Adventista do Sétimo Dia e Assembleia de Deus do Brasil" (SILVA, 2021: 10), estão presentes entre as diferentes formas dos (as) moradores (as) professarem sua fé.

Curando: rezadeiras e benzedeiras de Baixa Grande

Em seu trabalho sobre as rezas com folhas, Santos (2019) acentua que:

> É frequente as más influências dos ares que acometem a população de Baixa Grande e, estes, se dirigem até as rezas e benzições para a cura ou alívio dos males. As rezas são feitas por transmissão oral e gestual em pessoas que procuram os detentores desse conhecimento, seja por sentirem algum mal-estar corporal ou em situação de enfermidades, doença como dor de cabeça; dores nas costas; na boca do estômago ou espinhela caída; cansaço; cobreiro; "ar do vento" ou "passagem"; mau-olhado; dores de barriga; dor de dente entre outras "queixas" sentidas pelo povo da comunidade e de outras comunidades vizinhas. (SANTOS, 2019: 46)

Como exposto, a pesquisa de Santos (2019), realizada na comunidade, mostra, por meio de relatos pessoais, como o povo de Baixa Grande aciona o saber das rezadeiras. Hampatê (2010) direciona sua discussão sobre o poder da magia intercalando o uso do sentido desta no continente europeu e no continente africano em posições desiguais:

> na Europa a palavra 'magia' é sempre tomada no mau sentido, enquanto na África designa unicamente o controle das forças em si uma coisa neutra que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê (...) a magia boa, a dos iniciados, 'dos mestres do conhecimento', visa purificar os homens, os animais, os objetos afins de repor as forças em ordem. (HAMPATÊ, 2010: 173)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

É dessa forma que percebemos a realização das rezas dentro da comunidade de Baixa Grande. Muitas pessoas, induzidas por ensinamentos cristãos, condenam o uso desse meio de cura, contudo, o número de pessoas que procuram esse fazer, que promove a cura, é grande tanto na comunidade de Baixa Grande quanto pela sua circunvizinhança (SANTOS, 2019). Essa demanda de saber como essa comunidade quilombola vivia no passado, era buscado em outra fonte: as parteiras, que tinham papel fundamental para a formação das famílias na comunidade. As parteiras desenvolviam várias funções, dentre elas: preparavam banhos que ajudavam a gestante a esquentar a dor tornando mais tranquila e menos demorada a hora do parto, pegar o bebê pela primeira vez, pós-parto, nos dias seguintes cuidava da mãe e da (o) recém-nascida/o, ajudava no banho e em outros rituais necessários durante o resguardo.

Nos casos de bebês em posição inversa, as pessoas mais velhas contam sobre as parteiras que, no momento do nascimento, com rezas e agindo com o poder das suas mãos, giravam a criança ainda no ventre da mãe para que ganhasse a posição correta para nascer. Com esse feito, salvavam mãe e bebê. Hampaté (2010) teoriza sobre o importante papel da oralidade para a transmissão do saber de si para o povo africano. O raciocínio do autor muito nos provocou no sentido do valor atribuído à oralidade e à valorização da memória dos (as) anciãos (ãs) para o resgate da cultura africana. Apesar do seu forte compromisso em argumentar a partir da sua própria realidade, ele menciona no texto a África como um todo, não apenas sua comunidade ou região de origem, afirmando que: a tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus (HAMPATÉ BÂ, 2010: 172).

O conhecimento das pessoas mais velhas da comunidade corrobora para nos informar sobre a origem da cultura africana, pois somente ouvi-las já nos possibilita saber sobre suas formas de resistência na comunidade, autorizando-nos a contrapor toda a história oficial escrita e ensinada, de maneira estereotipada e eurocêntrica, sobre a população negra. É a fala que nos guia para o descortinar do passado que nos originou.

Hampaté (2010: 173) observa que é a fala que tudo pode. Ela pode criar a paz e ainda a destruir. Destarte é pela fala/oralidade que a comunidade de Baixa Grande tem modificado as formas de si conhecer. Em cada visita, cada tarde debaixo de uma árvore, na varanda de uma casa é que o saber sobre a comunidade tem sido transmitido, de boca a ouvido (HAMPATÊ, 2010), aos/às interessados/as em saber sobre si e se transforma em escrita por quem tem posse sobre ela.

Na observação de Beatriz Nascimento "É tempo de falarmos de nós mesmos não como "contribuintes" nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes dessa formação" (NASCIMENTO, 2016), isso encorajanos a fortalecer nossa escrita munida pela oralidade, já que, por muitas vezes, os documentos se calam, como Santos (2020) nos provoca a refletir sobre o papel exercido pelo Estado que nos priva do conhecimento e ensinamento real da história do Brasil, ou seja, a história da população negra não verdadeiramente contada ou carregada de borrões nos livros didáticos. A autora sinaliza que "a negação da história do negro é parte do plano pernicioso de um Estado brasileiro militarizado e violento, que se vale do silenciamento como estratégia para manterse no domínio" (SANTOS, 2020). Tudo o que registramos neste trabalho, conseguimos construir em parceria com todas essas pessoas experientes da comunidade quilombola de Baixa Grande que muito saber possui para transmitir, apesar de desconhecerem a escrita, o letramento.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

Considerações finais

Baixa Grande é doce/terra do Grupo de mulheres Frutos da Terra. Como o próprio nome diz, esse grupo formado por mulheres da comunidade confecciona doces aproveitando as frutas que se desperdiçavam nos quintais de casa, já que a família não tinha condições de consumir toda a quantidade que as árvores produziam. Além dos doces, que foi o pontapé para iniciar o trabalho coletivo realizado por essas mulheres, mães de família, as produções se expandiram e estão sempre se inovando em outras receitas que também têm as frutas como ingrediente. Uma vez que se tem a oportunidade de provar o sorvete de jaca, a pizza de aipim já se sai da comunidade querendo a ela retornar.

É terra/saber de homens e mulheres que conhecem as quadras da lua, reconhecem o período certo para plantar, limpar e colher a roça sem prejuízos de perdas por estar fora do tempo lunar. São homens e mulheres que sabem mexer com a terra, escolher os grãos, adubar o solo, depositar nele a semente e aguardar que a natureza cumpra sua mágica função de fazê-la germinar. É terra de gente que sabe esperar - espera sobre muitas coisas, desde o tempo de Deus ao tempo da boa vontade do poder público.

As plantações em sua grande maioria são para a subsistência, por exemplo, feijão, aipim, amendoim, milho e mandioca, podendo todos estes insumos ser revertidos para a comercialização, caso exceda à necessidade das famílias. Alguns são cultivados exclusivamente para venda por aqueles que têm maior propriedade de terra. Um fato que merece registro é a partilha da colheita quando o vizinho não tem daquilo que o outro produz. Podem acontecer trocas, doações e até vendas, por um preço mais acessível que o encontrado em feiras e mercados. Com exceção do limão, fumo e laranja, que não entram nessas trocas nem no consumo domiciliar, porque como são cultivados em quantidade maior e visando ao lucro, são sempre transportados para as feiras e indústrias de outras comunidades. São os chamados *atravessadores* que compram do produtor e da produtora e vendem nas cidades. Os digitórios presentes nas colheitas podem significar um momento de encontros, distrações ou apenas *dar a mão* ao (à) vizinho (a) que fará o mesmo quando o/a outro/a precisar.

Costuma-se dizer que, nas terras da comunidade Baixa Grande, "tudo que se planta dá", isso se deve à fertilidade do recôncavo. Bananeiras, mangueiras, jaqueiras, cajueiros, cerejeiras estão entre as árvores que sombreiam os quintais, e ainda há espaço para o cultivo de plantas medicinais sempre frescas e prontas para os chás, lambedores[9] ou banhos que os de casa ou os vizinhos precisem caso não tenham da mesma planta em seu quintal.

Mencionamos como arte o saber/fazer trabalho nas olarias. Por bastante tempo, foi essa a "arte" responsável pelo sustento de muitas famílias durante o verão, tempo em que a roça não produz, como descreve Silva (2021) "a atividade mais comum de geração de renda para os moradores é a agricultura, e, no verão, as olarias" (SILVA, 2021: 09). Nas olarias, não trabalhavam apenas os homens da família nem somente os da comunidade, contam-nos que os homens do Pau Ferro trabalhavam também naquele espaço para sustentarem suas famílias. As mulheres trabalhavam com menor participação que os homens, mas ainda assim contribuíam em algumas atividades que lhes exigiam menos esforço, e as crianças, por sua vez, colaboravam, entre uma brincadeira e outra, nos trabalhos mais leves

[9] Espécie de chá preparado com plantas medicinais que são cultivadas nos quintais da comunidade. Os lambedores são preparados de acordo à enfermidade que a pessoa apresente. É muito comum o preparo do lambedor para gripes e outros males atribuídos ao sistema respiratório.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

como empilhar os tijolos, embolar o barro, enfornar e desenfornar os fornos. Contudo, no passado, as crianças desde cedo, já realizavam o trabalho pesado. Hoje as olarias já não têm a mesma influência na economia da comunidade de Baixa Grande, mas algumas continuam em atividade.

É terra/chão de homens e mulheres de mãos calejadas, que em alguns períodos do ano, amanhecem o dia na roça realizando suas atividades. Mas é também terra/lugar de professoras, que conhecem as palavras, desenham letras, ensinam a ler. É lugar/morada de estudantes universitárias/os que vão à universidade e retornam para casa na esperança de contribuir com as mudanças socioeconômicas e *culturais* que tanto desejam as pessoas que vivem na comunidade. É morada/chão de Anacleto Bispo dos Anjos, vereador por dois mandatos consecutivos na câmara Legislativa do município, o qual se tornou primeira e única pessoa da comunidade, até os dias atuais, a ocupar o cargo. Durante seu mandato, lutou pela chegada de energia elétrica para a comunidade enfrentando as objeções racistas de colegas naquela casa, mas, felizmente, obteve êxito ao fazer valer o direito de moradores (as) de Baixa Grande de possuírem energia elétrica em suas residências. Este mesmo homem- -vereador, em 1998, afrontou o prefeito da época quando iria ocorrer o fechamento das escolas, que funcionavam nas residências de alguns moradores, e com isso, para estudarem, as crianças da comunidade teriam que se deslocar para o distrito de São José do Itaporã.

Baixa Grande é chão/território, terra de gente majoritariamente preta. É terra de pretos e pretas. Nas falas das/os mais velhas/os, é fácil ouvir as vezes que a discriminação por serem moradores de Baixa Grande fez parte das relações estabelecidas fora dali, e, em relação a essa discriminação, não houve avanço, pois os (as) jovens trazem em seus relatos experiências do mesmo tipo. É neste chão/território que muitos que são inferiorizados pela cor, constroem argumentos que valorizam a sua própria existência. Com a ajuda de alguns homens mais velhos da comunidade, o Coletivo Chico Véi realizou uma atividade em parceria com o grupo de pesquisa *Memória, processos identitários e territorialidades no Recôncavo da Bahia,* construindo um mapa de Baixa Grande. A atividade tinha por objetivo tornar visível o que pessoas mais velhas da comunidade entendiam por espaço território pertencente à Baixa Grande, no intuito de, por meio desse mapa memorado, garantir-lhes autonomia e esclarecimento no momento em que seus direitos fossem acionados, e que as pessoas não pertencentes àquele lugar, tentassem inserção para se beneficiarem do que, até então, não tinham direito, tudo isso pensando no fator novo para a comunidade que seria a certificação como remanescente quilombola.

As construções consideradas como parte da comunidade, os terrenos, as estradas, as pessoas, os espaços religiosos todos sendo de alguma forma lugar de pertencimento para quem se considera de Baixa Grande e que de fato é. Podemos ser questionadas pela razão de afirmar que aqueles são mesmo os espaços que formam hoje o território de Baixa Grande, por tanto responderemos, sem ponderar, que aqueles são os lugares apontados pelos mais velhos, que reconhecemos também como pertencentes à comunidade: nas igrejas se professa a fé cristã, a lagoa de onde muito já se consumiu e ainda é possível fazer, a associação em que as lutas são colocadas, a escola onde se aprende a escrever, as estradas abertas pelos moradores, as vendinhas onde é possível comprar pipoca e pinga no mesmo balcão, as cercas que hoje são comuns na comunidade demarcando onde inicia e termina a propriedade de cada um dentro do território comum que é Baixa Grande, entendendo as cercas como demarcação, mas tendo a consciência de que a demarcação do território é feita historicamente pelas formas de resistir.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

Recebido em 21 de julho de 2024.
Aprovado em 10 de outubro de 2024.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. "Os Quilombos e as Novas Etnias". In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). *Quilombos e as Novas Etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011. pp. 56-87.

BRASIL. Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. *Presidência da República*, Brasília, 2003.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. "As Comunidades Remanescentes de Quilombos Urbanos". In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). *Direitos Quilombolas & Dever do Estado em 25 anos de Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. pp. 219-222.

COLETIVO CHICO VÉI. *Memórias de Baixa Grande Contadas Por Sua Gente*. Conceição da Feira, BA: Andarilha Edições, 2020.

DOS SANTOS, Edna Balbina dos Anjos. Memória que Reinscrevem: O Uso da Memória na Reconstrução Identitária do Quilombo Baixa Grande. *Revista Docência e Cibercultura*, 3 (3): 235-245, 2019.

GOMES, Rodrigo Portela. "A Cultura Jurídica Antinegra Sobre Territórios Quilombolas nos Discursos de Soberania Nacional e Proteção Socioambiental". In: FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro; PIRES, Thula Rafaela de Oliveira (orgs.). *Rebelião*. Brasília: Brado Negro/Nirema, 2020. pp. 70-82.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. "A Tradição Viva". In: KI-ZERBO, Josep (org.). *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 167-212.

LOURENÇO, Sonia Regina. "Comunidades Quilombolas de Chapada dos Guimarães". In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). *Direitos Quilombolas & Dever do Estado em 25 anos de Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. pp. 109-224

MURITIBA. Conheça a história de Muritiba. Blog. Disponível em: https://www.muritiba.ba.gov.br/historia. Acesso em: 08 jan. 2022.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

NASCIMENTO, Simone dos Anjos de Souza do. *Glorioso Santo Antônio: Festa do Padroeiro da Comunidade Quilombola de Baixa Grande (1980 – 2020)*. Monografia, História, Universidade do Recôncavo da Bahia, 2021.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. "Introdução: Direitos dos quilombos e Deveres de Estado". In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). *Direitos Quilombolas & Dever do Estado em 25 anos de Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. pp. 159-170.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, 20 (42): 377-391, 2014.

RATTS, Alex. *Eu Sou Atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

SANTOS, Antônia Fernanda dos Anjos dos. *Rezas com Mato: Registro do Ofício de Rezas com Ervas na Comunidade Quilombola de Baixa Grande*. Monografia, Museologia, Universidade do Recôncavo da Bahia, 2019.

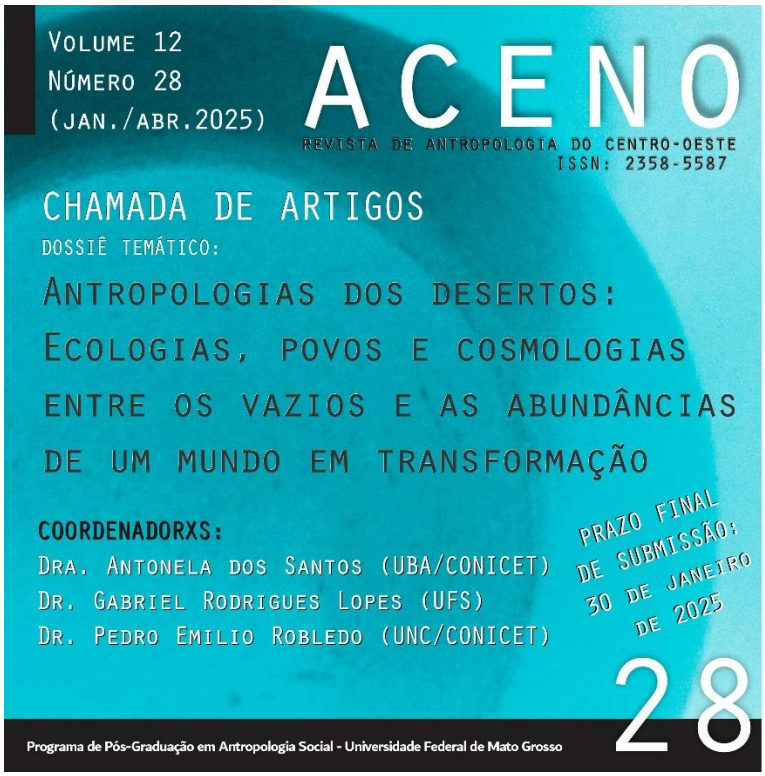
SANTOS, Carlene Santana dos. *Representação Social do Negro: controvérsias de uma escola tradicional no quilombo de Baixa Grande*. Trabalho de conclusão (Curso de Ciências Sociais), Universidade do Recôncavo da Bahia, 2019.

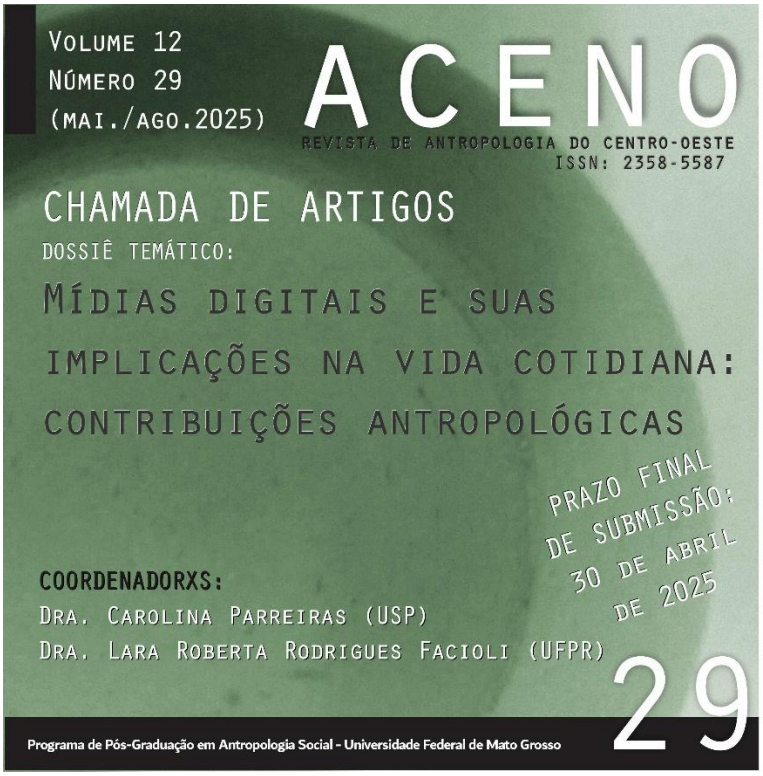
SANTOS, Marina Lícia dos. Beatriz Nascimento: caminhos de uma intelectual quilombola. *Anais do Seminário Nacional de Sociologia da UFS*, 3: 1-17, 2020.

SILVA, Maria do Carmo Soares da. *Rezas de Cura na Comunidade Quilombola de Baixa Grande: Práticas, Conflitos e Representações (1985-2021)*. Projeto de pesquisa, História, Universidade do Recôncavo da Bahia, 2021.

VIEIRA JUNIOR, Itamar Rangel. Quando a Memória é Patrimônio: Expressões de Territorialidade de Comunidades Quilombolas. *Geografia em Questão*, 8 (1): 150-163, 2015.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087





DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18087

ACENO

Psicoterapia on-line:
ampliações e limitações do *setting* terapêutico

Sabrina Andrade Rocha[1]
Marciana Gonçalves Farinha[2]
Universidade Federal de Uberlândia

Resumo: A psicoterapia on-line ou mediada por TIC (Tecnologia de Informação e Comunicação) no Brasil já era prevista nas resoluções (12/2005; 11/2012; 11/2018) publicadas pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP). No ano de 2020 devido à pandemia de COVID-19, a psicoterapia on-line passou de uma possibilidade para uma ferramenta essencial. O objetivo geral deste estudo foi conhecer quais os fatores são importantes no *setting* terapêutico on-line, incluindo possibilidades e (im)possibilidades. Esta é uma pesquisa qualitativa, que utilizou o método fenomenológico. Foram realizadas 10 entrevistas com psicólogos que realizam atendimento on-line à população. As entrevistas foram realizadas com psicólogos formados há pelo menos 5 anos, que realizam atendimento on-line e são cadastrados em um programa de atendimento psicológico on-line.

Palavras-chave: atendimento on-line; psicoterapia on-line; telepsicologia.

[1] Mestra em Processos Psicossociais em Saúde e Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU).
[2] Possui estágio pós-doutoral em Ciências, subárea Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo, Docente do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

ROCHA, Sabrina Andrade; FARINHA, Marciana Gonçalves. **Psicoterapia on-line: ampliações e limitações do setting terapêutico.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 367-382, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Online psychotherapy:
expansions and limitations of the therapeutic setting

Abstract: Online psychotherapy or mediated by ICT (Information and Communication Technology) in Brazil was already foreseen in resolutions (12/2005; 11/2012; 11/2018) published by the Federal Council of Psychology (CFP). In 2020, due to the COVID-19 pandemic, online psychotherapy went from a possibility to an essential tool. The general objective of this study was to understand which factors are important in the online therapeutic setting, including possibilities and (im)possibilities. This is qualitative research, which used the phenomenological method. 10 interviews were carried out with psychologists who provide online services to the population. The interviews were carried out with psychologists who graduated at least 5 years ago, who provide online care and are registered in an online psychological care program.

Keywords: online service; online psychotherapy; telepsychology.

Psicoterapia en línea:
ampliaciones y limitaciones del entorno terapéutico

Resumen: La psicoterapia en línea o mediada por TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación) en Brasil ya estaba prevista en resoluciones (12/2005; 11/2012; 11/2018) publicadas por el Consejo Federal de Psicología (CFP). En 2020, debido a la pandemia de COVID-19, la psicoterapia online pasó de una posibilidad a una herramienta imprescindible. El objetivo general de este estudio fue comprender qué factores son importantes en el entorno terapéutico en línea, incluidas las posibilidades y las (im)posibilidades. Se trata de una investigación cualitativa, que utilizó el método fenomenológico. Se realizaron 10 entrevistas a psicólogos que brindan servicios en línea a la población. Las entrevistas se realizaron a psicólogos egresados hace al menos 5 años, que brindan atención en línea y están registrados en un programa de atención psicológica en línea.

Palabras clave: servicio en línea; psicoterapia en línea; telepsicología.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

No Brasil, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) publicou a Resolução 12/2005 (CFP, 2005b) sobre atendimento psicoterapêutico mediado pelo computador formulada pouco depois do Código de Ética Profissional, Resolução 10/2005 (CFP, 2005a). No entanto, a Resolução CFP 11/2012 (CFP, 2012), regulamentou os serviços psicológicos efetuados por meios tecnológicos de comunicação a distância, o atendimento psicoterapêutico em caráter experimental e revoga a Resolução CFP 12/2005. Já a Resolução CFP 11/2018 (CFP, 2018), amplia quanto a questão de os profissionais de Psicologia serem responsáveis plenos pela adequação e pertinência dos métodos e técnicas na prestação de serviços, não havendo necessidade de vinculação a websites. Ela estabeleceu ainda a obrigatoriedade do cadastro do psicólogo no e-Psi, Cadastro Nacional de Profissionais para Prestação de Serviços Psicológicos por meio de Tecnologia da Informação e Comunicação (TIC).

O ano de 2020 marcou a psicologia com relação ao atendimento psicológico on-line, pois a rápida contaminação por coronavírus surpreendeu a todos, incluindo profissionais da saúde. Em um curto período de tempo o vírus se disseminou em um âmbito global, evoluindo de uma epidemia para uma pandemia, formando um cenário de emergência de saúde pública internacional. Antes disso, os psicólogos interessados em atendimento on-line ainda estavam se adaptando à Resolução do CFP 11/2018 do (CFP, 2018), que aumentou os serviços ofertados através das TIC. Nesse cenário, esses profissionais ficaram diante da demanda de trabalhar preferencialmente ou até exclusivamente em momento dessa forma devido ao início da pandemia de COVID-19 (BITTENCOURT *et al*., 2020).

A demanda crescente da psicoterapia on-line teve como principal objetivo oferecer serviços psicológicos para os indivíduos, possibilitou que os profissionais visualizassem o atendimento on-line, antes visto por alguns até de forma negativa, por um novo prisma. Curiosamente, muitos profissionais modificaram sua visão sobre essa modalidade de atendimento e reconheceram seu potencial. Isso não significa abrir mão de serviços presenciais, mas pode simbolizar uma quebra considerável na resistência inicial quanto a prestação de serviços on-line. É fundamental ainda reconhecer que essa modificação de mentalidade foi direcionada pelo interesse de vários indivíduos e grupos que continuaram focados em realizar psicoterapia e aconselhamento on-line (HANLEY, 2021).

Existem questões sobre a psicoterapia on-line que precisam ser pensadas. Essas questões contêm características éticas e técnicas, esquivar-se de distrações no ambiente doméstico, ajustar intervenções e assegurar a privacidade dos membros da família que estão em atendimento frente àqueles que não estão (SIMPSON e REID, 2014).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

Revisão de literatura: particularidades do atendimento psicológico on-line

A psicoterapia é definida pelo CFP na resolução de número 010/2000, como um procedimento científico de análise, percepção e intervenção, utilizando metodologias e técnicas psicológicas para possibilitar aos indivíduos habilidades de enfrentamento de conflitos e/ou transtornos psíquicos. A psicoterapia on-line se mostra como uma possibilidade de prestação de serviços de saúde mental com potencial para ocupar espaços que talvez a clínica presencial deixe sem ao menos perceber. De acordo com Magalhães, Bazoni e Pereira (2019), o atendimento on-line abrange demandas como: indivíduos que tenham condições de saúde limitantes, sejam psicológicas ou físicas, ou não se sintam confortáveis para buscar por um profissional, ou ainda com alguma impossibilidade de se deslocar. Além de considerar os desafios de locomoção em cidades grandes, pessoas residindo fora do país, em viagem ou férias, ou ainda os que moram em regiões remotas.

Inicialmente, quando a psicoterapia acontece desde o começo de forma on-line, o modo de se apresentar de duas pessoas que nunca se conheceram seguirá um padrão um pouco diferente, tendo em vista que não existem símbolos físicos como os corpos se aproximando, um cumprimento por aperto de mãos, além de um olhar panorâmico de como a pessoa se apresenta, por exemplo, o modo de vestir e/ou postura corporal. Esses podem ser considerados elementos de comunicação não verbal. Além disso, não haverá um psicoterapeuta que receba um cliente na sala de espera e o convide ao consultório. O equivalente a isso no atendimento on-line é quando os participantes da sessão entram na chamada de vídeo (FORNARI e TERRANOVA, 2020). É importante explicar para o cliente sobre o *setting* do atendimento on-line. Comunicar-se de forma objetiva e clara sobre a questão da privacidade e do sigilo, e também sobre como serão realizados os atendimentos, sua duração e a forma de pagamento (FEIJO e SERRALTA, 2020).

Uma pesquisa sobre a implementação de psicoterapia on-line em um programa de residência médica em psiquiatria durante a pandemia de COVID-19, destacou algumas limitações e desvantagens da psicoterapia on-line: risco aumentado de impessoalidade, dificuldade com o uso das tecnologias, necessidade de cuidado com a privacidade além de aumento de distração durante as consultas e isto interferir no atendimento (LONDERO *et al.*, 2021).

É indicado ainda que o terapeuta comece a videochamada. É importante, antes mesmo do primeiro encontro, explicitar que essa ligação terá origem pelo psicólogo, dessa forma a pessoa ficará aguardando esse início, assim como na sala de espera antes de adentrar ao consultório, que ela será convidada através dessa chamada. Mesmo assim, é fundamental observar como foi construída essa relação entre paciente e psicólogo. Essa escolha pode em alguns casos variar, o fundamental é que dentro do entendimento que o psicólogo tem desse vínculo, ele utilize as formas de comunicação mais produtivas para o cliente. Pode-se perceber também como paciente reage à espera dessa ligação, ou com uma comunicação por mensagem informando que já está disponível para iniciar, ou uma ligação para psicólogo quando este se atrasa ou ainda espera silenciosamente ser chamado, nesse contexto pode se captar aspectos nesse relacionamento que tenham valor terapêutico (FORNARI e TERRANOVA, 2020).

Na Austrália e nos Estados Unidos a modalidade on-line foi estimulada devido à viabilidade de oferecer cuidado a indivíduos em áreas rurais ou que possuíssem alguma limitação física, consequentemente, sem acesso à psicoterapia tradicional. Esse tipo de atendimento ao decorrer do tempo obteve bons resultados

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

com a ampliação das perspectivas de atendimento (ABBOTT, KLEIN e CIECHOMSKI, 2008).

Fornari e Terranova (2020) salientam ainda a essencialidade do psicoterapeuta possuir equipamentos tecnológicos adequados à prática do atendimento on-line. O que inclui dispositivos eletrônicos apropriados para realizar videochamadas, verificar qualidade de áudio e vídeo, e uma excelente conexão com a internet. De outro modo, quando não são observados esses fatores a integridade do serviço ofertado fica comprometida. Existem ainda alguns outros fatores indispensáveis que precisam ser estabelecidos de forma preliminar antes do início da psicoterapia on-line. A seleção da plataforma que será utilizada, necessário garantir tanto a privacidade como padrões adequados de áudio e vídeo. É preciso observar também a facilidade de manuseio dessa plataforma para o cliente mesmo os que não tenham habilidade tecnológica. O equipamento utilizado pelo psicoterapeuta, seja o computador/notebook ou *smartphone,* precisa possuir o acesso controlado, sendo privativo do profissional. É extremamente importante ainda mencionar para o paciente as questões relacionadas ao sigilo e à confidencialidade (FORNARI e TERRANOVA, 2020).

É indispensável também o estabelecimento de um contrato terapêutico (consentimento informado e política de privacidade). Este documento deve ser assinado pelos pacientes antes do primeiro encontro, pois não é possível fazê-lo junto com o terapeuta nos minutos iniciais da entrevista (FORNARI e TERRANOVA, 2020).

De acordo com Magalhães, Bazoni e Pereira (2019), psicoterapeutas que oferecem serviços on-line, mencionam que nesse tipo de atendimento identificam menos faltas por parte dos clientes do que no atendimento presencial. Os psicoterapeutas também enfatizaram que o anonimato possibilita ao cliente conservar a informação de que está em processo terapêutico em segredo se assim desejar, sendo um recurso para lidar com algum constrangimento nesse sentido. Além disso, os profissionais citaram a questão do conforto do cliente por não ser atendido por psicólogos da mesma cidade em que ele mora, pois acreditam que assim é possível evitar especulações de amigos e familiares, sendo algo positivo para o paciente.

Pesquisadores já argumentaram, sobre a forma como a tecnologia influencia em serviços psicológicos oferecidos pelos psicólogos e as suas vantagens e desvantagens (FARIA, 2019; PIETA e GOMES, 2014). No entanto, ainda existem poucas pesquisas sobre como os psicólogos percebem essa modalidade de atendimento, quais os sentimentos ficam em evidência, e como eles se preparam para isso (FEIJO, SILVA e BENETTI, 2018).

Existem ainda dificuldades no contexto do atendimento psicológico on-line, entre elas problemas de conexão, ou dos dispositivos que estão sendo usados, nesses casos é preciso que o psicólogo esteja flexível para enfrentá-las. Inclusive, tendo em vista a questão terapêutica, independente do contratempo, é preciso que ele seja enfrentado com uma alteração do cenário, um ajustamento criativo, o que pode ser terapêutico (CHIARI e NUZZO, 2010).

Percurso metodológico

Esse artigo é resultado de um recorte de uma pesquisa qualitativa onde foram realizadas entrevistas com 10 psicólogos que realizam atendimento on-line à população. Para a coleta desses dados, foi solicitada uma parceria com um programa de atendimento psicológico on-line para divulgação da pesquisa e intermediação

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

do contato com esses psicólogos, respeitando a Lei Geral de Proteção de Dados. As entrevistas foram realizadas via encontros on-line síncronos feitos por meio de videochamada conforme a disponibilidade dos voluntários. A amostra foi delimitada da seguinte forma: psicólogos formados há pelo menos 5 anos que atendam on-line e sejam cadastrados no programa de atendimento psicológico on-line parceiro da pesquisa. Esses profissionais foram contatados a partir de uma mala direta enviada pelo programa de atendimento psicológico on-line com o contato das pesquisadoras e o convite para a pesquisa.

Dessa forma, eles puderam entrar em contato com o formulário de inscrição, informando nome, idade, telefone e e-mail de contato, tempo de formado, tempo de atuação no atendimento psicoterapêutico on-line e disponibilidade de horário para entrevista. A faixa etária variou entre 29 e 60 anos. E o tempo de formação entre 5 anos a 32 anos. Já o tempo de atendimento on-line variou entre 2 e 5 anos. Os entrevistados foram nomeados como participantes 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 e 10.

A forma de delimitar a quantidade de participantes foi a saturação do discurso. A amostragem por saturação do discurso é um instrumento conceitual usualmente utilizado em pesquisas qualitativas em diversas áreas no contexto da Saúde e também em algumas outras. É utilizada para determinar ou limitar o tamanho final de um estudo, ou amostra, descontinuando assim a captação de novos participantes (FONTANELLA, RICAS e TURATO, 2008).

Para análise dos dados, esse estudo utilizou o método fenomenológico. O método fenomenológico sugere um foco na colocação em cena, de maneira inevitável, trazendo a questão da perspectiva. A interpretação fenomenológica não traz nada além de uma perspectiva, ou um ponto de vista (CRITELLI, 2006). Foi utilizado como instrumento uma questão norteadora. Essa questão será: fale-me como é para você o atendimento psicoterapêutico on-line.

Esse estudo é o resultado de uma pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética. Todos os participantes das entrevistas, aceitaram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), atendendo a Resolução 510/2016. O projeto foi aprovado pelo CEP CAAE: (dado suprimido) em 15 de dezembro de 2022. Durante o estudo os participantes foram numerados do 1 ao 10, mas sem revelar nenhuma informação relevante que pudesse identificar os entrevistados visando preservar o seu anonimato.

Resultados e discussão

Através deste estudo buscou-se conhecer quais os fatores são importantes no *setting* terapêutico on-line, incluindo possibilidades e (im)possibilidades. Entre os resultados observados e selecionados para esse artigo, as categorias delimitadas foram: *setting* e desafios e possibilidades.

Categoria setting

A categoria *setting* diz respeito ao ambiente e ao contexto do atendimento on-line, incluindo tanto a organização do espaço do psicólogo quanto às condições do local onde o cliente se encontra, o que afeta a qualidade e a eficácia da terapia. Os profissionais compartilharam diversas experiências relevantes nesse aspecto. Entre as principais conclusões extraídas das falas dos participantes, destacaram-se os desafios relacionados à privacidade, as interferências familiares e a preocupação com a confidencialidade nessa forma de atendimento.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

A participante 10 menciona casos em que sessões individuais se transformaram em dinâmicas familiares, envolvendo casais, mães e filhas ou pais e filhos, explorando novas possibilidades e permitindo experimentações. O ambiente on-line oferece uma variedade de interações e exposições familiares que podem afetar a dinâmica terapêutica (SULER, 2016). Em algumas situações, a presença ou interferência de outros membros da família levou a terapeuta a reconfigurar as sessões para incluir a dinâmica familiar. Para manter o foco e a privacidade necessários, ela teve que estabelecer algumas limitações. Essa adaptação das sessões individuais para incluir dinâmicas familiares durante a terapia on-line reflete uma abordagem clínica mais ampla, que se ajusta às novas possibilidades e desafios do ambiente virtual (ROHR, 2021). Sobre o *setting* terapêutico, a participante 10 pontua:

> *Então, teve sessões que a gente acabou transformando uma sessão que era individual, ela passou a ser de casal, ela passou a ser de mãe e filha, pai e filho. Aí chamava, né? Assim vamos fazer isso, pode? Vamos fazer, vamos experimentar, né? É algumas interferências que a pessoa, por exemplo, uma criança, olha ela está querendo entrar, então para te falar uma coisa, eu tinha que em algumas situações, delimitar*. (PARTICIPANTE 10)

O ambiente on-line apresenta desafios únicos, como a variedade na forma como os clientes demonstram seu espaço, o que pode influenciar a dinâmica terapêutica e a intimidade durante as sessões (WEINBERG, 2014). Participante 10: *(...) o cenário on-line ele traz uma série de questões, o cenário da pessoa, a intimidade, como que ela mostra esse cenário, que ela pode mostrar, o que ela permite, né?* Isso indica que o ambiente on-line da terapia traz novas dinâmicas e desafios, como a maneira como as pessoas revelam sua intimidade e o que permitem ser visto.

O participante 4 menciona a dificuldade inicial em se adaptar ao novo formato de terapia on-line. Ele ressalta a importância de criar um espaço privado para o cliente e de gerenciar interferências externas, como pessoas passando ao fundo durante as sessões. O participante 4 comenta: *Com essa mudança repentina, especialmente durante o isolamento social na pandemia de COVID-19, inicialmente foi um desafio. Eu realmente senti isso como um desafio.*

A mudança abrupta para a terapia on-line, especialmente durante o isolamento social causado pela pandemia de COVID-19, apresentou desafios consideráveis para os terapeutas, incluindo a adaptação ao novo ambiente de trabalho e a necessidade de assegurar a privacidade dos clientes. O psicólogo clínico enfrentou uma alteração drástica nas condições de sua atuação e, além disso, também lidou com dificuldades semelhantes às enfrentadas pelos pacientes, pois ele próprio passou por restrições e riscos durante esse período (FERRACIOLI *et al*., 2023).

> *Eu estava acostumado no consultório, com meu espaço lá com todos os materiais para utilizar no atendimento psicoterápico. E desde lápis de cor, todo o material, que a gente pode utilizar aí de repente, você em casa com o cliente on-line, aí é o meu espaço, né? A minha individualidade, o meu espaço aqui, a minha privacidade e a privacidade também do cliente. Isso no início, pelo menos a minha experiência foi bastante desafiador para o cliente, ele ter esse espaço de intimidade, de privacidade para o atendimento é on-line (...) nos primeiros meses acontecia muito de estar atendendo e passava alguém no fundo da tela. Alguém vinha falar com a pessoa, por mais que eu tivesse tido o cuidado de falar, você tem que estar num ambiente sozinho, eu preciso cuidar disso com você, mas de vez em quando a gente era atravessada por um, alguém ali na casa.* (PARTICIPANTE 4)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

Em concordância com isso, a participante 6 destaca sua preocupação constante em garantir que os clientes estejam em um espaço privado durante as sessões on-line. A resposta positiva dos pacientes, segundo ela, indica que aqueles que escolhem a modalidade on-line estão confortáveis com essa abordagem.

> *Sempre com essa preocupação de garantir que ele está num espaço privado, eu acho que tem muito a ver também, porque se a pessoa não gosta dessa modalidade, ela vai buscar o atendimento presencial, então todos esses meus, esses 10 pacientes que eu tenho on-line, eles respondem de forma muito positiva*. (PARTICIPANTE 6)

É importante considerar a adesão terapêutica do paciente, isso irá influenciar também no cuidado do paciente com o *setting* terapêutico (ALMONDES e TEODORO, 2021). Recomendações internacionais, estabelecem que um local iluminado de maneira adequada, o uso de fones de ouvido e telas maiores e estáveis são essenciais para uma boa sessão on-line (BRIGHT e WILLIAMS, 2020).

A participante 7 compartilha sua experiência de adaptação ao atendimento on-line, mas reconhece as limitações do ambiente virtual em relação ao presencial. Ela enfatiza que o processo presencial começa com a deslocação do cliente até o consultório, o que ajuda a criar um ambiente acolhedor desde o início. A transição para o consultório é valorizada por sua capacidade de estabelecer um espaço receptivo logo no começo do processo terapêutico (NORCROSS e LAMBERT, 2018).

> *Estou gostando bastante de atender on-line. Claro que tem as limitações, né? Do setting terapêutico (...) vou fazer uma comparação. O processo já começa quando a pessoa está a caminho do tratamento, quando ela está se locomovendo, ela já está saindo daquele ambiente dela para ir para um espaço de acolhimento, o próprio consultório já é um tratamento. (...) então já começa antes.* (PARTICIPANTE 7)

No atendimento presencial, o processo terapêutico se inicia quando a pessoa se dirige ao consultório, simbolizando uma transição física e mental para um espaço acolhedor. O ambiente do consultório também desempenha um papel importante na criação dessa atmosfera terapêutica. O espaço físico do consultório facilita a transição mental e emocional do cliente, preparando-o para o processo terapêutico (WAMPOLD e IMEL, 2015).

No atendimento on-line, a transição física não ocorre da mesma maneira. A pessoa pode não dispor do tempo necessário para se preparar mentalmente para a sessão, permanecendo em seu ambiente cotidiano até o último minuto antes da consulta. Enquanto o ambiente presencial proporciona essa vantagem natural, no contexto virtual é fundamental reconhecer que existem outras maneiras de preparação e ambientação. Por exemplo, a pessoa pode reservar um momento antes da sessão para relaxar, meditar ou focar mentalmente. Além disso, o terapeuta pode criar um ambiente virtual acolhedor durante a sessão, assegurando que o espaço seja seguro e propício ao processo terapêutico. Portanto, considerar isso como uma questão de setting (ou configuração), em vez de uma limitação, pode levar a uma adaptação da terapia que maximize o potencial terapêutico do ambiente on-line.

As falas dos participantes revelam que, embora o ambiente on-line ofereça flexibilidade, a preservação da privacidade e a gestão de interferências são preocupações centrais. A adaptação constante, a delimitação eficaz e a consideração cuidadosa do cenário são essenciais para garantir a eficácia e a qualidade do *setting* terapêutico na psicoterapia on-line.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

> *Eu acho que seria isso, né? Uma nova forma de nós psicólogos, criarmos e construirmos recursos, tecnologia para poder a ajudar a pessoa que está em sofrimento. Seja onde ela estiver. (...) porque ela pode estar dentro de um carro. Ela pode estar dentro de casa na cozinha, no quarto. Eu tenho atendido muito no carro, porque eles dizem assim, é o intervalo que eu tenho no meu trabalho. Então é de fato, é atender a pessoa onde ela está, é a psicologia indo de encontro com essa pessoa, né? Então, deixa acessível esse atendimento. Sem ter aquela perspectiva de sucatear o atendimento psicológico.* (PARTICIPANTE 9)

A fala da participante 9 ressalta a flexibilidade e a adaptabilidade da psicologia no contexto atual, enfatizando a importância de atender os clientes onde quer que estejam, mesmo em locais pouco convencionais, como em um carro. Essa abordagem evidencia um novo paradigma na prática psicológica, que busca não apenas o conforto do consultório, mas também a acessibilidade do atendimento. Ao atender em momentos e lugares que se encaixam na rotina dos pacientes, a psicologia se torna mais inclusiva e capaz de responder às necessidades imediatas das pessoas em sofrimento.

Além disso, a participante destaca a necessidade de utilizar a tecnologia de maneira criativa para criar recursos que ampliem o alcance do cuidado psicológico. Essa visão é fundamental para evitar que o atendimento se torne superficial ou desprovido de qualidade, assegurando que a terapia continue a ser um espaço significativo e acolhedor. Em essência, trata-se de um esforço para manter a relevância da psicologia em um mundo em constante mudança, garantindo que o suporte emocional esteja disponível em qualquer lugar e a qualquer momento.

Categoria desafios e possibilidades

Na categoria desafios e possibilidades, são explorados fatores específicos associados ao atendimento psicoterápico on-line. Isso pode envolver desafios técnicos, barreiras na comunicação não verbal e novas possibilidades.

Diferentes participantes mencionaram o uso de diversas plataformas (*WhatsApp, Google Meet*) e métodos de atendimento, como chamadas de áudio, para se adequarem à realidade e preferências dos clientes. Quanto ao uso do aplicativo *WhatsApp* para realização de psicoterapia on-line, encontramos menções recentes na literatura. Pacheco e Silva (2020), citam em seu estudo que durante os atendimentos psicológicos oferecidos para universitários pelo Programa Acolher da Universidade do Extremo Sul Catarinense, utilizaram os aplicativos *WhatsApp* e *Google Meet* para oferecer atendimento por chamada de vídeo e também atendimento por *WhatsApp* via mensagem. Não foi sinalizada nenhuma intercorrência. Também as autoras Ortolan e Sei (2021), ressaltam que durante o atendimento de plantão psicológico on-line na Clínica Psicológica da Universidade Estadual de Londrina, utilizaram para os vídeos chamadas tanto o *Google Meet*, quanto o *WhatsApp* (nesse caso Business), sem mencionar problemas relacionadas à segurança.

> *Eu gosto muito de usar o Google Meet. Uma plataforma que eu evito é o WhatsApp porque de repente entra uma ligação, atrapalha. É a plataforma que eu mais gosto (meet) e tem uma facilidade de você mandar o link ne, diferente do Zoom que a pessoa precisa baixar, precisa se cadastrar, precisa criar uma conta. Aí, isso já é nossa. Você tem que ensinar a pessoa fazer isso, já complica.* (PARTICIPANTE 7)

Para ajustar-se às inovações é preciso que o profissional obtenha uma capacitação adequada, com uma alfabetização digital, se necessário, além de buscar conhecimentos práticos para adquirir habilidades suficientes para realizar o aten-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

dimento psicológico por TIC. É essencial, ainda, que o psicólogo realize supervisão para que se aproprie dos instrumentos necessários para realizar seu trabalho no contexto virtual. Para a maioria dos psicólogos a transição do presencial para o on-line ocorreu de maneira inesperada, consequentemente, sem uma preparação precedente (FERRACIOLI *et al.,* 2023). Participante 10: "*eu fiz muitos atendimentos via chamada. Né, de WhatsApp (...) aquela coisa toda também era uma adequação a realidade do cliente, quem tinha condições de ter uma internet que suportasse, né?"*.

A declaração da participante 10 ressalta uma abordagem prática e centrada no cliente para a terapia psicológica on-line. Ela enfatiza a importância de desenvolver e ajustar metodologias eficazes para o ambiente virtual, priorizando essa necessidade em relação a questões burocráticas.

Não existe na literatura científica, uma determinação unânime para caracterizar "plataformas de Psicoterapia on-line". As resoluções do CFP vigentes no Brasil não determinam orientações específicas para os psicólogos que procuram por tais informações. Em compensação, existe uma ampla heterogeneidade entre os serviços oferecidos e as plataformas para atendimento (MARQUES *et al*., 2022).

Ainda sobre essa categoria, os participantes da pesquisa pontuaram sobre limitações na visualização corporal no on-line, e vantagens do presencial com relação a isso. Alguns psicólogos acreditam que no contexto on-line os elementos não verbais que se perdem, dificultam a evolução do relacionamento terapêutico (CARDOSO *et al*., 2023).

> *E também a vantagem de você conseguir ver tudo, você consegue ver as pernas das pessoas, movimentos que ela está fazendo, então o on-line a gente tem umas limitações, não impede, mas tem umas restrições. Você está perdendo várias informações. Mas trabalha-se com o que tem e funciona.* (PARTICIPANTE 7)

De acordo com a pesquisa de Siegmund e Lisboa (2015), os profissionais relataram como adversidades no atendimento on-line, a falta de interação corporal, dificuldade de expressar emoções e a impessoalidade.

Alguns profissionais consideram que no contato on-line são suprimidos elementos da comunicação corporal que no presencial fornecem informações não verbais ou podem ser elementos complementares na observação, desde a chegada do cliente ao consultório até a finalização. Porém, os psicólogos identificam que gestos, expressões faciais e movimentos corporais podem ser observados on-line, assim como os silêncios, ênfases que o paciente dá em certas palavras e entonação da voz (FERRACIOLI *et al*., 2023).

O participante 4 menciona que um dos desafios iniciais na psicoterapia on-line foi garantir que os clientes tivessem um espaço privativo para suas sessões. Ele compartilha a experiência de atender um cliente no banheiro devido à falta de privacidade em outras partes da casa.

> *É, então acho que nesses primeiros meses, eu acho que isso foi o mais desafiador, cuidar para que o cliente também tivesse espaço de privacidade para realizar a sua sessão. Aconteceu de eu atender cliente no banheiro porque dizia, a casa está tão cheia, eu preciso estar no banheiro, espero que ninguém venha ao banheiro nesse momento, nesses 50 minutos, que é o único lugar mais privativo que eu tenho nesse momento aqui na casa.* (PARTICIPANTE 4)

Um dos maiores desafios da psicoterapia on-line é assegurar que os clientes disponham de um espaço privado para suas sessões, o que pode ser complicado

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

em lares movimentados (STOLL, MÜLLER e TRACHSEL, 2020). A falta de privacidade foi reconhecida como um obstáculo importante nessa modalidade, com relatos de clientes realizando sessões em locais improvisados para manter a confidencialidade (MCBEATH, DU PLOCK e BAGER-CHARLESON, 2020).

Por outro lado, alguns participantes ressaltam a sensação de intimidade na terapia on-line e a forma como os pacientes se envolvem de maneira especial, chegando a realizar atividades do dia a dia durante as sessões. Essa modalidade de terapia proporciona flexibilidade, permitindo que os pacientes participem do processo terapêutico em diversos contextos e momentos, como durante intervalos no trabalho ou em casa.

> *E tem uma coisa que eu acho interessante no atendimento on-line. É essa intimidade. (...) eu tenho um cliente que ela às vezes ela para e fala, eu vou lavar a louça, tudo bem? Ela "bota" um "foninho" e conversa, o barulho da água não necessariamente atrapalha. Mas é até a eu percebo que eu virei também meio que um mecanismo de uma ferramenta para lidar, sabe? Conversar aqui ta bom, e eu preciso de ajuda para passar por determinada atividade e o on-line permite. A gente está próximo nesses momentos.* (PARTICIPANTE 3)

O psicólogo deve prestar atenção aos aspectos essenciais do novo ambiente de atendimento, para evitar a tentativa de aplicar o *setting* presencial na terapia on-line (FARIA, 2019). Pimentel (2017) observa que, em atendimentos por chat e e-mail, o psicoterapeuta precisa compreender os significados e intenções que o cliente expressa. Nos atendimentos por videochamada, é importante observar o ritmo da fala e da escuta do cliente, suas expressões faciais, a maneira como se posiciona em relação à câmera e como ajusta a cabeça e o tronco.

A utilização de linguagens complementares no ambiente on-line, como fotos, vídeos e poesias, levando em conta a subjetividade do cliente e a criatividade do psicólogo, além da habilidade em lidar com tecnologias e, principalmente, em aspectos clínicos, são recursos essenciais para fortalecer o vínculo na psicoterapia on-line (PIMENTEL, 2017).

A participante 7 destaca como nova possibilidade a sensação de segurança no atendimento on-line, especialmente para mulheres, evitando situações desconfortáveis ou perigosas que poderiam ocorrer em atendimentos presenciais.

> *Me sinto mais segura, a grande vantagem é essa. Eu me sinto mais segura no sentido de poder atender pessoas estranhas que eu não sei a origem. E principalmente com relação a homens, a gente ficar sozinha no consultório com uma pessoa vinda da internet. Me causa um pouco de preocupação, mas on-line, me sinto totalmente segura. Eu não tenho preocupação nenhuma, então. Atendo sem medo, tem essa vantagem profissional. Estou numa plataforma que eles estão avisando que tem casos de tarados on-line, e deram o número dos tarados, avisando, né? Pra gente nem receber. Se fosse aquele número que estava assediando vários profissionais da plataforma. Desliga a câmera e bloqueia. Pronto, fácil de sair. Infelizmente, tem pessoas perigosas, aí tem colegas que já passaram por situações. Todos foram vítimas de crime, né? Infelizmente acontece com colegas de profissão.* (PARTICIPANTE 7)

O assédio sexual pode acontecer com todos os trabalhadores, no entanto, as mulheres cisgênero são as principais vítimas deste tipo de crime. Segundo a pesquisa produzida no Brasil pelo Instituto Patrícia Galvão & Instituto Locomotiva (2020), 76% das mulheres já vivenciaram assédio e violência no trabalho e 36% das trabalhadoras confirmaram já terem sentido algum assédio ou intimidação somente por serem mulheres (FERNANDES *et al*., 2019). De acordo com Chauí (1984) a violência contra a mulher tem caráter sexista, se afirmando com uma relação desigual, com natureza opressiva, relação em que a vítima é vista como uma "coisa ou objeto" pelo agressor. Essa vítima é percebida pelo agressor como

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

"à disposição" , ou em uma situação em que não se pode dizer não, se isso ocorre ela recebe agressões e humilhações. São comuns situações em que o assediador afirma que foi a vítima que o provocou, que ela deu permissão ou ainda que ela quem teve a iniciativa (HIRIGOYEN, 2008). Fernandes e colaboradores (2019) apontam que a concepção de que a mulher é submissa, frágil e dócil, assim como a crença de que ela não pertence ao mercado de trabalho, reforça essa percepção entre os homens. Além disso, os autores destacam que o assédio no ambiente de trabalho contribui para a perpetuação dos estereótipos de gênero e do poder patriarcal, evidenciando as relações de poder entre os gêneros.

As mulheres são expostas a ofensas sexistas e machistas, marginalizadas devido à visão de que não são aptas a posições de responsabilidade (HIRIGOYEN, 2008). Sendo assim, assediadas e discriminadas, além de impossibilitadas de trabalhar apenas por serem mulheres. Jiménez e colaboradores (2005) pontuam que mulheres sofrem risco de sofrer violência moral apenas por serem mulheres. O ambiente digital está diretamente conectado ao "mundo real", os assédios sexuais também ocorrem nos espaços físicos e públicos, e o ambiente digital é uma extensão do espaço público (AFONSO, 2023).

No contexto on-line esses assédios também acontecem. No entanto, como pontuado pela participante 7 da pesquisa, o ambiente on-line permite uma "segurança" física maior, pois a psicóloga que passa por alguma situação de assédio consegue finalizar o contato imediatamente desligando a chamada. Mas também é importante perceber que as psicólogas ficam expostas a uma quantidade maior de pessoas no ambiente virtual, em alguns sites de atendimento estão dados como foto, descrição profissional e contato direto do *WhatsApp* da profissional e isso pode ocasionar em receber fotos inapropriadas, conversas violentas e impróprias.

