Afeto & Políticas Públicas

Por uma práxis como potência de ação

Bader Sawaia
Renan Albuquerque
Flávia Busarello
Juliana Berezoschi
(Orgs.)

LetraSelvagem

AFETO E POLÍTICAS PÚBLICAS

Bader Sawaia
Renan Albuquerque
Flávia Busarello
Juliana Berezoschi

(Organização)

LetraSelvagem

Copyright © Bader Sawaia, Renan Albuquerque, Flávia Busarello,
Juliana Berezoschi, 2026

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico
da Língua Portuguesa que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Coordenação editorial: Nicodemos Sena
Editora executiva: Marli Perim
Designer editorial (capa e miolo): Cesar Neves Filho
Preparação de originais e revisão técnica: Renan Albuquerque

*O logotipo LetraSelvagem foi idealizado a partir de cerâmica Aruak,
padrões utilizados nas bordas dos vasos, compilados por Koch-Grunberg em 1910.*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

A329
Afeto e políticas públicas /
organizado por Bader Sawaia, Renan Albuquerque, Flávia Busarello,
Juliana Berezoschi.
- 1. ed.- Taubaté, SP: Letra Selvagem; Manaus, AM: Edua/AM, 2026.
424 p. ; il.

ISBN 978-65-89841-58-6

1. Ensaios brasileiros 2. Política 3. Psicologia 4. História
I. Sawaia, Bader II. Albuquerque, Renan III. Busarello,
Flávia IV. Berezoschi, Juliana
CDD B869.4

Direitos desta edição reservados à Editora Letra Selvagem:
Rua Benedito da Silveira Moraes, 60, Loja 11, Jd. Ana Emília, Taubaté-SP / Brasil - CEP 12.070-290.
Telefone: (55) (12) 99203-3836.
letraselvagem@uol.com.br
editoraelivrarialetraselvagem@gmail.com
www.letraselvagem.com.br
www.editoraletraselvagem.com.br
www.livrarialetraselvagem.com.br

Parcerias Institucionais

01 - Renan Albuquerque: Universidade Federal do Amazonas, Universidade de São Paulo
02 - Flávia R. Busarello: Universidade Regional de Blumenau/SC
03 - Juliana Berezoschi: Universidade Nove de Julho/SP
04 - Elisa Harumi Musha: Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP
05 - André Luiz Strappazzon: Universidade Federal de Santa Catarina
06 - Bader Sawaia: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
07 - Luciana Ferreira Silva: Universidade Nove de Julho/SP
08 - Naiara R. Vicente de Matos: Universidade Católica de Santos/SP
09 - Marcus Vinicius de C. F. Lopes: Universidade Nove de Julho/SP
10 - Tiago Lopes de Oliveira: Faculdades Metropolitanas Unidas/SP
11 - Cinara Brito de Oliveira: Universidade Santo Amaro/SP
12 - Livia Gomes dos Santos: Universidade Federal de Goiás
13 - Gustavo Henrique Carretero: Universidade Federal de Minas Gerais
14 - Eugênia Bridger Gadelha Figueiredo: Universidade Federal do Delta da Parnaíba
15 - Helga Arroyo Araya: Universidad Nacional de Costa Rica
16 - Gabriela Moreira R. Santos: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
17 - Fátima Bertini: Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/CE
18 - Milanna Ambrósio: Universidade Federal do Amazonas
19 - Walquimar Borges: Secretaria de Estado da Educação/AM
20 - Virgínia Rett Lemos: Faculdade Nove de Julho/SP
21 - Henrique Galrão: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
22 - Thiago Prada: Faculdade Nove de Julho/SP
21 - Maria Yzabella S. Franco: Conselho de Psicologia 14º Região
22 - Pedro Henrique C. Pessanha: Universidade do Estado de Minas Gerais
23 - Ivana Cristina Lovo: Universidade Federal dos Vales Jequitinhonha e Mucuri/MG
24 - Isabela Rodrigues Jardim: Universidade Federal dos Vales Jequitinhonha e Mucuri/MG
25 - Rosangela Carvalho Cruz: Sec. Mun. de Direitos Humanos e Cidadania/SP

26 - Renata Sessa Corrêa: Núcleo de Atendimento a Portadores de Necessidades Especiais (Napne - Santos/SP)
27 - Raquel Capra Vitta: Núcleo de Atendimento a Portadores de Necessidades Especiais (Napne - Santos/SP)
28 - Ruzia Chaouchar Alt: Universidade Federal de Mato Grosso
29 - Giomar Henrique Clemente: Sociedade Educadora São Francisco Xavier/PR
30 - Isabel Maria de Oliveira: Universidade Federal do Rio Grande do Norte
31 - Aryel Nathaliê Rudolf: Instituto Nexis/SC
32 - Lívia Maria Camilo dos Santos: Centro Universitário Paulistano/SP
33 - Alejandra Astrid León Cedeño: Universidade Estadual de Londrina/PR

SUMÁRIO

Homenagem:
Maritza Montero: homenagem à "Mãe Sabugo"
Alejandra Astrid León Cedeño 9

Prólogo:
Afeto e políticas públicas: por uma práxis da segurança
Bader Sawaia, *Flávia Busarello*, *Juliana Berezoschi* 13

Prefácio:
Políticas Públicas e Afeto: diálogos necessários
Abigail Torres..... 27

BLOCO TEMÁTICO I
REFLEXÃO E CRÍTICA CONTEMPORÂNEA

I - O compromisso ético-político da psicologia na proteção social básica: indícios das publicações
Marcus Vinicius de Campos França Lopes e Ruzia Chaouchar Alt 37

II - IA e Redes Sociais: Leitura a partir de Espinosa sobre impactos afetivos e políticos
Juliana Berezoschi, *Thiago Prada*, *Renan Albuquerque e Milanna Ambrósio* 53

III - A escuta na defesa ética da presença: entre a inclusão e a medicalização da diferença
Elisa Harumi Musha..... 77

IV - Aparelhamento ideológico e comunicação de submundo como narrativas conflitantes sobre escolas cívico-militares no Amazonas
Walquimar Borges, *Renan Albuquerque*, *Flávia Busarello*, *Isaías dos Santos*..... 91

V - Bem-Viver e Saúde Ético-Política: contribuições para a descolonização de políticas públicas.
Maria Yzabella Souza Franco, *Bader B. Sawaia e Flávia Roberta Busarello* 111

BLOCO TEMÁTICO II
O FAZER DA PSICOLOGIA EM POLÍTICAS PÚBLICAS

VI - Apontamentos sobre o trabalho do psicólogo nas políticas públicas
Livia Gomes dos Santos e Isabel Maria Farias Fernandes de Oliveira 131

VII — Rodas de Terapia Comunitária como Potência de Ação
Isabela Rodrigues Jardim, Pedro Henrique Chaves Pessanha e Ivana Cristina Lovo 147

VIII — Afeto e Objetos relacionais: a Interseção entre Arte Contemporânea, Saúde Mental e Política do Cuidado como Práxis Emancipatória
Naiara R. Vicente de Matos, Rosangela C. Cruz, Renata Sessa e Raquel Capra..... 169

IX - Entre clicks e brincadeiras: a arte de reconstruir caminhos
Luciana Ferreira Silva e Cinara Brito de Oliveira..... 191

X - Defender a vida desde a vida: a luta ético-política do povo indígena Bribri
Helga Arroyo Araya..... 203

XI - O corpo território resiste: o Calango está vivo.
Eugênia Bridget Gadelha Figueiredo e Hellen Cristina De Oliveira Alves..... 219

XII - A casa de reza Guarani Mbya (opy) como potência de saúde: o cuidado tradicional de saúde na tekoa Tenondé Porã.
Giomar Henrique Clemente 235

XIII - A potência dos bons encontros: tecendo a saúde ético-política com um Grupo de Mulheres na Política Pública.
Aryel Nathaliê Rudolf e Flávia Roberta Busarello..... 255

XIV - De pé no chão também se aprende atuar: sentipensar os fazeres da psicologia no SUAS
Victoria Imhof Correa, Tatiana Minchoni e André Luiz Strappazzon..... 273

XV - Aquilombamento, saúde ético-política e produção de cuidado antirracista no SUS
Henrique Almeida Silva Galrão 289

BLOCO TEMÁTICO III
IDEIAS ORIENTADORAS DO FAZER

XVI - Roda de Música no Ceco: a mediação da potência do comum na reconfiguração dos afetos
Maria Isabel Forte e Katia Maheirie.....317

XVII - Subjetividade como método em Psicologia Social: mediação, historicidade, práxis e crítica do conhecimento reificado
Gabriela Moreira R. Santos e Tiago Lopes de Oliveira 337

XVIII - Corpo e território como dimensões da práxis psicossocial em política pública
Bader B. Sawaia e Lívia Maria Camilo dos Santos.....355

XIX - Apontamentos acerca da relação Psicologia, transformação/mudança social e políticas sociais.
Gustavo H. Carretero.....369

XX - A construção do conceito de Psicologia da Desterritorialização Forçada a partir do sofrimento ético-político em Processos de Remoções Urbanas
Fátima Bertini.....387

XXI - Afetos, cultura e poder: políticas culturais no enfrentamento das desigualdades
Virginia Rett Lemos.....399

Sobre autoras e autores.....413

Maritza Montero: homenagem à "Mãe Sabugo"

Alejandra Astrid León Cedeño
Universidade Estadual de Londrina

Maritza Montero (11/11/1939-24/07/2025) foi uma importante psicóloga social venezuelana. Fez seu doutorado na Sorbonne e deu aula na Universidad Central de Venezuela, a principal do país, até se aposentar. Na Venezuela, ela seria o equivalente â professora Sílvia Lane no Brasil, isto é, a mãe da Psicologia Social, com um fecundo trabalho teórico-prático que foi dando frutos em diferentes comunidades e na academia, chegando a ser bem conhecido na América Latina e no mundo inteiro.

Com muito orgulho, digo com todas as letras, que ela é a minha mãe acadêmica. Graças a ela sou psicóloga social comunitária e construí minha carreira no Brasil. Ela foi minha professora, supervisora e orientadora. Me deu aula de psicologia social e de psicologia comunitária, supervisionou meus três estágios e orientou meu TCC *Afecto*, *conciencia*, *acción: investigación-acción participativa em san josé de la urbina*.

Impulsionada por ela, eu e mais estudantes viajamos em 1992 ao nosso primeiro congresso da Asociación Venezolana de Psicología Social, a Avepso, que inspirou a fundação da Abrapso. Com o apoio dela escrevemos artigos dentro e fora da Venezuela e começamos a participar nos congressos de psicologia social. Maritza me guiou em todo esse percurso que fiz junto à minha querida amiga Marisela Montenegro, companheira de aulas, trabalhos, estágios, TCC... e hoje professora da Universitat Autònoma de Barcelona.

Maritza foi uma constante estudiosa, profícua escritora e leitora: aos nossos 20 anos dizíamos que ela tinha lido todos os livros do mundo, pois respondia nossas dúvidas citando e relacionando autores com inteligência e profundidade. Era precisa nas aulas e correções. Corrigia as vírgulas e o castelhano, e assim aprendi a fazer no ofício docente. Levava a Caracas personagens importantes da Psicologia Social. Lá fiz curso, por exemplo, com Tomás Ibáñez (Barcelona), Orlando Fals Borda (Colômbia), Maria de Fátima Quintal de Freitas e Cézar Wagner de Lima Góis (Brasil). Ignacio Martín-Baró foi convidado a Caracas, mas nunca chegou porque foi bru-

talmente assassinado pela ditadura em El Salvador. Com ela conheci textos de Sílvia Lane e Bader Sawaia, que foram inspiração para o nosso TCC e o meu posterior mestrado, doutorado e vida no Brasil, em articulação com a Venezuela.

Na época não existia internet, e-mail nem celular nos nossos países, mas a Maritza viajava a América Latina inteira dando cursos e conferências, com os livros da Abrapso debaixo do braço, para arrecadar fundos para a Associação e dar a conhecer o trabalho de construir ciência própria em vez de colonialismo intelectual. Era culta, rápida no pensamento, aguda nas críticas, séria no trabalho e divertida quando se sentia em confiança e via que era a ocasião propícia. Mas ela foi, sobretudo, uma pessoa comprometida até os ossos com uma Psicologia que gerasse transformação social.

É possível que esse compromisso começasse a se construir quando ela era criança: na fala de abertura do Congresso Nacional de Psicologia na Venezuela, acontecido recentemente em homenagem a ela (Barquisimeto, novembro 2025), a psicóloga venezuelana Ghada Richani citou a irmã de Maritza, Nancy Montero, quem escreveu que elas viveram durante a infância em uma casa em Caracas desde a qual se via uma favela. Elas presenciavam o seu cotidiano, as brincadeiras na rua, as comidas e o choro das pessoas quando perdiam seus pertences durante as enchentes, vivendo tragédias que poderiam ser evitadas. Disse Nancy Montero que talvez esse fosse o estopim da criança Maritza para, ao crescer, fazer com veemência uma psicologia cidadã, mais justa e plural.

Vivi esse compromisso no cotidiano junto a ela. Nos ensinava a partir de textos dela e de diversos autores, tomando como base a obra do educador popular brasileiro Paulo Freire e as perguntas do sociólogo militante colombiano Orlando Fals Borda, que questionavam o que estávamos fazendo no trabalho comunitário. No início da década de 90, a obra de Maritza estava em plena construção e ebulição, em contato com autores do mundo. Mas ela era uma mulher muito presente e é sabido que aprendemos mais com o que as pessoas fazem do que com o que dizem. Foi uma professora atuante e, após a nossa formatura, acompanhava periodicamente nossas ações na Psicologia Comunitária em Caracas, capital de um país petroleiro extremamente desigual.

A partir de 1993, eu e a Marisela Montenegro, junto com a amiga socióloga Isabel Villarte e a um incrível time de pessoas do complexo periférico Niño Jesús de Catia (em Caracas, Venezuela), começamos o processo comunitário que levou à fundação do Programa Educativo para Crianças sem Escola "Clube das Crianças" (Club de los Niños), atendendo primeiro

50 crianças e depois 100 em educação não formal. Maritza confiou no que fazíamos. Periodicamente nos chamava para almoçar, pagava o almoço e nos dava supervisão de graça, com seriedade e competência. Seguimos o que ela nos ensinou e estivemos como cogestoras do Clube durante 4 anos. Após esse tempo, as moradoras guerreiras que fizeram o Clube constituíram a Asociación Civil Gènesis em 1997 e continuaram em autogestão essa iniciativa que durou 28 anos e que começou nas entranhas do morro porque 48% das crianças não estudavam, pois não havia escolas suficientes na região. O Clube conseguiu inserir todas as crianças na escola formal (entre 1994 e 2010) e continuou como reforço escolar até 2022. Com toda certeza a Maritza foi a *avó* desse processo, no sentido teórico, metodológico e de arrecadação de fundos.

Para realizar este trabalho, eu e a Marisela entramos em uma associação civil fundada por Isabel Villarte. O nome dela era Maizal, que em espanhol significa campo de milho, mas as iniciais dessa palavra foram usadas para batizar o Movimento de Apoio a Iniciativas Zonais e Locais Autogeridas. Maritza achou graça na referência ao milho e começou a nos chamar *las mazorcas* ("os sabugos"), perante o qual a batizamos como *madre mazorca* ("mãe sabugo"). Esse tempo nos deu uma proximidade maior, mais afetiva e divertida. Uma vez, por exemplo, ela nos falou que não gostava de beijar nem abraçar as pessoas e então eu a abraçava morrendo de rir, dando muitos beijos nela: "quer aprender a gostar, profe?".

Graças a ela soube da existência da PUC-SP e da possibilidade de fazer mestrado em Psicologia Social lá. Na época, o mundo das entrevistas *online* estava muito longe de existir e Maritza foi dar um curso na PUC-SP com o nosso TCC embaixo do braço. Ela falou de mim, do TCC, do trabalho comunitário que estávamos fazendo. Como era impossível eu fazer a prova online ou viajar para ser avaliada, eles consideraram meu TCC e, lógico, a Maritza tinha corrigido até a última vírgula. O processo de aceitação, preparação e efetivação da minha chegada ao Brasil para estudar na PUC-SP demorou 3 anos, mas foi bem forte, pois cá estou até hoje. Tenho entrado nas entranhas do morro deste país e na minha Venezuela; sou docente e acompanho projetos autogeridos desde sempre, o que frequentemente me faz lembrar da Maritza, com carinho e gratidão.

Se eu tivesse que resumir em uma palavra o legado da Maritza Montero na psicologia social latino-americana, na minha atuação e nos meus ossos, a palavra escolhida seria compromisso. Ela foi brilhante e teve múltiplas qualidades (podia também ser terrível, mas eu tive a sorte de não viver isso). Mas graças a ela encontrei aquilo que, aos meus 20 anos, senti

que queria fazer durante a minha vida, e fiz, e estou fazendo, com profundo sentido de vida e gratidão. E ela foi sorrindo durante a vida ao acompanhar isso.

Gracias, madre mazorca!

PRÓLOGO

Afeto e políticas públicas: por uma práxis da segurança

Bader Sawaia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Flávia Busarello
Universidade Regional de Blumenau/SC

Juliana Berezoschi
Universidade Nove de Julho/SP

Afeto e políticas públicas é o título do 4ª e último livro da coletânea do projeto editorial do NEXIN, com a proposta de refletir sobre o papel dos afetos na análise e atuação do psicólogo social, especificamente, perguntando sobre o que somos capazes de fazer, individual e coletivamente, em direção a superação de diferentes formas de opressão comandadas e agudizadas pela desigualdade social. Nas coletâneas, analisamos as formas de manifestação da opressão com destaque à violência (*Afeto e Violência*, *2020*) e ao autoritarismo (*Afeto e Autoritaritarismo*, *2023*), como também às formas de enfrentamento a todas as nuances da servidão tanto em âmbito individual quanto coletivo, subjetivo e objetivo, destacando a mais consensual de todas: a força do coletivo, da vontade comum ou da associação entre todos os que querem a mesma mudança *(Afeto e Comum*, 2018) e a busca por ideias adequadas.

A política pública foi escolhida para fechar essa série por ser o lugar institucional da práxis psicossocial presente em todas as regiões do país e por conter a contradição que marca a sociedade brasileira entre democracia e desigualdade social, em cuja gênese está o colonialismo. Tal contradição revela-se no seu objetivo de garantir o direito ao exercício pleno da cidadania, o que significa direito à saúde, à habitação, à cultura e lazer, a

luta contra as opressões, à promoção da autonomia e à defesa da sociedade democrática e participativa, sem o conseguir efetivamente devido à força da desigualdade social, intensificada nos últimos anos pelos avanços do autoritarismo de Estado[1].

O destaque ao afeto como a categoria analítica central da coletânea tem a intenção de afirmar a imbricação entre subjetividade e objetividade, razão e emoção. A política e o conhecimento não são fenômenos exclusivamente da ordem da racionalidade. Ao contrário, razão e emoção são da mesma substância, e uma não existe sem a outra, concepção que leva Spinoza a afirmar que a política é o reino das paixões.

Nós experimentamos o mundo pelas afecções de nossos corpos, não é a consciência que determina a vida, mas as afetações do corpo e as ideias dessas afetações. Pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles. Com isso, deslocamos a busca da razão e negação da emoção pela busca da união entre emoção e razão como radares ético-políticos dos sujeitos. É essa teoria que nos orienta, segundo a qual o afeto tem dois sentidos, um que remete a sua gênese social, ao efeito do mundo sobre nós (*affection*); outro o resultado desse efeito em nossa potência singular (*affectus*) (Spinoza, E III, def 3). Nessa perspectiva, eles revelam a forma como a sociedade nos trata, se favorece o aumento ou a diminuição daquilo que nos constitui: *o conatus*.

Conatus é conceito usado por Spinoza para indicar uma força intrínseca em todos os seres da natureza, para perseverar na existência, o que constitui, portanto, a motivação primeira de nossas ações. Como fala Chauí (2011) potência imanente do indivíduo, que expressa sua singularidade, cuja intensidade depende das afetações que nossos corpos recebem no dia a dia. Quando as afetações fortalecem o *conatus*, o afeto que experimentamos é de alegria ou seus derivados, quando enfraquece, temos os afetos tristes. Por isso desejamos e buscamos os afetos alegres, são eles que impulsionam a potência de vida.

Porém, essa busca necessária de expansão da potência de vida sofre obstáculos sócio-históricos. Além de seres de desejo de potência, com disposição própria ao conhecimento e à liberdade somos finitos e de imaginação, condição ontológica que explica porque nos submetemos às relações de poder e a superstição, como seres de imaginação conhecemos o mundo por imagens que não correspondem necessariamente ao real. Condição

[1] A respeito disso, ver SAWAIA, Bader B.; ALBUQUERQUE, Renan; BUSARELLO, Flávia R.; PURIN, Gláucia T. (org.). Afeto & violência: lugares de servidão e resistência. Embu das Artes/SP: Alexa Cultural; Manaus, AM: EDUA, 2020.

que nos permite libertar da fisicalidade e criar em diferentes dimensões. Ela é a base da arte, da utopia, mas também da superstição, da deformação e da ilusão. Como somos seres finitos, nossa potência depende dos encontros sócio-históricos, sobre os quais em grande parte não temos controle e conhecimento. Esse campo da ignorância e da impotência aumenta frente à imprevisibilidade que a vida carrega, e é agravada pela insegurança gerada pela organização política. Qual a melhor escolha? Que tragédias se anunciam? Vou ter atendimento da minha doença? Quais dentre a avalanche de *Fake News*, é a verdade? Quanto menos controle tenho de minha vida, quanto mais ignorante, mais impotente, mais medroso e, ressalta-se, supersticioso.

A superstição nos arrasta a acreditar em qualquer coisa que diminua nossa ansiedade e ofereça uma noção de segurança, mesmo que imaginária. Os homens passam a criar mitos, deuses e rituais, e se submetem a eles, acreditando que eles comandam seus destinos, mais do que suas próprias ações. A superstição, assim como o pensamento único, sem questionamento gera uma falsa segurança, pautada na ignorância, na impotência e no medo. Portanto, segurança não é conservadorismo ou tirania do um.

> A causa da qual nasce a superstição, que a conserva e a alimenta, é pois o medo. […] Os homens são dominados pela superstição enquanto dura o temor; às desorientações da imaginação de uma alma triste e medrosa" Tratado teológico e político (Spinoza TTP, 1670/2014, prefácio)

Nessa obra, Tratado Teológico e Político, Spinoza destaca que a insegurança é a base sobre a qual se constrói o Estado e, demonstra que a ignorância, o medo e a instabilidade da fortuna (destino) são formas de dominação política. Segundo ele, os governantes manipulam esses sentimentos, que se cristalizam na forma de superstição e pensamento único, para impor regimes autoritários.

Superstição, servidão e alienação estão ancorados no mesmo modelo afetivo que surge do medo e da insegurança.

> Se o regime monárquico não consegue agradar a todos ou manter a submissão do povo pela força seu interesse maior é o de enganar os homens e colorir com o nome de religião o medo que lhes deve dominar, a fim de que combatam por sua servidão, como se tratasse de sua salvação […]. (Spinoza, TTP, Prefácio)

Na sua obra maior, *Ética*, ele completa a análise dessa relação, aprofundando a concepção de afeto como uma forma de compreender e agir no mundo, ao mesmo tempo que é produzido por ele. Os afetos não são vícios ou defeitos, mas resultados das afetações que o corpo recebe nos encontros, as quais permitem que a mente conheça o mundo e possa elaborar conhecimento.

Nessa obra germinal ele elabora um tratado dos afetos, analisando a variação das suas diferentes nuances ético-políticas entre a passividade/servidão e a ação/autonomia. E de como essa variação depende dos encontros que minha condição social oferece.

Aprende-se que o medo não reina sozinho, está sempre acompanhado da esperança, uma relação (predomínio de um ou de outro) que é afetada pela incerteza e compreensão inadequada da realidade e de sua imprevisibilidade. Se as condições prometem alegria, temos esperança, se prometem tristeza, temos medo. Essa oscilação, que é mediada pela desigualdade social, favorece a prática supersticiosa e sua manipulação política.

Espinosa (E III, def. 14) define segurança (*securitas*) como uma "alegria nascida da ideia de uma coisa futura ou pretérita, da qual se eliminou a causa da dúvida". É um afeto positivo que surge quando a incerteza é removida, ou quando se atinge a ideia adequada do medo e da esperança, superando superstições.

Essa reflexão é especialmente relevante, hoje, em tempos de crise política internacional, que aumenta nossa preocupação com o futuro, cada vez mais dominado por *fake news*, e descaso pela verdade e pelos movimentos da direita conservadora, mentira institucional, já denunciada por Martin-Baró (1988). As *Fakes News* cedem lugar à pós-verdade, não se trata apenas de defender uma ideia falsa, mas de negação da verdade, destruição da distinção entre fato e ficção, segundo Arendt (2013). Esta é uma arma de regimes totalitários, destruir a capacidade de refletir, entre o verdadeiro e o falso, uma mente vazia. (Arendt, 2013)

Essa arma ideológica, na atualidade ganha maior força com as redes sociais e a Inteligência Artificial (IA) na manutenção das pessoas na insegurança, na ignorância e no medo.

> É verdade que a esperança e o medo são, também eles, afetos flutuantes e inconstantes, que não podem dar uma base absolutamente certa ao corpo político. Mas, se eles podem não dar essa segurança, é possível mantê-los por meio de promessas ou de ameaças e ver o Estado durar, nem que seja por desejo de segurança. (Chantal, 2011, p. 293)

Sintetizando as reflexões acima, pode-se afirmar que a segurança deve ser objeto da práxis psicossocial em políticas públicas. Isso implica em compreender que ser sujeito de direito, significa ter potência para lutar contra a insegurança e a ignorância.

Corpo, Território, Comum(idade)

Destacar as ideias de ignorância e segurança para pensar a ação psicossocial em políticas públicas remetem a três conceitos centrais da obra espinosana: o comum[2], corpo e as ideias adequadas que aparecem na ética, nas reflexões sobre remédio contra a servidão.

As ideias adequadas são, segundo Spinoza, aquelas pelas quais a mente age, por causa própria, já as ideias inadequadas são aquelas pelas quais a mente padece submetendo-se às paixões. (Spinoza, E III, prop.3)

O comum é conceito usado, para se referir a um coletivo de pessoas, que se unem em defesa de um útil comum, estratégia para superar as fragilidades ontológicas e sociais de cada um. Da ordem da insegurança e do medo. Quando o *conatus* está enfraquecido, fala Spinoza devemos nos unirmos a outras para alimentar nosso poder de lutar para perseverar na existência.

Comum não significa, apenas, um aglomerado de pessoas realizando ações em conjuntos e não se confunde com opinião pública, é sentimento de comum, de partilha, de necessidade e de ações, é distinto de comportamento de massa, em que as pessoas delegam sua potência a um líder, e se deixam comandar, envolvidos em superstição e paixões. Spinoza assistiu a multidão furiosa assassinar os irmãos de Witt que lutavam por eles contra o abuso da monarquia e tentavam implantar uma república. É distinto também de uma emoção coletivizada, como a que levou milhares de apoiadores de Bolsonaro a rezarem para um pneu, unidos por um mesmo sentimento.

As reflexões espinosistas sobre o comum, traçam orientações para a compreensão do que seria um coletivo libertário, em que as pessoas se unem sem perder a singularidade, fortalecendo-se na luta contra a insegurança, o medo e a superstição.

A segunda ideia importante de Spinoza para a presente reflexão é a de corpo como lugar do conhecimento e da ética. Esta é a matéria por meio

[2] Esse conceito foi tratado especialmente na primeira coletânea de 2018 Afeto e comum: reflexões sobre a práxis psicossocial.

da qual a mente conhece o mundo e, assim, pode elaborar conhecimento e mobilizar ações (Spinoza, E II). Esse processo se dá a partir das afetações que o corpo recebe nos encontros que vivencia, encontros que ocorrem em territórios específicos a depender de minha condição social.

O território afeta assim como é afetado pelos encontros que nele acontecem, podendo se tornar espaço de segurança ou medo e instabilidade. Carrega as marcas afetivas deixadas pelas relações que o configuram ao longo de sua história e pelas vivências dos corpos que nele circulam, portanto, passa a incluir o direito à integridade do corpo e do território. Cuidado de si e cuidado do território se relacionam dialeticamente; ou seja: envolvem tanto as condições materiais que produzem a desigualdade social, as relações sociais que elas possibilitam e o processo individual de subjetivação. O corpo individual é inseparável do corpo social. As emoções não estão no corpo individual, ou psiquismo individual, elas são vividas como experiência particular do próprio corpo que está ligado ao corpo social. Ambos constituem a materialidade da práxis psicossocial, que aqui está sendo refletida.

O território sofre pela insegurança em relação aos desastres ambientais, às moradias precárias, aos investimentos públicos na infraestrutura, nas decisões políticas sobre ele, à violência nele circulam, às dificuldades de mobilidade. Ou seja, não há como fragmentar o corpo do sujeito do corpo do coletivo, a história de um atravessa a do outro, em um movimento contínuo. Bove (2010) explica que Espinosa reflete sobre os afetos com foco mais no indivíduo humano, segundo uma perspectiva genuinamente espinosista, é legítimo transferir esse afeto para a dimensão do corpo coletivo. Quando todo o tecido social é afetado por ele em cada uma de suas partes, como afirma Bove (2010), a insegurança se instala no tecido social. Esse sofrimento ético-político é abafado e alienado, tanto na população quanto no território, impedindo que o corpo individual e o corpo/território tenham ideias adequadas de suas afetações e continue se enredando nas superstições e manipulações políticas[3].

Tem-se aqui o terceiro conceito a ser destacado nas reflexões do filósofo como remédio das paixões, as ideias adequadas. Ele supera a dicotomia entre razão e emoção, corpo e mente, e revela a potência de conhecimento dos afetos, para a transformação social, na dialética do indivíduo e sociedade.

[3] Espinosa — ao pensar tanto o ser humano como a sociedade — pensa sempre em termos de corpo coletivo ou de multiplicidade. Ou seja, para ele, um corpo humano é desde logo um corpo comum no qual e pelo qual convergem e se reúnem múltiplas partes que agem juntas para formar um mesmo indivíduo. (Bove, 2010, p. 13)

Espinosa distingue em sua obra maior, Ética, as paixões das emoções, o afeto/paixão (*passion*) refere-se às imagens exteriores que nos determinam por meio das ideias inadequadas a uma passividade. O afeto/emoção (e*motion*), ao contrário, registra que o corpo reconhece a si próprio como causa de seus afetos, e, portanto, se mobiliza para ação (Sawaia, 2009). Segundo Espinosa, não devemos criticar, ou destruir os afetos, mas compreender, buscando as ideias adequadas de suas causas para que eles se transformem em potência de vida. E não nos deixarmos arrastar pela força das paixões, afetos ilusórios e que nos mantém na servidão.

Ao buscar as ideias adequadas dos afetos, o sujeito transfere-se para a posição de ser pensante, não enquanto um grande olho, mas como um corpo sensível às afetações do mundo. Nessa condição ontológica o homem deixa de ser passivo e inseguro, dominado pelos afetos tristes que diminuem a potência de vida, alimentando e sendo alimentado pelo sentimento de insegurança. Quem está sob o domínio dos afetos, sem conhecer suas causas, está submetido ao poder da fortuna, e, consequentemente, ao poder das superstições.

A proposição da busca pelas ideias adequadas vai ao encontro de uma das práticas clássicas da psicologia social, a capacidade de reflexão crítica, com a diferença de propor que essa busca começa em mim, nas necessidades do nosso ser de perseverar na existência, sem que signifique psicologizar o social.

Assim, ter ideia adequada não significa ter consciência dos afetos uma vez que eles podem ser passivos ou ilusórios. A ideia adequada nasce da reflexão crítica dos afetos e tendo como norte a necessidade interna de perseverar em seu ser, ela é adequada quando busca as causas dos afetos na nossa natureza, o que significa perguntar se os afetos representam um aumento ou diminuição de nossa *conatus* e quais encontros os estão sustentando (Spinoza, E III, def. 2).

Essas reflexões indicam um caminho para resistir ao desânimo trazido por afetos ruins, e superar a ilusão trazida pelas paixões, que nos tiram a força de existir (compreender e agir), como a insegurança e ignorância que nos impedem de compreender e agir frente a tanta destruição de vidas, e a naturalização do insuportável e do inadmissível. O caminho da totalidade singular/coletivo, mente/corpo, razão e emoção, em outras palavras da práxis, uma vez que seu norte é a autonomia, envolve o singular e o coletivo, a razão e a emoção e o corpo individual e social.

Práxis

Atualmente, há várias iniciativas para trabalhar o comum, o coletivo na Psicologia, bem como a preocupação com a reflexão crítica, porém, muitas vezes, confunde-se quantidade com qualidade e espaço físico com território, como se a adoção do comum significasse sair do consultório e trabalhar com grande número de pessoas, elegendo como norte a conscientização, e reflexão crítica com racionalidade. O número de pessoas, o local e a racionalidade não definem a qualidade da atividade profissional se a população continua ocupando o mesmo lugar de passividade, de insegurança, um corpo sem emoções e desejos, e se a psicologia continua mantendo a prática tradicional.

Por isso, trazemos a ideia de práxis para pensar a prática profissional. A filosofia da práxis, foi elaborada por Marx e desenvolvida por Vázquez e Gramsci (Vasquez, 1968). Práxis é atividade humana consciente e transformadora que une teoria e ação, modificando tanto o sujeito quanto a realidade. A emoção não aparece na definição clássica de práxis, esses autores não falam explicitamente em emoção, mas ela perpassa todas as reflexões, intrinsecamente ligada à motivação, à indignação diante da injustiça e ao engajamento revolucionário necessário para essa mudança, bem como a formação do comum.

Introduzimos a filosofia da práxis para lembrar que a ação psicossocial deve ser uma atitude filosófica que ultrapassa a concepção de atividade meramente utilitária, instrumental. Ela não menospreza os afetos ou busca suprimi-los, mas entendê-los e transformá-los em armas de mudança social e formação de coletivo.

Conforme Marx (2008), assim como a sociedade produz o homem enquanto homem, ela é produzida por ele. Trata-se de uma concepção de produção como práxis humana, na qual se incluem, para além do trabalho, todas as atividades que se objetivam em relações sociais, instituições, carências, ciência, arte etc. (Marx, 2008).

Práxis refere-se atividade desejante, reflexiva e relacional, que visa transformar a realidade. Faz parte do nosso *conatus*, palavra usada por Spinoza (E III, prop.6) para referir-se ao esforço no tempo de um corpo e mente em afirmar-se perante as forças negadoras de sua potência, em outras palavras uma potência de transformação social. Assim, é possível compreender que a práxis é a expressão de potência. Conhecer é desejar e é agir, em comum para enfrentar o abuso de poder e a insegurança que ele

alimenta, não há separação entre consciência e afeto, a busca de emancipação se dá na união entre a reflexão intelectual com a sensibilidade para a compreensão do sofrimento ético-político (Sawaia, 1999), que equivale às afetações da opressão e da desigualdade social. Por exemplo, na análise do território é importante nos inspirarmos na reflexão que Spinoza faz da multidão, que segundo ele é conduzida como que por um só espírito, sob a batuta não da razão, mas de algum afeto comum. A partir dessa premissa, buscar a ideia adequada desses afetos é perguntar qual ou quais são esses afetos comuns. Seriam o medo, a esperança, ou desejo frustrado de vingar algum dano sofrido em comum, ou ainda a alegria alcançada como recompensa? Uma vez identificados, refletir se eles são ativos ou passivos, se massificam o sentir de seus membros, enfraquecem o *conatus* ou favorecem a autonomia e a potência de vida coletiva e de cada um; também, refletir sobre a gênese deles, dos encontros que os provocam. Temos potência de liberdade, embora sejamos coagidos a servidão por nosso entorno.

Marx (2010) nos oferece um exemplo primoroso desse encadeamento ao refletir sobre o poder revolucionário da vergonha, um sentimento triste, considerado sustentador da alienação e passividade. Segundo o autor não há separação entre vergonha e consciência, a consciência da exploração impulsiona a vergonha de se mostrarem passivos aos filhos, motivando a vontade e a ação transformadora coletiva.

Em suma, a filosofia da práxis não é um exercício puramente racional; ela é movida pela necessidade humana de superar o sofrimento, o que envolve paixão, vontade e emoção na elaboração de ações direcionadas à superação da servidão. Servidão, na teoria espinosana define-se como a perda de *dominium* sobre o corpo, os bens, o mundo circundante, ou perda de controle sobre si mesmo e sobre o mundo. Na ignorância e na insegurança o sujeito é arrastado pela força dos afetos, e quem está sob o domínio dos afetos, está submetido ao poder da fortuna, da superstição, deixando-se dominar pela superstição ou por alguém a quem atribuo poder de orientação. Em síntese, Spinoza destaca a segurança como base da potência de vida.