> *É maravilhoso poder atender de qualquer lugar, poder viajar e ter essa parte da cidade também dos pacientes. Eu tenho um monte de gente, que eu jamais atenderia de outros estados, tô cheia de pacientes de tudo quanto é canto do Brasil. Isso é bem legal.* (PARTICIPANTE 7)

A participante 7, ressalta ainda que o psicólogo consegue ter mais flexibilidade quanto ao seu local de atendimento. O acesso facilitado é outra vantagem, pois o atendimento on-line pode ampliar o acesso a serviços de saúde mental para indivíduos que vivem em áreas com escassez de profissionais qualificados ou que enfrentam barreiras geográficas, como moradores de regiões rurais (CARDOSO *et al.*, 2023; STOLL, MÜLLER e TRACHSEL, 2020).

> *Hoje o atendimento on-line, ele é uma ferramenta de tornar o consultório mais acessível para mim também. Para mim a acessibilidade do on-line ela é ímpar porque, a gente sabe o quanto a logística de transporte de locomoção são investimentos que nem sempre a pessoa, em demanda psicológica, consegue dar conta.* (PARTICIPANTE 3)

É fundamental levar em conta as questões psicológicas resultantes da psicoterapia on-line, assim como o bem-estar do indivíduo, pois isso é mais relevante do que qualquer critério clínico ou de pesquisa. A avaliação contínua e a análise dos atendimentos semanais podem revelar características práticas que surgem da interação entre tecnologia e psicologia, permitindo reflexões sobre o que é necessário para um atendimento virtual adequado. Além disso, é importante observar aspectos específicos do manejo clínico on-line, do relacionamento terapêutico e do vínculo, a fim de garantir as condições mínimas necessárias para um atendimento seguro, considerando os contextos psicológico e tecnológico.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

Nesse sentido, a postura do psicólogo em atendimentos virtuais precisa ser discutida e avaliada em relação à qualificação tecnológica, tanto dos profissionais quanto dos clientes que se beneficiarão desse tipo de atendimento (SILVA e ANTUNEZ, 2023). É essencial reconhecer que a psicoterapia on-line também enfrenta desafios e limitações, como a necessidade de uma conexão de internet estável, preocupações com privacidade e confidencialidade, além da ausência de contato físico direto, que pode ser crucial para algumas abordagens terapêuticas. Portanto, terapeutas e clientes devem considerar esses fatores cuidadosamente ao decidir pela realização de sessões de psicoterapia on-line (CARDOSO *et al*., 2023; STOLL, MÜLLER e TRACHSEL, 2020).

Considerações finais

O presente estudo proporcionou uma compreensão aprofundada sobre o *setting* terapêutico on-line, elucidando tanto suas possibilidades quanto desafios. As categorias delineadas revelaram que o ambiente virtual transforma a dinâmica da terapia, exigindo uma adaptação tanto dos psicólogos quanto dos pacientes. A flexibilidade do atendimento on-line, que permite que os clientes acessem a terapia em momentos e locais convenientes, é um avanço significativo, especialmente para aqueles que enfrentam barreiras geográficas ou de mobilidade.

Os relatos dos profissionais destacaram a importância da privacidade e da configuração do espaço, ressaltando que a interferência de familiares e a revelação do ambiente doméstico podem impactar nas sessões. A habilidade de adaptar a psicoterapia para incluir dinâmicas familiares, quando necessário, evidencia uma nova forma de praticar a psicologia, mais inclusiva e sensível ao contexto dos pacientes.

Entretanto, o estudo também revela limitações inerentes à terapia on-line, como a perda de comunicação não verbal e os desafios técnicos que podem surgir. A necessidade de um espaço privado para as sessões é um obstáculo importante que pode afetar a qualidade do atendimento, tornando-se uma preocupação constante para os psicólogos. Além disso, a necessidade de alfabetização digital e supervisão contínua se torna crucial para garantir a competência e a segurança no uso das tecnologias.

A sensação de segurança que o ambiente virtual pode proporcionar, especialmente para mulheres, é um ponto positivo destacado pelos participantes. Essa segurança, aliada à possibilidade de atender pacientes de diferentes regiões, amplia o alcance dos serviços de saúde mental, tornando-os mais acessíveis. Contudo, a exposição a situações de assédio e a necessidade de gerenciar a privacidade no espaço digital exigem atenção especial.

Por fim, a reflexão ética e o desenvolvimento contínuo das competências tecnológicas são fundamentais para que a psicologia se mantenha relevante em um mundo em constante mudança. Este estudo sublinha a importância de novas pesquisas que abordem as particularidades da prática psicológica on-line e proponham orientações que assegurem um atendimento eficaz, ético e acolhedor. A psicoterapia on-line, apesar de seus desafios, representa uma evolução significativa na forma de proporcionar cuidado psicológico, atendendo às necessidades contemporâneas dos indivíduos em sofrimento.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

Recebido em 13 de dezembro de 2023.
Aprovado em 10 de setembro de 2024.

Referências

ABBOTT, J. A. M.; KLEIN, B.; CIECHOMSKI, L. Best practices in online therapy. *Journal of Technology in Human Services*, 26 (2-4): 360-375, 2008.

AFONSO, Edilene Rodrigues. *Efeitos de denúncia de assédio sexual em ambiente digital: uma análise discursiva*. 2023. 89 f. Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade Federal do Maranhão, Bacabal, 2023.

ALMONDES, Katie Moraes de; TEODORO, Maycoln L. M. *Terapia on-line*. 1. ed. São Paulo: Hogrefe, 2021.

BITTENCOURT, H. B.; RODRIGUES, C. C.; SANTOS, G. L.; SILVA, J. B.; QUADROS, L. G.; MALLMANN, L. S.; BRATKOWSKI, P. S.; FEDRIZZI, R. I. Psicoterapia on-line: uma revisão de literatura. *Revista da Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul*, 9 (1): 41-46, 2020.

BRIGHT, S.; WILLIAMS, M. Should Australian psychology consider enhancing psychotherapeutic interventions with psychedelic drugs? *Australian Psychologist*, 53 (6): 467-476, 2018.

CARDOSO, N. de O.; TAGLIAPIETRA, K. da R.; SALVADOR, E. Z.; MACHADO, W. de L. Adherence to online psychotherapy during the COVID-19: a scoping review. *Psico-USF*, 28 (1): 117-132, 2023.

CHIARI, Gabriele; NUZZO, Maria Laura. *Constructivist Psychotherapy: A Narrative Hermeneutic Approach*. New York: Routledge, 2010.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Brasília: CFP, 2005a.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Resolução CFP 12/2005 Regulamenta o atendimento psicoterapêutico e outros serviços psicológicos mediados por computador e revoga a Resolução CFP 3/2000*. Brasília–DF. 2005b.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Resolução CFP 11/2012. Regulamenta os serviços psicológicos realizados por meios tecnológicos de comunicação a distância, o atendimento psicoterapêutico em caráter experimental e revoga a Resolução CFP 12/2005*. Brasília–DF. 2012.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Resolução CFP 11/2018. Regulamenta a prestação de serviços psicológicos por meio de Tecnologias da Informação e Comunicação e revoga a Resolução CFP 11/2012*. 2018.

CRITELLI, Dulce Maria. *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação fenomenológica*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

FARIA, G. M. Constituição do vínculo terapêutico em psicoterapia online: perspectivas gestálticas. *Revista do NUFEN*, 11 (3): 66-92, 2019.

FEIJÓ, L. P.; SILVA, N. B.; BENETTI, S. P. C. Experiência e formação profissional de psicoterapeutas psicanalíticos na utilização das tecnologias de informação e comunicação. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38 (2): 249-261, 2018.

FEIJÓ, L. P.; SERRALTA, F. B. *Orientações básicas para realização de psicoterapia online*. Porto Alegre: (s/ed.), 2020. (Cartilha instrucional).

FERNANDES, M. N. F.; BRITO, E. S.; SILVA, A. G.; PICCOLO, I. B.; SOUZA, J. L.; CUNHA, L. P.; MAKYAMA, T. S. V. Assédio, sexismo e desigualdade de gênero no ambiente de trabalho. *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Franca*, 14 (1): 238, 2019.

FERRACIOLI, N. G. M.; OLIVEIRA-CARDOSO, É. A. de; OLIVEIRA, W. A. de; SANTOS, M. A. dos. Potentialities and barriers of online psychotherapy during the COVID-19 pandemic: scoping review. *Psicologia: Teoria e Pesquisa,* 39: e39410, 2023.

FONTANELLA, B. J. B.; RICAS, J.; TURATO, E. R. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. *Cadernos de Saúde Pública*, 24 (1): 17-27, 2008.

FORNARI, S.; TERRANOVA, C. M. D. La psicoterapia online in videochiamata. *Costruttivismi*, 7: 3-21, 2020.

HANLEY, T. Researching online counselling and psychotherapy: the past, the present and the future. *Counselling Psychology Review*, 21 (4): 493-497, 2021.

HIRIGOYEN, Marie-France. *Assédio moral: a violência perversa no cotidiano*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.

INSTITUTO PATRÍCIA GALVÃO. *Percepções sobre a violência e o assédio contra mulheres no trabalho*. São Paulo: Instituto Patrícia Galvão, 2020.

LONDERO, I.; PASSOS, I. C.; TECHE, S. P.; ROCHA, N. S. A implementação de psicoterapia on-line em um programa de residência médica em psiquiatria durante a pandemia de COVID-19. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 23 (2): 19-26, 2021.

MAGALHÃES, L. T.; BAZONI, A. C.; PEREIRA, F. N. Impressões de psicólogos clínicos acerca da orientação psicológica online. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 21 (1): 53-69, 2019.

MARQUES, L. G.; OTTOLIA, R. F.; SILVA, N. H. L. P. da; ANTÚNEZ, A. E. A. Psicoterapia on-line: regulamentação e reflexo nas plataformas de atendimento. *Psicologia em Pesquisa*, 16 (3): 1-25, 2022.

MCBEATH, A. G.; DU PLOCK, S.; BAGER-CHARLESON, S. The challenges and experiences of psychotherapists working remotely during the coronavirus pandemic. *Counselling and Psychotherapy Research*, 18 (3): 247-256, 2020.

NORCROSS, J. C.; LAMBERT, M. J. Psychotherapy relationships that work III. *Psychotherapy*, 55 (4): 303-315, 2018.

ORTOLAN, M. L. M.; SEI, M. B. Plantão psicológico on-line: a experiência da Clínica Psicológica da UEL no contexto da Covid-19. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 23 (3): 21-31, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

PACHECO, Tamires Rosa; SILVA, Dipaula Minotto da. "Cuidado psicológico on-line ofertado no contexto de pandemia pelo Programa Acolher da Universidade do Extremo Sul Catarinense". In: TOMASI, Cristiane Damiani; SORATTO, Jacks; CERETTA, Luciane Bisognin (orgs.). *Interfaces da COVID-19: impressões multifacetadas do período de pandemia*. Criciúma–SC: UNESC, 2020. pp. 80-1.

PIETA, M. A. M.; GOMES, W. B. Psicoterapia pela Internet: viável ou inviável? *Psicologia: Ciência e Profissão*, 34 (1): 18-31, 2014.

PIMENTEL, A. S. G. Reflexões sobre a clínica gestáltica virtual. *IGT na Rede*, 14 (27): 1-10, 2017.

ROHR, K. A. Family therapy in the time of digital transformation: Expanding clinical approaches to meet virtual challenges. *Journal of Marital and Family Therapy*, 47 (2): 316-329, 2021.

SIEGMUND, G.; LISBOA, C. Orientação psicológica on-line: percepção dos profissionais sobre a relação com os clientes. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 35 (1): 168-181, 2015.

SIMPSON, S. G.; REID, C. L. Therapeutic alliance in videoconferencing psychotherapy: A review. *Australian Journal of Rural Health*, 22 (6): 280-299, 2014.

SILVA, N. H. L. P. da; ANTUNEZ, A. E. A. Reflexões sobre a construção de uma pesquisa qualitativa em psicoterapia on-line. *Psicologia em Estudo*, 28: e52050, 2023.

STOLL, J.; MÜLLER, J. A.; TRACHSEL, M. Ethical issues in online psychotherapy: A narrative review. *Frontiers in Psychiatry*, 10: 993, 2020.

SULER, J. The online disinhibition effect. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking,* 19 (7): 449-456, 2016.

WEINBERG, H. The paradox of internet groups: Alone in the presence of virtual others. *Karnac Books*, 2014.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16835

ACENO

Jornalista, antropóloga ou nativa?
Desafios éticos teóricos e metodológicos sobre múltiplas inscrições no campo de pesquisa

Mariana Pitasse Fragoso[1]
Universidade Federal Fluminense

Resumo: Neste artigo, descrevo os desafios éticos, teóricos e metodológicos colocados no meu campo de pesquisa em que conjuguei reflexivamente os dilemas em cumprir as tarefas e responsabilidades de meu trabalho com as questões e desenvolvimento da pesquisa etnográfica. Isso porque construí a pesquisa partindo de um olhar particular que não se restringiu ao de uma antropóloga em campo, mas também de uma trabalhadora que participou ativamente da construção de um veículo de comunicação alternativo, chamado Brasil de Fato, organizado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Portanto, de um ponto de vista simultaneamente de etnógrafa, de jornalista e de nativa da própria pesquisa. As análises que apresento aqui, produzidas sobretudo com base na observação participante, partem da descrição resumida do contexto da minha entrada em campo, em seguida, trato sobre as escolhas, as montagens e os conflitos que se apresentaram durante diferentes momentos de construção da pesquisa, da elaboração textual e da divulgação do material finalizado.

Palavras-chave: Ética; metodologia; teoria antropológica; pesquisa de campo; reflexividade; ponto de vista.

[1] Jornalista, doutora em Antropologia e pesquisadora de pós-doutorado vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e ao Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

FRAGOSO, Mariana Pitasse. **Jornalista, antropóloga ou nativa? Desafios teóricos, éticos e metodológicos sobre múltiplas inscrições no campo de pesquisa.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 383-400, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Journalist, anthropologist or native?
Theoretical, ethical and methodological challenges regarding multiple inscriptions in the research field

Abstract: In this article, I describe the theoretical, ethical and methodological challenges posed in my field of research in which I combine the dilemmas in fulfilling the tasks and responsibilities of my work with the questions and development of ethnographic research. This is because I constructed the research based on a particular perspective that was not restricted to that of an anthropologist in the field, but also that of a worker who participated in the construction of an alternative communication vehicle, called Brasil de Fato, organized by the Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Therefore, from the point of view of simultaneously an ethnographer, a journalist and a native of the research itself. The analyzes we present here, produced mainly based on participant observation, start from a summary description of the context of my entry into the field, then I discuss the choices, setups and dilemmas that are faced during different moments of research construction, textual elaboration and dissemination of the finished material.

Keywords: Ethics; methodology; anthropological theory; field research; reflexivity; point of view.

¿Periodista, antropóloga o nativa?
Desafíos teóricos, éticos y metodológicos frente a las múltiples inscripciones en el campo de la investigación

Resumen: En este artículo describo los desafíos teóricos, éticos y metodológicos planteados en mi campo de investigación en el que combino reflexivamente los dilemas en el cumplimiento de las tareas y responsabilidades de mi trabajo con las preguntas y el desarrollo de la investigación etnográfica. Esto se debe a que construí la investigación a partir de una perspectiva particular que no se restringió a la de una antropóloga en el campo, sino también a la de una trabajadora que participó activamente en la construcción de un vehículo de comunicación alternativo, llamado Brasil de Fato, organizado por el Movimento dos Trabalhadores Rurais Land (MST). Por tanto, desde el punto de vista de una etnógrafa, una periodista y una nativa de la propia investigación. Los análisis que aquí presento, producidos principalmente a partir de la observación participante, parten de una descripción resumida del contexto de mi ingreso al campo, luego discuto las elecciones, escenarios y conflictos que surgieron durante diferentes momentos de la construcción de la investigación, textuales. elaboración y difusión del material terminado.

Palabras clave: Etica; metodología; teoría antropológica; investigación de campo; reflexividad; punto de vista.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

“Mas o momento etnográfico não ficou comprometido?”, me perguntou um estudante da graduação em Ciências Sociais, durante uma aula da disciplina de métodos em Antropologia[2], que tinha como tema uma discussão em torno da aproximação e do distanciamento construídos durante a pesquisa de campo para elaboração de uma etnografia. No encontro, eu apresentava a parte introdutória e o primeiro capítulo da minha tese de doutorado (FRAGOSO, 2024a), em que reflito sobre minha tripla vinculação assumida durante a pesquisa: de antropóloga, de jornalista e de nativa.

Segundo a reflexão do estudante, conforme ele mesmo argumentou, não seria possível construir uma etnografia se o pesquisador não estivesse colocado somente como pesquisador, sem outras filiações estabelecidas com os interlocutores e o campo de pesquisa, porque essas outras vinculações poderiam comprometer o desenvolvimento da pesquisa. Enquanto ele falava, traçava paralelos com as etnografias clássicas, em que os antropólogos construíam o campo de pesquisa após percorrer longos caminhos para viver períodos em uma sociedade distante tanto espacial quanto culturalmente, marcando um evidente distanciamento entre “nós” e “eles”, o que, para o estudante, eram “condições ideais” para se desenvolver uma pesquisa.

A Antropologia se funda justamente no exercício da alteridade, como uma ciência em que pesquisadores buscavam compreender outras culturas a partir de sua própria cultura, portanto, se estabelece a partir de um conjunto de dispositivos metodológicos e reflexões teóricas pautados no trabalho de campo e no exercício de relativização cultural. No contexto pós-moderno, a alteridade foi tomando novas formas de representação. Neste momento, de acordo com Clifford Geertz (2000), a Antropologia se depara com um novo problema: a diminuição das diferenças culturais.

O estudante tinha razão quando argumentou sobre a dificuldade em estabelecer distanciamento quando os pesquisadores integram ou fazem parte previamente do que passa a se conformar como campo de pesquisa, conforme vou descrever de maneira mais detalhada ao longo deste texto. No entanto, se equivocou quando considerou impossível o movimento de distanciamento para construir análise nesses casos. Diferente das etnografias clássicas, têm se tornado cada vez mais comum as pesquisas em Antropologia que investigam universos próximos aos pesquisadores. Portanto, pesquisas baseadas em uma “alteridade próxima”, bem diferentes das fundamentadas em uma “alteridade radical”, como defende a antropóloga Mariza Peirano (1999).

Conforme destacam as pesquisadoras Edlaine de Campos Gomes e Rachel Aisengart Menezes (2008), os debates metodológicos em torno do envolvimento entre pesquisador e investigação surgiram em diferentes momentos e níveis de aceitação, como a reflexão de “experiência próxima versus experiência distante", desenvolvida por Geertz (1983), de “observar o familiar”, de Gilberto Velho

[2] Disciplina chamada Antropologia V, disponibilizada pelo departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e no semestre referido ministrada em conjunto com minha supervisora de pós-doutorado Lucía Eilbaum.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

(1978), de transformar o "exótico em familiar" e o "familiar em exótico", de Roberto Da Matta (1978), o "de perto" e "de dentro" de José Guilherme Cantor Magnani (2002) e, de forma mais recente, através da chamada auto etnografia, com trabalhos, no Brasil, assinados por Fabiene Gama (2020), Daniela Versiani (2005), Anahí Guedes Mello (2019), entre outros. Nesse sentido, a proximidade, o envolvimento e as diversas maneiras de construir inserções no campo de pesquisa ainda hoje são uma questão em permanente discussão na Antropologia.

Em sua fala, o estudante atribuiu uma noção de neutralidade à etnografia vinculada ao distanciamento estabelecido com o que é diferente, desconhecido, distante. Mais do que isso, exprimiu a percepção de que é possível estabelecer uma relação de neutralidade com os interlocutores quando esses são por natureza "estranhos", como se isso fosse possível e a etnografia não se construísse justamente através da estruturação da relação estabelecida entre interlocutor e pesquisador. Como argumenta Gilberto Velho, a ideia de que o pesquisador veja com "olhos imparciais a realidade, evitando envolvimentos que possam deformar o andamento da pesquisa, vem do raciocínio dos métodos quantitativos, por 'natureza', mais neutros e científicos" (2013: 69). Ou seja, uma preterida imparcialidade estabelecida entre pesquisador e objeto, moldada a partir de perspectivas positivistas.

De todo modo, os questionamentos e dilemas colocados pelo estudante trouxeram uma dimensão da complexidade que se apresenta a partir dos múltiplos envolvimentos na pesquisa de campo em que estive inserida. Ou, nas palavras da antropóloga Cláudia Fonseca (2008: 45), "mazelas éticas inescapáveis desse estudo do lado menos oficial, e muitas vezes (visto como) mais transgressor, da vida de nossos contemporâneos perto de casa". No meu caso, não se tratou só (não que seja pouco) de pesquisar uma realidade que me é familiar, mas também assumir uma inscrição múltipla no campo, inclusive a de nativa da própria pesquisa, o que acrescenta uma importante dose de complexidade ao processo.

Desenvolver uma pesquisa em meu ambiente de trabalho, o jornal Brasil de Fato[3], em que me inseri também como militante, não é o mesmo pesquisar somente um grupo social urbano que me é familiar, seja por estilo de vida, hábitos e costumes, classe social, local de habitação ou locais que frequenta. Ao mesmo tempo, é bastante distante de percorrer longos caminhos para viver por um período determinado em uma sociedade distante tanto espacial quanto culturalmente, como comunidades indígenas, ribeirinhas ou quilombolas.

Quero dizer com isso que tomar o jornal, seus trabalhadores e militantes como locus e interlocutores da pesquisa para mim não se tratou somente de construir uma etnografia do que é "próximo", como também não foi definitivamente fazer uma antropologia dos "outros". Foi construir uma etnografia que me envolveu como pesquisadora e como pesquisada. Significou analisar também sobre minhas práticas, minhas relações, minha inserção não só do ponto de vista da prática reflexiva que os antropólogos precisam fazer em relação aos seus objetos, mas pensar sobre essas dimensões a partir das outras inscrições. Tudo ao mesmo tempo. Isso quer dizer um enredamento complexo estabelecido em muitas camadas de profundidade.

[3] O Brasil de Fato é um veículo de comunicação criado por diversos movimentos sociais com o objetivo de ser "o porta-voz da classe trabalhadora e das lutas populares". Com 21 anos de existência completos em 2024, passou por diversas alterações neste período e conseguiu reservar seu espaço entre a audiência dos veículos de comunicação alternativa do país. Ao longo de sua trajetória, o Brasil de Fato passou por movimentos de expansão e retração, acompanhando as crises políticas em que estão inseridos os movimentos sociais por trás de sua estruturação.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

Somado a isso, não há uma definição bem delineada de quando se inicia de fato a pesquisa de campo, ainda que haja um marco de quando decidi fazer a pesquisa. As margens são largas porque, neste caso, as informações sobre quem se torna interlocutor e sobre o que se conforma como campo de pesquisa eram muito próximas de mim. Como afirma a antropóloga Mariza Peirano (2014), em referência às mais diversas formas de construir pesquisas etnográficas, a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar:

> Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos. (PEIRANO, 2014: 379)

No caso da minha pesquisa, a afirmação sobre "nativos/etnógrafos" tem contornos delineados bastante específicos. Na Antropologia, o termo "nativo" começou a ser usado para marcar a diferenciação e classificação entre pesquisadores e pesquisados. Com o processo de ampliação do campo de pesquisa, surgem vários pesquisadores de dentro de grupos que antes só recebiam "estrangeiros" como etnógrafos, e muitos deles escolhem a sociedade de onde vem como objeto de sua pesquisa, nesse sentido, ocupam o lugar quase liminar de pesquisador que toma como campo de trabalho o seu grupo social, conforme define o antropólogo Wellington da Silva Conceição (2016: 43):

> Diferente dos pesquisadores que vêm de fora, esse tem relações com o seu objeto e campo que transcendem o interesse científico: há um sentimento de pertença que resulta dos afetos e demais formas de sociabilidades desenvolvidas e do conhecimento quase intuitivo das práticas e rotinas. Há diversas formas de ser nativo (e de, por consequência, ser um nativo etnógrafo), assim como são diversos os grupos sociais que existem: esses vínculos podem estar relacionados a um movimento social ou cultural do qual se faz parte, a um grupo étnico, a uma comunidade de orientação sexual, a um tipo de pertença baseada na posição espacial (vila, bairro, favela, cidade), entre outros. No caso aqui apresentado, falo da minha experiência a partir um conjunto habitacional, um campo onde estabeleci múltiplas pertenças: mesmo estando ali como pesquisador, minha subjetividade estava marcada pelas minhas experiências anteriores com o grupo e o espaço, como morador (desde os primeiros anos de minha vida) e professor.

E isso tudo tem um efeito impactante porque quer dizer refletir sobre as imbricações de um papel em relação ao outro, ter preocupações profundas sobre as conexões entre lugares, entre funções, entre pessoas, entre diálogos. Essas preocupações e receios surgiram no processo e nas diversas tentativas de materializar informações e transformar em dados de pesquisa[4].

Nesse sentido, é possível resgatar perguntas que atravessaram minhas reflexões ao longo da construção da pesquisa, como: que desafios estão colocados quando se é, ao mesmo tempo, nativa, jornalista e antropóloga? Quais informações podem ser compartilhadas e quais não? Quais dados são possíveis de serem construídos a partir do que me foi dito enquanto pesquisadora e daquilo que presenciei e vivenciei enquanto nativa? Por fim, a pergunta chave que norteou todo meu processo: seria realmente possível separar esses papéis?

Foi necessário refletir e exercitar sobre tudo isso para elaborar a pesquisa que teve como fruto minha tese de doutorado. Esses múltiplos envolvimentos e reflexões não são inaugurados com a pesquisa que desenvolvi, pelo contrário, há uma

[4] Aqui vale a observação de que os "dados coletados" através do campo, como sempre ratificava minha orientadora Lucía Eilbaum, não existem no mundo prontos para serem colhidos. Fazer etnografia é uma tarefa difícil, pois tudo aparece aos nossos olhos como confuso, sem sentido. É uma escolha e uma montagem de recortes de informações, que se transformam em dados de pesquisa.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

infinidade de trabalhos na área da Antropologia que descrevem processos pautados em emaranhadas relações de diversas categorias com interlocutores e que não se restringe a de pesquisador em campo. Justamente por isso, neste artigo, tenho o objetivo de apresentar como essas questões foram se colocando no processo de construção da minha pesquisa de campo e, depois, na elaboração da escrita e divulgação do trabalho. Meu intuito, com isso, é pensar a partir dessa experiência sobre questões éticas, teóricas, metodológicas das formas de fazer e construir etnografias.

Entrada em campo: de jornalista à antropóloga

O Brasil de Fato[5] é um jornal articulado por movimentos sociais que fazem parte do espectro político definido por eles mesmos como "Campo Popular", capitaneados pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), e que inclui o Movimento Brasil Popular (antes chamado de Consulta Popular), o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e o Levante Popular da Juventude. Esses movimentos são responsáveis por compor um coletivo, chamado de "conselho político", nas diferentes regiões onde o jornal é organizado. O grupo é encarregado de instruir uma linha editorial para o veículo e organizar seu financiamento em cada localidade, através do estabelecimento de parcerias com órgãos e instituições para venda de espaços destinados à publicidade. Também é responsável por espelhar uma estrutura organizativa nos moldes de como funciona sua estruturação.

Minha aproximação com o jornal e com esse grupo de movimentos sociais teve início em 2016, quando fui aprovada para compor a redação localizada no Rio de Janeiro a partir de um processo seletivo para uma vaga de repórter freelancer. Quando me candidatei à vaga, já tinha alguma experiência como jornalista de grandes veículos de comunicação e a motivação em me vincular a um veículo de comunicação alternativo, não só para produzir jornalismo de uma outra forma mas também para contribuir com a militância do MST. Anos mais tarde, a partir de 2018, essa vinculação ultrapassou a relação de trabalho e militância para também ser estabelecida através da construção da pesquisa de campo, como detalho mais a frente neste texto.

Percorri, então, no jornal uma trajetória que perpassou por diversas funções ao longo de oito anos. De março de 2016 até meados de 2024, fui repórter freelancer, depois passei a repórter "efetiva"[6], em seguida, assumi a função de subeditora e, por fim, a de editora e coordenadora de jornalismo no Rio de Janeiro. O último cargo[7], que ocupei por mais tempo - somando cinco anos -, não havia sido assumido por um jornalista profissional e não vinculado previamente como militante das organizações políticas que constroem o jornal até então.

Escolhi destacar esse "dado", que apresentava ares de ineditismo ao lugar que ocupava, no texto do meu projeto de tese. Em resposta, um dos professores que integrou a banca avaliadora questionou o porquê de eu ter chegado a essa função.

[5] A primeira configuração do veículo de comunicação, após seu lançamento em 2003, foi de um jornal impresso de circulação nacional, em formato *standard,* vendido nas bancas das capitais da região Sudeste, além de um portal de notícias online. Anos mais tarde, em 2013, foi desmembrado em jornais impressos de formato tabloide, com produção e distribuição regional em capitais de 11 estados, sendo o Rio de Janeiro o primeiro deles, além de um espaço no portal online reservado para cada estado em que circula.

[6] Com efetiva quero dizer que passei a integrar oficialmente a equipe da redação, não houve mudança no regime de contratação, que sempre foi de prestação de serviço.

[7] O cargo previa o trabalho de edição de notícias para o jornal impresso e site no Rio de Janeiro, conforme a linha editorial do Brasil de Fato. Além da coordenação das atividades dos profissionais de comunicação, que envolviam decisões sobre as funções de trabalho, pautas, remuneração, prazos e planejamento.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

A resposta poderia significar um desvio de estrutura - ou do processo ritual - no arranjo das organizações políticas que estavam por trás do Brasil de Fato?

A explicação para mim, à primeira vista, estava longe de responder a esse questionamento e parecia simples. Seguindo a lógica das empresas de comunicação, da qual fui socializada desde a universidade, existia uma "ordem natural" percorrida pelos profissionais, em que os mais jovens são treinados e promovidos para cargos mais altos. Obviamente nem todos passam por esse caminho e aí entram requisitos e explicações que dizem respeito à meritocracia ou às características particulares dos trabalhadores exigidas pelas empresas. No entanto, o que eu acreditava até então era que minhas qualificações e meu treinamento profissional seriam o bastante para ter assumido o cargo. Engano meu.

No exercício de distanciamento e desnaturalização do meu trabalho no Brasil de Fato e aprofundamento da pesquisa de campo percebi que existiam alguns pontos a mais nessa explicação que diziam muito sobre essas organizações políticas e a estrutura do jornal - também com a minha vinculação nesse ambiente.

O principal deles pode ser resumido como o apreço pelo "compromisso" e pelo "engajamento" com a "luta" e na construção das relações de "confiança" - categorias nativas que trabalho de forma mais detalhada em outro artigo que desenvolvi (FRAGOSO, 2024b). Neste texto, cabe dizer que esse ponto se traduz na prática como uma relação nebulosa entre o trabalho profissional e o trabalho militante. Ainda que os jornalistas contratados não sejam em sua maioria militantes[8] das organizações políticas que estruturam o jornal, há uma valorização - que por vezes se confunde com uma premissa - daqueles que têm grande proximidade com as análises políticas apresentadas pelos militantes e/ou com o modo organizativo estabelecido.

Essa valorização, que é um dos pontos que desenvolvo com mais atenção em minha tese (FRAGOSO, 2024a), abre caminhos para o maior diálogo e reconhecimento que se traduz com o jornalista assumir pautas de maior visibilidade ou mesmo ter mais "entrada" para propor temas para serem trabalhados em notícia e, consequentemente, desempenhar funções importantes dentro da estrutura. Já o esforço enaltecido no ambiente de trabalho pode se manifestar de diversas formas: desde um trabalho acumulado além do que foi combinado até a disponibilidade em tempo integral para atender às diversas demandas de pauta, coberturas e reuniões que são repassadas aos jornalistas.

Na minha experiência, em particular, tive uma percepção do modo organizativo e uma necessidade por adequação. Fui além do que precisava fazer no trabalho diversas vezes para me inserir na lógica do "compromisso" e do "engajamento" na "luta". Cumpri etapas em um longo processo de provas e testes até ser considerada uma "pessoa de confiança" - como se referiam a mim algumas lideranças das organizações políticas. No entanto, cabe ressaltar que aconteceu de modo processual e não tão intencionalizado como pode parecer no exercício de descrever textualmente. Analisando esse processo, com o olhar de antropóloga, pude identificar e apontar justamente a construção das relações de "confiança" como a espinha dorsal da organização dos movimentos sociais que estruturam o jornal. Com isso quero dizer que a "confiança" orienta as relações entre a militância, ou seja, é elemento estruturante dos movimentos sociais do "Campo Popular", sobretudo, do MST.

[8] Houve um período, no início da circulação do Brasil de Fato nacionalmente, por volta de 2003, que os jornalistas contratados - muitos sem remuneração - eram militantes das organizações políticas. Ao longo dos anos essa lógica foi mudando e foram priorizadas as contratações de jornalistas profissionais, seguindo uma ideia de que era necessário "revestir-se de objetividade para garantir sua legitimidade", contra as acusações de "jornalismo parcial" ou de "assessoria".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

Corda bamba: equilibrando inscrições no campo de pesquisa

Como disse anteriormente neste texto, esse processo de aproximação, inserção e criação de vínculos se conformou em momento anterior ao desenvolvimento da pesquisa. Isso quer dizer que minha entrada no ambiente que se tornou meu campo de pesquisa e o contato com meus interlocutores aconteceu antes de se configurar como campo de pesquisa. Primeiro, fui inserida como profissional, depois assumi tarefas como militante e, por fim, decidi que nesse local e com essas pessoas construiria minha pesquisa de campo. A escolha por iniciar a pesquisa fez parte de um processo de interesse e vinculação que adquiri com o trabalho que estava desenvolvendo no jornal e um maior envolvimento com as organizações políticas que o constroem, sobretudo o MST.

Foi a partir da percepção sobre meu envolvimento com os interlocutores, do interesse nas questões que colocavam e do espaço que estavam abrindo para mim que decidi construir a pesquisa de campo neste ambiente. Um movimento de aproximação que passou a me vincular não só profissionalmente e como militante, mas também como pesquisadora. Apesar de ser um movimento coerente com que vivia no momento, não foi passivo, resisti por alguns meses até aceitar que esse seria o caminho que escolheria percorrer porque já percebia que seria uma conexão permeada de complexidades. Sabia que seria um processo intenso e difícil por ter que manejar relações em um mesmo espaço mas em diversos âmbitos e funções ao mesmo tempo.

Também sabia que a escolha exigiria que fizesse um trajeto diferente de outras pesquisas em Antropologia porque eu já estava inserida e fazia parte do que passou a se configurar como meu campo de pesquisa. As relações de confiança com os colegas que se tornaram meus interlocutores já estavam estabelecidas. Nesse sentido, o trabalho não seria de me apresentar, entrar em campo e tentar construir novas relações, mas manter as relações que existiam a partir de uma posição diferente.

Como descreve a pesquisadora Ana Clara Damásio (2021), quando trata sobre o conforto, desconforto e a surpresa de construir uma pesquisa de campo com seus familiares no interior do Piauí. No seu caso, como ela diz, as dificuldades que se desenrolam em torno de estar tão próximo, no sentido de conhecer tão de perto o quê e com quem se pesquisa.

> Como viram, com o "de perto", o de casa, pode ocorrer conflitos abertos e expectativas outras para as quais eu não esperava no sentido estrito do termo de um pesquisador clássico que, justamente por eu ser da família, surgiam. Eu estava fazendo o caminho inverso ao qual alguns antropólogos são socializados academicamente a fazer. Não estava indo pra lá, estava voltando para dentro. Além disso, quando falo de casa, não me refiro aqui no sentido de uma Antropologia feita nacionalmente. Como virão, me dirijo a uma de mais de perto ainda. (DAMÁSIO, 2021: 8)

No meu caso não se tratava de familiares, mas de amigos, de colegas de trabalho e também - e mais difícil - de mim. Com isso se abria um mundo de medos, apreensões e inseguranças. Medo de colocar meu emprego em risco, medo de que as pessoas se sentissem traídas ou me enxergassem como uma espiã, medo de perder o espaço construído com dedicação nos anos anteriores. Medo de ser vista novamente como alguém "de fora". Medo de quebrar a "confiança", essa categoria que identifiquei como um valor primordial para meus interlocutores e o grupo de que fazia parte.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

Em momento algum de trabalho, de pesquisa e de militância obviamente não me tornei uma "sem-terra". Fui agregada à "luta", mas isso não quis dizer que passei a fazer parte integralmente do coletivo, porque ainda continuei a ser vista e identificada como "de fora". Assim como outros jornalistas ou militantes que se aproximam, em maioria, como "amigos do MST". Me tornei uma "lutadora". Ouvi essa referência a mim em algumas ocasiões, em falas de militantes e membros do jornal. Ser um "lutador" pode ser considerado um dos maiores elogios dentro do léxico manejado por esses movimentos. Quer dizer que ao longo do tempo fui me inserindo - e sendo inserida - na lógica interna dessas organizações que me balizaram a fazer parte da "luta" - ainda que dentro de condições de privilégio - e que, afinal, me tornaram membro de "confiança".

No meio termo entre ser de "dentro" e ser "de fora", eu transitava como uma equilibrista em uma corda bamba. A travessia não era feita de mãos vazias, haviam pesos nas duas mãos difíceis de equilibrar: relações construídas, confiança, comprometimento. Entre desenvolver a tese e me dedicar ao trabalho, cada passo parecia um movimento perigoso sem qualquer noção de como terminaria o trajeto.

Como destacam as pesquisadoras Gomes e Menezes (2008), a inserção do antropólogo em um campo já conhecido, mas, sobretudo, vivenciado previamente à incorporação do ethos antropológico, levanta suspeita sobre a autenticidade, verdade ou capacidade de aplicação do método.

> Indagações podem surgir: em que medida o antropólogo é capaz de elaborar analiticamente a aproximação e o afastamento em relação ao que é pesquisado quando está inserido no mesmo contexto? Quais os limites do que se pode ou não investigar? A quem é atribuída a tarefa de delimitar a fronteira da diferença com o outro? Qual a importância da demarcação deste limite? (GOMES; MENEZES, 2008: 1)

Em relação à minha pesquisa, essa posição delicada, cercada de dúvidas, limites e aproximações, "abriu portas" ao mesmo tempo em que reivindicou cuidado e discrição em relação ao que poderia ou não ser divulgado, como vou tratar no item a seguir sobre o processo de escrita. Com "abrir portas" quero dizer que como uma pessoa que conquistou um espaço de confiança, as informações me eram repassadas com certa "facilidade", acompanhadas muitas vezes da afirmativa: "para você posso dizer isso". Portanto, tive acesso a pessoas, a reuniões e a conversas que me possibilitaram desenvolver a pesquisa de lugar de acessos privilegiados, que seria completamente diferente de um outro pesquisador que viesse "de fora" de todo esse contexto em que eu estava inserida.

Ao pensar sobre a maneira como fui acionada por meus interlocutores quando me perceberam desenvolvendo pesquisa, notei que com o tempo e o amadurecimento da pesquisa, além de "lutadora", passei a ser enxergada como alguém que produzia análise qualificada sobre jornal. Nesse sentido, comecei a ser consultada para pensar estratégias e decisões, não só da posição de editora, mas de alguém que estava refletindo e elaborando sobre o jornal e suas particularidades. Assim, meus interlocutores me identificavam de maneira que não se distinguia do que me tornei: alguém que elaborava análises qualificadas sobre o veículo e sua organização.

Outro ponto particular desse lugar tríplice que passei a ocupar se colocou em uma complexa via de mão dupla ao ver a pesquisa de campo se desenvolver ao mesmo tempo em que eu participava ativamente do próprio desenvolvimento do que se tornou meu campo de pesquisa, mas que antes disso era meu trabalho e militância, já que colaborei para a construção e funcionamento do jornal, o que resultou imediatamente na produção do campo que tomei como objeto de estudo.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

Um ponto relevante que se relaciona com o que Roy Wagner (2010) discute a partir da "A invenção da cultura", com base na compreensão de que criamos a realidade em que vivemos e de como a realidade ela mesma pode nos criar e nos fazer existir. Em termos mais aproximados com as questões da minha pesquisa, o que Silvia Aguião (2014: 118) chama de “produzir o campo e produzir para o campo”, que nas palavras da autora envolve “o imbricamento de posicionamentos, nos quais os significados de ‘campo’ se misturam e intercalam”.

Isso porque na prática queria dizer descrever o trabalho dos meus colegas e meu próprio trabalho, contar sobre as decisões tomadas, as conversas e as relações estabelecidas, ao mesmo tempo em que produzia análise sobre isso. Transformar o que antes era rotineiro em dados de pesquisa. Para isso, um primeiro desafio a ser apontado é o de como criticar o próprio trabalho, ou como conjugar reflexivamente as atividades? Como assumir a posição de pesquisadora e quando não? É possível desligar as funções e acionar a que seja necessária para o momento? Como elaborar as análises da pesquisa sem se perder em descrições excessivas ou muito breves sobre os processos e dilemas de pesquisadora em campo?

Essas questões e dificuldades foram surgindo à medida em que a pesquisa se desenvolvia e minhas múltiplas funções coexistiam no campo e na vida. Uma imagem que ilustra bem o processo de amadurecimento da pesquisa são os cadernos de campo. Para tentar criar espaços de diferenciação, tinha dois cadernos: um de campo e um de trabalho. Durante as reuniões de pauta semanais do jornal, que primeiro aconteciam presencialmente e com a pandemia de Covid-19 passaram a acontecer de modo remoto, eu desenhava as pautas em um caderno, enquanto em outro fazia anotações em que tentava apontar análises embrionárias para a pesquisa.

Quando comecei o trabalho de reler as anotações para sistematizar os dados do campo, percebi que eles se complementavam e faziam parte de uma mesma racionalização. Ainda que eu quisesse dividir didaticamente, não era possível criar uma barreira, uma divisão delimitada, os papéis estavam coexistindo o tempo todo. Somente após aceitar e entender essa particularidade da minha condição, foi possível assimilar isso.

Dentro desse contexto, assumi a postura de não relembrar a todo o tempo que, além de trabalhar, estava produzindo pesquisa neste mesmo ambiente. Portanto, não demarquei publicamente todas as situações em que estava assumindo a função de pesquisadora ou de jornalista. Ainda que para dar corpo à pesquisa, precisasse pensar sobre os episódios que vivenciei e produzir a análise a partir de um distanciamento intencional: como se houvesse momentos em que as facetas de antropóloga e de jornalista trocassem o primeiro plano de visão. Distanciamento para elaborar pontos importantes e que me fizeram enxergar que os lugares que ocupava não eram esferas separadas e necessariamente conflitantes, formavam o que fui e sou: uma antropóloga que estudou o veículo de comunicação em que trabalhou como jornalista e que se dedicou como militante.

Relacionada a essas questões, um outro ponto que ganha relevância versa sobre o desconforto ou o desafio relacionado ao uso dos dados de pesquisa e sobre como negociar a utilização do material do dia a dia do trabalho como fonte para a pesquisa. Considerando o compromisso ético com os interlocutores, o que pode ser tratado como material de campo divulgável e o que não pode? Onde e como estabelecer uma fronteira? É no momento da escrita, sobretudo, que as respostas para esses questionamentos se materializam.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

O que entra e o que sai: dúvidas e angústias do momento da escrita

> Sempre dá um pouco de medo de finalmente sentar-se em frente ao computador e começar a etapa da escrita formal, por assim dizer. Escrever é sem dúvida reescrever; você faz e refaz cem vezes o mesmo parágrafo, e às vezes joga um capítulo inteiro no lixo e volta a escrevê-lo com mudanças importantes. Mas a verdade é que, uma vez escrita uma ideia ou uma cena, essa imagem já fica de certo modo aprisionada pela realidade, manchada pela forma que você deu. (MONTERO, 2023: 25)

O parágrafo foi estruturado pela jornalista e escritora espanhola Rosa Montero, mas poderia ter sido redigido por mim ou por outro profissional que tem a escrita como ferramenta de trabalho. É comum sentir esse medo, como ela diz, ou uma angústia, eu diria, ao sentar ao computador para começar a etapa formal da escrita. No caso de Rosa, que compartilha comigo a mesma profissão, a dificuldade descrita faz parte do processo de produção de um livro literário, portanto, não se trata de entraves que acompanham a produção de textos diários, com a urgência pautada pelo *deadline* do jornalismo, mas de textos que exigem uma outra relação de dedicação, de pesquisa e de envolvimento. No meu caso, o texto em questão se trata de uma etnografia, além de toda a complexidade expressa em bloqueios comuns no momento da escrita, o principal motivador deles é o que venho destacando ao longo deste artigo: meu envolvimento múltiplo.

Ana Clara Damásio (2021) também descreve de forma similar a dificuldade em dar o pontapé na escrita de sua dissertação. O entrave que descreve se relaciona também com a posição de envolvimento com sua pesquisa e seus interlocutores: por se tratar de membros da sua família se questionava a todo momento sobre os conflitos que poderiam surgir com a materialização das conversas e das observações em dados de pesquisa.

> Devo confessar que minha escrita em relação ao meu campo ficou travada por um bom tempo e nem tenho plena consciência [se é que alguma vez a temos] se ela está destravada no momento. Essa trava ocorreu pelo medo de deixar explícito a ocorrência de episódios como o acima descrito. Por que eu tinha medo de demarcar que fazer pesquisa com os parentes era uma relação também conflituosa? Por que eu não considerei inicialmente minhas parentes como um campo possível? (DAMÁSIO, 2021: 7)

A escrita da minha tese também ficou travada por um bom tempo. Não foi fácil descrever detalhes sobre minha pesquisa de campo, não por uma dificuldade técnica, como disse nos parágrafos anteriores, já que conheço bem as diferenças entre os formatos de elaboração textual - uma vez que escrever faz parte do meu cotidiano. Eu escrevo para pagar minhas contas, escrevo porque sou jornalista, escrevo para a pesquisa, escrevo porque eu gosto de comunicar uma informação "nova", escrevo todos os dias, quase o dia todo. Portanto, escrever enquanto atividade não é o problema[9].

No entanto, muitos receios surgiram na tentativa de apresentar os dados de pesquisa, assim como no caso de Damásio. As diferentes posições se conformaram como desafios constantes para pensar uma divisão entre o que era relevante ou não para a construção da etnografia; do que poderia prejudicar ou não os meus interlocutores ou o projeto do Brasil de Fato; também o que poderia ser danoso para as relações de confiança e trabalho estabelecidas com os movimentos sociais em que trabalho em parceria; por fim, as questões em torno de quais seriam eventualmente limites éticos ao que poderia ou não ser narrado e como.

[9] Analiso os processos de escrita no jornalismo e na antropologia em outro artigo publicado com o título "Precisa anotar tudo nesse caderninho?": reflexões sobre construções textuais no Jornalismo e na Antropologia, na Revista Ambivalências.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

Todos esses questionamentos se desvelaram na hora da escrita justamente porque esse momento da pesquisa é perpassado também pela questão do lugar de onde fala o antropólogo. Escrever e elaborar questões desse lugar de desconforto foi possível em um período bastante adverso: durante a pandemia de Covid-19. O isolamento em casa e a suspensão das atividades do jornal no Rio, nos primeiros meses de 2021[10], foram elementos que tornaram possível acessar um lugar de distanciamento que eu não tinha conseguido acessar ainda enquanto estava trabalhando na rotina diária.

E nesse processo de distanciamento necessário, não estranhei apenas o "outro": o processo me afetou, pessoalmente. Uma sensação - que poderia ser explicada também por argumentos psicológicos - de não pertencimento nem ao lugar de pesquisadora, nem ao lugar de jornalista e nem de militante. Seria essa a sensação genuína dos antropólogos? "Seres desenraizados" – como Claude Lévi-Strauss (2005) definiu um "legítimo antropólogo". Diante dos conflitos, preferi pensar que me situei em espaço híbrido e tive como desafio constante, como menciona Lígia Sigaud, (2000: 92) "não me deixar seduzir pelas representações nativas, sobretudo por aquelas que mais agradam à nossa visão de mundo".

Para conseguir destravar e iniciar a escrita, além do distanciamento em relação ao campo de pesquisa, foi necessário entender que a construção da etnografia, como qualquer produção reflexiva, é também uma seleção do que pode e deve ser divulgado. Uma reflexão que evidencia nossas amarras éticas e morais na hora de transformar informações em dados de pesquisa e tornar público, prestando atenção para o fato de que nem tudo é passível de exposição pública e que os limites são sempre negociados. Minha escolha, afinal, se relacionou com o desenvolvimento do argumento central da pesquisa e também com um compromisso com os interlocutores para que não fossem expostos de modo desnecessário e, sobretudo, prejudicial. Esse trabalho de edição, que consiste na seleção de determinadas passagens e exclusão de outras que vivenciamos no campo de pesquisa e registramos nos cadernos de campo, faz parte também de uma preocupação ética inerente à construção das etnografias: descrever o máximo possível sem criar situações constrangedoras para os interlocutores.

Conforme resume o antropólogo Vicente Crapanzano (1991), a decisão final sobre como selecionar e montar o conteúdo da etnografia, ainda que com caráter dialógico com os interlocutores, é do pesquisador.

> O recorte do material supõe ocultar dados por vezes esquecidos, propositadamente, em gavetas. É o antropólogo que, em suas etnografias, mesmo dialógicas, tem o controle final sobre a palavra. Ele decide selecionar, editar, publicar, fornecer o contexto apropriado e a orientação teórica, o que não é exceção na investigação antropológica, pois, por mais distante que seja o objeto de pesquisa – da inserção social, das referências culturais e da própria cosmologia do pesquisador – há, em algum plano, certo nível de identificação com o tema e com a questão. (CRAPANZANO, 1991: 76)

A antropóloga Marilyn Strathern (2013), por sua vez, compara a construção do texto etnográfico com uma ficção persuasiva. Dessa forma, não adianta só elaborar o texto e apresentar a pesquisa, mas que os leitores têm que ser convencidos da existência de uma verossimilhança, por isso os antropólogos buscam estratégias discursivas que façam com que os leitores acessem a experiência que está sendo descrita.

> Preparar uma descrição requer estratégias literárias específicas, a construção de uma ficção persuasiva: uma monografia precisa estar arranjada de tal maneira que possa

[10] A produção foi paralisada na redação do Rio de Janeiro nos primeiros meses de 2021 por falta de verbas para manter a remuneração dos jornalistas.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

> expressar novas composições de ideias. Essa se torna uma questão sobre sua própria composição interna, a organização da análise, a sequência pela qual o leitor é introduzido a conceitos, o modo como as categorias são justapostas ou os dualismos são invertidos. Dessa forma, quando o escritor escolhe (digamos) estilo "científico" ou "literário", ele assinala o tipo de ficção que faz; não se pode fazer a escolha de evitar completamente a ficção. (STRATHERN, 2013: 45)

Nesse sentido, para a autora, é como se o desejo literário e persuasivo fosse inerente à produção de todo texto. O texto etnográfico, por sua vez, se aproxima do literário porque busca certo efeito sobre o leitor. No entanto, ainda que busque um certo efeito, a autora defende que não deve jamais ser submetido a distorções visando a produção de efeitos particulares.

Entre as estratégias e negociações para construção do texto que estabeleci com meu próprio material de pesquisa, encontrei como caminho não utilizar os nomes dos meus interlocutores e me referir a eles a partir da função que exerciam no meu campo de pesquisa, pautada em resguardar suas identidades e evitar inconvenientes. Dessa maneira também consegui contribuir para um dos argumentos da tese, que foi uma análise sobre a forma organizativa do conjunto de movimentos sociais que estruturam o jornal. A partir da definição das funções – e não dos nomes – ficava também mais didático visualizar as posições que as pessoas ocupavam nas relações de poder estabelecidas pelos movimentos sociais, operada também no veículo de comunicação e traçada a partir de uma divisão hierárquica.

Foi um alívio enorme assumir essa estratégia. Não utilizar os nomes não foi uma exigência feita por meus interlocutores, mas que entendi que fazia parte do cuidado que eu deveria ter com o material coletado. Claro que quem conhece de perto o jornal, sabe nominalmente a quem estou me referindo, mas a maior parte das pessoas que pode entrar em contato com o texto não, então, é uma escolha que resguarda em alguma medida as pessoas envolvidas.

A omissão dos nomes reais é prática comum em etnografias que os antropólogos optam por preservar os interlocutores. Cláudia Fonseca (2010) destaca justamente que essa não é uma opção que soluciona todos os problemas em relação a identificação dos interlocutores, porque a descrição densa depende da riqueza dos detalhes contextuais – tanto do local, quanto do indivíduo – não é difícil para qualquer pessoa próxima reconhecer cada personagem, que seja nomeado ou não. O pesquisador, nesse sentido, "anda numa corda bamba, procurando garantir a riqueza de detalhes que mantém fidelidade ao texto etnográfico, ao mesmo tempo que exerce uma vigilância constante aos limites éticos de sua ousadia" (FONSECA, 2010: 9). A pesquisadora defende sobretudo que o distanciamento inerente à ética do antropólogo não precisa se resumir apenas a este artifício, mas na combinação do engajamento pessoal e do olhar analítico - o que se tornou um objetivo a ser seguido por mim.

O entendimento de que deveria resguardar o máximo que conseguisse as pessoas e o ambiente do jornal e dos movimentos sociais era claro para mim desde antes da pesquisa de campo ter início por dois motivos principais. Primeiro porque, como disse anteriormente, a "confiança" é um valor primordial para esse grupo de militantes e eu ocupava um lugar de "confiança", e segundo porque apesar de se tratar de um veículo de comunicação, as informações não circulam de maneira linear. Na lógica de organização dos movimentos sociais que o constroem, a ocultação de informações é ferramenta de "segurança interna", uma vez que revelar publicamente todas as estratégias de organização se torna sinônimo de vulnerabilidade, também faz parte da organização que as informações sejam compartilhadas abertamente apenas entre membros que assumem posições de liderança e coordenação, portanto, que têm poder decisório.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

Além disso, durante a pesquisa de campo, meus interlocutores compartilhavam mais informações comigo nos corredores, nas ligações, nas mensagens de *WhatsApp*, nas reuniões, nos encontros informais. No momento das entrevistas formais, agendadas previamente, acionavam discurso "oficial" falando o que poderiam compartilhar com o grande público. Nesse sentido ficava claro que minha posição enquanto jornalista e nativa que ocupava local determinado na estrutura do jornal permitia acessar informações que não poderiam ter o mesmo conteúdo compartilhado para a pesquisa. No entanto, ainda que o momento das entrevistas marcasse uma parte formal do andamento da pesquisa para meus interlocutores, os momentos em que a pesquisa ocorria não eram delineados e separados, como disse anteriormente. Não havia uma chave que eu poderia ligar e desligar. Não havia um limite rígido na hora em que eu tinha uma conversa com meus colegas de trabalho em um bar sobre o jornal e quando estava produzindo análises para a pesquisa. Os limites, neste contexto, se mostravam a todo tempo nublados.