O desejo de segurança em Espinosa é o esforço racional para garantir que o indivíduo possa expandir sua potência e viver com alegria, diminuindo as paixões tristes, especialmente o medo do futuro, tendo assim direito de cidadania e por consequência poder. Conforme explica o autor quando fala de medo e esperança "se, desses afetos, excluímos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que temíamos ou de

uma coisa que esperávamos" (Spinoza, E III, Prop 18, esc. 2). A segurança adquire maior força política atualmente, frente ao avanço acelerado das tecnologias que possibilitam formas eficazes de criar ignorância, não por falta de informação, mas por excesso, e por criar formas falsas de evidência, ou tempestade semiótica[4]. Ressalte-se que o direito de segurança é coletivo, pois conforme Spinoza: "se duas pessoas se põem de acordo e unem suas forças, mais elas podem juntas e, consequentemente, mais direito têm do que cada uma delas tinha por si só na natureza" (TP, Cap. II, §13). É coletivamente que o sujeito tem mais poder para enfrentar as mazelas da desigualdade social e da desinformação. É na relação com o outro que nos alimentamos de afetos alegres, dentre eles o de segurança, que fortalecemos nossa autonomia e poder (potestad) (Spinoza (TP, Cap. 2, §10).

Considerações finais

Políticas públicas são ações, diretrizes e programas desenvolvidos pelo Estado (Governos Federal, Estaduais ou Municipais) para garantir direitos fundamentais previstos na Constituição Federal e atender a demandas da sociedade. Elas visam resolver problemas de interesse público em áreas como saúde, educação, segurança pública e infraestrutura, promovendo bem-estar e qualidade de vida. Tem capilaridade pelo Brasil todo (BRASIL, 2012). Na perspectiva espinosista aqui apresentada, o corpo e o território são duas materialidades onde a ordem social se efetiva, por meio dos afetos e das ideias, assim, apresentam-se como campo de atuação privilegiado das políticas públicas, tendo como alvo a insegurança e a ignorância.

A insegurança não pode ser totalmente eliminada, mas pode-se evitar a sua manipulação política por meio da superstição e da ignorância, lutando contra as forças que fomentam a incerteza e a falsa segurança, forças semióticas, subjetivas e materiais. Assim, estimular a busca por ideias adequadas e oferecer territórios que favoreçam relações de confiança, deve ser objetivo das políticas públicas. Não só no plano singular, mas também no social.

Assiste-se a hoje, o que se acreditava ser um momento da memória

[4] Termo cunhado por outros autores inspirados em sua obra. SANTAELLA, Lucia. Cultura das mídias. São Paulo: Experimento, 1996; SANTAELLA, Lucia. Comunicação ubíqua: repercussões na cultura e na educação. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013 e SANTAELLA, Lucia. A pós-verdade é verdadeira ou falsa? Barueri, SP: Estação das Letras e Cores, 2018. 98 p. (Coleção Interrogações).

histórica, a destruição da capacidade de refletir, entre o verdadeiro e o falso, e o estímulo a uma mente vazia (Arendt, 2013). O SUAS tem potencial para ser esse território, por sua capacidade de assegurar a oferta dos serviços de assistência social de modo ampliado no país, por meio de ações territoriais organizadas em gestões estaduais e municipais, promovendo a integração dos serviços e benefícios aos usuários.

São muitas as atividades das políticas públicas, na maioria urgentes, fome, moradia, desastres ambientais, sofrimentos e as condições de trabalho, mas deve-se lembrar que a ação dos técnicos na política pública social é mais que atividade, é práxis. Não é uma ação puramente racional e técnica, ela é movida pela necessidade humana de superar o sofrimento, o que envolve paixão, vontade e emoção na elaboração de ações direcionadas à superação da servidão. A práxis aspira trabalhar o corpo individual, territorial como um todo, e esse corpo é indissociável das mentes, portanto é materialidade e significado. Bloquear o corpo é destruir a capacidade de refletir, entre o verdadeiro e o falso, é alimentar a mente vazia, o que segundo Arendt (2013) é característica de regimes autoritários. Segurança é uma necessidade para não nos deixarmos enredar na superstição e no medo.

Como sugere Espinosa em sua obra, Tratado Político (TP, Cap II, §15), o Estado deve ser organizado para maximizar a potência e a segurança dos indivíduos (o "direito natural"), em vez de apenas reprimi-los. Dessa forma, a práxis psicossocial, que aqui defendemos não visa eliminar o sofrimento, mas transformá-lo em poder do comum.

A insegurança não pode ser eliminada, mas pode-se evitar que se tornem determinantes da servidão e superstição, lutando contra as forças que manipulam a incerteza, forças semióticas, subjetivas e materiais. Assim, garantir territórios que ofereçam segurança deve ser objetivo das políticas públicas.

Marx transformou a concepção de vergonha como opressão para o sentimento revolucionário quando se torna um comum que promove a união dos que a sentem, em torno de alguma atividade. Segundo ele, a vergonha é sentida como impotência para ação, mas pode-se tornar orgulho: do que parece vergonha como o orgulho gay que se torna a alegria de compor uma comunidade. Também pode mudar o lado da vergonha, em lugar de levar ao isolamento e à insegurança promover a união, em torno de um comum como ocorre com os operários quando a vergonha que sentem dos filhos por não conseguirem suprir as necessidades com o seu trabalho, favorece a união deles para transformação social, torna-se um afeto

positivo que surge quando se torna um sentimento comum superando o medo e a insegurança que acompanham a vergonha.

Como vimos anteriormente, o corpo está em constante envolvimento com outros corpos. Assim sendo, há aqueles que se configuram como rebaixadores da vida e produtores de afetos de tristeza, gerando adoecimento, fixações, acumulações, assujeitamentos a formas, dominações e superstição. Um deles, destacados no presente texto, é a (in)segurança (aqui se inclui a falsa segurança), afeto manipulado politicamente, com ajuda da ignorância, *Fake News* e mentira institucional e agora com a pós-verdade favorecidas pelas *Big Techs* com seus lucros fabulosos. O domínio da insegurança, marca a presença do medo e da vigilância, afetos que diminuem a potência dos sujeitos e mantém, como explica Spinoza (TP, Cap 2, §10), a desmesura do poder e servidão.

Dessa forma, concluímos, enfatizando um olhar para o direito de segurança como objetivo do SUAS, o que pressupõe que os encontros nas política públicas não podem engrossar os rebaixadores da potência de vida, mas apresentar-se como um território produtor de segurança, desenvolvendo práxis que trabalhem o sentimento de comum na dialética entre corpos-territórios, e a capacidade de buscar as ideias adequadas de nossos afetos, competência fundamental para nos livrarmos das manipulação da verdade, ou melhor, dos que procuram destruir a ideia de verdade, estratégia atual de manutenção da população na ignorância e de bloqueio de sensibilidade de seus corpos às afetações sociais.

Referências

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BRASIL. Conselho Nacional de Assistência Social. *Norma Operacional Básica do Sistema Único de Assistência Social — NOB/SUAS*. Resolução CNAS nº 33, de 12 de dezembro de 2012. Brasília, DF, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHANTAL, Jaquet. El deseo (desiderium) de venganza como fundamento del cuerpo político. In: TATIÁN, Diego (org.). *Spinoza séptimo coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2011. p. 281–294.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. *Revista de Psicología de El Salvador*, n. 28, p. 123–141, 1988.
MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.
SAWAIA, Bader B. *Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social*. *Psicologia & Sociedade*, v. 21, n. 3, p. 364–372, 2009.
SAWAIA, Bader B. *O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão*. In: SAWAIA, Bader B. (org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 1999.
SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
SPINOZA, Baruch. *Obra Completa III:* Tratado teológico-político. Tradução de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
SPINOZA, B. *Obra Completa I:* (Breve) tratado e outros escritos. São Paulo: Perspectiva, 2014.
VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Paz e Terra, 1968.

PREFÁCIO

Políticas Públicas e Afeto: diálogos necessários

Abigail Torres
Sócia Fundadora da Empresa Vira e Mexe Desenvolvimento de Equipes, que atua com Educação Permanente no SUAS

> O que tentamos problematizar é uma compreensão da produção de saúde que, compromissada com a defesa da vida, se disponha a interferir e ser — por sua vez - interferida. Pensando assim, talvez, possamos escapar das receitas prontas, possamos interromper essa visão estereotipada de nós e dos outros (os pobres, os coitados, os que não sabem), na qual sempre são outros os que TÊM QUE mudar, apreender, incorporar; e possamos, enfim, continuar a ser agentes de saúde funcionando como '*mudantólogos*' mutantes, estimulando o exercício de graus maiores de autonomia (em nós e nos outros) [5].

Ao convidar para leitura desta publicação, voltada à análise crítica de políticas públicas tendo como elemento analisador a afetividade, remeto a afirmativa de Gastão Wagner e Rosely Campos que ressalta a complexidade das relações que se estabelecem no cotidiano da atenção, não somente da saúde, mas em todas as políticas públicas que cuidam do sofrimento humano expresso na desigualdade e nas inúmeras experiências que caracterizam esse lugar desigual.

Olhar para políticas públicas tendo as relações cotidianas como objeto de análise demarca um lugar muito específico, a ênfase agrega ao debate programático da gestão de recursos, da disputa pelo fundo público, das relações intergovernamentais e interinstitucionais, algo que é central e que Emerson Mehry[6] denomina "trabalho vivo em ato", que é o momento em

[5] CAMPOS, Rosana Onocko e CAMPOS, Gastão Wagner de S. In: *Tratado de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro: Editora Hucitec/Fiocruz, 2006.
[6] MERHY, E. E. *Saúde: a cartografia do trabalho vivo*. São Paulo: Hucitec, 2002.

que se estabelece um encontro entre a vivência da desigualdade e o direito a tê-la reparada e protegida na atenção profissional.

Para além das medidas de gestão e das formas de financiamento, o olhar se volta ao modo de funcionamento cotidiano de serviços públicos, lugar onde se estabelecem encontros e desencontros, violências e acolhimentos, respeito e desrespeito, abandono e valorização. Porque cotidiano de política pública é território pleno de contradições, por isso mesmo, espaço para análise e para produção de mudanças!!

Analisar políticas públicas em seus aspectos relacionais é reconhecer, necessariamente, que trabalhadores e trabalhadoras (servidores/as públicos/as ou contratados por processos de terceirização cada vez mais usuais em todos os setores) têm colocado seus saberes, suas apostas, sua força vital neste campo de batalha onde a vida pulsa e onde a premência de atender o sofrimento humano não se mostra somente em papéis ou estatísticas, mas sim nos sons, nos cheiros, nos olhares, na presença enfim, que exige prontidão de resposta e de construção de soluções, para garantia de direitos.

Cabe também destacar que por presença não se está reduzindo somente ao comparecimento cotidiano de profissionais aos serviços públicos, para cuidar do sofrimento, é necessário mais que isso, seguem os autores citados é necessário ser "mudantólogos" e se permitir desestabilizar pela vivência do outro, posto que, há inúmeros interesses em disputa e motivações distintas sustentando decisões sobre o direito à vida e a ser cuidado em vida. Por essa razão é tão pertinente debruçar-se e analisar detidamente as relações estabelecidas em políticas públicas para dar visibilidade, combater opressões e fortalecer práticas restauradoras do direito e reparadoras de danos existenciais decorrentes da violência institucional secularmente praticada pelo Estado Brasileiro. Esta publicação traz inúmeras contribuições para enxergar os serviços públicos como um lugar vivo para reparação de danos existenciais e para produção de vidas cuidadas, admiradas em suas resistências cotidianas, protegidas e respeitadas.

A conjuntura desse debate é plena de contradições posto que o pacto que sustentou o desenho de políticas sociais no Brasil em 1988 vem ruindo gradativamente, nas últimas duas décadas especialmente, de modo que é possível se observar a desresponsabilização pela preservação da vida e pela reparação das violências e injustiças praticadas pelo próprio Estado. Muitas medidas adotadas deixam sob responsabilidade da cidadã e do cidadão cuidar da própria vida e defender-se da violência institucional.

Atuar nesses contextos para transformá-lo não é trivial, pois requer

não somente capacidade analítica, mas também estratégias metodológicas alinhadas com o compromisso ético-político de reconhecimento de resistências e preservação da vida. Não à toa, se escuta tanto expressões associadas aos campos de batalha no diálogo entre agentes das políticas sociais, é mesmo uma guerra cotidiana travada dentro do Estado.

Ciente desse conflito deflagrado, essa publicação abastece de munição a trincheira dos que desejam que os compromissos constitucionais sejam respeitados e o faz seguindo a tradição da psicologia social crítica no Brasil, que vem se ocupando em construir conhecimento por meio da pesquisa científica fundamentada em sólida produção teórica e, ao mesmo tempo na sistematização de vivencias práticas de profissionais ocupados em denunciar e desvelar injustiças, mas também, em desenvolver intervenções potentes e sustentadas para reparar seus efeitos. Esse é um duplo movimento de incontestável valor para as políticas públicas para escapar dos gerencialismos desprovidos e distantes dos princípios republicanos que sustentam os pactos legais no Brasil.

De outro lado as experiências se fundamentam na co-construção da autonomia, tecida nos encontros entre profissionais e cidadãs/cidadãos em políticas públicas. A autonomia, conceito polissêmico e que na proteção pública, pode até mesmo ser sinônimo de abandono institucional, ao induzir que as pessoas não "dependam" de políticas públicas, é aqui abordada no viés da participação social, da corresponsabilidade pelos cuidados no reconhecimento das múltiplas dependências de redes de proteção, e na oportunidade de ganhos gradativos de autonomia quanto mais pontos de apoio houver para deles depender.

Fortalecer autonomia reconhecendo sujeitos, potencializa intervenções que superam a relação burocrática, rígida e mecanizada aprisionada pelas perguntas que levam sempre às mesmas respostas e que geram as mesmas orientações. A mudança possível é observada na sistematização de experiências de encontros delicados, criativos, envoltos de humanidade e potência de cuidados. Encontros gerados por mútuas afetações e pela alternância de lugares de saber e poder, só possível, quando há uma direção ética deliberada de acolher todas as vidas em sua potência e no seu direito de existir e resistir.

A sistematização desses encontros, numa aposta de que é possível atuar como "mudantólogos" cotidianamente, é um fio condutor das narrativas de experiências presentes ao longo da publicação, desenvolvidas em diferentes setores e serviços públicos. Essa é a direção presente, por exemplo, na elaboração de Naiara Matos, Rosangela Cruz, Renata Sessa e Raquel

Capra, ao publicizar intervenção desenvolvida no Centro Santista de Arte Contemporânea (CSAC) na qual a arte comparece "*como um poderoso catalisador de transformações no cuidado em saúde mental*", experiência que gera aprendizado coletivo e embasa formulação de arranjos possíveis para políticas públicas mais avançadas na coconstrução da autonomia de sujeitos em sofrimento. Na produção de Isabela Jardim, Pedro Pessanha e Ivana Lovo, que sistematizam experiências a partir das Rodas de Terapia Comunitária, há também o enfrentamento do individualismo ao compartilhar saber aprendido pela experiência em muitos diálogos de que "a dinâmica circular das rodas possibilita a universalização da experiência singular, transformando sofrimentos privatizados em problema coletivo." Assim como a experiência de Aryel Rudolf e Flávia Busarello, aponta como os encontros são potentes para tecer vida e saúde, em mulheres em risco de morte, decorrente de ódio e violência.

Abordagem similar, na direção de desburocratização da intervenção por meio de encontros potentes e mobilizadores da vida, se observa no relato de experiência de Luciana Silva e Cinara Oliveira, que ao atuar com adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas, constroem sua intervenção por meio do lúdico, da arte e da conscientização ambiental, de modo a transformar os espaços de cuidado e proteção, em espaços acolhedores e de mútuos aprendizados.

É o coletivo em toda a sua potência que também está presente na elaboração de Virginia Lemos ao analisar as mediações do comum na atuação da Psicologia Social em políticas culturais.

Em complementariedade ao relato de experiências e para contribuir na ampliação de base científica sólida na atenção em políticas públicas, tarefa fundamental em tempos de negacionismo, bem como para fortalecer a profissionalização na intervenção superando amadorismos e voluntarismos ainda presentes na proteção pública; as autoras Bader Sawaia e Lívia Santos adensam a fundamentação teórica e metodológica necessária para sustentar pactos éticos em torno das responsabilidades coletivas de cuidado e proteção, enfrentando a tendência em políticas públicas contemporâneas, especialmente no campo da Assistência Social de atribuir responsabilidade individual e atenção particularizada para sujeitos submetidos à desigualdade produzida coletivamente, que sabidamente impacta inúmeros grupos sociais que vivenciam a subalternidade, a invisibilidade e a desvalorização da vida como experiência histórica de longa permanência.

Convoca as autoras, ao discutir a subjetividade, a não dicotomizar o sujeito de direitos do sujeito de desejo e o singular do coletivo, ao fazê-lo

trazem relevante contribuição para o Sistema Único de Assistência Social ao revisitar, cuidadosamente, seus fundamentos e alicerces, anunciados, mas não vividos e implementados no interior do Sistema. A contribuição é muito necessária para essa política pública que há mais de 20 anos da sua reorientação permanece com uma atenção predominantemente tuteladora e distante do reconhecimento do direito à proteção vez que, majoritariamente, suas práticas cotidianas estão fortemente influenciadas pelo individualismo, pelos moralismos, seletividade e pela filantropia. A égide no SUAS a reger relações cotidianas, se afasta da lógica republicana de responsabilidade coletiva, cria barreiras de acesso na organização dos serviços e opera desconhecendo os contextos territoriais desiguais e ignorando sofrimentos deles decorrentes.

Importante também, ao olhar para a subjetividade de cidadãs e cidadãos no cotidiano de políticas pública, considerar o sujeito trabalhador e trabalhadora dessas políticas, cujo trabalho é condição de acesso ao usufruto do direito a proteção e cuidado. Ao considerar essa identidade cabe destacar que se está diante de um amplo coletivo feminino, a condição feminina num país misógino e considerado perigoso para mulheres, se impõe no cotidiano do trabalho em políticas públicas sociais, especialmente aquelas que se ocupam do cuidado humano, como a saúde, assistência social e educação. Entretanto, via de regra, essa condição não tem gerado ao longo dos anos a *coconstrução* de vínculos identitários com as inúmeras mulheres atendidas nas políticas públicas. A perspectiva moralista e preconceituosa no trato de mulheres negras e periféricas, público prioritários nas políticas públicas, impede essa construção, reforça hierarquias e alimenta violências institucionais.

Olhar para as singularidades de trabalhadoras e trabalhadores no campo de atuação, analisando suas práticas contemporâneas e os princípios que as orientam é o convite presente em vários artigos dessa publicação. É o caso, por exemplo da reflexão de Gustavo Carretero ao analisar a relação entre Psicologia, transformação/mudança social e políticas sociais e de Marcus Lopes e Ruzia Chaouchar que analisam atuação de psicólogas no SUAS e nessa análise identificam "*indícios de uma representação da profissão oras fatalista, oras voluntarista; bem como reformulações a respeito do "sujeito" da psicologia, da representação a respeito da população atendida e até uma possível reformulação do "que fazer" da profissão*".

Dialogar sobre a atuação profissional e seus fundamentos está diretamente associado aos processos formativos e nesse campo a docente e pesquisadora Elisa Musha compartilha suas reflexões advindas da vivência

no contexto da formação, em que as intolerâncias, o conservadorismo e a indiferença também se expressam. O reconhecimento desses dilemas contemporâneos, na reflexão da autora "*convoca para a defesa de uma formação que trata não somente de que os estudantes aprendam com os currículos planejados, mas sobretudo, que aprendam a confrontar a realidade de sua existência com um pensamento crítico*".

Nesta direção Victoria Correa, Tatiana Minchoni e Andre Strappazzon, contribuem para esse processo de formação sistematizando sua experiência de estágio em um Centro de Referência da Assistência Social, vivência que permitiu esse confronto da realidade proposta por Elisa Musha ao construírem espaços de cuidado e de "ampliação de vida" com usuárias do SUAS, ressignificando o processo formativo e profissional.

É possível afirmar que o planejamento de intervenções para produzir mudanças se constrói a partir de uma aguçada capacidade de leitura do real, associada a uma rigorosa conduta democrática e uma clara compreensão das responsabilidades para a garantia do acesso aos direitos das cidadãs e dos cidadãos, de modo que é fundamental considerar que nos territórios da cidade há dores, sofrimentos, vivências de injustiça, mas há também festas, saberes populares, conexões de solidariedade, alegrias e pertencimento. Os serviços públicos também precisam pertencer aos lugares, ser conexão de referência, ser parte dessas dinâmicas para merecer a confiança de cidadãs e cidadãos, não se trata, portanto, de observar, mas de se afetar, de pertencer para transformar. E, sobretudo, trata-se de respeitar a perspectiva de quem vive intensamente esse cotidiano contraditório, nesta chave o território não é somente contexto, ele é também sujeito, porque é uma tessitura humana, cujos fios se enlaçam e desenlaçam simultaneamente e constantemente.

Nesta publicação as dinâmicas territoriais, em sua intensidade, estão presentes em muitos artigos, chamando atenção para essas vivências e para as marcas territoriais como bússola para que o "Estado mude de direção". De modo que os impactos da destruição territorial pela atividade econômica para os povos que vivem nesses lugares e para toda a humanidade são analisados na perspectiva destes povos. A desterritorialização, a anulação dos saberes, as decisões desconsiderando as soluções propostas pelas pessoas e as práticas de extermínio de grupos para apropriação territorial, são elementos analisados sob a ótica humana e no enfrentamento à perspectivas fatalistas e imobilizadoras de energias de mudança. Na contracorrente, na publicação, o modo de abordar essas questões é propositivo, incide sobre modelos de políticas públicas, aposta na transformação de práticas em todos os níveis do planejamento à execução.

São muitas contribuições, que apostam nas conexões territoriais como potência de transformação, o já mencionado artigo de Bader Sawaia e Livia Santos que elucidam como as práticas coletivas territoriais são fundamentais para superação de sofrimento pela proteção pública; a elaboração de Henrique Galrão ao tornar pública sua experiência com práticas de cuidado antirracistas no SUS no território da Brasilândia na cidade de São Paulo; a experiência de Helga Araya na luta em defesa da vida do povo indígena Bribri, especialmente no enfrentamento ao suicídio entre jovens; e ainda a experiência de Giomar Clemente ao valorizar o cuidado tradicional indígena que se dá na casa de reza Guarani Mbya (opy), gênese das aldeias que só se manterão vivas com a demarcação e preservação dos territórios indígenas.

O direito ao território para preservação da vida coletiva, no contraponto à especulação econômica concentradora de riquezas é também abordada na proposta de Fatima Bertini, que vem estudando os impactos da desterritorialização forçada em processos de remoção urbana, identificando efeitos perversos e sofrimentos intensos em consequência do rompimento com o território de origem. A autora sinaliza que essas vivências são tão recorrentes e impactantes que é necessária uma construção conceitual própria: a Psicologia da Desterritorialização Forçada.

Mas a profusão de abordagens e análises não se esgota nesses pontos destacados, outras questões contemporâneas dilemáticas no interior das políticas públicas também são trazidas nessa publicação, tais como a conexão ou desconexão entre comunicação, inteligência artificial e política pública, tríade analisada na produção de Juliana Berezoschi, Thiago Prada e Renan Albuquerque. Outra questão é a ampliação das escolas cívico-militar no Estado do Amazonas e suas contradições ao serem apresentadas como solução para vários problemas educacionais e para os constantes conflitos no âmbito escolar, entretanto proliferam denúncias de violações aos direitos de crianças e adolescentes nos modos de funcionamento, a análise de Renan Albuquerque, Walquimar Borges e Flávia Busarello, se ocupa desse modelo educacional.

Além das autoras e dos autores em citação, cabe agradecer a todas as pessoas que cordialmente confiaram no trabalho e depositaram credibilidade neste livro-coletânea. São professoras, professores, pesquisadoras e pesquisadores que potencializaram o trabalho. Trata-se, assim, de uma publicação que celebra os encontros, de trabalhadoras/res de políticas públicas com cidadãs e cidadãos, além de grupos participantes entre si a partir das provocações das equipes de serviços.

São encontros entre saberes ancestrais e coletivos territoriais, organizados na busca pelo reconhecimento de direitos e de sua identidade. Encontros entre profissionais e novos conhecimentos para ampliar segurança na atuação em políticas públicas, campo tão estratégico para combate à desigualdade e tão demandante de publicações como essa para alargar a reflexão e estimular mudanças.

Há aqui uma deliberada aposta na mudança, na pulsão de vida e em ofertar caminhos possíveis para o encontro entre o sofrimento humano e os espaços de reparação e de respeito às trajetórias e à resistência, em si, esta publicação afeta e desnuda afetos, desestabiliza, impulsiona, instiga, que boa oportunidade de retomarmos princípios e compromissos coletivos expressos nas políticas públicas. E para abrir a leitura... segue o convite de Gastão Wagner e Rosely Campos:

> Há de se estar muito vivo e em contato com aquilo que — no outro — nos desestabiliza e interroga. Há de se manter aberto a todas as perguntas. Há que se interrogar (...) [a política pública] em geral e a que fazemos; há de se poder sonhar com algum amanhã, às oito horas da manhã do dia seguinte faremos diferente, uma possibilidade, uma aposta em aberto.

Boa leitura.

Bloco Temático I

REFLEXÃO E CRÍTICA CONTEMPORÂNEA

Capítulo I

Compromisso ético-político da psicologia na proteção social: indícios em publicações

Marcus Vinícius Lopes
Universidade Nove de Julho/SP

Ruzia Chaouchar Alt
Universidade Federal de Mato Grosso

1. Introdução

Este estudo tem como objetivo identificar indícios do compromisso ético-político assumido por psicólogas a partir de publicações que abordam suas práticas profissionais no âmbito do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, de caráter qualitativo, centrada na produção nacional dedicada à análise da atuação da Psicologia na Assistência Social, com ênfase nas mediações entre o projeto profissional, as condições objetivas de trabalho e as formas de intervenção efetivamente concretizadas no cotidiano dos serviços.

A investigação se ancora em uma perspectiva materialista-histórico-dialética, orientada pela apreensão da realidade em seu movimento contraditório, considerando a abordagem dialética tanto como método quanto como categoria ontológica (Lukács, 2012). Nessa perspectiva, a economia política é compreendida como elemento estruturante para a análise das relações sociais em uma determinada sociedade (Mandel, 1985; Netto e Braz, 2006). Compreende-se que os profissionais orientam sua prática a partir de valores, conhecimentos técnico-científicos historicamente produzidos e apropriados, e das condições materiais e simbólicas que efetivamente possibilitam a realização de suas atividades (Teixeira e Braz, 2009).

Identificar os aspectos do compromisso ético-político assumido pelas psicólogas no âmbito do SUAS requer analisar a relação entre suas concepções de prática profissional, nos níveis individual e coletivo, as condi-

ções objetivas de trabalho e o que se efetiva no cotidiano das intervenções. Essa análise implica compreender as determinações institucionais, políticas e sociais que engendram a atuação dessas profissionais, bem como as contradições presentes na operacionalização das políticas de Assistência Social em contextos marcados por desigualdades e tensões estruturais.

A Psicologia é convocada a atuar em relações sociais marcadas pelo capitalismo, que reproduzem formas de controle da população. A questão social manifesta-se em múltiplas dimensões, como racismo, pobreza, misoginia, LGBTfobia e capacitismo, resultantes das desigualdades estruturais produzidas pelo sistema. Nas quais uma parcela da população foi pauperizada, privada das condições necessárias à reprodução da vida, restando-lhe apenas a venda da força de trabalho, enquanto outra parcela acumulou capital por séculos por meio da escravização, colonização, roubo de terras e instrumentos de trabalho legalizados, além da criminalização de modos de vida. Para que tais relações se mantenham, é necessário que sejam naturalizadas, levando os indivíduos a considerá-las inevitáveis ou, quando questionadas, a serem interpretadas como desvios imorais, adoecimento ou desconexão da realidade.

Paicheler-Harrous (2018) destaca que, em seu processo de constituição, a Psicologia confrontou-se com abordagens como a frenologia, o mesmerismo e o espiritualismo, que, entre o final do século XIX e o início do século XX, buscavam responder às demandas do capitalismo industrial. A individualização da questão social, ao atribuir o sucesso e o fracasso às trajetórias individuais, bem como a aplicação de técnicas voltadas à adequação dos sujeitos ao espírito da época, foram centrais para a consolidação da Psicologia como campo científico e profissional (Camfield, 1973; Benjamin et al., 2003; Bader & Benjamin, 2014; Goodwin, 2005). Assim, a legitimidade da disciplina não se restringiu à adoção de métodos científicos, mas envolveu sua articulação com as necessidades de reprodução do capital, a partir de um conhecimento sobre o psiquismo concebido como elemento de regulação das desigualdades sociais.

No contexto brasileiro, as respostas da Psicologia à questão social refletem tensões persistentes entre ciência e profissão. Antunes (2012) evidencia que essas contradições permeiam o desenvolvimento do conhecimento e da prática psicológica, tornando-se particularmente visíveis durante a Ditadura empresarial-militar, período que coincide com a regulamentação da Psicologia como profissão. Nesse cenário, os profissionais oscilaram entre a reprodução dos interesses do capital e a adoção de posturas críticas frente às condições sociais vigentes.

Pesquisas de Lane e Codo (1984), Patto (1984; 1990; 2000), Yamamoto (1987), Coimbra (2001) e Bock (1999) constituem referenciais centrais para a análise desse movimento crítico, abordando desde a singularidade da realidade brasileira e a vinculação da Psicologia a projetos ético-políticos até o papel do saber psicológico na naturalização das desigualdades sociais. A partir do final da década de 1980, Hur (2012) identifica o surgimento de psicólogos críticos em cargos de gestão no Conselho Regional de Psicologia e no Sindicato de Psicologia de São Paulo. Já na década de 1990 forma-se consolidando o Projeto do Compromisso Social, que buscava democratizar a profissão por meio de eleições diretas, assembleias abertas e congressos profissionais deliberativos (Santos, 2017).

Estudos mais recentes, como os de Yamamoto (2012), Santos (2017), Bock et al. (2022) e Costa, Mendes e Pinto (2023), analisam a efetividade do Projeto do Compromisso Social, destacando avanços na incorporação das questões sociais à prática profissional e às políticas públicas, assim como desafios persistentes, incluindo a formação deficitária das psicólogas para atuar em políticas sociais e a precarização do trabalho. A atuação dessas profissionais na Assistência Social permite observar concretamente esses efeitos, uma vez que as condições de trabalho nesse setor, reguladas por programas como o Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família (PAIF), o Benefício de Prestação Continuada (BPC) e o Programa Criança Feliz, não contemplam intervenções tradicionalmente atribuídas à Psicologia, suscitando debates sobre o papel da profissão nesse contexto (Paiva e Yamamoto, 2008; Ribeiro e Guzzo, 2014; Senra e Guzzo, 2012).

Dessa forma, a análise da produção científica sobre a prática das psicólogas na Assistência Social oferece subsídios para compreender as estratégias desenvolvidas para implementar, ou não, os objetivos do Projeto do Compromisso Social, constituindo o eixo central deste estudo.

2. Método

Este estudo consistiu em uma revisão bibliográfica de caráter qualitativo, inspirada em procedimentos de revisão sistemática (Sampaio e Mancini, 2007), com o objetivo de analisar a atuação das psicólogas no Sistema Único de Assistência Social (SUAS) e identificar indícios do Projeto do Compromisso Social. Embora tenham sido adotados critérios rigorosos de busca, seleção e organização de dados, não se trata de uma revisão sistemática propriamente dita.

A produção de dados foi realizada na base de dados SciELO (Scientific Electronic Library Online), utilizando combinações de termos de busca, tais como *Psicologia e Assistência Social*, *Psicologia e CRAS* e *Psicologia e Proteção Social*. Inicialmente, foram identificados 270 artigos, que passaram por triagem com base em critérios de inclusão e exclusão. Foram incluídos artigos que abordassem a atuação da Psicologia no SUAS, que apresentassem elementos para reflexão sobre a transformação social nesse campo e que fornecessem dados históricos sobre a entrada da Psicologia na Assistência Social. Foram excluídos artigos estritamente teóricos, aqueles que não tratassem do SUAS ou que enfocassem outras profissões.

Considerando o elevado número de publicações disponíveis e as limitações temporais para a condução da revisão, estabeleceu-se como recorte temporal o período de 2019 a 2024, de modo a concentrar a análise em dados recentes e relevantes para compreender a atuação das psicólogas no SUAS em um contexto de intensificação do desmonte das políticas de Assistência Social durante o governo Bolsonaro. Após essa etapa, 46 artigos foram selecionados para leitura completa e fichamento, sendo incorporados também textos recorrentes considerados relevantes.

A análise documental, proposta por Taverna (2003), consistiu na extração e sistematização das informações pertinentes aos objetivos da pesquisa. Os dados foram organizados em quatro categorias principais: 1) aquelas que fazem um mapeamento das práticas, 2) mapeando as condições de trabalho, 3) perspectivas de futuro, e 4) o que há de novo sobre a história. Neste capítulo, o foco recai sobre a primeira categoria.

A qualidade metodológica dos estudos não foi analisada, pois o objetivo não foi avaliar a eficácia de uma intervenção, mas compreender como os artigos retratam a prática profissional, considerando fatores externos, como condições de trabalho, contexto histórico e político, e fatores internos, incluindo perspectivas individuais, referenciais teóricos e implicação com a prática.

3. Resultados e Discussão

A primeira questão que orientou nossa revisão bibliográfica foi compreender de que forma as práticas das psicólogas na PNAS vêm sendo representadas na literatura. Essa investigação se revela pertinente diante da percepção predominante de que, embora a política exista há vinte anos e conte com a presença formal da psicologia, a profissão teria avançado de

forma limitada na formulação de estratégias inovadoras de atuação nesse contexto. Diante desse cenário, indagamos: se o compromisso social constitui um projeto profissional capaz de estabelecer novas bases éticas para a prática, tal orientação deveria refletir-se nas discussões acadêmicas e nos debates acerca da atuação das psicólogas na PNAS.

Nesse sentido, o processo analítico foi organizado a partir de três eixos interpretativos, que orientam a leitura do material investigado. O primeiro eixo, *as formas de trabalho*, examina como as psicólogas estruturam e desenvolvem suas práticas no contexto da PNAS. O segundo, *reflexões sobre a prática*, aborda as discussões teóricas e críticas acerca das estratégias adotadas e dos dilemas enfrentados. Por fim, o terceiro eixo, *a relação com o trabalho*, considera as interações com outros profissionais, a institucionalidade do serviço e as dimensões éticas e políticas que norteiam a atuação profissional.

3.1 As formas de trabalho

A análise das publicações revelou uma constelação de contradições na atuação das psicólogas na Assistência Social. A primeira refere-se à descrição do trabalho nos serviços. Embora as normativas da política pública tipifiquem o papel do técnico social (Brasil, 2004; 2007), a forma, o estilo e o conteúdo das intervenções devem ser construídas em interação com a população atendida. Os artigos indicam tanto práticas que buscam seguir rigidamente essas normas quanto estratégias que as contornam ou negociam, criando modos próprios de intervenção.

Alguns estudos apontam a persistência de um modelo clínico tradicional. Cordeiro, Lara e Maia (2023), Araújo et al. (2024) e Motta, Brandolt e Pizzinato (2021) descrevem práticas fiscalizatórias, medicalizantes e individualizadoras, justificadas pela percepção de que "prestar o atendimento é uma questão ética, mediante a impossibilidade de funcionamento dos serviços conforme se preconiza" (Araújo et al., 2024, p. 8). Tais práticas evidenciam uma tentativa de adaptação das profissionais à noção de promoção de direitos presentes na Política Nacional de Assistência Social (PNAS), mas também demonstram uma prática que insiste na resolução de demandas políticas e sociais como se fossem questões individuais.

Outros trabalhos enfatizam o engessamento das práticas em relação às normativas da política pública (Fernandes, Leonidas e Tilio, 2024; Pottker e Arpini, 2023; Martins e Santos, 2022; Araújo et al., 2024; Maheirie

et al., 2021). Nessas análises, a atuação das psicólogas concentra-se em acolhimento, acompanhamento e orientação de famílias, variando de acordo com o território, as profissionais, a gestão local e o financiamento da política. Cabe destacar que tais informações refletem interpretações dos autores dos textos, o que pode introduzir vieses. Dessa forma, realizar uma avaliação individual das psicólogas com base exclusivamente no que a lei determina tende a moralizar a prática e a despolitizar o debate, uma vez que desconsidera que a materialização das políticas públicas não depende unicamente da vontade ou das capacidades das profissionais.

Os dados indicam uma tentativa da Psicologia de se adequar às normativas dos serviços, o que representa um avanço em relação às denúncias recorrentes durante a implementação da (PNAS) no Brasil (Yamamoto, 2007; Paiva e Yamamoto, 2008; Ribeiro e Guzzo, 2014; Senra e Guzzo, 2012). Simultaneamente, evidenciam a inespecificidade técnica desse trabalho, mostrando que a execução das atividades é engendrada por determinações que transcendem a compreensão individual das profissionais, mas que impactam diretamente a prática.

Outro aspecto recorrente nos estudos é a descentralização do cuidado, em que a atenção não se concentra em um único profissional, mas é compartilhada entre múltiplas equipes e políticas públicas, refletindo a complexidade das situações enfrentadas pelos usuários. Nesse contexto, destacam-se a articulação com o Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente (SGD) (Martins e Santos, 2022), o trabalho interdisciplinar (Cordeiro, Lara e Maia, 2023; Pöttker e Arpini, 2023; Martins e Santos, 2022; Maheirie, Moraes e Bruniere, 2023; Araújo, 2022; Martins, 2019) e o trabalho em rede (Pöttker e Arpini, 2023; Martins e Santos, 2023), evidenciando uma prática que exige articulação, compartilhamento de responsabilidades e integração entre diferentes níveis e serviços.

Além disso, os textos apontam para estratégias próprias da Psicologia voltadas ao atendimento dos objetivos da PNAS (Brasil, 2004). Entre elas, destacam-se o atendimento psicossocial (Cordeiro, Lara e Maia, 2023), a clínica ampliada (Silva, Mandelli e Bonatti, 2024) e ações de conscientização (Pöttker e Arpini, 2023), assim como outras abordagens criativas registradas na literatura (Pöttker e Arpini, 2023; Martins e Santos, 2022; Maheirie, Moraes e Bruniere, 2023; Maheirie et al., 2020; Martins et al., 2019).

A análise indica que a atuação das psicólogas no SUAS oscila entre a adaptação às normativas e a criação de práticas próprias, articulando trabalho interdisciplinar, ações em rede e estratégias inovadoras. Apesar desses

avanços, persistem reproduções da perspectiva clínica, bem como limitações técnicas e estruturais que condicionam a prática, evidenciando que o compromisso social se realiza de forma desigual e tensionada no cotidiano profissional.

3.2 As reflexões sobre a prática

Outra questão relevante identificada na análise dos textos refere-se às reflexões das profissionais e dos(as) autores(as) sobre a prática e os sujeitos atendidos. Em particular, interessava compreender como as psicólogas interpretam quem é o sujeito da intervenção e qual referencial teórico orienta essas perspectivas. Evidências indicam que essas compreensões já estavam presentes desde os primeiros momentos da inserção formal da Psicologia na Assistência Social. Yamamoto (2007) observa que, nesse período, as profissionais ainda estruturavam suas práticas a partir de um modelo médico, com pouca problematização das intervenções e da própria compreensão dos sujeitos atendidos, refletindo limitações tanto no entendimento teórico quanto na aplicação prática.

O autor também aponta um descompasso entre a proposta de compromisso social iniciada no final dos anos 1990 e as condições concretas de realização da prática profissional pelas psicólogas no terceiro setor (Yamamoto, 2007). O processo de apreensão dos artigos revisados indica que, embora essas dificuldades já fossem antecipadas, elas geraram novas contradições, evidenciando tensões persistentes entre a normatividade da política e a prática efetiva das profissionais. Nesse sentido, tornou-se central analisar como os textos e os fragmentos de fala das próprias psicólogas podem revelar suas concepções sobre a Psicologia, sobre quem constitui o sujeito de sua intervenção e sobre qual deveria ser o papel da profissão no contexto da Assistência Social. Tal análise permite compreender não apenas os limites e possibilidades da atuação, mas também as articulações entre teoria, prática e condições institucionais que determinam o trabalho das psicólogas no SUAS.

A análise das produções científicas revela a persistência de contradições históricas na prática das psicólogas no SUAS, evidenciando processos que Marx (2011) descreve como a repetição da história primeiro como tragédia e depois como farsa. Observa-se a continuidade da patologização e criminalização da pobreza, ainda que de maneiras reformuladas (Cordeiro, Lara e Maia, 2023; Martins e Santos, 2022; Araújo et al., 2022; Graff, Strey

e Habingzang, 2021). Por exemplo, Martins e Santos (2022) indicam que, embora as profissionais reconheçam a dimensão socioeconômica como fator agravante da violência — evitando uma responsabilização individual —, elas frequentemente estabelecem relações de causalidade entre classe social e violência, reproduzindo padrões historicamente problemáticos de estigmatização da pobreza como os analisados por Coimbra (2001) e Patto (1984; 1990).

Além disso, observa-se a emergência de outras formas de reprodução de velhas práticas em contextos reformulados, especialmente a desconsideração da autonomia dos sujeitos. Isso se evidencia na desconsideração da capacidade dos usuários de se auto identificarem no quesito raça/cor por parte das profissionais (Rodrigues, Miranda e Almeida, 2022), na implementação de atividades verticalizadas (Maheirie, Moraes e Bruniere, 2023), na manutenção de posturas tutelares nas relações com a população (Araújo et al., 2022) e na tendência a abordar os problemas apresentados exclusivamente por meio de psicoterapia (Souza, 2020).

Nessa perspectiva, também surgiram novas formas de compreender o sujeito e a atividade profissional. A leitura dos textos evidencia a ampliação do olhar sobre os usuários, considerando o território como constitutivo de subjetividades (Cordeiro, Lara e Maia, 2023), os saberes locais como legítimos (Maheirie, Moraes e Bruniere, 2023), os usuários como sujeitos políticos (Pötker e Arpini, 2023), atenção às questões de gênero (Pötker e Arpini, 2023), promoção do protagonismo da população (Maheirie et al., 2020) e mobilização popular como parte integrante do trabalho na assistência social (Martins et al., 2019).

Quanto ao tipo de intervenção, os artigos indicam uma compreensão crítica do trabalho da Psicologia voltada à transformação social, seja na melhoria das condições de vida (Silva, Mandelli e Bonatti, 2024; Maheirie et al., 2020), na problematização histórica do assujeitamento da profissão (Silva, Mandelli e Bonatti, 2024; Maheirie et al., 2021; Maheirie, Moraes e Bruniere, 2023; Maheirie et al., 2020; Graff, Strey e Habingzang, 2019) ou na identificação das contradições entre as necessidades reais de transformação e os limites da Psicologia e das políticas públicas (Leite Junior et al., 2024; Eichher e Cruz, 2022; Maheirie, Moraes e Bruniere, 2023; Araújo et al., 2022; Maheirie et al., 2020; Graff, Strey e Habingzang, 2019).

Esses achados indicam que, além de reformular formas de controle social, a Psicologia também desenvolveu novas formas de refletir sobre o sujeito e sua prática no SUAS. Percebe-se que o projeto do compromisso social tende a corroborar com a promoção de mudanças nas concepções das psicólogas sobre si mesmas, sobre os usuários e sobre as práticas, desde

ajustes em concepções antigas até transformações significativas na consideração da população e do trabalho realizado. Ainda assim, como apontado por Yamamoto (2007), os limites do compromisso ético-político no contexto capitalista permanecem, pois as mudanças registradas refletem principalmente realidades específicas de alguns serviços e localidades. Nesse sentido, o estudo de Sales (2017), não incluído na produção de dados por ser uma tese, evidencia que, embora o repertório de atividades das psicólogas tenha se ampliado e se vinculado mais diretamente ao contexto da assistência social, 11,27% das 1100 profissionais pesquisadas ainda realizavam acolhimento ou atendimento clínico no SUAS.

3.3 A relação com o trabalho

Outra dimensão emergente da análise dos artigos refere-se à forma como as profissionais se relacionam com a própria atividade no SUAS. Observa-se que, por um lado, os textos discutem como o trabalho deveria ser percebido; por outro, descrevem como as próprias psicólogas se identificam com suas funções. Essas perspectivas não estão presentes em todos os artigos analisados, constituindo um conjunto limitado de interpretações sobre a relação profissional, restrito ao escopo das produções estudadas.

A partir da leitura dos dados, foram identificadas cinco formas principais de relação com o trabalho: 1) o trabalho como realização pessoal (Santos; Romagnoli, 2023; Maheirie, 2020; Lima, 2015; Souza, 2020); 2) o trabalho como impossibilidade de autorrealização (Mota; Brandolt; Pizzinato, 2021; Araújo, 2022; Lima, 2015); 3) o trabalho como militância individual (Santos; Romagnoli, 2023; Eichherr; Cruz, 2022); 4) o trabalho como reprodução da estrutura burocrática da política de assistência (Fernandes; Leonidas; Tilio, 2024; Araújo et al., 2022; Souza, 2020); e 5) o trabalho como espaço de crise e possibilidade criativa de transformação (Maheirie et al., 2020; Lima, 2015).

A primeira forma, entendida como realização pessoal, relaciona-se à percepção do trabalho na assistência como um ato de caráter individual e, em certa medida, caritativo. Castro (2017) aponta que essa característica é histórica no campo do serviço social na América Latina, marcada pela atuação de organizações religiosas e pela limitada participação do Estado na garantia de direitos, evidenciando uma tradição de atuação mediada por agentes privados ou vinculados à igreja.

Por sua vez, a segunda forma de relação evidencia a impossibilidade de autorrealização, ou seja, a percepção de que os obstáculos estruturais e

as condições adversas do trabalho impedem mudanças significativas. Castro (2017) identifica essa postura como uma forma de fatalismo: diante das limitações institucionais e das dificuldades de implementação da política pública, muitas profissionais reconhecem que a transformação da realidade se apresenta como inatingível, influenciando diretamente a forma como se engajam com suas funções.

No que concerne à terceira forma de relação, o trabalho como militância individual, observa-se uma semelhança com a noção de realização pessoal. Nesse caso, a psicóloga encara a atividade como um espaço de luta pessoal para promover transformações sociais, esforçando-se sozinha para contornar as limitações institucionais e melhorar as condições de atendimento. Diferentemente da primeira forma, porém, a autorrealização não se dá pelo prazer ou satisfação individual com a prática, mas pela percepção, ainda individual, de estar contribuindo para a mudança social. Paiva (2008) caracteriza essa postura como "quixotesca", em analogia ao romance de Cervantes, ao apontar que as profissionais tendem a buscar a transformação "com as próprias mãos", sem necessariamente recorrer a estratégias coletivas ou políticas estruturadas para enfrentar as condições adversas do trabalho.

A identificação da atuação como espaço de militância individual leva as profissionais a não tensionar institucionalmente as lacunas existentes na política, valorizando o esforço pessoal na realização das conquistas. Nessa perspectiva, o próprio empenho na resolução das demandas sociais previstas na PNAS se sobrepõe à mobilização coletiva dos usuários.

Outra forma de relação observada é a postura tecnicizada ou burocratizada frente ao contexto de trabalho. Fernandes, Leonidas e Tilio (2024) destacam o dilema enfrentado por muitas profissionais entre reconhecer o sofrimento da população e não poder realizar atendimentos clínicos. Essa condição conduz a uma atuação pautada apenas pelo cumprimento das tarefas prescritas, transformando a prática da Psicologia em uma reprodução técnica de conhecimentos clínicos. Tal abordagem desconsidera as possibilidades criativas previstas na legislação que regulamenta os serviços de assistência social, bem como a compreensão de que atividades voltadas ao planejamento e à resolução de problemas comunitários podem produzir efeitos terapêuticos. Ao associar a impossibilidade de atendimento clínico à limitação do trabalho psicológico, as profissionais acabam restringindo suas ações a atividades burocráticas e normativamente definidas.

Por fim, identificamos um modo de relação no qual as psicólogas se apropriam da crise entre as condições de trabalho e atividades legalmente

recomendadas a serem realizadas. Isso ocorre, especialmente, no contato das profissionais com as necessidades da comunidade, o que possibilita a emergência de formas criativas e coletivas de efetivação do serviço. Ou seja, elas passam a considerar a necessidade de mudanças nas políticas públicas levando em conta uma parceria entre a equipe e os usuários, compreendendo que existem âmbitos diferentes de protagonismo dentro da PNAS. Tal perspectiva evidencia que a transformação social no âmbito da Assistência Social não depende exclusivamente do esforço individual das profissionais, mas da criação de processos de cooperação e engajamento comunitário, articulando intervenção profissional, demandas coletivas e potencial emancipatório das políticas públicas.

Considerações finais

A análise dos textos revisados revela que a inserção formal das psicólogas na PNAS constituiu um marco importante, mas desafiador, na atuação da Psicologia no SUAS. Os estudos de Yamamoto (2007), Paiva e Yamamoto (2008), Ribeiro e Guzzo (2014) e Senra e Guzzo (2012) indicam que, embora houvesse uma disposição clara para a transformação social, as profissionais enfrentavam limitações significativas decorrentes das condições institucionais e da formação disponível.

Mesmo diante dessas dificuldades, os textos mostram que práticas clínicas tradicionais persistem, mas com a justificativa de supostamente estarem refletindo sobre a garantia de direitos em um contexto de desmonte das políticas públicas. Ao mesmo tempo, novas formas de compreender o sujeito e de estruturar o trabalho emergem, evidenciando reflexões sobre subjetividade, protagonismo dos usuários e estratégias de intervenção mais criativas e coletivas.

As contradições entre limites institucionais, moralização das práticas e a necessidade de transformação social são visíveis, mas não inibem a emergência de práticas inovadoras, mobilização popular e engajamento das psicólogas na problematização e na busca por melhorias no SUAS. Assim, a formalização da Psicologia na Assistência Social reflete simultaneamente a continuidade de práticas históricas e o desenvolvimento de novos modos de atuação, indicando avanços significativos, ainda que específicos e localizados.

Referências

ANTUNES, Mitsuko Aparecida Makino. *A psicologia no Brasil: um ensaio sobre suas contradições. Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 32, p. 44–65, 2012.

ARAUJO, Suzana Almeida et al . *Condições e práticas de trabalho das equipes do CRAS: políticas, direitos e alcance dos serviços*. Gerais, Rev. Interinst. Psicol., Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 1-25, jun. 2022.

BADER, David B.; BENJAMIN JR., Ludy T. *From séance to science: a history of the profession of psychology in America*. 2. ed. Akron, Ohio: The University of Akron Press, 2014.

BENJAMIN JR., Ludy T.; DELEON, Patrick H.; FREEDHEIM, Donald K.; VANDENBOS, *Gary R. Psychology as a profession*. In: FREEDHEIM, Donald K.; WEINER, Irving B. (org.). Handbook of psychology. Hoboken, New Jersey: Wiley, 2003. v. 1: History of psychology.

BOCK, Ana Mercês Bahia. *Aventuras do Barão de Munchausen na Psicologia*. São Paulo: EDUC/Cortez Editora, 1999.

BOCK, Ana Mercês Bahia et al. *O compromisso social da psicologia e a possibilidade de uma profissão abrangente*. Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v. 42, n. spe, e262989, 2022.

BRANDOLT, Cátia Regina et al. *Condições de trabalho de psicólogas(os) resultantes do processo de terceirização na assistência social.* Psicologia & Sociedade, v. 33, e229301, 2021.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Conselho Nacional de Assistência Social. Política Nacional de Assistência Social: PNAS/2004. Brasília: MDS, 2004.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Norma Operacional Básica de Recursos Humanos do Sistema Único de Assistência Social: NOB-RH/SUAS. Brasília: MDS, 2007.

CAMFIELD, Thomas M. *The professionalization of American psychology, 1870–1917*. Journal of the History of the Behavioral Sciences, v. 9, n. 1, p. 66–75, 1973.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Operação Rio: o mito das classes perigosas*. Rio de Janeiro; Niterói: Oficina do Autor; Intertexto, 2001.

CORDEIRO, Mayara Pereira; LARA, Mariana Ferreira Alves; MAIA, Renata Lima de Araújo. *Atendimento psicossocial nos serviços de proteção social especial do SUAS.* Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v. 43, e250301, 2023.

COSTA, P. H. A.; MENDES, K. T.; PINTO, M. A.. *Psicologia e Compromisso Social: junção importante, problematização necessária e atual*. Psicologia--Universidade de SP-USP (Impresso), v. 34, p. e190117, 2023.
FERNANDES, Vanessa dos Santos; LEONIDAS, Carolina; TILIO, Rafael de. *(Des)compassos do trabalho psicológico no acompanhamento familiar no CRAS.* Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v. 44, e264104, 2024.
GOODWIN, C. James. *História da psicologia moderna.* Tradução de Marta Rosas. São Paulo: Cultrix, 2005.GRAFF, Gabriela; STREY, Marlene Neves; HABIGZANG, Luísa Fernanda. *Concepções de gênero e profissionais do Centro de Referência de Assistência Social*. Psicologia em Estudo, v. 26, e47036, 2021.
HUR, Domenico Uhng. *Políticas da psicologia: histórias e práticas das associações profissionais (CRP e SPESP) de São Paulo, entre a ditadura e a redemocratização do país.* Psicologia USP, São Paulo, v. 23, p. 69–90, 2012.
LANE, Silvia Tatiana Maurer; CODO, Wanderley. *Psicologia social: o homem em movimento.* São Paulo: Brasiliense, 1984.
LEITE JÚNIOR, Nivaldo de Jesus Oliveira et al. *CREAS e Covid-19: desafios e perspectivas da Psicologia no Norte de Minas. Psicologia:* Ciência e Profissão, Brasília, v. 44, e257815, 2024.
LIMA, Vinicius Cesca de. *Avaliação do trabalho social realizado em Centros de Referência de Assistência Social (CRAS): contribuições a partir da psicologia sócio-histórica.* Revista Brasileira de Monitoramento e Avaliação, v. 1, n. 9, jan.-jun. 2015, p. 116–133.
LUKÁCS, Gÿorgy. *Para uma Ontologia do Ser Social* I. São Paulo: Boitempo, 2012.
MAHEIRIE, Katia et al. *Tensões no campo do político e da prática profissional da assistência social*. Revista Psicologia Política, São Paulo, v. 20, n. 49, p. 667–687, dez. 2020.
MAHEIRIE, Katia et al. *Psicologia nos CRAS: uma análise do dissenso e dos processos de coletivização.* Psicologia & Sociedade, v. 33, e232754, 2021.
MAHEIRIE, Katia; MORAES, Letícia M.; BRUNIERE, Mayara. *Espaços potentes para a democracia: um olhar sobre os CRAS em um município do Sul do Brasil.* Estudos de Psicologia (Natal), v. 27, n. 1, p. 81–92, 2023.
MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio. Apresentação de Paul Singer*; tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos, Régis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
MARTINS, E. de C. et al. *Cinema perto da gente: arte como estratégia de atuação do psicólogo no CRAS.* Psicologia: Ciência e Profissão, v. 39, e188206, 2019.

MARTINS, J. S.; SANTOS, D. K. dos. *Atendimentos psicossociais a crianças e adolescentes vítimas de violência sexual: percepções de psicólogas de um CREAS/ PAEFI.* Psicologia: Ciência e Profissão, v. 42, e233520, 2022.
MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
MOTTA, R. F.; BRANDOLT, C. R.; PIZZINATO, A.. *Trabalhadoras(es) do SUAS: Quem são as(os) Psicólogas(os) da Proteção Social Básica (PSB). Psicologia:* Ciência e Profissão, v. 41, n. spe2, p. e193409, 2021.
NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 2006.
PAICHELER-HARROUS, Geneviève. *A invenção da psicologia moderna*. Tradução de Maria Helena Souza Patto e Luiz Eduardo de Vasconcelos Moreira. São Paulo: Benjamin Editorial, 2018.
PAIVA, I. L.; YAMAMOTO, O. H. *Os novos quixotes da Psicologia e a prática social no "terceiro setor"*. Revista Psicologia Política, v. 8, p. 231–250, 2008.
PATTO, M. H. S. *Psicologia e ideologia: uma introdução crítica à psicologia escolar*. 1. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1984.
PATTO, M. H. S. *A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia. São Paulo:* T. A. Queiroz, 1990.
PÖTTKER, C.; ARPINI, D. M. *Práticas psicológicas nos CREAS do interior do RS: o olhar de trabalhadoras(es).* Psicologia: Ciência e Profissão, v. 43, e255164, 2023.
RIBEIRO, M. E.; GUZZO, R. S. L. *Psicologia no Sistema Único de Assistência Social (SUAS): Reflexões Críticas Sobre Ações e Dilemas Profissionais*. Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 83–96, 2014.
RODRIGUES, L.; MIRANDA, G. da C.; ALMEIDA, D. S. de. *Perguntar para quê? Quesito raça/cor no Cadastro Único para programas sociais*. Psicologia & Sociedade, v. 34, e237658, 2022.
SALES, Allana Ribeiro Porto. *Condições de trabalho do psicólogo no SUAS*. 2017. Tese (Doutorado em Psicologia) — Universidade de Fortaleza, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2017.
SAMPAIO, R.; MANCINI, M. *Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica*. Brazilian Journal of Physical Therapy, v. 11, n. 1, p. 83–89, jan. 2007.
SANTOS, A. P. dos; ROMAGNOLI, R. C. *A implicação dos trabalhadores na política de assistência social brasileira.* Psicologia em Estudo, v. 28, e55157, 2023.
SANTOS, Luane Neves. *O compromisso social da psicologia: um estudo sobre o desenvolvimento de um projeto crítico. 2017*. Tese (Doutorado em Educação:

Psicologia da Educação) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.
SENRA, C. M. G.; GUZZO, R. S. L. *Assistência social e psicologia: sobre as tensões e conflitos do psicólogo no cotidiano do serviço público*. Psicologia & Sociedade, v. 24, n. 2, p. 293–299, ago. 2012.
SILVA, R. B.; MANDELLI, J. P.; BONATTI, G. L. *A clínica ampliada e o trabalho dos psicólogos no PAIF: pressupostos e desafios. Fractal:* Revista de Psicologia, v. 36, e5864, 2024.
SOUZA, Laura Vilela e. *Práticas discursivas entre psicóloga/o e usuária/o no cotidiano de um CRAS.* Psicologia em Estudo, v. 25, e43693, 2020.
TAVERNA, Carmem Silvia Rotondano. *Um estudo histórico sobre a psicologia escolar na Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de São Paulo. 2003*. 170 f. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Social) — Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.
TEIXEIRA, J. B.; BRAZ, M. *O projeto ético-político do Serviço Social.* In: CFESS; ABEPSS (Org.). Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais. 1. ed. Brasília: [s.n.], 2009. v. 1, p. 185–201.
YAMAMOTO, O. H. *A crise e as alternativas da psicologia*. 1. ed. São Paulo: Edicon, 1987.
YAMAMOTO, O. H. *Políticas sociais, "terceiro setor" e "compromisso social": perspectivas e limites do trabalho do psicólogo*. Psicologia & Sociedade, v. 19, p. 30–37, 2007.
YAMAMOTO, O. H. *50 anos de profissão: responsabilidade social ou projeto ético-político? Psicologia:* Ciência e Profissão (Impresso), v. 32, p. 6–17, 2012.

Capítulo II

IA e redes sociais: leitura a partir de Espinosa sobre impactos afetivos e políticos[7]

Thiago Prada
Faculdade Nove de Julho/SP; Universidade de São Paulo

Juliana Berezoschi
Universidade Nove de Julho/SP

Milanna Ambrósio
Universidade Federal do Amazonas

Renan Albuquerque
Universidade Federal do Amazonas

1. Introdução

Apresentamos panorama da presença da inteligência artificial na comunicação e nas mídias digitais a partir de relações do cenário mundial e da sociedade brasileira, com reflexão e crítica baseadas em Espinosa. São descritos dados, casos e situações em que o uso de IA assume relevância na interação entre indivíduos e informação e na produção de conteúdo. Pontuamos, em entremeio, percepções acerca de como o campo progressista busca fôlego no ambiente digital, disputando a atenção em debates antes dominados pela extrema direita (Nunes, 2025).

[7] Este texto foi publicado integralmente primeiro em forma de artigo na Revista Sapiência: sociedade, saberes e práticas educacionais, a qual agradecemos o aceite e divulgação da nossa pesquisa. IA E REDES SOCIAIS: LEITURA A PARTIR DE ESPINOSA SOBRE IMPACTOS AFETIVOS E POLÍTICOS. Revista Sapiência: sociedade, saberes e práticas educacionais (2238-3565), [S. l.], v. 15, n. 02, p. 134–153, 2026. DOI: 10.31668/83136j97. Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/17904. Acesso em: 6 set. 2026.

Para nós[8], nesse sentido, debater o mundo digital, mais precisamente as IAs e seus aportes institucionais advindos de *big techs*[9], é conclamar a sociedade a um tema urgente, que trata de efeitos nocivos à democracia e às dinâmicas afetivas da sociedade. Afirmamos o disposto porque a pressão pela regulamentação de plataformas e uso de IA em campanhas eleitorais é realidade veiculada no Congresso brasileiro (Cochrane, 2025). A meta tem sido combater desinformação, contrainformação, disparos em massa e *deepfakes*.

Almejamos contribuir no diálogo da comunicação virtual na esfera política do país, pensando infortúnios da ação de algoritmos e em que medida se pode trabalhar projeto estratégico de regulamentação do ecossistema midiático. O texto, entretanto, não propõe programa de ação política em embate com novas tecnologias, mas reafirma com ênfase a importância de estudos de sistemas midiáticos, sociais e IAs em cenários presentes e futuros da nação.

> [...] deveria ser óbvio que o fato de que os dados — e os serviços de inteligência artificial que eles ajudam a estabelecer — vão se constituir em um dos terrenos cruciais dos embates geopolíticos deste século. Até agora, os principais competidores são bem conhecidos, EUA e China, países com setores tecnológicos avançados. Mas é provável que outros, como Rússia e Índia, busquem lugar no pelotão de frente, no mínimo movidos pelo temor de uma dependência excessiva de serviços digitais estrangeiros. E onde fica o Brasil? De um lado, o país foi um dos primeiros no mundo a reconhecer a importância de recuperar a soberania tecnológica. Infelizmente, as iniciativas e as promessas aventadas após as revelações de Edward Snowden mostraram-se insuficientes e quase caíram no esquecimento, em meio às turbulências que afetaram a política brasileira nos anos seguintes. De outro lado, o Brasil também foi um dos primeiros a insistir num enquadramento robusto dos direitos digitais, o chamado marco civil (Morozov, 2018, p. 9).

[8] https://ihu.unisinos.br/categorias/643886-a-esquerda-deve-ser-menos-algoritmica-reinventar-o-seu-pensamento-e-o-socialismo-entrevista-com-evgeny-morozov. https://praxis.org.pt/2026/02/22/por-que-a-esquerda-deveria-se-preocupar-mais-com-a-inteligencia-artificial.

[9] Empresas que dominam o mercado tecnológico, entre elas, sete são as principais: Alphabet, Amazon, Apple, Meta, Microsoft, Nvidia, Tesla.

Foram suscitados pontos sobre a importância do país solidificar a soberania e estabelecer iniciativas que combatam diferentes formas de utilização das plataformas digitais para ataques cibernéticos. Se diante da ascensão das IAs pano de fundo é estabelecido em meio à rápida transformação do uso de mídias digitais, buscamos projetá-lo criticamente nos tópicos que seguem, verificando: i) contextos e controvérsias globais quanto ao uso de IA, ii) problemas de checagem de dados e seus efeitos segundo a filosofia espinosana e iii) destaques sensíveis referentes à teoria dos afetos.

1.1. Cena mundial sobre IA e afetos

O avanço da inteligência artificial vem revolucionando múltiplas esferas da existência humana. IA e congêneres digitais são ferramentas que transformaram sistemáticas profissional e pessoal de nossas vidas, seja alterando ações então historicamente estabelecidas ou mesmo criando novas dinâmicas. De toda forma, divergências em torno do uso de *bots* para geração e organização de dados são perceptíveis entre pessoas que investigam o tema e chegam mesmo a ser alvo de críticas profundas. Senão, vejamos.

O neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis, em entrevista à Carta Capital (2025a), apresenta análise acerca do tema e demonstra pessimismo, dizendo que IAs não são inteligentes e nem artificiais. Primeiro porque o conceito de inteligência não é similar entre pesquisadores e segundo por ser considerado propriedade emergente no processo de evolução de seres orgânicos e não algo computável, conforme o pesquisador. Para Nicolelis, a IA tampouco é artificial, pois dependeu de humanos para a criação e ainda hoje são requeridos treinamento e validação para algoritmos (Id., *op. cit.*).

O próprio termo "inteligência artificial" foi sequestrado politicamente nos anos 1950, quando era usado para fins militares por parte do Departamento de Defesa estadunidense (hoje Departamento de Guerra). A meta era desenvolver radares para o Pentágono por causa do mote industrial de crescimento tecnológico-social e automação de ferramentas *high tech* para tomadas de decisões globais, inclusive em sanções econômicas e batalhas (Id., *op. cit.*). No campo da comunicação, com especificidades ao jornalismo, a utilização de aplicativos de linguagem generativa tem sido igualmente ambígua.

Transformações se manifestaram em muitas tarefas de atuação humana, levantando questões como dilemas éticos, transparência e quali-

dade de produção de conteúdo. Há um polêmico receio observado em torno da suposição de profissionais serem substituídos por máquinas em alguma medida. A questão abrange campos de trabalho de maneira geral. Com o neoliberalismo, profetas da IA promoveram o que o sociólogo brasileiro Ricardo Antunes denominou de "era da escravidão digital" (Antunes, 2025).

Debates como o apresentado são levantados em diversos campos do jornalismo, sobretudo por se tratar de tópico em transformação, com regulamentações e legislações pendentes ou indefinidas em muitas situações. Mas embora se debata acerca do futuro da IA para a humanidade, existem limitações evidentes quanto à nossa real capacidade de predizer desdobramentos inerentes a esse conjunto de situações. Destarte, mesmo que tentativas de antecipação de futuros e projeção permaneçam restritas, caminhamos nessa seara, da inferência possível.

Por exemplo, Kai-Fu Lee (2019), referência no cenário da IA para Comunicação, Informação e Museologia, aponta que se muitas decisões determinantes continuam concentradas entre poucas instituições globais. Uma delas, a saber, a responsabilidade por impulsionar rumos da inovação científica, está amalgamada às questões de lucro, extração de dados e produção de metadados ao rentismo de megaempresas. Diante disso, a academia ocupa papel essencial ao promover reflexões e críticas que considerem dimensões técnicas, políticas, sociais e humanas para o setor, podendo propor alternativas e resistências.

Lee, ao relatar interações com diferentes públicos, escrevendo e ministrando palestras sobre presente e futuro da IA no jornalismo, diz que apesar da diversidade de contextos as inquietações são semelhantes. Assim, para ele, acumulam-se mais perguntas que respostas. "Quando se trata de entender nosso futuro com a IA somos crianças no jardim de infância" (Lee, 2019, p. 10). Essa simples frase do pesquisador mostra o quanto a condição de incerteza que permeia esse campo de estudo fundamenta nossas inquietações. De todo modo, a fim de contextualizar o debate, descrevemos no que segue dilemas e episódios polêmicos sobre influências da IA no fazer jornalístico.

São conjunturas com aceleradas transformações e tomamos por suposto que pesquisas vêm contribuindo para compreender como públicos percebem a adoção da IA em redações jornalísticas. Uma dessas pesquisas é o relatório *Generative AI and news report 2025*, elaborado pelo Reuters Institute em levantamento que atravessou seis países (Argentina, Dinamarca, França, Japão, Reino Unido e EUA). No documento, é destaque que

embora o uso de ferramentas generativas cresça entre consumidores de notícias, prevalece postura de cautela quanto sua aplicação no jornalismo. O relatório ajuda a compreender em que medida iniciativas ousadas começam a surgir no ecossistema midiático (Simon; Nielsen; Fletcher, 2025).

Episódio, nesse âmbito, que ganhou amplo destaque foi o caso do periódico italiano Il Foglio, a anunciar edição jornalística completa elaborada por sistemas de inteligência artificial. Il Foglio apresentou a produção como a primeira do mundo totalmente editorada por *bots* (CBN, 2025). O experimento, sobre sistemáticas de ação profissional e rotinas textuais, delegou a ferramentas de IA a escrita de reportagens, manchetes, citações, resumos e até dos elementos de ironia contidos na publicação. A repercussão evidenciou como as práticas integram o debate contemporâneo (Giuffrida, 2025).

Um debate que se estende por questões como supervisão humana e limites éticos de adoção de sistemas generativos em redações. São pontos que estiveram em outra frente de discussão no final do ano passado, quando o New York Times (2025) abriu contenda jurídica com a Perplexity AI, acusando a empresa de utilizar, de forma deliberada e sem autorização, artigos protegidos por direitos autorais para treinar seus blocos de modelos generativos. Com isso, produziram-se documentos com trechos quase literais de conteúdos originais, inclusive aqueles disponíveis a assinantes (Alwaton; Fitriawan; Ismail, 2025).

Mais de 40 outros casos nos Estados Unidos envolvendo diversas organizações ocorreram desde o ano de 2024. A temática versou sobre violação de direitos autorais. Tensões não se restringiram a organizações jornalísticas enquanto instituições. Foram estendidas para além do alcance de profissionais de imprensa, atingindo especialistas em ciências da comunicação que atuam no campo da literatura ficcional e romancistas (Reuters, 2025). Isso é evidenciado por processo movido pelo jornalista investigativo do New York Times e autor de *Bad blood*, John Carreyrou.

Também em 2025 Carreyrou ingressou com ação judicial contra gigantes do setor (Google, OpenAI, Meta, Anthropic, Perplexity e a xAI), acusando-as de usar obras protegidas por direitos autorais no treinamento de IAs sem autorização. Junto a demais autores, alegou que empresas teriam pirateado livros e os inserido em grandes modelos de linguagem (LLMs) que alimentam algoritmos (Ib., *op. cit.*). No Brasil, a prática ocorreu com livros nacionais (Folha de São Paulo, 2025).

São problemáticas ambivalentes e de difícil resolução, pois ao mesmo tempo em que se deve garantir o direito à fonte primária na coleta de da-

dos (o jornal, o/a autor/a), é preciso observar o serviço que IAs realizam ao sistematizar e oferecer massas de dados a qualquer pessoa. Nesse ínterim, disputas judiciais envolvendo o uso não autorizado de conteúdos protegidos por direitos autorais e a incorporação da inteligência artificial no campo jornalístico revelam fragilidades em processos editoriais e mecanismos de verificação da informação.

Entraves não residem só na apropriação de conteúdo, mas na circulação de informações. IAs lucram com produtos jornalísticos e literários sem a creditação a humanos, seja na autoria ou no repartimento de ganhos. Um episódio que ganhou notoriedade ocorreu quando o jornal Chicago Sun-Times publicou uma lista de recomendações de leitura de verão no ano passado (jun/jul 2025). A matéria foi gerada por inteligência artificial e ao ser finalizada notou-se que a maioria das obras não existia. Das 15 indicações recomendadas, cinco eram reais. As demais inventadas e atribuídas indevidamente a renomados autores.

O erro foi atribuído ao uso de IA por *freelancer* vinculado ao jornal, que escreveu a lista sem que o material passasse por revisão editorial. O imbróglio gerou repercussão nas redes sociais e reacendeu o debate sobre as chamadas alucinações de robôs, evidenciando riscos à credibilidade quando tecnologias são incorporadas sem protocolos de validação, checagem e responsabilidade (Época Negócios, 2025). Na resposta institucional do jornal, é reconhecida a falha, mas, como dissemos, atribuída a um *freelancer*.

A postura pode ser lida como um gesto tímido de reconhecimento de erro e abre espaço para críticas sobre precarização de trabalho, pois quando se terceirizam etapas de produção e revisão de processos jornalísticos permite-se a publicação de reportagens sem uma leitura crítica final. E mesmo que organizações de mídia utilizem formas de automação há pelo menos dois anos e meio, relatório mostra que só 12% dos leitores atualmente afirmam se sentirem confortáveis com notícias produzidas em totalidade por IA. Doutro modo, essa proporção atinge 21% quando há algum nível de supervisão humana sobre a produção de IA (Reuters Institute, 2025).

A aceitação aumenta quando a produção permanece sob responsabilidade de jornalistas, ainda que com uso de IAs. Aqui, neste nível, 43% dos entrevistados afirmam concordar em consumir conteúdo. Por fim, 62% demonstram confiança total em notícias elaboradas por pessoas em termos gerais (Ib., *op. cit.*). Ainda de acordo com a pesquisa, o disposto reforça a ampliação da chamada "lacuna de conforto" entre conteúdos constituídos

por inteligência artificial e aqueles conduzidos por jornalistas, mesmo entre grupos mais jovens, que tendem a se mostrar mais abertos à tecnologia.

A pesquisa revela variações entre países, com diferenças acentuadas em Dinamarca e Reino Unido. Há menor resistência no Japão e na Argentina quanto ao uso de IA, indicando que percepções culturais e ecossistemas midiáticos influenciam no tipo de aceitação. São dados reveladores quanto a informações geradas por inteligência artificial e referentes a situações que podem descambar para futuros cenários, inclusive eleitorais, evidenciando afetações ainda mais problemáticas a partir de produções de *bots*, sobremaneira para materiais político-partidários.

A pressuposição parece justificar a necessidade de ordenamento jurídico ao marco civil da internet em nosso país. Principalmente porque em 2018 e 2022, ou seja, nos dois mais recentes pleitos para presidente, as eleições majoritárias no Brasil foram mediadas por *memes* e *fake news*, o que ampliou a desinformação e mobilizou afetos de insegurança principalmente em grupos antivacina contra a covid-19 quando se espalhou informações falsas sobre possíveis efeitos colaterais de imunizantes (Berezoschi, 2024). Atualmente, neste 2026, em mais um ano de eleições presidenciais, o cenário eleitoral turbinado por inteligência artificial tem sido preocupação recorrente.