Nesse ambiente emaranhado de relações, o compartilhamento de informações bastante restrito entre quem faz parte do grupo de militantes e jornalistas mostrou que não era de interesse que fossem divulgados detalhes sobre os movimentos sociais. Então, além de ocultar os nomes, foi preciso adotar como estratégia metodológica e também discursiva a seleção e a descrição de episódios escolhidos das anotações do meu caderno de campo - como descrições de casos ilustrativos para as análises. Dessa forma, pude limitar o que deixaria de fora e o que descreveria.

As análises e caminhos percorridos não seriam possíveis de serem construídos se não tivesse voltado meu olhar para o que era um dos maiores desafios da construção da pesquisa: enfrentar o medo de expor informações do ambiente, das relações e das pessoas que fizeram parte do meu campo de pesquisa. Pensar sobre porque foi tão difícil selecionar e colocar no papel os episódios e as experiências que presenciei em campo, seja como trabalhadora, seja como militante, seja como antropóloga, foi um exercício reflexivo importante para perceber que justamente neste ponto se amarravam os nós que eu precisava olhar com atenção para desatar e construir o texto final.

Considerações finais

Os dilemas encontrados no campo de pesquisa e a complexidade do meu tríplice posicionamento, conformaram um efeito perturbador, em especial na hora de elaborar a etnografia e construir a escrita do trabalho, mas não impossibilitaram o desenvolvimento da pesquisa. Pelo contrário. Essas dificuldades trouxeram à tona reflexões acerca de todo o processo que se tornaram parte estruturante do trabalho final e também que colocaram questões éticas, metodológicas e teóricas importantes de serem compartilhadas sobre as construções etnográficas.

O acesso facilitado a lugares, pessoas e conversas foi permitido a partir do meu trabalho como jornalista e militante, mas ao mesmo tempo a seleção do que poderia ser compartilhado na etnografia foi um trabalho árduo. Os recortes e a montagem do que se tornou a tese foram possíveis com meu próprio reconhecimento como antropóloga, que não veio de modo instantâneo, mas a partir do contato com outros antropólogos, outras etnografias e com o amadurecimento da pesquisa.

Como bem resume Ana Paula de Miranda (2001: 17), nas considerações finais de seu artigo chamado "Segredos e mentiras, confidências e confissões: reflexões

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

sobre a representação do antropólogo como inquisidor", em analogia que retoma personagens da mitologia grega, "cabe ao antropólogo o desafio de cumprir a missão Hermes, dar sentido ao sentido, sem contrariar a promessa feita a Zeus de jamais mentir, e nem revelar toda a verdade".

Assim como a autora sintetiza, tive que aprender a selecionar as passagens e fragmentos que tive contato durante a pesquisa, ou seja, dar sentido ao que me era relatado, mas com a preocupação ética de resguardar meus interlocutores, o mesmo que não mentir e nem revelar tudo o que tive contato. Um verdadeiro quebra-cabeça.

O caminho cheio de dúvidas e questionamentos não se esgotou com o ponto final dado no último parágrafo das considerações finais. Quando entreguei a tese, a banca avaliadora a indicou para ser publicada em formato de um livro, o que se confirmou no mesmo ano ao ser selecionada para compor a coleção Conflitos, Direitos e Sociedade, do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT/InEAC/UFF)[11]. Depois da alegria pela publicação, veio novamente a angústia. Enquanto as preocupações se resumiam à construção da tese e à avaliação da banca, era uma coisa, mas e quando o texto chegasse à militância dos movimentos sociais? E se eles não gostassem? Em alguns momentos, não sabia se preferia que saísse ou não saísse.

Com as revisões finais e a entrega para a gráfica, revi o material por inteiro e cheguei à conclusão, apesar dos receios, que a circulação é o caminho que a pesquisa deve percorrer e que o texto foi construído e finalizado com todo o cuidado ético que eu deveria ter como pesquisadora. O respaldo da pesquisa estava justamente em todo o processo reflexivo, que me fez pensar minuciosamente sobre as questões éticas em torno da exposição do campo e dos meus interlocutores, a construção das estratégias para apresentar os dados e o respeito ao argumento central da pesquisa.

Recebido em 16 de setembro de 2024.
Aprovado em 25 de outubro de 2024.

[11] O livro se chama *"Confiar, desconfiando": uma etnografia sobre confiança, política e informação em um jornal alternativo*", publicado em julho de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

Referência

AGUIÃO, Silvia. "Produzindo o campo, produzindo para o campo: um comentário a respeito de relações estabelecidas entre 'movimento social', 'gestão governamental' e 'academia'". In: CASTILHO, S.; LIMA, A.; TEIXEIRA, C. (orgs.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. pp. 115-126.

CLIFFORD, James. "Poder e Diálogo na Etnografia: a iniciação de Griaule". In: *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022. pp. 179-226.

CONCEIÇÃO, Wellington da Silva. "Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo?" Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertenças ao campo. *R@U, Revista de Antropologia da UFSCar*, 8 (1): 41-52, 2016.

CRAPANZANO, Vincent. Diálogo. *Anuário Antropológico,* 88: 59-80, 1991.

DAMÁSIO, Ana Clara Sousa. Etnografia em Casa: entre parentes e aproximações. *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 16 (2): 1–32, 2021.

DAMATTA, Roberto. "O Ofício de Etnólogo, ou como Ter 'Anthropological Blues'". In: NUNES, Edson de Oliveira. (org.) *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. pp. 23-35.

FRAGOSO, M. "*Confiar, desconfiando": uma etnografia sobre confiança, política e informação em um jornal alternativo*. Rio de Janeiro: Autografia, 2024a.

FRAGOSO, M. "Mais que uma ideia na cabeça": mística, luta e confiança em torno do boné do MST. *Temáticas*, 32 (63): 192-219, 2024b.

FRAGOSO, M. "Precisa anotar tudo nesse caderninho?": reflexões sobre construções textuais no Jornalismo e na Antropologia. *Ambivalências*, 12 (23): 9-29, 2024c.

GAMA Fabiene. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla, *Anuário Antropológico,* 45 (2): 188-208, 2020.

GEERTZ, Clifford. "'From the Native's Point of View': on The Nature of Anthropological Understanding". In: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1963. pp. 55-70.

GOMES. Edlaine de Campos; MENEZES, Rachel Aisengart. Etnografias possíveis: "estar" ou "ser" de dentro. *Ponto Urbe – Revista do Núcleo De Antropologia Urbana da USP*, 3, 2008.

FONSECA, Cláudia. "O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'". In: SCHUCH, P.; VIEIRA, M. S.; PETERS, R. (orgs). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010. pp. 205-227.

MAAS, Mateus Henrique Zotti. Quando o "nativo" é pesquisador. Notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime. *Ponto Urbe Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 17, 2015.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* 17 (49): 11-29, 2002.

MELLO, Anahí Guedes de. *Olhar, (não) ouvir, escrever: uma autoetnografia ciborgue*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFSC, 2019.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Segredos e mentiras, confidências e confissões: reflexões sobre a representação do antropólogo como inquisidor. *Comum (FACHA)*, 6 (17): 91-110, 2001.

MONTERO, Rosa. *O perigo de estar lúcida*. São Paulo: Todavia, 2023.

PEIRANO, Mariza. "Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)". In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Antropologia (volume I)*. São Paulo: Sumaré, 1999. pp. 225-266.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos,* 20 (42): 377-391, 2014.

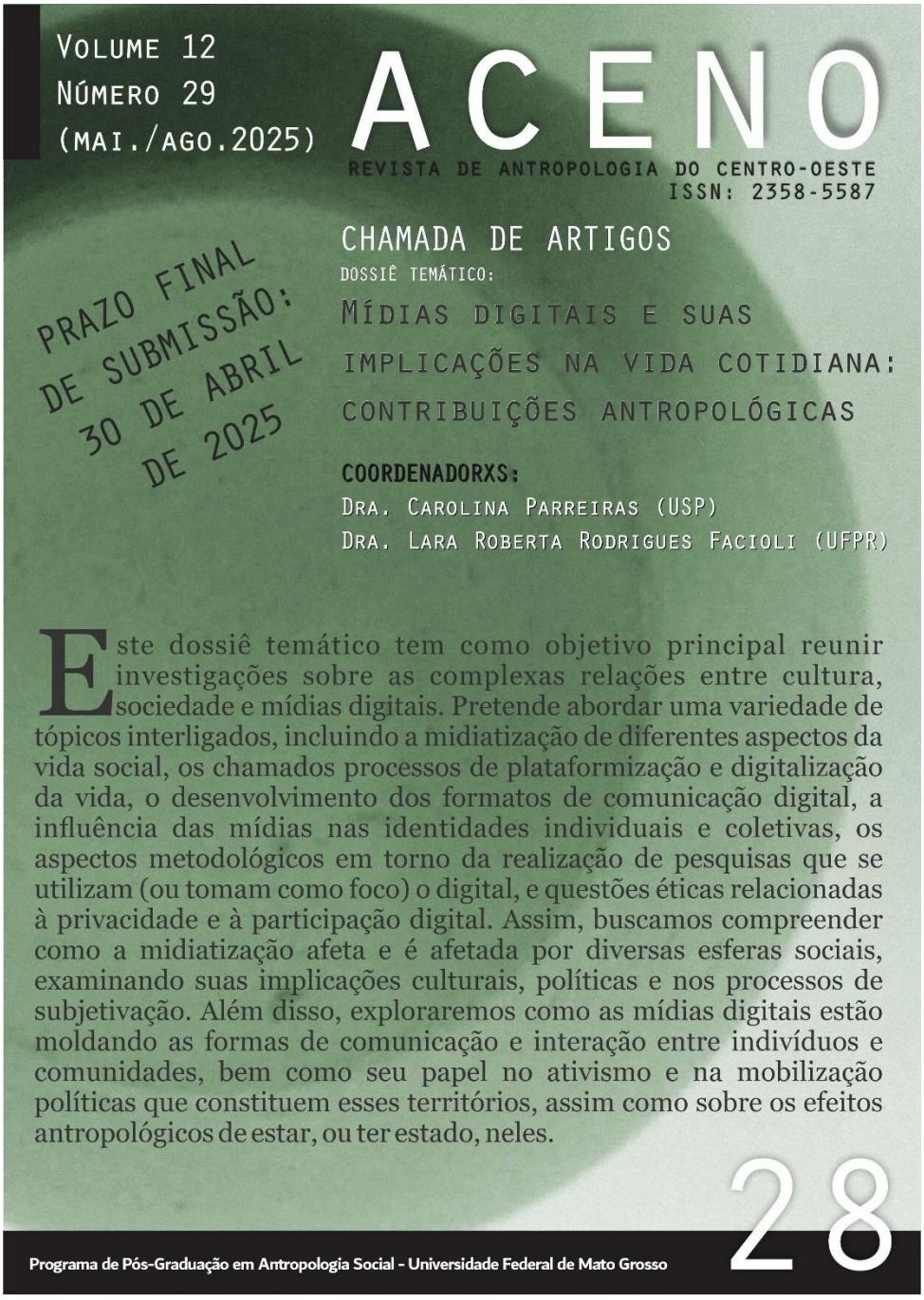
STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VERSIANI, Daniela G.C.B. *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18384

ACENO

Embates, disputas e artes:
memórias do Movimento LGBT+ em Pernambuco entre os anos de 2010 e 2020

Émerson Silva Santos[1]
Universidade Federal de Campina Grande

Resumo: A literatura especializada em discutir a organização política e a reivindicação de direitos pelas identidades sexuais e de gênero dissidentes do padrão heteronormativo tem dado pouco espaço as experiências situadas fora do eito Rio de Janeiro-São Paulo. Caminhando em direção oposta, este artigo tem como objetivo construir memórias do Movimento LGBT+ em Pernambuco no período entre 2010 e 2020. Assim, o estudo pretende contribuir para uma compreensão mais ampliada dessa forma de ação coletiva no Brasil.

Palavras-chave: movimento LGBT+; memórias; sexualidade; gênero.

[1] Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (PPGCS/UFCG). Mestre em Educação Contemporânea pela Universidade Federal de Pernambuco (PPGEduc/CAA/UFPE). É autor do livro "LGBTfobia na Educação e a Atuação da Gestão Escolar".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

SANTOS, Émerson Silva. **Embates, disputas e artes: memórias do Movimento LGBT+ em Pernambuco entre os anos de 2010 e 2020.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 401-416, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Struggles, disputes, and art:
memories of the LGBT+ Movement in Pernambuco between 2010 and 2020

Abstract: The literature specialized in discussing the political organization and rights advocacy by dissident sexual and gender identities from the heteronormative standard has given little space to experiences outside the Rio de Janeiro-São Paulo axis. Walking in the opposite direction, this article aims to construct memories of the LGBT+ Movement in Pernambuco between 2010 and 2020. Thus, the study intends to contribute to a broader understanding of this form of collective action in Brazil.

Keywords: LGBT+ movement; memories; sexuality; gender.

Enfrentamientos, disputas y arte:
memorias del Movimiento LGBT+ en Pernambuco entre 2010 y 2020

Resumen: La literatura especializada en discutir la organización política y la reivindicación de derechos por las identidades sexuales y de género disidentes del patrón heteronormativo ha dado poco espacio a las experiencias situadas fuera del eje Río de Janeiro-São Paulo. Caminando en dirección opuesta, este artículo tiene como objetivo construir memorias del Movimiento LGBT+ en Pernambuco en el período entre 2010 y 2020. Así, el estudio pretende contribuir a una comprensión más amplia de esta forma de acción colectiva en Brasil.

Palabras clave: movimiento LGBT+; memorias; sexualidad; género.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

Ao longo desses mais 40 anos de trajetória da organização política das dissidências sexuais e de gênero no Brasil e de constituição do Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Intersexos, Assexuais, Queers e outras identidade e expressões de gênero (LGBT+) no país, um conjunto bastante diversificado de estudos já foram desenvolvidos. Apesar de não haver consenso teórico a respeito de qual seria a definição mais adequada para essa forma de ação coletiva, as obras de Simões e Facchini (2009), Colling (2015) e Quinalha (2022) nos oferecem importantes pistas nessa direção.

Em linhas gerais, é possível compreender que o Movimento LGBT+ se constituí como um movimento diversificado e plural, formado por uma variedade de sujeitos que atuam com o objetivo de realizar alterações nas estruturas sociais, promover a cidadania e demandar a efetivação e ampliação de direitos. Ativistas e militantes do Movimento objetivam ainda realizar modificações no campo da cultura, com vistas a superação das violências motivadas por intolerância, discriminação e ódio praticadas contra aqueles que não atendem os padrões hegemônicos de gênero e sexualidade.

Apesar da crescente ampliação das pesquisas a respeito da diversidade dessa forma de ação coletiva no Brasil, persiste na literatura especializada uma subrepresentação das experiências que se dão fora do eixo Rio de Janeiro-São Paulo. Nesse contexto, o presente trabalho tem como objetivo construir memórias do Movimento LGBT+ em Pernambuco no período entre 2010 e 2020.

Na compreensão de Michael Pollak (1992), memórias não são um fenômeno individual, antes, se tratam de uma construção coletiva, submetida a flutuações e transformações em permanente disputa. As memórias aqui apresentadas foram construídas a partir da realização de 17 entrevistas com lideranças do Movimento LGBT+ pernambucano e da coleta de dados documentais nas redes sociais de organizações da militância. O estudo adota uma compreensão mais alargada de documentos para pesquisa científica, tal qual a defendida por Peter Spink *et al.* (2014). Os autores compreendem como "documentos de domínio público" para pesquisa científica uma variedade de materiais que incluem textos, imagens, registros em áudio ou vídeo e outros materiais de acesso ao pesquisador, inclusive disponibilizados na internet.

A coleta do material documental e a realização das entrevistas ocorreram no ano de 2021. Esse material constituiu o *corpus* de uma pesquisa de doutorado realizada no âmbito do programa de pós-graduação em ciências sociais da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), sendo este artigo um dos resultados dessa tese.

No presente trabalho, optou-se pela utilização da sigla LGBT+ para designar o conjunto de identidades sexuais e de gênero dissidentes da heteronormatividade. Utilizada pelas lideranças que participaram das entrevistas, a sigla foi de comum uso do Movimento LGBT+ em Pernambuco no período entre 2010 e 2020. Eventualmente, outras siglas podem aparecer ao longo da próxima seção.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

Nesses casos, a utilização ocorre em respeito a denominação de grupos, eventos e outras ações que foram organizadas ou contaram com a participação de militantes do Movimento.

O cenário do Movimento LGBT+ em Pernambuco entre 2010 e 2020

O ano de 2011 começou com os preparativos para o desfile do Bloco da Diversidade nas cidades de Recife e Olinda. Fundado em 2009 sob a liderança de Irene Freire[2], além de agremiação carnavalesca, o Bloco se constituiu como uma organização não governamental (ONG), com registro legal e objetivos definidos com vistas a promoção de atividades socioculturais de valorização da diversidade sexual e de gênero. Ao longo dos anos seguintes, o desfile do Bloco foi atraindo um público cada vez maior e a agremiação se consolidou como uma das principais atividades do Movimento LGBT pernambucano no período do carnaval. Passado o período da folia de momo, o Bloco da Diversidade manteve atuação integrando-se ao COMLESBI, Fórum LGBT de Pernambuco e outros espaços de articulação política para o enfrentamento da discriminação.

Desde a sua fundação em 2009, representantes da direção do Grupo mantém diferentes interações com o Estado. A figura 1 abaixo expressa isso. O registro da 3ª edição do Bloco, realizada no ano de 2012, com o tema "Na Zona vote na Diversidade", Irene Freire posa para foto ao lado do então Prefeito do Recife, João da Costa, acompanhados por um folião inspirado em Carmem Miranda que carrega o estandarte da agremiação. Filiada ao Partido Comunista do Brasil (PCdoB), a fundadora do Bloco já ocupou diversos cargos em comissão na administração pública municipal da capital pernambucana.

Figura 1 – 3ª Edição do Bloco da Diversidade. Fonte: Facebook Bloco da Diversidade, 2012



Quando se trata do Bloco da Diversidade se faz necessário abrir um parêntese para resgatar outra experiência do mesmo nome que ocorreu entre o final da década de 1990 e o início dos anos 2000. Nesse período, o Grupo Gay de Pernambuco (GGP)[3], organização liderada por Gilvan Nixon, realizou anualmente alguns

[2] Também participaram da fundação da organização Bloco da Diversidade Irene Maria Fonseca Freire, Fernanda Costa Lima, Micheline Américo, Gerailton Jorge Barbosa, Kátia da Paz Alves e Kalina Régia (LEMOS, 2019).
[3] Apesar de lançar mão de diferentes estratégias e em inúmeras tentativas, não foi possível localizar mais informações a respeito da trajetória do GGP.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

desfiles na Avenida Conde da Boa Vista de uma agremiação denominada como Bloco da Diversidade. A atração contava com trios elétricos e ocupava a principal avenida do bairro boa vista no carnaval da cidade do Recife.

O Bloco da Diversidade organizado pelo GGP foi descontinuado com o falecimento do Presidente do Grupo, conhecido como Gilvan Nixon, posicionado a direita no registro fotográfico abaixo. Sua morte causou grande consternação e mobilização no Movimento LGBT de Pernambuco no início dos anos 2000. Gilvan era servidor da Prefeitura do Recife e de acordo com o sistema previdenciário do município, regulado pela Lei 16730/2001, seus dependentes estavam aptos ao recebimento de pensão por morte. Entre os dependentes assegurados pela legislação estão "companheiro ou companheira homossexual". De posse dessa informação e com apoio de diversos militantes, o então companheiro de Gilvan, conhecido como Júnior Nixon, posicionado a esquerda da Figura 2, solicitou o benefício que foi deferido pela Prefeitura do Recife no ano de 2003. Esta foi a primeira concessão de benefício previdenciário por reconhecimento de uma relação homoafetiva que se tem registro em Pernambuco.

Figura 2 – Membros do GGP e da Comissão Organizadora do Bloco da Diversidade. Fonte: Acervo pessoal de Adriano. Ano desconhecido.



Apesar de ambos serem denominados Bloco da Diversidade, há diferenças entre o evento organizado pelo GGP e a ONG liderada por Irene Freire. O desfile idealizado por Gilvan Nixon trouxe importante visibilidade para o debate da diversidade sexual entre o fim dos anos 1990 e o início dos anos 2000, mas se tratava de um evento anual e pontual. Por outro lado, a ONG Bloco da Diversidade, fundada no ano de 2009, se trata de uma organização de atuação permanente que se consolidou em diferentes espaços de articulação política do Movimento LGBT de Pernambuco a partir de 2011.

Outros eventos político-culturais também foram organizados pelo Movimento no início da década de 2010 em Pernambuco. No mês de dezembro de 2011 foi realizada a 6ª Parada da Diversidade LGBT de Caruaru e região agreste. Contando com um público considerável, o evento recebeu apoio da Prefeitura do município através da então Secretaria Especial da Mulher que pouco depois viria a abrigar uma Assessoria de Diversidade Sexual.

As diversas Paradas da Diversidade organizadas em municípios de todas as regiões do estado passavam a contar cada vez mais com apoio de órgãos governa-

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

mentais, inclusive em municípios de pequeno e médio porte. Na maioria das vezes, a organização da Parada resultava em abertura de novos canais de diálogo do Movimento LGBT junto ao poder público. Isso ocorreu sobretudo nas cidades localizadas no interior do estado, onde na maioria dos casos os processos de invisibilidade e violência contra indivíduos que não se enquadram nos padrões heteronormativos podem ser ainda mais intensos.

No início da década de 2010, a região metropolitana do Recife concentrava uma série de iniciativas governamentais, legislações e organizações da sociedade civil especializadas no enfrentamento à LGBTfobia. Já nos municípios situados nas regiões mais interioranas de Pernambuco a realidade era bastante distinta. Mesmo nos locais onde grupos de sujeitos LGBTs haviam se reunido e fundado algum tipo de organização política, a ausência de ações governamentais de combate à violência persistia.

Três acontecimentos ocorridos respectivamente nas regiões da zona da mata, agreste e sertão contribuíram para desestabilizar esse processo, sendo eles os surgimentos: (i) da Rede LGBT do Interior de Pernambuco; (ii) do Coletivo Lutas e Cores; e (iii) da Associação Arco-íris Belemita de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros da cidade de Belém de São Francisco (Associação Arco-íris LGBT).

A Rede LGBT do Interior de Pernambuco surgiu em 2011 através do Grupo Sete Cores de Pombos, município da zona da mata pernambucana. A principal liderança do Grupo, Sandro Cipriano, possuía uma trajetória de militância em diferentes movimentos sociais, tendo atuado em organizações estudantis, juvenis e de defesa da agroecologia. Após fundar a ONG Grupo Sete Cores, Cipriano, com apoio de lideranças do Movimento Leões do Norte iniciou as mobilizações para fundação de uma rede que articulasse as experiências de Grupos de militância LGBT sediados em municípios do interior do estado.

Pouco mais de um ano após a fundação da articulação, o Grupo Sete Cores através de Sandro Cipriano organizou o 2º Encontro da Rede LGBT do Interior de Pernambuco no mês de outubro de 2012. O evento ocorreu na sede do Serviço de Tecnologia Alternativa (SERTA), uma ONG com atuação na área da agroecologia e da defesa da agricultura familiar. Contando com a participação de lideranças LGBT de diversos municípios localizados no interior do estado, o Encontro recebeu financiamento do Governo de Pernambuco que ajustou a custear as despesas de sua realização.

Sob a liderança do Grupo Sete Cores, tendo apoio permanente do Movimento Leões do Norte, a Rede LGBT do Interior de Pernambuco passou a realizar uma série de eventos de formação de lideranças LGBTs em municípios da zona da mata, agreste e sertão do estado. Muitos desses processos formativos tinham por objetivo fomentar processos de *advocacy*[4] para criação de políticas públicas de enfrentamento à discriminação em municípios localizados no interior. Durante os eventos, os participantes passaram por capacitações que deveriam ser replicadas por eles nas suas respectivas cidades.

Essas iniciativas da Rede LGBT contribuíram significativamente para o surgimento de assessorias, coordenações e gerências de diversidade sexual e de gênero em municípios localizados em diferentes regiões de Pernambuco. O trabalho da Rede também possibilitou um espaço de compartilhamento de estratégias de

[4] *Advocacy* corresponde às tentativas de influenciar o clima político, as decisões sobre políticas públicas, programas e orçamentos, as percepções da população sobre normas sociais, através de um conjunto de ações bem planejadas e organizadas, realizadas por um grupo de indivíduos ou organizações comprometidas e que trabalham de maneira articulada (REIS e CAZAL, 2021).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

atuação e de experiências políticas de lideranças LGBT do interior do estado. Esses processos também contribuíram para que algumas dessas lideranças assumiram cargos de livre nomeação em municípios que criaram organismos de políticas públicas LGBT.

As ações da Rede LGBT do Interior de Pernambuco, sob a coordenação de Sandro Cipriano, provocaram uma série de modificações no Movimento LGBT pernambucano. Lamentavelmente, Cipriano foi ao que tudo indica mais uma vítima da LGBTfobia. Em 27 de junho de 2019, véspera do Dia do Orgulho LGBT, o ativista foi assassinado com um tiro na cabeça. Seu corpo foi encontrado dois dias após o crime em um sítio da zona rural de Pombos. Ao ser capturado pela polícia, o assassino negou motivação homofóbica e interesse patrimonial. O inquérito da política civil concluiu não haver qualquer indício de crime de ódio em virtude da sexualidade da vítima. A conclusão da investigação despertou indignação em lideranças LGBT de todo o país e revela os processos de silenciamento e negação da violência LGBTfóbica no Brasil, sobretudo em contextos interioranos.

Um ano após o crime que tirou sua vida, Sandro Cipriano tornou-se patrono da causa da diversidade em Pernambuco. A honraria foi instituída pela Lei 16948/2020, de autoria do Deputado Estadual Isaltino Nascimento, aprovada pela Assembleia Legislativa em junho de 2020. Anualmente, uma série de homenagens continuam a ser realizadas nas redes sociais por organizações da sociedade civil, veículos de imprensa e parlamentares.

Após a morte de Sandro Cipriano, o apoio de lideranças do Leões do Norte tornou-se ainda mais presente no dia a dia da Rede LGBT do Interior de Pernambuco. Os materiais de divulgação dos eventos organizados pela Rede contam, quase sempre, com a logomarca dos Leões. O Grupo da capital pernambucana ampliou sua aproximação junto aos militantes do interior do estado, fortalecendo sua influência.

Enquanto o Sete Cores de Pombos, Grupo responsável pela fundação da Rede LGBT do Interior, se destacou como principal organização de militância LGBT na zona da mata na década de 2010, o Coletivo Lutas e Cores ocupou esse posto no agreste pernambucano. Fundado no final de outubro de 2014, o Coletivo nasceu da inquietação de jovens ativistas com a militância LGBT que até então havia no município de Caruaru. Com uma perspectiva horizontalizada onde não havia uma direção instituída, o Lutas e Cores passou a atrair cada vez mais interessados, chegando a contar com cerca de 40 membros.

Figura 3 – Comemoração do aniversário de 5 anos do Coletivo Lutas e Cores. Fonte: Facebook Lutas e Cores, 2019.



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

A divulgação de registros em imagem e vídeo das atividades realizadas pelo coletivo nas redes sociais impressionava os Grupos organizados já existentes em Pernambuco diante da frequência em que ocorriam e do público participante. Pouco tempo após a sua fundação, o Lutas e Cores já contava com representantes no Conselho estadual LGBT e na Rede LGBT do Interior de Pernambuco. Sua atuação influenciou diretamente a fundação ou rearticulação de Grupos de militância em diferentes municípios da região agreste do estado, a exemplo de Belo Jardim, Gravatá, Garanhuns, Pesqueira e Santa Cruz do Capibaribe.

Na 3ª Conferência Estadual LGBT, realizada na capital pernambucana em 2016, a militância do Coletivo Lutas e Cores articulou os delegados representantes dos municípios do interior e a partir disso uma série de propostas dessas regiões foram aprovadas. Em geral, as demandas consistiam na criação, por parte do Governo de Pernambuco, de centros de referência em cidadania e combate à discriminação, ambulatórios especializados no apoio a pessoas em transição de gênero e transferências de recursos para desenvolvimento de outras ações por parte dos municípios. Após a participação de destaque na conferência, o Lutas e Cores foi convidado a integrar o Fórum LGBT de Pernambuco, sendo o primeiro Grupo do interior do estado a compor a articulação.

Além de cobrar a criação de políticas públicas de combate à discriminação e denunciar a negligência dos governos municipal e estadual, o Lutas e Cores se destacou pela diversidade de atividades promovidas, a exemplo de palestras em escolas e universidades, rodas de diálogo, atos, performances, seminários, panfletagens, entre outras. Por iniciativa do Coletivo, a festa do São João de Caruaru passou a abrigar na sua programação uma intervenção cultural LGBT, realizada anualmente no dia do orgulho, em 28 de junho. Confraternizações, festas e debates em estabelecimentos de frequência da comunidade LGBT local também foram promovidos.

Semelhante ao Lutas e Cores, a Associação Arco-íris LGBT de Belém do São Francisco também se destacou por sua atuação no interior do estado. Apesar da existência prévia de outras experiências de militância no sertão pernambucano, a exemplo da Associação Sertão das Cores (ASSERCO) que foi fundada no município de Salgueiro no ano de 2006 e do ativismo de Alzir Brasileiro na cidade de Petrolina desde o início dos anos 2000, a Associação Arco-íris ganhou relevante destaque na década de 2010 em virtude de inúmeras conquistas obtidas junto ao poder público municipal e das mobilizações que realizou.

A primeira edição da Parada da Diversidade em Belém do São Francisco foi organizada no ano de 2013 pela Associação Arco-íris LGBT. A principal liderança da organização, conhecida como Fábio Belíssima, se articulou com o poder público local para garantir o apoio necessário a realização do evento. Com a repercussão positiva da Parada, novos militantes se engajaram na Associação e o evento passou a ser realizado anualmente. A edição de 2015 foi antecedida por uma semana de atividades que compreenderam a realização de palestras, de uma conferência municipal de políticas públicas LGBT e um ato em alusão ao dia nacional da visibilidade lésbica[5].

Esse conjunto de mobilizações e as interações estabelecidas pelos militantes com o chefe do poder Executivo e de representantes do Legislativo local possibilitou a instituição de um Conselho Municipal LGBT, a convocação de conferências

[5] http://g1.globo.com/pe/petrolina-regiao/noticia/2015/08/belem-do-sao-francisco-recebe-palestras-sobre-direitos-lgbt.html.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

municipais para discutir propostas de enfrentamento à discriminação, a aprovação de inúmeras legislações municipais incluindo no calendário municipal a celebração de datas comemorativas do Movimento LGBT e a criação de uma diretoria de promoção dos direitos LGBT no âmbito da Prefeitura do município, cargo que passou a ser ocupado por Fábio Belíssima. Em poucos anos, a pequena cidade de pouco mais de 20 mil habitantes localizada no sertão do estado passou a ser uma das principais referências em termos de políticas públicas de combate à discriminação e promoção dos direitos LGBT em Pernambuco.

A movimentação LGBT em Belém do São Francisco entrou em declínio no final de 2017. Esse processo foi resultado da morte de Fábio Belíssima em setembro do mesmo ano. O ativista cometeu suicídio em sua residência. A notícia colocou o Movimento LGBT pernambucano em luto e acendeu novamente o alerta para as dificuldades de saúde mental enfrentadas por suas lideranças.

O Presidente da Associação Arco-íris e diretor do departamento LGBT de Belém do São Francisco também atuou como presidente do conselho municipal LGBT, membro titular do conselho estadual na primeira composição do colegiado, coordenador regional da Rede LGBT do Interior de Pernambuco e membro do Fórum Nacional de Gestoras e Gestores Estaduais e Municipais de Políticas Públicas para População LGBT (FONGES). Sua atuação marcou o Movimento LGBT em Pernambuco, sobretudo pelas ações de fortalecimento da organização política em localidades situadas fora dos limites da região metropolitana do estado.

Outro personagem importante na trajetória do Movimento LGBT pernambucano falecido na década de 2010 foi o professor José Ivo, diretor do Sindicato dos Trabalhadores em Educação do Estado de Pernambuco (SINTEPE). O professor compunha o Fórum LGBT representando a entidade Sindical da qual era dirigente. Sua atuação foi de grande relevância na articulação de apoio financeiro de diferentes Sindicatos para realização de diversas edições da Parada da Diversidade. José Ivo também foi um dos responsáveis por organizar o Encontro Estadual sobre Diversidade Sexual LGBT dos Trabalhadores em Educação, em 2010. Liderou ainda o processo de fundação do Coletivo para Assuntos da Diversidade Sexual LGBT na estrutura do SINTEPE, uma espécie de núcleo na diretoria do Sindicato para fomentar ações de combate ao preconceito.

Com a morte do professor José Ivo, em decorrência de causas naturais no final de 2017, o Coletivo LGBT do SINTEPE desarticulou-se por um período de quase dois anos, retomando suas atividades somente em 2019 quando foi realizada a oitava edição[6] do Encontro de Diversidade Sexual promovido pelo Sindicato. O evento tem mobilizado os trabalhadores da educação de diferentes regiões de Pernambuco para discutir ações de enfrentamento ao preconceito nas escolas e fortalecido iniciativas dos docentes nessa mesma direção.

Observando a trajetória das lutas de combate à discriminação motivada por intolerância à diversidade sexual e de gênero no contexto pernambucano nota-se um apoio regular de setores expressivos do Movimento Sindical ao Movimento LGBT. Além da colaboração do SINTEPE na década de 2010, já foi apontado aqui o apoio do SindSaúde e Sindicato dos Bancários na década de 1990 e do Sindsprev/PE nos anos 2000.

Além do apoio regular do Movimento Sindical, do crescimento e da visibilidade adquirida pelos Grupos de militância em municípios interioranos e da ampliação dos debates sobre diversidade sexual e gênero no âmbito do movimento

[6] https://pe.cut.org.br/noticias/sintepe-retoma-coletivo-lgbt-e-realiza-encontro-pela-diversidade-sexual-lgbti-5d56

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

sindical em Pernambuco, a década de 2010 também registrou uma ampliação da organização política de pessoas trans. A AMOTRANS, fundada em 2008, passou a ocupar cada vez mais uma posição de destaque no Movimento LGBT pernambucano. Chopelly Santos, presidente da organização, foi uma das representantes a tomar posse no Conselho Nacional LGBT em 2011[7]. Isso lhe conferiu uma posição de liderança nacional entre os Grupos organizados de travestis e mulheres trans.

No início de 2014 a AMORTRANS realizou a 1ª edição da Semana Nordestina da Visibilidade Trans[8]. O evento organizado no final de janeiro contou com uma programação extensa envolvendo diversas palestras, atividades culturais e atos políticos. Passadas várias edições, a Semana tem chamado atenção para os processos de exclusão social, dificuldades de acesso a políticas públicas de saúde, educação, moradia, emprego e renda etc., além dos elevados índices de violência contra a população trans.

Figura 4 – Cartaz da 6ª Edição da Semana Nordestina da Visibilidade Trans. Fonte: Facebook AMOTRANS, 2019.



Ao longo das edições seguintes, as atividades da Semana continuaram a ser estendidas para diversos municípios da região metropolitana e do interior do estado. Outras Grupos passaram a colaborar com a realização do evento que também tem sido viabilizado com apoio de recursos públicos do governo estadual e de diversas prefeituras. No cartaz da 6ª edição da semana, conforme figura 4 acima, é possível identificar as logomarcas das instituições apoiadoras. A referida edição do evento homenageou João W. Nery[9], pioneiro no debate a respeito das transmasculindades no Brasil.

Apesar da homenagem realizada pela AMOTRANS a João W. Nery, a Articulação é alvo de um conjunto de críticas dos homens trans que atuam no Movimento LGBT em Pernambuco. Em geral, as queixas circulam em torno do estilo de liderança de Chopelly Santos, presidente da organização. As principais lide-

[7] Indicada pela ANTRA, Chopelly Santos fez parte da primeira e da terceira composição do CNCD/LGBT.
[8] A data de 29 de janeiro foi escolhida para marcar a Visibilidade Trans no Brasil em virtude do lançamento da campanha "Travesti e Respeito" no ano de 2004. Idealizada pelo Ministério da saúde e por lideranças trans, a campanha levou 27 travestis e mulheres transexuais para o Congresso Nacional, buscando chamar atenção da sociedade para a necessidade de inclusão social dessa população.
[9] Primeiro homem trans no Brasil, que se tem registro, a realizar cirurgia de redesignação sexual no ano de 1977 em plena ditadura civil-militar. Nery foi um dos pioneiros na reivindicação de direitos para homens trans no Brasil, denunciando a transfobia e a invisibilidade social desses sujeitos. Em 2011 lançou "Viagem solitária – memórias de um transexual 30 anos depois" (NERY, 2011).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

ranças transmasculinas também tecem um conjunto de críticas a outras organizações lideradas por travestis ou mulheres trans, a exemplo da Nova Associação de Travestis e Transexuais de Pernambuco (NATRAPE).

Fundada no ano de 2013 em Recife, a NATRAPE é uma associação sem fins lucrativos institucionalizada na forma de ONG que atua na defesa da cidadania da população trans e na promoção dos direitos humanos no estado. Heymilly Maynard, fundadora e principal liderança da instituição no período 2010-2020, trabalhava em uma empresa do ramo *call center* na capital pernambucana. Neste emprego vinha enfrentando episódios de preconceito quando teve acesso a um curso de formação em ativismos LGBT organizado pela ONG Gestos, em 2013. A participação no processo formativo possibilitou o encontro com travestis e mulheres transexuais de diferentes gerações que tinham divergências com a AMOTRANS e propuseram a fundação de uma nova organização. Assim surgiu a NATRAPE que rapidamente passou a se inserir nas atividades do Movimento LGBT em Pernambuco.

Inicialmente, a Nova Associação atraiu uma série de militantes descontentes com a AMOTRANS. Esse processo acabou instaurando um clima de permanente disputa entre as duas organizações de travestis e mulheres transexuais em Pernambuco. O clima de acirramento local se estendia para o plano nacional. Enquanto a AMOTRANS compunha a ANTRA, primeira entidade a articular nacionalmente os Grupos de militância formados por travestis e mulheres trans; a NATRAPE associou-se à Rede Trans Brasil, outra articulação nacional que se fortaleceu após uma série de divergências ocorridas no interior da ANTRA.

No mês de novembro de 2016 a capital pernambucana sediou a 2ª edição do workshop regional nordeste da Rede Trans em Pernambuco. O evento organizado pela NATRAPE reuniu travestis, mulheres e homens trans de todos os estados do nordeste. O evento teve como objetivos fortalecer a Rede Trans na região, atrair novos Grupos para se filiarem a instituição e estimular o *advocacy* junto aos governos estaduais para atendimento das demandas apresentadas pelo segmento.

Apesar de propor uma contraposição ao perfil da AMOTRANS, a NATRAPE também foi acusada de contribuir para invisibilidade das demandas e reivindicações realizadas pelo segmento de homens trans. Uma série de conflitos internos afastou os ativistas transmasculinos dos Grupos lideradas por travestis e mulheres transexuais. Na perspectiva deles, tanto a AMOTRANS quanto a NATRAPE tratavam suas demandas como questões em segundo plano que deveriam ser pautadas por uma espécie de "núcleo" de homens trans dentro dessas organizações.

O lugar de "núcleo", no entendimento deles, significa que essas Associações não estavam verdadeiramente abertas para suas pautas, tampouco haveria qualquer possibilidade de um homem trans ocupar o cargo de presidente dos referidos Grupos. As disputas por visibilidade e protagonismo também ocorreram na ocupação de cargos em comissão na burocracia estatal.

Quando comparada as experiências de outros segmentos do Movimento LGBT em Pernambuco, a organização política de homens trans é marcada por um conjunto de tensões, desencontros e períodos de desmobilização. Apesar das barreiras enfrentadas, muitas delas no âmbito da própria militância, as experiências transmasculinas tem adquirido cada vez mais visibilidade, obtendo significativas conquistas em termos de políticas públicas para atender as demandas do segmento.

A trajetória de organização política dos homens trans no Brasil teve o pontapé inicial durante o 18º ENTLAIDS, realizado em 2011, na cidade do Recife. Na ocasião, um total de 5 homens trans tiveram a possibilidade de participar do evento

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

que contava com mais de uma centena de participantes do gênero feminino (travestis, transexuais e mulheres trans).

Apesar de estarem em um número modesto, resolveram fundar uma articulação de caráter nacional que pudesse organizar politicamente homens trans de todas as regiões do país e vocalizar as demandas do segmento por políticas públicas e acesso a cidadania. Assim surgiu a Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT), formalmente fundada em um encontro realizado na cidade de São Paulo, em julho de 2012, que contou com a participação de 17 homens trans de diferentes estados brasileiros.

Leonardo Tenório e Luciano Palhano, à época residentes em Pernambuco, lideraram o processo de fundação da ABHT, sendo Tenório eleito presidente da rede. O primeiro evento de destaque da Associação foi realizado em Recife. Em 1º de março de 2012 ocorreu o lançamento do livro "Viagem Solitária - Memórias de um Transexual Trinta Anos Depois", de autoria de João W. Nery, na Livraria Cultura localizada no Cais da Alfândega. Palhano e Tenório se surpreenderam com a grande participação no evento que contou com um público estimado em 400 pessoas. O lançamento do livro teve apoio do departamento de políticas LGBT da Prefeitura do Recife, a GLOS, então coordenada por Rivânia Rodrigues[10].

A ABHT teve vida curta, encerrando suas atividades em 2014 ao final da gestão da primeira direção eleita. A organização passou por um processo de esvaziamento em virtude de discordâncias do estilo de liderança do seu presidente, Leonardo Tenório. Já no ano de 2013, Luciano Palhano e outros ativistas dissidentes da Associação fundaram o Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT). A instituição surgiu com objetivos e estrutura similar a ABHT, buscando representatividade em todas as regiões do país.

No contexto local, após um período de desarticulação os ativistas transmasculinos se rearticularam na 3ª Conferência LGBT de Pernambuco, realizada em 2016. A presença ativa nesse espaço de participação social rendeu a aprovação de diversas demandas do segmento, sobretudo em relação ao acesso a saúde integral e mais especificamente ao processo de transição de gênero. A reivindicação por visibilidade no Movimento LGBT também foi apresentada e alguns representantes do segmento foram eleitos para compor a delegação do estado na 3ª Conferência Nacional LGBT, realizada no mesmo ano na capital federal.

A participação na 3ª Conferência estadual LGBT colocou diferentes ativistas transmasculinos em contato. Essa experiência resultou na fundação da Associação de Homens Trans & Transmasculinidades (AHTM), ocorrida no início de fevereiro de 2017 na cidade do Recife. O Grupo surgiu vinculado nacionalmente ao IBRAT com a missão contribuir para a construção do acesso a cidadania plena e aos direitos humanos dos homens trans em Pernambuco.

Desenvolvendo ações e organizando eventos de forma periódica, a AHTM passou a reunir um número considerável de membros, conforme possível observar na figura 5 abaixo. Pouco mais de um ano após sua fundação, conflitos internos acabaram por fragilizar a associação dos homens trans pernambucanos que no final de 2019 já estava completamente desarticulada.

[10] https://jc.ne10.uol.com.br/blogs/jamildo/2012/02/29/primeiro-transexual-do-brasil-lanca-autobiografia-no-recife/index.html.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

Figura 5 – Celebração de um ano de fundação da AHTM. Fonte: Facebook AHTM, 2018.



No seu breve período de existência a AHTM reuniu ativistas de diferentes municípios para pressionar o Governo de Pernambuco com vistas a ampliação e aperfeiçoamento dos serviços de acompanhamento dos homens trans em processo de transição de gênero no Centro Integrado de Saúde Amaury de Medeiros (CISAM), instituição pública estadual, integrante do Complexo Hospitalar da Universidade de Pernambuco (UPE). A Associação também recorreu ao Ministério Público de Pernambuco (MPPE) para buscar a intervenção do órgão diante das dificuldades enfrentadas no acesso aos serviços de saúde, tendo a instituição como parceira fundamental nesse processo.

Conflitos no Movimento LGBT pernambucano não se restringiram aos processos de organização de pessoas trans. Recém-chegadas na militância, o núcleo local do Movimento Mães pela Diversidade[11] se dividiu menos de um ano após sua instalação. Fundado por Gi Machado e Regina Guimarães, ambas mães de LGBTs e residentes na região metropolitana do Reife, o Grupo fundado em 2015 cindiu no início do ano seguinte em virtude de conflitos envolvendo a participação nas atividades da Semana Nordestina da Visibilidade Trans, organizada pela AMOTRANS. Após a divisão, Gi Machado seguiu na condução do Mães pela Diversidade no estado, mas a instituição deixou de compor o Fórum LGBT de Pernambuco. Por sua vez, Regina Guimarães continuou no colegiado como ativista independente e em 2018 fundou o Instituto Transviver com apoio do seu filho, o artista Juan Guiã[12].

O Instituto liderado por Regina Guimarães surgiu com a missão de acolher a população LGBT em situação de vulnerabilidade social, criando condições de empoderamento e de protagonismo para o exercício da cidadania plena. Desde a sua fundação, a organização tem realizado uma série de iniciativas em termos de promoção de atividades culturais e esportivas, qualificação profissional e acesso a emprego e renda com foco no atendimento de homens trans.

[11] Em Pernambuco, a organização política de mães, pais e familiares de LGBTs para o combate à discriminação foi iniciada com o Movimento Mães Pela Igualdade, liderado por Eleonora Pereira. Seu filho, José Ricardo, foi espancado até a morte no ano de 2010. O crime, defende Eleonora, teve motivação homofóbica. Por sua vez, o Mães pela Diversidade é um Movimento de caráter nacional cujo núcleo em pernambucano foi fundado por Gi Machado e Regina Guimarães.

[12] Artista gay que transita pela música, dança, teatro e performance. Também tem atuação na militância da área de defesa dos direitos humanos.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

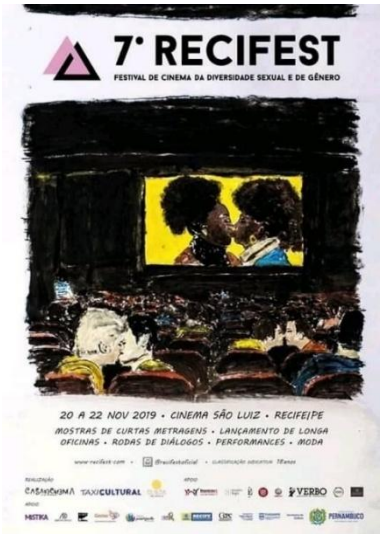
Figura 6 – Representantes do time de futebol do Instituto Transviver na 18ª Parada da Diversidade Pernambuco. Fonte: Facebook Instituto Transviver, 2019.



O período entre 2010 e 2020 também foi marcado pela ampliação da realização de atividades culturais na temática da diversidade sexual e de gênero. Além dos eventos organizados pelos Grupos de militância, a exemplo das Paradas da Diversidade nos diversos municípios do estado, da intervenção cultural realizada pelo Coletivo Lutas e Cores no São João de Caruaru e do Bloco da Diversidade nas festividades de carnaval em Recife e Olinda, um número considerável de eventos foi organizado por grupos de pesquisa vinculados à universidades públicas e privadas, produtores culturais independentes e estabelecimentos privados com frequentação da comunidade LGBT. Até mesmo a Missa do Vaqueiro, tradicional evento religioso realizado na zona rural do município de Serrita, localizado no sertão do estado, tem contado com a participação de ativistas LGBT empunhando a bandeira do arco-íris.

O Festival de Cinema de Diversidade Sexual e de Gênero (RECIFEST), que ocorre anualmente desde 2013, em novembro, no Cine São Luiz, na cidade do Recife, é uma das maiores expressões do processo de ampliação dos debates dessa temática na sociedade. Consolidado e figurando entre os principais Festivais de Cinema LGBT do país, o RECIFEST tem sido um espaço de fortalecimento e visibilidade da produção audiovisual sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil.

Figura 7 – Cartaz de divulgação da 7ª edição do Recifest. Fonte: Facebook Recifest, 2019.



DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

Idealizado por Rosinha Assis e Rutílio de Oliveria, ao longo de suas diversas edições o RECIFEST já passou por municípios de todas as regiões de Pernambuco. Palmares na mata norte, Caruaru no agreste e Arcoverde no sertão são algumas das cidades que o Festival já percorreu, mantendo sempre a realização de exibições no Cine São Luís em Recife. Além dos filmes reproduzidos, a programação do RECIFEST geralmente prevê uma série de oficinas do audiovisual e de debates em torno das questões de diversidade sexual e de gênero. Praças, parques, universidades e escolas públicas estão entre os espaços que já abrigaram algum tipo de intervenção do Festival.

As edições do RECIFEST têm contado com o engajamento de diferentes Grupos do Movimento LGBT de Pernambuco na sua divulgação, mobilização de público e frequentação das mostras que ocorrem anualmente no mês de novembro. O apoio estatal vindo de diferentes prefeituras e do governo estadual também tem sido imprescindível para realização do evento. O financiamento com recursos públicos de um Festival que promove a ampliação do debate a respeito da diversidade sexual e de gênero na sociedade, muitas vezes a partir de experiências consideravelmente disruptivas, revela o fortalecimento dessa agenda no contexto pernambucano.

Considerações finais

Observar a diversidade de formas de organização e de atuação do Movimento LGBT+ em Pernambuco, no período entre os anos de 2010 e 2020, evidencia como essa forma de ação coletiva tem sido marcada por uma série de disputas e embates. Outro aspecto relevante diz respeito ao investimento da militância no campo da cultura, organizando as já famosas Paradas da Diversidade, festivais de cinema e até mesmo articulando a inserção de programações com artistas LGBT+ em tradicionais eventos de massa, a exemplo das festividades de Carnaval e de São João.

Deslocar olhares para a organização política das dissidências sexuais e de gênero situada fora do eito Rio de Janeiro-São Paulo também possibilita entender a adoção de estratégias de reivindicação de direitos ainda pouco conhecidas e problematizadas pela literatura especializada.

Nessa direção, além de construir memórias do Movimento LGBT+ em Pernambuco, este artigo também contribuiu para uma compreensão mais ampliada dessa forma de ação coletiva no Brasil. Espera-se também que este estudo inspire a realização de novas pesquisas que adotem a perspectiva de visibilizar a pluralidade de experiências do Movimento LGBT+ no nosso país.

Recebido em 2 de abril de 2024.
Aprovado em 2 de outubro de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

Referências

COLLING, Leandro. *Que os outros sejam o normal: Tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador: EDUFBA, 2015.

LEMOS, Ana Carla da Silva. *Movimentos de lésbicas de Pernambuco: uma etnografia lésbica feminista*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFPE, 2019.

NERY, João W. *Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois*. São Paulo: Leya, 2011.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, 5 (10): 200-215, 1992.

QUINALHA, Renan. *Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias*. São Paulo: Autêntica Editora, 2022.

REIS, Toni; CAZAL, Simón. *Manual de advocacy, litigância estratégica, controle social e accountability LGBTI+*. Curitiba: IBDSEX, 2021.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17404

ACENO

Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial:
as Irmãzinhas de Jesus junto ao povo *Apyãwa*

Mara Maria Dutra[1]
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Aumeri Carlos Bampi[2]
Universidade do Estado de Mato Grosso

Resumo: Este estudo objetiva investigar a influência e a participação das Irmãzinhas de Jesus junto ao povo indígena Apyãwa. A pesquisa, de caráter qualitativo, fundamenta-se em um levantamento histórico e entrevistas realizadas com 27 indígenas Apyãwa. A presença contínua dessas religiosas na aldeia, a partir de 1952, contribuiu decisivamente à sobrevivência dos indígenas, bem como à revitalização do povo e à preservação de seu modo de vida tradicional. As Irmãzinhas desempenharam um papel decisivo no cuidado com a saúde, na escolarização (especialmente no ensino da língua portuguesa) e na luta pelos direitos socioterritoriais. Os resultados desta pesquisa demonstram que a presença da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, ao longo de 65 anos, foi de grande relevância, uma vez que suas ações contribuíram para o crescimento populacional, a vitalidade étnica e a demarcação definitiva das Terras Indígenas Apyãwa.

Palavras-chave: Irmãzinhas de Jesus; Apyãwa*;* Amazônia; território.

[1] Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT, Mestra em Ciências Ambientais (PPGCA/Unemat), licenciada em Pedagogia pela URI. Docente do IFMT, Campus de Barra do Garças.

[2] Doutor em Filosofia e Ciências da Educação pela USC, Espanha. Possui estágio pós-doutoral em Psicologia Social pela USP. Docente da Faculdade de Ciências Humanas e Linguagem e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) e Geografia (PPGGEO) da Unemat.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

DUTRA, Mara Maria; BAMPI, Aumeri Carlos. **Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial: as Irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 417-434. setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

A significant presence in the process of population, sociocultural, and territorial revitalization:
the Irmãzinhas de Jesus alongside the *Apyãwa* people

Abstract: This study aims to investigate the influence and participation of the Little Sisters of Jesus among the Apyãwa Indigenous people. This qualitative research is based on a historical survey and interviews with 27 Apyãwa individuals. The continuous presence of these religious women in the village, starting in 1952, contributed decisively to the survival of the Apyãwa, as well as to the revitalization of the people and the preservation of their traditional way of life. The Little Sisters played a crucial role in healthcare, education (particularly in teaching Portuguese), and the fight for socioterritorial rights. The findings of this research demonstrate that the presence of the Fraternity of the Little Sisters of Jesus over 65 years was of great relevance, as their actions contributed to population growth, ethnic vitality, and the definitive demarcation of the Apyãwa Indigenous Lands.