A discussão chegou ao Supremo Tribunal Federal (STF) e Tribunal Superior Eleitoral (TSE). A intenção tem sido realizar força tarefa técnica para uma discussão irrestrita, baseada em evidências, com a participação de especialistas e universidades, considerando colaboração para a mitigação de efeitos de IA (Cochrane, 2025). Ademais, para além de efeitos em ecossistemas midiáticos e ambientes políticos, os quais envolvem universos jornalísticos, editoriais e literários, há dimensões psicossociais impactadas pelo uso constante da tecnologia generativa de textos e audiovisual.

1.2 Checagem de dados e incompletudes publicadas

Para o psicanalista Steven Barrie-Anthony, da Universidade da Califórnia (Barrie-Anthony 2025), existem problemas clínicos relatados por pacientes, como sentimentos de raiva, tristeza e luto ao perceberem o tempo desperdiçado com o celular. A resposta tende a ser um "detox digital", que não funciona por muito tempo, visto o apego cada vez maior a *chatbots* que simulam reconhecimento emocional a ponto de pessoas hoje se relacionarem com IAs (G1, 2025; Hegarty, 2026). Isso foi retratado no filme

Her, de Spike Jonze, em que o personagem de Joaquim Phoenix não apenas utiliza robôs para a composição de cartas, como passa a se relacionar e se apaixona por um.

Além do emocional, aspecto que começa a ser estudado é a dimensão cognitiva dos usuários de IA. No MIT Media Lab (Kosmyna *et al.*, 2025) verificou-se de que maneira o uso de *bots* para tarefas de escrita impactou a inteligência. Usando eletroencefalografia, foi identificado o fenômeno *cognitive offloading* (descarga cognitiva). Resultados indicam que, ao delegar à IA funções de organização argumentativa, há menor ativação do córtex pré-frontal e com isso dá-se uma redução na coordenação de ondas cerebrais ligadas à atenção e ao pensamento ativo.

Embora textos produzidos fossem tecnicamente corretos, participantes que usaram IA demonstraram dificuldade em lembrar e explicar o conteúdo, sugerindo processamento superficial. O alerta é para risco de atrofia de funções cognitivas como análise, argumentação e autonomia intelectual se a IA for usada em substituição ao pensamento crítico. A dimensão afetiva se revela, portanto, fundamental para compreendermos o impacto de *chatbots* de linguagem generativa na sociedade, sobremaneira no âmbito de comunicação e confiança de dados, entre informações advindas da realidade e produção virtual.

Em aprofundamento no destaque, sublinhamos o filósofo Baruch Espinosa. Ele expõe três níveis de gênero do conhecimento: o imaginativo, o racional e a intuição intelectual (Espinosa, 2009). Imaginação é condição natural de viver e experimentar a realidade a partir de percepção limitada das informações via sentidos. Esta primeira forma de conhecimento é fragmentada e parcial, sem consistir na compreensão de causas e relações entre nosso corpo e outros corpos.

O entendimento da relação entre seres e objetos da natureza é o segundo gênero do conhecimento, adequado por ser racional, segundo Espinosa. Exemplo possível é saber que o papel queima em contato com o fogo. Outro processo é entender as propriedades orgânicas do papel e do fogo, que em dada reação química produzem queima de carbono a uma determinada temperatura. No primeiro caso nos limitamos ao que o corpo sente e percebe; no segundo, entendemos causas e relações entre os itens.

O último gênero é a compreensão das relações entre corpos e objetos da natureza em uma relação imediata e direta. É um nível de conhecimento difícil de ser alcançado. Enquanto o primeiro se dá em nossa vivência diária e o segundo pressupõe desenvolvimento regular da razão para determinadas áreas do saber e relações da vida, o grau de conhecimento do

terceiro não é algo que depende pura e somente da razão, mas também dos afetos. Além disso, para Espinosa (Id., *op. cit.*) são dois os afetos bases da existência, a alegria e a tristeza, a subsistir em conjunto com o desejo, denominado de *conatus*, que é o esforço para perseverar na vida.

Conatus é potência de existir e agir. Se a alegria é o aumento dessa potência, o que nos torna mais livres, a tristeza diminui a potência e nos coloca em servidão. Assim, se *conatus* refere-se a corpo e mente, no caso da tristeza o conhecimento é inadequado e parcial, é o reino da imaginação, um reino limitado. A alegria é, desta feita, o conhecimento adequado que nos aproxima da liberdade e do bem comum. Sendo o corpo organismo complexo capaz de afetar e ser afetado, que persiste na existência, buscamos alegrias para resistir a tristezas.

O filósofo nos diz que este corpo não é apenas individual, mas também é social e coletivo, compondo o que chamamos de sociedade (Ib., *op. cit.*). De igual modo, o corpo social é afetado de alegria e tristeza, fazendo com que seja produzida alegria coletiva, um bem comum, ou a servidão, que surge quando o corpo é preenchido de tristeza e submetido à tirania política ou à submissão das paixões.

Desta feita, a partir da crítica, em Espinosa temos condições de projetar que a relação dos nossos corpos e das nossas mentes com a inteligência artificial tende a se expressar como relação inadequada de conhecimento no gênero imaginativo. Pois se respostas produzidas por IAs podem desvirtuar relações humanas já controversas, pois estabelecidas previamente por máquinas, elas acentuam dimensões de *fake news*. Assim se dá porque cremos que nessa mesma interação as forças propulsoras da comunicação tendem a forjar falsas ideias e afetar uma grande parte da população, incluindo a nós mesmos.

Espinosa desenvolve base teórica e aposta que, em suma, ideias confusas e inadequadas podem constranger a potência de agir e pensar, lançando sociedades a paixões tristes e, possivelmente, à servidão coletiva de corpos e mentes. Se o suposto é correto, estender o destaque ao uso de IAs parece ser importante porque assim entendemos que mecanismo virtuais que retiram a capacidade da razão para a compreensão da realidade nos remetem a um cenário preocupante, o do uso crítico e responsável de instrumentais de linguagem generativa, sobremaneira ante a checagens de materiais difundidos ou veiculados em mídia de massa.

Sobre o disposto, fato de interesse foi observado em 2025 quando as empresas Wired e Business Insider removeram de seus portais reportagens atribuídas a jornalista *freelancer*. Houve fortes suspeitas de que textos

teriam sido gerados por IA. Assinadas sob pseudônimo (Margaux Blanchard), as matérias veiculadas pelas duas firmas retratavam cenas e personas que não puderam ser checadas, levantando questionamentos sobre a integridade do que se veiculou. Após apurações, foi constatado que a apuração não passou por processos de avaliação editorial antes da publicação (Press Gazette, 2025).

O destaque reforça que o uso de *chatbots* de linguagem generativa em contextos de produção terceirizada acentua fragilidades em fluxos de verificação e responsabilidade. Com isso, desloca-se o debate do uso da tecnologia em si rumo à geração de melhorias em condições profissionais, na formatação de critérios de validação da informação e para a otimização de mecanismos organizacionais de controle adotados por mídias de massa. Além disso, a própria Business Insider esteve envolvida em outra querela editorial no mesmo período, ao anunciar a demissão de 21% da redação em meio à queda no tráfego proveniente de mecanismos de busca e uso crescente de ferramentas de IA (Reuters, 2025).

Ou seja, polêmicas em torno do fenômeno no jornalismo não se restringem a falhas de revisão ou processos de editoração fragilizados. Estendem-se à geração de conteúdo e efeitos discursivos produzidos por um tipo de comunicação sintética. Prova disso é que no ano passado foi destaque episódio da estadunidense Fox News, que publicou reportagem baseada em vídeos enviados por beneficiários do *Supplemental Nutrition Assistance Program* (SNAP), principal programa dos EUA de assistência alimentar para famílias de baixa renda. No audiovisual, famílias ameaçavam saquear lojas durante a paralisação do governo.

Diante da notícia alarmante, especialistas foram instados a investigar a veiculação e descobriram que o material tinha sido em grande parte inventado por *bots*. A emissora, notória por apoiar a extrema direita mundial e trazer à tona discursos negacionistas, foi forçada pela opinião pública a reescrever a reportagem e incluir nota editorial reconhecendo que a quase totalidade do material foi gerada por IA. Com isso, ficou evidenciado o quanto se podem criar factoides via verdade interessadas, de cunho criminoso, com mobilização de dispositivos para iscas de raiva (*rage bait*).

O termo, inclusive, foi eleito expressão do ano em 2025 pelo Dicionário Oxford. Refere-se a "conteúdo online deliberadamente criado para provocar forte indignação, sendo frustrante, provocativo ou ofensivo, publicado para aumentar o tráfego ou o engajamento" (Oxford University Press, 2025, p./única). A isca de raiva promove alarmismos e eleva riscos de desinformação e contrainformação em circunstâncias jornalísticas, ten-

dendo a piorar na medida em que publicações de IA se tornam mais convincentes (Poynter, 2025).

Além dos destaques, levantamento recente apontou que modelos de IA distorcem comunicações orgânicas e noticiosas em 45% dos casos. A pesquisa, da União Europeia de Radiodifusão (UER), analisou o desempenho de assistentes de linguagem generativa em questões relacionadas à atualidade via testes com 22 meios públicos de comunicação, distribuídos por 18 países com 14 idiomas. Resultados mostram que quase metade das respostas teve ao menos um problema significativo, tal como falha na atribuição de fontes, informações desatualizadas ou presença de detalhes incorretos e inventados (Público, 2025).

Foram registradas, assim, limitações e desafios estruturais na utilização de inteligência artificial para a mediação de dados. O que significa que se a superficialidade de checagens informacionais está ligada a incompletudes publicadas, há malefício na distinção entre fato, opinião e factoide para material jornalístico. Ou seja, são ferramentas que tendem a misturar inverdades e juízos de valor à realidade objetiva, o que representa desafio adicional de uso em contextos midiáticos, onde a separação entre o que é real e o que é construído se torna princípio central (DW, 2025).

Em similar plano de discussão, nos EUA o uso de IA no jornalismo em 2025 incorporou a temática da geração de avatares. O ocorrido se deu em entrevista realizada com o holograma de uma vítima de ataque a tiros e envolveu Jim Acosta, ex-jornalista da CNN. Ele publicou nas suas redes entrevista com avatar que reproduzia a voz e os traços de Joaquín Oliver, estudante assassinado aos 17 anos no conhecido ataque em Parkland, Flórida, em 2018 (Carta Capital, 2025b). A iniciativa provocou críticas por colocar em evidência limites éticos no uso de tecnologias de simulação para a representação de pessoas reais.

Foi suscitado debate sobre memória, consentimento, luto e responsabilidade jornalística no equilíbrio de explanações fidedignas. Anteriormente, o uso de avatares gerados por IA no jornalismo já ganhara atenção em 2023, quando empresas na Índia utilizaram apresentadores de notícias criados por algoritmos e reacenderam questionamentos entre profissionais da área. Temas como automação, substituição do trabalho humano e balanço informativo na comunicação foram o foco.

O evento ocorreu no canal Aaj Tak, do grupo India Today. Foi apresentada âncora virtual chamada Sana para a leitura do noticiário. Pouco depois, a emissora Odisha TV adotou a apresentadora virtual Lisa, utilizada na televisão e em plataformas digitais. Desta feita, fica nítido que em-

bora empresas envolvidas afirmem que tecnologias não substituem jornalistas (CNN, 2023), elas acabam moldando um novo tipo de interação com o público e mediando provocações em torno de pontos éticos que dizem respeito ao deslocamento de funções humanas ante interfaces sintéticas.

Ainda que referenciados na época, os casos não foram os primeiros. Em 2018, a agência chinesa Xinhua já anunciava sua produção de um âncora de TV feito por inteligência artificial. O avatar foi modelado por um apresentador real, Zhang Zhao, em projeto com a empresa Sogou (BBC, 2018). A fidelidade visual e sonora do sistema instigou debate sobre limites de uso de IA no jornalismo, ainda mais diante do potencial de aplicação em contextos de desinformação e contrainformação, incluindo vídeos que simulam pessoas em situações onde jamais estiveram, os *deepfakes* (Id., *op. cit.*).

Assim, para além da automação de funções jornalísticas, avatares são desafios sobre autenticidade, confiança e integridade de ecossistemas comunicacionais. Eles comprometem a checagem de dados, fragilizando publicações. No presente, países como China, Japão, Vietnã, Índia, Bangladesh e Indonésia também aderiram a adoção de IA para fins jornalísticos. No Brasil, triplicaram nos últimos dois anos conteúdos falsos criados por IA (Agência Brasil, 2026). Depreendemos, portanto, que realmente no agora, em âmbito universal, a troca de saberes de corpos e mentes com *bots* expressa-se como relação inadequada de conhecimento, gerando afetos tristes e desconexos ante a realidade, como supôs no contexto da servidão voluntária Espinosa.

1.3 O Brasil entre medo e esperança na relação com IAs

No cenário atual, em que emergem lutas por soberania na América Latina, o uso de IA no jornalismo e na produção de conteúdo em geral se mostra ambíguo. Em alguma medida ajuda a driblar barreiras que a mídia hegemônica impõe, no entanto o faz exatamente para enfrentar outros algoritmos, programados por *big techs*. Sobre o tema, por exemplo, jornalistas, desde 3 de janeiro de 2026, vêm recorrendo à IA como estratégia para barrar a divulgação de informações enviesadas por CNN, BBC, DW, Reuters, France Presse e congêneres (Associated Press, ABC News, CBS News, NBC News, New York Times, Washington Post, entre demais).

A iniciativa é contra-ataque "à linguagem asséptica, favorável à Casa Branca, que visivelmente evita qualquer menção à violação arbitrária do direito internacional pelos EUA" (Johnson, 2026, p./única). No *case* em

questão, notamos o uso de *bots* para a distribuição de materiais contra visões unilaterais, pró-Estados Unidos, que não questionam a invasão à Venezuela, ocorrida no início de 2026. A ação levanta questionamentos sobre credibilidade e transparência na América Latina, além de responsabilidade e confiança no jornalismo como comunicação não sintética. "O que restou nos EUA foi uma grande mídia que na prática é estatal e está em sintonia com um governo hostil a qualquer imprensa combativa" (Ib., *op. cit.*).

A partir do descrito, analisamos neste tópico a esfera brasileira mediante correlações da produção de notícias pensando a própria comunicação na sociedade nacional e seus efeitos psicológicos e afetivos ao redor, assim como consequências contemporâneas da IA generativa. Desenvolvemos no que segue desdobramentos que incidem sobre a dinâmica de afetos na comunicação entre humanos e inteligência artificial. Partimos do sublinhado por Negri e Hardt (2014), que verificaram na última década figuras subjetivas de crises universais, criadas a partir do triunfo do neoliberalismo no século XXI e suas transformações nos âmbitos econômico e social.

É notada, portanto, a gestão da vida cotidiana a partir de predicados que produzem novas subjetividades midiáticas. O estudo (Id., *op. cit.*) lembra que, tradicionalmente, a mídia era vista como repressora porque impedia o acesso a informações ou não o promovia suficientemente, barrando a expressão singular de sujeitos políticos. Atualmente, casos de silenciamento ou bloqueio (*shadow ban*) em mídias digitais como Facebook e Instagram pela Meta, em relação a perfis de espectro político de esquerda, como de Jones Manoel[10] e Thiago Torres, o "Chavoso da USP"[11], entre outros (Ramos, 2025a; Ramos, 2025b), são alertas para um movimento que hoje vislumbramos de forma acurada, o do excesso de informação e comunicação (Ortega, 2026).

São expressividades intensificadas pela disseminação crescente de IAs. É um tipo de sintoma advindo de uma liberdade sem responsabilidade com o que se dissemina. As mídias sociais provocaram algo análogo ao "paradoxo político realçado por Étienne de La Boétie e Baruch Espinosa: às vezes, as pessoas se empenham por sua servidão como se fosse a salvação" (Negri; Hardt, 2014, p. 28). É um canto de sereia das mídias, que seduz usuários de modo irresistível para que se expressem entre postagens, víde-

[10] In https://www.metropoles.com/brasil/influencer-de-esquerda-jones-manoel-recupera-redes-na-meta-e-celebra. Acessos em 22/02/2026.

[11] In https://noticiapreta.com.br/chavoso-da-usp-tem-conta-com-mais-de-1-milhao-de-seguidores-desativada-mais-uma-conta-excluida-do-nada/. Acessos em 22/02/2026.

os, textos, testes animados e cursos etc. E essa alimentação é armazenada e utilizada por *big techs*, numa prática que pesquisadores brasileiros denominam colonialismo de dados (Teixeira, 2025).

Em termos atuais, as mídias aglutinam cada vez mais dados em mega-empresas, treinando algoritmos e fazendo avançar seus desenvolvimentos. Mais do que quantidade, importa aqui qualidade da informação e modo de difusão. Isso mostra-se fundamental, visto que cada vez mais o mundo se interconecta por aplicativos e plataformas. Estes são sistemas de ocupação, prática, ato e produtividade, regidos por empresas digitais. São os populares *apps*, que dão impressão de liberdade, mas são em suma modelos on line de servidão, que incorrem em modernos tipos de precarização, a midiatizar cada vez mais corpos, mentes e afetos.

> [...] Parece mais apropriado considerar esses trabalhadores menos como sujeitos alienados e mais como sujeitos midiatizados. Enquanto a consciência do trabalhador alienado é separada ou dividida, a consciência do midiatizado é incluída ou absorvida na Internet. A consciência do midiatizado não é realmente dividida, mas fragmentada e dispersa. Ademais, a mídia não nos torna passivos. De fato, ela constantemente nos convoca a participar, a escolher o que gostamos, a contribuir com nossas opiniões, a narrar nossas vidas. A mídia é constantemente responsiva a nossas preferências pessoais, e, em troca, estamos constantemente atentos. Logo, o midiatizado é uma subjetividade que, paradoxalmente, não é nem ativa nem passiva, mas constantemente absorvida em atenção (Negri; Hardt, 2014, p. 29).

As empresas We Are Social e Meltwater realizaram pesquisa no Brasil que originou o *Relatório digital 2025: global overview report*. O documento aponta que o uso constante de mídias sociais absorve nosso tempo. O fenômeno é denominado de *scrolling* e perfaz compartilhamento de notícias, interações por texto e uso de aplicativos. Foi observado que brasileiros ficam no topo do ranking das nações de mais uso da internet, com média de 3 horas e 32 minutos por dia. Dos usuários, 97,3% gastam tempo na web assistindo a vídeos curtos (tipo *reels*), o que representa perto de 140,7 milhões. Somos o terceiro maior grupo de venda de publicidade no mundo, com 56,4% de período no Tik Tok e 23 horas e 08 minutos por mês no Youtube (We Are Social; Meltwater, 2025).

Podemos dizer que hoje "o midiatizado está pleno de informação morta, sufocando nossos poderes de criar informação viva" (Negri; Hardt,

2014, p. 30). Isso porque a utilização da internet é atravessada pelo uso de robôs, o que torna usuários agentes de produção de conteúdo duvidoso por *apps* de IA. Em igual sentido, somos receptores passivos ao consumirmos informações geradas por *bots* sem a devida checagem. Assim, em um oceano de inutilidades, flutuamos sem ir a lugar algum. Produzimos informações a partir de dados vazios e as comunicamos por compartilhamento, estabelecendo redes de contatos, ainda que dentro de um universo de nadificação de sentidos.

"A internet e outros meios de comunicação são úteis, mas nada consegue substituir o estar junto a corpos e a comunicação corpórea, base da inteligência e da ação política" (Negri; Hardt, 2014, p. 32). A afirmação significa que os autores assumem mídias sociais como meios insuficientes para a ação política na contemporaneidade. Contudo, ignorar hoje a força e a amplitude das redes mostra-se insensato, ainda que se conheça o empobrecimento a que ficamos submetidos por sistemas de midiatização. Além do mais, reunindo reflexões sobre produção de posts, publicidade e linguagem generativa via IAs, sublinhamos a importância do corpo coletivo da sociedade como ente fomentador de confiança.

Afeto fundamental ao funcionamento da democracia e à produção do bem comum pela sociedade, é a confiança em instituições democráticas e nas relações de cidadãos entre si que medeia comunidades locais e sociedades globais, supondo serem os entes capazes de deliberar e agir em conjunto diante de necessidades internas e a partir de decisões equilibradas para o comum.

> Gostaria de demonstrar, portanto, que, contra a confiança ingênua que os homens depositam naqueles que os governam e, finalmente, os domina, Spinoza propõe uma concepção nova, original, de uma confiança imanente com relação aos fundamentos mesmos da segurança do Estado; uma confiança política que se constrói e se perpetua sobre a base de instituições democráticas armadas de contra-poderes (Bove, 2014, p. 216).

Nesse instante, é de interesse reflexão acerca da ideia de confiança[12]. Assim, trazemos novamente Espinosa (2009) em auxílio. O filósofo oferece

[12] O tema da confiança conectado como afeto da *hilaritas* (contentamento) na produção do bem comum e da multidão é complexo para ser exposto aqui e deslocaria a discussão proposta no presente. Pretendemos aqui apenas apontar para a instigante possibilidade de relacionar o tema da confiança em relação ao tema da IA.

dois afetos secundários para refletirmos sobre a questão, a segurança e o desespero. Ambos são oriundos da certeza e da confirmação de um bem ou um mal que acontecerá. Entretanto, segurança é momento específico no tempo em que um bem é confirmado; desespero é a ausência desse momento. A confiança, então, é quando o sentimento de segurança se prolonga em diversas situações.

Se confiança, em termos gerais, é afeto político por excelência, pode haver tanto a confiança que se deposita em governantes quanto a confiança para a resolução de conflitos. O afeto, então, é um denso e intrincado complexo, pois a partir dele se permite consolidar a democracia e resguardar as necessidades internas do corpo coletivo e da multidão. Assim, não por acaso tende a existir efeito inverso, impulsionado pela inteligência artificial no presente (Espinosa, 2009). Pesquisas confirmam o suposto.

Em território brasileiro, 51,6% das pessoas usam inteligência artificial no cotidiano do trabalho, 63% utilizam *apps* de IA generativa no ambiente profissional e também para ajudar a escrever mensagens privadas. Já 49% afirmam ter utilizado modelos de IA até mesmo para ações pessoais e de cunho particular, como terminar relacionamentos ou dialogar com ex-cônjuges (CanalTech, 2025). Ou seja, existe uma crise de confiança da sociedade em geral para tomadas de decisão, o que nos mostra por exato que o debate sobre confiança está no centro do problema.

A crise projeta IAs e suas capacidades de máquina tal qual oráculos infalíveis, com capacidade de eliminar dúvidas de maneira objetiva. Sem emoções a perturbar escolhas racionais e alma a ser corrompida, a máquina seria, portanto, capaz de julgamento absoluto e avaliação justa. Com potencial de acesso à rede global de informações, IAs auxiliariam usuários cognitiva e emocionalmente, posto que, se relações sociais se estabelecem, entre outras coisas, pela comunicação, a produção de imagens, textos e sons via *apps* cimenta confiança entre *bots* e realidades socialmente produzidas por humanos (Id., *op. cit.*).

Mas até que ponto esse perspectivismo maquínico nos serve realmente? Para responder à pergunta, foi tomada por suposto ponderação a ser maturada, a de que, no espaço digital, agora inundado por conteúdo de IA, há enormes disputas por narrativa. Nas contentas, discursos de ódio se tornam cada vez mais uma arma fatal usada na guerra por audiência. O destaque, vale salientar, foi apontado em levantamento sobre *memes* e *fake news* no período eleitoral de 2018 no Brasil. Em *A banalidade do mal na atualidade: as redes sociais online como espaços de guerra* (Guisordi; Penachioni; Prada, 2016), conclui-se que a web é capaz de gerar iscas de raiva (*rage baites*) em função de reproduções algorítmicas.

Nesse constructo intrincado de complexidades, Espinosa contribui para a análise da subjetividade midiatizada a partir de interpretações de Negri e Hardt (Id., *op. cit.*), quanto estes sugerem ser a configuração produzida pelo capitalismo contemporâneo uma subjetividade fragmentada, vazia e pontuada por informações mortas. O filósofo oferece ferramentas para descrever a dinâmica afetiva que sustenta e reproduz a configuração. Entre os principais afetos, Espinosa referencia medo e esperança. Diferente da alegria ou da tristeza que experimentamos diante de algo concreto, medo e esperança referem-se a futuro cujo desfecho ignoramos. Somos, assim, lançados em estado de oscilação afetiva. Tememos que algo ruim aconteça e esperamos que algo bom se realize, mas permanecemos na incerteza.

Espinosa afirma que instituições religiosas e regimes autoritários sempre usaram afetos como mecanismos de controle. O medo do castigo e a esperança da salvação eterna, por exemplo, mantêm indivíduos em sujeição. E agora esse mecanismo se reproduz de igual monta em redes sociais. A difusão calculada de afetos inconstantes faz com que usuários estejam permanentemente envolvidos e on line. Chauí (2011) classifica esse cenário como um sistema medo-esperança, que enreda pessoas a depositarem desejo e confiança em regimes de heteronomia, isto é, de submissão a outrem. Atualmente, IAs e *chatbots* são cânones dessa submissão.

A inconstância entre medo e esperança, em suma, posiciona a todos diante do temor de um futuro ruim e na espera de salvação por promessas de IA. A subjetividade midiatizada não é, portanto, só efeito estrutural do capitalismo contemporâneo. Ela se sustenta por desinformação e contrainformação, a capturar a atenção de sociedades porque seu desejo oscila entre o temor do que pode perder e a expectativa de futuros incertos. Na oscilação, a potência da ação coletiva, a capacidade de encontrar outros corpos em composições alegres e a disposição para a luta política são minadas, o que leva ao despedaçamento do imaginário coletivo.

Considerações finais

Após críticas referentes a informações imprecisas e midiatizações da vida, assim como a oráculos tecnológicos que usam a comunicação midiática e geram ambivalências no meio jornalístico e em ecossistemas midiáticos, assumimos que IAs não se detêm por fronteiras físicas. O efeito de seus usos parece levar a uma intensificação, por um lado, de afetos alegres, dian-

te do auxílio em determinadas tarefas mecânicas e repetitivas, mas também de afetos tristes, posto que incertezas e desconfianças surgem diante do que se reproduz em mídias sociais (Albuquerque; Ambrósio, 2025).

Se o encanto com a tecnologia supõe a possibilidade de resolução de problemas da humanidade, efeitos negativos desse caminho de ação já se observam, como na escalada de guerras, no aumento de ocupações precarizadas e na extinção de postos de trabalho, além da redução de vínculos sociais e da alta taxa de sintomas de solidão e fobias sociais. Diante das notoriedades, parece não haver caminho convencional de convívio com algo desenvolvido pela própria sociedade e que está nos lançando a um abismo. Todavia, a proposta no artigo não foi rebaixar a importância das plataformas digitais e IAs, mas sim pensar necessidades do presente com criticidade e evidenciar manifestações que reforçam a urgência da regulamentação das tecnologias.

O desafio é verificar cenários constituídos entre promessas e incertezas (Jonas, 2006), a partir dos quais se deve optar pela ética no contexto dos avanços tecnológicos em função de um imaginário de dominação e substituição de humanidades por máquinas. Para se projetar com responsabilidade o funcionamento de IAs generativas em larga escala, seus usos e consequências no trabalho, assim como à saúde mental e na política, buscando propostas coletivas de intervenção e regulamentação, algumas experiências no Brasil já estão em curso. Uma interessante para benefício da população é apresentada pelo núcleo de tecnologia do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST).

O MTST defende a soberania digital e popular. Para isso, desenvolve núcleo de tecnologia dentro do movimento que consiste na compreensão de que o direito à moradia e a territórios dignos está intrinsecamente conectado à emancipação pelo conhecimento. Um conhecimento, segundo o MTST, que deve servir como ferramenta popular acessível e ser utilizado de forma crítica, em favor da população. Uma das frentes para democratizar a proposta surge no núcleo de tecnologia OcupaLab, espaço criado em 2020, em Santo André/SP, onde são ministrados cursos de letramento digital, informática, eletrônica, robótica e inteligência artificial, além de soluções tecnológicas para problemas do dia a dia.

No local, há impressora 3D e computadores com acesso a serviços importantes (Núcleo de Tecnologia MTST, 2026). A iniciativa do MTST aponta para dois pontos importantes. A perspectiva de inserir a pauta da alta tecnologia em ações e/ou peças jurídicas referentes a direitos populares, entendendo-a como instrumental a favor da população e de suas ne-

cessidades. E o uso da tecnologia de forma crítica, aprofundada, em prol da libertação tecnológica para a defesa da segurança informacional de trabalhadores. Os dois pontos estão conectados e são indissociáveis.

Não se trata de introduzir tecnologias como meios de reprodução das relações sociais capitalistas, como muitas vezes acontece no jornalismo e neste artigo refletimos sobre isso, mas de organizá-las como instrumentos de transformação em que educação e conscientização estejam agregadas nas lutas por direitos populares. Informação e tecnologia precisam caminhar em conjunto a favor da emancipação da vida, com a finalidade última de preservá-la para podermos perseverar na própria existência, como sugere Espinosa e assim ponderamos neste artigo.

Referências

ALBUQUERQUE, R.; AMBRÓSIO, M. *O inusitado mundo dos robôs: fundamentos da comunicação sintética*. 1. ed. Manaus/AM - Embu das Artes/SP: Edua - Alexa Cultural, 2025. v. 1. 120p.

AGÊNCIA BRASIL. *Conteúdos falsos criados com IA mais que triplicam entre 2024 e 2025*. Publicado em 05/02/2026. In https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2026-02/conteudos-falsos-criados-com-ia-mais-que-triplicam-entre-2024-e-2025. Acessos em 10 de março de 2026.

ALWATON, Y.; FITRIAWAN, R. A.; ISMAIL, O. A. *Human-machine integration: current trend of AI and journalism in Asia*. Jurnal Riset Jurnalistik dan Media Digital (JRJMD), v. 5, n. 2, p. 127-136, dez. 2025. DOI: https://doi.org/10.29313/jrjmd.v5i2.7791.

ANTUNES, R. *Inteligência Artificial de Generativa. Instituto Humanitas Unisinos* (IHU), [data desconhecida]. Disponível em: Inteligência artificial (de)generativa. Artigo de Ricardo Antunes - Instituto Humanitas Unisinos - IHU. Acesso em: 1 mar. 2026.

BARRIE-ANTHONY, S. *I'm a Psychoanalyst. This Is What Technology Is Doing to Us*. The New York Times, EUA, nov. 2025. Opinion. In https://www.nytimes.com/2025/11/11/opinion/iphone-therapy-meditation-mindfulness.html. Acessos em 06 mar. 2026.

BBC. China lança âncora de TV feito por inteligência artificial: você consegue notar a diferença? 2018. In https://www.bbc.com/portuguese/geral-46184470. Acessos em 10 jan. 2026.

BEREZOSCHI, J. *Nuances ético-políticas dos memes de internet durante a pandemia da covid-19 (2020-2022): uma análise centrada no riso e nos afetos*. Doutorado em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São

Paulo, 2024. In https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/42888/4/Juliana%20Berezoschi.pdf. Acessos em 20 de mar. 2026.
BOVE, L. *Da confiança política: construir a Hilaritas democrática*. In: Espinosa e as Américas Vol 2. Rio de Janeiro/Fortaleza: Ed. UECE, 2014. p. 215-315
CANAL TECH. *Por que o brasileiro confia tanto na inteligência artificial?*. 2025. Disponível: https://canaltech.com.br/inteligencia-artificial/por-que-o-brasileiro-confia-tanto-na-inteligencia-artificial/. Acesso em 24 de fev. 2026
CARTA CAPITAL. Boom de IA é o maior delírio coletivo da história da humanidade. Entrevista com Miguel Nicolelis. Youtube, 21/11/2025 (2025a). In https://www.youtube.com/watch?v=aqs1MOMzvhw. Acessos em 24 de fev. 2026
CARTA CAPITAL. Entrevista com avatar de IA de vítima de ataque a tiros provoca polêmica nos EUA (2025b). In https://www.cartacapital.com.br/tecnologia/entrevista-com-avatar-de-ia-de-vitima-de-ataque-a-tiros-provoca-polemica-nos-eua/. Acessos em: 9 jan. 2026.
CBN. Jornal da Itália diz que é primeira publicação do mundo totalmente feita por IA. 18 mar. 2025. In https://cbn.globo.com/tecnologia/noticia/2025/03/18/jornal-da-italia-diz-que-e-primeira-publicacao-do-mundo-totalmente-feita-por-ia.ghtml. Acessos em: 30 jul. 2025.
CHAUÍ, M. *Medo e esperança*, *guerra e paz*. In: CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.173-191.
CNN BRASIL. *Índia cria apresentadores de notícias com IA e acende alerta nos profissionais da área*. 2023. In https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/india-cria-apresentadores-de-noticias-com-ia-e-acende-alerta-nos-profissionais-da-area/. Acessos em 8 jan. 2026.
COCHRANE, P. *IA e desinformação: por que as eleições de 2026 exigem atenção redobrada?* Brasília: Senado Federal, 23 out. 2025. In https://www12.senado.leg.br/verifica/materias-especiais/2025/ia-e-desinformacao-porque-as-eleicoes-2026-exigem-atencao-redobrada. Acessos em 01 mar. 2026
DW. Chatbots de IA confundem fatos com opinião, revela estudo. 8 jan. 2023. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/chatbots-de-ia-confundem-fatos-com-opini%C3%A3o-revela-estudo/a-74455677. Acessos em 8 jan. 2026.
ÉPOCA NEGÓCIOS. Jornal dos EUA publica lista de recomendação de leitura com livros 'inventados' por IA que não existem. 2025. In https://

epocanegocios.globo.com/inteligencia-artificial/noticia/2025/05/jornal-dos-eua-publica-lista-de-recomendacao-de-leitura-com-livros-inventados-por-ia-que-nao-existem.ghtml. Acessos em 5 jan. 2026.
ESPINOSA, B. *Tratado Político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
ESPINOSA, B. *Ética*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
EXAME. *Jornalistas venezuelanos recorrem a avatares de IA para evitar repressão do governo Maduro*. 28 ago. 2024. In https://exame.com/inteligencia-artificial/jornalistas-venezuelanos-recorrem-a-avatares-de-ia-para-evitar-repressao-do-governo-maduro/. Acessos em 6 jun. 2025.
FOLHA DE SÃO PAULO. *Empresa de IA usaram cópias piratas de livros de Paulo Coelho, Clarice e Chico*. Folha de S. Paulo, São Paulo, ago. 2025. Tecnologia. In https://www1.folha.uol.com.br/tec/2025/08/empresas-de-ia-usaram-copias-piratas-de-livros-de-paulo-coelho-clarice-e-chico.shtml. Acessos em: 7 mar. 2026.
G1. *Relacionamentos com parceiros criados por IA já são realidade*. G1, Rio de Janeiro, 9 mar. 2025. Fantástico. In https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2025/03/09/relacionamentos-com-parceiros-criados-por-ia-ja-sao-realidade.ghtml. Acessos em 6 mar. 2026.
GUISORDI, P. C; PENACHIONI, J.; PRADA, T. S. *A banalidade do mal na atualidade: as redes sociais online como espaços de guerra*. Aurora. Revista De Arte, Mídia E Política, 9(25), 2016. p. 76–96.
G1. Agência de notícias da Venezuela usa apresentadores feitos com IA para evitar perseguição do governo. 3 set. 2024. In https://g1.globo.com/mundo/noticia/2024/09/03/video-agencia-de-noticias-da-venezuela-usa-apresentadores-feitos-com-ia-para-evitar-perseguicao-do-governo.ghtml. Acessos em 6 jun. 2025.
GIUFFRIDA, A. *Italian newspaper says it has published world's first AI-generated edition*. The Guardian. Terça-feira, 18 de março de 2025. In https://www-theguardian-com.translate.goog/technology/2025/mar/18/italian-newspaper-says-it-has-published-worlds-first-ai-generated-edition?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=tc. Acessos em 10 de mar. 2026.
HEGARTY, S. *Ela não esperava se apaixonar pelo ChatGPT - e ter que dizer adeus*. BBC News Brasil, Londres, 2026. In https://www.bbc.com/portuguese/articles/cgqg1q8evpno. Acessos em 6 mar. 2026.
JOHNSON, A. *Trump invadiu a Venezuela — mas a mídia chama de operação*. Intercept Brasil. 6 de jan de 2026. In https://www.intercept.com.br/2026/01/06/trump-venezuela-guerra-invasao-midia/. Acessos em 8 de

jan. de 2026.
JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
KOSMYNA, N. et al. *Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task*. 2025. Disponível em: https://arxiv.org/abs/2506.08872. Acessos em 6 mar. 2026.
LEE, K. F. *Inteligência artificial: como os robôs estão mudando o mundo, a forma como amamos, nos relacionamos, trabalhamos e vivemos*. Tradução de Marcelo Barbão. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.
MOROZOV, E. *A esquerda deve ser menos algorítmica, reinventar o seu pensamento e o socialismo*. IHU Online, 2024. Disponível em: https://ihu.unisinos.br/categorias/643886-a-esquerda-deve-ser-menos-algoritmica-reinventar-o-seu-pensamento-e-o-socialismo-entrevista-com-evgeny-morozov. Acessos em 1 mar. 2026.
NEGRI, A; HARDT, M. *Declaração: isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 Edições, 2014.
NEW YORK TIMES. New York Times sues A.I. start-up Perplexity over use of copyrighted work. 5 dez. 2025. Disponível em: https://www.nytimes.com/2025/12/05/technology/new-york-times-perplexity-ai-lawsuit.html. Acessos em 22 dez. 2025.
NÚCLEO DE TECNOLOGIA DO MTST. Página inicial. Disponível em: https://www.nucleodetecnologia.com.br/. Acessos em 2 mar. 2026.
NUNES, H. *Do textão ao trending: como a esquerda avança na disputa das redes.* Fundação Perseu Abramo. 23/09/2025. In https://fpabramo.org.br/como-a-esquerda-avanca-na-disputa-das-redes/. Acessos em 20 de mar. de 2026.
ORTEGA, A. *Por que a esquerda deveria se preocupar mais com a inteligência artificial?* Praxis, 22 fev. 2026. Disponível em: https://praxis.org.pt/2026/02/22/por-que-a-esquerda-deveria-se-preocupar-mais-com-a-inteligencia-artificial/. Acessos em 1 mar. 2026.
OXFORD UNIVERSITY PRESS. Oxford Word of the Year 2025. Disponível em: https://corp.oup.com/word-of-the-year/. Acessos em 5 jan. 2026.
POYNTER. Here are the news outlets that got AI right in 2025 and the ones that got it very, very wrong. 2025. Disponível em: https://www.poynter.org/commentary/2025/artificial-intelligence-wins-fails-newsrooms/. Acessos em 7 jan. 2026.
PRESS GAZETTE. Wired and Business Insider remove 'AI-written' freelance articles. 2025. Disponível em: https://pressgazette.co.uk/publishers/

digital-journalism/wired-and-business-insider-remove-ai-written-freelance-articles/. Acessos em 5 jan. 2026.
PÚBLICO. Modelos de IA distorcem conteúdo noticioso actual 45% das vezes, diz estudo. 22 out. 2025. Disponível em: https://www.publico.pt/2025/10/22/tecnologia/noticia/modelos-ia-distorcem-conteudo-noticioso-actual-45-vezes-estudo-2151770. Acessos em 9 jan. 2026.
RAMOS, C. *Influencer de esquerda Jones Manoel recupera redes na Meta e celebra*. Metrópoles, BRB, agosto 2025. Disponível em: https://www.metropoles.com/brasil/influencer-de-esquerda-jones-manoel-recupera-redes-na-meta-e-celebra. Acessos em 1 mar. 2026.
RAMOS, M. *Chavoso da USP tem conta com mais de 1 milhão de seguidores desativada: "mais uma conta excluída do nada"*. Notícia Preta, [S. l.], 17 nov. 2025a. In https://noticiapreta.com.br/chavoso-da-usp-tem-conta-com-mais-de-1-milhao-de-seguidores-desativada-mais-uma-conta-excluida-do-nada. Acessos em 1 mar. 2026.
REUTERS. Business Insider cuts 21% of workforce, memo shows. 29 maio 2025b. In https://www.reuters.com/technology/business-insider-cuts-21-workforce-memo-shows-2025-05-29. Acessos em 7 jan. 2026.
REUTERS INSTITUTE. Generative AI and news report 2025: how people think about AI's role in journalism and society. 2025. Disponível em: https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/generative-ai-and-news-report-2025-how-people-think-about-ais-role-journalism-and-society. Acessos em 28 dez. 2025.
SIMON, F.; NIELSEN, R. K.; FLETCHER, R. *AI and the future of news. Generative AI and News Report 2025: How People Think About AI's Role in Journalism and Society*. 2025. In https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2025-10/Gen_AI_and_News_Report_2025.pdf. Acessos em mar. de 2026.
TEIXEIRA, Y. *"Big techs" utilizam dados pessoais como método de colonização e manipulação digital*. Jornal da USP, São Paulo, 3 abr. 2025. Disponível em: https://jornal.usp.br/radio-usp/big-techs-utilizam-dados-pessoais-como-metodo-de-colonizacao-e-manipulacao-digital. Acessos em 1 mar. 2026.
WE ARE SOCIAL; MELTWATER. Digital 2025: Global Overview Report. [S.l.]: We Are Social, fevereiro 2025. In https://wearesocial.com/wp-content/uploads/2025/02/GDR-2025-v2.pdf. Acessos em 1 mar. 2026.

Capítulo III

A escuta na defesa ética da presença: entre a inclusão e a medicalização da diferença

Elisa Harumi Musha
Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP

> "Sempre vejo anunciados cursos de oratória. Nunca vi anunciado curso de escutatória. Todo mundo quer aprender a falar... Ninguém quer aprender a ouvir. Pensei em oferecer um curso de escutatória, mas acho que ninguém vai se matricular. Escutar é complicado e sutil" (Rubem Alves, s/n, 2003).

A educação inclusiva consolidou-se, nas últimas décadas, como um dos principais paradigmas orientadores das políticas educacionais e dos discursos pedagógicos no Brasil. Apresentada como um avanço ético e civilizatório, ela se fundamenta no reconhecimento da diversidade como condição constitutiva da experiência humana e no direito inalienável de todas(os) à educação. Contudo, a ampla circulação desse discurso não tem sido acompanhada, necessariamente, de transformações estruturais nas práticas escolares, revelando tensões profundas entre o que se anuncia como inclusão e o que, de fato, se realiza no cotidiano institucional.

Ao considerar o contexto acima e tendo a experiência como professora no curso de Psicologia, tenho me deparado constantemente com a problemática que envolve a criação de um cardápio de diagnósticos propagado por redes sociais como o *TikTok*, que denuncia que existe uma linha tênue entre a democratização do saber médico e a banalização do autodiagnóstico, quando conteúdos psicológicos são divulgados de forma superficial, descontextualizada e dissociada dos princípios éticos que regem a atuação profissional, como o sigilo, a responsabilidade técnica e o compromisso social (CFP, 2005).

A análise desse desafio contemporâneo constitui o objetivo deste ensaio crítico, que se fundamenta na Psicologia Social a partir das contribuições de autoras e autores como Bader Sawaia, Ailton Krenak, Paulo Freire e Maria Teresa Eglér Mantoan, além da filosofia monista sobre a Teoria dos Afetos proposta por Baruch Espinosa no século XVII. Tais perspectivas permitem ultrapassar explicações individualizantes e convocam a compreensão das condições históricas, sociais, políticas e econômicas implicadas na produção das subjetividades e dos modos de sofrimento.

Começo pela análise de 2 cenas, uma ocorreu no Serviço-Escola de Psicologia de uma universidade privada. Durante a triagem de grupo com 10 pessoas, a única pessoa que não mencionou ter a suspeita do famigerado Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH), ao escutar as demais terminou por ela própria se autoquestionar se também não teria o diagnóstico.

A outra cena diz respeito ao relato de uma supervisora de estágio que contou que certa vez um usuário do Serviço-Escola, mencionou que se ele tivesse algum diagnóstico, então seus problemas poderiam ser explicados e, por consequência, isto faria com que seus pais passassem a amá-lo.

A Psicologia Social, desde seus fundamentos, sustenta a compreensão de que o ser humano se constitui na e pela relação. Não há sujeito fora da convivência social, assim como não há subjetividade que se produza individualmente. Pertencer a uma coletividade não é um privilégio, mas uma condição ontológica da existência humana. Contudo, ao deslocarmos essa afirmação para o interior das sociedades capitalistas contemporâneas, torna-se necessário tensionar uma pergunta incômoda: a que tipo de pertencimento estamos sendo convocadas(os)? E, sobretudo, qual o preço de pertencer a um sistema que nos reconhece apenas quando adoecemos?

No interior do capitalismo brasileiro que combina avanço e atraso, modernização e exclusão, o pertencimento tende a ser mediado por critérios de produtividade, adequação e desempenho. Aqueles que escapam a tais normativas são frequentemente capturados por dispositivos diagnósticos que operam uma inclusão paradoxal: inclui-se pela via da falta, do déficit, da patologia. Trata-se de um pertencimento condicionado, no qual o sujeito só é reconhecido quando nomeado como problema. Nesse sentido, a inclusão pela doença revela-se como uma estratégia sofisticada de controle social, que mascara a exclusão sob o verniz do cuidado.

Ailton Krenak contribui nesta reflexão ao denunciar a lógica civilizatória que transforma a vida em recurso e os corpos em engrenagens de um sistema exaustivo. Ao afirmar que “o tipo de humanidade que inventamos

se afastou tanto da vida que passou a tratá-la como mercadoria" (Krenak, 2019, p. 17), o autor evidencia como o capitalismo não apenas explora a natureza, mas também produz subjetividades adoecidas, apartadas de sua dimensão coletiva, sensível e ancestral.

Nesse cenário, o sofrimento psíquico deixa de ser compreendido como expressão de relações sociais violentas e passa a ser tratado como falha individual. A Psicologia, quando capturada por essa racionalidade, corre o risco de tornar-se cúmplice de uma política de normalização que medicaliza a existência e silencia as causas estruturais do sofrimento. Pois, contribui para perpetuar aquilo que Freire (2020) denominou como sentimento de "autodesvalia" daquelas(es) que experienciaram situações de grande vulnerabilidade social, sendo consequência direta da introjeção e identificação total à "sombra" de uma sociedade que as(os) oprime cotidianamente. "De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencer de sua "incapacidade" (p. 69).

Krenak (2020) alerta que insistimos em "sustentar um mundo que já não dá conta de nós" (p. 26), ao passo que seguimos produzindo diagnósticos para adaptar pessoas a um modo de vida que adoece sistematicamente. A questão do pertencimento, portanto, precisa ser radicalmente revista. Pertencer a uma coletividade não pode significar submeter-se a um modelo único de existência, nem aceitar que o reconhecimento social venha acompanhado de rótulos patologizantes. Quando o acesso a direitos, cuidados e escuta só se viabiliza mediante um laudo, o que está em jogo não é inclusão, mas uma forma perversa de pertencimento, na qual o sujeito precisa adoecer para existir socialmente.

Krenak nos convoca a imaginar outras formas de estar no mundo, rompendo com a ideia de que não há alternativas ao sistema vigente. Ao dizer que "adiar o fim do mundo é sempre poder contar mais uma história" (Krenak, 2019, p. 27), ele aponta para a urgência de resgatar narrativas coletivas que não estejam fundadas na exploração, na competição e na patologização da vida.

É nesse contexto que o pensamento de Maria Teresa Eglér Mantoan (2003) se mostra central para uma análise crítica da diferença conceitual entre educação inclusiva e educação especial. Para a autora, a inclusão não pode ser compreendida como um conjunto de estratégias técnicas voltadas a determinados grupos, tampouco como um arranjo administrativo que permite a coexistência de modelos paralelos de escolarização. Trata-se, an-

tes, de um deslocamento epistemológico e político que questiona as bases históricas da escola moderna, fundada na homogeneização, na padronização e na exclusão da diferença.

Historicamente, a educação especial organizou-se a partir de uma lógica classificatória, na qual determinados sujeitos — especialmente pessoas com deficiência — foram identificados, separados e encaminhados para espaços específicos, sob a justificativa de atender às suas "necessidades especiais". Ainda que, em determinados momentos, tal modelo tenha representado uma alternativa à exclusão absoluta, ele reforçou a ideia de que a diferença constitui um problema a ser corrigido ou compensado. Como afirma Mantoan (2003, p. 15), "a educação especial nasceu e se desenvolveu sob o signo da exclusão, mesmo quando se pretendia inclusiva".

Ao propor a educação inclusiva, Mantoan não defende a simples inserção de estudantes com deficiência no ensino regular, mas a superação do próprio paradigma que sustenta a separação entre o normal e o especial. Para a autora, "incluir não é adaptar o aluno à escola, mas transformar a escola para que ela acolha todos os alunos, sem exceção" (Mantoan, 2006, p. 27). Essa afirmação evidencia que a inclusão, em sua concepção, não pode coexistir com a lógica da educação especial enquanto sistema paralelo, sob pena de reproduzir formas veladas de exclusão.

A diferença conceitual entre educação inclusiva e educação especial, portanto, não reside apenas nos dispositivos pedagógicos utilizados, mas na forma como se compreende o próprio processo educativo. Enquanto a educação especial tradicional opera a partir de diagnósticos, laudos e categorias que individualizam o fracasso escolar, a educação inclusiva desloca o foco para as barreiras institucionais, curriculares e simbólicas que impedem a participação plena das(os) estudantes. Nesse sentido, Mantoan (2015) afirma que "a inclusão questiona a própria organização da escola e denuncia a normalidade como uma construção excludente" (p. 41).

Entretanto, a institucionalização da educação inclusiva tem revelado contradições importantes. Muitas práticas que se apresentam como inclusivas mantêm intacta a lógica do especial, agora legitimada por um discurso progressista. A permanência de currículos paralelos, de expectativas reduzidas e de atendimentos segregados evidencia o risco de uma inclusão meramente formal, que garante presença física, mas nega convivência e participação.

Tal cenário aproxima-se do que Bader Sawaia (2001) tem denominado de inclusão perversa, ao analisar políticas de inclusão social que, longe de promoverem a superação das desigualdades, acabam por reproduzi-las

ou mesmo intensificá-las. Para a autora, esse tipo de inclusão se configura quando políticas e práticas são concebidas de forma superficial, desconsiderando as desigualdades estruturais e as diferenças concretas que atravessam os sujeitos e os grupos sociais. Nesses casos, a inclusão opera por meio de uma lógica homogeneizante, na qual as diferenças são diluídas em um modelo único e normativo, frequentemente inadequado às necessidades, histórias e especificidades dos indivíduos incluídos.

Tal dinâmica produz uma forma de exclusão velada, particularmente perversa por se instaurar em espaços que sustentam, ao menos no plano discursivo, ideais de "educação para todos" e de mobilidade social. No contexto acadêmico, essa contradição tende a gerar sofrimento psíquico, na medida em que os sujeitos, embora formalmente incluídos, são cotidianamente confrontados com experiências de desqualificação, subalternização e desrespeito às diferenças. Situações em que estudantes são tratados como "inferiores", têm suas trajetórias deslegitimadas ou suas formas de existir silenciadas — seja em razão da classe social, da orientação sexual, do gênero ou de modos diversos de pensar e agir — evidenciam como as relações de poder atravessam os processos educativos (Musha, 2023).

A inclusão que não enfrenta as assimetrias sociais e simbólicas tende a se converter em um dispositivo de controle e normalização, produzindo sofrimento psíquico justamente no interior de instituições que se apresentam como promotoras de igualdade e emancipação. Nesse ponto, a contribuição de Mantoan (2003) se mostra especialmente contundente. Para a autora, "não existe educação inclusiva quando se aceita qualquer forma de segregação, ainda que disfarçada de atendimento especializado" (p. 29). A inclusão, nesse horizonte, exige uma revisão profunda das concepções de aprendizagem, avaliação, currículo e gestão escolar, bem como das relações de poder que atravessam o espaço educativo.

A educação inclusiva, tal como proposta por Mantoan (2003), configura-se, portanto, como um projeto ético-político comprometido com a democratização do conhecimento e com a justiça social. Ao recusar a dicotomia entre normal e especial, a autora afirma a singularidade como valor e não como exceção. Essa perspectiva desloca a responsabilidade do fracasso escolar do indivíduo para a instituição, convocando-a a reinventar-se a partir da diversidade que a constitui.

Essa reflexão implica reconhecer que a tensão entre educação inclusiva e educação especial não é apenas conceitual, mas profundamente política. Manter o especial como exceção é preservar a lógica da exclusão sob novas roupagens. Assumir a inclusão como princípio radical é aceitar

o desafio de transformar a instituição em um espaço verdadeiramente democrático, no qual a diferença não seja tolerada, mas reconhecida como condição de possibilidade do processo educativo. Como afirma Mantoan (2006), "incluir é, antes de tudo, aprender a conviver com a diferença e a construir, com ela, novas formas de ensinar e aprender" (p. 45).

Nesse cenário, a Lei de Cotas Sociais (Lei nº 12.711/2012) configura-se como uma política pública de caráter estrutural que tensiona a lógica historicamente excludente do ensino superior brasileiro. Ao completar treze anos em 2025, a lei evidencia não apenas a ampliação do acesso às universidades públicas, mas também a reconfiguração de um espaço que, por décadas, esteve reservado majoritariamente às elites econômicas e raciais. A presença ampliada de estudantes oriundos das classes populares, da população negra, indígena e de pessoas com deficiência revela que o acesso à universidade não é um dado natural, mas o resultado de disputas políticas que incidem diretamente sobre a produção do conhecimento e sobre quem tem legitimidade para ocupá-lo.

Esse movimento de democratização do acesso, contudo, ocorre em um contexto global marcado pelo aprofundamento das desigualdades e pela intensificação das crises sociais, sanitárias e ambientais. A revisão mundial sobre saúde mental, publicada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 2022, explicita de forma contundente a dimensão estrutural do sofrimento psíquico na contemporaneidade. Ao indicar que quase um bilhão de pessoas viviam com algum transtorno mental em 2019, incluindo uma parcela expressiva de adolescentes, o relatório desloca a compreensão do adoecimento para além de explicações biomédicas ou individualizantes, evidenciando a relação intrínseca entre saúde mental, condições materiais de vida e organização social.

Os dados apresentados pela OMS revelam, ainda, que o acesso aos cuidados em saúde mental é profundamente desigual. Mesmo antes da pandemia de COVID-19, a maioria das pessoas que necessitavam de atendimento não tinha acesso a serviços eficazes, acessíveis e de qualidade. As disparidades entre países de alta e baixa renda, especialmente no tratamento de quadros como psicose e depressão, expõem a lógica de distribuição desigual do cuidado e reforçam a compreensão da saúde mental como um campo atravessado por relações de poder, interesses econômicos e hierarquizações globais.

Além disso, o relatório destaca que o estigma, a discriminação e as violações de direitos humanos contra pessoas em sofrimento psíquico permanecem naturalizados em diversos contextos institucionais e comunitários.

Tal constatação reafirma que o sofrimento não pode ser compreendido dissociado de processos de exclusão social, racismo estrutural, desigualdade econômica, violências de gênero, colonialidade e outras formas de opressão que organizam a vida social.

As desigualdades sociais e econômicas, as emergências de saúde pública, os conflitos armados e a crise climática e ambiental constituem, portanto, ameaças estruturais à saúde em escala global. Não por acaso, são as populações historicamente marginalizadas — aquelas que vivem em condições de maior vulnerabilidade social — que apresentam maior risco de adoecimento e, simultaneamente, menor acesso a políticas públicas de cuidado. Tal cenário evidencia que a saúde é, necessariamente, uma questão de saúde pública, direitos humanos e justiça social (OMS, 2022).

Essa leitura crítica encontra ressonância nas contribuições da Psicologia Social latino-americana, especialmente na obra de Silvia Lane (2000), que já alertava para os efeitos subjetivos de uma sociedade marcada pela alienação, pela apatia e pela indiferença. Para a autora, a indiferença não representa neutralidade, mas uma forma de negação da vida, do afeto e da emoção, configurando-se como um fenômeno profundamente político. Ao denunciar a produção social da apatia, Lane convoca a Psicologia a assumir uma postura ética radical, comprometida com a transformação social e com a defesa da vida em sua dimensão coletiva.

Nesse cenário, para refletir sobre a prática psicológica nos processos de inclusão no ensino superior, é preciso problematizar os atravessamentos contemporâneos da realidade brasileira que incluem à precarização do trabalho, à disputa epistemológica, à banalização dos saberes psi, à medicalização da vida, incluindo o aumento da intolerância, da violência estrutural e da desumanização das relações — não é apenas um exercício teórico, mas um imperativo ético-político.

A escutatória como ética da presença: contribuições de Rubem Alves e Baruch Espinosa para o fazer psi na era da medicalização

A prática psicológica no contexto de uma Psicologia mercadologizada pela lógica do capitalismo, ou seja, que tem como sua expressão a medicalização da sociedade e o fenômeno coaching - o que importa é performar, encontra-se atravessada por múltiplas demandas institucionais, técnicas e normativas que, muitas vezes, tendem a capturar o fazer psi em protocolos,

diagnósticos e respostas rápidas ao sofrimento. Nesse cenário, a escuta — elemento fundante da prática psicológica — corre o risco de ser reduzida a um instrumento técnico, instrumentalizada a serviço da produção de laudos, classificações ou intervenções normativas que alimentam a indústria farmacêutica.

É diante desse empobrecimento da escuta que a noção de *escutatória*, proposta poeticamente por Rubem Alves (2003), emerge como um convite ético e político à reinvenção do encontro no campo psi. O poeta ao afirmar que "todo mundo quer aprender a falar. Ninguém quer aprender a ouvir" (p. 13), denuncia uma cultura marcada pela pressa, pela produtividade e pela centralidade da palavra como forma de poder. Para o autor, ouvir não é um ato passivo, mas uma disposição sensível que exige suspensão do julgamento, abertura ao outro e disponibilidade para ser afetada(o). A escutatória, nesse sentido, não se confunde com a audição fisiológica, mas constitui-se como um exercício ético de presença.

Essa concepção encontra profunda ressonância na filosofia espinosana, sobretudo na compreensão de que os sujeitos se constituem a partir dos encontros e dos afetos que deles emergem. Na *Ética* (2015), Espinosa afirma que "por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida" (Parte III, Definição 3). Essa definição desloca a compreensão dos afetos de um campo meramente emocional para uma dimensão ontológica e política da existência. Os afetos não são acessórios da vida humana, mas aquilo que determina nossa capacidade de agir, pensar e existir no mundo.

Ao escutar alguém, a(o) psicóloga(o) não apenas acolhe um discurso, mas participa de um encontro que produz afecções mútuas. Escutar é, portanto, um ato que afeta e transforma tanto quem fala quanto quem escuta. Nesse sentido, a escutatória, quando compreendida à luz de Espinosa, torna-se uma prática que pode ampliar ou reduzir a potência de agir dos sujeitos envolvidos. Uma escuta atravessada pelo julgamento, pela pressa ou pela neutralidade ilusória tende a produzir afetos tristes, diminuindo a potência do encontro. Por outro lado, uma escuta ética, sensível e implicada pode favorecer afetos alegres, entendidos por Espinosa (2015) como aqueles que aumentam nossa capacidade de existir e agir.

Espinosa (2015) define a alegria como "a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior" (Parte III, Definição 2), enquanto a tristeza corresponde ao movimento inverso. No fazer psi, escutar não significa, portanto, apenas acolher a dor, mas criar condições para que o sofrimento possa ser simbolizado e transformado em potência. A escutatória, nesse

horizonte, não se propõe a eliminar o sofrimento, mas a compreendê-lo em sua gênese afetiva, relacional e social.

Essa leitura é especialmente relevante em contextos marcados por processos de medicalização da vida, nos quais o sofrimento tende a ser individualizado e tratado como falha ou desvio. Ao invés de produzir encontros que ampliem a potência de agir, muitas práticas acabam reforçando a servidão, conceito central em Espinosa. No prefácio da Parte IV da *Ética*, o filósofo afirma: "Chamo servidão à impotência humana para moderar e refrear os afetos" (Prefácio). A servidão, nesse sentido, não é apenas uma condição individual, mas um efeito das relações sociais que capturam os sujeitos em afetos tristes, como o medo, a culpa e a vergonha.

A escutatória, quando sustentada como prática ética no fazer psi, pode operar como uma fissura nesses processos de servidão. Escutar é criar um espaço no qual o sujeito possa reconhecer seus afetos, compreender suas causas e, gradualmente, tornar-se causa mais adequada de sua própria existência. Para Espinosa (2015), "quanto mais o homem compreende as causas dos afetos, menos ele é dominado por eles" (Parte V, Proposição 3). Assim, a escuta não é apenas acolhimento, mas também mediação para a produção de compreensão.

Essa perspectiva desloca a prática psicológica de um lugar corretivo para um campo de coengendramento de sentidos. A(O) psicóloga(o) não é quem interpreta o outro a partir de um saber superior, mas quem sustenta o encontro como espaço de produção compartilhada de compreensão e liberdade. Como afirma o filósofo dos afetos, "a liberdade consiste em agir segundo a necessidade da própria natureza" (Parte I, Definição 7). Escutar, nesse contexto, é colaborar para que o outro possa reconhecer essa necessidade e agir a partir dela.

A continuidade da importância da escutatória no fazer psi reside, portanto, em sua capacidade de articular ética, afeto e política. Em tempos marcados pela aceleração, pelo silenciamento e pela captura do sofrimento por discursos normativos, escutar torna-se um ato radical. Não se trata de uma escuta neutra, mas de uma prática que reconhece que todo encontro produz afetos e que esses afetos podem tanto aprisionar quanto libertar.

Essa perspectiva encontra ressonância no pensamento de Bader Sawaia, especialmente quando a autora discute o sofrimento ético-político. Para a pesquisadora, o sofrimento não pode ser compreendido apenas como experiência individual ou patológica, mas como expressão das desigualdades sociais e das formas de exclusão produzidas historicamente. Assim, escutar o sofrimento implica reconhecer suas determinações sociais e políticas, rompendo com leituras psicologizantes e individualizantes.

Ao afirmar que "o sofrimento ético-político revela a dor de ser tratado como inferior, descartável ou invisível" (Sawaia, 2001, p. 105), a autora aponta para a necessidade de uma escuta que vá além da queixa manifesta e seja capaz de apreender as condições concretas de vida que produzem o sofrimento. Nesse sentido, a escutatória proposta por Rubem Alves pode ser compreendida como uma atitude que sustenta a possibilidade de reconhecimento do outro em sua dignidade e historicidade.

A prática da escutatória, no fazer psi, exige uma ruptura com a lógica da produtividade e da resposta imediata. Alves (2003) afirma que "escutar é dar tempo ao outro, é oferecer silêncio para que a palavra possa nascer" (p. 18). Essa concepção confronta diretamente os modelos de atendimento marcados pela aceleração e pela padronização, convocando o profissional a sustentar o tempo do encontro como condição para a emergência do sentido.

No contexto das políticas públicas, da clínica ampliada, da Psicologia Social e das práticas grupais, a escutatória assume papel central como estratégia de cuidado e de resistência. Escutar, nesses espaços, não é apenas acolher narrativas individuais, mas criar condições para que o sofrimento seja simbolizado coletivamente e reconhecido como produção social. Conforme destaca Sawaia (2014), "a escuta comprometida com a emancipação precisa transformar dor em potência de ação coletiva" (p. 56).

Desse modo, a escutatória não se reduz a uma postura empática, mas constitui-se como um posicionamento ético-político que recusa a neutralidade. Escutar, no fazer psi, implica escolher de que lado se está: se ao lado da reprodução das desigualdades ou da construção de práticas que afirmem a vida, a dignidade e o comum. Alves (2003) sintetiza essa dimensão ao afirmar que "quem escuta com amor não oferece respostas prontas, oferece companhia" (p. 21).

Ao articular a poética da escutatória de Rubem Alves com a crítica social de Bader Sawaia e a Teoria dos Afetos de Baruch Espinosa, compreende-se que a escutatória não é apenas uma metáfora poética, mas uma prática profundamente alinhada a uma concepção de sujeito como ser relacional, afetivo e histórico. Escutar, nesse sentido, é participar ativamente da produção de encontros que aumentem a potência de agir, afirmem a vida e resistam às formas contemporâneas de desumanização. O fazer psi, assim concebido, reafirma sua vocação ética: não a de controlar afetos, mas a de criar condições para que a liberdade possa, ainda que de modo frágil e processual, emergir. O sujeito deixe de ser reduzido a um diagnóstico ou a uma estatística para ser reconhecido como alguém que sente, pensa

e resiste. Alves (2003) alerta que "escutar é perigosamente transformador, porque quem escuta corre o risco de mudar" (p. 15). Tal afirmação desloca a escuta do lugar de técnica neutra para o campo da implicação e da responsabilidade ética.

Se a escuta, portanto, se configura como um posicionamento ético-político implicado, ela também tensiona os modos pelos quais o conhecimento psicológico é produzido, legitimado e aplicado. Em outras palavras, não há prática de escuta que não esteja ancorada em determinadas concepções de ciência, sujeito e verdade. O que nos conduz, necessariamente, ao debate sobre o campo epistemológico da Psicologia em que se intensificam as disputas em torno do estatuto do conhecimento científico na Psicologia, especialmente com a ascensão da Psicologia Baseada em Evidências.

Embora esse paradigma apresente contribuições importantes para a sistematização e avaliação de práticas, sua adoção de forma hegemônica pode gerar o empobrecimento da diversidade teórica e metodológica, silenciando abordagens que privilegiam a singularidade, os contextos socioculturais e a complexidade da experiência humana (Canguilhem, 2009). A hegemonia de determinados modelos científicos tende a produzir hierarquizações entre saberes, deslegitimando perspectivas críticas, clínicas ampliadas e epistemologias não hegemônicas. Lembro-me de uma estudante que ao refletir sobre a hegemonia de uma única abordagem confessou que: "*Se eu não tivesse acesso a professores que são críticos e que me apresentam outras visões de mundo, facilmente teria ido pra esse lado em que a PBE (Psicologia Baseada em Evidências) é a única verdade*".

Em contraposição ao movimento de homogeneização epistemológica, a prática profissional nos convoca a radicalizar a escuta. Somos nós, profissionais da Psicologia, que estamos na linha de frente, acolhendo os efeitos dos modos de vida produzidos por um sistema capitalista que adoece. Essa não é uma questão nova para a Psicologia. Trata-se menos de repetir antigos diagnósticos com novas palavras e mais de compreender as roupagens contemporâneas desse mesmo sistema, a fim de não nos deixarmos capturar por modelos prontos que classificam, encaixam e silenciam pessoas.

É nesse horizonte crítico que autoras e autores contemporâneos defendem a necessidade de um "reflorestamento da Psicologia", conceito proposto por Geni Nuñes (2023).

> Tudo que é parte da diversidade é antagônico à monocultura, em todas as suas faces. […] Nós queremos pintar a Psicologia de jenipapo e

> urucum, para que a Psicologia seja também um espaço que reconheça a diversidade — de línguas, costumes, territórios e modos de vida — e não apenas os saberes legitimados pelo academicismo hegemônico." (Núñez, entrevista ao programa Bem Viver, 2024).

Tal perspectiva convoca o campo psicológico a dialogar com outros saberes, incluindo conhecimentos indígenas, afro-diaspóricos, feministas e comunitários, ampliando suas possibilidades interpretativas e interventivas diante do sofrimento psíquico. Esse movimento contribui para a construção de uma Psicologia situada, plural e eticamente comprometida com a justiça social.

Considerações finais

Diante de um cenário marcado pela mercantilização da vida, pela padronização dos sujeitos e pelo empobrecimento epistemológico dos saberes, sustentar uma prática psicológica implicada com a complexidade da vida humana é, antes de tudo, um gesto de resistência. Resistir, nesse contexto, significa reconhecer a multiplicidade de saberes, histórias, territórios e experiências que atravessam o sofrimento psíquico na contemporaneidade, recusando leituras simplificadoras que reduzem a existência a categorias estanques.

A escutatória, longe de figurar como um adorno poético ou um recurso secundário, revela-se como fundamento ético central de uma Psicologia comprometida com a transformação social. Em tempos de silenciamento, de medicalização da vida e de captura do sofrimento por discursos normativos e produtivistas, escutar torna-se um ato radical. Como nos inspira Rubem Alves, reaprender a ouvir talvez seja condição para que a Psicologia não perca sua vocação primordial: estar com o outro, não para corrigi-lo ou ajustá-lo, mas para reconhecê-lo em sua humanidade, em sua dor e em sua capacidade de perseverar na existência como nos ensinou Espinosa.

Observa-se, contudo, um aumento expressivo na produção de laudos psicológicos e na disseminação de práticas de autodiagnóstico, fenômeno intensificado pela circulação massiva de informações nas redes sociais. Essa dinâmica alimenta uma cultura de medicalização da vida, na qual experiências humanas complexas são rapidamente traduzidas em categorias diagnósticas, desconsiderando seus determinantes históricos, sociais e relacionais. Tal lógica não apenas banaliza o sofrimento psíquico, como

também esvazia a potência crítica, deslocando a Psicologia de seu compromisso ético-político com a vida.

Na contramão de uma Psicologia que mantém o especial como exceção e preserva a lógica da exclusão sob novas roupagens, este ensaio reafirma a defesa de uma promoção da saúde ético-política. Uma promoção que se constrói por meio de um ensinar para pensar, e não para servir. Inspirada em Espinosa, trata-se de apostar na potência das ideias adequadas, capazes de ampliar a capacidade de agir, compreender e afetar-se, rompendo com formas de servidão que aprisionam os sujeitos em afetos tristes e relações de submissão.

O encontro com o outro, como nos lembra Rubem Alves, acontece na comunhão entre diferenças, quando "a beleza do outro e a beleza da gente se juntam num contraponto" (2003, s/n), perspectiva que dialoga diretamente com Paulo Freire (2006) ao afirmar a alteridade como condição para o diálogo e para a emergência do novo. Essa compreensão articula-se aos fundamentos da Psicologia Social, segundo os quais o sujeito se constitui na e pela relação, sendo o pertencimento uma condição ontológica da existência. Por fim, diante do aumento exponencial dos diagnósticos, um elemento fundamental e positivo desse processo é compreender que as pessoas estão profundamente insatisfeitas. Essa sociedade está cada vez mais desumana com relação as suas aspirações mais elementares, enquanto existir sofrimento existe a possibilidade de transformação. Todas(os) esperam a transformação da nossa sociedade, nossos corpos exigem uma mudança radical.

Referências

ALVES, Rubem. *O amor que acende a lua*. Campinas: Papirus, 8.ed., 2003.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 30 ago. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br. Acesso em: 01 de novembro de 2025.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Código de Ética Profissional do Psicólogo. Brasília: CFP, 2005.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Condições de trabalho e saú-*

de mental de psicólogas(os). Brasília: CFP, 2022.
ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006 [original de 1992].
FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2020.
KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
KRENAK, Ailton. *A vida não é útil.* São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
LANE, Silvia Tatiana Maurer. *Entrevista*. In: BOCK, Ana Mercês Bahia; GONÇALVES, Maria da Graça Marchina; FURTADO, Odair (org.). *Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia*. São Paulo: Cortez, 2000.
MANTOAN, Maria Teresa Eglér. *Inclusão escolar: o que é? Por quê? Como fazer?* São Paulo: Moderna, 2003.
MANTOAN, Maria Teresa Eglér. *O desafio das diferenças nas escolas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
MANTOAN, Maria Teresa Eglér. *Educação inclusiva: pontos e contrapontos*. São Paulo: Summus, 2015.
MUSHA, Elisa Harumi. *Vivências afetivas na formação em psicologia: ser pesquisadora no campo de afecções espinosano.* Tese (Doutorado em Psicologia Social) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.
NUÑES, Geni. *Descolonizar afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. São Paulo: Planeta, 2023.
NÚÑEZ, Geni. Entrevista — *Conversa Bem Viver: "Queremos pintar a Psicologia de jenipapo e urucum"*. Brasil de Fato, 14 out. 2024. Disponível em: <site Brasil de Fato>. Acesso em: 20 de dezembro de 2025.
ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). Relatório mundial de saúde mental: transformar a saúde mental para todos. Genebra: World Health Organization, 2022. Disponível em: https://www.who.int. Acesso em: 26 de novembro de 2025.
SAWAIA, Bader Burihan. *O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão*. In: SAWAIA, B. (Org.) As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Vozes, 2001.
SAWAIA, Bader Burihan. *Psicologia e desigualdade social: uma reflexão ética*. São Paulo: Cortez, 2014.

Capítulo IV

Aparelhamento ideológico e comunicação de submundo como narrativas conflitantes sobre escolas cívico-militares no Amazonas

Walquimar Borges
Secretaria de Estado da Educação/AM

Renan Albuquerque
Universidade Federal do Amazonas

Flávia Busarello
Universidade Regional de Blumenau/SC

Isaías dos Santos
Universidade Federal do Amazonas

1. Contexto do problema

Escolas cívico-militares (ECIMs) emergiram fortemente no cenário brasileiro da educação no início do ano de 2019, após eleição do presidente Jair Bolsonaro, político de extrema direita, não apenas segundo alternativa de gestão administrativa, mas como ambicioso projeto de reengenharia social fundado em ideologias conservadoras (Albuquerque *et al.*, 2024). Originalmente apoiadas em âmbito nacional pelo Decreto Federal nº 10.004/2019, instituições que abrigaram a proposta das ECIMs na esfera do país tornaram-se pilares de uma política pública que anunciava reestruturação do sistema de educação sob óticas de disciplina e autoridade.

A perspectiva era refutar o fracasso escolar de alunos a partir de modelo unilateral (Faria *et al.*, 2024), pautado por estratégias didáticas consolidadas não via conselhos educacionais democráticos, diversos e inclusivos, mas sim a partir de sistemas de ensino não raro de cunho arbitrário, dis-

cutíveis e controversos (Alves; Albuquerque, 2024). Um suposto combate à ideia de ideologia de gênero, disseminada por *fake news* nas eleições majoritárias de 2018 no Brasil, também potencializou de maneira definitiva a adoção de ECIMs em termos gerais (Santos; Albuquerque, 2023).