Key-words: Irmãzinhas de Jesus; Apyãwa; Amazonia; territory.

Una presencia notable en el proceso de revitalización poblacional, sociocultural y territorial:
las Hermanitas de Jesús con el pueblo *Apyãwa*

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo investigar la influencia y participación de las Hermanitas de Jesús en el pueblo indígena *Apyãwa*. La investigación, de carácter cualitativo, se fundamenta en un estudio histórico y entrevistas realizadas con 27 indígenas *Apyãwa*. La presencia continua de estas religiosas en la aldea, a partir de 1952, contribuyó decisivamente a la supervivencia de los indígenas, así como a la revitalización del pueblo y la preservación de su modo de vida tradicional. Las Hermanitas desempeñaron un papel crucial en el cuidado de la salud, en la escolarización (especialmente en la enseñanza de la lengua portuguesa) y en la lucha por los derechos socioterritoriales. Los resultados de esta investigación demuestran que la presencia de la Fraternidad de las Hermanitas de Jesús, a lo largo de 65 años, fue de gran relevancia, ya que sus acciones contribuyeron al crecimiento poblacional, a la vitalidad étnica y a la demarcación definitiva de las Tierras Indígenas *Apyãwa*.

Palabras clave: Hermanitas de Jesús; *Apyãwa*; Amazonía; territorio.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

Inúmeros indígenas, de diferentes grupos étnicos, habitavam o Brasil antes da chegada dos europeus. O contato com não indígenas resultou na redução e no extermínio de muitos povos, sendo um dos motivos as doenças trazidas do Velho Mundo, às quais os povos originários não tinham imunidade. Não se sabe quantos indígenas existiam na terra que viria a ser o Brasil. "Os cálculos oscilam entre números tão variados como 2 milhões para todo o território e cerca de 5 milhões só para a Amazônia brasileira" (FAUSTO, 2006: 38). Atualmente, de acordo com dados do Censo do IBGE 2022, existem 1.693.535 indígenas e 51,2% dessa população localiza-se na Amazônia Legal.

Entre esses indígenas, encontra-se o povo Tapirapé (que se autodenomina *Apyãwa*) residente na Terra Indígena (TI) Urubu Branco, localizada na região nordeste do estado de Mato Grosso. Assim como outros povos habitantes do interior do Brasil, o povo Apyãwa deslocou-se da costa brasileira ao interior em busca de proteção até chegar à Capitania de Mato Grosso por volta do século XVIII.

Em 1900 constituíam uma população entre 1.000 e 1.500 pessoas; no entanto, por volta dos anos 1950, quase foram extintos. Baldus (1970), Wagley (1988), Irmãzinhas de Jesus (2002) e Ribeiro (1956) apontam duas causas para esse quase aniquilamento. A primeira está relacionada às disputas territoriais com outros povos indígenas, especialmente com os Kayapó. A segunda quanto à expansão da fronteira nacional, por intermédio da qual tiveram seus primeiros contatos com representantes não indígenas da sociedade nacional. Essa aproximação trouxe inúmeras doenças às quais não tinham nenhum tipo de imunidade, como catapora, sarampo, varíola, gripes, simples resfriados. Registros desses autores indicam que houve uma acelerada depopulação e que, em 1947, o grupo de Apyãwa era constituído por menos de 50 pessoas. Nesse mesmo ano, após um ataque dos Kayapó, fugiram/abandonaram a aldeia Tapi'itawa; os sobreviventes se dispersaram para locais próximos da aldeia.

Em 1950, o responsável pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), juntamente com o auxílio dos padres dominicanos, reuniu as famílias originárias de Tapi'itawa, e uma nova aldeia foi constituída (Orokotãwa), perto do posto do SPI, mas era distante da antiga e muito próxima da dos Karajá. No ano de 1952, três irmãs da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, vindas da França, foram morar junto a eles. Quando chegaram, registraram apenas 47 pessoas, em precária condição de vida. A fraternidade religiosa esteve presente em meio aos Apyãwa por 65 anos e, durante esse período, sempre apoiou de distintas formas os indígenas.

Vários autores, como Casaldáliga (1971), Remy (2018), Tapirapé (1998), Baldus (1970) e Wagley (1988) descrevem a presença delas em meio aos Tapirapé: como e onde viviam, suas atividades diárias, sua fé cristã, a forma como praticavam o Evangelho, suas aprendizagens, seus ensinamentos, as relações interpessoais, os cuidados que tinham com os Apyãwa; enfim, as diferentes ações que realizaram enquanto conviviam com eles.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

Na literatura, há um hiato quando se apresenta a seguinte pergunta: *de que forma a presença das irmãs da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus influenciou o modo de vida tradicional do povo* Apyãwa*, sua resistência e crescimento populacional?* O questionamento adquire um caráter de ineditismo e de originalidade do estudo, pois busca evidências de um encontro cultural fecundo entre uma cultura europeia de influência judaico-cristã e uma indígena autóctone ameríndia. A construção desses laços interculturais tão distintos adquire enorme relevância, em especial pelo resultado.

Pautada em um percurso metodológico que compreende pesquisa bibliográfica e histórica, entrevistas com indígenas Apyãwa, e ancorada na noção de hibridismo cultural de Canclini (1998), Burke (2003) e Cardoso (2008), a pesquisa foi dirigida com a finalidade de compreender como a vivência das Irmãzinhas de Jesus em meio aos Apyãwa, influenciou o modo de vida tradicional desse povo.

A relevância deste estudo pode ser demonstrada por buscar compreender em profundidade como um processo sociocultural interativo entre uma cultura cristã europeia e uma comunidade originária constituem um processo de confluência que se mostra significativo à revitalização sociocultural indígena e reapropriação socioterritorial.

O surgimento da congregação, sua atuação, a chegada ao Brasil e o encontro com os *apyãwa*

A Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, fundada na Argélia em 1939, por Magdeleine Hutin, tinha como finalidade atender comunidades isoladas e vulneráveis. Seguiu os princípios do missionário francês Charles De Foucauld, que viveu junto aos nômades do deserto do Saara com total respeito pela alteridade (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002; REMY, 2018)

Vindas da França, as religiosas Genoveva (Geneviève Hélène Boyé), Denise e Clara, chegaram ao Rio de Janeiro em junho de 1952, e de lá foram para Conceição do Araguaia (PA), em julho de 1952. Foram acolhidas no colégio das irmãs dominicanas, onde aprenderam português e sobre diferentes tipos de plantações e seus cuidados. Clara estudou as plantas medicinais; Genoveva e Denise, a fiar algodão, a socar arroz, andar a cavalo. Ao mesmo tempo, fabricavam sabão para lavar vestimentas e utensílios, organizavam o inventário de provisões, tecidos e medicamentos que iriam levar, mandaram confeccionar suas sandálias, participaram de pescaria, organizaram materiais necessários para montar a capela. Frei Gil, um padre dominicano da Prelazia de Conceição do Araguaia, as acompanhou, trouxe muitas caixas e pacotes para instalação delas em meio aos Tapirapé.

No dia 20 de setembro de 1952, partiram de Conceição do Araguaia à aldeia dos Tapirapé. Durante a viagem, passaram com dificuldade por diversas cachoeiras, viveram momentos de angústia e de tensão. Experimentaram um mundo novo, pois, apesar da presença de onças, de possíveis jacarés e de cobras, dormiam em pequenas praias, substituindo camas por redes. O calor era intenso e a presença de mosquitos, constante. Conforme prosseguia a viagem, iam encontrando: "*muitas casas pobres, algumas sem paredes, ao lado de outras de alvenaria. É grande a miséria, há muitas pessoas doentes e deficientes, e a higiene é precária"* (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 46). Os missionários dominicanos já estavam na região do Araguaia em meio às aldeias dos Tapirapé desde o início do século XX. Devido à presença constante desses religiosos, até a chegada das irmãzinhas todos os Apyãwa haviam sido batizados (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

No dia 5 de outubro de 1952, Genoveva[3], Denise e Clara chegam à aldeia Tapirapé, com Madalena Hutin (fundadora da congregação), para darem início a uma nova fraternidade – a primeira a ser criada na América Latina (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002; REMY, 2018). Quando elas se estabeleceram em meio aos Tapirapé, somavam menos de 50 indivíduos, localizados na Aldeia Nova. Eram os remanescentes do último ataque dos Kayapó realizado na aldeia Tapi'itawa em 1947.

Um povo isolado e debilitado acolheu as Irmãzinhas de Jesus: aprendizado, convivência e partilha de vida

A fundadora da fraternidade, irmãzinha Madalena, tinha um pensamento simples: "*elas se farão Tapirapé para, daqui, irem aos outros e amá-los... Mas serão sempre Tapirapé"* (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 13). Com esse propósito, as religiosas construíram sua casa conforme as da aldeia, aprenderam com os membros da comunidade (crianças, jovens, adultos e idosos, homens e mulheres) o idioma Tapirapé. Entre as duas culturas, havia um grande abismo e, em várias situações, as diferenças eram antagônicas. Buscavam água no rio da mesma maneira que as mulheres Apyãwa – com latas na cabeça. A comunidade ajudou na construção de sua casa. Conforme faziam os indígenas, as irmãzinhas limpavam e cultivavam suas próprias roças – com auxílio ocasional de alguns indígenas –, pois, de acordo com o ideário da congregação, esperavam exercer o partilhamento pelo exemplo vivido (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002; WAGLEY, 1988).

Durante o período inicial, amizade e partilha representavam mais do que fazer, aprenderam muito, mas encontraram diversas dificuldades. Novas atividades passaram a fazer parte da rotina diária das irmãs (Quadro 1).

O respeito, a troca, o convívio quotidiano tornou-as integrantes da família Tapirapé e, com o passar dos dias, faziam parte da aldeia. Os indígenas sentiam-se responsáveis por elas, confirmando o que a fundadora Irmãzinha Madalena havia dito: elas se tornaram Tapirapé e, assim, cada vez mais, a partilha e as trocas diluíam as fronteiras culturais.

Material e métodos

Ao se propor descrever sobre a função, importância e força da presença das Irmãzinhas de Jesus em meio aos Apyãwa, o estudo fez uso da pesquisa qualitativa com uma abordagem descritiva, realizada em dois momentos.

Primeiramente, foi feita uma análise da obra intitulada *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus,* de Charles de Foucauld, publicado pela editora Salesiana no ano de 2002, constituída a partir de relatos das irmãs. Esse livro compila excertos dos diários, entre os dias 02 de julho de 1952 a 31 de dezembro de 1954. Uma leitura minuciosa possibilitou encontrar aspectos relevantes no modo de vida dos Apyãwa, a partir da presença das irmãs, bem como sua importância para esse povo.

[3] Genoveva e Denise, recém-saídas do noviciado (período de aprendizado e da formação religiosa que se submetem os que desejam professar uma fé), e Clara ainda postulante (tempo de preparo religioso que antecede o noviciado). Clara era enfermeira e, durante sua estada em Conceição do Araguaia, aprendeu no posto de saúde das irmãs dominicanas sobre o uso de plantas medicinais.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

Quadro 1 – Alterações no modo de vida das Irmãzinhas da Fraternidade de Jesus. Fonte: Elaborados pelos autores a partir da obra *O renascer do povo Tapirapé: diário das irmãzinhas de Jesus,* (2023)

Aprenderam	**Atividades que fizeram parte do seu dia a dia**
Pescar com e como eles, fazer jirau de lenha e bambu a fim de cozinhar e defumar carnes e peixes, jirau para suas hortaliças, fazer *kawi*[4], farinha, confeccionar *peyra*[5], esteira, farinha, brocar a roça, cortar o mato rasteiro para preparar o terreno para o plantio (é um trabalho pesado), a cozinhar como eles, andar de canoa, cortar lenha, a fazer sua roça (desmatar, coivarar, plantar, cultivar), a comer como os *Apyãwa*, fazer farinha de peixe, pilotar e consertar seu barco, pilotar ubá[6], participar das danças, Clara aprendeu fazer peneiras.	Ir à roça, cuidar da casa, preparar seus alimentos, costurar para os Apyãwa. Acompanhar os *Apyãwa* nos acampamentos de pescaria e roças. Assim como as mulheres *Apyãwa,* elas também fazem os alimentos para os rituais. Tratam com vacinas e medicamentos os *Apyãwa*, os Karajá e os sertanejos das redondezas de enfermidades como: dor de barriga, malária, coqueluche, sarampo, gripe, tosse, febre, hérnia umbilical, dor de dente, ferimentos, picada de arraia e de cobra, fazem curativos. Na vida religiosa fazem rezas, vigílias de adoração, cantos das missas, rezam o terço fazem retiros, matinas[7].
Partilha e cuidados dos *Apyãwa*	**Dificuldades**
Eles caçam, pescam e buscam mel para elas. Com frequência, os *Apyãwa* lhes davam produtos alimentares de suas roças, diversos tipos de peixe e carne de caça como: porco selvagem, tatu, anta, macaco, jacaré, tartaruga, veado, jaboti, jaburu, mutum, tamanduá, onça, anta, passarinho. Ao saírem da aldeia, deixam seus tesouros (materiais de valor) na Fraternidade. Não as deixam ir sozinhas à roça, em viagens e na maioria dos passeios. Eles se sentem responsáveis por elas	Não comungar, pois só havia missas quando algum padre as visitava. Dedos feridos de ralar a mandioca para fazer a farinha, bolhas nas mãos de trabalhar, muito calor e mosquitos, queimaduras do sol, sentem cansaço diante do conjunto das atividades. Sentiram medo de animais selvagens, de dormir na praia durante viagens, de se perder na mata. Tomar chuva em suas atividades diárias, privações alimentares, isolamento e ausência de notícias do "mundo", distância de suas roças, de pilotar o barco, lavar roupa no rio.

Para o segundo momento, foi realizada uma coleta de dados, junto com os Apyãwa, residentes na TI Urubu Branco, que se localiza a nordeste do estado de Mato Grosso, a aproximadamente 1.100 km da capital Cuiabá. De acordo com dados do site *Terras Indígenas no Brasil* (2023), a TI Urubu Branco localiza-se na Amazônia Legal, sua cobertura é composta pelos biomas Amazônia (56,27%) e Cerrado (43,73%) e pertence à bacia hidrográfica do Araguaia. Possui uma área de 168 mil hectares, disposta entre os municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha.

O número de aldeias dos *Apyãwa* variou no decorrer dos tempos. No momento da coleta de dados, foi possível verificar que a TI é constituída por oito aldeias: *Tapi'itãwa* (Urubu Branco), *Akara'ytãwa* (Santa Laura), *Tapiparanytãwa* (Córrego da Onça), *Towajaatãwa* (Sapeva), *Myryxitãwa* (Buriti), *Wiriaotãwa I* (Codebra I), *Wiriaotãwa* II (Codebra II) e *Inataotãwa* (Santa Luzia). De acordo com informações do cacique geral, em dezembro de 2023, a população dos Apyãwa residentes na TI somava 1.004[8] pessoas.

A coleta de dados ocorreu por meio de 27 entrevistas com lideranças indígenas, entre os meses de novembro de 2023 a janeiro de 2024. Participaram da entrevista representantes das oito aldeias. A escolha dos entrevistados foi realizada após conversa com o cacique geral que explicou o conceito de liderança[9] indígena. A partir dessa definição, indicou nomes de diferentes tipos de lideranças que poderiam ser convidadas a participar do estudo. Dessa forma, procuramos

[4] *Kawi* ou *cauim* é uma bebida preparada a partir de arroz, mandioca, milho, amendoim, batata-doce.
[5] Cesto feito com folhas de palmeiras, amarrados por uma embira (fibra vegetal que serve de liame).
[6] Canoa de uma só peça, escavada no tronco de uma árvore
[7] Orações longas de salmos e leituras bíblicas realizadas durante a madrugada.
[8] A população distribui-se nas oito aldeias da seguinte forma: 542 na Urubu Branco, 70 na Santa Laura, 87 na Buriti, 21 na Santa Luzia, 151 no Córrego da Onça, 51 na Sapeva, 27 Codebra I e 55 na Codebra II.
[9] São muitas as *lideranças indígenas*, por isso citaremos apenas algumas: o cacique geral e os caciques de cada aldeia, os anciões, os indígenas que trabalham com saúde e educação; aqueles à frente de associações, os que coordenam algum projeto, os (as) pajés, chefes de cerimônia e mais tantas outros que representem a cultura indígena.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

abranger o maior número possível de lideranças, para que a amostra fosse suficiente para atingir um universo qualitativo e heterogêneo de atores sociais.

As entrevistas foram realizadas nas aldeias, com uso de gravador e, posteriormente, transcritas. Compostas por questões semiestruturadas, os assuntos das questões foram agrupados por categorias, para uma posterior análise de conteúdo, que se deu de forma qualitativa. Para garantir o anonimato dos participantes indígenas, seus nomes não foram divulgados, mas designados pela letra EI de "Entrevistado Indígena", acompanhado do número 1 (um) a 27 (vinte e sete), que é o total de entrevistados (EI1, EI2, EI20). As falas dos entrevistados foram escritas sem correções, ou adequações para a língua portuguesa culta, ou seja, mantida a forma pela qual eles se pronunciaram.

Este trabalho respeitou as diretrizes e normas de pesquisa com seres humanos, foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Estado de Mato Grosso, sob o Parecer 6.309.248 e enviado ao CEP/CONEP, que a deferiu por meio do Parecer 6.581.595

Discussão de dados

Como o estudo ocorreu em dois momentos, também a discussão de dados dar-se-á em duas seções distintas. A primeira é intitulada *Convivência diária: hibridismo cultural*, quando é realizada uma análise da obra *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus,* de Charles de Foucauld (2002), levando em consideração a convivência das irmãzinhas com os Apyãwa. Na segunda seção, denominada *Percepções dos Apyãwa em relação às Irmãzinhas,* é apresentado o que pensam os 27 indígenas entrevistados em relação à presença das religiosas em seu meio.

Convivência diária: hibridismo cultural

Em seu diário, as irmãzinhas relatam que, ao chegarem à aldeia, Dom Luiz Palha, bispo da Prelazia de Conceição do Araguaia e os Apyãwa esperavam-nas à beira do rio. Haviam preparado uma "avenida", cortado as árvores e mato, em uma largura de seis metros, para que elas pudessem caminhar sem obstáculos. Além disso, prepararam uma roça com plantio de mandioca e banana (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 51).

Fazer uma "avenida" para que pudessem chegar à aldeia, realizar o plantio de uma roça era algo novo para o povo *Apyãwa*, pois era a primeira vez que estavam recebendo pessoas não indígenas que iriam residir constantemente com eles. Essas ações remetem ao hibridismo cultural, pois, para Cardoso (2008: 79), o "hibridismo cultural é um fenômeno histórico-social que existe desde os primeiros deslocamentos humanos, quando resultam em contatos permanentes entre grupos distintos". Diferentes formas de agir ocorreram entre os Apyãwa e as irmãs desde o primeiro contato.

Ao receber as irmãs na aldeia, vários elementos inerentes à sociedade europeia foram introduzidos à cultura Apyãwa. Muitas foram as alterações observadas na cultura tradicional. Descrevem ainda que Taywi emprestou sua casa e todos os moradores da casa dele se mudaram para a casa de seu irmão. Outro exemplo de hibridismo cultural ocorreu durante a construção da casa das irmãs, quando os Apyãwa encontraram dificuldades para construir portas e armários, pois não conheciam ou não utilizavam. Disseram as Irmãzinhas (2002: 72): *"Nossa casa lhes deu várias ideias: uns fazem portas, outros, prateleiras, ou paredes só envaradas. Cada um parece ter vontade de ter uma casa com vários cômodos e paredes*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

interiores. E Taywi faz uma porta igual a nossa em sua casa" (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 88).

As casas comunais eram o padrão, abrigando famílias extensas, sem portas e sem repartições; o uso de portas nas moradias, a repartição da casa em cômodos era um elemento da cultura europeia, trazido pelas irmãzinhas. Implica dizer que as culturas são dinâmicas e inserem elementos novos à medida que seus membros os experimentam e aderem a eles. Vários exemplos de alteração nas relações entre o modelo tradicional e a modernidade podem ser observados no Diário da Irmãzinhas.

No Quadro 2 são apresentados alguns excertos da obra das Irmãzinhas de Jesus (2002), quanto às questões culturais.

Quadro 2 – Excerto indicativo de alteração. Fonte: Elaborados pelos autores a partir da obra *O renascer do povo Tapirapé: diário das irmãzinhas de Jesus,* de Charles de Foucauld (2002)

Excerto indicativo de alteração	Pág.
Quinta-feira, 22 – Vários Tapirapé nos dizem que foram os Karajá que causaram a morte de *Warinimytygi*, jogando feitiço nele. Já estávamos suspeitando que eles acreditavam nisso, pois estão se recusando a trocar roupas e outros objetos com os Karajá. Tentamos explicar que isso não deve ser verdade, mas não os convencemos.	83
Então, vamos sozinhas à roça fazer nossas plantações, e uma família se surpreende ao nos ver passar. As mulheres Tapirapé não ousam andar assim.	87
[Genoveva, Denise e quatro casais com seus filhos fazem uma viagem a Santa Terezinha e Grisota] *Xario* também estava só, porque a mulher dele foi conosco. Pela primeira vez uma mulher Tapirapé saiu da aldeia sem o marido... Parece que esse fato inédito só foi possível porque ele confiou na nossa companhia.	145
Xario e *Patxua* vêm à Fraternidade, e ela se propõe a dormir aqui todas as noites durante a ausência de Genoveva Inês. Não tínhamos pensado em pedir isso a nenhuma mulher da aldeia, pois sabemos que não costumam dormir fora de casa.	223
Segunda-feira, 27 – Clara vai ao lago buscar água e volta com uma lata de 20 litros na cabeça e outra de 10 na mão! Encontra *Arapaxygi* que lhe diz: "Deixe uma que eu levo para você". É a primeira vez que isso acontece. Carregar água é trabalho das mulheres, mas ele ficou com pena quando a viu levando um peso excessivo".	126

Ao "estar" no meio dos Apyãwa, as irmãs modificaram dinâmicas sociais, introduzindo, de certa forma, elementos de modernização social, pois foram alterando a sociedade Apyãwa. Quando foram sozinhas à sua roça, novas rotinas foram vistas pelos indígenas, pois, em sua cultura, talvez esse fato não pudesse ser até mesmo imaginável. De igual forma, foram alterados alguns costumes quando, pela primeira vez, uma indígena saiu da aldeia, sem a presença do marido, ou quando se propôs a dormir fora de casa.

Houve uma mudança em relação à cultura tradicional e ao novo modo de vivência, causado pela presença das irmãs, que começou a fazer parte da cultura dos Apyãwa. Porém, de acordo com Canclini (2011: 22), "hoje existe uma visão mais complexa sobre as relações entre tradição e modernidade. O culto tradicional não é apagado pela industrialização dos bens simbólicos". Para o autor, culturas étnicas e novas tecnologias coexistem, assim como novas e velhas formas relacionais.

Quando elas tentaram explicar que feitiço não existe, fica evidente a questão das diferenças culturais, e da tentativa de ver o mundo de outro modo, a partir de uma visão influenciada pela ciência ocidental. Para os Tapirapé, a crença em feitiços faz parte de sua mitologia, que, por meio de um sistema de narrativa de crenças, busca explicar determinadas situações. Essa forma de interferência é

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

vista por Canclini (2011) como diferente abordagem do que é visto como tradicional (pensamento indígena) e do que é moderno (pensamento das irmãs). No entanto, a partir do momento em que elas se propõem a conviver com eles e, ao conhecerem melhor sua cultura, passaram a valorizar suas características étnicas e culturais. Assim, as relações entre moderno e tradicional foram mescladas e se entrelaçaram quando, por exemplo, um indígena do sexo masculino se propôs a realizar uma tarefa que sempre foi realizada pelas mulheres.

Quanto à cultura alimentar, vários momentos são descritos, conforme excertos a seguir: Mariapawygi*, a mulher de* Xako'iapari*, "está esperando criança e teve que desmamar o filho de pouco mais de um ano. Mas Ampora não está se dando bem com o novo regime alimentar. Então, vamos diariamente ao SPI buscar leite para ele"* (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 23).

> Como agora há leite no SPI, vamos todos os dias buscar um litro ou dois para as crianças. Só os meninos tomam, as meninas não podem por causa das prescrições alimentares. Misturamos um pouco de farinha com o leite, e eles acabam gostando. (*idem*, 2002: 129)

Essas situações são típicas da cultura europeia, justificada pela grande preocupação das irmãs em relação ao estado de saúde das crianças. Na Europa, o leite de vaca já era essencial para o desenvolvimento dos pequenos.

Outros exemplos de coexistência de culturas étnicas e novas práticas em relação à saúde estão presentes nos seguintes excertos do diário das irmãzinhas: [Durante a realização de um parto]: "*Os remédios, variados, vão do feijão para esfregar na barriga da mãe até uma injeção dada por Clara"* (2002: 130). Taywi *foi buscar* Irawyo*, "um dos mais velhos e único pajé que resta. Aliás, a medicina tradicional tapirapé não exclui a outra, a dos* tori" (2002: 153).

Em relação à saúde, a presença das irmãs na aldeia, foi responsável pela cura de muitos indígenas (Apyãwa e Karajá) e sertanejos, especialmente pelo fato da irmã Clara ser enfermeira, e com a vinda (tempos depois) de Genoveva Inês, que também era enfermeira. Tratavam com vacinas e medicamentos casos de dor de dente, coqueluche, malária, sarampo, gripes, resfriados, picadas de arraia e cobra, ferimentos, diarreia, entre outras enfermidades. Vários são os relatos em seu diário, que remetem a novas formas de cura, nunca vistas ou oferecidas anteriormente. "*Começamos os tratamentos, dando vitaminas aos doentes. É preciso providenciar para alguns"* (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 182), os Apyãwa estavam enfrentando uma epidemia de sarampo. Relatam que, para melhor cuidá-los, construíram um ambulatório na varanda de sua casa.

Durante a análise da obra, diversos elementos de inserção religiosa foram encontrados. Na casa das irmãs, foi construída uma capela com altar, cruz, um sacrário com o Santíssimo Sacramento. Ainda em relação a questões religiosas, Naïmi, (2011) descreve que, quando as irmãs chegaram, tinham uma postura catequizadora, e práticas cristãs foram apresentadas aos Apyãwa de forma ostensiva. Durante duas décadas, elas tentaram "contar" sua fé aos Tapirapé (REMY, 2018). A rotina religiosa, bem como a introdução de elementos religiosos não conhecidos pelos indígenas, está presente em diversos momentos no diário. Descrevem que, toda vez que algum padre chega à aldeia, missas são celebradas, na capela das irmãs e contam com a presença dos Apyãwa, crianças repetem cantos; durante um sepultamento leram orações; batizados[10] foram realizados na capela da Fraternidade com a presença de Apyãwa e de Karajá; terços eram rezados na capela e reuniam os indígenas; nos acampamentos, havia momentos de oração.

[10] Momento em que indígenas recebem nome cristão.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

No dia 19 de outubro de 1953, consta em seu diário, página 160: "*À noite, conversamos sobre nossa vida aqui. Falamos sobre nosso grande desejo de ver um dia os Tapirapé professarem a fé cristão e conhecer realmente Nosso Senhor Jesus"*. Naquela época, a conversão dos povos indígenas era uma meta da prática missionária, mas, a partir do Concílio Vaticano II[11], passou-se a aceitar e respeitar a religião tradicional dos povos indígenas.

Escrevem no diário que, no dia 1º de novembro de 1953 (Dia de Todos os Santos), entraram em todas as casas e acenderam velas e rezaram, diante dos túmulos[12], e que alguns Apyãwa as seguiram. Essa forma mais ostensiva de demonstrar suas práticas religiosas fez parte de uma fase quando predominava uma postura catequizadora, que "*com o tempo, e sobretudo após a criação do CIMI, optou-se pela não interferência da religião tradicional e pelo diálogo inter-religioso"* (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 227).

No entanto, mesmo com essa forma mais ostensiva de evangelização, durante os primeiros anos que estavam entre os Apyãwa, desde que chegaram à aldeia, elas se propuseram a um modo novo de evangelização, que contava com o respeito aos costumes e à religião dos indígenas, contrastando com as experiências missionárias colonialistas conhecidas por eles no passado. Em muitas situações o "novo modo de evangelização" já estava presente, desde a chegada delas na aldeia, pois havia a interação de diferentes mundos culturais, haja vista quando, ao mesmo tempo, as irmãzinhas e os pajés, cuidavam da saúde dos Apyãwa. Existia uma relação de reciprocidade em relação às crenças e aos ritos de cura do mundo dos pajés.

Em sua missão, o ser e estar entre os Apyãwa descreve muito mais do que fazer. Junto a eles aprenderam e ensinaram um modo novo de ser, de viver com/como eles. A afirmativa nos remete ao conceito de *hibridismo* de Cardoso (2008: 79):

> Todo sujeito migrante é um sujeito híbrido, porque, quando deixa sua terra, torna-se diferente, pois os outros homens que encontra na terra estrangeira têm outros costumes e outras crenças; houve outro tipo de música e dança em outro ritmo. O ritmo que trouxe une ao que encontra e inicia o processo de hibridismo cultural.

Da mesma forma que elas influenciaram os indígenas, também foram influenciadas por eles, pois ocorreram diferentes formas de fusão cultural. Pelo fato delas terem ido morar com eles, é possível descrever o processo intercultural, como um processo de cruzamento de fronteiras. A identidade de ambos foi transformada, pois os sistemas culturais que os rodeavam, de alguma forma, passaram por modificações, devido à convivência entre pessoas de diferentes culturas e nacionalidades. Burke (2003) descreve que, no processo de hibridização cultural, ideias, objetos e práticas de fora são absorvidas/ordenadas por outra cultura.

Percepções dos Apyãwa em relação às Irmãzinhas

A partir da entrevista realizada com os 27 participantes do estudo, foi possível levantar o perfil dos respondentes. Constata-se que 51,85% são do sexo masculino e 48,15% do sexo feminino. A idade dos(as) entrevistados(as) varia entre 18 a 75 anos, apenas quatro pessoas são solteiros(as). A maioria (66,66%) reside na aldeia *Tapi'itawa*, visto que é a maior de todas.

[11] Foram realizadas quatro sessões, entre outubro de 1962 a dezembro de 1965.
[12] Apyãwa são enterrados em suas casas.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

Quanto ao grau de instrução (lideranças indígenas), há uma variação, visto que os anciões, no passado, não tiveram a oportunidade de escolarização, pois não havia escolas para os Apyãwa. Assim, dentre os participantes temos: uma pessoa com doutorado em andamento, três mestres, dois com especialização *lato sensu*, cinco com nível superior, uma cursando nível superior, cinco com ensino médio, uma cursando o ensino médio, uma com ensino fundamental, duas com ensino fundamental incompleto, seis pessoas que não tiveram oportunidade de estudar.

As questões semiestruturadas da entrevista versam sobre o convívio dos entrevistados e do povo Apyãwa com as irmãs, o cotidiano delas, a forma delas se relacionarem com os indígenas e dos ensinamentos que tiveram com elas. Os 27 entrevistados demonstraram grande gratidão, quando questionados sobre a presença das irmãzinhas em meio ao povo Apyãwa. Durante a longa estada entre eles, muitas lembranças vieram à tona no momento da conversa e vários aspectos da vivência entre eles foram revelados. É unânime a questão de que elas realmente se tornaram Tapirapé, pois, as "*irmãzinhas viveram com nós, junto, igual nós, ela trabalha, fazia roça"* (EI1). A afirmação corrobora o pensamento inicial da irmãzinha Madalena Hutin, fundadora da Fraternidade, que em 1952 dizia que "*elas se farão Tapirapé"* (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 13).

Quando chegaram, os *Apyãwa* moravam na aldeia *Orokotãwa*; eram apenas 47, pois estavam em vias de extinção. O EI2 relembrou que, quando foram reunidos nessa aldeia, tiveram uma grande proximidade com não indígenas, propiciando que várias doenças se propagassem, dentre as quais, sarampo, catapora, coqueluche. De acordo com EI9, a "*doença foi um dos fatores que mais levou à extinção, porque naquela época, a gente tava um só família, né?* e com a vinda das irmãzinhas, tudo mudou, pois elas cuidavam dos *Apyãwa"*. EI1 explica que "*Elas foi importante porque elas ajudava nós, cuidava assim de dar remédio, quando pegava doença. E ela ajudaram muito nós, e ela orientava nós também"*.

Baldus (1970) e Wagley (1988) escrevem que, em virtude de diferentes contatos interculturais (interétnico e com não indígenas), houve muitas mortes, provocadas por doenças como sarampo, gripe, catapora, resfriado e varíola. "*Então tava morrendo muita gente por causa da gripe, né catapora, e aí eles* [irmãzinhas] *tinha medicamento, eles tinha prática de saúde, né?*" (EI6). EI10 cita que elas "*acompanhava com as pessoas que teve passando com a epidemia também, ela acompanhava"*.

Quando o entrevistado se refere que *elas tinha a prática de saúde*, certamente refere-se às habilidades da irmã Clara e Elizabeth que eram enfermeiras. Logo que chegaram à aldeia, era uma prática comum das irmãs medicarem as pessoas ("pacientes"). Em seu diário, há vários relatos sobre epidemias que afetaram a sociedade Apyãwa, e sobre os cuidados de saúde que realizavam tanto com os Apyãwa, quanto com os Karajá e com os sertanejos da vizinhança.

Percebe-se a importância da presença das irmãs, pois, naquela época, os *Apyãwa* não tinham acesso a um sistema de saúde que pudesse garantir meios adequados diante dos riscos das epidemias. A situação era tão precária que, antes da chegada das irmãs, não tinham sequer acesso a medicamentos. Durante a entrevista, o EI23, muito emocionado, relembrou que "*sarampo quase acabou com o Tapirapé, né? Aí veio de lá um irmãzinha, lá de francesa, né? Ele veio cuidar, ele que trabalhava muito lá, cuidava pessoal, né? Irmãzinha de Jesus cuidava muito. Ele já me cuidou também, né? Quase morri também, lá na Orokotãwa"*.

Os casos de doenças, aliados à descaracterização cultural, foram fatores que explicam a progressiva redução populacional que praticamente levou os Apyãwa

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

à extinção. De acordo Darcy Ribeiro (1956), cada povo indígena que entrou em contato com a sociedade brasileira foi incluído em um círculo de contágios com um alto índice de mortalidade, pois doenças corriqueiras a não indígenas, apresentam efeitos letais sobre populações indígenas, que a experimentam pela primeira vez.

Ribeiro (1956) acrescenta que os grupos indígenas em convívio com os "civilizados" adotavam novos hábitos alimentares, abandonando antigas fontes de suprimento que lhes garantiam o vigor físico, causando desequilíbrio dietético, devido a deficiências alimentares. Dentre os problemas que essa descaracterização cultural implica, o autor cita que surgem distúrbios motores, lesões oculares, queda geral da robustez, dentes cariados e malformados, entre outros.

Em relação aos Apyãwa, Ribeiro (1956: 37) afirmou que o impacto da civilização explica o decrescimento desse povo, que se encontra em vias de extinção; porém, a chegada das irmãzinhas na aldeia mudou essa realidade.

> *Mas só que depois que chegaram as irmãzinhas, aí eles cuidavam dos paciente, né? Porque já tava quase acabando nosso povo (...), elas vieram, cuidaram do nosso povo, medicaram naquela época. As irmãzinhas pra nós é a mãe, né? Que a gente fala. Porque eles eram pessoas muito importantes, especial para nós, porque eles ajudou, ajudam muito, né? E através dela que nós estamos crescendo da população.* (EI9)

Nessa mesma linha de pensamento, o EI10 disse que as irmãzinhas realizaram um trabalho, muito para aumentar a população do povo, foi um trabalho muito difícil, mas ela conseguiram essa população, chegar hoje, com aproximadamente mil pessoas, então é uma conquista muito grande que ela fez. Assim como EI9 e EI10, todos os participantes do estudo têm a percepção de que o trabalho realizado por elas implicou diretamente em um aumento populacional.

Em entrevista ao Jornal Alvorada da Prelazia de São Félix do Araguaia (2007), Genoveva de Jesus (Veva) disse que: "desde o começo tinha claro que nossa presença era para ajudá-los a serem eles mesmos, terem confiança em si mesmos, essa era nossa missão(...). Hoje eles nos chamam mães de criação" (REMY, 2018: 84), pois, de um jeito simples, assumiram a vida do povo Apyãwa, trataram-nos com amor, dedicação, cuidados e medicamentos. Evangelizaram com o testemunho de vida, com práticas simples e, por meio de seus exemplos, os Apyãwa sobreviveram ao extermínio, e em sinal de gratidão são chamadas por eles de "mães de criação".

Muito reduzidos, morando em uma aldeia nova, e diante de um mundo novo, cheios de ameaças, sentiam a necessidade de aprender a língua portuguesa, para que pudessem lutar por seus direitos. Seis entrevistados afirmaram que a língua portuguesa lhes foi ensinada pelas irmãzinhas. Coube a elas fomentar uma visão política, que era ensinar também, ensinar com a língua portuguesa, né? Falar na língua portuguesa e tentar ver como o povo Apyãwa vai estar se organizando com a política, próprio da sua aldeia (EI10). O EI12 expressa um sentimento de gratidão, pois o povo Apyãwa, também agradece muito a irmãzinha devido esse ensinamento de falar português.

O domínio da escrita e leitura da língua portuguesa era uma dificuldade enfrentada pelos Apyãwa. EI8 lembra que, quando era criança, não existia escola, mas, com o passar dos anos, era necessária, pois precisavam ter o domínio da leitura e da escrita para conhecer e garantir seus direitos. Da mesma maneira, EI2 lembrou-se do período em que era criança, e que expuseram para as irmãzinhas a necessidade de aprender a língua portuguesa e de estudar:

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

> *A irmãzinha também chegou em 52. E aí ficou com nós até que nós crescemos, né? E aí nós pensamos de estudar né? Falamos de escola, e as irmãzinha não quiseram fazer escola, porque é muito diferente, vai atrapalhar, vai mudar a ideia, o costume [...] nós vamo ensinar mal, quando nós vamos trazer escola para eles. A escola vai contar muita coisa, vai mudar costume deles, vai mudar muita coisa, ela fala não. Não quiseram trazer escola para nós, né? Só por isso. (...). Mas ela explicava que escola vai mudar muita coisa, coisa dos homem de vocês. Às vezes vocês vão mudar o comer, o falar.*

No entanto, o povo Apyãwa sentia necessidade de uma escola, e que nela pudessem se expressar, se comunicar, pois, como diz o EI2, "*nós não sabia falar com pessoas, nós não sabia lutar"*. Quando EI2 afirma que *nós não sabia lutar*, estava se referindo ao processo de demarcação da TI. Naquela época, estavam na aldeia *Orokotãwa*, e havia uma forte pressão por parte de grandes fazendas como, por exemplo, a Fazenda Tapiraguaia, que expandia suas áreas, e os Apyãwa sentiam-se fortemente ameaçados, pois o território que ocupavam anteriormente aos poucos ia sendo engolido pelos fazendeiros. Diante dessa situação, por longos anos os indígenas lutaram pela demarcação da TI Tapirapé/Karajá.

> A partir de muitas lutas contra os fazendeiros para a demarcação do território indígena Tapirapé/Karajá, um novo desafio foi pensado pela comunidade, a criação de uma escola na Aldeia, onde nosso povo poderia aprender a ler e escrever. Essa decisão tomada pela comunidade foi motivada pela dificuldade que as lideranças sentiam de dialogar com governantes. Ou seja, para as lideranças contradizerem os interesses dos governantes sobre a questão fundiária. (SILVA, 2019: 57)

Pensada a partir de uma necessidade de uma questão fundiária, o início da educação escolar indígena ocorreu em 1968, quando a professora Wanda (não indígena), chegou à aldeia *Orokotãwa*. Outros docentes passaram pela comunidade, porém não se acostumaram, especialmente pelo fato de terem que morar na aldeia. Dessa forma, Silva (2019: 55), escreve que:

> Na década de 70 do século passado, os Apyãwa queriam uma escola para poder aprender a língua portuguesa com o objetivo de entender o que estava escrito nos documentos e poder lutar pelos seus direitos com mais segurança. E solicitaram, então, às Irmãzinhas de Jesus, que levaram esse pedido a Dom Pedro Casaldáliga, Bispo de São Félix do Araguaia na época.

A Escola Tapirapé foi instalada em 1973, e veio o casal de professores Luiz e Eunice. Inicialmente "*foram alfabetizados os jovens e adultos Apyãwa que tinham um pouco de conhecimento da língua portuguesa"*; as aulas na escola da aldeia eram/são consideradas como uma ferramenta complementar, visto que já possuíam/possuem seu próprio sistema educativo (SILVA, 2019: 57). Na sequência, o casal de professores, juntamente com a irmãzinha Mayie e a linguista Yonne Leite, elaboraram uma escrita para a língua Apyãwa, com a finalidade de alfabetizar as crianças na língua materna.

De acordo com EI18, a escola é um local de extensão da educação familiar, pois nela os estudos dizem respeito à manutenção das tradições. Percebe-se a importância que a escola tem, pois, ao mesmo tempo em que é considerada um campo de lutas políticas, também é um espaço de manutenção tanto da cultura como da língua.

As irmãs já haviam dito que a escola iria mudar a vida dos Apyãwa. "*A gente não acreditava, mas mudou mesmo, escola que mudou, é lá que começou, e eu sempre lembro, é na escola que aí mudou as coisas, muita coisa"* (EI2). Na sequência, o entrevistado cita que, atualmente, os mais jovens não participam de algumas danças, afirmam ter vergonha e as mulheres não tomam mais parte dos

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

cantos. (EI1) afirma que a escola toma muito tempo dos estudantes, pois, em épocas de festas e rituais, quando todos deveriam comparecer, não conseguem se dedicar como era feito no passado, e assim a escola atrapalha. As mudanças a que os entrevistados se referem também foram encontradas nos estudos de Neto (2014). A autora indica uma avaliação e uma reconstrução contínua da escola, a fim de atender as necessidades da comunidade, bem como para minimizar a preocupação em relação ao impacto que a escola pode trazer.

Esses dois depoimentos são de uma ala mais tradicional da sociedade Tapirapé; no entanto, a maioria dos entrevistados, não comunga desse pensamento. EI3 reconhece que o mundo está cercado de novos conhecimentos, porém é necessário que se mantenham os costumes e saberes tradicionais, pois, atualmente os Apyãwa que residem na TI Urubu Branco e TI Tapirapé/ Karajá são únicos, não existem Apyãwa em outros lugares. EI23 reforça a necessidade do povo adquirir conhecimentos por meio do estudo, e, ao concluí-los, retornarem às aldeias a fim de dar sua contribuição ao povo Apyãwa.

Nessa linha de pensamento, os entrevistados EI3, EI27 e EI22 afirmam que a formação dos Apyãwa deve perpassar por diferentes áreas de formação. Os três citaram a importância da área da saúde, educação e agricultura, formando uma visão política, pois, a partir do momento em que os conhecimentos abarcam diferentes áreas, os problemas internos da TI terão maior probabilidade de solução.

O grande incentivo à educação tem produzido resultados importantes, pois é grande o número de Apyãwa que possui escolaridade superior, bem como especializações *lato* e *stricto sensu*, mas a comunidade não soube apresentar os dados quantitativos. Em 2023, havia duas pessoas fazendo doutorado, seis já haviam concluído o mestrado e oito estavam fazendo mestrado (EI4). De acordo com a obra *História da educação escolar Apyãwa* (2018), 30 indígenas tinham concluído ensino superior na UNEMAT, 10 estavam matriculados e 11 tinham concluído curso de especialização. Na UFG, 52 haviam concluído ensino superior e 25 o curso de especialização *lato sensu*.

Essa situação demonstra que os Apyãwa têm a compreensão de que no mundo atual, além dos conhecimentos tradicionais e das leis do povo, faz-se necessária a aquisição de conhecimentos teóricos, técnicos, científicos e jurídicos. A tendência é as novas gerações buscarem níveis de instrução elevados, principalmente o universitário, o que é visto como uma "ferramenta fundamental para compreender e interpretar as políticas públicas, os códigos, as leis, as resoluções nacionais e internacionais da sociedade não-indígena" (ALMEIDA, 2014: 20).

> Atualmente, nós estamos inseridos no mundo global, então nós temos de estudar e nos preparar para obter o conhecimento universal, para que nós possamos discutir e dialogar com as autoridades sobre os assuntos referentes aos nossos direitos à educação, saúde, terra e para a elaboração de documentos. (SILVA, 2019: 148)

Durante a vivência das religiosas com os Apyãwa, merece relevo o cuidado que tiveram em preservar a cultura e o modo de viver desse povo, demonstrado pelas falas dos indígenas. Elas motivaram "*o povo Apyãwa para manter a cultura. Nunca se interferiu para o povo entrar na igreja então, ela fez uma política para manter o povo Apyãwa, a sua cultura, sua identidade e sua característica"* (EI12). "*As Irmãzinhas de Jesus foi aceito porque ela nunca proibiu de a gente tá falando nossa língua, nunca proibiu de comer nossos alimentos, nossas culturas, ela só acompanhou"* (EI14).

> *O povo Apyãwa, também agradece muito a irmãzinha devido esse ensinamento de falar português, mas antes disso, o povo Apyãwa aprenderam a falar francês junto*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

> *com ela, ela ensinou a falar francês. Só que o francês não tinha adiantado muito, porque nós sempre enfrentamos português, então tinha que aprender o português, principalmente para reivindicar o território, para enfrentar os grandes fazendeiros. (EI12)*

Leonardo Boff, (2013) escreve que, graças à mediação delas, a autoestima dos Apyãwa voltou. Sentiam-se confiantes e fortalecidos. Organizaram-se social e politicamente, para a retomada de seu território ancestral no ano de 1993. Fica evidente que as ações fomentadas por elas desenvolveram diversas capacidades, dentre elas a de lutar e de defender seu território, sua cultura e sua vida. Por isso que nós hoje são assim, sempre lutando, sempre defendendo (EI14).

Ao atuarem na instalação de uma escola indígena, que era uma reivindicação dos Apyãwa, indiretamente viram que o povo tem cada dia mais consciência de seus direitos sobre a terra e da necessidade de intensificar a luta para garantirem seu território (REMY, 2018: 52). Ainda de acordo com Remy (2018: 57), "a escola lhes permitiu assumir (...) a luta pela recuperação de suas terras, ela ainda propiciou a formação de professores Tapirapé, de agentes de saúde, que assimilavam nossos métodos de cuidado".

O povo Apyãwa assumiu a luta pela posse da terra e, como citou o EI2, por diversas vezes foram a Brasília em busca do território tradicional que era seu por direito. Não obtendo soluções por parte dos órgãos governamentais, em 23 de setembro de 1993, retomaram a área indígena Urubu Branco, que se encontrava em posse de alguns latifundiários. Após inúmeras ameaças de morte e muitos conflitos com os fazendeiros e posseiros, a TI Urubu Branco foi delimitada no ano de 1994, declarada em 1996 e homologada no ano de 1998.

Com seu jeito simples de conviver em meio a eles, participaram do cotidiano, dos problemas, dos conflitos, ou seja, as lutas do povo Apyãwa eram as suas. O respeito e a confiança eram mútuos, elas os auxiliavam em tudo o que estava ao seu alcance. Ações que aparentemente parecem ser muito simples, como cuidar da saúde, ensinar a língua portuguesa, alertar sobre o comércio desigual com os mascateiros, buscar soluções para implantar a escola, auxiliar na leitura e confecção de documentos, contribuíram para o protagonismo do povo Apyãwa.

Considerações finais

No decorrer de 65 anos, muitas irmãs fizeram parte da Fraternidade, porém cabe destacar Genoveva, que chegou com o primeiro grupo, com 29 anos de idade, e permaneceu entre eles até o dia de sua morte (24/09/2013), quando já tinha completado 90 anos. Odila foi a última religiosa a permanecer mais tempo com os Tapirapé e retornou a Paris em janeiro de 2018, encerrando um ciclo de 65 anos na comunidade; porém, a presença dessas religiosas permanece viva na memória cultural do povo Apyãwa.

O encontro das irmãs com os Apyãwa foi um marco na vida da Igreja Católica, em meio aos povos indígenas. A partir da intencionalidade das irmãs em promover o "encontro com um outro", trilharam um caminho, com uma postura de observação e escuta; aprenderam o que havia de novo, em uma cultura totalmente diferente. Com uma postura dialógica e amorosa, entraram na vida dos *Apyãwa* e viveram como eles. Com sua maneira particular de viver o Evangelho, tornaram-se Tapirapé. A partir do "encontro" entre elas e os indígenas, várias foram as modificações na vida do povo Apyãwa e na vida das religiosas.

No passado, quando elas chegaram, eram apenas 47 indígenas, desamparados, desassistidos... E elas? Vieram com o coração desejoso de os amar e serem

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

suas irmãs. Com os pés descalços, pisavam no chão sagrado e por eles foram acolhidas. Por meio do exemplo, da vivência, do respeito e do amor, conquistaram o direito de entrar na intimidade desse povo. Para que pudessem sobreviver naquele espaço, onde a cultura predominante era a dos Apyãwa, precisaram ceder em pontos básicos (moradia, alimentação, vida social), oportunizaram um encontro, no qual diferentes estilos culturais conviveram em aberto e igualitário diálogo. Como ponto de convergência, ocorreu a manifestação de novos elementos socioculturais que, por sua vez, resguardaram elementos considerados essenciais na cultura original Apyãwa.

Por se tratar de um povo que estava em vias de extinção, as culturas (dos Apyãwa e das religiosas francesas), em momento algum, tiveram por finalidade o sobrepujamento de uma em detrimento de outra. Ao contrário, distintas forças culturais, de modo intencional, foram utilizadas com o propósito de firmar o modelo autóctone de manifestação cultural dos indígenas. Houve o que por muitos é denominado de hibridismo cultural, que ocorreu da forma mais rica possível, pois, quanto mais extrema for a desigualdade cultural, mais rico torna-se o hibridismo. E, nessa situação, as irmãs eram imigrantes, que deixaram seus países de origem, deslocaram-se ao Brasil e foram conviver em meio aos *Apyãwa*. Nesse caso, o hibridismo é um episódio histórico e social, pois se encontraram com "um outro" e com eles mantiveram contato contínuo por muitas décadas.

Contrapondo a ideia, de muitos autores, de que as irmãzinhas não influenciaram ou não alteram a vida do povo Apyãwa, este estudo demonstra que, a partir de sua vivência em meio a esse povo, houve muitas alterações em seu modo de vida. De acordo com os participantes do estudo, houve a inserção de novos elementos culturais e sociais. Alterações foram realizadas até mesmo antes de sua chegada, quando, por exemplo, foi construída uma "avenida" para esperá-las. Durante o momento da construção da casa delas (da Fraternidade), novos elementos como porta, armários, repartição de cômodos começaram a fazer parte da vida Apyãwa.

No entanto, respeitaram e valorizaram o modo de ser dos indígenas. Tinham a clareza de que estavam lá para fortalecê-los como povo, e para isso, introduziram novos elementos alimentares, a exemplo do uso do leite para as crianças pequenas. Na área da saúde passaram a cuidá-los e promover o uso de medicamentos alopáticos. Em sua organização social, faziam tarefas diferentes, que não eram vistas antes de sua chegada, como, por exemplo, o cultivo de roça por mulheres.

As irmãzinhas tiveram papel fundamental na organização e na luta pelos direitos da sociedade Apyãwa. Quando chegaram, encontraram um povo abandonado e espoliado, dissidentes da grande nação tupi, vivendo em um novo território. Inicialmente, a maior preocupação se dava em relação à saúde, ou seja, com a sobrevivência do povo Apyãwa. Elas foram responsáveis pelo ensino da língua portuguesa, pelo processo de alfabetização que lhes permitiu maior autonomia em contatos com a sociedade não indígena. A escola que foi organizada por eles, a fim de atender suas especificidades, permitiu sair de um processo de desorganização, pois, a medida em que os problemas com a saúde eram minimizados pela presença da Irmãzinhas de Jesus, a escola lhes proporcionava conhecimentos e informações que lhes esclarecia como lutar para recuperar seu território, sendo um apoio na luta pela terra! A presença delas lhes proporcionou confiança! Certos de que o território que ocupavam era insuficiente para sua sobrevivência, e impedidos de entrar em seu território ancestral, decidiram (re)ocupá-lo, pois acreditavam ter o direito ancestral sobre ele.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

Durante o período de mais de seis décadas, as religiosas conviveram com eles, presenciaram a retomada de seu território tradicional, hoje homologado, e denominado de Terra Indígena Urubu Branco, no qual estão dispostas oito aldeias, com um número expressivo de pessoas que saltou de 47 para mais de 1.000 indígenas.

Nos relatos dos entrevistados transborda um sentimento de profunda gratidão e a importância das Irmãzinhas de Jesus para o povo Apyãwa, pois contribuíram para a atual formação social e territorial do povo Apyãwa. Em suma, com um coração afetuoso elas os amaram, cuidaram, ensinaram e os viram frutificar, atingindo a missão do fundador da fraternidade Charles de Foucauld: *Converter-se ao evangelho e gritá-lo, não com palavras, mas com a vida. Nada mais* (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002: 20).

Recebido em 27 de fevereiro de 2024.
Aprovado em 2 de outubro de 2024.

Referências

ALMEIDA, Antonio Cavalcante. Organização Kaingang: o caso das lideranças tradicionais e políticas no Paraná. *Revista Ciências Sociais em Perspectiva*, 13 (25), 2014.

BALDUS, Herbert. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Nacional, 1970.

BOFF, Leonardo. "Morreu a Irmã Genoveva, a parteira do povo Tapirapé". In: REMY, E. *Parteiras de um povo: 65 anos de presença das irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé*. Goiânia: Scala, 2018. pp. 100-101.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CARDOSO, João Batista. Hibridismo cultural na América Latina. *ITINERÁRIOS – Revista de Literatura*, 27 (1): 79-90, 2008.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. 1971. Disponível em: < https://servicioskoinonia.org/Casaldaliga/

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2006.