Entretanto, após a derrota de Jair Bolsonaro nas eleições de 2022 e a tentativa de golpe de Estado em 8 de janeiro de 2023, que contou com apoio de membros das Forças Armadas (FAA), do Ministério da Defesa, do Ministério da Justiça, da Polícia Rodoviária Federal (PRF), da Agência Brasileira de Inteligência (Abin) e da Polícia Federal, além do próprio ex-presidente da República, a criação de escolas cívico-militares em termos de lei foi descontinuada pelo campo progressista, que saiu vencedor do pleito (Vivas; Yamaguti; Sato, 2026).

A revogação do programa federal, portanto, enquanto política pública orientada para a desmilitarização de escolas, foi planejada para ocorrer em todo o Brasil pelo Decreto nº 11.611/2023 (Bairon *et al.*, 2021). Entretanto, o Estado do Amazonas foi um dos territórios onde houve resistência institucional e apoio político em defesa da manutenção das ECIMs. O governador Wilson Lima, filiado ao partido União Brasil e declarado apoiador de Bolsonaro, por meio do Decreto nº 49.042, de 26/02/2024, estabeleceu ordenamento legislativo e jurídico necessário para ações de escolas cívico-militares na capital e todos os municípios, em tratado de continuidade legal das ECIMs.

A discordância política ante a sistemática proposta pelo Ministério da Educação do presidente Lula da Silva foi materializada pelo Decreto Estadual nº 49.042/2024 e, posteriormente, pela Lei Estadual nº 7.724/2025 (ALE/AM, 2025). Aconteceu uma espécie de blindagem do modelo educacional amazonense diante da política pública nacional de desmilitarização escolar. A partir de maio de 2025, o Programa Estadual das Escolas Cívico-Militares (Pecim) do Amazonas foi instituído. Deu-se continuidade para a trajetória de criação de ECIMs iniciada em 2019 e paralisada em 2023.

O Pecim afirmava incorporar "a disciplina e os padrões de excelência do modelo militar em seis instituições da rede pública estadual" (Seduc, 2025, p./única). "Cerca de 4.689 mil estudantes estarão atendidos [em 2026]. [...] O programa estadual prevê o trabalho colaborativo entre profissionais da Secretaria de Estado de Educação e Desporto Escolar e militares da reserva. Entre objetivos do projeto, está o de promover valores cívicos, patrióticos e éticos, utilizando instrumentos de ensino do civismo, respeito às leis, família e deveres do cidadão" (Id., *op. cit.*).

A ação política de apoio às ECIMs foi imposta de encontro a resultados de Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (Ideb) e à revelia do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), que apontam os centros educacionais cívico-militares não como escolas de excelência, mas sim de qualidade mediana em termos gerais. Por exemplo, das 20 instituições mais bem ranqueadas atualmente em todo o Amazonas, de acordo com avaliações condizentes ao ano de 2023, apenas uma é militarizada (Portal Melhor Escola, 2026).

Considerando o cenário incomum, o artigo propôs reflexão sobre como a militarização escolar tende a desafiar pilares da redemocratização brasileira e do resguardo às instituições desde a tentativa de golpe de 2023. Nossa hipótese é que o aparato estatal, neste contexto, foi instrumentalizado para escamotear a pluralidade de pensamento e a diversidade cultural em favor de ordem autoritária e uniformizadora (Sader *et al.*, 2023), pleiteada pela comunicação de submundo.

Almejamos desvelar até que ponto a estrutura pública de ensino do Amazonas está a ser capturada a partir de um decreto estadual para servir a projeto que substitui a autonomia pedagógica em favor de obediência hierárquica, ferindo direitos fundamentais à educação democrática. Tomamos como pressuposto que, nessa esfera de conflito, a atuação do Ministério Público do Estado do Amazonas (MP/AM) revelou-se como principal eixo de resistência e defesa da ordem constitucional.

Provocado por denúncias de abusos e irregularidades, o *Parquet* do órgão instaurou o Inquérito Civil n.º 06.2023.00000369-4, culminando no ajuizamento de uma ação civil pública contra o próprio Estado. Para os fins deste artigo, assumimos que a referida petição inicial e o despacho n.º 0706/2025/59-PRODHED não são peças jurídicas desconexas da realidade, mas documentos elucidadores que fornecem base factual e probatória do complexo litígio aqui discutido.

No que segue, ponderamos por hipótese que fatos apurados e comprovados pelo Ministério Público funcionam como evidências concretas do que se denomina de violência institucional, fundamentando críticas teóricas à luz de Althusser (1985), Apple (1989) e Burke (2005). O trabalho é ancorado na interseção entre o rigor acadêmico e a realidade fática processual para denunciar o retrocesso democrático no ensino amazonense na atualidade.

2. Enfoque teórico
Aparelhamento ideológico e comunicação de submundo

Louis Althusser, em obra seminal, afirma que instituições escolares funcionam como aparelho ideológico de Estados dominantes em formações sociais capitalistas consolidadas tardiamente (Jameson, 1996), como é o caso do Brasil, país membro dos Brics e detentor da 11ª economia mundial. Somos nação recém saída do mapa da fome. Nos últimos 30 meses 17, 5 milhões de pessoas deixaram o estatuto da pobreza extrema a partir de uma economia que retomou sua pujança e acaba por ser marcada pelos menores índices de desemprego registrados desde 2012 (Agência PT, 2025, p./única).

Para Althusser (1985), a sobrevivência de um sistema de alta magnitude, como no caso brasileiro, com suas potencialidades e fragilidades, não depende apenas da repressão física, mas da intenção do governo em moldar consciências de modo que se estabeleçam como subservientes. "[...] Nenhum aparelho de Estado pode subsistir duradouramente se não exercer simultaneamente sua hegemonia sobre e nos aparelhos ideológicos de Estado" (Id., *op. cit.*, p. 65).

Na esfera do Amazonas, maior ente da federação brasielira, a institucionalização de escolas militarizadas via decretos unilaterais, situados à margem do debate legislativo e principalmente da vontade popular, revela estratégia de tentativa de captura institucional para converter espaços pedagógicos plurais em centros de difusão de uma visão de mundo conservadora e unidirecional. Essa captura se dá por meio da comunicação de submundo, pautada no pânico moral e no espalhamento de fake news (Albuquerque *et al.*, 2024).

"A comunicação de submundo parece enredar-se, conceitualmente, no arco da constituição de campanhas que incentivam desinformação, contrainformação, rumores e boatos a se tornarem potentes instrumentos de governamentalidade e biopolítica para extremistas" (Id., *op. cit.*, p. 4). É comunicação que produz afetos tristes (Spinoza, 2013) e estes geram instabilidades no tecido social a partir de dinâmica peculiar que mantém corpos imersos na servidão (Spinoza, 2014).

A eficácia desse aparelhamento reside no fato de que a ideologia não é conjunto abstrato de ideias, mas instância que possui tônus pragmático, manifestando-se em ritos, práticas e regulamentos disciplinares em escolas. Ao submeter o corpo discente a atos conjunturais de caserna, por su-

posto o Estado opera o que Althusser denomina reprodução da submissão. Segundo o filósofo, a escola não se exime de mediar conhecimentos, mas agora de forma que assegure uma sujeição à ideologia dominante ou o domínio de sua prática por atributos políticos e particulares.

"Todos os agentes da produção, da exploração e da repressão devem estar de um modo ou de outro imbuídos desta ideologia para cumprirem conscientemente sua tarefa" (Althusser, 1985, p. 71). Nesse sentido, a escola cívico-militar administra uma dupla função ideológica. De um lado, realiza treinamento de futuros trabalhadores para a obediência cega e o respeito à ordem vertical. De outro, constitui-se de agentes repressores pagos pela administração pública a dominarem ferramentas de comando e vigilância. São duas pontas de uma mesma vertente burocrática dominadora.

Althusser (1985, p. 78) é enfático ao afirmar que esse modelo de escola ensina "regras de bom comportamento, isto é, da atitude que deve ser observada por todo agente da divisão do trabalho, segundo o posto que lhe está destinado". A nosso ver, em função da afirmativa, a reprodução da submissão segundo o modelo amazonense parece ser dinâmica pela qual o sistema educacional naturaliza hierarquias sociais a partir da disseminação de pânico moral, ou seja, do medo de perder privilégios orientados por ideias supremacistas de Deus, pátria, família e liberdade (Stanley, 2018).

O objetivo é garantir que estudantes incorporem regras de comportamento condizentes com a exploração do sistema das ECIMs, transformando o civismo em servidão voluntária. Como bem observa a petição inicial do MP/AM, ocorre desvirtuamento da cidadania, ou seja, um vício ontológico: discentes deixam de ser sujeitos de direitos, com autonomia e capacidade crítica, para atenderem como indivíduos subordinados a uma estrutura de comando. Essa transição é o que podemos enfatizar como "interpelação do indivíduo em sujeito" (Althusser, 1985, p. 89).

A ideologia, assim sendo, aborda jovens estudantes por meio de barganhas antiéticas relacionadas a fardamento militar, insígnias, bandeiras, ordem unida, hinos e promoções por mérito cívico etc. São, em resumo, micropoderes de referendo e punição que conquistam alunos dentro de circunstâncias de hierarquia e silenciamentos decorrentes de denunciados achaques educacionais com vínculos políticos. Com isso, o Estado faz com que discentes acreditem que seu sucesso escolar depende da submissão a uma autoridade de fundo autocrática.

Ao fim do processo, a escola cívico-militar cumpre sua função primordial como instituição alienante, de verve tirânica, garantindo que rela-

ções de poder de ordem dominial, etnocêntrica e colonialista ocorram sem fricções, silenciando a diversidade e o dissenso em nome de um sistema artificialmente imposto como verdade salvacionista. A imposição do medo, assim sendo, está concretizada em dispositivos apoiados em uma moralidade anunciada.

Medo e esperança nas escolas cívico-militares

Em reportagem publicada pela BBC News Brasil sobre a realidade do Paraná, um dos Estados mais conservadores do Brasil, escolas cívico-militares têm sido procuradas por famílias que buscam a disciplinarização dos filhos. O jornalista Luiz Fernando Toledo descreve que essas instituições operam por meio de sistemas de recompensa e punição, além de estabelecerem restrições quanto a cortes de cabelo e uso de maquiagem, entre demais aspectos da aparência pessoal de estudantes. Na entrevista, realizada com membros da comunidade escolar, evidencia-se que muitos pais recorrem às ECMIs com o objetivo de formar "cidadãos de bem".

No Amazonas, cuja sociedade da capital Manaus é majoritariamente conservadora, o modelo tende a ser similar ao observado no comparativo aos paranaenses. Pesquisa de levantamento do fim do ano passado no Estado (Perspectiva Mercado e Opinião, 2025) indicou que 46% dos entrevistados assumiram que continuam a apoiar Bolsonaro ainda que esteja inelegível ou alguém indicado por ele, incluindo *outsiders* políticos (influencers, empresários, jogadores de futebol etc.). Para a reeleição de Lula, 18% se declaram a favor do petista ou alguém por ele apoiado. Outros 36% assumiram, à época, não votar em candidatos apoiados por Lula ou Bolsonaro, fazendo equiparação controversa sobre uma suposta polarização entre ambos (Santana, 2025).

Com isso, significa que ECMIs no Amazonas são imaginadas pela população como centros que precisam assumir função que ultrapassa a educação formal, configurando-se como expectativa de parte das famílias para um tipo de manejo disciplinar dos/as filhos/as, ancorado no medo de que jovens não correspondam a padrões moralmente valorizados de conduta pelos próprios pais. É um medo autorreferenciado, que nasce nos tutores e passa a ser transferido aos infantos, conforme Spinoza (2013), que explica ser esse medo decorrente de flutuação de ânimo a envolver a esperança.

No caso em discussão, a segurança moral disseminada como foco de ensino das ECMIs no Amazonas opera na medida exata desse medo,

porque gera esperança. Assim, em termos gerais, nosso foco teórico recai sobre essa dupla afetiva (medo-esperança), pois ela sustenta a aceitação social inconteste das escolas cívico-militares. Descrevemos o suposto com base em Spinoza (2014), para quem indivíduos são *conatus*, ou seja, potências (Campos, 2008) que agem a partir de estimulação, esforçando-se para atender a expectativas.

Considerando, pois, que medo e esperança são afetos indissociáveis, pois o primeiro alimenta o segundo e vice-versa, a oscilação provocada por flutuação de ânimo gera variações entre esses dois afetos. Tratamos aqui de um balanço de afetos que impacta os pais, deixando-os em estado de vigília, especialmente em face da preocupação com a escolarização e a educação dos filhos. E os próprios filhos, por sua vez, passam a se cobrar a partir da premissa de que necessitam atender a anseios morais da família.

Adornada a essa perspectiva, temos a problemática das *fake news*, que serve de esteio ao constructo do pânico moral enquanto mecanismo de disseminação informacional enganosa na era da pós-verdade. A ideia de pós-verdade, nesse caso, é usada como expressão que define circunstâncias em que fatos influenciam menos a opinião pública do que emoções ou crenças pessoais (Siebert; Pereira, 2020). Nessa esfera, interessa recordar que o ápice do problema da militarização do ensino dá-se em 2018, quando o debate público foi marcado pelo surgimento, a partir de *fake news* disparadas em massa, dos termos "ideologia de gênero" e "doutrinação".

A narrativa criou um clima de vigilância em relação a conteúdos mediados e ensinados em escolas em geral, forjando ECMIs como fontes de esperança ante o medo. Essas *fake news*, ao alimentarem a dupla afetiva medo-esperança, intensificaram na prática a vigilância de famílias em relação a filhos (Busarello; Dos Santos; Prada, 2023). Foram notícias falsas que funcionaram como tempestades semióticas e apareceram tais e quais conjuntos de desinformação e contrainformação, a desestabilizar sociabilidades envolvendo política e economia nas escolas, com fortes implicações no debate sobre questões de gênero em ambientes escolares.

Diante do medo criado pela dimensão da pós-verdade, escolas cívico-militares emergiram como horizontes de esperança. Entretanto, não se pode afirmar que todos os estudantes amazonenses concordaram ou se adaptaram ao ambiente dessas escolas. Muitos tenderam a vivenciar sofrimentos psíquicos dentro desses espaços em função da forma como ECMIs funcionavam. Bader Sawaia (2023, p. 8) explica essa variável humana, demonstrando o caráter político da trama afetiva descrita.

> [...] se para Hobbes o medo leva ao fortalecimento do Estado, para Spinoza tanto mantém a tirania quanto a abala. Segundo o filósofo, há o medo-paralisador, que favorece a servidão, e o medo-ação, que mesmo causando sofrimento estimula a luta pelo fortalecimento da autonomia. Daí a política dos afetos defendida pelo autoritarismo visar a expansão do medo-paralisador, para sustentar seu poder, pois se reconhece como carente de potência (Id., *op. cit.*).

Mesmo após a revogação do programa pelo Governo Federal em 2023, no Amazonas ECMIs continuaram se ampliando e sendo procuradas por tutores. A esperança depositada nesses espaços dominiais militarizados, que afirmam desde sempre formar estudantes como cidadãos de bem, continuou a dominar muitas famílias, mantendo pais e alunos no medo-paralisador (Id., *op. cit.*). Para Spinoza (2013) esse medo faz com que indivíduos lutem pela sua servidão, acreditando que o fazem pela sua salvação. A busca pelas escolas cívico-militares, portanto, foi sustentada no Estado pela esperança de uma ordem moral e disciplinadora.

Embora a funcionar como medo autorreferenciado, produzido e mantido por arranjos de pós-verdade, coube dentro de um imaginário de obediência e controle, reforçando a servidão sob o signo do bem comum. Uma servidão, interessa pontuar, agnotológica, construída pela produção política da ignorância (Proctor; Schiebinger, 2008).

3. Discussão
Eficiência técnica e controle moral no Amazonas

O cenário educacional amazonense se configura no presente como laboratório privilegiado para atividades projetadas segundo perspectiva de uma "modernização [neo]conservadora", termo cunhado por Michael Apple para descrever coalizões de forças que buscam reconfigurar a escola pública. É um movimento não monolítico, mas que conta com alianças financiadoras (Apple, 2003, p. 45). "É projeto que busca, ao mesmo tempo, modernizar a economia para torná-la competitiva e restaurar valores culturais tradicionais, muitas vezes baseados em visão nostálgica de passado, ordem e autoridade" (Ib., *op. cit.*).

No Amazonas, tensões se manifestaram na estratégia da Seduc/AM de defender escolas cívico-militares como ativos indispensáveis da educação. Foi utilizada retórica neoliberal da eficiência focada em métricas e as es-

colas cívico-militares passaram a ser apresentadas como solução gerencial ao baixo desempenho do Estado no Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (Ideb), indicador do governo federal para medir a qualidade do ensino em escolas públicas. O último levantamento de 2023 declara a nota do Brasil sendo 6,0 nos anos iniciais, 5,0 nos anos finais do Ensino Fundamental e 4,3 no Ensino Médio.

O Ideb do Amazonas em 2023, que consta do resultado nacional mais recente, mostrou progresso em todas as etapas, avançando no pós-pandemia e superando metas estaduais, todavia ainda se situa aquém da média brasileira, especialmente no Ensino Médio. Nos anos iniciais (1º a 5º ano), ficou em 5,7, acima da meta de 5,4, superando a média da região, mas abaixo da nacional de 6,0. Nos anos finais (6º a 9º ano), foi atingida meta de 4,8, crescendo ante 2021. No Ensino Médio, escolas em geral chegaram a 3,8, abaixo da média do Brasil de 4,3. Portanto, o cenário estadual, em termos equiparados, é de atenção.

Existe a necessidade de adequação a índices pactuados por indicações federativas, por certo, mas não a qualquer custo, por operacionalização definitiva das ECMIs. É preciso entender que se "o papel da educação é reduzido a servir a interesses econômicos e à produção de capital humano" (Apple, 1989, p. 32), dado que o sucesso educativo é acachapado em números, ignoram-se desigualdades estruturais. Assoma-se ao disposto o componente conservador das escolas cívico-militares, que força a imposição de controle sobre mente e corpo de estudantes.

Desta feita, ECMIs acabam por tensionar atividades de desconfiança e desconforto em relação a professores e à independência das escolas, ao ponto em que "[...] a autonomia docente é vista como ameaça à qualidade e aos valores que grupos dominantes desejam restaurar" (Apple, 2003, p. 57). E para além do debate sobre questões sociais, a gestão democrática, princípio ativo da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) e da *Constituição Cidadã* de 1988, não raro se pulveriza diante do estabelecimento de padrões mensuráveis sem a consideração de complexidades sociais existentes e de um tipo de disciplina exigida.

São sistemáticas que forçam rupturas no eixo das liberdades individuais e, no Amazonas, têm suscitado contornos relacionados a ações de privatização ideológica quando condicionam, por exemplo, a matrícula de alunos em escolas cívico-militares à assinatura comunicada de um "Termo de Responsabilidade". Este TR é padronizado e requerido pela sede das Forças Armadas em Brasília/DF, onde se localiza o Setor Militar Urbano (SMU), área que concentra diversas organizações militares, como o

Quartel-General do Exército (Forte Caxias), o Comando da Marinha e o Comando da Força Aérea Brasileira (FAB).

Nesse termo, pais e/ou responsáveis por discentes são obrigados a seguir regras estéticas e políticas estipuladas somente para uso em ECIMs, como corte de cabelo específico, asseio específico e vestes de uniformes, além do silenciamento ante temáticas consideradas "ideologias de gênero" ou "esquerdistas". A prática transforma o direito à educação cidadã e heterogênea em uma escolha de mercado deturpada, baseada no fato de que escolas cívico-militares incitam que "[...] o Estado se retire da sua responsabilidade de garantir espaço de pluralismo para se tornar agente que impõe visão única de mundo através de mecanismos de pressão e exclusão" (Apple, 1989, p. 114).

Em última análise, a adoção no Amazonas do modelo ECMIs não busca uma modernização pedagógica em tom de liberdade, mas sim algo de restauração da hegemonia do autoritarismo no ensino. Ao utilizar a máquina pública para punir dissidências estéticas e comportamentais, como se dá quando ocorre a transferência compulsória de alunos, o Estado do Amazonas valida a tese de que "a educação é o local onde a política cultural é mais visível, onde o que conta como conhecimento e comportamento legítimo é definido pelo poder" (Apple, 2003, p. 28).

O modelo das ECIMs oculta, portanto, a erosão da cidadania ativa, como situou em documento o Ministério Público do Estado do Amazonas.

Ritos e protocolos invasivos

A imposição de padrões estéticos em escolas cívico-militares do Amazonas, que abrange desde a proibição de adornos até a adoção de ritos de continência, encontra explicação na história cultural de Peter Burke (2005). O debate, nesse contexto, admite o fato de que práticas cotidianas não são neutras ou meras formalidades acessórias, mas sim "instrumentos de construção de identidades sociais e de demarcação de poder" (Id., *op. cit.*, p. 78). Ao impor regras para o uso do corpo no cotidiano escolar via protocolos de aquartelamento, o Estado utiliza a cultura como ferramenta subjetiva para constituir mentes dóceis e programáveis.

Em ECIMs do Amazonas, a petição inicial do MP/AM denuncia justamente essa "militarização da estética estudantil", classificada na comunicação oficial do órgão como violação direta ao direito à personalidade. Por interpretação, tomamos o sentido da narrativa do Ministério Público para

salientar que a cultura é moldada por representações e práticas, o que significa dizer o seguinte: ao impor estilo militar sobre jovens civis, o governo pratica o que supomos como exigência político-ideológica, construindo tempestades semióticas duradouras para incentivar o conservadorismo.

"[...] Padrões servem para expressar coesão social, mas também para reforçar a hierarquia e a exclusão daqueles que não se ajustam ao estabelecido" (Burke, 2005, p. 102). O apagamento de subjetividades e singularidades em comportamentos e linguagens escolares, portanto, não é efeito colateral da disciplinarização do ensino, mas objetivo central das ECIMs. Ao suprimir identidades, que são em suma singularidades plurais, por um retrato invasivo de política pública, de visão unilateral e uniforme, ritos operam sob o signo do autoritarismo e do sofrimento ético-político (Sawaia; Albuquerque; Busarello, 2023).

Aprofundando a análise, emerge o conceito de "ignorância intencional", explorado por Burke ao discutir a história social do conhecimento e as funções da comunicação social para disseminar fatos e fenômenos. O autor sugere que o controle sobre o que é ensinado é indissociável do controle sobre o que deve ser esquecido ou ignorado. No contexto amazonense, o suporte do Estado serve para canalizar o aprendizado apenas a fins tecnicamente controláveis, focados na ordem, no comando e no desempenho métrico, enquanto se mantém o "não-saber" sobre as raízes históricas da dominação social e os direitos civis garantidos pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

"[...] O conhecimento é frequentemente utilizado como uma forma de poder, mas o silêncio e a ignorância são ferramentas igualmente eficazes para a manutenção do *status quo*" (Burke, 2003, p. 154). Ao substituir pensamento crítico e autonomia estética por ritos de obediência, ECIMs comunicam dia após dia uma espécie de cegueira cívica pautada por sofrimento ético-político. Um sofrimento que é sintoma da imposição de padrão militar que admite um mundo sem pluralismos, a partir do qual a uniformidade é uma virtude patriótica a ser admitida e disseminada no cotidiano.

A contenda jurídica mediada pelo Ministério Público do Estado do Amazonas contra normas estéticas e políticas de ECIMs é, por certo, ato de resistência pela preservação da cidadania multidiversa e do direito à diferença em escolas situadas no maior território federativo da Amazônia brasileira. Ao intervir contra a padronização compulsória, o caminho da judicialização ensaia impedir que escolas cívico-militares se tornem instituições de fabricação de servidão voluntária a partir de indivíduos despo-

jados de sua própria história e identidade, que replicam comunicabilidades de forma viciosa, acrítica.

A decisão do MP/AM de ajuizar ação civil pública representa o zênite jurídico da luta democrática contra o autoritarismo administrativo que tenta a conversão de parte da escola pública do Amazonas em QG ideológico. O documento do Ministério Público é enfático ao apontar que "[...] a militarização da estética estudantil não tem comprovação pedagógica e viola o direito à personalidade" (ACP-MP/AM, 2025, p./única). Essa peça do direito processual pode ser compreendida como contra-hegemônica. Paralelamente ao MP/AM, o Ministério Público Federal (MPF/AM) também se posicionou em desfavor às regras rígidas de padrão estético.

MP/AM e MPF/AM somaram esforços diante de restrições de acesso a informações por escolas cívico-militares e, junto ao Comando da Polícia Militar, alguns questionamentos foram encaminhados, tais como o que ocorreu em 1º de dezembro de 2025, quando dois registros do Diário Oficial do Ministério Público do Estado deram conta de possíveis irregularidades envolvendo unidades do Colégio Militar de Manaus. No despacho nº 0114/2025/59ªPRODHED, é mencionada a Escola Estadual Coronel Pedro Câmara (CMPM VIII), denunciada por presumida cobrança irregular de mensalidades, além de reclamações sobre autoritarismo. O nº 0115/2025/59ªPRODHED questiona o processo seletivo do Colégio Militar da Polícia Militar do Amazonas (CMPM) para o ingresso no 6º ano do Ensino Fundamental de 2025 e 2026. São alegadas hipotéticas faltas de transparência e imposição de exigências não previstas em edital, além da ausência de confirmação das inscrições e indeferimento de candidaturas sem possibilidade de recurso (MPAM, 2025).

Às vésperas do início do ano letivo, o MP/AM se reuniu com gestores de colégios da Polícia Militar do Amazonas para discutir tópicos relacionados a esses dois pontos distintos, considerando melhorias no ensino das instituições. O encontro foi conduzido da 55ª Promotoria de Justiça Especializada na Proteção e Defesa dos Direitos Humanos à Educação (Prodhed), em Manaus/AM. De modo amplo, a reunião tomou a contento o que rege a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, quando se estabelecem dois modelos de escolas no país, a escola pública básica (artigo 4º, da Lei nº 9.394/96) e a escola militar (artigo 83, da Lei nº 9.394/96). Não existem, no modelo de educação, escolas cívico-militares, além do que compete à União legislar sobre diretrizes e bases da educação nacional, segundo art. 22, inciso XXIV, CF/88 (Pelicioli, 2025).

Judicializar e combater a comunicação de submundo

A edição de leis e atos normativos contra a judicialização e em favor de escolas cívico-militares atua, primordialmente, como ferramenta de imposição de vontades ideológicas. É o que demonstra tramitação no Supremo Tribunal Federal (STF) das ações diretas de inconstitucionalidade sobre o tema. São elas a ADI nº 7.682-RS e ADI nº 6.791-PR, cujo relator é o ministro Dias Toffoli, e a ADI nº 7.662-SP e ADI nº 7.675-SP, de relatoria do ministro Gilmar Mendes. Ou seja, projetos de modernização conservadora por todo o Brasil, com destaque para o Amazonas, utilizam mecanismos burocráticos para contornar a participação democrática.

"O Estado busca, através de pressões administrativas e decretos, silenciar o debate público para implementar reformas que beneficiam apenas uma parcela hegemônica" (Apple, 2003, p. 89). A afirmativa se aplica por exato no cenário amazonense. A judicialização, portanto, reestabelece o que Althusser (1985) chamaria de limite ao poder soberano e, com isso, engendra a competência privativa da União para legislar sobre normas gerais referentes a diretrizes e bases da educação nacional.

Interpretando o destaque, temos que, no Amazonas, o uso de decretos para transformar escolas em entidades cívico-militarizadas potencialmente viola o princípio da legalidade administrativa (Art. 37, caput, CF/88), que exige da administração pública atuação sob o estrito comando de leis aprovadas pelo Legislativo. É uma violação estimada que força com que o Amazonas passe a dispor de aparelho ideológico conservador, do tipo escolar, em função de sua vontade de momento, ignorando estatutos democráticos.

"[...] Cria-se a confusão entre o conceito das escolas militares e das cívico-militares, por meio da desinformação, e constrói-se a ideia para a população de que os policiais militares armados dentro das escolas acabarão com a violência escolar" (Pelicioli, 2025, p./única). Ademais, trações ideológicas e vontades políticas unilaterais concorrem para a desproteção da integridade biopsicossocial de estudantes, impedindo que se notifiquem relatos de abuso de autoridade e violência institucional, como os ocorridos na E.E. Ernesto Pinho Filho, situada na maior capital urbana do bioma Amazônia.

Em Manaus, sinalizamos por necessidade, os relatos são reveladores de algo próximo a uma disciplina ditatorial ou o que o valha, então imposta a civis, degenerando em constrangimento e trauma a escolares. Na metró-

pole, o conceito de servidão voluntária parece ser notado no campo da violência simbólica (Bourdieu, 2007), porque é invisível e aceita tacitamente como ideal de progresso, tornando-se o autoritarismo uma peça central de ação (Bader; Albuquerque; Busarello, 2023).

Ao suscitar intervenções no imbróglio, o MP/AM resgata a definição de estudante como sujeito de direitos em formação, conforme preconiza o ECA. A resistência jurídica combate a subjetivação pela obediência, dinâmica pela qual o Estado do Amazonas tenta anular a autonomia de jovens. Conforme argumenta Burke (2005, p. 112), "o corpo é o primeiro local de exercício do poder político. Controlar a estética, o movimento e o silêncio do corpo é a forma mais eficaz de colonizar a mente". Em suma, a judicialização das ECIMs é um fomento à democracia porque obriga cidadãos amazonenses a confrontarem dispositivos ideológicos com o pluralismo de ideias e a autonomia pedagógica, pautados no artigo 15 da LDB.

Como aponta a petição inicial, de 2025, a transferência compulsória de discentes que não aceitam estar expostos a regras militares, a saber em sucinto, fere o direito de acesso a escolas próximas a residências de alunos. Com isso, se judicializar é denunciar a privatização do bem público concorrente a moralidades que citam Deus, Pátria, família e liberdade, também se pode entender como ação de lembrança ao governo do Amazonas que, em uma democracia, escolas não pertencem a partidos ou corporações militares, mas sim à sociedade em sua diversidade.

A ação civil pública do MP/AM, com apoio de efeito do MPF/AM, torna-se, precisamente, instrumento que questiona silenciamentos e apagamentos como regras no sistema educacional cívico-militar amazonense. Pela ação civil, ECIMs passam a ser debatidas não só como unidades de ensino, mas também como arenas centrais de tessitura ideológica que redefine fronteiras entre Estado e indivíduo. O *Parquet* sugere que atuar no preparo para o exercício da cidadania e qualificando-a ao trabalho são tarefas que exigem autonomia, e não submissão, bem como inclusão, e não segregação.

Judicializar também significa combater a desinformação como epidemia nacional ou infodemia (Eysenbach, 2002), fruto de modelos de negócios que se valem da necessidade de reconfiguração de poderes políticos. Para a extrema direita e para o capitalismo de plataforma, tomar decisões por efeitos de cliques, por entropia informacional e institucional, eram, em suma, cenários de oportunidades. Desde então, a produção de bombas de mentiras em rede e a falta de consciência da realidade como estratégia sociopolítica, como nos mostra Empoli (2020), em *Os engenheiros do caos*, é real e está a adoecer o Brasil.

Um adoecimento causado no Amazonas na cena escolar, onde crises foram princípios que permearam comunicações com impactos catastróficos em atos públicos de governo, sendo capazes de erodir o bem-viver (Acosta, 2016). Acabou sendo essa, é bom que se pontue, uma erosão relacionada a preconceitos estruturantes (xenofobia, homofobia, misoginia e racismo) e posições neofascistas (deus, pátria, família e liberdade) dentro de ECMIs, que alimentaram discursos de produção de ignorância e trouxeram à tona na sociedade um tipo de pânico moral baseado no que há de pior da herança judaico-cristã neopentecostal e no violento colonialismo à brasileira (Sader *et al.*, 2023).

Falamos aqui de uma ansiedade generalizada que se apoia em afirmativas historicamente excludentes e de cunho supremacista, com doses de sectarismo religioso e ânsia militar, o que criou um cenário perfeito para governos fisiologistas e candidatos aventureiros armarem uma grande bancada desde o início de 2019 na Assembleia do Amazonas e na Câmara de Vereadores de Manaus, como se nota, e se manterem bradando por pautas da extrema direita, que negam direitos humanos básicos.

A comunicação de submundo é instrumento da engrenagem política de produção de ignorância (agnotologia) e seu subproduto é a pós-verdade. Esse tipo de discurso sedimenta um lugar e uma comunidade para políticos que exploram temas conspiratórios. Tais temas, a nosso ver, no Amazonas hoje se espraiam tanto no conservadorismo moderado quanto no liberal, dando margem a mentes intelectualmente limítrofes, cientificamente inaptas, ideologicamente totalitárias, religiosamente obscurantistas e eticamente perversas (Ib., *op. cit.*).

4. Conclusão

Concluímos que a implementação do modelo das ECIMs revela uma série de incongruências que comprometem a essência da formação humana. Sob o pretexto de segurança moral e eficiência métrica, o que se observa é um molde de cerceamento do pluralismo de ideias em função da imposição de uma padronização que asfixia a subjetividade discente, transformando espaço que deveria ser de descoberta em ambiente de vigilância e repressão.

A incongruência do projeto com a gestão democrática e com as leis positivadas no Brasil é flagrante. Ao adotar ritos de caserna e hierarquias militares no ensino civil, o Estado do Amazonas entra em rota de colisão

com a Constituição Federal de 1988 e com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação. São arcabouços legais que preconizam o pluralismo de concepções pedagógicas e o respeito à liberdade. A imposição de "Termos de Responsabilidade" e a ameaça de transferência compulsória para alunos que não se moldam à estética militar violam diretamente o Estatuto da Criança e do Adolescente.

Se o ECA assegura a jovens a condição de sujeitos de direitos em formação, e não de subordinados às ordens de um comando de polícia, concluímos ainda que o constructo teórico mobilizado no *paper* para defender essa ideia ofereceu possibilidade de desvelo às engrenagens do projeto conservador amazonense. Althusser permitiu enxergar a escola militarizada como aparelho ideológico, operando a reprodução da submissão e garantindo que hierarquias sociais sejam internalizadas. Apple expôs a perversidade da modernização conservadora, que utiliza resultados numéricos do IDEB para justificar controle autoritário e excludente. Burke salientou a função política via ritos e símbolos, demonstrando que a imposição de padrões é forma de violência que afasta estudantes da consciência de seus direitos civis.

Baseando-se em reflexões e críticas operacionalizadas no artigo, compreendemos que a opção por escolas cívico-militares não se sustenta em ampliação da autonomia, mas na armadilha de afetos fundada no medo e na esperança. Trata-se do que Spinoza enumerou como "superstição", a ser alimentada por desinformação e contrainformação, ancorando-se em protótipos de segurança e moralidade. Assim, a noção de disciplina e controle do espaço escolar aparece como resposta a moralidades decorrentes da gestão das *fake news*, operando pela naturalização da vigilância como forma de educação e desenvolvimento de cidadãos de bem.

Nesse cenário de erosão democrática, papeis do Ministério Público do Estado do Amazonas e do Ministério Público Federal do Amazonas emergem como pilares de defesa da ordem jurídica. Através do ajuizamento da ação civil pública, o *Parquet* do MP/AM atua não apenas como fiscal, mas como agente de fomento à democracia ornado pela dimensão legal. A resistência apresentada por MP/AM e MPF/AM contra decretos unilaterais do Executivo pode ser um basta ao autoritarismo administrativo. É a reafirmação de que o direito fundamental à educação não pode ser negociado em troca de uma ordem artificial e que a dignidade humana de adolescentes está acima de qualquer projeto de poder.

Estimamos, por fim, que a luta pela reversão de escolas cívico-militares em escolas civis no Amazonas seja desenvolvida como vitória contra

a comunicação de submundo e pela própria sobrevivência da democracia brasileira no chão de escola da maior metrópole do Norte. Garantir que o espaço educativo permaneça como território de liberdade, crítica e respeito à pluralidade é o caminho para que a educação cumpra sua função constitucional de pleno desenvolvimento das humanidades.

Referências

ACOSTA, A. *O bem-viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda, São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ALBUQUERQUE, R.; VIVAR Y SOLER, R.; BUSARELLO, F.; GORDIANO, J. *O bolsonarismo e a cólera nas redes sociais: reflexão e crítica sobre a comunicação de submundo.* Emancipação, Ponta Grossa/PR, Brasil., v. 24, p. 1–18, 2024. DOI: 10.5212/Emancipacao.v.24.2422070.002. In https://revistas.uepg.br/index.php/emanci pacao/article/view/22070. Acessos em 5 jan 2026.

ALE/AM. *Modelo de Ensino Cívico-Militar*. LEI 7.724. 17/07/2025. In https://sapl.al.am.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2025/14207/7724.pdf. Acessos em 10 jan. 2026

ALVES, I. C.; ALBUQUERQUE, R. *Bullying na escola: um estudo de caso no Cepi? Centro de Ensino em Período Integral de Aplicação?* Iporá/GO. Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais, v. 13, p. 331-342, 2024.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado* (AIE). 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

APPLE, Michael W. *Educação e Poder*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

APPLE, Michael W. *Educando à Direita: mercados, padrões, Deus e desigualdade.* São Paulo: Cortez, 2003.

BAIRON, S.; ALBUQUERQUE, R.; GARRIDO, F.; VASQUEZ, R. *Coalizão Democrática: as eleições de 2022 e a garantia das instituições.* São Paulo: Alexa Cultural, Manaus: EDUA, 2021.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

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

BURKE, Peter. O que é história cultural? Tradução de Sérgio Goes de Paula. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BURKE, Peter. Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BUSARELLO, F. R.; SANTOS, L. C. dos; PRADA, T. Deus, pátria e família: o tripé político-afetivo do ressentimento e o encontro com as fake news. In: SAWAIA, B.; ALBUQUERQUE, R.; BUSARELLO, F. (Orgs.). *Afeto & Autoritarismo*. São Paulo: Letra Selvagem; Manaus: Edua, 2023.
CAMPOS, A. S. Jus Sive Potentia: *Direito Natural e Individualização em Spinoza*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.
EMPOLI, G. *Os engenheiros do caos*. Tradução de Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2020.
EYSENBACH, G. Infodemiology: The epidemiology of (mis)information [Internet]. Am J Medicine 2002; 113(9):763-765.
FARIA, G.; MORAIS, H.; ALBUQUERQUE, RENAN; SANTOS, I. *Fracasso escolar e reprovação: um debate necessário.* Revista Educação e Linguagem, v. 11, p. 83-94, 2024.
JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO AMAZONAS (MP/AM). Despacho n.º 0706/2025/59 - PRODHED. Inquérito Civil n.º 06.2023.00000369-4. Manaus: MP/AM, 2025.
MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO AMAZONAS (MP/AM). *Petição Inicial de Ação Civil Pública*. 59ª Promotoria de Justiça de Manaus. Manaus: MP/AM, 2025.
MPAM. Diário Oficial Eletrônico. 1º de Dezembro de 2025. In https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://amazonas1.com.br/wp-content/uploads/2025/12/MPAM-COLEGIO-MILITAR.pdf. Acessos em 10 jan. 2026.
PELICIOLI, A. C. *Violação de competência e desvio de função em escola cívico-militar*. 11/09/2025. In https://www.conjur.com.br/2025-set-11/escolas-civico-militares-e-supremo-tribunal-federal/. Acessos em 10 jan. 2026.
PERSPECTIVA MERCADO E OPINIÃO. *Eleitores de Manaus rejeitam nomes ligados a Lula e Bolsonaro nas eleições de 2026*. Revista Cenarium, 08/12/2025. In https://revistacenarium.com.br/eleitores-de-manaus-rejeitam-nomes-ligados-a-lula-e-bolsonaro-nas-eleicoes-de-2026/. Acessos em 5 de jan. de 2026.
PORTAL MELHOR ESCOLA. In https://www.melhorescola.com.br/escola/ranking-enem/amazonas?page=2. Acessos em 10 jan. 2026.
PROCTOR, R. N.; SCHIEBINGER, L. (Orgs.). *Agnotology: the making and unmaking of ignorance Palo Alto:* Stanford University Press, 2008.

SADER, E.; ALBUQUERQUE, R.; SANTANA, S.; HOGEMANN, E.; PETRY, L. C. *Coalizão Democrática* Vol. 2: *O Bolsonarismo Pós-2022 e A Grande Tarefa de Reconstrução da Democracia*. 1. ed. Manaus/AM e Embu das Artes/SP: Edua e Alexa Cultural, 2023, v. 2, 84 p.
SANTANA, F. *Eleitores de Manaus rejeitam nomes ligados a Lula e Bolsonaro nas eleições de 2026.* Revista Cenarium, 08/12/2025. In https://revistacenarium.com.br/eleitores-de-manaus-rejeitam-nomes-ligados-a-lula-e-bolsonaro-nas-eleicoes-de-2026/. Acessos em 5 de jan. de 2026.
SANTOS, I.; ALBUQUERQUE, R. *Sofrimentos psíquicos da covid-19 e o extremismo político entre professores na Amazônia*. Revista EDUCAÇÃO E LINGUAGEM, v. 10, p. 66-76, 2023.
SAWAIA, B. Prólogo. In: SAWAIA, B.; ALBUQUERQUE, R.; BUSARELLO, F. (Orgs.). *Afeto & Autoritarismo*. São Paulo: Letra Selvagem; Manaus: Edua, 2023. pp. 5-9.
SAWAIA, B.; ALBUQUERQUE, R.; BUSARELLO, F. (Orgs.). *Afeto & Autoritarismo: Expressões Psicossociais da Política Brasileira*. 1. ed. Taubaté/SP e Manaus/AM: Letra Selvagem e Edua, 2023.
SAWAIA, B. (Org.). *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social.* 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
SEDUC. *Governador Wilson Lima lança o Programa Estadual das Escolas Cívico-Militares.* Notícias Secom, 06/05/2025. In https://www.seduc.am.gov.br/index.php/component/content/article/5984-governador-wilson-lima-lanca-o-programa-estadual-das-escolas-civico-militares?catid=133&Itemid=437. Acessos em 5 de jan de 2026.
SIEBERT, S.; PEREIRA, I. V. *A pós-verdade como acontecimento discursivo*. *Linguagem em (Dis)curso*, v. 20, n. 2, p. 239–249, maio 2020.
SPINOZA, Baruch. *Obra Completa I: (Breve) tratado e outros escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
SPINOZA, Baruch. *Ética*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo*. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2018.
VIVAS, F.; YAMAGUTI, B.; SATO, A. *Trama golpista: dos 29 condenados pelo STF, 23 estão encarcerados ou em prisão domiciliar*; veja lista. TVGlobo e GloboNews/BSB. 03/01/2026. In https://g1.globo.com/politica/noticia/2026/01/03/trama-golpista-dos-29-condenados-pelo-stf-23-estao-encarcerados-ou-em-prisao-domiciliar-veja-lista.ghtml. Acessos em 5 de janeiro de 2026.

Capítulo V

Bem-viver e saúde ético-política: contribuições para a descolonização de políticas públicas

Maria Yzabella Souza Franco
Conselho de Psicologia 14º Região

Bader Burihan Sawaia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Flávia Roberta Busarello
Universidade Regional de Blumenau/SC

Esse capítulo pretende refletir sobre a contribuição da cosmologia ancestral indígena do Bem Viver (BV) e a práxis de enfrentamento ao sofrimento ético-político proposto por Sawaia (1999) no âmbito das políticas públicas, tendo em vista o desenvolvimento na prática cotidiana de insurgências utópicas. A reflexão é fundamentada por escritos de pensadores indígenas sobre o BV e fortalecida pelo relato de experiência pessoal e profissional da pesquisadora Maria Yzabella Souza Franco, jovem não branca de ascendência indígena mato-grossense e pantaneira, autora principal deste capítulo.

Especificamente, considera-se a vivência profissional no âmbito da Residência Multiprofissional em Saúde da Família com Ênfase em Populações Indígenas, realizada entre os anos de 2024 e 2026, em aldeias e comunidades indígenas urbanas, principalmente a Aldeia Água Bonita e Comunidade Indígena Tarsila do Amaral, localizada no município de Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Tratam-se de territórios dentro da cidade organizados em bairros porém com concentração de populações indígenas, nesse caso específico de povos das etnias Terena, Guarani e Kadwéu fruto de uma migração de suas aldeias de nascença pela tentativa de ascensão social e emprego no contexto urbano. Assistido pela Secretaria Municipal de Saúde (SESAU) e não pelos dispositivos específicos da saúde

indígena como Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), evidencia-se uma tensão estrutural na forma como o Estado reconhece, ou não, as especificidades dessa população visto no contexto urbano. Estar inserida nesse espaço permitiu acompanhar as dinâmicas de cuidado, vínculo e fluxos de atenção à saúde, construindo uma prática ética e política que tensiona os limites tradicionais da Psicologia e políticas públicas.

Repensar políticas públicas na América Latina exige enfrentar não apenas limitações técnicas, financeiras ou falhas de implementação, mas, sobretudo, os pressupostos ontológicos e epistemológicos que sustentam o próprio modelo socioeconômico herdado da modernidade ocidental. Como reflexão crítica e, principalmente, como retomada do protagonismo intelectual e cosmológico de povos indígenas, inclui-se ao debate a noção de Bem Viver (BV), que se constitui em horizonte ancestral que tensiona radicalmente a matriz individualista, produtivista e antropocêntrica que organiza a ação do neoliberalismo na construção das políticas públicas na América Latina. Tal formulação não emerge como metáfora moral, mas como expressão sistematizada de cosmovisões andinas (Huanacuni Mamani, 2010), apresentadas como fundamento filosófico, político e estratégico de reorganização da vida coletiva. O presente capítulo se fundamenta em autores, de povos originários, importantes nesse tema como: Acosta (2016); Krenak (2019, 2020a, 2020b); Ticuna (2026); Bruce & Kopenawa (2015) e Huanacuni Mamani (2010).

Indubitavelmente, a incorporação desse conceito exige considerar as estruturas históricas e econômicas que moldam as políticas públicas, incluindo a saúde. A partir da categoria de colonialidade do poder, Aníbal Quijano (2007) demonstra que a independência política não rompeu a matriz de exploração que fundamenta a economia, o conhecimento e as hierarquias sociais na América Latina. Nesse sentido, de acordo com Acosta (2016) a racionalidade estatal segue fundada em dispositivos burocráticos modernos que separam sociedade e natureza, sendo fundamental essa chave interpretativa para compreender as contradições que emergem quando conceitos como o Bem Viver são incorporados normativamente, mas permanecem tensionados por estruturas colonial-capitalistas.

Retomando Huanacuni Mamani (2010), o BV não corresponde à ideia moderna de qualidade de vida estruturada no individualismo do "bem-estar", associada à acumulação de bens, crescimento econômico ou ampliação do consumo. Segundo os autores referenciados neste capítulo, para a construção do Bem Viver é fundamental uma concepção relacional de existência, fundada na integralidade entre todos os seres que compõem

a comunidade e a vida. A comunidade não se restringe ao conjunto de indivíduos humanos, mas integra natureza, território, ancestralidade e cosmovisão indígena como dimensões indissociáveis da organização social. Essa compreensão também encontra ressonância na crítica desenvolvida por Krenak (2020), de que a vida não pode ser reduzida à lógica da utilidade ou da produtividade. Ao problematizar a racionalidade utilitarista moderna, o autor evidencia que a subordinação da existência a critérios econômicos produz não apenas destruição/devastação ambiental, mas também empobrecimento cosmológico da própria experiência humana (Krenak, 2020). Ao afirmar que não é o mundo que acaba, mas um determinado projeto de humanidade, o autor desloca a discussão da catástrofe natural para a crise civilizatória.

A ruptura promovida pelo pensamento neoliberal ao eleger o capital como valor central e instituir o individualismo como unidade principal da vida, promove desequilíbrios estruturais que se expressam nas crises ecológicas, sociais e subjetivas contemporâneas. Diante disso, a perspectiva crítica do BV busca retomar novas formas de desenvolvimento e não apenas um instrumento de readequação. Acosta (2016) também questiona o imaginário progressista baseado no crescimento ilimitado evidenciando que políticas públicas estruturadas sob o paradigma desenvolvimentista reproduzem dependência, desigualdades e devastação ambiental, ainda que mobilizem discursos e ações redistributivas. Dessa maneira, o autor propõe transformação das bases institucionais do Estado, incluindo novos critérios de planejamento, avaliação e legitimidade da ação pública, orientados pela sustentabilidade ecológica, justiça social e participação comunitária.

O historiador e escritor Célio Turino (2016), ao prefaciar o livro "O Bem Viver" na edição brasileira de Alberto Acosta, instiga a respeito dos desdobramentos culturais que o conceito da harmonia com a natureza revela, não se limitando ao contexto andino e amazônico, mas também existente em diversas etnias como nas formas de vida dos povos guaranis e em filosofias africanas. Esse mesmo autor expõe possibilidades para uma prática ética-política cotidiana possível no viver coletivo através do protagonismo na participação popular, na constituição de direitos, nos espaços culturais de lazer que permitam novas formas de sociabilidade e usufruição do tempo.

A Constituição da República do Equador de 2008 incorpora explicitamente o "Sumak Kawsay", que se traduz como Bem Viver, sendo um eixo estruturante da ordem jurídica, dedicando um conjunto de dispositivos aos

chamados “Derechos del Buen Vivir” (Equador, 2008, art. 12–32). O documento ainda reconhece a natureza como sujeito de direitos, rompendo com a tradição jurídica ocidental que a concebe como objeto de apropriação (Equador, 2008, art. 71–74). Tal reconhecimento implica redefinir o escopo das políticas públicas como a exploração de recursos naturais e o planejamento territorial. Dessa forma, as políticas energéticas passam a ser avaliadas não apenas por sua rentabilidade, mas por sua compatibilidade com a integridade dos ecossistemas e com o equilíbrio da comunidade ampliada de vida. Acosta (2016) considera que mesmo a implementação desses princípios enfrenta tensões no interior de uma economia marcada pelo extrativismo. É válido ressaltar que à luz da colonialidade do poder (Quijano, 2007), a ontologia inscrita no texto constitucional do Equador não altera automaticamente a estrutura material da economia. O resultado pode ser a conversão do Bem Viver em retórica multicultural e esvaziada de sua potência transformadora.

Já a Constituição brasileira, não incorpora explicitamente paradigmas como o Bem Viver enquanto princípio estruturante da organização social e jurídica do Estado. Esse documento representa, sem dúvida, um marco importante no reconhecimento formal da diversidade cultural e dos direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras tradicionalmente ocupadas. Entretanto, a história das políticas indigenistas no Brasil foi profundamente marcada por dispositivos de tutela estatal, nos quais os povos indígenas foram historicamente concebidos como sujeitos a serem integrados à sociedade nacional, e não como coletividades autônomas portadoras de sistemas próprios de organização social, política e cosmológica. É válido ressaltar que, ainda assegurando direitos relacionados à proteção ambiental e aos direitos territoriais indígenas, o ordenamento constitucional brasileiro permanece ancorado em uma matriz predominantemente antropocêntrica. O artigo 225º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabelece que todos têm direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, definido como bem de uso comum do povo e essencial à qualidade de vida humana. Embora represente um avanço, essa formulação jurídica mantém a natureza vinculada principalmente à sua função para a vida humana, diferentemente da experiência constitucional equatoriana, que reconhece a natureza como sujeito de direitos. Tal diferença de construção sobre a natureza entre as constituições revela uma distinção importante: enquanto o paradigma do *Sumak Kawsay* inscreve juridicamente uma concepção relacional entre sociedade e natureza, o ordenamento brasileiro preserva uma lógica na qual o ambiente é frequentemente compreendido como recurso passível de gestão.

Essa concepção jurídica dialoga com a persistência de modelos de desenvolvimento baseados na expansão econômica e na exploração intensiva dos territórios. No Brasil, a terra e os bens naturais tendem a ser interpretados a partir de sua potencialidade produtiva, abrindo espaço para projetos desenvolvimentistas vinculados à mineração, ao agronegócio e à expansão de grandes empreendimentos de infraestrutura. Como consequência, multiplicam-se conflitos territoriais envolvendo povos indígenas e comunidades tradicionais, cujos modos de vida dependem da preservação de seus territórios. Nesses contextos, o território não representa apenas um espaço físico ou econômico, mas constitui dimensão fundamental da reprodução cultural, social e espiritual. Esses conflitos, contudo, não se restringem à disputa material pelos territórios. Eles expressam também tensões entre diferentes formas de compreender a relação entre sociedade, natureza e desenvolvimento. É nesse contexto que o debate sobre desenvolvimento, natureza e território passa a ser compreendido também como um debate epistemológico.

Nosso futuro não está à venda: A resposta somos nós.

Autores vinculados ao pensamento decolonial têm demonstrado que a modernidade científica se estruturou simultaneamente à colonialidade do poder, produzindo não apenas hierarquias econômicas e políticas, mas também hierarquias de conhecimento que definiram quais modos de cultura e vivências seriam reconhecidos como legítimos e quais seriam marginalizados ou invisibilizados (Quijano, 2007). A exemplo dessa imbricação, relacionando ao campo da saúde, está a fala de Krenak em 2020 transcrita em dossiê:

> Não podemos pensar que o Estado dentro do capitalismo vai promover cuidado com alguém. Pelo contrário, ele vai devorar as pessoas assim como devora as paisagens. Nós somos uma plataforma extrativista pró-capitalismo. As nossas montanhas, os nossos rios, as nossas florestas e os nossos corpos têm o mesmo gradiente da abordagem das economias, que englobam o planeta inteiro, e isso não é apenas um problema brasileiro. A forma de o capital tratar a saúde e o campo da saúde como uma mercadoria está cada vez mais em disputa, e com uma tendência crescente em todos os lugares do mundo. É como se fosse um passe: te vendem um passe para a sobrevivência, que é o pacote da saúde. (Krenak, 2020, p.1)

Saberes produzidos por povos indígenas, comunidades tradicionais e outros grupos historicamente subalternizados foram frequentemente relegados ao campo do tradicional, do cultural ou do folclórico, sendo excluídos dos espaços institucionais de produção de conhecimento científico. Tal dinâmica teve impactos diretos no campo da saúde, uma vez que os modelos de cuidado e compreensão do bem-estar passaram a ser estruturados majoritariamente a partir de referências biomédicas e positivistas, frequentemente incapazes de abarcar a dimensão histórico-social que organiza muitas concepções de vida presentes em diferentes povos e comunidades. Essa discussão encontra importantes ressonâncias nas reflexões sobre determinantes sociais da saúde e sobre os modos pelos quais as condições materiais, simbólicas e territoriais de existência influenciam os processos de adoecimento e sofrimento. Nesse sentido, o debate sobre o BV adquire reflexões relevantes quando analisadas à luz da psicologia social crítica, vista a necessidade de compreender a saúde como expressão das formas de vida que uma sociedade produz e sustenta coletivamente e não somente objeto de intervenção técnica.

No Brasil, Silvia Lane comandou um movimento de revisão teórico-epistemológica da psicologia social defendendo a proposição de que toda psicologia é social pois o homem é social (2020; 2018) e, consequentemente, propondo a superação da dicotomia, objetividade e subjetividade e construindo um núcleo de pensadores intelectuais e também ativistas comprometidos com a transformação social de nossa realidade, conhecida como Escola de São Paulo.

Para escrever este capítulo nos fundamentamos em Sawaia, uma das participantes desse movimento, que continua a buscar conceitos e categorias analíticas para operacionalizar na prática os pressupostos defendidos por Lane. Utiliza como referências, além de Lane, Marx, Vygotsky e Spinoza, demostrando a dimensão afetiva como guia norteadora das análises da desigualdade social, caminho que lhe permitiu construir o conceito de sofrimento e saúde ético-políticos, para indicar o sofrimento diretamente resultante da desigualdade social, que nos aprisiona à redes de servidão e à passividade com predomínio de afetos tristes como o medo, a vergonha, a culpa, a humilhação, o ódio, insegurança, entre outros. Um sofrimento que pode destruir a saúde e saúde ético-política, cristalizando-se nos corpos e mentes, como identidade natural dos que sofrem a desigualdade na forma de estereótipos, preconceitos e direitos civis. E oferece um norte orientador da práxis voltada a esse sofrimento que ela condensa nos conceitos de saúde ético-política para indicar uma dimensão da saúde da ordem da cidadania que significa a invisibilidade social e desvalor social.

Sawaia e Busarello (2022) apresentam o conceito de saúde ético-política como sendo a ampliação da potência de agir das pessoas, a produção de afetos alegres, o fortalecimento de vínculos sociais baseados em reconhecimento, pertencimento e dignidade. As autoras também a vinculam com a construção de formas de participação ativa na vida coletiva, surgido em comunidades indígenas, o fortalecimento dessas formas e, indubitavelmente, a não só reparação, mas superação das condições sociais que produzem sofrimento ético-político.

Dessa maneira, segundo Bader Sawaia (1999), o conceito de cidadania não implica apenas os direitos constitucionais, mas deve incorporar a dimensão afetiva e ético-política. Se o Estado opera a partir de uma racionalidade que reduz a cidadania a acesso a bens e serviços, tende a invisibilizar as dimensões simbólicas da dialética da exclusão/inclusão perversa. Ao desenvolver o conceito de sofrimento ético-político, a autora oferece uma categoria analítica capaz de evidenciar como as condições sociais de desigualdade, exclusão e injustiça produzem impactos diretos sobre a experiência subjetiva dos corpos singulares e coletivos. O sofrimento, nessa perspectiva, não pode ser compreendido como expressão meramente psicológica ou como resultado de fragilidades individuais. Trata-se, antes, de uma experiência profundamente vinculada às formas pelas quais determinadas organizações sociais restringem as possibilidades de existência, limitando o acesso a direitos, recursos e ao reconhecimento psicossocial. Para Sawaia, o sofrimento ético-político:

> [...] Abrange múltiplas afecções do corpo e da alma que mutila a vida de diferentes formas, qualifica-se da maneira que sou tratada e trato o outro na intersubjetividade, face a face ou anônima, cuja dinâmica, conteúdo e qualidade são determinadas, pela organização social. Portanto, o sofrimento ético-político retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade. Ele revela a tonalidade ética da vivência cotidiana da desigualdade social, da negação imposta socialmente às possibilidades da maioria apropriar-se da produção material, cultural e social de sua época, de se movimentar no espaço público e expressar desejo e afeto. (Sawaia, 1999, p.104 e 105).

Essa dimensão torna-se evidente em contextos nos quais certas violências são silenciadas e despolitizadas, como em territórios indígenas,

contexto destacado no presente capítulo. Em uma experiência realizada no ambiente escolar, adstrito do território em que incluía a comunidade indígena urbana, a demanda inicialmente apresentada pela instituição dizia respeito à situação de *bullying* entre os estudantes. No entanto, ao observar as interações de sala em sala, ao iniciar uma conversa sobre diversidade tornou-se evidente que tais conflitos estavam atravessados por marcadores raciais, configurando-se como práticas de discriminação direcionadas a crianças e adolescentes indígenas assim como pretas e pardas que promovem o sofrimento ético-político dentro das escolas.

Muitos são os fatores interpretativos para analisar o movimento de encarar o racismo como problema político, que contém uma dimensão e dívida histórica e estrutural de apagamento. Nesse âmbito, o que gerou reflexões na práxis foi retornar a análise para a gestão da escola, nomeando o que era necessário falar em tom evidente. Para a inquietude da pesquisadora, a resposta não foi na forma de negação, concordaram com a observação e o termo empregado, apesar de não ter sido a pauta demandada, e por fim destacaram que a materialização das consequências do racismo era a vergonha experimentada por crianças e adolescentes ao se autodeclararem indígenas na sala e entre colegas, um dos afetos marcadores do sofrimento ético-político e demarcado como emoção colonizadora por Sawaia e Busarello (2018). Importante destacar que, inspirado em Spinoza, o conceito de sofrimento ético-político combate a concepção eugenista de marca definitiva da pobreza sobre corpos e almas. O sofrimento por mais intenso não destrói a potência de ação de cada um e do coletivo em busca da saúde ético-política. Assim:

> Ao movimento de constituição do homem como potência de libertação, na preservação da própria substância o que lhe é acompanhado de afeto de alegria. [...] potencializar pressupõe o desenvolvimento de valores éticos nas formas de sentimentos, desejos e necessidades, para superar o sofrimento ético-político (Sawaia, 1999, p.116).

Outro ponto importante destacado por Sawaia na construção do conceito de sofrimento ético-político, que ajuda a compreender a dimensão cotidiana da desigualdade social e consequentemente refletir sobre os limites das políticas públicas contemporâneas, é o de inclusão perversa. Ao afirmar que a sociedade inclui de maneira perversa, a autora evidencia que determinados processos de inserção social mantêm sujeitos e coletividades em posições estruturais de desigualdade. Nesse sentido, a exclusão não

se apresenta necessariamente como ausência de participação social, mas como formas de pertencimento marcadas pela precariedade, pela subalternização e pela restrição da potência de vida coletiva.

A partir da análise documental de planos municipais e estaduais do estado de Mato Grosso do Sul e da capital Campo Grande desenvolvida no trabalho de conclusão de residência de uma das autoras (Franco, 2025), observou-se que, embora haja presença significativa de população indígena em contexto urbano, cerca de 19.000 (IBGE, 2024), as diretrizes e ações permanecem majoritariamente direcionadas às populações indígenas em territórios rurais. Essa ausência não é meramente técnica, mas revela um problema estrutural e político promotor da inclusão perversa que destaca a dificuldade do Estado em reconhecer a existência indígena fora dos marcos e estereótipos coloniais que ele próprio instituiu. A aldeia urbana, nesse sentido, ocupa um lugar de não-lugar nas políticas públicas, não sendo contemplada pelas especificidades de direito como trata a Lei do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Lei Arouca 9.836). A ausência de letramento racial da gestão e de profissionais de saúde, de mediação cultural e de dispositivos que considerem as especificidades linguísticas, territoriais e cosmológicas dessas populações compromete a construção de vínculo e a efetividade das práticas de cuidado, sustentando a inclusão perversa nesses territórios (Sawaia, 1999).

Trata-se, portanto, de uma inclusão que mantém a desigualdade ao oferecer serviços que não dialogam com as formas de vida dos sujeitos, reproduzindo a lógica universalizante que sustenta o modelo biomédico e quantitativo de produção. A inclusão perversa é evidenciada de maneira institucional através da tese de defesa citada e se faz presente no discurso observado pelas pessoas da unidade de saúde citada, visto a tentativa de levar as demandas faltantes e asseguradas pela Lei para a hierarquia da gestão e consequente repressão de alguns funcionários por conta disso.

A presença dessas categorias no debate público representa, por um lado, um esforço de desfetichização conceitual e de humanização das políticas públicas, na medida em que recoloca no centro da análise as dimensões afetivas, éticas e políticas da vida social. No entanto, sob a lógica neoliberal e individualizante que marca a contemporaneidade, tais noções também podem ser capturadas por uma espécie de estatização subjetivista, deslocando para a interioridade dos indivíduos problemas que são produzidos no âmbito das interações sociais. Nesse movimento, a própria ideia de inclusão corre o risco de ser reduzida a estratégias de adaptação individual, esvaziando as dimensões coletivas e públicas necessárias para a construção de condições dignas de existência.

Essa crítica torna-se particularmente relevante quando se observa que grande parte das políticas públicas tende a operar a partir de concepções fragmentadas da vida social, frequentemente organizadas em torno de categorias administrativas ou identitárias que nem sempre conseguem apreender a complexidade das relações que sustentam a vida coletiva. Ao privilegiar intervenções centradas no indivíduo ou em grupos isolados, tais políticas podem acabar reproduzindo lógicas assistencialistas que, embora ampliem o acesso a determinados direitos ou serviços, pouco alteram as estruturas que produzem desigualdades e fragilizam os vínculos sociais.

A experiência aqui destacada nos territórios também evidencia que o sofrimento não se restringe ao acesso ou à qualidade dos serviços, mas se inscreve nas transformações mais amplas dos modos de vida. Muitos pacientes indígenas em contexto urbano migraram de seus territórios de origem em busca de melhores condições de vida, especialmente vinculadas à inserção no trabalho assalariado. Esse deslocamento, no entanto, implica diversos sofrimentos e rupturas profundas. É notório uma descontinuidade nos modos de organização da vida, nas formas de sociabilidade e na relação com o tempo. A vivência urbana impõe uma temporalidade regulada pelo trabalho, pela produtividade e pela lógica do desempenho presentes nos relatos dessas pessoas ao citarem sentimento de inutilidade, culpa e desvalor diante de um adoecimento e consequente impossibilidade de trabalhar, afetos vinculados ao sofrimento ético-político. Em escutas realizadas no cotidiano dos atendimentos, foi possível observar a expressão de sentimentos de solidão, saudade do território, sensação de não pertencimento e dificuldade de adaptação ao ritmo da vida urbana. Eram recorrentes falas como "lá a gente vivia junto, aqui cada um fica por si" ou "aqui tem tudo, mas falta o nosso jeito de viver" indicando que o sofrimento não está apenas relacionado à falta de recursos, mas à ruptura de um modo de vida baseado na coletividade, na reciprocidade e na convivência. Sob a perspectiva do Bem Viver, essas transformações podem ser compreendidas como uma desestruturação das relações que sustentam a vida em sua dimensão integral. O adoecimento, nesse sentido, não se reduz à dimensão biológica ou psicológica individual, mas emerge como efeito da quebra das relações entre sujeito, comunidade, território e natureza.

Além disso, os processos de deslegitimação identitária, expressos na negação da condição indígena em contextos urbanos, intensificam esse so-

frimento, ao projetarem-se diretamente sobre o reconhecimento social e a possibilidade de pertencimento.[13]

Durante o cotidiano no território, foi possível observar práticas que materializam as ideias de saúde ético-política, expressas em modos de vida que não se organizam a partir da centralidade do indivíduo, mas das relações. Entre crianças indígenas, por exemplo, o brincar frequentemente se dá em relação direta com a terra, com o quintal e com elementos da natureza, como areia, água, plantas, galhos e objetos improvisados, mesmo diante das limitações impostas pelo espaço urbano.

As brincadeiras emergem da própria convivência e da criatividade coletiva. As crianças circulam entre casas, quintais e ruas, constroem e praticam jogos compartilhados como o futebol e o pega bandeira, negociam regras, cuidam umas das outras e se inserem em dinâmicas de grupo que não dependem da supervisão constante de adultos. Esse movimento revela uma forma de socialização em que o aprendizado ocorre pela participação, pela observação e pela convivência. O brincar, nesse contexto, constitui-se como espaço de produção de vínculo, pertencimento e autonomia, ao mesmo tempo em que fortalece a relação com o território e coletivo. Da mesma forma, a criação das crianças não se restringe ao núcleo familiar, sendo compartilhada entre vizinhos e outros membros da comunidade, independentemente de laços de parentesco direto. É comum que diferentes adultos intervenham, orientem, acolham ou cuidem das crianças no cotidiano, evidenciando uma circulação do cuidado que ultrapassa fronteiras familiares. Essa rede ampliada de convivência sustenta uma lógica de corresponsabilidade, na qual o cuidado não é privatizado, mas distribuído socialmente. Esse fato é uma potência para estimular a construção do cuidado pelas políticas públicas de saúde no contexto urbano através do tensionamento da centralidade do indivíduo e a fragmentação dos serviços. No plano prático, isso significaria reconhecer e sustentar espaços comunitários como dispositivos de produção de saúde, ampliar estratégias de cuidado que ultrapassem o atendimento clínico individual, como visitas domiciliares, ações coletivas e articulações com lideranças e saberes locais e legitimar outros modos de cuidado que não se enquadram na racionalidade biomédica.

[13] Essa perspectiva dialoga com experiências comunitárias que demonstram que formas coletivas de organização do trabalho e da produção reduzem índices de adoecimento psíquico como ansiedade, depressão, *burnout*, ideação suicida, suicídio entre outros sofrimentos. O fortalecimento de vínculos advindos de bons encontros e da construção do comum (Spinoza, E III).

Outras práticas como o compartilhamento do tereré[14] consumido coletivamente entre crianças, jovens e adultos na frente das casas, evidenciam modos de sociabilidade que tensionam o individualismo característico da modernidade. Esses encontros constituem espaços de convivência, escuta e circulação de afetos, nos quais o tempo não é rigidamente regulado pela produtividade, mas organizado em função da presença e da relação com o outro. Além disso, observa-se a continuidade pela resistência de práticas tradicionais de cuidado e transmissão de saberes, especialmente através da atuação do pajé Guarani Kaiowá que realiza benzimentos e outros anciões que através de suas hortas utilizam preparos com plantas medicinais e mantêm viva a língua tradicional no cotidiano da comunidade. Vale ressaltar que, em diálogo com os sujeitos que mantém a tradição cultural no território, é possível identificar que essas práticas não são compreendidas como alternativas ou complementares ao cuidado biomédico, mas como referências centrais de segurança, pertencimento e sustentação da vida e isso se comprova na baixa adesão de muitos pacientes a medicações citadas como: "medicação do homem branco". Tais práticas não se restringem ao campo simbólico ou cultural, mas configuram modos próprios de produção de saúde, articulando dimensões espirituais, territoriais e coletivas da existência.

Pisa ligeiro, quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro

> Pessoalmente, minha retomada de identidade e honra da minha ascendência indígena me fez reparar nas minhas vivências de infância e relação com a natureza. Com família miscigenada, não cresci em contato com aldeia, mas vivenciei no quintal da minha tia ribeirinha, a experiência de me sentir parte da natureza e não superior a ela. Com meu pai aprendi a nadar em rio barrento e extenso desde pequena e com os xaropes que minha tia Rose, meu pai Reimar e minhas avós Hedenir e Ailce preparavam entendi que um quintal cheio de plantas era mágico e curativo. Lembro de carregar uma completa admiração, e até hoje, ao ver meu pai nadando contra aquela correnteza do rio Taquari na cidade de Coxim-MS, pois pensava em como era encantador tanta intimidade com o rio dessa forma. Essa intimidade está também

[14] Bebida não alcoólica com base de erva mate e/ou saborizada, amplamente presente em Mato Grosso do Sul.

> presente no discurso do meu pai atualmente, que mesmo sem nunca ter visto o mar na vida, deseja realizar o sonho de comprar uma casa na beira do rio na cidade em que nasceu. (Maria Yzabella Souza Franco, 2026)

Em determinados momentos, como durante as mobilizações do Abril Indígena e eventos comunitários, essa dimensão coletiva se expressa de forma ainda mais visível. Nas aldeias em questão, Água Bonita e Comunidade Indígena Tarsila do Amaral, composta por diferentes povos (Terenas, Guaranis, Guaranis-Kaiowá e Kadwéu), as práticas culturais se manifestam por meio de cantos e danças, evidenciando a coexistência e articulação entre distintas cosmologias indígenas no mesmo território urbano.

Em síntese, três grandes eixos da saúde: coletivo, a terra e a diversidade que se operacionalizam no conceito de Bem Viver. Este introduz uma inflexão crítica particularmente relevante para o campo da Psicologia, sobretudo quando analisado a partir da tradição da Psicologia Social Crítica latino-americana. Diferentemente das formulações modernas que estruturaram grande parte do pensamento psicológico ocidental, o Bem Viver não emerge como uma teoria produzida no interior das instituições científicas modernas, mas como expressão de cosmologias e modos de vida que precedem historicamente a própria constituição da Psicologia como disciplina. Trata-se, portanto, de um horizonte ético, político e existencial que nasce das experiências civilizatórias dos povos originários da América Latina e que se sustenta em concepções de sujeito, comunidade, natureza e conhecimento profundamente distintas daquelas que estruturaram o pensamento moderno ocidental.

A crítica à separação moderna entre humanidade e natureza é aprofundada por autores do bem-viver destacando Kopenawa (2015) que demonstra em seu livro *A queda do céu*, que a destruição dos rios e das florestas, a não demarcação dos territórios e o avanço do garimpo, por exemplo, não são apenas ameaças ambientais, mas cosmológicas, capazes de comprometer a própria sustentação do mundo. O território, nesse horizonte, não é apenas um recurso natural, mas entidades vivas, dotadas de agência e inseridas numa rede de relações espirituais e territoriais. Nessa cosmologia, se radicaliza o debate sobre políticas públicas ambientais e de saúde, pois não se trata apenas de mitigar impactos ou compensar danos, mas de reconhecer a interdependência estrutural entre a sociedade e a natureza.

As mobilizações indígenas contemporâneas mostram que para existir a materialidade do BV é necessário a construção de inúmeras formas de

resistência contra a mercantilização das florestas. Um exemplo ocorreu em fevereiro de 2026, quando povos originários realizaram manifestações e ocupações intensas contra iniciativas de privatização de rios amazônicos, incluindo o rio Tapajós, denunciando a mercantilização das águas como sendo esta uma ameaça à reprodução territorial, cultural e identitária das comunidades (Tikuna, 2026). Essa manifestação em específico resultou na revogação das medidas propostas, evidenciando que o Bem Viver não permanece apenas como formulação teórica ou dispositivo constitucional, mas se expressa como prática política concreta em defesa dos bens comuns e das cosmovisões originárias. Segundo Mapbiomas (2024), dados recentes indicam que territórios indígenas figuram entre as áreas mais preservadas do Brasil, o que reforça os princípios epistemológicos da cosmovisão indígena e que na prática é resultado da eficácia da construção de modelos comunitários de gestão territorial.

No plano da gestão pública, políticas de saúde, educação, assistência e desenvolvimento territorial poderiam ser reorganizadas a partir de uma lógica de integralidade, considerando não apenas resultados numéricos, mas impactos sobre vínculos comunitários e sobre a preservação dos territórios. Essa perspectiva vem de acordo com a psicologia social crítica de Sawaia (1999) permitindo compreender que políticas eficazes são aquelas que reduzem o sofrimento ético-político e ampliam a potência de ação dos sujeitos. Krenak (2020) também critica o utilitarismo da vida alertando para os riscos de submeter todas as dimensões da existência aos indicadores de desempenho produtivista.