IRMÃZINHAS DE JESUS. *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus, de Charles de Foucauld*. São Paulo: Salesiana, 2002.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201

NAÏMI, Mustapha. (2011). Les petites sœurs de Jésus, en Amazonie, Renaissance de la tribu indienne des Tapirapé. *Archives de sciences sociales des religions*, 156: 200, 2011.

NETO, Maria. Gorete. Bilingual education, indigenous language and culture: the case of Apyãwa Tapirapé. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, 14 (2): 335-351, 2014.

REMY, Eliane. *Parteiras de um povo: 65 anos de presença das irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé*. Goiânia: Scala, 2018.

RIBEIRO, Darcy. Convívio e contaminação: efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. *Sociologia,* 18 (1): 3-50, 1956.

SILVA, Adailton Alves da. *História da educação escolar Apyãwa*. Tangará da Serra: Ideias, 2019.

TAPIRAPÉ, Comunidade. *Xanetawa Parageta: histórias das nossas aldeias*. Brasília: MEC/SEF/MAR, 1996.

WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas-vindas: os índios tapirapé do Brasil central*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17201.

ACENO

Políticas de sofrimento e regimes de cuidado em tempos de razão neoliberal

Jainara Gomes de Oliveira[1]
Universidade Federal da Grande Dourados

Resumo: Neste artigo, discuto como a forma neoliberal de razão tem efeitos nos modos de determinação, produção e gestão do sofrimento. Sugiro também que essa discussão está ligada às problemáticas políticas em torno das reivindicações por reconhecimento, das reivindicações por igualdade social e das capacidades sociais de cuidar de si mesmo em relação à saúde mental. Nesse sentido, verifica-se que a lógica neoliberal da responsabilidade privada pelo próprio sofrimento implica práticas de cuidado individualizadas. Trata-se de uma pesquisa qualitativa realizada junto a mulheres residentes na cidade de Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul.

Palavras-chave: reconhecimento; diagnósticos; saúde mental.

[1] Professora colaboradora e pesquisadora de pós-doutorado, com bolsa da CAPES, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (PPGANT/UFGD). Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. **Políticas de sofrimento e regimes de cuidado em tempos de razão neoliberal.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 435-448, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Policies of suffering and care regimes in times of neoliberal reason

Abstract: In this article, I discuss how the neoliberal form of reason affects the modes of determination, production, and management of suffering. I also suggest that this discussion is connected to political issues around claims for recognition, claims for social equality, and social capacities to take care of oneself in relation to mental health. In this sense, it is noted that the neoliberal logic of private responsibility for one's own suffering implies individualized care practices. This is a qualitative research conducted with women residing in the city of Dourados, in the state of Mato Grosso do Sul, Brazil.

Keywords: recognition; diagnoses; mental health.

Políticas de sufrimiento y regímenes de cuidado en tiempos de razón neoliberal

Resumen: En este artículo, discuto cómo la forma neoliberal de la razón afecta los modos de determinación, producción y gestión del sufrimiento. También sugiero que esta discusión está conectada con cuestiones políticas en torno a las reivindicaciones por reconocimiento, las reivindicaciones por la igualdad social y las capacidades sociales para cuidar de sí mismo en relación con la salud mental. En este sentido, se observa que la lógica neoliberal de la responsabilidad privada por el propio sufrimiento implica prácticas de cuidado individualizadas. Esta es una investigación cualitativa realizada con mujeres residentes en la ciudad de Dourados, en el estado de Mato Grosso do Sul, Brasil.

Palabras clave: reconocimiento; diagnósticos; salud mental.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

Gostaria de começar tratando aqui de uma questão que tem perturbado, de maneira particular, a nossa condição biopolítica contemporânea (ALBINO e OLIVEIRA, 2021): refiro-me, mais precisamente, às maneiras pelas quais a razão neoliberal, isto é, uma forma normativa de razão, tem submetido as esferas mais variadas da nossa existência à economização. Nesse sentido, pode-se sugerir que o neoliberalismo não deve ser entendido apenas como um certo conjunto de políticas econômicas, ou ainda uma ideologia. Trata-se, sobretudo, de entendê-lo como uma forma normativa de razão que, ao menos desde os anos 1970, tem sido disseminada, de maneira ampla, no interior das relações sociais, submetendo-as à lógica do capital (FOUCAULT, 2008; BROWN, 2015; DARDOT e LAVAL, 2016).

Nesse sentido, minha discussão neste artigo parte do pressuposto teórico de que, num sentido mais preciso, pode-se conceber o neoliberalismo como uma racionalidade. A generalização da concorrência caracteriza, de maneira bastante acentuada, a racionalidade neoliberal. No âmbito dessa racionalidade, a concorrência foi assumida como norma de conduta e a empresa, por conseguinte, definida como modelo privilegiado de subjetivação. Se admitirmos esse pressuposto, uma definição precisa de neoliberalismo deve incorporar os discursos, as práticas e os dispositivos que, em conjunto, determinam a forma como os indivíduos são instados a conceber a si mesmos como uma empresa e a governarem suas condutas orientados pelo princípio da competição generalizada (DARDOT e LAVAL, 2016).

Essa pressuposição analítica está assentada no diagnóstico histórico que Foucault (2008) desenvolveu no final dos anos 1970 sobre a maneira como o neoliberalismo se apropriou das análises, antes circunscritas ao campo da economia de mercado, para aplicar essas análises às relações que não são econômicas, em sentido estrito. Verifica-se, nesse sentido, uma generalização da forma empresa que se situa no interior do que poderíamos chamar de tecido social. Seguindo o modelo da empresa, as ações e as decisões dos indivíduos devem ser baseadas em cálculos de custos e benefícios. Essa generalização tem como uma das suas principais funções desdobrar o modelo da economia de mercado para, em seu sentido mais preciso, fazer do econômico o modelo das relações sociais e da empresa o modelo universal do social. O retorno à forma empresa sustenta, assim, uma política de economização do campo social.

Esse diagnóstico histórico também ressalta que o neoliberalismo radicalizou a generalização da forma econômica que caracteriza o mercado, estendendo-a a todo campo social, até mesmo às relações não propriamente econômicas. Essa generalização funciona como um princípio com base no qual as relações sociais, assim como os comportamentos individuais não-mercantis, podem ser decifrados em termos econômicos. Nesse esquema de análise, todas as relações sociais são analisadas a partir da racionalização econômica.

Em resumo, pode-se dizer que essa forma neoliberal de razão

> transmografica todos os domínios humanos e empreendimentos, com os próprios humanos, de acordo com uma imagem específica do econômico. Toda conduta é uma conduta econômica; todas as esferas da existência são enquadradas e medidas por termos e métricas econômicas, mesmo quando essas esferas não são monetizadas diretamente. Na razão neoliberal e nos domínios que governa, somos apenas e, em toda

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

> parte, *homo oeconomicus*, que por si mesmo tem uma forma historicamente específica. Longe de ser aquela criatura de Adam Smith impulsionada pela propensão natural a "permutar, trocar e intercambiar", o *homo oeconomicus* atual é uma parte de capital humano intensamente construída e regida com a tarefa de melhorar e alavancar seu posicionamento competitivo e de aumentar seu valor de portfólio (monetário e não monetário) em todas suas iniciativas e lugares. Esses são também os mandatos e, portanto, as orientações, que contornam os projetos de estados neoliberalizados, as grandes corporações, os pequenos negócios, as organizações sem fins lucrativos, as escolas, as consultorias, os museus, os países, os acadêmicos, os artistas, os órgãos públicos, os estudantes, os sites, os atletas, as equipes esportivas, os programas de pós-graduação, os provedores de saúde, os bancos e as instituições jurídicas e financeiras globais. (BROWN, 2015: 10, tradução livre)

Nesse sentido, gostaria de acentuar que essa forma neoliberal de razão, ao submeter os indivíduos a um regime de concorrência, também atua na definição de novos modos de subjetivação. Por consequência, essa subjetivação neoliberal produz sofrimento, uma vez que, ao serem instados a conceber a si mesmos como se fossem uma empresa, os indivíduos passam a ordenar suas relações sociais baseados no modelo do mercado, o qual pressupõe a responsabilidade privada pelo próprio sofrimento, por exemplo. Em outras palavras, "como um sistema normativo, o neoliberalismo atua na produção de determinadas relações com si mesmo e com os outros, determinadas maneiras de viver e determinados processos de subjetivação" e, sobretudo, "na definição política, econômica, [social e subjetiva] de certa norma de vida" (ALBINO e OLIVEIRA, 2021: 250). Essa norma de vida neoliberal, por sua vez, caracteriza-se sobremaneira

> [por impor] sofrimento psíquico àqueles que são tornados responsáveis individualmente pelas suas próprias condições de subsistência. Isto é, os sujeitos são responsáveis apenas por si mesmos, e não pelos outros. Nesse sentido, trata-se de se tornar autossuficiente no sentido econômico, mesmo quando as condições não garantem qualquer autossuficiência. Nessa racionalidade neoliberal, essa norma da autossuficiência tem sido concebida como uma ideia propriamente moral. Na medida em que não conseguem se adequar à essa norma, os sujeitos se tornam dispensáveis e, por conseguinte, são confrontados com certo tipo de moralidade política, isto é, uma moralidade que trabalha para estabelecer a privatização do cuidado como um modelo [marcante das sociedades capitalistas avançadas]. (ALBINO e OLIVEIRA, 2021: 250)

Ao ressaltar como a definição política, econômica, social e subjetiva da norma neoliberal de vida está ligada a essa lógica de privatização do cuidado, o meu objetivo neste artigo[2] será discutir como os pressupostos dessa norma neoliberal incidem sobre os modos como mulheres heterossexuais, bissexuais e/ou lésbicas, brancas, negras e/ou pardas, jovens e/ou adultas, pertencentes a diferentes estratos socioeconômicos e residentes na cidade de Dourados, no estado do Mato Grosso do Sul, narram e reconhecem as suas experiências de sofrimento psíquico, bem como realizam o trabalho de cuidado em relação à sua saúde mental.

Sofrimento psíquico e trabalho do cuidado

Em trabalhos anteriores (ALBINO e OLIVEIRA, 2021a; 2021b; OLIVEIRA, 2021; 2022), ressaltei, entre outros aspectos, que a determinação da legitimidade ou não de um sofrimento se refere também a uma questão política, além de clínica e, igualmente, que as maneiras como os sujeitos exprimem, narram e reconhecem

[2] Este artigo resulta da pesquisa de pós-doutorado que desenvolvo no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGANT/UFGD), com bolsa da CAPES e supervisão do Prof. Dr. Esmael Alves de Oliveira, a quem agradeço, respectivamente, pela bolsa e pela supervisão. Agradeço também à Chiara Albino pela leitura atenciosa deste artigo.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

o seu sofrimento, ou o escondem, silenciam e criticam, estão ligadas às prescrições de cada momento histórico (SAFATLE, SILVA JUNIOR e DUNKER, 2021). Nesse sentido, em relação ao campo da saúde mental, pode-se dizer que a institucionalização dos objetivos relativos à política neoliberal nesse campo em particular produziu uma reformulação das noções de saúde e doença.

Essa reformulação está ligada, entre outros fatores, à expansão dos psicofármacos, possibilitada pelos processos de medicalização e farmacologização. Esses processos foram acentuados, sobretudo, pela publicação do *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM-III)[3] nos anos 1980, cujo surgimento está relacionado "à necessidade de estabelecer categorias de transtornos claras, com critérios diagnósticos correspondentes" (DAVIES, 2017: 193-4). Essa terceira edição do DSM apresentou as categorias diagnósticas de maneira meramente descritiva, sem considerar suas etiologias sociais, culturais e biológicas, por exemplo. Ao fazer isso, essa abordagem descritiva acabou expondo "a falta de qualquer base objetiva ou biológica sobre a qual o DSM poderia distinguir entre experiências e comportamentos chamados de desordenados e não desordenados" (DAVIES, 2017: 194).

Nesse sentido, os modos de definição dos diagnósticos, dos limiares diagnósticos e de inclusão de novos diagnósticos do DSM-III foram marcados por dados clínicos contraditórios e incompletos, ou ainda pela falta de pesquisas neurobiológicas potencialmente orientadoras. Sem base objetiva ou biológica, as categorias e os limiares diagnósticos foram construídos fundamentados em processos subjetivos. Nas edições posteriores do DSM, verifica-se uma expansão dos transtornos e uma redução progressiva dos limites diagnósticos. Além disso, houve um aumento cada vez mais crescente, por meio da inflação diagnóstica, da medicalização desnecessária das experiências subjetivas consideradas dolorosas, ainda que "normais".

Sem considerar as condições socioeconômicas em que essas experiências estavam situadas, a expansão diagnóstica ligada à medicalização desnecessária resultou, como consequência, no aumento dramático de prescrições e usos de psicofármacos. Também nos anos 1980, verifica-se uma maior intervenção farmacêutica no campo da saúde mental e, nesse sentido, a indústria farmacêutica passou a investir recursos financeiros cada vez maiores para apoiar a etiologia biológica, isto é, para promover a ligação das categorias descritivas presentes no DSM às causas biomédicas e, assim, comercializar os psicofármacos como solução.

Na medida em que a separação em termos graduais dos transtornos do DSM das contingências de ordem econômica, social e política está ligada historicamente ao processo de medicalização e farmacologização, verifica-se a transformação desses transtornos em patologias pessoais, que passaram a ser explicadas, diagnosticadas e tratadas por meios biomédicos. A esse respeito, Davies argumenta que:

> O processo duplo de medicalização e farmacologização deu ímpeto e justificativa a um novo paradigma biotecnológico de sofrimento emocional, um apelo por legitimidade ao simbolismo autoritário da medicina curativa por meio de seus significantes, explicações e intervenções biológicas. (DAVIES, 2017: 197, tradução livre)

Diante desse processo duplo, deve-se ressaltar ainda que a natureza e a atividade psiquiátrica passaram por importantes mudanças. Entre elas está o florescimento e o crescimento de pesquisas no campo da neurociência, cujo objetivo consiste em descobrir as origens biológicas dos transtornos psiquiátricos. Além

[3] Trata-se de um manual publicado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

disso, à medida que a psiquiatria começou a oferecer mais amplamente seus serviços à população, que busca cada vez mais por ajuda psiquiátrica, a profissão tornou-se sobremaneira orientada biologicamente.

Uma vez que essas mudanças na psiquiatria não estão desvinculadas das reformas desenvolvidas pelas políticas neoliberais, nota-se que a ideia amplamente difundida no campo da psiquiatria de que os transtornos mentais podem ser traduzidos em termos de "desequilíbrios químicos"[4] também está ligada à indústria farmacêutica. Nesse sentido, de maneira combinada, a psiquiatria e a indústria farmacêutica trabalharam para promover e popularizar essa ideia entre a população. Esses esforços combinados têm o objetivo de convencer a população "de que os transtornos psiquiátricos são conhecidos por serem causados por anormalidades nas substâncias químicas do cérebro (MONCRIEFF, 2008, p. 245, tradução livre)." e que os medicamentos, por sua vez, são capazes de normalizar a função.

Foi sobretudo devido à indústria farmacêutica, por meio de enormes recursos financeiros, que a ideia do desequilíbrio químico se tornou popular. A depressão e a ansiedade, por exemplo, passaram a ser cada vez mais definidas como um desequilíbrio químico e, como consequência, mais pessoas foram diagnosticadas como deprimidas e ansiosas e mais antidepressivos foram prescritos. Essa ampliação dos diagnósticos e do tratamento medicamentoso aumentou, de maneira substancial, a lucratividade da indústria farmacêutica, e esse sucesso ocorreu sobremaneira no momento de consolidação das políticas neoliberais. Nesse sentido, como analisa Moncrieff (2008: 247, tradução livre):

> O crescente poder da indústria farmacêutica ilustra a mudança no equilíbrio entre trabalho e capital alcançada pelas políticas neoliberais. A indústria pode ser vista como beneficiária dessas políticas, que tornaram os governos mais receptivos aos interesses das corporações multinacionais. Suas atividades também podem ser vistas como parte da força motriz por trás do neoliberalismo, tanto em suas campanhas agressivas para forjar novos mercados quanto em sua crescente influência na vida política, estabelecendo um precedente para a contínua transferência de autoridade dos governos para as corporações.

Em resumo, considerando as análises expostas, pode-se dizer que:

> Não é um mero acaso que a ascensão do neoliberalismo nos anos 1970 tenha sido acompanhada pela reformulação brutal da gramática do sofrimento psíquico através da hegemonia do *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*, em sua terceira edição (DSM-III). Há relações profundas entre os experimentos de engenharia social do neoliberalismo e a reconstrução das estruturas categoriais clínicas, reconstrução que se expressa, principalmente, com o apagamento das neuroses, com a hegemonia da depressão, coma redução da psicose à forma unitária da esquizofrenia, com a consolidação dos transtornos *bordeline* e, finalmente, com a substituição da clínica tradicional, restrita ao tratamento de doenças, pela lógica do *enhancement*, que começa a explorar cada vez mais os fármacos, inicialmente concebidos para o sofrimento psíquico, em um novo objetivo, aquele da potencialização de performances no trabalho. (SAFATLE, DUNKER e SILVA JUNIOR, 2021: 10)

Dessa maneira, como aponta a literatura, essa discussão sobre a gramática e a política neoliberal do sofrimento psíquico não se restringe à potencialização de performances no trabalho. Nesse sentido, gostaria de sugerir que ela também pode ser ligada às problemáticas políticas em torno das reivindicações por reconhecimento, das reivindicações por igualdade social e das capacidades sociais de

[4] De maneira resumida, pode-se dizer que "essa teoria do 'desequilíbrio químico' sugere que os transtornos psiquiátricos são causados por anormalidades de substâncias químicas neurotransmissoras no cérebro (substâncias químicas que estão envolvidas na transmissão de sinais nervosos) e que anormalidades de diferentes neurotransmissores causam diferentes transtornos psiquiátricos" .(MONCRIEFF, 2008: 242, tradução livre)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

cuidar de si mesmo em relação à saúde mental.

Esta articulação analítica está assentada no traço histórico de que, no fim do século XX, verifica-se um relevante crescimento de diferentes ativismos progressistas. No interior desse crescimento, a gramática relacionada às reivindicações políticas passou por uma mudança marcada, sobretudo, pelo surgimento das políticas de identidade e pelo descentramento da classe. Devido a essa mudança, o problema central relativo à justiça deixou de ser a redistribuição e passou a ser o reconhecimento. Como resultado, a política cultural e a política social foram, por vezes, dissociadas uma da outra. Esse desdobramento histórico levantou questões importantes sobre as alternativas com relação à relevância das lutas por justiça distributiva. Muitas dessas questões não consideraram o fato de que se pode combinar reivindicações pelo reconhecimento da diferença e reivindicações por igualdade social, como no caso das lutas por justiça de gênero, que não são lutas "meramente" culturais, pois também se assentam na distribuição (FRASER, 2022: 17).

Nesse sentido, ao invés de acentuar essa dissociação, considero que seja mais relevante elaborar questões sobre a distinção entre cultura e economia, a combinação de ambas no interior da produção de injustiças e a integralização do reconhecimento e da redistribuição em uma análise crítica. Ao propor essa formulação, pretendo ressaltar que esse deslocamento da política de redistribuição para a política de reconhecimento está ligado historicamente ao processo de consolidação do neoliberalismo, o qual não apenas mercantiliza as relações sociais, como também erode as políticas de proteções sociais, acentua a desigualdade material e aumenta as disparidades em termos de capacidade sociais de cuidar de si mesmo e dos outros, entre outros aspectos (ATHANASIOU, 2021; ALBINO e OLIVEIRA, 2021).

No coração dessa condição sócio-histórica, encontram-se as contradições sociais e reprodutivas, sendo a crise do cuidado uma expressão aguda delas. Trata-se de uma crise que está ligada às pressões que espremem, no interior da ordem neoliberal, várias capacidades sociais, entre elas as capacidades sociais de cuidar de amigos, familiares e comunidades. Desde uma perspectiva histórica, pode-se dizer que esses processos que chamamos de "reprodução social" foram e ainda são representados como sendo um trabalho a ser desempenhado por mulheres. Esse trabalho das mulheres, que continua a ser realizado sem pagamento, tornou-se econômica e culturalmente indispensável para as sociedades capitalistas avançadas (COOPER, 2017, 2021; FRASER, 1997a, 2022).

No interior da crise contemporânea, verifica-se o desdobramento de uma crise do cuidado, bem como de uma crise de reprodução. Essas crises constituem uma crise mais ampla, isto é, uma "crise geral", que inclui as vertentes econômica, ecológica e política, as quais se entrecruzam e se exacerbam de maneira mútua. Nesse sentido, uma interpretação adequada de tais crises não pode isolá-las dessa crise mais ampla e deve evitar um "separatismo crítico". Assentada nesse pressuposto analítico, ao enfocar a centralidade da crise do cuidado, gostaria de ressaltar que ela expressa, de maneira aguda, as contradições sociais e reprodutivas que são características do neoliberalismo.

Nesse sentido, devemos considerar que as pressões que atualmente incidem sobre o cuidado não podem ser interpretadas como meramente acidentais. Deve-se, antes, elaborar uma interpretação crítica das raízes profundas e sistêmicas de tais contradições, as quais estão situadas no interior da estrutura que constitui o neoliberalismo. Com essa formulação, pretendo assinalar dois aspectos relevantes dessa discussão, a saber: a reprodução social está ligada ao processo histórico

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

de acumulação de capital continua e o fato de o capitalismo se orientar em direção à acumulação ilimitada também desestabiliza os processos de reprodução social. Em síntese, essa formulação enfatiza que "essa contradição sociorreprodutiva do capitalismo está na raiz da chamada crise do cuidado" (FRASER, 2020: 263).

Para contribuir com essa discussão, volto-me para as experiências de mulheres que, à sua maneira, conferem diversos significados às práticas do cuidar relacionadas à saúde mental. Trata-se, ao mesmo tempo, de apontar as profundas e consubstanciadas desigualdades que marcam as suas condições do trabalho de cuidar.

Modos de subjetivação, narrativas de sofrimento e práticas de cuidados

Quando era jovem, Livia (parda, bissexual, 32 anos, classe média-baixa) sonhava em ser atriz de teatro, depois dançarina de balé. Ela queria trabalhar fazendo arte, ainda que não soubesse exatamente o que isso significava. Mas, mesmo achando que tinha talento para isso, ela desistiu dessa ideia. Ao recordar por que desistiu do sonho que cultivava em ser artista, ela reflete sobre o fato de que sua família sempre pontuava que "sonho não enche barriga" e que "a arte não tinha futuro". Sua família ressaltava, principalmente, que ela "deveria escolher uma profissão de verdade". Mais tarde, ao se dedicar ao seu gosto pela literatura, decidiu que o seu caminho para a realização profissional deveria ser o de jornalista.

No âmbito de seu contexto familiar, ela foi a primeira da família a ingressar em uma universidade. "Na geração dos meus pais, a universidade era tida como uma realidade muito distante e descolada da nossa realidade socioeconômica". Seu pai sempre desejou cursar o ensino superior, mas, sendo o irmão mais velho entre treze filhos, precisou trabalhar desde os doze anos para ajudar financeiramente em casa. Já sua mãe, que também nutria o desejo de cursar o ensino superior, foi confinada à obrigação de realizar o trabalho doméstico: era a irmã mais velha e cuidava dos irmãos mais novos ou dos afazeres de casa. "As mulheres das famílias dos meus pais não tinham outra escolha a não ser seguir as regras impostas pela sociedade, pois dependiam financeiramente dos meus avós". Ela ressalta que, "naquela época, as mulheres só saíam de casa casadas e com a bênção e liberação do pai".

Ela acrescenta que suas tias brancas eram as que tinham mais pretendentes e se casavam com aqueles considerados "melhores partidos" na concepção dos seus avós. "Mas nem sempre os melhores partidos eram as melhores escolhas". Livia recorda que uma de suas tias, que se casou com um rapaz concursado e foi morar na capital, sofreu violência doméstica por muitos anos: "ele chegava muitas vezes bêbado em casa e a ameaçava com uma faca. Ela sofreu muito até conseguir se separar, porque a separação também não era vista com bons olhos pela família". Por outro lado, as suas tias negras ou "que não se passavam por brancas" eram as principais responsáveis pelo papel do cuidado e "não puderam escolher muito quais namorados teriam".

Lívia lembra que era recorrente nas falas das suas tias queixas sobre o cansaço em relação às tarefas de cuidar da casa. Devido ao estresse, "elas acabaram engordando e diziam que não se sentiam mais atraentes". Além disso, elas se preocupavam com o fato de que não poderiam "largar" o marido porque tinham filhos para criar, e a separação seria um "escândalo na família". Nesse sentido, ela

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

destaca que cresceu em um ambiente familiar onde a dependência financeira limitava as escolhas e possibilidades de sonhar com um futuro diferente. “Sempre lembro das minhas tias como pessoas cansadas das atividades cotidianas e sem perspectivas de mudança, pois sempre dependiam dos seus maridos para comprar uma roupa, por exemplo”.

Durante os anos de universidade, ela começou a refletir sobre como poderia se tornar profissionalmente bem-sucedida e ter uma vida diferente daquela vivida pela maioria das mulheres da sua família. Queria encontrar, à sua maneira, um caminho profissional que lhe permitisse ter uma vida financeira mais estável. Acreditava que essa suposta estabilidade poderia torná-la uma pessoa mais satisfeita e feliz. Nos anos seguintes, passou a perceber, cada vez mais, que essa ideia de busca pessoal por estabilidade financeira também era alimentada por condições sociais desiguais.

Sugere que essa percepção se deve ao fato de que ela precisou conciliar os estudos e o trabalho, o que não a permitia ter tempo suficiente para cuidar adequadamente de si e para ler literatura, por exemplo. Essa condição de ter que conciliar os estudos e o trabalho, já que não podia contar com a ajuda financeira da família, fez com que ela se sentisse pressionada a se desdobrar e a sempre almejar o sucesso em tudo o que fazia.

“Eu precisava acordar cedo para trabalhar como vendedora em uma loja de calçados no centro da cidade. O ônibus que eu pegava estava quase sempre lotado. Quando saía do trabalho, pegava outro ônibus para ir à universidade.” Chegava bastante cansada às aulas. Por vezes, esse cansaço a fazia querer desistir, mas, ao mesmo tempo, ela não queria se sentir “fracassada”. Nesses momentos, dizia para si mesma: “Não se preocupe, você vai superar isso”. Esse sentimento de superação, por outro lado, criou nela uma ansiedade em relação às suas expectativas futuras. Tentando “sobreviver minimamente àquela situação”, sentia-se cada vez mais “sobrecarregada pela ansiedade”.

Ela foi uma aluna que, desde a infância, sempre teve um bom rendimento escolar e se destacava entre seus colegas. Nesse sentido, seus familiares diziam: “Essa menina não dá trabalho nenhum. Ela sempre foi muito estudiosa e tenho certeza de que sempre vai conseguir tudo o que deseja”. Lívia recorda que, quando estava no terceiro ano do curso universitário, “já não conseguia mais ser a mesma”: não conseguia mais me concentrar nas leituras nem na escrita. “Chegou um momento em que passei a fazer as coisas no automático. Parecia que nada mais me despertava prazer”. Às vezes, quando começava uma nova atividade na universidade, ela parecia bem interessada, porém, em pouco tempo perdia o interesse e “entrava no modo automático” novamente. Chegou a pensar em desistir do curso de jornalismo, mas, preocupada com sua possível estabilidade financeira, decidiu “segurar as pontas” até se formar.

Durante o último ano do curso, os sintomas da ansiedade se intensificaram. Ao descrever esses sintomas, ela lembra que estava deitada em uma rede quando começou a sentir um suor excessivo, falta de ar, dor no peito e os batimentos cardíacos acelerados. Achando que estava tendo um infarto, decidiu ir a uma Unidade Básica de Saúde (UBS). A profissional de saúde que a atendeu ainda na triagem aferiu que sua saturação de oxigênio estava em 95%, a pressão arterial em 12 por 8 e a frequência cardíaca em 80 batimentos por minuto. Ao relatar seus sintomas ao médico, foi solicitado que ela fizesse uma radiografia de tórax, que não diagnosticou problemas cardíacos. “Acho que fiquei muito ansiosa porque estava preocupada se conseguiria um bom emprego e, ao mesmo tempo, lembrava que havia pessoas desempregadas com diplomas.”

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

Ela continuou a sentir esses sintomas nos anos seguintes, até que, já atuando profissionalmente na área em que se formou, voltou a uma UBS. O médico que a atendeu sugeriu que se tratava de um transtorno de ansiedade e a orientou a procurar ajuda médica especializada de um psiquiatra. Ela contou que juntou o dinheiro da consulta e buscou atendimento psiquiátrico. Relatou ao psiquiatra que esses sintomas eram crônicos, e ele os diagnosticou como sendo, de fato, sintomas correspondentes a um transtorno de ansiedade, que deveria ser tratado com o uso de medicamentos psicofármacos e psicoterapia.

Mesmo na companhia dos amigos, Lívia sentia-se muito sozinha, pois não conseguia falar abertamente com eles sobre suas angústias. Para ela, compartilhar suas angústias e sofrimentos com seus amigos seria demonstrar que havia "fracassado": "Eu sempre tenho a impressão de que todos estão muito bem resolvidos profissionalmente. Acho que eles também têm a mesma impressão de mim". Nesse sentido, ela também ressalta: "Talvez por isso, eu não queira que me enxerguem como uma pessoa fracassada. Seria humilhante dizer que, mesmo tomando remédio e fazendo terapia, eu ainda não me sinto bem".

Clara (branca, heterossexual, 35 anos, classe média) estava no trabalho quando sua mãe morreu. Estava em uma reunião pedagógica, onde discutiam o encerramento do semestre. Sua irmã mais velha ligou naquela tarde chuvosa e perguntou se ela estava ocupada. Ela disse que estava em uma reunião de trabalho, mas que ligaria de volta quando terminasse. Quatro horas se passaram e ela não havia ligado de volta. Sua irmã a ligou novamente. Sua mãe estava morta. Ela morava sozinha e foi encontrada em sua casa. Clara e sua mãe não eram próximas. Houve um momento de proximidade, no entanto, após a morte do pai dela, marido de sua mãe. Ela atribui essa falta de proximidade ao fato de terem passado pouco tempo juntas.

Depois que seu pai morreu, quando ela tinha vinte anos, sua família passou por circunstâncias difíceis. Não havia dinheiro suficiente para cobrir as despesas familiares. Porém, apesar dessa situação, sua mãe não deixou de incentivá-la a "buscar uma oportunidade melhor". Essa oportunidade se apresentava na forma de um trabalho que lhe permitisse ter uma vida financeiramente estruturada.

Meses após a morte de sua mãe, ela estava na padaria quando sentiu uma dor no peito e falta de ar. Deixou a cesta de compras no chão e saiu do local. Tentou caminhar até sua casa, mas se sentia tonta. Preferiu se sentar em um banco em frente à padaria para recuperar a respiração, que estava bem ofegante. Cerca de vinte minutos se passaram até que ela conseguisse ir para casa. Ao chegar, deitou-se no sofá e teve insônia naquela noite.

Aquela não era a primeira vez que sentia esses sintomas; já havia tido episódios semelhantes antes, mas desta última vez, eles pareciam mais intensos. Ela estava sobrecarregada com as demandas do trabalho e queria mudar de emprego. No entanto, essa não era uma possibilidade naquele momento, pois ela tinha o sonho de comprar um apartamento financiado pela Caixa. Ela lecionava várias disciplinas em uma escola e dava aulas particulares de reforço para conseguir ter "uma renda relativamente boa".

Precisando lidar com as incertezas do futuro e os sintomas de ansiedade, Clara resolveu procurar atendimento psicológico. Ela recorda que, no início, "foi muito difícil aceitar que precisava de acompanhamento psicológico, porque no ambiente familiar em que cresci, tinha-se a ideia de que psicólogo era para gente louca". Isso implicava, no interior desse ambiente familiar, ser encarada como uma pessoa que "a sociedade descarta e que só fica dando trabalho para a família". Nesse sentido, ao chegar ao consultório do psicólogo pela primeira vez, ela

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

sentiu-se “constrangida e receosa” em falar sobre sua privacidade com uma pessoa desconhecida.

Ela ressalta que fazia um recorte consciente do que diria na terapia, no sentido de que tinha “receio” de contar até mesmo para o psicólogo como se sentia em relação ao seu desânimo com a vida. Esse desânimo se deve ao fato de ela sempre colocar o trabalho como prioridade, o que resultava em falta de tempo para, por exemplo, encontrar os amigos. Cansada da “dinâmica puxada do trabalho”, nos finais de semana ela também cuidava da casa. “Eu tirava o sábado e domingo para fazer todo o serviço doméstico: limpar casa, fazer feira, lavar roupas. Quando a noite chegava, eu estava esgotada e não queria sair de casa”.

Certo dia, ela participou de uma “calorosa reunião de trabalho” em que algumas pautas foram motivo de conflitos. Mas achou que, para evitar se confrontar com os colegas, era “melhor não falar, pois na minha criação meus pais sempre disseram para evitar o conflito, mesmo estando certa”. Ao sair da reunião, no entanto, ela sentiu que a visão estava “borrada” e que “as mãos e os pés estavam suados”. Nesse sentido, ela ressalta: “Não foi a primeira vez que isso aconteceu, mas parecia que cada vez era mais recorrente e mais intenso”.

Quando os episódios de ansiedade se tornaram recorrentes, ela resolveu se automedicar. “Resolvi começar a tomar um remédio que minha amiga tomava. Ela tinha receita para um tratamento a longo prazo e me deu uma caixa com 60 comprimidos.” Para ela, essa quantidade de comprimidos “era o suficiente para que eu tivesse tempo de atender às minhas demandas mais urgentes no trabalho”. A seu ver, as crises de ansiedade estariam relacionadas às demandas de trabalho, por isso, ao final do semestre, seus problemas estariam resolvidos.

Quando os remédios acabaram, “eu fiquei muito ruim”. Mas ela continuava fazendo terapia. Entre outros assuntos, ela falava sobre como queria se tornar independente, disposta a se adaptar às circunstâncias difíceis. “Eu sempre cresci com a ideia de que deveria tentar fazer tudo sozinha. Acho que isso está muito relacionado à ideia de que, na velhice, eu não quero precisar do cuidado dos outros, quero ser responsável por mim.” Nesse momento da sua narrativa, ela ressalta que, depois que perdeu os pais, não se manteve próxima da irmã. “Ela sempre lembrava que eu não atendi aquela ligação no dia da morte da minha mãe porque coloquei o trabalho como prioridade”.

Depois de um certo tempo de terapia, Clara pôde refletir melhor sobre seu medo de depender de ser cuidada por outra pessoa e sobre a situação socioeconômica em que se encontrava. Ela acreditava que esse medo era resultado, entre outros fatores, da maneira como a nossa sociedade demanda que sejamos responsáveis individualmente por nós mesmos. Nesse sentido, ao compartilhar como se sentia diante daquelas lembranças, ela narra que:

> *Quando minha irmã me ligou para falar da morte da nossa mãe, acho que já sabia o motivo da ligação e por isso não quis atender. Minha mãe estava doente e eu me envolvia cada vez mais com as demandas do trabalho para não precisar pensar nessa questão do cuidado. Eu me sentia obrigada a cuidar da minha mãe apenas porque ela era minha mãe, mas, ao mesmo tempo, eu não queria cuidar dela, porque me imaginava naquele lugar de alguém que precisava ser cuidado por outro para sobreviver. Acho que até hoje sofro com essa questão de me sentir desamparada, mas, por outro lado, preciso ter forças para acordar todos os dias e ir trabalhar em busca de um futuro melhor.*

Em larga medida, pode-se assinalar, a partir dessas narrativas, que existem singularidades em relação à experiência do sofrimento e das práticas de cuidado,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

mas, como gostaria de pontuar, essas singularidades não estão separadas dos modos como os vínculos sociais são construídos. Reconstruir, por sua vez, as maneiras como esses vínculos se relacionam com uma configuração histórica particular nos possibilita perceber os processos de constituição da experiência social do sofrimento e dos regimes de cuidado e sua relação com determinado modo de subjetivação. Nesse sentido, faz-se necessário explorar essas singularidades no interior de um conjunto de narrativas subjetivas que, apesar de descreverem os sintomas e suas estruturas classificatórias, expressam, sobretudo, valores sociais e expectativas de reconhecimento.

Essas narrativas são marcadas, entre outros aspectos, pela valorização da atividade de diagnosticar os sintomas, uma atividade central na forma de vida neoliberal. Os diagnósticos estão na base das políticas públicas, da medicalização e das intervenções sociais, mas também nos modos como as pessoas administram subjetivamente suas vidas. Isso está ligado, a meu ver, ao fato de que a forma de vida neoliberal produziu também maneiras de sofrer de acordo com ela. O que, por conseguinte, assinala que as formas como os sujeitos nomeiam, narrativizam e reconhecem suas experiências de sofrimento não estão desvinculadas do fato de que as categorias clínicas também dependem dos valores sociais que, por sua vez, são exteriores à própria clínica. Isto é, as narrativas dos sujeitos e a clínica estão, ambas, colonizadas pelos modos de racionalização neoliberal.

Nesse sentido, a racionalização neoliberal tem efeitos nos modos de determinação, produção e gestão do sofrimento. Tais efeitos se apresentam, sobretudo, por meio dos quais os sujeitos passam a modificar a si próprios. O que inclui, por vezes, uma maneira relativamente positiva de lidar com o sofrimento. Essa maneira se expressa nas narrativas dessas mulheres quando, em suas falas, ressaltam que, em circunstâncias socioeconômicas marcadas pela instabilidade financeira, elas não devem desistir de buscar por oportunidades melhores. Mesmo ao se sentirem contingencialmente desamparadas, o que, por vezes, as obriga a cuidarem mais de si mesmas, elas tentam não sucumbir à desesperança. Ao mesmo tempo, buscam oferecer um outro enquadre às circunstâncias difíceis, não apenas no sentido de que devem superá-las, mas também de que podem aprender com essa experiência e, sobretudo, continuar persistindo. Em outras palavras, elas expressam uma capacidade de transformar o sofrimento em uma oportunidade de crescimento pessoal, tornando-se assim pessoas resilientes[5], isto é, pessoas que, apesar dos desafios, são capazes de seguir adiante.

Nesse ponto, elas se voltam para tarefas como regar uma planta, ouvir música, ler um livro, assistir a um filme, caminhar no parque e pedalar no bairro. Trata-se de tarefas que as ajudam a cuidar da saúde mental e a manter uma atitude mais positiva diante da vida. Essa atitude positiva, por sua vez, expressa a ideia de que não se deve sofrer de maneira prolongada, mas sim tentar encontrar uma saída para levar uma vida mais feliz e satisfeita. Uma ideia que, ao que parece, pressupõe que se deve usar o fracasso como uma oportunidade de crescimento e, ao mesmo tempo, revela que a incapacidade de superar individualmente as circunstâncias consubstancialmente difíceis pode deixar marcas profundas na psique quanto ao sofrimento.

[5] Uma discussão inicial mas sistemática da relação entre a racionalidade neoliberal e a noção de resiliência pode ser encontrada em Albino e Oliveira (2021b). Ver também Cabanas e Illouz (2022).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

Considerações

Neste artigo, levantei a discussão sobre a lógica neoliberal da responsabilidade privada pelo próprio sofrimento, o que implica práticas de cuidado individualizadas. Essa discussão está assentada no traço histórico de que os processos pelos quais os sofrimentos são legitimados ou não se referem também a uma questão política, além de clínica. As próprias categorias clínicas, nesse sentido, dependem dos valores sociais que, por sua parte, são exteriores à clínica. Mesmo quando os indivíduos descrevem os sintomas e as estruturas classificatórias dos seus sofrimentos, expressam, de maneira fundamental, valores sociais, bem como expectativas de reconhecimento.

A valorização da atividade de diagnosticar os sintomas, no interior da lógica neoliberal biocêntrica do sofrimento, torna-se parte dos processos de medicalização e farmacologização, o que, por conseguinte, aponta que essa lógica produziu também maneiras de sofrer de acordo com ela. Dessa forma, os sujeitos são instados a nomear, narrativizar e reconhecer suas experiências de sofrimento e cuidar da sua saúde mental a partir de incorporação subjetiva de discursos profundamente individualizantes. Tais discursos pressupõem maneiras relativamente positivas de lidar não apenas com o sofrimento, mas também de cuidar de si, o que inclui, entre outros aspectos, desenvolver a capacidade subjetiva e produtiva de transformar o sofrimento em uma oportunidade de crescimento pessoal para, assim, tornar-se resiliente.

Recebido em 20 de novembro de 2024.
Aprovado em 20 de dezembro de 2024.

Referências

ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara Gomes de. "Neoliberalismo e saúde pública". In: ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara (orgs.). *Saúde e políticas da vida*. Recife: Seriguela, 2021a. pp. 17-44.

ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara Gomes de. "O governo neoliberal das vidas precárias". In: ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana. (Org.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Seriguela, 2021b. pp. 245-272.

ATHANASIOU, Athena. "Estados de emergência, modos de emersão: Atuações críticas de "o povo" em tempos de crise". In: ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (orgs.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Editora Seriguela, 2021. pp.153-196.

BROWN, Wendy. "O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas "democracias" do século XXI". In: ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO,

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

Mariana (orgs.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Editora Seriguela, 2021. pp. 91-150.

BUTLER, Judith. Meramente cultural. *Ideias,* 7 (2): 227-248, 2016.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. *Happycracia*: *fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu editora, 2022.

CAPONI, Sandra; DARÉ, Patricia. K. Neoliberalismo e sofrimento psíquico: A psiquiatrização dos padecimentos no âmbito laboral e escolar. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 25 (2): 302-320, 2020.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo:* ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIES, James. "Political pills: psychopharmaceuticals and neoliberalism as mutually supporting". In: DAVIES, James (org.). *The sedated society*: the causes and harms of our psychiatric drug epidemic. Londres: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 189-225.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, Nancy. "Da destruição ao reconhecimento: dilemas da justiça em uma era pós-socialista". In: FRASER, Nancy. *Justiça interrompida*: *reflexões críticas sobre a condição "pós-socialista"*. São Paulo: Boitempo, 2022. pp. 27-57.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política & Sociedade*, 17 (40): 43-64, 2018.

FRASER, Nancy. Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler. *Ideias,* 8 (1): 277-294, 2017.

MONCRIEFF, Joanna. "Neoliberalism and biopsychiatry: a marriage of convenience. Neoliberalism and biopsychiatry: a marriage of convenience". In: COHEN, Carl I.; TIMIMI, Sami (orgs.). *Liberatory psychiatry*: philosophy, politics and mental health. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. pp. 235-256.

OLIVEIRA, Esmael Alves de; OLIVEIRA, Jainara Gomes de. (orgs.). *Leituras contemporâneas sobre gênero e sexualidade*. Campinas: Pontes, 2024.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. "Saúde mental, regimes de visibilidade e políticas de reconhecimento entre mulheres maduras que se relacionam afetiva e sexualmente com outras mulheres". In: OLIVEIRA, Esmael Alves de (org.). *Diálogos contemporâneos sobre corpo(s) sujeito(s) e saúde*. Salvador: Segundo Selo, 2022. pp. 69-91.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. "Saúde, responsabilização e moralidade política em tempos de racionalidade neoliberal". In: ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara (Org.). *Saúde e políticas da vida*. Recife: Seriguela, 2021. pp. 47-74.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. *Políticas de reconhecimento e sofrimento psíquico entre mulheres*. Projeto (Pós-doutorado em Antropologia), PPGANT/UFGD, 2022.

SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. Introdução. In: SAFATLE, V.; DA SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021. pp. 9-13.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18806

ACENO

Lugares onde estamos, mas não podemos existir:
a formação da experiencia de si em um sujeito surdo no ensino superior

Carlos Roberto de Oliveira Lima[1]
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Resumo: A educação de sujeitos surdos em nível superior constitui-se em um desafio. São espaços que, por direito assegurado, estes devem ocupar. Entretanto, o que fazer quando tais lugares não os permitem existir? É pensando nesta problemática que o objetivo deste artigo se respalda: analisar nos discursos de um sujeito surdo as construções de subjetividades e as experiências de si produzidas dentro de uma instituição educacional de nível superior para problematizar como tais condução de condutas se convertem em formas de vidas surdas heterogêneas. Servindo-se de entrevistas semiestruturadas e de análises a partir do referencial foucaultiano, percebeu-se uma formação de subjetividades surdas interseccionadas com outros marcadores da diferença que, ao imbricarem-se, produzem sujeitos surdos que sentem a obrigação de registrarem na memória que possuem uma alteridade e, necessitando conviver no ambiente educacional de nível superior, inscrevem-se negativamente mediante as produções de normas sociais.

Palavras-chave: educação de surdos; ensino superior; subjetividade; surdez.

[1] Mestre e doutorando em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, UFMS. Professor EBTT do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET-RJ, unidade Nova Friburgo. O presente trabalho foi realizado com apoio da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

LIMA, Carlos Roberto de Oliveira. **Lugares que estamos, mas não podemos existir: a formação da experiencia de si em um sujeito surdo no ensino superior.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 449-460, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Places we are, but cannot exist:
the formation of self-experience in a deaf subject in higher education

Abstract: The education of deaf subjects at higher education is a challenge. These are spaces that, by guaranteed right, they must occupy. However, what to do when such places do not allow them to exist? It is with this problem in mind that the objective of this article is supported: to analyze in the speeches of a deaf subject the constructions of subjectivities and experiences of self-produced within a higher education institution to problematize how such behaviors become forms of lives. heterogeneous deaf people. Using semi-structured interviews and analyzes based on the Foucauldian framework, we noticed a formation of deaf subjectivities intersecting with other markers of difference that, when overlapping, produce deaf subjects who feel the obligation to record in their memory that they have a otherness and, needing to coexist in the higher education environment, are negatively inscribed through the production of social norms.

Keywords: deaf education; higher education; subjectivity; deafness.

Lugares en los que estamos, pero no podemos existir:
la formación de la experiencia del si en un sujeto sordo en la educación superior

Resumen: La educación de sujetos sordos en la educación superior es un desafío. Son espacios que, por derecho garantizado, deben ocupar. Sin embargo, ¿qué hacer cuando esos lugares no les permiten existir? Es con esta problemática en mente que se sustenta el objetivo de este artículo: analizar en los discursos de un sujeto sordo las construcciones de subjetividades y experiencias de sí mismo producidas en el seno de una institución de educación superior para problematizar cómo tales comportamientos se tornan formas de vida heterogéneas. personas sordas. Utilizando entrevistas semiestructuradas y análisis basados en el marco foucaultiano, notamos una formación de subjetividades sordas que se cruzan con otros marcadores de diferencia que, al superponerse, producen sujetos sordos que sienten la obligación de registrar en su memoria que tienen una alteridad y, que necesitan coexistir en el entorno de la educación superior, se inscriben negativamente a través de la producción de normas sociales.

Palabras clave: educación para sordos; educación superior; subjetividad; sordera.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

Regulações iniciais

Existem lugares onde estamos,
mas não existimos.
Falamos para dentro, sentimos, tocamos,
escrevemos a nós mesmos a mesma coisa.
(Carlos Bernardo Skliar)

Nossa permanência nos lugares onde estamos ou em que necessitamos estar, mesmo aqueles que não nos dão condição de existência, assim como dito por Carlos Skliar (2017), possui uma forte relação com o molde de nossas ações, com o que fazemos e, em linhas gerais, com o modo como interpretamos a nós mesmos, lapidando nossas subjetividades e construindo verdades que passarão a ser reconhecidas em nosso interior.

Nosso comportamento e a forma como nos interpretamos possuem relação com uma perspectiva histórica e, também, antropológica. Jorge Larrosa (1994: 43), a partir desta concepção, vai mais longe e afirma que a experiência de si "é senão o resultado de um complexo processo histórico de fabricação no qual se entrecruzam os discursos que definem a verdade do sujeito, as práticas que regulam seu comportamento e as formas de subjetividade nas quais se constitui sua própria interioridade".

Desta forma, os espaços que frequentamos (inclusive aqueles que não nos permitem existir) exercem sobre nossos corpos uma experiência de si capaz de direcionar a forma como iremos nos observar, narrar, descrever, nos julgar e nos dominar mediante as relações. Assim, a nossa constituição social não diz respeito a uma interioridade intrínseca, mas:

> a maneira como determinadas verdades, externas ao sujeito, acabam o constituindo. Assim, o que poderia ser compreendido como a interioridade do sujeito, o seu lado de dentro, nada mais é do que a exterioridade, o lado de fora dobrado e convertido em interioridade. Diante disso, a subjetividade aqui é compreendida como a dobra do lado de fora. (LOCKMANN, MACHADO e FREITAS, 2015: 15-6)

Portanto, nossa subjetividade, práticas, discursos e relações que estabelecemos estão inscritas em um jogo de saber-poder-verdade capaz de produzir efeitos em cada um de nós e em nossas formas de atuar e conviver no mundo. Pela perspectiva foucaultiana, podemos considerar que tais ações reverberam em uma forma de governo por intermédio da verdade, tendo como ferramenta a condução das subjetividades dos sujeitos. Desta forma, compreendemos que a manifestação de qualquer poder possui vínculo direto com o saber e com a verdade (FOUCAULT, 2019), sendo sua manifestação capaz de criar condições de (re) existências.

Seguindo tal linha de pensamento, o objetivo desta produção é analisar nos discursos de um sujeito surdo as construções de subjetividades e as experiências de si produzidas dentro de uma instituição educacional de nível superior para problematizar como tais conduções de condutas se convertem em formas de vidas surdas heterogêneas.

A investigação foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e, após aprovada, deu-se início às tratativas com o acadêmico surdo, por e-mail, mediante o qual foram apresentadas as informações da exploração pretendida e, com

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

o consentimento, o entrevistado relatou suas percepções como discente da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), campus Cidade Universitária.

Para a coleta de dados, foi utilizado como instrumento de pesquisa entrevistas semiestruturadas. As entrevistas foram realizadas por intermédio do aplicativo *Google Meet* devido ao momento pandêmico que vivíamos (2019-2021). Elas foram filmadas, salvas, transcritas e categorizadas a partir das análises de Marcuschi (1991). O nome dado ao acadêmico foi ficcionado, estratégia pensada para a preservação de sua identidade.

As análises realizadas foram abordadas a partir das proposições elaboradas por Michel Foucault (2010; 2014; 2019), com o aporte teórico de Jorge Larrosa (1994), Vieira-Machado (2012; 2019), Butler (2010) e Neiva Furlin (2013). As análises a partir destes autores torna possível uma interpretação dos micropoderes das relações entre sujeitos surdos e ouvintes em um ambiente educacional, materializado na UFMS, entendendo-a como um espaço cuja finalidade é transformar a experiência dos sujeitos – portanto, considerada para esta escrita, um dispositivo pedagógico. No tópico seguinte, apresento o acadêmico e introduzo algumas questões de sua formação pessoal e acadêmica que o constitui como um sujeito surdo.

Senhor Antônio: condições de existência na diferença surda

Quando pensamos a surdez, antes, devemos desconstruir o padrão elegido em formato de categoria para tal enunciado. Ou seja, não são, simplesmente, "os surdos", evocando uma classe homogênea onde, tecnicamente, todos deverão se comunicar mediante o uso da língua de sinais, manter determinados comportamentos que acreditamos caracterizar os sujeitos alocados dentro desta "caixinha" intitulada surdez. Pelo contrário, interessa antes a construção de um saber que valorize as diferenças que habitam as entranhas das comunidades surdas. A diferença surda existe em abundância. Portanto, antes, é preciso compreender que:

> A surdez é singular em cada pessoa. É o surdo, sujeito, pessoa, indivíduo, e não os surdos. Seres diferentes entre si até mesmo na surdez. A surdez se torna presença por ela própria, como também pela história, pelo corpo, pela família e pelo grupo social e território em que vive seu sujeito. (VIEIRA-MACHADO e MATTOS, 2019: 87)

Pensar educação para pessoas surdas, então, é pensar em cada ser e em suas possibilidades. Desta forma, as idiossincrasias que constituem o Senhor Antônio como existência podem ser sintetizadas da seguinte forma: nascido no interior de São Paulo, em 1961; chegou na capital de Mato Grosso do Sul na década de 90; sua trajetória o manteve longe dos estudos por quinze anos, interrompidos na sétima série do ensino fundamental.

Com o passar do tempo, em 1988, conseguiu regressar para a escola e concluir o ensino fundamental e médio. Sua surdez ocorreu em 1983. Nesta década não havia em nosso estado normatizações que regulamentassem e constituíssem saberes em prol da permanência de alunos surdos dentro da escola. Segundo o relado do entrevistado, a surdez ocorreu devido a uma exposição contínua a fortes barulhos em seu trabalho: Viação São Paulo (VASP).

Sua atividade profissional envolvia estar em contato com o avião no momento da decolagem, do *pushback* para a pista. Portanto, a forte pressão exercida sobre os ouvidos gerou o rompimento dos tímpanos dentro de poucos meses: *"nós íamos sem proteção nenhuma, também, naquela época, não tínhamos fones de*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

ouvido, não tínhamos nada de proteção contra qualquer tipo de dano nos nossos corpos, inclusive a surdez".

A perda abrupta para o Senhor Antônio deixou alguns resquícios auditivos e, portanto, ele se valia desta estratégia para exercer a comunicação. Entretanto, devido a um segundo acidente, desta vez doméstico, perdeu a audição completa e permanente do ouvido direito. A primeira vez que consultou um médico para acompanhar esta questão foi no ano de 1996 – treze anos após a materialidade da surdez.

Segundo os especialistas por onde passou, *"não tem reversão a perda severa e ainda há o agravante da progressão da perda moderada"*. No ano da entrevista, o Senhor Antônio estava com 59 anos de idade e aposentado pelo Serviço Público Estadual. Nunca teve contato com outros surdos (nem sinalizantes e nem oralizados) e desconhece a língua brasileira de sinais (Libras).

O Senhor Antônio ingressou na UFMS no ano de 1992 (aos 31 anos de idade) no curso de Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo. O curso foi criado em 24 de outubro de 1985, sendo que o primeiro vestibular para ingresso ocorreu em janeiro de 1989 e a primeira turma começou a funcionar no primeiro semestre deste mesmo ano (UFMS, s/d).

Para compreender os discursos e relatos do entrevistado acerca da instituição, é preciso situar o momento histórico que remonta seu ingresso para elaborar ligações com as formas de subjetividade criadas dentro deste dispositivo pedagógico. Este esquadrinhamento é realizado por Lima (2022) que decompõe a instituição em três períodos distintos: resistência (decurso anterior aos anos 2000), transição (de 2001 a 2012) e inclusivo (de 2013 aos dias atuais). A divisão mencionada diz respeito aos marcos legislativos que foram sendo incorporados pela UFMS no decorrer do tempo.

Desta forma, o período de resistência foi marcado pela falta de políticas públicas voltadas para os acadêmicos surdos; o período de transição diz respeito às tentativas de práticas de apoio e acesso, ou seja, momento de implantação da Libras como disciplina nas licenciaturas, levantamento retroativo de acadêmicos com deficiências e etc.; enquanto a terceira fase, inclusiva, é marcada pela criação da Secretaria de Acessibilidade e Ações Afirmativas (Seaaf) e pelos primeiros atendimentos a pessoas surdas (LIMA, 2022).

Tendo por base esta divisão, o Senhor Antônio ingressou em um momento em que não havia práticas educacionais que o acolhessem em sua diferença. Desta forma, o espaço de não existência, onde falamos, sentimos e tocamos para dentro – como dito por Skliar (2017) na epígrafe de abertura desta análise – torna a permanência do entrevistado em sinônimo de resistência.

Destarte, ao caracterizar a universidade de seu tempo, os enunciados escolhidos pelo Senhor Antônio esboçam como sua vida está subjetivada a partir de sua experiência nas entranhas institucionais e, como tais marcas condicionam o modo de narrar-se e conduzir-se a partir de tais experimentações vividas:

> *A Universidade nunca se preocupou com pessoas com deficiência (...) ela é omissa em muita coisa. Muita coisa mesmo. (...) não sei como está hoje, mas, nas vezes em que eu passei, ela era muito deficiente, muito carente, muito omissa. (...) Eu uso a palavra omissão porque me parecia omissa mesmo. Eles entendem que deficiência auditiva é deficiência de cognição. Isso sempre foi dessa forma. A deficiência auditiva é deficiência de cognição. E não tem nada a ver. Não tem nada a ver. Mas o que eles pensam? Naquela época pensava mais ainda, né? Porque hoje está bem trabalhado essa questão do surdo-mudo, da Libras, e tudo.*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

Os enunciados elegidos para descrever a instituição incluem a sua "defasagem" enquanto dispositivo pedagógico. Entretanto, esta mesma defasagem é capaz de criar uma subjetividade: ou seja, para o Senhor Antônio, o tratamento recebido por parte da Universidade o alocava equiparado como tendo uma deficiência de cognição, mesmo aduzindo que "*não tem nada a ver*". Este é o sentimento que lhe alcança pelos saberes institucionais materializados neste momento histórico da UFMS.

O Senhor Antônio considerava-se, ao ingressar na faculdade, um "*capiau, [que] não tinha o instinto de sobrevivência que eu tenho hoje como cidadão"*. Desta forma, passou a submeter-se e sujeitar-se às afrontas que o poder e a norma exerciam sobre seu corpo, tornando-o consciente de sua diferença "à medida que as correlações de forças vão criando regimes de verdades em torno dele, tornando-o produto dos valores definidos e historicamente legitimados" (VIEIRA-MACHADO, 2012: 52).

Com base neste pensamento, a primeira verdade evidenciada e reconhecida por Seu Antônio é o sentimento de que a instituição o compreende como uma pessoa com deficiência cognitiva. A materialização deste sentimento/reconhecimento transformado em um *status* de verdade, segundo Foucault (2010: 22), nos coloca em uma condição no sentido de que "a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro (...). Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver (...) em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder".

Portanto, ao buscar narrar a instituição, indissociavelmente sua subjetividade necessita mensurar o quanto os saberes disseminados pelo dispositivo pedagógico a que esteve submetido funciona como um lugar da não existência de sua alteridade, de construção de normas que tornam visíveis todos os "desvios, diferenças, aquilo pelo qual nos distinguimos dos outros, ou até de nós mesmos" (EWALD, 2000: 111-112).

A convivência com os demais acadêmicos, para o Senhor Antônio, converteu-se em momentos de hostilidade devido a alguns fatores que, para o entrevistado, fizeram com que atos de discriminação ocorressem nas dependências institucionais:

> *eu usava aquela prótese retroauricular (...) veja bem, eu sou calvo, uso óculos (...) naquela época, também, eu entrei em um processo de depressão e eu já era discriminado pela depressão por que acabaram descobrindo que eu tomava remédio tarja preta (...) E a imagem também. A minha imagem também nunca foi lá grandes coisas ((risos)) (...) eu era um dos mais velhos da turma porque eu fui estudar velho (...) e também fui discriminado por ser pobre.*

A intersecção mencionada pelo acadêmico entre deficiência, nível social, faixa etária e estética aponta as demais normas que o cercam e o esmiúçam neste ambiente e, em todas elas, o modo como se vê, se narra e se julga depreciativamente está construído em verdades sobre si que passam a moldar quais formas de conduzir-se serão reconhecíveis e afirmadas. Esta será a verdade do sujeito. A surdez, dentro deste recorte, configura-se em apenas um dos níveis interseccionais em que o Senhor Antônio precisa conviver diariamente para concretizar sua formação em nível superior nas práticas institucionais encerradas na UFMS de seu tempo.

Os relatos concedidos durante a entrevista apresentaram momentos de exclusão (ou de não possibilidade de existência de si) devido à sua aparência, condição social e surdez, além de práticas de discriminação por sua idade e uso de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

medicamentos. Para continuar a discussão, foram escolhidos os seguintes trechos da entrevista:

> *Bom, eu era um dos mais velhos da turma porque eu fui estudar velho. Parte deles [dos demais acadêmicos] era de uma classe social de pecuaristas, destas pessoas que moram em edifícios da Afonso Pena, em fazendas, essas coisas. (...) Então, o que acontecia? Se o trabalho era em grupo, (...) era no apartamento "x" lá na Afonso Pena. Um apartamento por andar. Aquele grupo não me aceitava. Aquele grupo não me aceitava. Na minha casa eu não podia fazer porque eu sempre fui pobre. (...) Bom, você vai falar "nós estamos falando de surdez". E é de surdez, mas a surdez tem muito a ver com isso aí. Por quê? Quando você é surdo, no meu entendimento, e é classe média alta, é uma coisa. Quando você é surdo e é pobre, é outra. É outra completamente (...).*

> *Como eu sofria desta deficiência auditiva, sempre, na hora de formar grupos ou coisas assim, eu era excluído. Excluído mesmo (...) "Nós vamos treinar como é, por exemplo, apresentar um Telejornal". Eu não ia. Eu não participava disso. Porque achavam que eu não tinha condições. Aí nós íamos fazer um stand up. (...) Eu não ia, porque achavam que não ia dar certo comigo. Os próprios colegas que atuavam como cinegrafistas não gostavam que eu fosse.*

É possível perceber que a permanência do Senhor Antônio dentro deste espaço educacional em seu momento histórico é literalmente caracterizada como um sinônimo de renitência: tanto pela materialidade da diferença inscrita na surdez quanto pelas demais discriminações sofridas dentro dos saberes e normas formados/amparados pela instituição. Estas narrativas constituem-se em possibilidades e formas de como o entrevistado conseguiu articular-se e formar-se enquanto sujeito.

Judith Butler (2010: 19) aduz que "o sujeito não só se forma na subordinação, mas esta lhe proporciona a sua condição de possibilidade". Desta forma, concordando com a autora, pode-se perceber que a "experiência de si" apresentada por Seu Antônio o faz reconhecer-se na experimentação do embate com as normas e relações de poder enfrentadas na academia.

As narrativas do entrevistado apontaram que, para além da discriminação por parte dos demais alunos do curso de Jornalismo, também os professores deste momento histórico da universidade encampavam tais práticas realizadas. Estas noções apareceram no seguinte excerto:

> *Toda essa questão de como se faz televisão eu aprendi trabalhando, eu não aprendi na faculdade porque eu fui discriminado (...) "Deixa ele lá. Ele não ouve direito. Vai dar errado. Vamos ter que refazer o plano várias vezes. Vamos ter que refazer a matéria várias vezes e nós não temos tempo pra isso". (...) eu me senti discriminado. A palavra é discriminação mesmo. "Você fica aí. Você tem um problema que a gente não sabe como resolver, então, você fica aí e nós vamos fazer a apresentação do Jornal com uma menina bonita, com um rapaz que ouve bem, que é bonitão também" (...) pra Rádio e Televisão a audição é fundamental, né? (...) Se você é discriminado pelos alunos, você consegue trabalhar, mas quando você é discriminado pela Instituição e pelos professores, aí é difícil. Porque quando o próprio professor, mesmo sem falar diretamente pra você, ele te deixa de lado porque você tem uma deficiência cognitiva ou uma deficiência, seja qual for ela, aí isso complica sua vida. Porque quando são só os colegas que fazem isso, você vai, você caminha e acaba entrando em um grupinho de alguém que te aceita. Agora quando é o professor? Quando é a Instituição? (...) a professora e os alunos encamparam essa discriminação. Porque se eles tivessem se esforçado para me incluir, eles teriam feito com que a minha participação fosse possível. (...) a discriminação era tanta que, às vezes, eles entravam na sala de estúdio e, como era pequena (eles alegavam isso pra mim) eles me deixavam para fora, trancado. Aí, então o que mais você precisa, né? Como que você vai entender isso? Às vezes o professor falava (...) "o que você está fazendo aí?" "Nada, professor, está tendo uma aula ali, mas está muito cheio o estúdio". Mas não era que estava muito cheio. É que me deixaram mesmo.*

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

A produção destas ações, ocorridas há mais de trinta anos, ainda é narrada com detalhes pelo entrevistado, que apontou o quanto as práticas normalizadoras produzidas dentro deste campo podem subjetivar e construir identificações desventuradas/temerosas. O lugar da não existência dentro deste espaço educacional condiciona o sujeito a olhar-para-si e "acreditar que os surdos são inferiores tanto em questão de inteligência quanto de habilidades e, portanto, devem ser tratados de acordo" (HUMPHRIES, 1977: 16, tradução minha).

Como dito inicialmente, o poder proporciona a existência de um saber sobre determinados sujeitos – neste embate, materializado na especificidade da surdez – e, da mesma forma, produz efeitos de verdade que serão reconhecidos como normas sociais. Sem poder, a formação de saberes é uma prática desprovida de existência, ou seja, "o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção" (FOUCAULT, 2014: 189).

Entretanto, esta mesma produção abre precedente para a prática de resistência. Assim, nunca estamos aprisionados pelo poder: estamos tanto em posição de sofrer quanto de exercer sua materialidade. Neiva Furlin (2013) corrobora este pensamento ao narrar que:

> sempre que houver um contexto normativo que limita o desejo de ação de um sujeito, o próprio limite ativa a consciência e gera resistência ao poder tornando-se potência, ou seja, produz novas possibilidades que excedem ao poder normativo, ressignificando práticas e comportamentos culturais. (FURLIN, 2013: 401)

Tendo por base o pensamento de Furlin (2013), ao ser atingido pela norma reconhecida pelo sujeito como verdade e interiorizada como regra de conduta, o Senhor Antônio passou a causar em si mesmo uma tensão: *"eu tenho que me lembrar que eu sou surdo (...) do momento que eu acordo ao momento que eu deito (...) A sociedade não me trata como um surdo. Até porque ela não sabe que eu sou um surdo*".

A sociedade de seu tempo, os saberes institucionais e a formação da experiência de si construídas pelo entrevistado os obrigam a registrar em sua memória sua própria diferença. Seu Antônio, ao despertar, precisa exercitar e reviver suas subjetividades para se lembrar de que é um sujeito surdo, que utiliza prótese retroauricular, que toma remédios controlados, que foi estudar em idade avançada, que é calvo, pobre, entre outras marcas da diferença.

Suas identificações estão intimamente entrelaçadas "através de jogos de força, de relações de poder imanentes a esse processo, numa constante busca pela imposição de determinados significados" (HENNIGEN e GUARESCHI, 2006: 62). Ao relatar sobre si, Seu Antônio produz um discurso que recai sobre seu próprio corpo, seu espírito; reflexões e ações sobre a vida e, dentro destas frases, é como se existisse uma sentença inescapável: "a simples posição de ser ouvinte torna-se o sucesso e ser surdo torna-se o fracasso" (HUMPHRIES, 1977: 44, tradução minha).

Desta forma, a surdez é descrita nesta interlocução, pelo discurso do entrevistado, da seguinte maneira: *"para mim, isso é um dano [a surdez], uma tragédia, porque, na verdade, (...) a audição, assim como os demais sentidos, é muito, muito, muito importante para o ser humano*".

Este trecho aponta o reconhecimento da norma da audição pelo acadêmico e, ao afirmá-la, reconhece-se inscrito abaixo dessa norma, ou seja, é como se a possibilidade de vida de Seu Antônio estivesse limitada pela produção desta norma reconhecida e interiorizada em sua experiência de si. Estas produções, externas

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

ao sujeito, estão imbricadas e, para além destas subjetividades surge então o discurso que assemelha a surdez ao discurso do dano, tragédia e perda.

Para dominar a si mesmo ou governar a si mesmo é preciso que haja uma apropriação histórica, entendimento de seu passado e das forças que produziram seus reconhecimentos possíveis, em uma tentativa de administrar seu futuro. Este é o princípio da resistência. O discurso de Seu Antônio propõe pensar que as afrontas sofridas pela norma e pelo poder durante seu percurso acadêmico o conduziram a determinadas práticas de si alinhadas a uma possibilidade de mudança:

> *Hoje eu consigo encarar um Presidente da República, um Ministro, qualquer pessoa de igual para igual. (...) Naquele tempo não. Eu estava chegando à Universidade, dez/doze anos mais velho que a gurizada e ninguém fazia nada por mim e eu também não tinha noção dos meus direitos. Hoje não. Hoje se eu tiver que encarar o Bolsonaro, o Donald Trump, seja quem for, eu vou encarar. Por quê? Porque eu aprendi. Os meus direitos são, não só direitos como cidadão, como aluno, mas como cidadão do mundo. Eu tenho direitos universais. O direito vale aqui no Brasil e vai valer nos Estados Unidos e vai valer na Europa, na Ásia, onde for, então, hoje eu sei disso. Hoje eu sei, mas naquele tempo eu não sabia nada. (...) Eu era vítima. Eu fui uma vítima na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul durante o curso de jornalismo. E acho que isso, talvez, colaborou também, para que eu nunca buscasse tratar verdadeiramente da minha surdez, porque eu atribuía a ela a culpa por ter sido assim.*

Larrosa (1994) aduz que enxergar as barreiras e transpor as suas tramas e fabricações pode ensinar nossos olhos que sempre é possível observar os fenômenos por outras possibilidades, ou seja, o exercício de reconhecimento das normas que condicionam nosso olhar e a forma como passamos a nos enxergar mediante a este emaranhado discursivo é um caminho que possibilita a abertura de outras perspectivas e conduções.

No tópico seguinte, em uma tentativa de fechamento, busco apresentar alguns apontamentos acerca da constituição apresentada no decorrer desta análise e ficcionar as materialidades discursivas apresentadas por Seu Antônio.

O fecho da existência: concretudes subjetivas

Quantas vidas cabem dentro de uma única? Há vidas que, hoje, não podemos mais tocar. Vidas que pertencem a outros lugares históricos, outros tempos, fora desta materialidade. Alguns resistem e permanecem nas tramas da história em conformidade às linhas do tempo. Não se pode tocar todas estas vidas e, muito menos, mensurar quantas vidas poderiam caber dentro de uma única.

É por este motivo que, dentro de seu recorte, há trinta anos, a vida de Seu Antônio estava sendo escrita e subjetivada dentro de um dispositivo pedagógico – materializado na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – como um lugar de não existência, onde apenas ele poderia estar, sem encontrar-se.

Seu discurso pontua que somente aprendeu sua profissão quando passou a trabalhar porque durante sua formação foi discriminado e excluído das atividades de formação prática. Seu Antônio não pôde existir enquanto um sujeito surdo, apenas esteve presente, falando para dentro, sentindo, tocando e escrevendo as mesmas coisas.

O sentimento que transbordava a intimidade de Seu Antônio era de que o tratamento recebido pela UFMS o aduzia a ser uma pessoa com problemas cognitivos. Portanto, todo o aparato disciplinar, as construções de normas e verdades discursivas, frutos das relações de poder-saber materializadas e presentes em seu

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

discurso, construiu um sujeito que aceitou a submissão deste poder sobre seu corpo para concluir o seu processo de formação.

A instituição e suas práticas refletem, em parte, estratégias da sociedade local em seu entorno. Afinal, a universidade não pode ser considerada uma "ilha", mas uma extensão da sociedade em que está inserida. Desta forma, as ações construídas dentro do dispositivo pedagógico é um prolongamento de saberes culturais que transitam entre a população deste momento histórico em que está encerrada no século XX.

A afronta sofrida pelo entrevistado em seu percurso acadêmico por parte de professores e colegas formou uma experiência de si mofina e adoentada em Seu Antônio, fazendo com que culpasse a si mesmo e condicionasse em sua própria pele a tensão instaurada pela diferença, mantendo-se ciente, do momento em que acordava ao momento em que se ia deitar, de que é um sujeito surdo.

Esta tensão, segundo seu discurso, foi um dos motivos que o fez nunca querer tratar efetivamente a surdez, pois as marcas da diferença (o uso de aparelhos auditivos) reforçavam a estigma e martelavam em sua mente a afirmativa inescapável: ser surdo é sinônimo de fracasso. A base deste pensamento aparece no discurso do entrevistado ao caracterizar a sua própria surdez e ao compreendê-la como um dano, uma tragédia e uma perda.

Os espaços de não existência ainda podem ser encontrados em nossos dias. Precisamos exercitar nossos olhos para identificar tais espaços, olhar o que permanece de resquício destes trinta anos atrás. Não é preciso ir muito longe para procurar. Aqui, à nossa volta, é possível achar raízes destas práticas e, ao encontrá-las, em um exercício de olhar como escuta do outro, devemos desvendar tais ramos para que não mais floresçam e, aos poucos, os lugares de não existência passem a morar somente nas produções dos séculos passados e, sem perceber, tornem-se apenas lugares de memória.

Recebido em 4 de setembro de 2023.
Aprovado em 30 de setembro de 2024.

Referências

BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.

EWALD, François. *Foucault, a norma e o direito*. Lisboa: Vega, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. *Sociedade e Cultura*, 16 (2): 395-403, 2013.

HENNIGEN, Inês; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. A subjetivação na perspectiva dos estudos culturais e foucaultianos. *Psicologia da Educação*, 23 (2): 57-74, 2006.

HUMPHRIES, Tom. *Communicating across cultures (deaf-hearing) and language learning*. Tese (Doutorado em Filosofia), Union Graduate School, The Union Institute & University, Ohio, 1977.

LIMA, Carlos Roberto de Oliveira. *Audismo e Surdez: a formação de subjetividades surdas no Ensino Superior*. Curitiba: Appris. 2022.

LOCKMANN, Kamila; MACHADO, Roseli Belmonte; FREITAS, Débora Duarte. "A inclusão no município do Rio Grande/RS: possibilidades para pensar a subjetividade docente". In: Reunião Nacional da ANPED, 37, 2015, *Anais*... Florianópolis: UFSC, 2015.

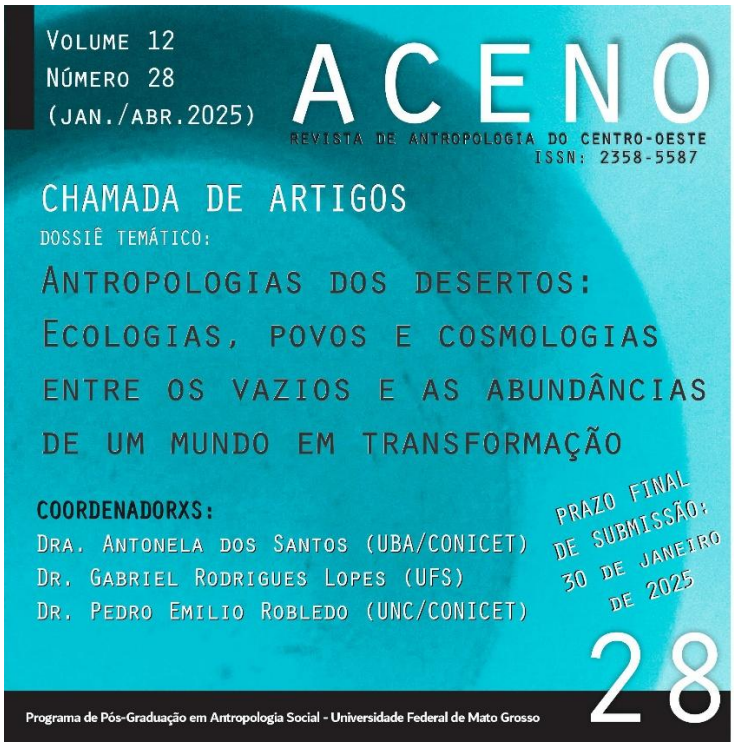
SKLIAR, Carlos. *Desobedecer a linguagem: educar*. São Paulo: Autêntica. 2017.

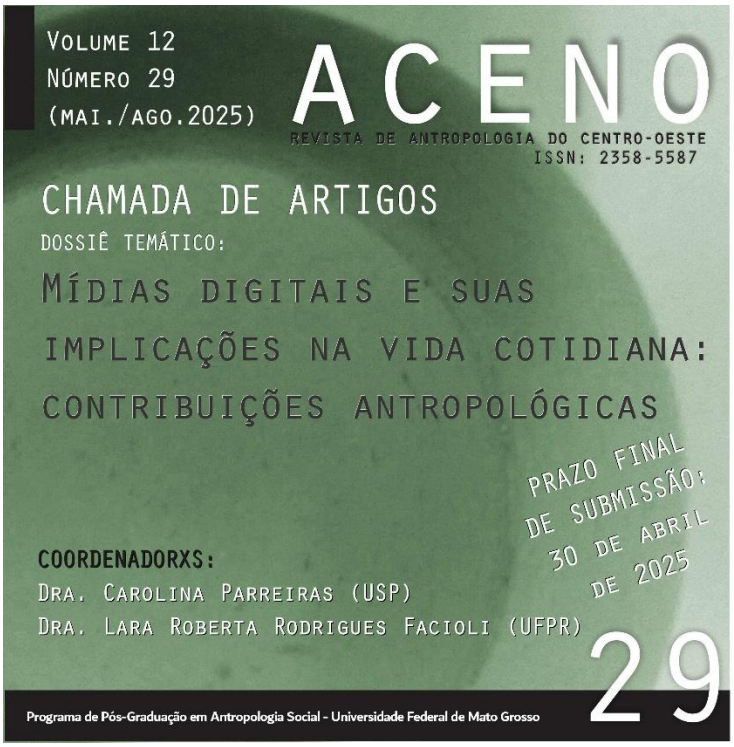
UFMS. *Jornalismo, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Histórico do curso*. [s.d.]. Disponível em: https://jornalismo-faalc.ufms.br/historia-do-curso-2/.

VIEIRA-MACHADO, Lucyenne Matos da Costa. (*Per)cursos na formação de professores de surdos capixabas: a constituição da educação bilíngue no estado do Espírito Santo*. Tese de Doutorado, Educação, UFES, 2012.

VIEIRA-MACHADO, Lucyenne Matos da Costa; MATTOS, Leila Couto. *Na presença da outra, o encontro comigo: da história da educação de surdos à história de nossas vidas*. Campo dos Goytacazes: Brasil Multicultural, 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254





DOI: 10.48074/aceno.v11i27.16254

ACENO

Sofrendo junto na rede:
depressão e/nas plataformas digitais

Gabriel Cantu[1]
Sônia Weidner Maluf[2]
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este texto aborda etnograficamente as formas de socialização e coletivização das experiências de sofrimento, atravessadas e definidas pela noção de depressão, que são expressas em páginas abertas do Instagram. Busca-se contextualizar essas páginas no cenário do advento da pandemia de covid-19, que acelerou o processo de plataformização dos mais diversos setores e dimensões da vida social e intensificou as interações massivas em plataformas digitais. Mesmo após o recuo das restrições pandêmicas, esse processo permaneceu como uma espécie de herança da pandemia, sobretudo em relação a alguns âmbitos, sendo as páginas e sites envolvendo saúde, adoecimento, diagnósticos e troca de experiências de pacientes ou pessoas em sofrimento um exemplo inequívoco desse processo. Através do acompanhamento de duas páginas do Instagram, argumentamos na direção de pensá-las enquanto espaços produzidos de sociabilidade entre pessoas que partilham experiências comuns, ou lugares, na definição de Michel de Certeau, capazes de estabelecer maneiras e ferramentas coletivas de lidar com uma forma de sofrimento que encontra pouco, ou nenhum, acolhimento nos demais espaços sociais.

Palavras-chave: sofrimento; depressão; redes sociais; lugares; safe spaces.

[1] Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFSC); Bolsista CAPES.
[2] Docente do Programa Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

CANTU, Gabriel; MALUF, Sônia Weidner. **Sofrendo junto na rede: depressão e/nas plataformas digitais.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 461-478, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Suffering together online:
depression and/on digital platforms

Abstract: This text ethnographically addresses the forms of socialization and collectivization of suffering experiences, crossed and defined by the notion of depression, which are expressed on open Instagram pages. The aim is to contextualize these pages in the context of the advent of the Covid-19 pandemic, which accelerated the platformization process of the most diverse sectors and dimensions of social life and intensified massive interactions on digital platforms. Even after the pandemic restrictions were lifted, this process remained a kind of legacy of the pandemic, especially in relation to some areas, with pages and websites involving health, illness, diagnoses and exchange of experiences of patients or people in suffering being an unequivocal example of this process. By following two Instagram pages, we argue in the direction of thinking of them as spaces produced for sociability between people who share common experiences, or places, in Michel de Certeau's definition, capable of establishing collective ways and tools of dealing with a form of suffering that finds little, if any, acceptance in other social spaces.

Keywords: suffering; depression; social networks; places; safe spaces.

Sufriendo juntos en la red:
depresión en/las plataformas digitales

Resumen: Este texto aborda etnográficamente las formas de socialización y colectivización de las experiencias de sufrimiento, atravesadas y definidas por la noción de depresión, expresadas en páginas abiertas de Instagram. Se busca contextualizar estas páginas en el escenario del advenimiento de la pandemia de COVID-19, que aceleró el proceso de plataformización de diversos sectores y dimensiones de la vida social e intensificó las interacciones masivas en plataformas digitales. Aunque las restricciones pandémicas han cesado, este proceso ha permanecido como una especie de herencia de la pandemia, especialmente en relación con ámbitos como salud, enfermedad, diagnósticos y compartir experiencias de pacientes o personas en sufrimiento.A través del seguimiento de dos páginas de Instagram, argumentamos que estas pueden considerarse espacios de sociabilidad entre personas que comparten experiencias comunes, o "lugares" según Michel de Certeau, capaces de establecer maneras y herramientas colectivas para afrontar un sufrimiento que encuentra poco o ningún apoyo en otros espacios sociales.

Palabras clave: Padecimiento; Depresión; Redes Sociales; Lugares; Espacios Seguros.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

Desde o início da segunda década deste século a Organização Mundial da Saúde (OMS) vem apontando para um agravamento em nível global de questões sobre saúde mental, por conta do aumento de casos de adoecimento por patologias como ansiedade, depressão, síndrome do pânico, entre outras. Com o advento da pandemia de covid-19 e suas medidas de contenção pautadas no isolamento social – o chamado *lockdown* – a entidade, através de órgãos como a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS), passou a alertar para o fato de que a saúde mental deverá estar no topo das preocupações e políticas no período posterior à pandemia de covid-19, capitaneada pelos casos de depressão, em parte decorrentes do cenário pandêmico do coronavírus (OPAS, 2023).

Com foco em duas páginas do Instagram que reúnem sujeitos que se apresentam como em situação de sofrimento psíquico e se se autodefinem como portadores de depressão, discutiremos neste artigo como a plataformização das relações, intensificada pelo *lockdown* durante a pandemia, possibilitou múltiplas maneiras de tratar o sofrimento e o adoecimento por intermédio das redes sociais. A ideia é pensar como estas maneiras, advindas da "colonização digital do isolamento" (SEGATA, 2020a:163) aceleraram o processo descrito por Hine (2020) de capilarização e corporificação da internet no cotidiano dos sujeitos, de modo que não se pode separar de maneira rígida as ações realizadas *on* e o*ffline*. Para tanto, o trabalho de campo mobilizado durante a pesquisa foi de acompanhamento – nos moldes de Leitão e Gomes (2018), que pensam acompanhamento, grosso modo, como a tática de atenção a todas as publicações e interações entre usuários de uma plataforma em determinada página ou grupo –, por parte do primeiro autor deste artigo, de duas páginas públicas do Instagram que abordam a depressão a partir da perspectiva dos próprios sujeitos que vivem a experiência desse sofrimento.

Partimos do entendimento de que, no caso em pauta, sofrimento deverá ser abordado a partir de como os sujeitos, nos diversos grupos de que participam, descrevem suas experiências enquanto inscritas e entrelaçadas com uma doença, a depressão, nos diversos grupos dos quais participam. Essas descrições das experiências de sofrimento a partir da noção de depressão constituem uma espécie de trajetória do sujeito, na busca em reintegrar sua subjetividade e resgatar sua identidade social (RODRIGUES e CAROSO, 1998).

De certo modo, a descrição de si a partir de um diagnóstico atribuído, tal como tem discutido a literatura antropológica, é um modo de dar um certo sentido à experiência de sofrimento (CSORDAS, 2008). Além disso, é necessário tentar compreender como esses relatos de sofrimento estão presentes na própria descrição que fazem de suas trajetórias de vida. Partimos, ainda, da hipótese de que as ferramentas de socialização via plataformas digitais contribuem para a uma coletivização das experiências de sofrimento, colocando em xeque as explicações neoliberais individualizadoras e biologizantes para afecções como a depressão (CAPONI e DARÉ, 2020).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

Com este pano de fundo, o argumento deste artigo é o de pensar as páginas do Instagram que foram acompanhadas na pesquisa como construções coletivas dos sujeitos que por ali transitam com vistas à socialização, partilha e ajuda mútua acerca das adversidades encontradas a partir da vivência que os próprios sujeitos definem como depressiva. A articulação e atribuição de múltiplos sentidos e finalidades para essas páginas, pelos diversos produtores e leitores de suas publicações, configuram-nas como espaços sociais, na medida em que são passiveis de receber significações e funções múltiplas – eventualmente distintas das que originalmente receberam – por cada um que por ali transita e opina, o que facilita sua percepção como espaços profícuos para a criação, manutenção e fortificação de vínculos norteados pela experiência sofredora, sem a restrição de fronteiras espaciais geograficamente definidas.

É este entendimento acerca dos ambientes virtuais, também, que possibilita o argumento de que os vínculos formados nesses espaços através da tônica do sofrimento depressivo estruturam-se de maneira a possibilitar conversas e interações questionadoras dos limites entre público e privado, pautando-se pela exposição de algo tão íntimo como o sofrimento pessoal, mediada por regras internas não ditas, que protegem mutuamente uns aos outros de comentários agressivos ou inconvenientes de pessoas de fora da convivência das páginas. Com essas proteções, as páginas se tornam verdadeiros redutos de e para sujeitos em sofrimento, que se ajudam mutuamente mesmo que em tese elas sejam públicas e de trânsito livre, o que acaba gerando uma espécie de *safe space* (WILLIAMS, 2019) voltado exclusivamente para esses sujeitos.

A seguir serão abordados de maneira mais aprofundada cada um dos aspectos mencionados até agora, visando fomentar o debate acerca da gestão dos sofrimentos psíquicos a partir de um olhar para a importância das ferramentas digitais neste processo, como herança das imposições pandêmicas.

A plataforma como lugar de sentidos múltiplos

A ideia de que a pandemia foi superada e de que, a partir disso, foram restaurados os modos de convivência que tinha até meados de 2019 não corresponde ao que se tem observado. O chamado "novo normal", que surgiu no início do *lockdown* para que nos habituássemos com as relações mediadas pela tecnologia digital parece ter deixado instrumentos para uma forma de relação que perdura mesmo após o retorno ao cotidiano presencial pós pandêmico. É necessária uma breve contextualização sobre os interlocutores desta pesquisa e, mais ainda, sobre como e por que se chegou até eles. A pesquisa atual do primeiro autor, que culminará em uma tese de doutorado, tem por objetivo entender como são construídas as narrativas sobre si e as formas de socialização construídas entre pessoas que se identificam como portadoras de depressão.

Ao elaborar o projeto, o autor teve a pretensão de um campo presencial, que tratasse de relações de trabalho, familiares, de estudo, enfim, do círculo presencial dessas pessoas. Essa estratégia, no entanto, não prosperou, diante das diversas tentativas de estabelecer interlocução pessoal com os possíveis sujeitos de pesquisa e sua recusa em abordar sua experiência com a depressão. Após receber diversos "nãos", uma das pessoas contatadas acabou apontando um caminho: "*não quero ser perguntada disso, dói, não vou falar.... mas ó, tem umas páginas na internet que a gente fala entre a gente, vou te passar*" (Caderno de campo). Após receber a indicação dessa página do Instagram em que pessoas em sofrimento depressivo socializavam entre si, uma nova possibilidade de pesquisa de

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

campo se abriu redimensionando a pesquisa para uma compreensão sobre essas novas formas de sociabilidade mediada por tecnologias digitais a partir da experiência de depressão.

Foram escolhidas, tanto para a pesquisa original quanto para as reflexões deste texto, duas páginas cujo número de seguidores ultrapassa os cem mil e o fluxo de interações é intenso e diário, tanto por parte dos administradores quanto dos seguidores. Referimo-nos a elas através de siglas formadas com seus nomes oficiais, para garantia sua não identificação, SAD e SODEP. A primeira, criada por duas jovens a partir de sua experiência de sofrimento, tem por objetivo a exposição de pensamentos e frases sobre o cotidiano de uma pessoa em depressão, através da elaboração de postagens curtas que geram muitos comentários de identificação e diálogos sobre como lidar com determinados episódios de sofrimento. A segunda, elaborada por um profissional da saúde mental, tem por objetivo permitir que os seguidores estabeleçam vínculos entre si através de desabafos públicos sobre seus sofrimentos, feitos em forma de comentários, que resultam em extensas conversas e aconselhamentos mútuos em cada postagem. O material coletado, fruto de trabalho de campo por meio de acompanhamento de ambas as páginas, é resultado das publicações e interações que ocorreram durante a pesquisa e que contaram do primeiro autor, que interagiu via comentários com os integrantes das páginas por meio de seu perfil pessoal. É importante frisar que tanto o perfil do pesquisador no Instagram o identifica como pesquisador para aqueles que quisessem acessar, quanto a pesquisa foi previamente autorizada pelos administradores das páginas.

As páginas SAD e SODEP foram criadas após o estopim da pandemia no Brasil, em 2020, e permanecem até a escrita deste texto com postagens e interações constantes, cada vez mais com maior número de seguidores. Daí a afirmação de que o "novo normal" não foi deixado de lado após o fim do isolamento, tendo sido previsto inicialmente como algo temporário, instaurado para responder às demandas de trabalho e estudo remotos. A partir do argumento de uma colonização digital provocada pela pandemia, Jean Segata demonstrou como o isolamento, imposto como única medida eficaz no combate à propagação do coronavírus, foi totalmente transpassado pela socialização digital, fazendo com que as pessoas trabalhassem, estudassem e socializassem com amigos e familiares através das telas (SEGATA, 2020a). Conforme seus apontamentos, a pandemia estava acelerando o processo através do qual os sujeitos cada vez mais se veriam imbricados com a tecnologia digital.

Tal processo, que fomenta o uso continuo e quase ininterrupto de aparatos digitais no cotidiano é descrito por Hine (2020) como característica estruturante do que chamou de *"internet 3E"* (HINE, 2020:2), que incorpora, corporifica e torna cotidiana, a presença das redes nos afazeres do sujeito, tornando impossível separar o que é feito na internet do que é feito fora, tornando obsoletas expressões como 'entrar na internet', uma vez que "em vez de ser um local *ciberespacial* transcendente de experiência, a Internet frequentemente se torna parte de nós e que as identidades virtuais não são necessariamente separadas dos corpos físicos" (HINE, 2020:23). Então, tanto a colonização digital descrita por Segata quanto os processos de interrelações desenvolvidos pelos interlocutores do primeiro autor podem ser percebidos como faces dessa incorporação do digital em nossos cotidianos.

Esse entrelaçamento entre o digital e o presencial faz com que espaços como SAD e SODEP se tornem canais onde os sujeitos podem lidar com os sofrimentos sem ter que lidar com afetos indesejáveis da presencialidade. São frequentes os

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

relatos como o que se segue, retirado de uma das conversas entre seguidores da SODEP: "*Eu preciso de ajuda. Porque a família acha que é frescura e bobagem, mas nesse momento mesmo minha mente só tem negatividade. Não me amo. Não gosto de mim, me sinto fraca... Só Deus sabe o que passo em silêncio"* (alicie214[3], 2024).

Em um desses relatos, dos tantos que afirmam de alguma forma não poderem externar seus sofrimentos fora dos comentários das páginas acompanhadas, o pesquisador pergunta o motivo de privilegiar a conversa sobre a experiência de depressão no Instagram, obtendo como resposta que *"todo mundo acha que é frescura, ninguém entende a não ser quem passa, para os outros eu sou só um peso"* (sueliduarte, 2023).

Aprendemos desde cedo que há assuntos que não tratamos com colegas de trabalho, mas com amigos; outros são restritos aos familiares e todos só são abordados em ambientes adequados. A conexão físico/virtual tece a possibilidade de que, neste cenário de "o que abordar, com quem e onde", os sofrimentos não precisem mais passar pelo julgamento daqueles percebidos como incapazes de compreender e possam ser expressos para aqueles que de fato experienciam coisas semelhantes, que podem entender e trocar interpretações sem qualquer tipo de julgamento.

Certeau (1998) define espaço como a prática do lugar[4], dando sentido e significado a partir de sua utilização e da criação de vínculos entre os que ali estão entre si, ressignificando-o a todo momento, conforme a necessidade individual ou do grupo que o integra/compõe. O autor enfatiza que esse processo de significação e apropriação dos espaços é tão dinâmico que até mesmo os projetos feitos para ruas e avenidas só ganham sentido através do caminhar, ocupar e relacionar-se dos que ali transitam. Lugares que surgiram desprovidos de significação que ganham dos sujeitos sentidos e certo grau de pertencimento, mesmo que momentâneo, assumindo para o sujeito um papel de importância, subjetivamente constituído de afetos, sentidos e significados (CERTEAU, 1998). Nessas páginas do Instagram emerge, nessas práticas de interação discursiva, um espaço social de conexão e compartilhamento de experiências de sofrimento.

Se com Hine (2020), vê-se que a internet cada vez mais arraigada às subjetividades não é mais um lugar aonde se vai, desconexo do dito "mundo real", Certeau (1998) possibilita entender tanto SAD quanto SODEP como lugares que, apropriados e dotados de significação por seus integrantes, passam a ser espaços de pertencimento e de subjetivação. Reis (2013) sintetiza a proposta de Certeau, que compara o processo de produção de um espaço ao ato de caminhar, ou mesmo à relação entre a fala e a língua:

> ao caminhar, o sujeito se apropria das possibilidades permitidas pelas configurações espaciais disponíveis, assim como um locutor se apropria da língua; ao mesmo tempo, é uma realização espacial do lugar, do mesmo modo que proferir uma palavra é o ato sonoro da língua; por fim, implica relações entre os outros indivíduos que ocupa o mesmo espaço, na forma de contratos pragmáticos, mesmo que implícitos. (REIS, 2013: 141)

Deste modo, mesmo em se tratando de páginas criadas por alguém e a partir de visões e significados caros para este alguém – como o caso dos administradores de cada página –, o conteúdo que vai sendo gerado ali e a forma que adquire possibilita sentidos múltiplos e operados de maneira simultânea por inúmeros

[3] Todos os *nicknames* são fictícios para preservar o anonimato dos interlocutores. Preservado este formato de nomeação por se tratar de material colhido via Instagram.

[4] "Em suma, o espaço é um lugar praticado" (CERTEAU, 1998: 202)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

sujeitos sobre o mesmo ambiente, reconstituindo o espaço das páginas como lugares que, ocupados por conteúdos e partilhas dos grupos que ali se formam, os dotam de significações dinâmicas (CERTEAU, 1998; REIS, 2013). Aqui vale uma ressalva, qual seja, a de que é preciso também considerar nestas páginas a agência não-humana dos algoritmos que as compõem[5], que atuam no sentido de atrair e promover sujeitos para as páginas da plataforma através da divulgação dos conteúdos, porém, para o intuito deste texto, o foco são os usos e os sentidos que os sujeitos conferem às páginas uma vez nelas. É bem verdade que os sentidos são fluidos, dinâmicos e, principalmente em se tratando de plataformas em constante mudança, alteráveis até mesmo para um único sujeito (RAMOS, 2015; SEGATA, 2020b). Também é possível que um mesmo sujeito possa atribuir múltiplos sentidos para sua participação e relações advindas de SAD e SODEP. Entretanto, como nos relatos de campo supracitados, a tônica parece permanecer no sofrimento, suas representações e formas de lidar.

Acreditamos possível afirmar que na composição constante destes lugares no Instagram, a troca de experiências entre os que experimentam sofrimentos múltiplos reunidos sob a noção de depressão é a norteadora da maioria dos afetos ali construídos, sustentando assim a construção de sentidos e de relações pautadas pelo mesmo fim. Cabe agora tratamos sobre como se dão essas trocas e como se fala de sofrimento nessas páginas.

Aconselhar e ser aconselhado: redes de troca no trato com experiências de sofrimento

Via algoritmo, sugestão de conhecidos ou por iniciativa própria, mais de cem mil pessoas chegaram e frequentam as publicações e atividades de SAD e SODEP através do Instagram. Diariamente, cada uma das páginas promove interações via caixa de perguntas nos *storys*[6], publicações em forma de fotos e vídeos para a interação via comentários e lives para conversas ao vivo entre administradores e seguidores. Deste modo, mesmo que em lugares físicos distintos, os sujeitos se conectam entre si e compartilham coisas que, segundo eles mesmos, só encontram acolhida ali.

Falar daquilo que causa angústia, faz sofrer e muitas vezes inviabiliza realizar afazeres do cotidiano não é, conforme esses sujeitos, algo percebido como produtivo ou até mesmo válido para a maioria das pessoas, em especial seus familiares. Com a plataformização dos afazeres causada pela pandemia, a conexão entre autodeclarados depressivos – abrangendo os formalmente diagnosticados como portadores de depressão e os que não o são – através de páginas como SAD e SODEP fez com que essa temática fosse cada vez mais canalizada para as conversas construídas nestes espaços, principalmente por considerarem que a postura supracitada por parte de amigos e familiares "*mais atrapalha do que tudo, afunda você mais ainda*" (grifo de caderno de campo, comentário destacado em *story* da administração da SAD). Através de temas selecionados pelos administradores de cada página, as pessoas vão se identificando, contando suas experiências com situações parecidas, pedindo e dando dicas de como enfrentar determinadas dificuldades causadoras de sofrimento e acolhendo as narrativas umas das outras.

[5] Sobre isso, ver Segata (2020b); Cesarino (2021). Vale perceber como a construção algorítmica detecta sujeitos inclinados para cada tema e os instiga a engajar-se ou consumir determinados conteúdos.

[6] Publicações de caráter temporário, cuja duração tem apenas 24 horas, podendo conter fotos e vídeos em 60 segundos, ou interações com caixas de perguntas que, ao serem respondidas, poderão ser apagadas ao fim do dia.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

Uma das postagens em *reels*[7], por exemplo, feita pelas administradoras da SAD, descreve que há dias em que ao acordar não é fácil se levantar da cama e fazer suas tarefas, ficando por vezes o dia todo sem forças de se mover. Nesta postagem, onde mais de oitocentos comentários foram feitos é fácil achar dizeres como "*Nossa, sim! Parece que fui eu que escrevi, estou nisso agora cheia de coisas pra fazer e não consigo*" (analuiza25, 2023)[8]. Logo abaixo, podem ser encontradas frases de apoio e motivação, a partir de relatos de pessoas que passaram por isto e a maneira como lidaram. Destaco duas delas a seguir:

> *Eu tenho tudo isso. Inclusive a angústia que vem misturada com sintomas de ansiedade... Já pedi a Deus, ao universo que me tirem esse excesso de sensações ruins. Pra gente levantar todo dia tem que começar por coisas pequenas que trazem um pouco de sensação boa!* (adelaidemoreira, 2023)

> *Flor, tenta levantar pra fazer um exercício, aos poucos, pensa em um compromisso de cada vez e nem tenta lotar teu dia de coisa pra fazer pra não se frustrar depois se não der certo, aos pouquinhos eu tô indo, vc [você] pode tbm [também].* (andressacastro73, 2023)

É comum que os conselhos sejam encaixados dentro de relatos das dificuldades enfrentadas por quem escreve, tanto como desabafo quanto como uma maneira de reivindicar para si autoridade e conhecimento para abordar a temática. É essa reivindicação que permite que, muito embora os sujeitos ocupem simultaneamente o papel de quem aconselha e quem pede conselho, as relações se construam com base em certa hierarquia não dita, não fixa e em constante mudança, que coloca determinados sujeitos como mais levados em consideração, buscados para opinar e tidos como referências no trato com as experiências depressivas.

Monneratt (2014), ao etnografar as relações construídas entre médicos, pacientes psiquiátricos e seus familiares, discorre que quanto mais tempo imersos no universo da afecção que os acometem, com as nosografias oficiais e com os sentidos sociais dados à ela, os pacientes vão adquirindo certa habilidade em instrumentalizar simultaneamente estes conhecimentos na negociação tanto de seus itinerários terapêuticos, com as equipes médicas e familiares, quanto suas posições no grupo que fazem parte, com os demais pacientes. A situação em SAD e SODEP é similar, mas em um ambiente fluido e em constante transformação como as páginas do Instagram, o caráter hierárquico é também bastante fluido e mutável, transformando posições na velocidade em que se fazem publicações sobre assuntos diversos e em que os comentários vão sendo construídos. Daí veio também a ideia do título dessa seção de pensar em redes de trocas para o trato com o sofrimento, advinda justamente da simultaneidade de papeis que um sujeito ocupa ao falar de suas experiências e opinar nas dos demais.

É preciso ainda considerar também que não só as relações se constroem nas páginas, mas as próprias experiências sobre o que é ou não sofrimento e o que é ou não depressão são atravessadas pela presença da mediação feita pela internet. Hine (2020), aponta que a incorporação da internet tem cada vez mais efeito sobre a subjetividade dos sujeitos, que se expõem nos ditos ambientes virtuais. Assim, a experiência de depressão relatada pelos interlocutores também não está alheia às influências do digital, sendo a própria possibilidade de destinar assuntos a serem abordados unicamente em SAD e SODEP um exemplo disto.

Outro exemplo está na nomeação do que é sofrimento, que como mencionado, não aconteceria se não fossem essas trocas. Pesquisas como as de Duarte

[7] Publicação que mistura foto, vídeo e áudio em recortes de alguns minutos. Diferente dos *stories*, são feitos para ficarem postados de modo permanente na página.
[8] Comentário transcrito da mesma forma que escrito pela autora.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

(1999) e Maluf (1999; 2010), por exemplo, demonstram que para uma mesma afecção os sujeitos podem nomear e instrumentalizar definições múltiplas, tanto êmicas quanto as presentes na nosografia oficial. Os interlocutores acessados, parecem mesclar as duas, partindo de seus entendimentos para confrontar ou complementar com o oficialmente disposto por depressão. Assim, a ideia de sofrimento que possuem e veiculam é bastante atravessada por este entrecruzamento. A descrição do sofrimento, como as contidas nas citações abaixo, misturam sentimentos, acontecimentos e entendimentos acerca da depressão na forma de descrição do cotidiano com a afecção:

> *Eu me trato há mais de um ano, agora estou desistindo até do tratamento, estou cansada, me arrastando, passando meus dias na cama... Dias e noites sem força pra comer, não me arrumo, não tenho vontade de nada, somente fico aqui no celular, lendo, pensando em como acabar com essa dor, estou tentando.* (celiaregina230, 2024)

> *Difícil ter que sorrir todo dia. Difícil ter que aguentar a dor e o cansaço e ainda fingir que está tudo bem, é difícil dar o teu máximo e ver que ainda é pouco. É difícil ver que você tenta fazer o mundo do seu filho, pai, mãe e esposa brilhar enquanto a luz do seu mundo só apaga. E o mais difícil é ver que ninguém nota que você está morrendo aos poucos.* (carloseduardo71, 2024)

Vale pontuar que as falas acima, frutos de uma conversa em uma postagem que descrevia a dificuldade de ter uma rotina estando deprimido, tiveram como resposta mais curtida a frase "*Se orgulhe de você, você está tentando mesmo não estando bem*" (administradora SAD, 2024), agradecida inclusive por uma das autoras iniciais da conversa, celiaregina230, que percebeu a resposta como um incentivo para continuar tentando superar as dificuldades da situação descrita inicialmente.

Enquanto para a nosografia oficial da depressão, presente em manuais médicos como o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM-V) situações como as descritas nessa fala são sintomas da depressão tratáveis via medicalização, meus interlocutores preferem tomá-las como sinal de um sofrimento passível de ser tratado por diversas frentes, privilegiando a verbalização e a criação de uma espécie de rede de apoio para além das táticas prescritas nas orientações farmacológicas. No DSM-V, a depressão é tida, grosso modo, como uma desordem neuroquímica que acarreta sentimento de angústia e tristeza exacerbada ao sujeito, sem causa aparente, o que deve ser resolvido com a prescrição de farmacoquímicos (BITTENCOURT, 2010). Em SAD e SODEP, os sujeitos vão além, percebendo seu adoecimento como um sofrimento altíssimo advindo de situações da vida concreta, com reverberações do social para além do orgânico, sendo este o alvo principal para a superação da depressão. Isso não significa, porém, que os medicamentos e os tratamentos biomédicos são negligenciados, mas que são postos em igualdade com a necessidade de se falar sobre o que dói e seus porquês, além de buscar coletivamente caminhos para lidar com isso.

Sendo assim, é certo que celiaregina230, e todos os demais que descrevem o sofrimento a partir de situações que vivenciaram, coisas que deixaram de fazer e pensamentos negativos recorrentes já o definem enquanto sinais enraizados nestes aspectos que se desdobram no adoecimento psíquico, antes das conversas nas páginas. Entretanto, o destaque é que através das redes construídas em SAD e SODEP este entendimento é validado por pares, sujeitos que também vivenciam as mesmas dores e que estão ali se ouvindo, acolhendo e ajudando como podem. Partindo da noção de Scott (1999) de que os sujeitos não têm experiências, mas são constituídos por elas, é possível afirmar que é nessa experiência coletiva de validação das vivências constitutivas dos diversos sofrimentos descritos em SAD

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

e SODEP que estes tornam-se legítimos e, então, passiveis de serem percebidos enquanto um adoecimento que demanda alguma atuação dos sujeitos.

A legitimação da experiência concreta enquanto sofrimento por parte de alguém que entenda o que significa passar por isso é o que permite que os sujeitos continuem buscando alternativas para se refazerem frente a este sofrimento. Uma das seguidoras de SODEP afirmou em uma das conversas na página que *"aqui a gente pode falar o que sente e saber que tem gente que se interessa e presta atenção, tenta ajudar, minha família só piora tudo"* (grifo de caderno de campo, alexandralimaof, 2023). Esta fala é importante para exemplificar a maneira coletiva de lidar com o sofrimento e experiências cotidianas que – para além do biológico, individual e tratável com um comprimido – figura como impeditivo para uma rotina almejada/esperada pelo sujeito.

Esse cenário demonstra que há uma resistência ativa dos sujeitos que circulam e compõem SAD e SODEP àquilo que Safatle, Silva Júnior e Dunker (2021) descrevem como gestão neoliberal dos sofrimentos. Conforme os autores, a situação que trata adoecimentos psíquicos como a depressão somente a partir de suas possibilidades explicativas e interventivas farmacológicas, outorgando a responsabilidade do adoecimento unicamente ao biológico individual, privilegia o olhar mercadológico às subjetividades, onde cada sujeito é encarado apenas como uma engrenagem em prol da manutenção dos moldes sociais neoliberais que deve ser constantemente enquadrado às demandas impostas, ignorando totalmente os motivos sociais de cada experiência sofredora. A ideia é que, mesmo que a base de medicamentos, o sujeito responda às expectativas sociais sobre ele – como trabalhar, se relacionar etc. – mesmo que lhe custe algum grau de sofrimento, sendo percebido como gestor e empresário de si mesmo e devendo seguir os parâmetros sociais para reenquadrar-se nas demandas de mercado (CAPONI e DARÉ, 2020).

O que os sujeitos de SAD e SODEP demonstram, nos parece, é que há uma outra perspectiva acerca de como lidar com a depressão, que passa necessariamente pelo aspecto social desta[9], qual seja, os sofrimentos vinculados às situações cotidianas. Essa necessidade visa lidar com o sofrimento para além da "química da qualidade de vida" (AZIZE, 2002: 15), ou seja, do uso individual de farmacoquímicos, através de uma troca de experiências, do ouvir e ser ouvido, de poder mencionar situações de dor e obter validação do grupo que construíram nas páginas, e combater o adoecimento de maneira coletiva.

SAD e SODEP: íntimo, público e privado na convivência com a depressão

Se lidar com o sofrimento passa, para os sujeitos de SAD e SODEP, antes de tudo pela fala e validação de suas experiências através da criação de um grupo diverso de sujeitos que sofrem e se ajudam mutuamente, é preciso abordar como as relações construídas nessas páginas vão significando-as a tal ponto que, por vezes, borram as fronteiras do que é público ou privado. Ambas as páginas são consideradas pelo Instagram como públicas, pois para seu acesso não é preciso solicitar autorização para alguém e, portanto, qualquer pessoa pode ver e comentar nas publicações e ter acesso às conversas que se desenvolvem em cada uma.

[9] Tal como discutido em Maluf (2010), sobre mulheres com diagnóstico de depressão e outras afecções em saúde mental.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

Mesmo que as experiências de sofrimento possam ser consideradas algo íntimo, aqueles que ali estão acabam por escolher publicizar suas estórias, ao menos de acordo com as diretrizes do Instagram[10]. A organização das duas páginas, que são tidas por aqueles que ali transitam como comunidades de amigos em função do grau de pertencimento que se cria entre aqueles que no sofrimento acham meios de ajuda mútua, permite distinguir o que é íntimo do que é privado, mesmo que as publicações estejam ao alcance do público mais amplo. O Instagram diz em suas diretrizes[11] que todo conteúdo publicado ou comentado a partir de perfis pessoais ou páginas coletivas que não possuam acionado o mecanismo de privacidade, o qual requer uma solicitação prévia de autorização do administrador para que um sujeito acesse o que ali circula, é considerado público e, portanto, aqueles que pesquisam pela página ou por algum conteúdo podem ter acesso livremente, podendo inclusive se inserir nas conversas que se desenvolvem nas publicações.

Todavia, as significações compartilhadas em SAD e SODEP aplicam um código tácito que opera sobre o íntimo, mesmo que de forma pública e não privada. O recorte a seguir é de uma conversa que se deu em uma das publicações de SODEP e poderá ajudar a entender a diferenciação que ocorre na dita comunidade.

> *Sabe o que é isso? Falta de ter o que fazer. Se vocês procurassem trabalho, estudo e ocupar a cabeça de vocês iam perceber que isso de depressão não é tudo que vocês falam por aí não, tudo é mimimi pra vocês hoje, vai caçar o que fazer gente em vez de ficar o dia reclamando na internet, passa rapidinho.* (criticaferrenha02, 2023)
>
> *Por causa de pessoas como vc [você] que as pessoas se matam. Que falta de amor, vc que tá desocupada jogando ódio na vida dos outros, sai daqui vc nunca vai entender a dor dos outros.* (carinauser, 2023)
>
> *Vc fala isso pq [porque] não é com vc! Amargurada... queria ver ter que enfrentar a rotina aqui de casa e sentir o que eu sinto, vem cá! Não aguenta um dia... Só Deus sabe o que é ter que lavar, passar, cozinhar, trabalhar, aguentar olhar dos parentes e ser forte.* (patriciaramos, 2023)
>
> *Se retira, hipócrita, sem empatia! Que você nunca passe por isso que fica julgando! Vc não tem direito de estar aqui [...] pq aqui todo mundo se ajuda, vc não sabe o que é isso.* (rosacampos123, 2023)

A discussão foi acalorada, mobilizou mais de oitocentos comentários em poucas horas e repercutiu tanto que a pessoa que a causou resolveu apagar seu comentário depois de um tempo. Vê-se então, que há uma mobilização interna de combater ativamente aqueles que ali entram para atacar e difamar os integrantes da página, ou deslegitimar suas vivências de sofrimento, o que corrobora o senso de comunidade que os sujeitos demonstram. A retirada do comentário por parte da chamada *hater*[12] evidencia o que pretendo demonstrar nesta seção sobre o íntimo e o público.

É verdade que o comentário foi feito em uma publicação aberta onde qualquer um pode se manifestar sobre o assunto proposto e onde não só seguidores podem interagir. Todavia, o código implícito nas relações que se tecem no interior das páginas SAD e SODEP demonstram que a publicidade das páginas, cujo propósito descrito pelos administradores tem a ver com a possibilidade de que mais

[10] Há uma vasta discussão acerca de público e privado quando se trata de plataformas digitais e o conteúdo ali produzido, que extrapola a dimensão deste artigo. Vale a consulta e leitura de Lins, Parreiras e Freitas (2020) sobre isso e os desdobramentos para a pesquisa antropológica.

[11] Disponíveis em <https://about.instagram.com/pt-br/blog/announcements/instagram-community-guidelines-faqs>. Acesso em 06/03/2024.

[12] Nome dado àqueles que veiculam ataques a pessoas, grupos ou publicações através das diversas redes sociais, como o Instagram.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

pessoas deprimidas tenham acesso a alguma maneira de ajuda mútua, não impede de que sejam impostos limites além dos dispostos nas diretrizes da plataforma. Expor e opinar sobre aquilo que é íntimo, o sofrimento, demanda uma determinada postura que se inicia sem entender de fato como é passar por tais experiências, algo que se lê muito nas conversas das páginas é a afirmação "só sabe quem passa" (anotação retirada do caderno de campo) e seus derivados.

E este conteúdo íntimo, pertence a alguém, no caso, aos integrantes das comunidades SAD e SODEP forjadas a partir do que é ali partilhado. Nestes termos, estes se sentem autorizados em impor a retirada de pessoas que são tidas como inadequadas ao ambiente, avaliação tomada com base em atitudes de ataque como as supracitadas. Mas como, se a página é pública? A tática é a demonstrada no fragmento acima, qual seja, o grande número de respostas ácidas contrárias ao comentário até que a pessoa recue – o que pode ocorrer tanto por remoção da mensagem inicial quanto por finalizar a interação, ignorando a presença de mais comentários – ou que um administrador intervenha e apague a publicação ou restrinja a pessoa de ter acessos futuros à página.

Na situação descrita por Monneratt (2014) em que seus interlocutores tinham alguns momentos de interação entre si em salas grupais ou nas recepções, possibilitando a troca de experiências e o debate acerca de diagnóstico e uso de medicamentos. No quadro da pesquisa relatada neste artigo, com o processo pandêmico de uma intensificação da plataformização das relações, nem a presença física e nem o tempo compartilhado são requisitos para que as trocas aconteçam, basta que um comentário seja (e permaneça) postado e outros virão para iniciar uma conversa e pôr em questão as situações narradas sobre os sofrimentos da depressão. Contar com o olhar e a ajuda de alguém que se encontra em situação semelhante à sua e estabelecer conexões e comunidades a partir disso imprime às páginas, ou aos espaços produzidos nas práticas para recorrer novamente a Certeau (1998), sentidos e significados antes restritos aos ambientes físicos e à temporalidade daquele encontro presencial.

SAD e SODEP aplicam e ampliam a ideia de *safe space*, cada vez mais popularizada, aplicada em espaços físicos e, com as transformações da internet, em alguns ambientes virtuais. *Safe Space*[13] é uma terminologia utilizada para garantir a segurança de determinado ambiente para algum tipo de atividade ou transação. É comum encontrarmos esta definição em vagões de trens ou metrôs destinados às mulheres – para minimizar situações de assédio –, locais em que as opiniões dos sujeitos possam ser exprimidas sem nenhum tipo de censura e represália em empresas e, nas redes, principalmente em sites que garantem segurança para pagamento on-line ou plataformas que visam assegurar que comportamentos tidos como inadequados – como agressões, assédios, racismo, homo/transfobia, por exemplo – serão constantemente fiscalizados e banidos dali. A ideia é que o ambiente transmita ao sujeito segurança para estar ali e estabelecer suas relações, ir de um lugar para outro, comprar ou vender, opinar e pedir opinião sobre algum assunto e até expor sentimentos e trocar experiências (WILLIAMS, 2019).

Para Williams (2019), no que se refere aos espaços de conversas e trocas de experiências, a criação destes espaços deve se dar através do diálogo, do estabelecimento de regras de convivência e da exclusão imediata de posturas, falas e pessoas que ultrapassem os limites construídos. Ocorre que essa segurança que

[13] Espaço Seguro, em tradução livre.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

se pretende construir é centralizada, ou seja, advinda de algo ou alguém que detenha poder de mando e/ou gerência destes espaços em detrimento daqueles que só os integram como participantes, numa estrutura hierárquica. No caso dos ambientes físicos, esse controle é feito por profissionais (psicólogos, gerentes etc.); já nos virtuais, através dos administradores das páginas ou eventualmente em algoritmos que bloquearão determinadas expressões, ou através de denúncias feitas pelos usuários. Todas essas formas de controle do espaço digital são utilizadas pelo Instagram para tentar coibir práticas desrespeitosas e abusivas em suas páginas. Porém, nas páginas acompanhadas, esse controle é relativo e menos hierárquico.

Além disso, os administradores de ambas as páginas recusam para si o papel de moderação das interações que se dão nas publicações das páginas, postura justificada, segundo o administrador da SODEP, no fato de que em seu entendimento[14] um espaço que se pretende aberto ao compartilhamento do sofrimento e sua gestão coletiva não pode ter alguém que tenha exclusivamente o poder de dizer o que fica e o que é apagado do espaço. Por outro lado, como vimos no exemplo acima, há um controle coletivo do teor das postagens, tanto seu conteúdo quando o modo de expressão, feito pelos próprios participantes.

Se for possível considerar o Instagram como um todo enquanto *safe space* – porque há a pretensão em sê-lo prevista inclusive nas ações de controle de comentários e publicações da plataforma –, por conta das diretrizes e dos dispositivos de fiscalização por expressões e palavras inadequadas, SAD e SODEP constituem então algo mais próximo de um *safe space* dentro do *safe space*, pois, através do controle coletivo, endurecem ainda mais a vigilância, indo além da palavra, ao como se diz e como se recebe determinada colocação, evitando inclusive a moderação de uma única pessoa.

Por outro lado, a própria ideia da plataforma (no caso o Instagram) como *safe space,* por mais que se apresente desse modo, é relativa e muitas vezes evidencia o oposto, uma vez que há diversos relatos sobre pessoas que adoecem ou até se suicidam por conta de linchamentos virtuais[15] que muitas vezes escapam das medidas estabelecidas via algoritmos e fiscalizações mediadas pela tecnologia. O que propomos aqui é entender que projetos advindos das ações coletivas de trato com o sofrimento, que visam aprofundar meios para uma partilha segura, por mais que ainda não garantam totalmente que episódios de linchamento, por exemplo, não acontecerão, estão gestando meios de criação de espaços seguros mais efetivos do que aqueles mediados – e por vezes totalmente controlados – por ferramentas tecnológicas ou ações isoladas de um ou outro indivíduo. Quando administradores recuam da posição de poder censurar conteúdos que possam gerar desconfortos em prol de um outro tipo de controle, disparado do coletivo, como os comentários combativos que mencionamos acima, o objetivo de ter um *safe space* parece mais promissor. São os próprios participantes que, em conjunto, determinam o que pode ou não estar nos comentários que gerarão conversas, como impedir e combater eventuais ataques de pessoas de fora dos grupos/páginas e como se portar diante da exposição alheia. Isso ocorre não apenas pela forma escrita, documentada e fixa das postagens, mas também nas conversas e debates advindos destas.

Se Williams (2019) pontua que o constante debate entre os membros sustenta melhor o projeto de manutenção de um *safe space* e Certeau (1998) afirma ser o

[14] Explicação retirada de uma anotação de caderno de campo, durante conversa com o administrador.
[15] Sobre isso, conferir a discussão de Freitas (2017), sobre a maneira como as discussões e o ódio das redes são amparados pela hiper conectividade afetando amplas dimensões da vida dos sujeitos.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

estabelecimento de sentidos e vínculos duradouros como requisito indispensável para a transmutação de lugares em espaços, o projeto coletivo de proteger-se mutuamente mesmo que no interior de páginas públicas do Instagram como SAD e SODEP, figura como bom conector entre tais noções e mesmo como protótipo de *safe space*. Transcrevemos abaixo, a título de exemplificação, um comentário feito em uma das publicações da SAD, que pode exemplificar nosso argumento:

> *Se não fosse aqui, nem ia falar com ninguém, pq ou não me escutam ou não me entendem ou acham que é frescura. Isso cansa, tlgd*[16]*? Aqui eu venho pra desabafar e sei que vcs entendem e não vão julgar, vai que ajuda alguém, pra mim ajuda*. (fernandassiofs, 2024)

Dessa maneira, a abordagem coletiva do sofrimento através de uma plataforma e as conexões possíveis no interior dela demonstram que o conteúdo íntimo do sofrimento pessoal, mesmo quando retratado em espaços públicos, não aceita o destrato e o ataque ou linchamento virtual, situação que os interlocutores dizem vivenciar fora das redes sociais, expulsando pelas ações em grupo aqueles que não acrescentam à dinâmica do grupo. E isso justamente porque as relações que se constroem nas páginas, ao promoverem vínculos que ignoram fronteiras físicas, possibilitam a criação de meios conjuntos de enfrentamento aos ataques que, conforme nossos interlocutores relatam, ao existirem na presencialidade encontram um sujeito sozinho com suas dores, em desvantagem para lidar com pressões ou deslegitimações de seus sentimentos e vivências, *haters*. É isso, justamente, que possibilita tratar essas ferramentas criadas em conjunto como bases de um espaço em que eles podem se reconhecer mutuamente e se sentir seguros, mesmo que não sejam grupos fechados, nem com regras rígidas ou controles preestabelecidos.

É possível dizer que pelo simples fato de não existir um confronto presencial frente a frente, tanto o *hater* quanto o sujeito sofredor participante do grupo encorajam-se mais a se expor nas plataformas. Mas tal afirmação, acreditamos, não dá conta sozinha de explicar a maneira como esse contra-ataque se organiza, pois este se dá justamente na empreitada de ajuda mútua entre pares, o que implica dizer, inclusive, que talvez um sujeito isolado pode não saber ou não aguentar lidar com um *hater* em outras páginas do Instagram que não promovam a construção de comunidades que coletivizam os múltiplos afetos. Então, a criação de espaços que caminham para alargar de maneira crescente a possibilidade segura de exposição, acolhimento e debate dos sofrimentos é fator peculiar às relações advindas das páginas acompanhadas, que parecem relevantes para se pensar e abordar as maneiras construídas pelos próprios sujeitos para lidar com o adoecimento e os sofrimentos psíquicos.

Considerações finais

Maneiras diferentes de lidar com o sofrimento são construídas o tempo todo, variando inclusive conforme o que aquele que sofre entende por sofrimento. No âmbito da depressão, desde que esta adquire um *status* patológico e vinculado à vida mental ou psíquica do sujeito, até ocupar um lugar importante nas estratégias de saúde global, como doença contemporânea e de grande extensão no século XXI, percebe-se diferentes modos tanto bio-psico-médicos de abordar a questão, a formas socioculturais de apropriação e ressignificação do próprio conceito.

[16] Abreviação online de uma espécie de gíria, "tá ligado?" que significa algo em torno de "Entende?".

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

Conforme Maluf (2024), à abordagem antropológica da saúde mental interessa observar essas duas dinâmicas: como experiências de sofrimento são capturadas em um diagnóstico psiquiátrico e como definições e designações do campo da biomedicina e da psicologia circulam e são reapropriadas pelos sujeitos, buscando dar sentido a suas experiências e legitimar demandas. No caso das páginas do Instagram analisadas neste artigo, a depressão aparece como o ponto focal de identificação entre os participantes, acionado a partir dos relatos de suas trajetórias na vivência desse sofrimento.

A dinamicidade dos múltiplos entendimentos e agenciamentos em torno de experiências de sofrimento, aflição, perturbação e a popularização das nosografias oficiais biomédicas presentes no DSM-V, torna mais comum o processo de apropriação, ressignificação e instrumentalização da linguagem e conhecimentos biomédicos (MALUF, 2010; BITTENCOURT, 2010; MONNERATT, 2014). Quando se trata de plataformas digitais, como as discutidas neste artigo, esse cenário também pode ser percebido, até mesmo em maiores proporções. A plataformização de diversas dimensões da vida demandada pelo isolamento social durante a pandemia de Covid-19 fez com que as plataformas digitais – como o Instagram –, que já vinham sendo capilarizadas no cotidiano dos sujeitos, passassem a integrar maciçamente qualquer tipo de atividade e relações constituídas, seja trabalho, estudo ou lazer (SEGATA, 2020a).

Esta situação não se alterou após a retomada das atividades presenciais, parecendo constituir uma marca definitiva nas relações interpessoais, trazendo redes sociais e suas páginas como componente importante na constituição e manutenção destas. Nas duas páginas acompanhadas na pesquisa, pode se perceber que a dinâmica das relações na plataforma digital possibilitou novas formas de coletivização no trato com o sofrimento depressivo, que passam pela ultrapassagem das fronteiras do espaço presencial e pela construção de comunidades afetivas mediadas por tecnologias digitais, bem como pela construção de vínculos afetivos voltados para a ajuda mútua em relação aos sofrimentos cotidianos.

Não é de hoje que as manifestações do sofrimento e da aflição, sobretudo o sofrimento depressivo, não são socialmente bem-vistas, devendo ser restritas ao ambiente íntimo dos sujeitos, sob pena de deslegitimação e esvaziamento através de acusações como preguiça, desleixo ou "frescura" (DUARTE, 1999; CARDOSO, 2002). Esta pecha, percebida e relatada também pelos integrantes de SAD e SODEP, faz com que os sujeitos autodeclarados depressivos busquem lidar com seus sofrimentos cada vez mais distantes dos diversos âmbitos sociais presenciais, em espaços onde podem falar abertamente sobre suas dores sem qualquer punição ou maus tratos. Nas plataformas observadas, os sujeitos levam para estes espaços o entendimento acerca do que é e como lidar com um conteúdo tão íntimo como as afecções psíquicas e, mesmo na publicidade das redes, constroem para si verdadeiros redutos para a troca de experiências e a coletivização dos sofrimentos e das ferramentas para os enfrentamentos possíveis.

Esses redutos, que aqui chamamos de *safe spaces*, com base na pretensão dos interlocutores da pesquisa em estabelecer um espaço protegido – relatado como inexistente em suas relações presenciais –, voltado para a ajuda mútua em torno do sofrimento cotidiano que experenciam, contribuem para a validação dos sofrimentos de cada um que por ali passa em busca de ajuda. Em tempos de gestão neoliberal de sofrimentos psíquicos, em que os sujeitos são tidos como únicos responsáveis tanto pelo sofrimento/adoecimento quanto por sua superação (SAFATLE, SILVA JR. e DUNKER, 2021), a experiência coletiva dos sofrimentos

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

através de ambientes sem fronteiras físicas e temporais – como o caso dos ambientes virtuais (HINE, 2020) – é demandada por um número crescente de pessoas. A socialização via páginas de redes sociais, outrora obrigação por conta das condições sanitárias, parece então ter ganhado espaço permanente na rotina dos sujeitos, inclusive daqueles que visam combater experiências de sofrimento e dor.

Por conta disso, é possível dizer que cada vez mais os espaços digitais têm ganhado sentidos e significações múltiplas para os mais diversos sujeitos. Esses espaços produzidos pelas diferentes práticas (CERTEAU, 1998) - participações, postagens, comentários, leituras e visualizações, circulações, presenças e conversas mediadas pelas tecnologias digitais - conseguem evidenciar, no contexto pesquisado, o quanto a tônica do sofrimento pode produzir relações e vínculos interpessoais. A partir de um lugar, uma página na rede social, que originalmente não detinha as significações ou as funcionalidades que adquiriu, através do engajamento e das múltiplas práticas dos sujeitos, adquirem, em suas vidas, certo grau de centralidade para a superação de situações de adoecimento.

Portanto, parece que ao mesmo tempo em que o crescente número de pessoas com sintomas ou diagnósticos de depressão preocupa entidades como a ONU, na internet e nas redes sociais para estar se constituindo uma ferramenta importante de gestão coletiva e subjetiva dos adoecimentos, que reconhece e valida experiências sociais de sofrimento, contrariando e combatendo a individualização imposta pelos modelos neoliberais. Resta pensar como o exemplo das páginas SAD e SODEP pode contribuir para que se elabore outras abordagens do sofrimento que possam repercutir na vida dessas pessoas nas e para além das plataformas.

Recebido em 16 de maio de 2024.
Aprovado em 10 de novembro de 2024.

Referências

AZIZE, Rogério Lopes. *A química da qualidade de vida: um olhar antropológico sobre uso de medicamentos e saúde em classes médias urbanas brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFSC, 2002.

BITENCOURT, Silvia Cardoso. *A 'bíblia da farmacologia' e os anti-depressivos: análise dos livros textos 'Goodman e Gilman' As bases farmacológicas da terapêutica? de 1941 a 2006*.Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas), UFSC, 2010.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

CAPONI, Sandra; DARÉ, Patrícia Kozuchovski. Neoliberalismo e sofrimento psíquico: a psiquiatrização dos padecimentos no âmbito laboral e escolar. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 25 (2): 302-320, 2020.

CARDOSO, Marina. Psiquiatria e antropologia: Notas sobre um debate inconcluso. *Ilha*, 4 (1): 85-113, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CESARINO, Letícia. Antropologia digital não é etnografia: explicação cibernética e transdisciplinaridade. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 21 (2): 304–315, 2021.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz & Terra, 2018.

FREITAS, Eliane Tânia. Linchamentos virtuais: ensaio sobre o desentendimento humano na internet. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, 1 (42): 140-163, 2018.

HINE, Christine. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. *Cadernos de Campo*, 29 (2): 1-42, 2020.

LEITÃO, Débora; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, 1 (42): 41-65, 2018.

MALUF, Sônia Weidner. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. *Horizontes Antropológicos*, 5 (12): 69-82, 1999.

MALUF, Sônia Weidner. "Gênero, Saúde E Aflição: Políticas Públicas, Ativismo E Experiências Sociais". In MALUF, Sônia Weider e TORNQUIST, Carmen Susana (orgs.) *Gênero, saúde e aflição: abordagens antropológicas*. Florianópolis, Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010. pp. 21-68.

MALUF, Sônia Weidner. "Subjetivações (pós)pandêmicas: individualismo e sofrimento social". In: MALUF, Sônia Weidner; QUINÁGLIA SILVA, Érica; ANDRADE, Ana Paula Müller de (orgs.). *Políticas do sofrimento: saúde mental em tempos de pandemia*. Florianópolis: EdUFSC, 2024, (no prelo)

MONNERAT, Sílvia. *De médico e de louco, toda família tem um pouco: um estudo sobre pacientes psiquiátricos e relações familiares*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, 2014.

OPAS. *Saúde mental deve estar no topo da agenda política pós-covid-19, diz relatório da opas*. Organização Pan Americana de Saúde, 9 jun. 2023.

SAFATLE, Vladimir; SILVA JÚNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2020.

SCOTT, Joan. "Experiência". In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira. *Falas de Gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

SEGATA, Jean. A colonização digital do isolamento. *Cadernos de Campo*, 29 (1): 163–171, 2020a.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

SEGATA, Jean. A pandemia e o digital. *Revista Todavia*, 7 (1): 7-15, 2020b.

RAMOS, Jair de Souza. Subjetivação e poder no ciberespaço. Da experimentação à convergência identitária na era das redes sociais. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1 (45): 57-76, 2015.

REIS, Breno Maciel Souza. Pensando o espeço, o lugar e o não-lugar em Certeau e Augé: perspectivas de análise a partir da interação simbólica no Fourquare. *Contemporânea*, 1 (21): 136-148, 2013.

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos Alberto. "Ideia de sofrimento e representação cultural na construção da pessoa". In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel (Orgs.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.

WILLIAMS, Vedrienne. *Safe Spaces: How to Create a Comfortable Atmospher for Difficult Conversations*. Independently Published, 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17645

Notas e visões sobre o Egitsü/Kwarup

Leonardo Pinto de Almeida[1]
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: O presente ensaio compartilha por meio de imagens e palavras a experiência relativa à festa dos mortos chamada pelos povos do Alto Xingu de Egitsü/Kwarup. Essa celebração ocorre nos meses de agosto e setembro. Este é o período do ano em que é possível prover pequi, beiju e peixe com a abundância necessária para a execução da festa. Neste texto, são apresentadas fotos de três celebrações distintas nos povos Kalapalo, Nahukua e Kuikuro, ocorridas respectivamente nos anos 2019, 2023 e 2024. Compondo com o tecido imagético, os mitos do pequi e do Egitsü/Kwarup são contados para dar uma ideia da cosmovisão que funda e sustenta a festa, para assim, indicar junto às imagens as suas diversas etapas, decorridas os três dias que finalizam o processo de luto.

Palavras-chave: Xingu; Egitsü; Kwarup; mito; morte.

[1] Doutor em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Professor do Instituto de Linguagens e do Programa de Pós-graduação em Linguagens (PPGel/UFMT) e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (PPG-Psi)/UFF).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

ALMEIDA, Leonardo Pinto de. **Notas e visões sobre o Egitsü/Kwarup.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 479-518, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Notes and views on Egitsü/Kwarup

Abstract: This essay shares, through images and words, the experience related to the festivity of the dead called *Egitsü/Kwarup* by the people of *Alto Xingu*. This celebration takes place in the months of August and September. This is the period of the year when it is possible to provide the abundance of *pequi*, *beiju* and fish needed to carry out the festivity. This text presents photos of three different celebrations in the Kalapalo, Nahukua and Kuikuro peoples, which took place respectively in the years 2019, 2023 and 2024. Composing the imagetic issue, the myths of the *pequi* and the *Egitsü/Kwarup* are told to give an idea of the worldview that founds and sustains the party, in order to indicate, alongside the images, its various stages, after the three days that complete the process in mourning.

Keywords: Xingu; Egitsü; Kwarup; myth; death.

Notas y opiniones sobre Egitsü/Kuarup

Resumen: Este ensayo comparte, a través de imágenes y palabras, la experiencia relacionada con la fiesta de los muertos llamada Egitsü/Kwarup por el pueblo del Alto Xingu. Esta celebración se lleva a cabo en los meses de agosto y septiembre. Esta es la época del año en la que es posible proveer la abundancia de *pequi*, *beiju* y pescados necesarios para llevar a cabo la fiesta. Este texto presenta fotografías de tres celebraciones diferentes en los pueblos Kalapalo, Nahukua y Kuikuro, que tuvieron lugar respectivamente en los años 2019, 2023 y 2024. Al componer el tejido con las imágenes, se cuenta que los mitos del *pequi* y los *Egitsü/Kwarup* dan una idea de la cosmovisión que funda y sostiene la fiesta, para indicar, junto a las imágenes, sus distintas etapas, luego de los tres días que finalizan el proceso de duelo.

Palabras clave: Xingu; Egitsü; Kwarup; mito; muerte.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

Aos meus amigos Kusse Kuikuro, Taliko Kuikuro e Mátula Kalapalo por sua amizade e acolhimento.

Neste ensaio, evocarei o mito e a festa do Egitsü/Kwarup[2], mas não como um pesquisador tocado por uma certa objetividade científica. Meu olhar direcionado a eles foi inspirado na amizade e me colocou de outro modo diante de suas dimensões éticas, políticas e, sobretudo, estéticas. Vou atravessar, aqui, algumas histórias que fundamentam um modo de vida muito diferente desse que foi ensinado a nós pelos invasores e colonizadores. Estas histórias fundam onde faremos morada partindo do ponto de vista do amigo.

Mas aqui não falo como o amigo do conhecimento, este que nos ensinou que todo mito dito é verdadeiramente maldito. Isso nos foi herdado do pensamento europeu, mediante os processos de colonização que sofremos.

O olhar do amigo é o olhar que se coloca no lugar do outro, porque o outro como amigo é muito mais que um lugar, é um lar.

Diferente da hierarquização dos modos de vida, imposta pelo pensamento europeu e cristão, os indígenas ou os ameríndios, têm seu modo de vida inspirado na ideia de que todos os seres possuem alma. Então, ter alma não me diferencia da perdiz, da coruja ou de qualquer outro animal. A hierarquia não é imposta em sua sociedade, pois todos os seres estão no mesmo plano ou campo imanente. O que os diferencia não é a alma, como dizem, mas o corpo. Toda a perspectiva do seu modo de ser é dada a partir dos corpos (CASTRO, 2017). Este é um pensamento simples e sofisticado; simples, mas não no sentido que pensavam os colonizadores. Simples aqui, significa sem dobras, porque estão na imanência da experiência de viver e morrer; sofisticado, porque, mesmo sendo simples, não temos capacidade de viver ou morrer como eles. Até hoje, não conseguimos compreender este modo de vida, que é um dos poucos que defende a natureza e protege o planeta de nós mesmos, os colonizados.

Só a amizade nos aproxima de sua elegância, sofisticação e simplicidade. E o mito é a história que encanta a vida e a morte, construindo toda uma práxis para a vida em sociedade.

Os animais dos mitos que vou contar são como os humanos. Esse é o mais belo ensinamento que os mitos que evocarei aqui podem nos indicar: a ideia de humanidade nos povos indígenas do Alto Xingu é muito mais ampla do que a dos nossos colonizadores, já que inclui todos os seres que possuem alma.

Assim, o olhar fundado na amizade recae aqui sobre dois mitos que são formas de organizar socialmente os desejos, os comportamentos, as festas, as tarefas de uma sociedade ou grupo.

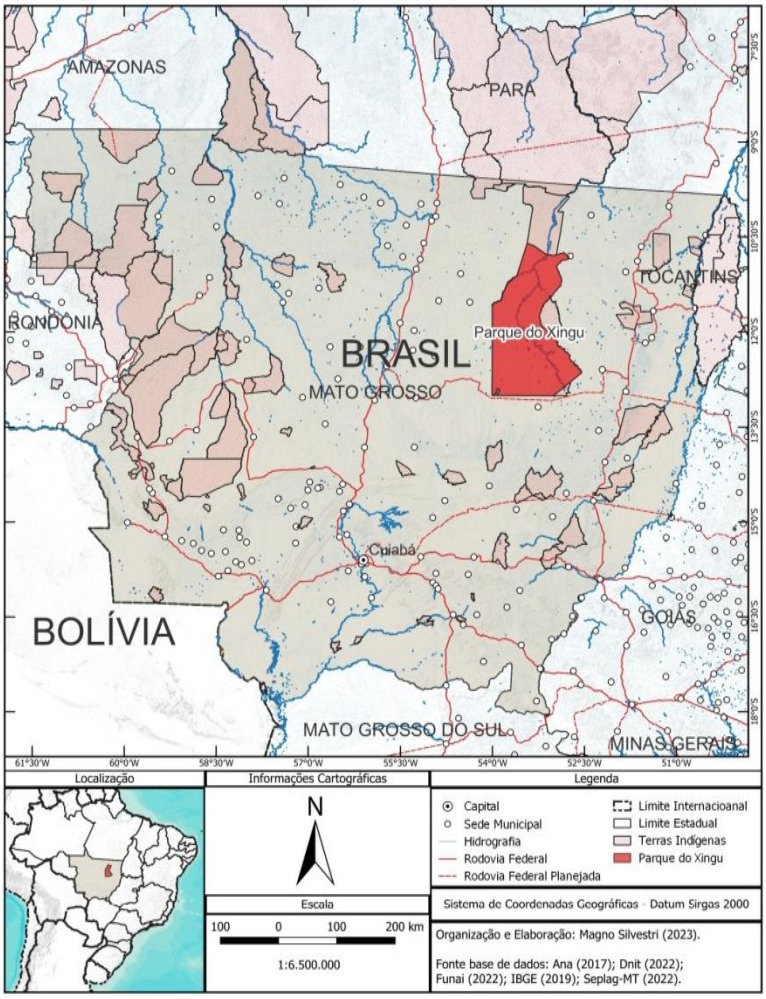
Deste modo, lhes convido a percorrer um território de 26.420 km², que foi construído em 1961 no estado de Mato Grosso, Brasil, para proteger alguns povos dos novos invasores. Este lindo lugar que ainda protege nossa natureza contra o

[2] Normalmente, conhecemos a festa dos mortos do Alto Xingu pelo nome de Kwarup, palavra tupi-guarani que designa a festa e o tronco desenhado durante a celebração. A língua tupi-guarani é falada pelos Kamayurá. Neste texto, os mitos foram retirados de dois livros que os retratam a partir de conversas com indígenas Kamayurá, por isso, os termos nos mitos estão em tupi-guarani. Entretanto, ao longo do texto, como as três festas retratadas no presente texto, foram vivenciadas em terras de povos falantes da língua karib, usarei a díade Egitsü/Kwarup para designar a festa, sendo Egitsü, o seu nome em karib e, Kwarup, a sua designação na língua dos Kamayurá, pertencente a família linguística tupi-guarani.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

avanço do agronegócio se chama Parque Nacional do Xingu, ou ainda, Terra Indígena do Xingu.

Mapa 1 – Parque Nacional do Xingu (Mapa elaborado por Magno Silvestri).

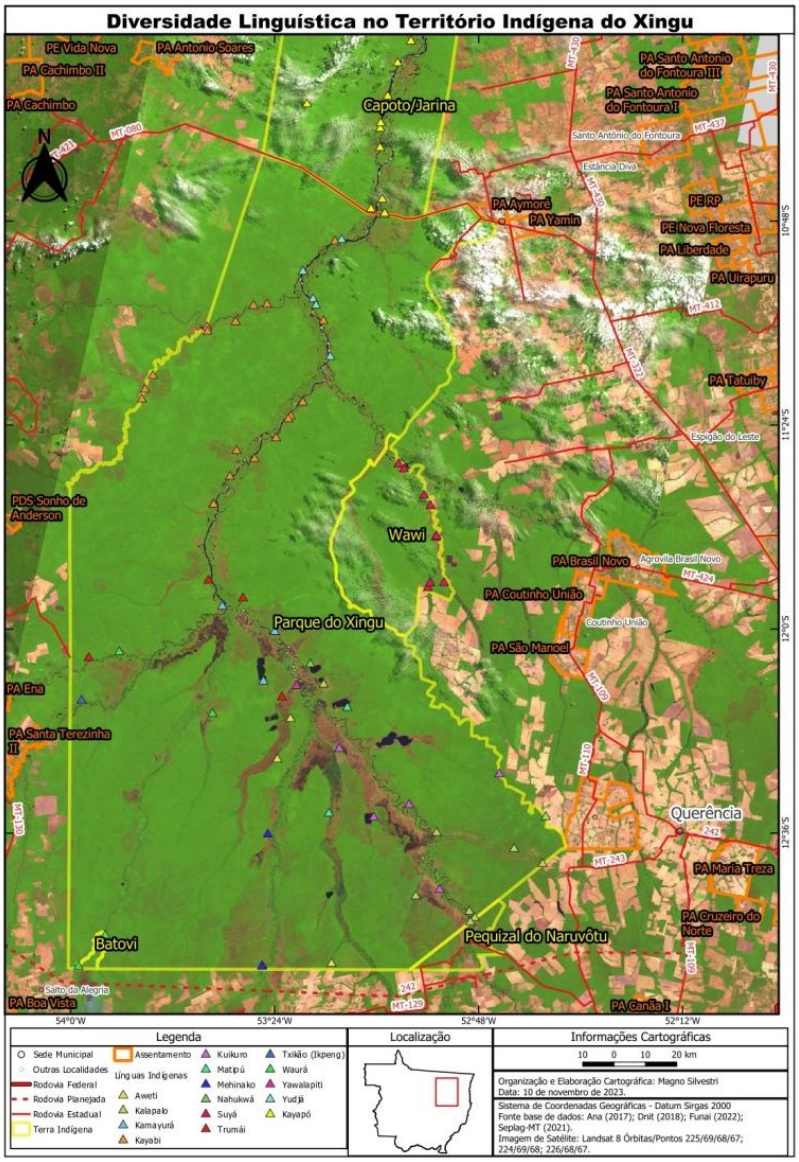


Ali, vivem 16 povos diferentes que falam as línguas Aruak, Tupi, Karib, Jê e Trumai, sendo divididas em dois grandes grupos: Alto Xingu e Baixo Xingu.

Como vemos no mapa abaixo, elaborado/criado pelo meu amigo geógrafo Magno Silvestri e compilado para compor originalmente meu livro "Egitsü" (2024), no Alto Xingu existem os seguintes povos: Waurá, Mehinaku, Yawalapiti (língua Aruak), Kuikuro, Matipu, Nahukwa, Kalapalo (língua Karib), Aweti e Kamayurá (língua Tupi). No Baixo Xingu, existem os Trumai (língua Trumai), Suyá (língua Jê), Juruna (Yudja), Kayabi (língua Tupi), Ikpeng (Txikão) (língua Karib).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

Mapa 2 – Diversidade linguística no Território Indígena do Xingu (Mapa elaborado por Magno Silvestri).



Assim, após essa breve localização, lhes apresento o grupo do Alto Xingu, que é formado por nove povos que falam línguas de três famílias linguísticas diferentes. O mais bonito é que mesmo falando línguas diferentes e possuindo características particulares, esses povos compartilham visões de mundo e, consequentemente, formas de compreender a vida e a morte.

Para dar dois exemplos de suas formas de compreender a vida e a morte e de organizar a sociedade, vou contar-lhes dois mitos: o primeiro é o mito que sustenta a festa dos mortos e o segundo é a história de uma árvore muito importante para as celebrações desse grupo e que, além disso, é um alimento emblemático do centro-oeste brasileiro: o pequi.

Como existem nove grupos étnicos que falam línguas diferentes, o cerne do mito é geralmente o mesmo, mas há naturalmente distinções entre as formas de contá-lo. Para apresentar os dois mitos, vamos acompanhar as histórias contadas em língua tupi pelos Kamayurá, contidas nos livros de Pedro Agostinho (1974) e de Orlando e Claúdio Villas Boas (1975).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

Vamos começar com a segunda história: o mito do Pequi.

Duas mulheres casadas com um homem trabalham no campo. No caminho para a roça, elas encontram um jacaré. Ele é bonito e interessante. Elas se apaixonam por ele. Nos dias subsequentes, elas contam ao companheiro que vão trabalhar na roça e levam *beiju*[3] para comer por lá. Ele suspeita que haja algo de estranho e as segue.

Ele as vê com o jacaré e depois segue para a roça. Elas chegam mais tarde na roça e têm uma surpresa ao encontrá-lo. Nos dias seguintes, acontece a mesma coisa, até que um dia o homem encontra os três juntos e mata o jacaré.

As mulheres ficam tristes e decidem enterrar as cinzas do jacaré. Elas ficam lá esperando que algo nasça. Naquele lugar, cresce uma árvore até então desconhecida. A árvore dá muitos frutos. Eles vão amadurecendo, amadurecendo e elas percebem que os frutos não têm cheiro.

Um pássaro – o papagaio – passa por essas árvores, põe os frutos na boca e não entende por que um fruto tão bonito não tem cheiro. Então, ele leva para um homem chamado Murenayat que morava em Murena. Ele também não entende por que não há cheiro naquelas frutas maduras. Então, o papagaio disse-lhe onde estava a árvore.

Murenayat conversa com as mulheres e descobre que a árvore nasceu das cinzas do jacaré. Assim, ele sugere que as mulheres passem a fruta entre as pernas para que ela passe a ter cheiro. Elas fazem isso e, desde então, o fruto do pequi tem seu perfume peculiar.

Existem dois aspectos interessantes nesse mito.

A primeira coisa é que a história retrata uma sociedade permeada por um patriarcado de baixa intensidade (SEGATO, 2016; PAREDES, 2008). Ela é muito diferente da nossa. Quando as mulheres são surpreendidas, o jacaré é morto. Na nossa sociedade, fortemente machista, uma mulher é assassinada a cada 6 horas e a cada 4 horas uma mulher é vítima de violência em nosso país[4].

O segundo e mais bonito é o ensino sobre a masturbação feminina e a caracterização do cheiro da fruta e das partes íntimas da mulher. Esse mito atinge a poética do olfato. Isto é algo raro mesmo na nossa poesia vanguardista.

O mito da festa dos mortos, chamado em tupi-guarani de Kwarup e de Egitsü em karib, será minha última incursão nos caminhos do mito neste texto para logo em seguida adentrarmos à festa propriamente.

Mawutisin tinha cinco filhas. Ele sentiu necessidade de cordas para seu arco. Entretanto, para obtê-las tinha que roubá-las na aldeia da onça.

A onça o vê roubando e aponta sua flecha na direção de Mawutisin. Ele diz que tem cinco filhas para casar com ela e pede que não o mate.

Quando ele chega a sua casa e explica às filhas o que aconteceu, todas dizem que não vão se casar com a onça.

Mawutsin fica preocupado, porque se nenhuma de suas filhas casar com a onça, esta irá matá-lo. Assim, vai até a floresta e retira seis troncos de árvores. Ele os enfeita, fazendo gente com eles e fica a noite toda rezando.

Ele coloca penas de pássaros para fazer os cabelos e sementes de mangaba para fazer os dentes. Quando ficaram bonitas, Mawutsin lhes disse que deveriam ir para a aldeia da onça.

Foram quatro delas, mas apenas duas conseguiram chegar ao porto da aldeia.

[3] É um alimento importante na cultura altoxinguana, feito com a farinha de mandioca. Se assemelha ao que se chama, em outras regiões de nosso país, de tapioca.

[4] Para uma leitura que indica os parâmetros estatísticos da violência contra a mulher no Brasil, ver as seguintes informações geradas pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública: https://publicacoes.forumseguranca.org.br/items/77f6dcce-06b7-49c1-b227-fd625d979c85.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

Elas encontraram um casal de anus-pretos e os ouviram conversando entre si: "normalmente acham que somos negros, mas se enganam porque somos brancos". Uma das mulheres ri ao ouvir isso.

Então, o anu foi contar à onça que havia duas mulheres esperando por ela.

A onça chega bem perto do porto e lança duas flechas de assobio[5], que as mulheres tinham que pegar para aceitá-lo como companheiro. Elas não pegam.

Assim, o amigo da onça, o lobo, jogou duas flechas e elas as pegaram.

O lobo as levou para sua casa. Mesmo assim, na casa do lobo, não tinha comida, não tinha beiju. Ele só comia frutas.

Aí, elas foram até a casa da onça e ficaram...

Uma delas engravidou de duas crianças.

Um dia, quando a onça foi caçar. A mulher que estava grávida ficou com a sogra, a mãe da onça.

Ela estava tirando piolhos da cabeça da sogra e a certa altura começou a rir porque um dos piolhos entrou em sua boca. A sogra achou que ela estava zombando dela e, por isso, matou-a e fugiu.

Quando a onça voltou da caça, ao ver sua esposa morta, pediu ajuda ao avô, a formiga, para fazer o parto. E, assim, nasceram *Kwat* e *Yal* (o Sol e a Lua, respectivamente).

Depois que cresceram, os irmãos foram roubar amendoim nas terras da avó, a perdiz. Ao descobrir quem eles eram, ela disse-lhes que a mulher que os criou não era a mãe deles e que a mãe da onça a havia matado. Disse também onde estava o corpo de sua mãe. Os irmãos choraram, mas eles foram visitar sua avó para matá-la.

Depois procuraram o corpo da mãe. Eles tinham a intenção de fazer um tronco para ressuscitá-la com a ajuda de Mawutsinin, mas ele lhes disse que agora, o tronco, o Kwarup, só poderia servir para recordar e não mais para lhes dar vida.

Foi assim que foi realizado o primeiro Kwarup, festa que até hoje celebra a vida e a morte nas aldeias do Alto Xingu. Seu mito é um exemplo de como a compreensão da conexão profunda com a natureza pode ampliar a ideia de humanidade e colocar em questão a dinâmica da hierarquia entre os seres.

***

Agora, passemos à festa propriamente dita.

Reitero que esse texto é uma forma de compartilhar os efeitos dos encontros que tive com meus amigos Kalapalo, Nahukwa e Kuikuro.

Desde 2019, fui tomado pelo fascínio com a festa em suas dimensões estéticas, éticas e políticas. Deste encontro, produzi um conto intitulado "Egitsü ou a humanidade que nos convém", contido em meu livro "Quiçaças e Agouros", contemplado pelo Prêmio Estevão de Mendonça de Literatura/MT no ano de 2020.

Como sigo próximo aos amigos altoxinguanos, no entanto, e já fui outras vezes à celebração, passei a perceber nuanças e detalhes cada vez que me deparei com a festa. Assim, este pequeno texto será um modo singelo de apresentar, através do olhar do amigo, com a ajuda de fotos e de palavras, a intensidade, elegância e sofisticação da celebração em questão.

Sigamos as pistas calcadas em imagens e palavras.

A festa do Egitsü/Kwarup ocorre nos meses de agosto e setembro. Aqueles

[5] Em seu texto "*Mitos e outras narrativas Kamayura*", Pedro Agostinho (2009) especifica que essa flecha é feita comumente de cana de ubá, tendo em sua ponta um coquinho que produz o seu silvo característico e peculiar.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

que aceitam fazer a celebração em homenagem aos seus familiares que morreram devem prover à aldeia, aos convidados e aos visitantes de alimentos, como pequi, beiju e peixe; e de fogo para aquecer os visitantes durante a noite que antecede o dia derradeiro, onde ocorrerão as lutas de huka-huka entre a equipe anfitriã (composta pelos lutadores do seu povo, em conjunto com os provenientes do povo convidado que tem algum laço consanguíneo com pelo menos um dos homenageados) e as equipes dos diferentes povos visitantes que se apresentam para a luta na noite que a antecede.



Foto 1 – Preparação do peixe para alimentar todas as pessoas envolvidas na festa. Aldeia Kuikuro, setembro de 2024. (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 2 – Peixes pescados para o consumo durante a festa. Aldeia Nahukwa, agosto de 2023. (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 3 – Preparação do beiju. Aldeia Nahukwa, agosto de 2023. (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 4 – O pequi é um importante alimento para os povos do Alto Xingu. Ele é consumido durante a celebração em forma de caldo muito forte e saboroso. Aldeia Nahukwa, agosto de 2023. (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 5 – Peixe com beiju. Um alimento excelente e muito gostoso, consumido durante os dias de celebração. Aldeia Kuikuro, setembro de 2024. (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

Aqui, neste breve texto-imagem, encontraremos o percurso da festa em três ocasiões: Kalapalo, 2019; Nahukwa, 2023; e Kuikuro, 2024, sendo que foram três os homenageados na aldeia Nahukwa e dois em cada uma das outras aldeias.

Quando um membro ilustre do povo morre, no momento de enterrar o corpo no centro da aldeia, os familiares são perguntados se aceitam fazer o seu Egitsü/Kwarup. A partir de então, uma série de procedimentos e rituais são desdobrados até o período em que será finalizado o processo de luto com a festa. Ela normalmente é feita nos meses de agosto e setembro para ser possível prover de alimentos todos os envolvidos.

A festa que é a finalização do luto se dá normalmente em três dias.

No primeiro dia, chega o povo convidado para a festa. Pelo que entendi das conversas com os amigos altoxinguanos, normalmente, são convidados para passar o processo de luto um povo que tem algum laço consanguíneo com um dos homenageados. Pelo menos, esta é a preferência. No caso do Egitsü/Kwarup de setembro de 2024, os Kamayurá não puderam vir como convidados na aldeia Kuikuro, porque estavam de luto devido à morte do cacique Kotok Kamayurá. Então, os Kalapalo foram os convidados que ajudaram no processo de passagem dos homenageados na festa desta ocasião.

Com a chegada dos convidados, os donos da festa começam a retirada do luto anunciando os lutadores de seu povo que os representarão na luta de huka-huka. A cada anúncio dos nomes dos lutadores, estes se posicionam para aguardar o fim da escalação da equipe. Neste momento, o povo anfitrião luta com os convidados que depois deste momento se juntarão para formar uma equipe conjunta para lutar com os visitantes no último dia[6]. Os convidados não só se juntam na equipe derradeira de huka-huka como auxiliam no processo de preparação dos troncos, na dança ritual e na música das flautas e maracas.

A luta se dá, neste primeiro momento, entre os lutadores mais importantes de cada povo. Logo após a finalização entre os lutadores mais eminentes, o campo

[6] Tracei ao longo deste texto, uma diferença entre convidados e visitantes para entendermos os papéis na festa de cada povo. Temos o povo encarregado de fazer a festa (anfitrião), o povo que vem se juntar ao processo de luto, ficando na aldeia desde o primeiro dia (convidado) e os povos que se apresentam aos anfitriões e aos convidados para receber o fogo na noite que antecede a luta de huka-huka (visitantes). Os visitantes recebem fogo e alimento para passarem à noite no acampamento fora da aldeia, sendo que cada um dos povos indica dois de seus cantores para se apresentarem para o processo de passagem dos espíritos daqueles que são homenageados.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

se abre para outras lutas feitas simultaneamente entre lutadores mais jovens ou em formação.



Foto 6 – Formação da equipe de huka-huka Nafukua, na abertura do Egitsü/Kwarup, em agosto de 2023 (1º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 7 – Luta de huka-huka, primeiro dia, aldeia Nahukwa, agosto de 2023 (1º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 8 – Lutas simultâneas de huka-huka, primeiro dia, aldeia Nahukwa, agosto de 2023 (1º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

No segundo dia, os anfitriões e convidados preparam os troncos que, como no mito evocado no início deste texto, tem o intuito de lembrar aqueles que morreram. Assim, o processo de luto gira em torno do centro da aldeia, que é onde serão pintados e adornados os troncos para promover a passagem dos espíritos daqueles que se foram.



Foto 9 – Pintura do tronco, aldeia Nahukwa, agosto de 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 10 – Pintura do tronco, aldeia Kalapalo, 2019 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 11 – Pintura do tronco, aldeia Kalapalo, 2019 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 12 – Pintura do tronco, aldeia Kalapalo, 2019 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 13 – Troncos pintados, aldeia Kuikuro, setembro de 2024 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 14 – Troncos pintados, aldeia Nahukwa, agosto de 2023 (2º. Dia) (Foto de Leonardo Pinto de Almeida).

Enquanto se pintam os troncos, os músicos da flauta (*Atanga* em karib e *Uruá* em tupi-guarani) passam em todas as casas para uma espécie de purificação. A música é necessária para a harmonia da aldeia e a passagem dos espíritos para o mundo dos mortos.

A impossibilidade de captar o som na imagem é um motivo de tristeza. Essa flauta é um dos sons mais bonitos que já escutei no universo musical.



Foto 15 – Músicos da flauta *atanga/uruá*, saindo de uma casa para fazer a volta pelas casas da aldeia Nahukwa, agosto de 2023. (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 16 – A flauta *atanga/uruá*. Aldeia Kalapalo, 2019. (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 17 – A flauta atanga/uruá, aldeia Nahukwa, agosto de 2023. (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

Os cantores com suas maracas também cantam para alegrar os espíritos. Eles ficam à noite toda se revezando para manter o processo de passagem até o amanhecer da segunda noite.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 18 – Os cantores com suas maracas, no primeiro dia da celebração, Nahukwa, 2023 (1º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 19 – Os cantores, Nahukwa, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 20 – Momento de descanso para os cantores, Nahukwa, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 21 – A magia da música: o momento quando se encontram flautistas e cantores, Kalapalo, 2019 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 22 – Os cantores e suas maracas, Kalapalo, 2019 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 23 – Os cantores juntos aos troncos pintados, Kuikuro, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 24 – Os cantores com suas maracas, Kuikuro, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 25 – Um momento de descanso, Kuikuro, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

Depois de terminados os desenhos dos troncos, os donos da festa têm seus cabelos cortados e são lavados para o fim do luto. É importante salientar que, quando alguém morre, aqueles que permanecem deixam de cortar os seus cabelos como sinal do processo de luto. Este momento do corte e do banho antecede a dança ritual até os troncos para iniciar a despedida que durará a noite toda com o auxílio dos cantores e suas maracas.



Foto 26 – Cortes dos cabelos dos donos da festa (processo de saída de luto), Kuikuro, 2024 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

Neste segundo dia, além da pintura dos troncos, os membros da aldeia cantam e dançam para dar força aos familiares neste processo. Os sons de pássaros que evocam muito me marcaram. Uma vez em casa escutei a melodia ritmada dos pássaros que os inspiram. Desde então, de vez em quando sou levado pelos sons dos pássaros e pelas asas do pensamento até as terras altoxinguanas.

A magia da música é que ela nos transporta.

Os cantos e as dançam abrem o espaço para o caminho dos espíritos.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 27 – A dança Aüguhi, Kuikuro, 2024 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 28 – A dança Aüguhi, Kuikuro, 2024 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 29 – A dança Aüguhi, Nahukwa, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 30 – A presença feminina na dança Aüguhi, Nahukwa, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 31 – A dança Aüguhi, Kalapalo, 2019 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

A aldeia canta e dança para chegar junto aos troncos, evocando esses que se foram. Depois, vão à casa dos familiares para trazê-los para perto dos seus.



Foto 32 – Encontro dos dançarinos com os troncos desenhados que antecede a chegada dos familiares, Kalapalo, 2019 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 33 – Cantos que antecedem a chegada dos familiares, Nahukwa, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 34 – Chegada dos familiares, Kuikuro, 2024 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 35 – Chegada dos familiares, Kuikuro, 2024 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

Quando os familiares chegam, choram. É um choro muito forte. Ele materializa a percepção de que os troncos não podem mais reviver aqueles que amamos; a partir de agora, os troncos só podem servir para relembrá-los. É uma cena por deveras intensa e emocionante.

Durante o processo do choro coletivo, os presentes vão adornando os respectivos troncos até chegarem à sua composição final.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 36 – Este grafismo é o desenho de uma guelra de peixe. Ele indica que o tronco desenhado é de uma mulher. Kuikuro, 2024 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 37 – Este grafismo é a pintura da armadilha de pesca Tihigu. Ela sempre é colocada em um tronco correspondente a um homem (FRANCHETTO, 2015). Nahukwa, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 38 – Troncos pintados e adornados, Nahukwa, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

No final do segundo dia, é o momento de chegada dos povos que se unirão à festa para a luta de huka-huka que terá lugar na manhã do dia seguinte. Designei esses povos como visitantes no presente texto, mesmo tendo a impressão de que é um mau vocábulo, já que o ritual que segue concomitante à dinâmica dos dias anteriores é o de chamá-los para a festa através de uma delegação de convidadores. Esse é o termo usado pelos meus amigos altoxinguanos.

Para se ter uma ideia, neste último Egitsü/Kwarup que participei, na aldeia Kuikuro, os Kalapalo participaram na preparação dos troncos, nas danças e se juntaram à equipe Kuikuro para o huka-huka. Os convidadores foram chamar os seguintes povos para a festa: os Mehinako, os Wauja, os Yawalapiti, os Matipu e os Aweti.

Antes da chegada dos povos visitantes, os donos da festa já estão pintados, com os cabelos arrumados com urucum e prontos para acolher aqueles que chegarão. A estética se conecta profundamente com a política no universo altoxinguano, mostrando que o convívio entre povos tão diversos constitui a base de uma sociedade sólida, onde a ética está na ordem do dia, uma ética que leva em consideração a necessidade da partilha, da abundância e da conexão e respeito à natureza e ao outro.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 39 – Os donos da festa Nahukwa, 2023 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

Cada um dos povos chega separadamente com suas cores e símbolos cantando para se apresentarem diante dos anfitriões. Neste último Egitsü/Kwarup, consegui captar melhor a dinâmica deste momento da festa.

Eles chegam para receber o fogo que os ajudará a passarem a noite no acampamento fora da aldeia. Eles cantam uma música que conota a bravura que se materializará na luta de huka-huka do dia seguinte. Os lutadores que os representarão, no entanto, não estão presentes, já que a proximidade com os espíritos pode enfraquecê-los para a luta.

Esse canto forte e intenso impressiona. Eles fazem um círculo em torno do fogo até o pegarem para ir ao acampamento. O fogo é levado na madeira de flecha que é muito resistente e possibilita que o transportem até onde irão dormir.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 40 – Ritual de entrega do fogo para os visitantes. Infelizmente, as fotos das danças circulares que antecedem a retirada do fogo não foram possíveis, devido à escuridão, Kuikuro, 2024 (2º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 41 – Cantos e maracas ao anoitecer, Nahukwa, 2023 (2º. Dia) (Foto de Leonardo Pinto de Almeida).

Entre cada cantoria em dança circular dos visitantes, o povo anfitrião também dança e canta em torno do fogo. Depois, prepara o mesmo para o seguinte povo que virá buscar essa que é uma das coisas que deve ser disposta para os convidados pelos donos da festa.

Cada povo que chega para pegar o fogo oferece para os donos da festa, pelo menos, dois de seus cantores para ajudar a animar os espíritos para sua passagem nesta segunda noite da festa. As apresentações de cada dupla de cantores ocorrem entre momentos do choro ritual. Esse processo dura à noite toda.

Quando as duplas de cantores visitantes terminam, recebem peixes e beiju para o seu povo como sinal de agradecimento e acolhida e o choro ritual recomeça. É muito bonita à dinâmica que ocorre durante a madrugada. Existem três grupos, pelo menos, que interagem à noite - um que está dentro da casa dos homens com uma fogueira, outro que seria composto pelos familiares e donos da festa no local onde estão dispostos os troncos e, um terceiro, o dos cantores que

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

se apresentam. Esses grupos estão em uma conjunção harmônica que impressiona. A minha limitação e ignorância de não entender a língua karib me causa certa tristeza, mas esta mesma condição me possibilita escutar a musicalidade da língua e entender como se orquestra a harmonia entre os grupos que cantam, dançam, choram e dão apoio aos outros.

Da casa dos homens, ecoam notas que apoiam tanto os familiares quanto os cantores. É como se essas notas preenchessem as pausas musicais dos outros dois grupos para dizer a eles que estão juntos para que o processo seja completo.

O ritmo e a dança cadenciada dos cantores com suas maracas tornam a passagem possível. A parte mais bonita para mim é quando levantam o corpo para entoarem algo que soa aos meus ouvidos ignorantes como um refrão que me arrebata.

E a intensidade do choro ritual é acachapante. Não precisamos saber o idioma para entender que com familiares como esses os espíritos conseguem fazer sua passagem com o apoio real, calcado no pertencimento.

Quando as luzes do sol vêm fazer sua morada na aldeia, os lutadores estão prontos, pintados e adornados para o momento esperado. Os visitantes chegam de todos os lados da aldeia de onde estavam acampados e os lutadores do povo anfitrião saem em uma dança reta para se apresentarem diante dos donos da festa.

No último Egitsü/Kwarup, os Kuikuro e os Kalapalo se dispuseram em semicírculo de costas para os troncos. Os donos da festa anunciaram seus lutadores para cada conjunto de lutas. Eles lutaram com cada um dos povos visitantes - Mehinako, Wauja, Yawalapiti, Matipu e Aweti. Lutaram assim cinco vezes. O anúncio foi feito para cada combate com outro povo. Quando terminou o conjunto de lutas individuais com o primeiro povo, se deram as lutas coletivas com o mesmo. Depois disso, foi retomado o ciclo de anúncios, lutas individuais e lutas coletivas até se finalizarem os combates com os cinco povos visitantes.



Foto 42 – A chegada de um dos povos que foram convidados para o huka-huka nos Kalapalo (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 43 – Um dos povos visitantes chegam com seus lutadores de huka-huka, Kalapalo (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 44 – Os donos da festa Kalapalo se preparam para a evocação de seus lutadores (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 45 – Formação dos lutadores anfitriões para a primeira luta. Kalapalo (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 46 – Os Kuikuro/Kalapalo saem da oca em fila para se apresentar diante dos donos da festa (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 47 – Os donos da festa chamam os lutadores que serão seus representantes para a luta, Kuikuro (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 48 – No final do anúncio dos lutadores, os donos da festa indicam aos adversários que estes os representarão para dar início à série de lutas, Kuikuro, 2023 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 49 – Formação de lutadores, Nahukwa, 2023 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 50 – Luta huka-huka, Nahukwa, 2023 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 51 – Luta huka-huka, Nahukwa, 2023 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 52 – Luta huka-huka, Nahukwa, 2023 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 53 – Luta huka-huka, Kuikuro, 2024 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 54 – Luta huka-huka, Kuikuro, 2024 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 55 – Luta huka-huka, Kuikuro, 2024 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 56 – Luta huka-huka, Kuikuro, 2024 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 57 – Durante as lutas, se percebe a presença das crianças, Kuikuro, 2024 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)



Foto 58 – A presença das mulheres é marcante durante as lutas, Nahukwa, 2023 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 59 – Os espectadores, Kuikuro, 2024 (3º. Dia). (Foto de Leonardo Pinto de Almeida)

Este momento das lutas de huka-huka é muito bonito, por causa da presença das mulheres e das crianças de forma marcante. Elas se põem a torcer pelos seus lutadores e algumas mulheres mais velhas ficam no centro da luta a torcer e a discordar dos resultados.

Vence a luta quem derruba o oponente ou quem toca a parte interior da coxa do adversário. Muitas vezes, os próprios lutadores decidem pelo empate.

Depois das lutas terminadas, são entregues, por homens e mulheres do povo anfitrião, peixes e beiju como agradecimento aos representantes dos visitantes. Depois desse momento, a festa termina e há um esvaziamento paulatino da aldeia porque seus convidados começam a ir para suas casas. Assim, o processo chega ao seu fim.

Uma última curiosidade é que encontrei alguns troncos de Egitsü/Kwarup anteriores no rio e perguntei se havia alguma sacralização do mesmo. Pelas conversas, no entanto, com nossos amigos altoxinguanos, entendi que depois da festa os troncos deixam de representar os seus familiares mortos, porque os espíritos fizeram sua passagem e os troncos são apenas troncos.

Assim, depois desse singelo caminho pelos sendeiros da Terra Indígena do Xingu, só me resta agradecer ao acolhimento dos meus amigos altoxinguanos e esperar que, neste breve percurso feito de palavras e imagens, as leitoras e os leitores possam ter feito uma boa viagem.

Recebido em 31 de outubro de 2024.
Aprovado em 10 de dezembro de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691



Foto 60 – Troncos de festas passadas dispostas no rio (Foto de Leonardo Pinto de Almeida).

Referências

AGOSTINHO, P. *Kwaríp: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 1974.

AGOSTINHO, P. *Mitos e outras narrativas Kamayura*. Salvador: EdUFBA, 2009.

ALMEIDA, L.P. *Egitsü*. Rio de Janeiro: Livros Livres, 2024.

BOAS, O.V.; BOAS, C.V. *Xingu: os índios, seus mitos*. RJ: Zahar Editores, 1970.

CASTRO, E.V. A inconstância da alma selvagem. SP: Ubu, 2017.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). Levantamento de feminicídio 2023. Publicado em 07/03/2024. Disponível em: https://publicacoes.forumseguranca.org.br/items/77f6dcce-06b7-49c1-b227-fd625d979c85 . Acesso em: 10/11/2024.

FRANCHETTO, B. (org.). *Iku Ügühütu higei, arte gráfica dos povos karib do Alto Xingu (Textos e ilustrações dos mestre Karib do Alto Xingu)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

PAREDES, Julieta. *Hilando Fino (Desde el feminismo comunitario)*. La Paz: CEDEC, 2008.

SEGATO, R. L. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18691

A estética da existência afro-quilombola no Vale do Rio Guaporé:
mulheres que dançam a vida

Sonia Regina Lourenço[1]
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Este ensaio se detém em uma interpretação da Dança do Chorado como um ato performativo de mulheres afro-quilombolas do Vale do Guaporé, coreografada antes do Ofertório a São Benedito. O Chorado é uma criação estética dos encontros entre as alteridades no Atlântico Negro. A partir do conceito de heterogênese e rito de performativo, procuro mostrar, que no século XX, décadas depois da luta por direitos do povo negro e quilombola, o coletivo de mulheres do Chorado transforma a dança, outrora um rito performativo de persuasão, de encantaria e de controle do poder dos senhores brancos para evitar atos de violência contra elas e a seus parentes, em uma convenção coreográfica coletiva ao operar simulações de intenções das artes afro-quilombolas na Amazônia, em confluência com o riso, a comensalidade, a corporalidade, a ancestralidade e a territorialidade, a alegria em dança na construção de si como mulheres negras.

Palavras-chave: arte; Chorado; dança; quilombola.

[1] Professora Associada III na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Supervisora do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT. Docente Permanente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT. Pesquisadora do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (UFSC/UFAM/UFMT).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

LOURENÇO, Sonia Regina. **A estética da existência afro-quilombola no Vale do Rio Guaporé: mulheres que dançam a vida.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 519-532, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

The aesthetics of Afro-quilombola existence in the Guaporé River Valley:
women who dance life

Abstract: This essay focuses on an interpretation of the Chorado Dance as a performative act by Afro-quilombola women from the Guaporé Valley, choreographed before the Offertory to São Benedito. The Chorado is an aesthetic creation of encounters between alterities in the Black Atlantic. Using the concept of heterogenesis and performative rite, I try to show that in the 20th century, decades after the struggle for the rights of black and quilombola people, the women's collective of the Chorado transformed the dance, once a performative rite of persuasion, enchantment and control of the power of the white lords to avoid acts of violence against them and their relatives, into a collective choreographic convention by operating simulations of Afro-quilombola art intentions in the Amazon, in confluence with laughter, commensality, corporeality, ancestry and territoriality, joy in dance in the construction of themselves as black women.

Keywords: art; dance; Chorado; quilombola.

La estética de la existencia afro-quilombola en el Valle del Río Guaporé:
mujeres que bailan la vida

Resumen: Este ensayo se centra en una interpretación de la Danza del Chorado como acto performativo de las mujeres afro-quilombolas del Valle del Guaporé, coreografiado antes del Ofertorio a San Benito. El Chorado es una creación estética de encuentros entre alteridades en el Atlántico Negro. Utilizando el concepto de heterogénesis y rito performativo, intento mostrar que en el siglo XX, décadas después de la lucha por los derechos de los negros y quilombolas, el colectivo de mujeres del Chorado transformó la danza, otrora rito performativo de persuasión, encantamiento y control del poder de los señores blancos para evitar actos de violencia contra ellas y sus familiares, en una convención coreográfica colectiva al operar simulacros de intenciones del arte afro-quilombola en la Amazonia, en confluencia con la risa, la comensalidad, la corporeidad, la ancestralidad y la territorialidad, la alegría en la danza en la construcción de sí mismas como mujeres negras.

Palabras clave: arte; danza; Chorado; quilombola.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

Este ensaio é resultado do trabalho de campo realizado de 18 a 22 de julho de 2013, na cidade Vila Bela da Santíssima Trindade, estado de Mato Grosso, por conta de projeto de pesquisa e dos encontros com as comunidades quilombolas para a construção de um programa de ações afirmativas para os estudantes quilombolas na Universidade Federal de Mato Grosso, que se concretizou no ano de 2017, após a realização de várias reuniões e fóruns com a participação de representantes e demais pessoas dos quilombos de Bela Cor, Acorebela, Vale do Alegre, de Vila Bela, e de outros municípios com números expressivos de comunidades quilombolas, tais como Poconé, Nossa Senhora do Livramento e Chapada dos Guimarães.

A cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade possui dez comunidades quilombolas: Bela Cor, Manga, Boqueirão, Acorebela, Capão Negro, Vale do Alegre (Valentim e Martinho), Vale do Rio Alegre, Boa Sorte, Várgea São José, Porto Bananal. Anualmente, no mês de julho, acontece a festança, que reúne as festas dedicadas a São Benedito, ao Divino Espírito Santo e às Três Pessoas da Santíssima Trindade, as três irmandades. Hoje, as irmandades estão organizadas no Instituto Tereza de Benguela, criado para desenvolver projetos e ações culturais em prol das comunidades negras que dão as feições singulares à cidade, majoritariamente constituída de afrodescendentes quilombolas (LOURENÇO e BARROS, 2020; LOURENÇO, 2021).



Foto 1 – Oratório ao Divino Espírito Santo. Casa das festeiras, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

Tereza de Benguela foi uma importante liderança, considerada rainha do quilombo Piolho ou Quariterê, próximo dos territórios de ocupação histórica e tradicional dos antigos arraiais de Vila Bela, majoritariamente constituídos pelo encontro entre africanos e ameríndios, possivelmente encontros que aconteceram sem a mediação dos brancos colonizadores. O nome Quariterê é uma variação linguística de Guariteré, grupo Nambiquara, ancestral dos Enawene Nawe, que teve contato com um "homem negro, provavelmente nativo do povo bantu de Angola", escravizado nas minas instaladas dentro do território Nambiquara, após o declínio do garimpo na cidade de Cuiabá (RODGERS, 2014: 78, nota 92).



Foto 2 – Casa dos Festeiros, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

A festança pode ser pensada como um nexo relacional (GELL, 2018) ao articular um feixe de relações que envolve a comensalidade, as trocas e dádivas entre pessoas e santos, corporalidade, etnicidade, territorialidade e ancestralidade. Seria tentador considerar a festança como ritual de reafirmação de um território negro (Bandeira, 1988) em contraste com o espaço branco. Mas isso não é tudo. A meu ver, estamos diante de um evento performativo (TAMBIAH, 2018: 144) que sintetiza comunicação, formalidade, convencionalidade, estereotipagem, rigidez e repetição. Além disso, produz os contrastes na vida cotidiana, o que lhe confere as feições etnográficas, por excelência, de um modo de existência afro-quilombola às margens do rio Guaporé, na Amazônia Legal. Não significa dizer que o cotidiano não consista em complexidade, densidade, marcado por atravessamentos de um mundo relacional em plena ação. O contexto etnográfico afro-quilombola têm todas as linhas que manifestam uma cosmologia vivida, ou seja, "os pensamentos em ação" são "concepções para a vida" (TAMBIAH, 2018: 14).

O material fotográfico sobre a congada em Vila Bela foi registrado entre os dias 18 e 22 de julho de 2013, durante o ciclo da festança, nome atribuído ao ciclo

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

de festas, danças, cantos, comensalidades e missas realizados no mês de julho. Esse evento performativo é antecedido pelo período de 30 a 40 dias com a preparação e a mobilização dos anfitriões e convidados (os festeiros que propiciam a realização da festa), dançarinos e dançarinas, músicos e demais participantes, intensificando o circuito de dádivas para a realização da festa que dura, aproximadamente, 15 dias. Na década de 1980, as celebrações eram realizadas na segunda quinzena dos meses de setembro e outubro.

Para os propósitos deste ensaio, irei apresentar as fotografias da Dança do Chorado, executada no dia 19 de julho de 2013, evento que se realizou durante o Ofertório a São Benedito, e antes da chegada dos soldados do rei do Congo que faziam o percurso pelas ruas da cidade até chegar ao lugar da celebração ao santo. Na noite anterior, os soldados do rei de Congo, percorreram as ruas da cidade em visita à casa do juiz de São Benedito a fim de receberem a chave simbólica da cidade e conselhos para o dia seguinte, quando foram ao encontro do rei de Congo, o rei de Bamba, o secretário de Guerra e o príncipe Kanjinjin.

As mulheres que compõem o grupo do Chorado são: Ana Maria Marques de Almeida, Ana Tarcila de Oliveira Leite, Astrogilda Leite de França, Dirce Maria de França Assunção, Elizio Ferreira de Souza, Fátima Fernandes, Germana de Campos Oliveira, Jaquelina Frazão dos Santos, Justina Nascimento da Silva, Amância Frazão de Almeida, Maria Auxiliadora de França, Maria Nazaré de Melo, Maria da Penha Marques de Brito, Maurília Bispo de Oliveira, Modesta Leite Ribeiro, Nazário Frazão de Almeida, Vanda Moraes Coelho e Zózima Frazão de Almeida.



Foto 3 – Dona Astrogilda Leide de França, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

A dança é executada em três atos: primeiro, no ofertório no São Benedito, segundo, na Eucaristia, e, terceiro, no desfecho da Missa-Afro para São Benedito, o santo negro. Pude entender o sentido do Chorado para as comunidades quilombolas durante o jantar com a realeza de Vila Bela, no dia 18 de novembro de 2014. Chamo de realeza porque estava diante de Nazário Frazão de Almeida, Amância Frazão e Berschamn Leite Ribeiro, a geração mais velha de Vila Bela e com quem mantive contato durante a construção do Programa de Inclusão Quilombola na UFMT, o PROINQ em anos posteriores. Nessa ocasião, contaram que a dança do Chorado remete ao tempo da escravização da população africana na região do Vale do Guaporé, quando as mulheres trabalhavam como empregadas escravizadas nas residências dos senhores brancos. [2]

As mulheres se reuniam e dançavam diante dos senhores da casa-grande como um meio de persuasão para negociar a libertação dos filhos ou maridos ou evitar que sofressem a condenação à morte ou ao açoite de algum parente. Naquele tempo, usavam diferentes objetos na cabeça (lata d' água, pedaço de madeira ou pedra) com um lenço amarrado no pescoço. No Dicionário da Língua Portuguesa, o choro significa voz, canto ou lamento de alguém em relação a alguma coisa. Na terceira acepção, faz referência ao som dos bandolins, instrumento musical da família dos cordofones, com quatro cordas duplas, afinadas em mi-la-ré-sol, tocadas por uma palheta. [3] A paroxítona chorado é uma palavra cuja etimologia vem de choro, que em latim significa "coro" (*chorus*). Além disso, chorado faz referência a uma ação pretérita evocando o choro das mulheres no tempo da escravidão. A meu ver, o Chorado tem o sentido de lamento, mas um lamento cantado, no enquadre coreográfico da dança atual.



Foto 4 – Momento em que as dançarinas convidam alguém da plateia para a encenação, 2013. (Foto de Sonia Lourenço).

[2] Silva (2021: 127), em sua tese de doutorado em sociologia, descreve que entre as mulheres contemporâneas que dançam o Chorado, este é o motivo principal na criação da coreografia.
[3] De formato oval, o bandolim é da família dos alaúdes, tocado em performances de chorinho, samba, pagode, baião, lundu, maracatu, marcha-rancho, maxixe, modinha, polca, valsa, frevo e nau catarineta (RICARDO, 2005).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

No século XX, e décadas depois de muita luta por direitos, direitos do povo negro e quilombola, o coletivo de mulheres do Chorado transforma o que era um rito performativo de persuasão, de encantaria e de controle do poder dos senhores brancos à não violência, a dança é transformada em uma convenção estereotipada ao operar simulações de intenções. No dizer de Tambiah, "as pessoas podem agir significativamente de forma estereotipada porque elas 'aprenderam a aprender' (no sentido de Bateson de deutoroaprendizagem), e porque a encenação do ritual é a garantia da comunicação social" (TAMBIAH, 2018: 144).

A dança do Chorado e a Congada parecem compor a relação intervalar entre as celebrações do catolicismo popular com a missa e festa ao Divino Espírito Santo, a São Benedito e às Três Pessoas da Santíssima Trindade, precisamente como criação estética dos encontros entre alteridades no Atlântico Negro. Nestes encontros, estava em circulação, diferentes formas de arte entre as sociedades africanas, as populações das colônias e as populações originárias como os povos indígenas das américas, no longo processo de desterritorialização e reterritorialização (GUATTARI, 2008; GOLDMAN, 2015; LAFONT, 2023). Da diáspora africana nas américas, marcada por acontecimentos, violência e os encontros de alteridades, emergiram modalidades criativas da diferença no sentido do conceito de heterogênese, formulado por Félix Guattari (2008).

O grupo do Chorado é composto de 12 a 15 dançarinas, que vestem saias e vestidos estampados, enfeitados com renda. Usam um lenço da mesma estampa na cabeça, colares feitos de sementes, miçangas, pedrinhas coloridas e cordão de algodão. As mulheres dançam descalças em movimentos coreográficas que variam de fila, círculo e em dupla. de acordo com o ritmo da dança, elas reúnem no centro do palco, garrafas de kanjijim que serão colocadas sobre a cabeça e dançarão em pleno equilíbrio.



Foto 5 – Abertura da dança do Chorado, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

A dança é acompanhada pelos músicos que tocam tambor e violão. Antes do Ofertório a São Benedito, elas dançam e cantam o primeiro canto:

E vem, e vem a barra do dia e vem
E vem, e vem a barra do dia e vem.
Eu peço a Vila Bela licença queira nos dar,
Vviemos de Vila Bela essa dança apresentar.
Eu falo aos vila-belenses, uma coisa, uma coisa
Vou dizer, o carro sem boi não anda
Eu não canto sem beber.



Foto 6 – Dança em roda, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

Os cantos seguintes são cantados em duplas, que voltam ao palco de duas em duas, citando o nome das dançarinas,

Jaqueline e Marina todas têm um parecer,
Mariá Jaqueline tem um jeitinho de botar Marina perder,
Mariá. Dam, dam, rim, dam, dam

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816



Foto 7 – Dança do Chorado, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

O canto seguinte, faz referência a umbigada, performance de coletivo afro-quilombolas de diferentes regiões do Brasil, presente no interior de São Paulo e no estado do Maranhão, por exemplo. Sérgio Ferreti (2006: 105) observou que a umbigada ou punga é parte do tambor de crioula, executada por mulheres. [4] O tambor de crioula é uma forma de expressão de matriz africana, constituída de dança circular, canto e percussão de tambores, que apresentam características próximas do samba: "a polirritmia dos tambores, a síncope (frase rítmica característica do samba), os principais movimentos coreográficos e a umbigada" (BRASIL, 2016: 13). A umbigada, nesse caso, consiste em uma coreografia de roda em que as dançarinas tocam o ventre das outras, em um gesto de saudação e convite.

[4] O Tambor de Crioula" foi reconhecido e inscrito no Livro de Registro Formas de expressão Patrimônio Imaterial Brasileiro, em 20 de novembro de 2007.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816



Foto 8 – Dança com as garrafas de Kanjinjin, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)



Foto 9 – Dança com as garrafas de Kanjinjin, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

Mas o que tem a ver o tambor de crioula com a festança de Vila Bela da Santíssima Trindade? Além de se tratar de duas manifestações étnico-culturais de matriz africana, são realizadas durante a celebração a São Benedito e a festa do Divino Espírito Santo. Tudo parece como se o que é dançado no Tambor de Crioula, fosse cantado na Dança do Chorado, como o canto a seguir:

Olha lá a umbigada, que Sabino mandou dar
Olha lá a umbigada, que Sabino mandou dar
Sabino não pôde vir
Mandou eu no seu lugar,
É por isso que estou aqui,
Eu vim representar
Sabino diz que umbigada não tem ofensa nenhuma
Quem não tem mulher aqui
Dá umbigada em mulher de qualquer um
Olha lá a umbigada que Sabino mandou dá
Dam, dam, rim, dam, dam



Foto 10 – Saudações à plateia, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

No final da dança, as mulheres saúdam a plateia com os lenços desatados da cintura para anunciar a chegada dos soldados do rei do Congo e o Rei de Bamba (foto).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816



Foto 11 – Chegada do Rei Bamba (Rei do Congo) e os soldados. (Foto de Sonia Lourenço)

A performance do Chorado é praticada pelas crianças que se apresentam na noite anterior, antes da festa do Divino Espírito Santo. As meninas dançam sobre o palco com vestidos estampados, lenços e algumas delas, dançam com a garrafa da bebida kanjinjin sobre a cabeça, numa clara imitação da dança das mulheres. Esse encontro etnográfico das crianças e da comunidade, mostra como as redes das irmandades estão distribuídas e a participação das crianças é um índice do que Villas Boas (2016) descreve como o ato de [performar] atuar no processo de "construção de si" das crianças que participam da manifestação popular Nêgo Fugido, realizada na vila Acupe, distrito de Santo Amaro, no Recôncavo Baiano.

> O argumento que apresento indica que as manifestações interferem de forma significativa na construção do corpo e de si das crianças, assim como reconstroem o imaginário do universo encantado e invisível que permeia Acupe na subjetividade delas". (VILLAS BOAS, 2016: 9)



Foto 12 – Dança do Chorado infantil, 2013. (Foto de Sonia Lourenço)

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

Embora a pesquisa não tenha sido realizada com as crianças de Vila Bela que participam da performance do Chorado infantil, é importante destacar a importância da inserção das meninas na cosmologia e performatividade das mulheres afro-quilombolas como um modo de construção da pessoa e da socialidade. No jantar com a realeza de Vila Bela, no dia 18 de novembro de 2014, Nazário Frazão de Almeida, Amância Frazão e Berschamn Leite Ribeiro mencionaram que ainda está para ser escrita "a história dos antigos arraiais em que moravam os africanos, nossos ancestrais, aqueles que construíram essa cidade. Por isso que nós consideramos que Vila Bela é uma cidade de pretos, de pretos quilombolas".

O mestre quilombola Antônio Bispo, semeou palavras germinantes, como gostava de frisar, para transformas as mentes e descolonizar o pensamento. Uma das palavras germinantes é a confluência, que segundo Bispo, "é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito" (SANTOS, 2023: 152). Apesar da dor e do sofrimento promovido pela escravização de povos inteiros do continente africano, o Atlântico Negro fez confluir as forças e as criações: "quando a gente confluência, a gente não deixa de ser gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gerente rede" (*idem*).

Recebido em 5 de junho de 2024.
Aprovado em 10 de outubro de 2024.

Referências

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BRASIL. *Tambor de Crioula do Maranhão*. Dossiê Iphan 15. Coordenação, Yêda Barbosa. Brasília: Iphan, 2016.

FERRETI, Sérgio. Mario de Andrade e o Tambor de Crioula no Maranhão. *Revista Pós Ciências Sociais*, 3 (5): 93-112, 2006.

GELL, Alfred. *Arte e agência*. Uma teoria antropológica. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GOLDMAN, Marcio. "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, 21 (3): 641- 659, 2015.

GUATTARI, Félix. *Caosmose*: um novo paradigma estético. São Paulo: 34, 2008.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

LOURENÇO, Sonia R. *Projeto de pesquisa Performances, Narrativas e Musicalidades Quilombolas em Chapada dos Guimarães, MT (2012-2015)*, Edital Jovens Pesquisadores da Fundação de Amparo à Pesquisa de Mato Grosso (Fapemat), 2012.

LOURENÇO, Sonia R. *Projeto de pesquisa Para uma antropologia da performance ritual: a dança dos mascarados de Poconé*. Etnografia, Música e Territórios Quilombolas (2015-2017). Edital Universal CNPq, 2014;

LOURENÇO, Sonia R. *Projeto de pesquisa Cosmopolíticas Quilombolas: a relação afroindígena, a terra e os territórios*. Edital Universal CNPq, 2018.

LOURENÇO, Sonia R. "Artes e políticas de coletivos negros no Centro-Oeste: sonoridades, coreografias e cosmopolíticas afroquilombolas" In: DOMÍNGUEZ, María E.; MONTARDO, Deise Lucy O. (orgs.). *Arte, som e etnografia*. Florianópolis: EdUFSC, 2021. pp. 206-242.

LOURENÇO, Sonia R.; BARROS, Abenízia A. *Etnografia, fotografia e memórias quilombolas*. Florianópolis: Arte & Livros, 2020.

RICARDO, Albenise de Carvalho. *O bandolim na música popular brasileira*. Monografia de Especialização, Música, UFRJ, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SILVA, Silviane Ramos Lopes. *Mulheres Negras e seus Universos*: *comunidade de Vila Bela, Terra, Conflitos e Memórias nos (Des)Caminhos da Identidade étnica (1960-2018)*. Tese (Doutorado em Sociologia), UFSCar, 2021.

TAMBIAH, Stanley J. *Cultura, Pensamento e Ação Social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

VILLAS BOAS, Maria José Villares Barral. *{Per[for(mar)]}: imagens das crianças no Nêgo Fugido, Acupe/BA*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UnB, 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17816

ACENO

ENSAIO FOTOGRÁFICO

Festival de Outono de Takayama:
atualizações dos animismos japoneses na contemporaneidade

Ryanddre Sampaio de Souza[1]
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: O ensaio fotográfico busca analisar o Festival de Outono de Takayama, etnografado pelo autor em outubro de 2019, de forma a compreender suas relações com o complexo cosmológico *Shintō* (xintoísmo) e as atualizações que são propostas para os animistas japoneses na contemporaneidade. Para tal, será apresentada a cidade de Takayama, na Cordilheira de Hida, na província japonesa de Gifu, contextualizando as particularidades geográficas e históricas que a diferenciam de outras cidades dos alpes japoneses. Serão analisados o papel central dos santuários nos festivais sazonais (*matsuri*), e elementos que compõem as festividades, como por exemplo o desfile dos carros alegóricos (*yatai*), a procissão do altar portátil (*mikoshi*) e a dança do leão (*shishimai*), cuja finalidade é a eliminação de um estado de impureza (*kegare*), compreendendo a pureza como elemento central da relação dialógica estabelecida entre humanos e mais-que-humanos no Japão.

Palavras-chave: xintoísmo; matsuri; animismo; Japão.

[1] Doutor em Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMT).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049

SAMPAIO DE SOUZA, Ryanddre. **Festival de Outono de Takayama: atualizações dos animismos japoneses na contemporaneidade (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 533-544, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

Takayama Autumn Festival:
actualizations on Japanese animisms in contemporary times

Abstract: The photographic essay seeks to record and analyze the Takayama Autumn Festival, ethnographed by the author in October 2019, in order to understand its relationships with the *Shintō* (Shintoism) cosmological complex and the updates that are proposed for Japanese animists in contemporary times. To this end, the city of Takayama, in the Hida Mountain Range, in the Japanese province of Gifu, will be presented, contextualizing the geographic and historical particularities that differentiate it from other cities in the Japanese Alps. The central role of shrines in seasonal festivals (*matsuri*) and elements that make up the festivities will be analyzed, such as the float parade (*yatai*), the portable altar procession (*mikoshi*) and the lion dance (*shishimai*), whose purpose is the elimination of a state of impurity (*kegare*), understanding purity as a central element of the dialogical relationship established between humans and more-than-humans in Japan.

Keywords: Shintoism; matsuri; animism; Japan.

Festival de Otoño de Takayama:
actualizaciones sobre los animismos japoneses en la época contemporánea

Resumen: El ensayo fotográfico busca registrar y analizar el Festival de Otoño de Takayama, etnográfico por el autor en octubre de 2019, con el fin de comprender sus relaciones con el complejo cosmológico *Shintō* (sintoísmo) y las actualizaciones que se proponen para los animistas japoneses en la época contemporánea. Para ello se presentará la ciudad de Takayama, en la Cordillera de Hida, en la provincia japonesa de Gifu, contextualizando las particularidades geográficas e históricas que la diferencian de otras ciudades de los Alpes japoneses. Se analizará el papel central de los santuarios en las fiestas estacionales (*matsuri*) y los elementos que componen las festividades, como el desfile de carrozas (*yatai*), la procesión del altar portátil (*mikoshi*) y la danza del león (*shishimai*), cuya finalidad es la eliminación de un estado de impureza (*kegare*), entendiendo la pureza como un elemento central de la relación dialógica que se establece entre humanos y más que humanos en Japón.

Palabras clave: sintoísmo; matsuri; animismo; Japón.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049

Escondida em um vale no alto da Cordilheira de Hida, na montanhosa prefeitura de Gifu, a pequena cidade de Takayama é cercada por um cenário montanhoso composto por densas florestas de teixo e por grandes quantidades de neve durante os meses de inverno. Localizada na historicamente isolada região de Hida, suas paisagens sustentam um imaginário das zonas rurais do Japão que têm um valor afetivo, simbólico e cultural muito evidente, atravessado por ideais identitários e estéticos compreendidos sempre em processo de desaparecimento, fundamentais para o pensamento social japonês.

Com aproximadamente quatrocentos anos de tradição, o *Takayama Matsuri* é um complexo de festividades que engloba os festivais de primavera e outono. O Festival de Primavera, também chamado de Festival de Sanno, é dedicado a Sanno-sama, o "rei da montanha", *kami* protetor da parte sul da antiga cidade do Castelo de Takayama, realizado pelo Santuário Hida-sannogu Hie Jinja. Já o Festival de Hachiman, realizado no outono pelo Santuário Sakurayama Hachimangū, é dedicado à Hachiman, deidade protetora da parte norte da antiga cidade, *kami* associado à guerra e à colheita.

Os *matsuri* são festivais sazonais tradicionalmente realizados pelos santuários e templos para marcar os ciclos naturais e reforçar os vínculos da comunidade com os *kami* locais, seres mais-que-humanos que compõem o complexo cosmológico animista *Shintō* (xintoísmo). O Festival de Takayama pode ser analisado como um ritual performativo essencial para a coesão social que se fundamenta na sustentação de uma relação harmoniosa entre humanos e não-humanos. O festival forma, então, um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica que é necessariamente alicerçado em construções cosmológicas específicas do contexto regional de Hida e, de maneira geral, de um complexo e plural contexto japonês que entrelaça cosmologia, natureza e estética, mantendo a coesão social e a atualização de toda uma ecologia de práticas animistas do interior do Japão.

Nota: Todas as fotografias foram tiradas pelo autor em outubro de 2019 durante o período de trabalho de campo para o doutorado em Antropologia Cultural (PPGSA/UFRJ).

Recebido em 17 de setembro de 2024.
Aceito em 24 de outubro de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049



Foto 01 – Cercado por seu bosque guardião (鎮守の森 chinju-no-mori), o Santuário Sakurayama Hachimangū (櫻山八幡宮) é um dos dois santuários mais importantes de Takayama e o santuário promotor do Festival de Outono. Os festivais anuais (例祭 reisai) são realizados pelos santuários Shintō para marcar datas significativas do calendário de um complexo cosmológico cujo tempo remete aos ciclos naturais e evidencia as relações de troca entre humanos e seres mais-que-humanos – os kami – tornando possível a manutenção da ordem natural e do desenvolvimento das comunidades rurais. Os santuários (神社 jinja) são manifestações espontâneas da fé e da relação das comunidades com os kami e exprimem um senso de divindade relacionado à natureza. Inicialmente tais construções não existiam para que as pessoas pudessem prestar suas reverências, uma vez que os kami povoam a própria natureza; com o passar do tempo, começaram a ser erguidos santuários temporários em locais onde acreditava-se que os kami habitavam para a realização de cerimônias.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049



Foto 02 – Localizada na região central da principal ilha do arquipélago japonês, Honshū, a cidade de Takayama, cujos ideogramas são traduzidos literalmente como montanha alta (高 *takai*, alto; 山 *yama*, montanha), é cercada por florestas de teixo que são o símbolo da cidade e matéria prima de uma técnica de talha específica da região de Hida desenvolvida no período Edo (1603-1868). A produção de madeira foi justamente o propulsor econômico da cidade durante o Período Sengoku (1467-1615), que se desenvolveu como uma cidade-castelo (城下町 *jōkamachi*) atraindo inúmeros marceneiros, artesãos, produtores de saquê e comerciantes de tecido, favorecendo sua importância como polo artístico na prefeitura de Gifu. Na foto, as casas de madeira do período Edo da rua *Kamisannomachi*, que abrigam lojas, cafés e fábricas de saquê, muitos em atividade há séculos, recebem um fluxo intenso de turistas, vindos de vários lugares do mundo, durante o festival.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049



Foto 03 – A madeira de teixo é, também, a matéria-prima dos famosos *yatai* (屋台) de Takayama, "carros alegóricos" característicos dos *matsuri* também conhecidos como *dashi* (山車) em outras partes do Japão, que tomam as ruas da cidade durante as festividades de plantio e colheita – doze *yatai* desfilam durante o Festival de Primavera e onze durante o Festival de Outono. Os *yatai* de Takayama refletem o período em que a cidade foi um importante entreposto comercial durante o Período Edo e cuja proeminente produção de madeira atraiu diversas famílias de artesãos, favorecendo o desenvolvimento das artes decorativas e de técnicas de entalhe. Seu isolamento geográfico parcial favoreceu o desenvolvimento de correntes artísticas e tradições muito particulares da cidade. Muitos dos carros datam do século XVII e são ricamente decorados com entalhes, pinturas e detalhes em laca e metal, apresentando características da opulência do final do Período Momoyama (1573-1615) e do início do Edo (1615-1868). Na foto, um registro da manhã do primeiro dia do Hachiman Matsuri, quando os *yatai* permanecem em exposição na rua *Oshinmachi*, compreendida entre o monumental *torii* de pedra (ao fundo) que fica às margens do Rio Miyagawa e o início do complexo arquitetônico do santuário Sakurayama Hachimangū.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049



Foto 04 – Os festivais, como marcadores da vida ritual das comunidades agrícolas, são expressões culturais de uma "japanicidade" (Lie, 2004) emergente desde o pós-guerra. Na foto, a interação entre artistas da dança do leão (獅子舞 *shishimai*), quando a máscara da cabeça do leão de madeira (獅子頭 *shishigashira*) morde jocosamente a cabeça de um dos dançarinos. O leão é uma criatura mítica popularmente associada ao poder de repelir o mal e sua representação chegou ao Japão através da imaginária chinesa da Dinastia Tang (618-907 EC). Na região de Takayama a figura do leão está fortemente relacionada à história mítica de Kinzou e Okami, um casal de jovens que derrota um leão selvagem que apareceu na comunidade e começou a danificar as terras agrícolas, causando muitos problemas aos agricultores. Kinzou e Okami tornaram-se, assim, *ujigami* (氏神) divindades locais associados à abundância e à família. No festival de outono, a dança do leão abre a procissão de Hachiman que desfila pela cidade no palanquim divino (神輿 *mikoshi*), consagrando o caminho para o *kami* passar.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049



Foto 05 – Os *matsuri* dividem-se em duas partes distintas: o ritual e a festividade. A parte ritual envolve a purificação (祓い *harai*) dos participantes, a convocação do *kami* para descender ao objeto de adoração no qual reside (神体 *shintai*), a oferenda de alimentos (神饌 *shinsen*) e a entoação de orações (祝詞 *norito*) pelos sacerdotes. Na parte das festividades, a celebração simbólica (直会 *naorai*) é realizada com danças, apresentações artísticas ou competições esportivas. É comum que o *kami* seja levado em uma procissão pelas ruas em um palanquim divino (神輿 *mikoshi*). No festival de outono de Takayama, o palanquim inicia seu trajeto pelas ruas do centro histórico, desde o Santuário Hachimangu ao santuário temporário onde passará a noite antes de retornar ao santuário principal no dia seguinte. Ele é sempre acompanhado por sacerdotes, músicos e carros alegóricos (山車 *dashi* ou 屋台 *yatai*).

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049



Foto 06 – Uma das ideias mais importantes para a ecologia de práticas do Shintō e, por consequência, para os festivais, diz respeito à eliminação de qualquer tipo de impureza ou contaminação espiritual. O termo em japonês utilizado para se referir a este estado de impureza é *kegare* (汚れ), compreendido também como anormalidade, corrupção, infortúnio ou desgraça. Os três tipos de impureza mais perigosos para o Shintō são aquelas relacionadas à morte (死穢 *shie*), ao sangue (血穢 *ketsue*) e ao nascimento (産穢 *san'e*). No registro acima, galhos de *sakaki* (榊) são utilizados pelos sacerdotes para purificar o caminho da divindade. A *sakaki* é uma árvore da espécie sempre-verde (*Cleyera japônica*) nativa de áreas do Japão, Taiwan, China, Mianmar, Nepal e do norte da Índia. Considerada uma árvore sagrada (神木 *shinboku*) pelo *Shintō*, é utilizada também para traçar os limites entre o mundo dos homens e o mundo dos *kami*. Seus ramos são usados como oferendas aos deuses e servem como importantes ferramentas de purificação. Nota-se que os galhos estão adornados com *shide* (四手), ornamentos brancos em forma de relâmpago ou zigue-zague, muito comuns nas representações e imaginário *Shintō* para reafirmar a sacralidade dos objetos ou espaços onde são colocados e, também, para demarcar as fronteiras entre o mundo dos humanos e o mundo dos não-humanos.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049



Foto 07 – Em Takayama, alguns dos yatai possuem sofisticadas marionetes mecânicas tradicionais japonesas chamadas karakuri ningyō (からくり人形), controladas de dentro dos carros por muitos mestres ao mesmo tempo. As marionetes, que surgiram no Japão por volta do século XVII, encenam mitos e diversas histórias relacionadas a personalidades da história do Japão. Na fotografia, o karakuri do yatai Hotetai, encena a interação de Hotei, divindade relacionada à fortuna e proteção das crianças, com um menino e uma menina que fazem inúmeros malabarismos para subir nos ombros do sacerdote. A eficácia das apresentações de karakuri está na relação que se estabelece entre o que se vê – a história encenada – e o que se oculta – o mecanismo das marionetes. Na cosmovisão japonesa, as karakuri não são apenas bonecos; não representam os personagens que encenam, mas os fazem presentes como portadoras de agenciamento próprio e, segundo as tradições do Shintō, possuem também uma "alma", um espírito. Muito pode ser falado sobre a relação entre robôs e religião no Japão; basta apontar que no Japão o Shintō estabelece- se como uma fonte importante para essa reflexão porque considera vivas todas as coisas, revelando as raízes de um animismo no Japão que alguns autores apontam como tecnoanimismo (JENSEN e BLOK, 2013): uma teoria em expansão na antropologia que implica em levar a sério, no sentido de se considerar a possibilidade de integração entre tecnologia, humanidade e religiosidade.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049



Foto 08 – No Japão contemporâneo não há uma oposição clara entre natureza e cultura, assim como não há oposição entre tradicional e moderno. Esses dois paradigmas convivem juntos e me arrisco afirmar que não existiriam independentemente um do outro (SOUZA, 2023). No Japão contemporâneo não há castelos sem pokémon ou kawaii sem samurais; a cultura japonesa nos recorda, constantemente, que a ideia de tradicionalidade não pode estar estagnada no tempo. Na fotografia, durante o desfile, um yatai circula pelo centro histórico de Takayama, desviando da profusa fiação elétrica típica das cidades japonesas. Há uma sobreposição entre a materialidade da eletricidade ao fundo, marca da modernidade japonesa após a reabertura após a Restauração Meiji de 1868, e as lanternas decorativas de papel em primeiro plano, evidenciando a oposição entre luz (ocidente) e sombra (oriente) apontada por Jun'ichirō Tanizaki (1933/2017). Em alguma medida, nesta imagem, podemos compreender o que a antropóloga Marilyn Ivy (1995) apontou como a manutenção de uma suposta tradição em extinção, uma retórica da perda e recuperação criada através de discursos nostálgicos das margens da prosperidade capitalista associados ao campo, ao folclore e ao tradicional. Essas alegorias de perda cultural, no caso japonês, relacionam-se a perdas culturais uma vez que a construção identitária japonesa estabelece-se nas zonas rurais do interior do Japão, como Takayama.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049

Referências

IVY, Marilyn. *Discourses of the vanishing: modernity, phantasm, Japan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

JENSEN, Casper Bruun; BLOK, Anders. Techno-animism in Japan: *Shintō* Cosmograms, Actor- network Theory, and the Enabling Powers of Nonhuman Agencies. *Theory, Culture & Society,* 30 (2), 2013.

LIE, John. *Multiethnic Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

ONO, Sokyo. *Shinto*: *the kami way*. Tōkyō: Tuttle Publishing, 2004.

SOUZA, Ryanddre Sampaio de. *Reativar a catástrofe, descobrir onde pisar*: *proposições ontológicas no pensamento estético japonês pós-2011*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia),Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2023.

TANIZAKI, Jun'ichirō. *Em louvor da sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.18049

ACENO

ENSAIO FOTOGRÁFICO

Nervo exposto:
a experiência na comunidade quilombola de Algodoalzinho em Curuçá (PA)

Thiago Azevedo[1]
Universidade do Estado do Pará

Resumo: O projeto Nervo Exposto surgiu com a proposta de desenvolver uma fotoetnografia da comunidade Quilombola de Algodoalzinho na Ilha de Fora situada na Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuçá-PA. Através de um processo de vivência com a comunidade, pode-se desenvolver um olhar participante do cotidiano dessa comunidade. Ela possui em seu modo de vida, aspectos dos saberes tradicionais oriundos das influências Afro-indígenas, através do trabalho com a terra, da pesca e da tiração de caranguejo. Apesar da maior parte da comunidade pertencer ao espectro evangélico, o imaginário da relação com as matas e mangues por meio de encantados e oiaras, permanece vivo na mente dos moradores. Além do trabalho, pode-se perceber também as dinâmicas sociais dessa comunidade que tem como base que a sustenta uma perspectiva matriarcal por meio das mulheres mais velhas que forma o eixo central das famílias que habitam o local.

Palavras-chave: quilombola; reserva extrativista; cotidiano; fotoetnografia.

[1] Graduado em Design pela UEPA, com mestrado em Artes pelo PPGARTES/UFPA. Doutorando em artes pelo mesmo programa.

AZEVEDO, Thiago. **Nervo exposto: a experiência na comunidade quilombola de Algodoalzinho em Curuçá (PA) (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (27): 544-556, setembro a dezembro de 2024. ISSN: 2358-5587

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039

Exposed nerve:
The experience in the quilombola community of Algodoalzinho in Curuçá (PA)

Abstract: The nerve project exposed came up with the proposal to develop a photoetnography of the Quilombola community of Algodoalzinho on the island of outside in the Mother Big Extractive Reserve of Curuçá-PA. Through a process of living with the community, one can develop a participating look of the daily life of this community. It has in its way of life, aspects of traditional knowledge from Afro-indigenous influences, through working with land, fishing and crab out. Although most of the community belongs to the evangelical spectrum, the imagination of the relationship with the woods and mangroves through enchanted and oiaras, remains alive in the minds of the residents. In addition to work, one can also see the social dynamics of this community that is based on that it supports a matriarchal perspective through the older women who forms the central axis of families inhabiting the place.

Keywords: quilombola; extractive reserve; daily; photoetnography.

Nervio expuesto:
la experiencia en la comunidad de Quilombola de Algodoalzinho en Curuçá (PA)

Resumen: El proyecto nervioso expuesto se le ocurrió la propuesta de desarrollar una fotoetnografía de la comunidad de Quilombola de Algodoalzinho en la isla de afuera en la gran reserva extractiva de la madre de Curuçá-Pa. A través de un proceso de vida con la comunidad, uno puede desarrollar un aspecto participante de la vida diaria de esta comunidad. Tiene en su forma de vida, aspectos del conocimiento tradicional de las influencias afro-indígenas, a través del trabajo con tierra, pesca y cangrejo. Aunque la mayoría de la comunidad pertenece al espectro evangélico, la imaginación de la relación con los bosques y los manglares a través de encantados y oiaras, permanece viva en las mentes de los residentes. Además del trabajo, también se puede ver la dinámica social de esta comunidad que se basa en que apoya una perspectiva matriarcal a través de las mujeres mayores que forma el eje central de las familias que habitan el lugar.

Palabras clave: quilombola; reserva extractiva; cotidiano; fotoetnografía.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039

A Comunidade Quilombola de Algodoalzinho na Ilha de Fora em Curuçá (PA) vive seu cotidiano dividido entre o trabalho e as histórias contadas por seus moradores, com isso, percebi a riqueza visual que existe ali, através desse mundo que se desnudou de forma tão rica por seu modo de vida que está entre o que Loureiro (2015) define como Mediato (aquilo que está no campo do imaginário) e o Imediato (ligado ao pragmático, relacionado à sobrevivência).

A partir dessa observação, foi desenvolvido um trabalho etnofotográfico com características poético documental que buscou captar essas dimensões existentes na comunidade, seja no âmbito do trabalho, que orbita entre a produção de farinha, pesca e a tirada de caranguejo, entre outras coisas no sentido do trabalho. Da vida cotidiana no que se refere ao espaço da moradia, criação de animais, brincadeira das crianças e forma como eles interagem com a paisagem, seja de forma direta, mas também há um mundo que está no imaginário, nas narrativas que envolve encantados, oiaras, entre outros.

O título "Nervo Exposto[2]" possui triplo sentido, o primeiro está na correlação entre as raízes dos manguezais e os nervos que compõe o corpo humano, neles temos a transmissão de inúmeras informações entre o cérebro e o corpo. O segundo aspecto dialoga com a falta de políticas públicas no que se refere ao processo de preservação e conservação desses espaços, ao mesmo tempo em que a política do Meio Ambiente durante o governo Bolsonaro (2019-2022) visava abrir esses biomas para a exploração. O terceiro sentido, que está nas consequências que essas políticas causariam às populações que vivem no e dos manguezais. Na comunidade pelo menos 150 famílias que tem nos manguezais, na pesca e agricultura sua principal fonte de renda.

Recebido em 31 de janeiro de 2024.
Aceito em 24 de setembro de 2024.

[2] Consulte o site do projeto Nervo Exposto disponível em < https://azevedothiago81.wixsite.com/nervoexposto>

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039



Foto 1 – Crianças de Algodoalzinho brincando de fura-fura.



Foto 2 – Dona Santa e sua papagaio Vó.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039



Foto 3 – Seu Domingos.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039



Foto 4 – Jirau da casa de dona Amélia.



Foto 5 – Eusébio descascando mandioca para produção de farinha.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039

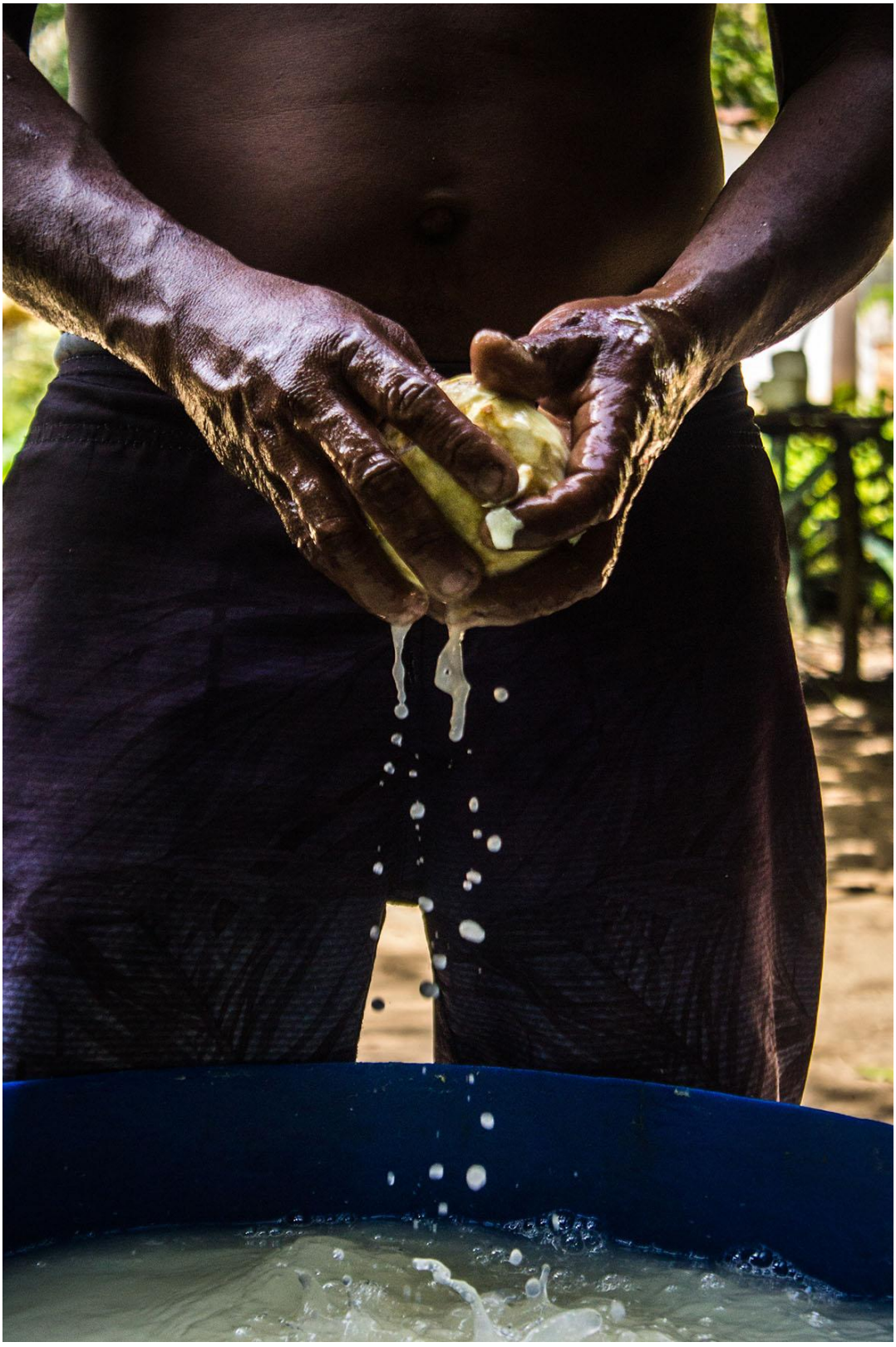


Foto 6 – Lavando mandioca para moer

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039



Foto 7 – Casa de Farinha de Dona Santa.



Foto 8 – Casa de Farinha de dona Santa.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039



Foto 9 – Paulo a caminho do mangue.



Foto 10 – Tiração de caranguejo.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039



Foto 11 – Cleiton tirando caranguejo no mangue.



Foto 12 – Tiração de caranguejo

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039



Foto 13 – Eusébio se lavando após tirar caranguejo.



Foto 14 – Nivaldo na pesca de curral.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039



Foto 15 – Hamilton arrumando as redes de pesca.

Referências

ANDRADE, Rosane de. *Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade/EDUC, 2002.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém-PA: Cultura Brasil, 2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. *História Oral*, 9 (1): 11-28, 2006.

DOI: 10.48074/aceno.v11i27.17039