Assim, o horizonte do Bem Viver tensiona com a concepção de políticas públicas mostrando que a civilização moderna se baseia em instâncias centralizadoras e racionalizadoras da vida social. A perspectiva andina/originária sugere sua reconfiguração como articuladora de autonomias territoriais que são guardiãs do equilíbrio entre as múltiplas formas de vida. A constitucionalização do *Buen Vivir*, como já mostramos, no Equador (Equador, 2008) demonstra que tal reconfiguração é juridicamente possível, ainda que politicamente desafiadora e permanentemente tensionada pela colonialidade estrutural (Quijano, 2007).

Em síntese, a relevância do Bem Viver para repensar políticas públicas reside em sua capacidade de deslocar o eixo normativo da ação governamental: do individualismo para a comunidade, da acumulação para a reciprocidade, da exploração para o cuidado, do crescimento para o equilíbrio, da mercantilização da terra para a defesa da natureza. Huanacuni Mamani (2010) evidencia sua base cosmológica; Acosta (2016) demonstra seu po-

tencial ético; a Constituição equatoriana (Equador, 2008) materializa sua inscrição jurídica; Sawaia (1999) contribui para compreender suas implicações psicossociais; Krenak (2019; 2020a, 2020b) explicita a crítica ao utilitarismo da vida; Kopenawa e Albert (2015) radicalizam a compreensão da interdependência cosmológica e a mobilização contra a privatização do rio Tapajós (Tikuna, 2026) mostra que esse horizonte permanece vivo como prática de resistência.

Repensar políticas públicas a partir desse horizonte não constitui exercício retórico, mas a certeza do quanto temos que aprender com nossos ancestrais visto o conhecimento silenciado e desqualificado pelo pensamento eurocêntrico, de homem como comandante do universo. Inspiradas em Krenak propomos, com o presente capítulo, um giro no posicionamento do sujeito para que se sinta parte e compartilhe com a natureza, com o cosmo e com outros seres vivos, não queira dominar, pelo contrário, procure se integrar, como nos lembra Krenak: *Essa liberdade que tive na infância de viver uma conexão com tudo aquilo que percebemos como natureza me deu o entendimento de que eu também sou parte dela. Então, o primeiro presente que ganhei com essa liberdade foi o de me confundir com a natureza num sentido amplo, de me entender como uma extensão de tudo e ter essa experiência de sujeito coletivo. Trata-se de sentir a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro e se implicar.* (Krenak, 2022, p.102)

Referências

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.* São Paulo: Elefante, 2016.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 13 mar. 2026.

EQUADOR. Constitución de la República del Ecuador. Montecristi, 2008. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf. Acesso em: 28 fev. 2026.

FRANCO, Maria Yzabella Souza. *Entre o censo e o silêncio: (in)visibilidade da população indígena nas políticas e práticas de saúde de Campo Grande-MS*. 2025. Trabalho de Conclusão de Residência (Residência Multiprofissional em Saúde da Família com Ênfase em Saúde Indígena) — Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, 2025.

HUANACUNI MAMANI, Fernando. *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas.* La Paz: Convenio Andrés Bello, 2010. Disponível em: https://dhls.hegoa.ehu.eus/uploads/resources/5182/resource_files/Vivir_Bien_1_.pdf. Acesso em: 28 fev. 2026.
KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.
KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
KRENAK, Ailton. *Reflexão sobre a saúde indígena e os desafios atuais em diálogo com a tese "Tem que ser do nosso jeito": participação e protagonismo do movimento indígena na construção da política de saúde no Brasil*. Saúde e Sociedade, São Paulo, v. 29, n. 3, 2020b. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sausoc/a/nwWYqyLcDq34mgyfBzqLwCm/.
KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
LANE, S.T.M. *"A psicologia social na América Latina: por uma ética do conhecimento"*. In: Freitas Campos, R.H. e Guaresthi, P.A (Org). Paradigmas em psicologia social - a perspectiva latino-americana. Petrópolis, Vozes. 2000.
MAPBIOMAS. *Terras indígenas são as áreas mais preservadas do Brasil*. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública / Secretaria Especial de Política para os Povos Indígenas, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2024/08/terras-indigenas-sao-as--areas-mais-preservadas-do-brasil. Acesso em: 1 mar. 2026.
QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Nepantla: Views from South, Durham, v. 1, n. 3, p. 533–580, 2007.
SAWAIA, B; BUSARELLO, F. *A ideia de saúde ético-política como utopia da práxis psicossocial e de sofrimento ético-político como ensinantes*. In: SAWAIA, B; BUSARELLO, F.; BEREZOSCHI, J.; ALBUQUERQUE, R. (Org.). *Expressões da pandemia* — Fase 4. Alexa Cultural: Embu das Artes/SP; EDUA: Manaus/AM, 2022.
SAWAIA, Bader B.; BUSARELLO, F. R.. *A dimensão política da vergonha: contribuições de Silvia Lane à psicologia comprometida com os povos indígenas*. In: SAWAIA, Bader B.; PURIN, Gláucia T.. (Org.). Silvia Lane: *Uma obra em movimento.* São Paulo: EDUC, 2018. p. 161-179.
SAWAIA, Bader (org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 1º ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
SAWAIA, B.B. & PURIN, G.T. (Org.) Silvia Lane: *Uma obra em movimen-*

to. PREF.Denize Jodelet-São Paulo: EDUC, 2018. 254p.
TIKUNA, Mariana. *Mobilização indígena contra a privatização dos rios amazônicos e do Tapajós.* InfoRevolução, 2026. Disponível em: https://inforevolucao.com. Acesso em: 28 fev. 2026.
TURINO, Célio (Org.). *Vivir bien / Buen Vivir: filosofia, políticas, estratégias e experiências regionais andinas.* Tradução de Alberto Acosta. São Paulo: [Editora], 2016.

Bloco Temático II

O FAZER DA PSICOLOGIA EM POLÍTICAS PÚBLICAS

Capítulo VI

Apontamentos sobre o trabalho do psicólogo nas políticas públicas

Livia Gomes dos Santos
Universidade Federal de Goiás

Isabel Maria de Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

O presente texto é um ensaio acerca do trabalho do psicólogo nas políticas públicas. À primeira vista, esse parece ser um tema recorrente, embora nunca inesgotável; de fato, podemos citar vários textos, entre os quais várias e importantes publicações do Sistema Conselhos, particularmente os organizados pelo CREPOP, cujas constantes e atualizadas referências técnicas dão importantes contribuições para a atuação deste profissional nas políticas públicas. Tais produções, voltadas a orientação da atuação profissional no âmbito das políticas públicas, organizam-se a partir de condições concretas do trabalho do psicólogo, buscando mediar a relação entre a prática cotidiana e os princípios que regem as políticas públicas, ao mesmo tempo em que apresentam necessidade de superação de modelos clínicos individualizantes e descontextualizados, promovendo uma perspectiva de atuação territorial, interdisciplinar e crítica (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2007; 2013; 2019).

No entanto, aqui queremos tratar de um recorte pouco explorado nas publicações sobre o tema: as condições de trabalho deste profissional. Este tema nasceu de um incômodo: é muito comum, ao se falar do trabalho do psicólogo, existir um apagamento do trabalhador. Estamos chamando de apagamento o fato dessas produções muito comumente falarem da atuação do psicólogo como se fosse uma ação descolada do contexto e das condições nas quais ela ocorre; muitas vezes, é quase como se fosse uma psicologia sem psicólogos, presente em expressões como "a psicologia pode" ou "a psicologia deve" sem que exista ao menos uma problematização acerca

das condições de vida e de trabalho dessa pessoa que faz a psicologia em seu cotidiano.

Diante do exposto, nosso objetivo é apresentar algumas considerações sobre o trabalho no capitalismo contemporâneo, considerando sobretudo seus prováveis impactos sobre o trabalhador (da psicologia). Para isso, dividiremos essa exposição em quatro partes: além desta breve introdução, falaremos sobre a dupla relação do trabalho, bem como o contexto contemporâneo de trabalho e seus impactos sobre o trabalhador. Em seguida, apresentaremos algumas informações sobre as condições de trabalho no serviço público de forma geral, bem como alguns apontamentos sobre as especificidades nas políticas públicas e sobre o trabalho do psicólogo. Por fim, apresentamos as considerações finais, onde apontamos a necessidade de reconhecermo-nos como trabalhadores que trabalham com trabalhadores e de como a compreensão das determinações do modo de produção capitalista são imprescindíveis para pensarmos uma psicologia efetivamente crítica e que contribua para a emancipação.

1. O trabalho e o trabalho no capitalismo

Grosso modo, a centralidade do trabalho na ontologia marxiana advém do reconhecimento de que a vida humana depende e é resultado da produção. Isso não significa que tudo é trabalho, mas que na realidade em que vivemos e compartilhamos há sempre e invariavelmente a marca do trabalho humano, cujas determinações são historicamente constituídas. Essa marca está inclusive em nosso psiquismo: como aponta Vigotski (2000) todas as formas mais elaboradas de comportamento foram uma relação entre pessoas antes de serem individualizadas — a passagem do intra para o interpsicológico é o que caracteriza e determina o desenvolvimento; e ele é ainda mais explícito ao afirmar que

> En tanto el individuo sólo existe como ser social, como miembro de algún grupo social, dentro de cuyo contexto sigue el camino del desarrollo histórico; la composición de su personalidad y la estructura de su comportamiento dependen de la evolución social y sus principales aspectos están determinados por esta última. Ya en las sociedades primitivas — aquéllas que están dando sus primeros pasos en el camino de su desarrollo histórico-, puede verse que la construcción psicológica completa de los individuos depende directamente del desarrollo de

> la tecnología — el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y de la estructura del grupo social al que el individuo pertenece. (Vigotski, 1998, p. 110)

A maioria absoluta de nós vende (ou precisará vender) a sua força de trabalho em troca de um pagamento; e a parte significativa de nossas ações e relações carregam as marcas da forma como o fazemos: a hora que nos levantamos, que vamos dormir, a possibilidade (ou não) de descanso, a possibilidade (ou não) de consumo, as pessoas com quem mais convivemos e muitas outras ações têm uma relação direta com o que fazemos — ou almejamos fazer.

Essas duas considerações — o fato de estarmos cercados dos produtos do trabalho (e, de sermos nós mesmos, também resultado dele) e de organizarmos nossa vida em torno do trabalho — são na verdade a expressão mais aparente da dupla expressão do trabalho, a saber: como produção da existência humana e o fato de que, no modo de produção capitalista o trabalhador é convertido em mercadoria e, com isso, reduzido também àquilo que ele faz (ou não).

Detenhamo-nos brevemente nessa diferenciação, iniciando pela Lei do desenvolvimento da história humana (ENGELS, 2018): a condição para se fazer história é estar vivo. O que parece óbvio desdobra-se em uma série de exigências que são imprescindíveis de serem consideradas: para manter a existência da humanidade é necessário alimentar-se, vestir-se, proteger-se, procriar; o que leva ao desenvolvimento da produção de alimentos, de vestimentas, de proteções, de garantias de procriação. Essas relações vão se tornando cada vez mais complexas, o que também reverbera sobre o surgimento de novas necessidades. No agir sobre o mundo o humano humaniza ao mundo e a si mesmo, produzindo historicamente a sua existência.

De acordo com Marx (1844/2012, p. 255):

> O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo esse em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla o seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a, por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo

tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio.

É necessário sempre ter em vista que mesmo quando estamos falando de um trabalho específico realizado por um sujeito singular não é possível compreendê-lo se não for a partir da forma como a sociedade na qual esse sujeito está inserido se organiza para o trabalho — não é possível simplesmente romper com a lógica estabelecida e, individualmente, criar uma nova. Por isso a organização social do trabalho: no ato de transformação da natureza os humanos criaram formas de se organizar para seguir transformando essa natureza e criando a própria existência e esse é, sempre, um processo coletivo. Esta é uma questão fundamental para compreender qualquer aspecto da realidade.

Cada geração se apoia nas formas de produção que foram desenvolvidas e estabelecidas pelas gerações anteriores; isso faz com que cada um de nós nasça em uma sociedade na qual já estão estabelecidas uma série de características próprias daquele momento histórico, que inclui também as prerrogativas para a realização do trabalho: as relações de produção, os instrumentos, os tipos de trabalho são apenas alguns exemplos. Ao longo da vida nos apropriamos de algumas dessas determinações e as utilizamos como base para o desenvolvimento de nossa própria ação (VIGOTSKI, 1998), que, por sua vez, pode transformar essa realidade.

Uma das características centrais da forma como as relações de trabalho se organizaram no Modo Capitalista de Produção é a sua conversão em trabalho abstrato, que se caracteriza pela redução do trabalho a uma mercadoria, cujo preço é o salário. Assim, de princípio ontológico que carrega a possibilidade de criação da realidade, o trabalho converte-se na fonte de alienação e também de sofrimento, de desrealização; mas isso não faz com que perca a centralidade da vida social (MARX, 2012).

Embora essa seja a base e a lógica de organização de todo o trabalho, há especificidades no capitalismo contemporâneo que daremos destaque nessa análise: o contexto de precarização e intensificação generalizada do trabalho e o neoliberalismo. É necessário compreender que, embora estejamos falando de fenômenos distintos, ambos se interrelacionam e, justamente por isso, essa separação é sobretudo didática e um recurso para que possamos nos aproximar da complexidade do contexto em que vivemos.

O neoliberalismo é uma ofensiva do capital contra o mundo do trabalho, um conjunto de teorias e práticas político-econômicas que, segundo Tonelo (2021, p. 82, grifos no original), está marcada por três grandes fatores:

> 1) Um processo de *hiperfinanceirização*, no qual se buscou desregulamentar um conjunto de regras financeiras para oferecer novas soluções de créditos a velhos problemas, aumentando o endividamento das famílias e dos Estados e criando condições ainda mais arriscadas para a rentabilidade capitalista; 2) uma ofensiva do capital contra o mundo do trabalho, situada na reestruturação produtiva visando criar melhores condições para a exploração do mais-valor, em políticas fiscais e monetárias com o intuito de achatar o Estado no sentido de seus serviços públicos, e combinada com a desvalorização salarial e outros mecanismos para criar melhores condições para o sociometabolismo do capital; e 3) como desdobramentos desses fatores, uma forma agressiva do imperialismo para submeter países dependentes pelas vias econômicas no contexto de restauração capitalista.

Importante destacar também que uma das grandes forças do neoliberalismo reside na capacidade que ele tem de firmar-se como uma ideologia que incide na cultura e transforma-se em uma série de princípios e normas que passam a organizar as relações entre os indivíduos, revestindo-se de questões universais e/ou naturais e criando formas de ser típicas desse modelo de produção, incidindo diretamente na constituição da subjetividade neste contexto. Como aponta Pavón-Cuéllar, o avanço do neoliberalismo culminou na psicologização de vários processos sociais e uma transformação do indivíduo na máxima do mercado livre globalizado: pessoas egoístas, possessivas, competitivas, insaciáveis, que tendem a se afastara da construção coletiva e estarem disponíveis apenas

> Para sí mismo al negociar y especular, opinar y votar, gobernar y gobernarse, trabajar y trabajarse, vender y venderse, explotar al otro y explotarse a sí mismo, consumir y consumirse (Foucault, 2007; Brown, 2015). Todas las acciones del individuo neoliberal se hacen aparentemente con absoluta libertad, sin presiones y sin otras determinaciones físicas externas. Tan sólo parecen expresar los impulsos psíquicos internos. Es el reino de la psicología: el de la individualidad libre en el neoliberalismo (Parker, 2007; De Vos, 2012). (Pavón-Cuéllar, 2017, p. 595)

Há várias implicações do neoliberalismo no trabalho nas políticas públicas. A mais imediata é o esvaziamento do papel protetor do Estado, que resulta em diminuição de verbas e diversas formas de privatização clássicas

e não-clássicas, como a terceirização de serviços, a adoção de parcerias público-privadas e outras (Granneman, 2012). No campo do trabalho, uma das expressões é a adoção de uma lógica gerencialista que privilegia a eficiência financeira em detrimento da autonomia técnica do profissional. Assim, o emprego público passa a ser tratado predominantemente como um problema fiscal e de custo, levando a políticas de corte de verbas e restrição de gastos com trabalhadores — o que também resulta em uma sobrecarga de trabalho.

Completamente articulado ao neoliberalismo, a reestruturação produtiva é um processo em curso desde meados dos anos 1970 e que tem gerado um contexto de ampliação e intensificação da precarização do trabalho, tema central nas discussões e análises acerca do trabalho no capitalismo contemporâneo. Trata-se de um elemento característico da fase de flexibilidade toyotizada e atinge quase a totalidade das pessoas que vivem do trabalho, ainda que de formas distintas a depender do tipo de vínculo trabalhista e do tipo de trabalho. A consolidação do sistema de acumulação flexível e a ruptura com o padrão fordista resulta sobretudo em um modo de trabalho e de vida marcados pela flexibilização e pela precarização do trabalho (Antunes, 2018), caracterizada sobretudo pela superexploração do trabalho.

Essa categoria — superexploração do trabalho — foi formulada nos anos 1970 por Ruy Mauro Marini em seus estudos sobre a Teoria Marxista da Dependência; apontada como um fundamento central na economia dos países do capitalismo dependente, caracteriza-se sobretudo por um trabalho remunerado abaixo do seu valor de tal forma que impede ao trabalhador inclusive a possibilidade de conservar a sua força de trabalho (Marini, 1973/2005). De fato, o Estado de Bem-estar social nunca alcançou o Brasil e outros países do sul global e nossa economia sempre foi construída sob um predomínio de relações informais de trabalho e de condições precárias de trabalho e existência; no entanto, essa situação tem-se firmado como regra, tanto atingindo quase a totalidade das relações de trabalho quanto alcançando também países que tradicionalmente tinham melhores condições de trabalhos e fortes direitos trabalhistas (Abílio, 2020; Antunes, 2018). Além disso, é necessário considerar que

> Trata-se de uma hegemonia da "lógica financeira" que, para além de sua dimensão econômica, atinge todos os âmbitos da vida social, dando um novo conteúdo aos modos de trabalho e de vida, sustentados na volatividade, na efemeridade e na descartabilidade sem limites. É

> a lógica do curto prazo, que incentiva a "permanente inovação" no campo da tecnologia, dos novos produtos financeiros e da força de trabalho, tornando obsoletos e descartáveis os homens e mulheres que trabalham. São tempos de desemprego estrutural, de trabalhadores e trabalhadoras empregáveis no curto prazo, por meio das (novas e) precárias formas de contrato, em que terceirização, informalidade, precarização, materialidade e imaterialidade são mecanismos vitais, tanto para a preservação quanto para a ampliação de sua lógica (Antunes, 2018, p. 153-154)

Outro aspecto a se considerar é a forma como nos relacionamos com a tecnologia. A internet, os smartphones e as mídias sociais transformaram de várias formas a maneira como interagimos entre nós, como conhecemos o mundo e como trabalhamos. Estamos o tempo inteiro conectados; e essa conexão muda também a forma como parte significativa dos trabalhos é realizado — a gamificação e a algoritmização são elementos cotidianos nas mais diversas profissões e que mudam a relação do indivíduo com as demandas e o contexto de trabalho.

A maioria absoluta das pessoas que vivem do trabalho tem, ainda que em maior ou menor medida, o impacto dessas mudanças na forma de organização do próprio trabalho. A indiferenciação entre trabalho e vida pessoal, provocada sobretudo pelo advento e intensificação das Tecnologias de informação e comunicação (TICs); o aumento da carga e do tempo de trabalho; o assédio como estratégia de gestão; a intensificação do controle do trabalhador; o desmonte da legislação trabalhista e a ampliação significativa da terceirização são algumas das expressões mais comuns e imediatas desse fenômeno. Nesses contextos, observa-se a fragilidade dos vínculos por meio de contratos temporários e intermitentes, que aumentam a vulnerabilidade à manipulação política local. Além disso, o fenômeno da "pejotização" obriga o profissional a assumir os riscos e custos da atividade, eximindo o empregador de encargos trabalhistas básicos.

Em síntese, temos um contexto marcado pela intensificação do trabalho (aumento de jornada, sobrecarga, multitarefas); insegurança e instabilidade (contratos temporários/informais, baixos salários/remuneração, desemprego); perda de autonomia (gerencialismo, controle algorítimico) e uma ampliação e fortalecimento da individualidade que também resulta em uma individualização e naturalização do sofrimento, como aponta Oliveira (2025, p. 121-122):

> O avanço e a predominância da lógica neoliberal nas relações de trabalho têm cooperado para um movimento de responsabilização individual sobre o sofrimento mental dos trabalhadores (Dardot; Laval, 2016). Essa perspectiva, que enfatiza a "resiliência" e a "adaptação", coloca o indivíduo como único responsável por lidar com os desafios impostos pelo ambiente laboral, enquanto desconsidera as condições objetivas que produzem esse sofrimento. O neoliberalismo, ao destacar a meritocracia e esforço individual, esconde as estruturas de desigualdade que alimentam as dificuldades psíquicas e emocionais no trabalho. Em vez de buscar transformações estruturais, como a melhoria das condições laborais e o combate à precarização, a sociedade neoliberal recorre ao discurso de que os indivíduos precisam "superar" as adversidades sozinhos (Harvey, 2007).

Tal situação tem um impacto direto na saúde dos trabalhadores: adoecimento mental generalizado (ansiedade, depressão e bournout sendo muito comuns); esgotamento físico e mental, medicalização da vida e naturalização do sofrimento. É importante destacar também que estamos em um contexto de cansaço generalizado e que "quanto maior o cansaço, menor a possibilidade de participação social e de lazer ativo significativo. Deste modo, o cansaço se faz ponte importante para a intensificação de uma sujeição" (Selligman-Silva, 1994, p. 80).

Por fim, outro aspecto a ser apontado, ainda que não aprofundado devido aos limites desse texto, é que esse fenômeno é atravessado e intensificado em decorrência de outros elementos estruturais: por exemplo, o gênero, a raça e a existência de deficiências têm potencial de intensificar esses elementos piorando ainda mais as relações de trabalho e de vida e intensificando o sofrimento e adoecimento entre mulheres e pessoas negras e com deficiência.

Algumas das expressões desse fenômeno foram encontradas também na atuação profissional da categoria dos psicólogos, como aponta o Censo da Psicologia (CFP 2002a; CFP 2022b), em um conjunto de dados que expressam a dinâmica da precarização do trabalho: atualmente 66,8% da categoria recebe até seis salários-mínimos; esse número expressa uma diminuição do rendimento médio da categoria, visto que em 2010 60% da categoria recebia até nove salários-mínimos. Para alcançar esse rendimento, a maioria das pessoas entrevistadas mantém mais de um vínculo de trabalho: em 2010 cerca de 52,7% da categoria possuía mais de um vínculo; no Censo atual esse número saltou para 71%, sendo registrado em

7% dos casos a existência de 6 vínculos distintos. Esse número de vínculos também resulta em sobrecarga de trabalho: cerca de 30,7% dos psicólogos trabalham acima de 44 horas semanais, chegando a relatos de jornadas de até 80 horas. Outro aspecto destacado pelo censo é a insegurança subjetiva, particularmente na possibilidade de defesa dos seus direitos, o que se reflete também na baixa taxa de sindicalização.

Além disso, Silva (2024) indica que a pandemia ampliou e acelerou a mediação da tecnologia no trabalho do psicólogo, trazendo além do atendimento online uma série de aplicativos de intermediação de mão de obra e também a utilização de redes sociais (principalmente o Instagram) como ferramentas para a captação de clientes e divulgação de serviços, transformando o psicólogo também em um criador de conteúdo digital ou influenciador, o que também se reflete em um trabalho marcado pela subordinação algorítmica; a intensificação da carga de trabalho; a necessidade de ser multitarefas. A aparente autonomia caracteriza-se, na verdade, por uma lógica de "viração" que marca o trabalho dos psicólogos, particularmente os recém-formados. Como resultado, o trabalho psicológico, antes visto como fonte de status, passa por um processo de desvalorização e desprofissionalização, mediado pela necessidade de seguir em uma lógica de superexploração para garantir uma mínima subsistência, o que se torna o motor para a aceitação de condições laborais cada vez mais degradantes.

Diante deste cenário, passemos nossa atenção às relações entre trabalho e políticas públicas, particularmente no que tange ao trabalho dos psicólogos.

2. O trabalho e o trabalho do psicólogo nas políticas públicas

A inserção da Psicologia no campo das políticas públicas no Brasil não pode ser compreendida como um movimento linear ou homogêneo, mas como um processo histórico atravessado por determinações estruturais que dizem respeito tanto à organização do Estado brasileiro quanto às transformações no mundo do trabalho, especialmente a partir da década de 1970, além de características próprias da profissão e da forma como ela foi se desenvolvendo no Brasil.

Iniciamos destacando que o processo de redemocratização foi fundamental na constituição e organização das políticas públicas, lançando luz à importância da questão social como objeto de intervenção estatal; como questão social entendemos

> o conjunto dos problemas políticos, sociais e econômicos postos pela emergência da classe operária no processo de constituição da sociedade capitalista; em suma, a manifestação no cotidiano da vida social da contradição capital-trabalho (Iamamoto & Carvalho, 1983; Netto, 2007). Como tal, ela não se constitui uma condição acessória e transitória, mas constitutiva do desenvolvimento capitalista, com seus diferentes estágios produzindo diferentes manifestações. Com o protagonismo da classe operária no cenário europeu em meados do século XIX, a questão social passa a ser tratada como questão política (Pastorini, 2004). Transforma-se em objeto de intervenção sistemática por parte do Estado, mas de forma fragmentária e parcializada: política social transmuta-se em políticas sociais, correspondendo às diferentes expressões da questão social — e assim enfrentadas. (Yamamoto e Oliveira, 2010, p. 10)

No Brasil, as políticas foram se desenvolvendo principalmente a partir da Constituição Cidadã, de 1988. A instituição da Lei Orgânica da Saúde, de 1990; e da Lei Orgânica da Assistência Social, em 1993, são decisivas para a ampliação da inserção da psicologia. Esta era uma profissão marcada por um perfil elitista, privatista e individualista, em um modelo voltado para a classe média urbana. No entanto, esse modelo passa a se esgotar, particularmente porque a retração do mercado de trabalho e queda do poder aquisitivo da classe média resulta em uma diminuição da demanda por serviços psicológicos privados, colocando em xeque o modelo do profissional liberal autônomo. Nesse contexto, a inserção nas políticas públicas, que estava se ampliando, aparece como uma possibilidade concreta de inserção e ampliação do psicólogo no mercado de trabalho. O Estado passa, então, a se constituir como um importante polo de absorção dessa força de trabalho, inserindo o psicólogo na condição de trabalhador assalariado, submetido às determinações mais amplas da divisão social do trabalho.

Portanto, a inserção da Psicologia nesse cenário reflete não apenas uma expansão do mercado de trabalho, mas uma mudança estrutural na identidade da profissão, que sai do modelo liberal de consultório para a condição de trabalhador assalariado inserido na divisão social do trabalho.

Ao mesmo tempo, é importante destacar que esse movimento não se dá sem tensões. Desde os anos 1970 havia no país uma preocupação com a construção de uma Psicologia Brasileira, como parte de um movimento de construção de uma psicologia latino-americana pensada para a maioria popular; movimento que teve uma de suas mais fortes expressões a Escola

de São Paulo e a constituição da Abrapso. Além disso, a participação de alguns setores da Psicologia em processos como a Reforma Sanitária e a Luta Antimanicomial contribui para tensionar os limites da atuação tradicional, colocando em pauta a necessidade de uma prática comprometida com as demandas das classes trabalhadoras. Esse processo vai gradualmente produzindo deslocamentos no interior da própria profissão, ainda que de forma desigual e contraditória. Por isso que, de um lado, a ampliação da psicologia nas políticas públicas representa uma ampliação significativa do alcance social da Psicologia, por outro, ela coloca novos desafios e o principal deles é a necessidade de superar a tendência à transposição acrítica do modelo clínico tradicional para o interior das políticas públicas, desconsiderando as especificidades desses espaços e as determinações sociais que atravessam o sofrimento das populações atendidas.

Nesse cenário, marcado pela racionalidade neoliberal e pela precarização das relações laborais, o profissional enfrenta o desafio de atuar nas expressões da "questão social" em ambientes frequentemente caracterizados pela insuficiência de recursos e pela fragmentação das ações governamentais. Conforme destaca Yamamoto (2007), o lugar ocupado por esses profissionais é, muitas vezes, o elo final na execução de diretrizes estatais, o que impõe limites severos à autonomia e ao potencial transformador da prática. Exatamente por isso é necessário problematizar as condições concretas em que esse trabalho se realiza e, por isso, falaremos agora sobre as condições do trabalho no serviço público em tempos de precarização e ampliação do neoliberalismo no estado brasileiro.

O primeiro aspecto a ser destacado é a necessidade de ele ser compreendido a partir de um conjunto de transformações estruturais que articulam mudanças nos modelos de gestão, reconfigurações nas relações de trabalho e impactos diretos sobre a subjetividade dos trabalhadores. Conforme apontam Silva, Gomes e Sória (2012), é partir da década de 1990 que a adesão aos princípios do Consenso de Washington tendeu a tratar o emprego público como um problema fiscal, atuando no sentido de restringir sua dimensão e precarizar as relações laborais.

Nesse sentido, observa-se a transição — ainda que incompleta e contraditória — de um modelo burocrático, centrado no controle formal dos processos, na hierarquia rígida e na observância estrita de normas, para um modelo gerencial orientado por resultados, produtividade e redução de custos. Segundo Bresser-Pereira (2006), essa administração pública gerencial objetiva tornar o Estado mais flexível e eficiente — nos padrões neoliberais de eficiência — e introduz no setor público uma lógica inspira-

da no funcionamento das empresas privadas, na qual o cidadão passa a ser progressivamente concebido também em termos econômicos, como consumidor (ou usuário) de serviços. Conforme observa Paula (2005), embora esse modelo se apresente como participativo no discurso, na prática ele reforça novos mecanismos de controle sobre o trabalho e limita a autonomia dos profissionais diante de estruturas rígidas e burocráticas. Soma-se a isso a difusão de um discurso social depreciativo em relação ao servidor público, intensificado a partir da Reforma do Estado de 1995, que o rotula como ineficiente ou detentor de privilégios indevidos. Segundo Ribeiro e Mancebo (2013), tal estigma incide diretamente sobre a subjetividade do trabalhador, produzindo experiências marcadas por uma profunda ambivalência entre o reconhecimento e o orgulho pela conquista do cargo e o constrangimento ou vergonha social perante a desvalorização de sua atividade.

Além disso, há um avanço no quadro de precarização das condições de trabalho no setor público que envolve uma reconfiguração mais ampla das relações de trabalho. Conforme apontam Silva, Gomes e Sória (2012), esse fenômeno é evidenciado pela ausência de reajustes salariais, ampliação do quadro de temporários e terceirizados e uma postura muitas vezes autoritária diante da representação sindical. A deterioração salarial manifesta-se pela valorização de parcelas variáveis de remuneração (gratificações) em detrimento do vencimento básico, enquanto a intensificação do trabalho se expressa na sobrecarga de funções e na exigência de cumprimento de metas em ritmo acelerado.

A precarização manifesta-se também na insuficiência de recursos materiais e de trabalhadores necessários para a adequada prestação de serviços, bem como na inadequação dos espaços físicos de trabalho, que frequentemente apresentam problemas de ventilação, segurança e manutenção insuficiente. Esses fatores comprometem não apenas o bem-estar e a saúde mental do trabalhador, mas a própria qualidade dos serviços prestados à população. No caso específico da terceirização, esse quadro é agravado pela alta rotatividade de trabalhadores, que impossibilita a continuidade das ações e fragiliza os vínculos de confiança com os usuários. Tais elementos são particularmente críticos em políticas sociais como saúde e assistência social, que demandam acompanhamento sistemático e o fortalecimento de laços comunitários.

Esse conjunto de determinações tem implicações significativas para a saúde mental dos trabalhadores. Santos (2020) destaca que a combinação entre sobrecarga de trabalho e falta de reconhecimento, além de uma série

de outros fatores que prejudicam o cotidiano do trabalho têm transformado o ambiente público em um espaço de sofrimento e potencial adoecimento para os trabalhadores.

Neste cenário que deve ser localizado o trabalho do psicólogo nas políticas públicas: também nesse espaço as condições de trabalho do psicólogo são marcadas por um processo de precarização estrutural, resultado da incidência da lógica neoliberal sobre o setor público. No cotidiano das instituições, a precariedade manifesta-se prioritariamente na insuficiência de infraestrutura e recursos materiais, como apontam Jacinto e Rocha (2024). Soma-se a isso a escassez de insumos básicos para a prática profissional, como materiais para avaliação psicológica, papelaria e recursos logísticos, a exemplo de veículos ou combustível para a realização de visitas domiciliares, essenciais para a atuação territorial.

Para além das carências materiais, a precarização atinge as dimensões contratuais e remuneratórias, gerando instabilidade e insegurança. Com a expansão de modelos de gestão como a terceirização e os vínculos temporários, os profissionais passam a conviver com a desvalorização profissional a instabilidade, a insegurança, a sobrecarga de trabalho e outros elementos característicos da precarização. A remuneração, frequentemente inadequada frente à complexidade das demandas, obriga muitos psicólogos à dividir-se em vários locais de trabalho para complementar a renda, como apontado no Censo do CFP (2022a; 2022b), o que resulta em sobrecarga e fragmentação da prática.

No plano da subjetividade e da gestão, o cenário é de intensificação do ritmo laboral e cobrança por metas estritamente quantitativas. Sousa e Dela Coleta (2012) reforçam que problemas de gestão e dificuldades no relacionamento com equipes multiprofissionais são fatores que prejudicam significativamente o bem-estar no trabalho, contribuindo para o adoecimento psíquico da categoria. Por fim, a alta rotatividade decorrente desses vínculos frágeis compromete a continuidade das ações e a construção de vínculos de confiança com os usuários, pilares fundamentais da eficácia das políticas sociais.

Nesse cenário, marcado pela racionalidade neoliberal e pela precarização das relações laborais, o profissional enfrenta o desafio de atuar nas expressões da "questão social" em ambientes frequentemente caracterizados pela insuficiência de recursos e pela fragmentação das ações governamentais. Conforme destaca Yamamoto (2007), o lugar ocupado por esses profissionais é, muitas vezes, o elo final na execução de diretrizes estatais, o que impõe limites severos à autonomia e ao potencial transformador da prática.

Considerações finais

Diante do exposto, consideramos que segue sendo fundamental que a categoria ressignifique o seu compromisso ético-político, superando a mera transposição de modelos clínicos tradicionais e individualizantes para espaços que demandam uma leitura crítica das desigualdades estruturais — mas o psicólogo deve compreender que ele também faz parte desta realidade e que, muitas vezes, tais desigualdades estão expressas também na precariedade das suas condições de trabalho. Além disso, um dos desafios principais do trabalho do psicólogo nas políticas sociais segue sendo buscar o fortalecimento dos usuários como sujeitos de direitos, combatendo a tendência de psicologização da pobreza e a naturalização do sofrimento impostas pela lógica de mercado; mas para o fazê-lo é necessário que ele também não sucumba à lógica individualista do neoliberalismo e passe a compreender essa necessidade de uma perspectiva exclusivamente individual, descolada das condições concretas nas quais esse trabalho é realizado e colocando-se como único responsável pelo sucesso ou fracasso desta empreitada.

Isso implica que é necessário reconhecer que os psicólogos são trabalhadores e, como tal, imersos em uma lógica de precarização estrutural do trabalho, profundamente afetados pelas determinações do neoliberalismo em nosso cotidiano. Mas, também como trabalhadores, podemos nos organizar para construir uma realidade distinta e que não seja expressão apenas de sofrimento e desrealização.

Referências

ABÍLIO, Ludmila Costhek. *Uberização: a era do trabalhador just-in-time?* Estudos Avançados, São Paulo, v. 34, n. 98, p. 111–126, 2020.

ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: a nova classe trabalhadora e a exploração do trabalho no Brasil.* São Paulo: Boitempo, 2018.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *Da administração pública burocrática à gerencial*. In: BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos; SPINK, Peter (orgs.). *Reforma do Estado e administração pública gerencial*. 7. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 237-270.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Quem faz a psicologia brasileira?: um olhar sobre o presente para construir o futuro: formação e inserção no mundo do trabalho: volume* I. Brasília, DF: CFP, 2022a.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Quem faz a psicologia brasileira?: um olhar sobre o presente para construir o futuro: volume II: condições de trabalho, fazeres profissionais e engajamento social*. Brasília, DF: CFP, 2022b.
CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) na educação básica*. Brasília, DF: CFP, 2013.
CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. [Dados insuficientes]. 2019.
CREPOP — CENTRO DE REFERÊNCIA TÉCNICA EM PSICOLOGIA E POLÍTICAS PÚBLICAS. Referência técnica para atuação do(a) psicólogo(a) no CRAS/SUAS. Brasília: CFP, 2007.
ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Boitempo, 2018.
GRANEMANN, Sara. *Estado e política social no capitalismo contemporâneo*. In: MOTA, Ana Elizabete (org.). Serviço social e saúde: formação e trabalho profissional. São Paulo: Cortez, 2012.
JACINTO, P. M. S.; ROCHA, R. V. S. *Desafios enfrentados por psicólogos em políticas públicas: análise dos relatórios de pesquisa de um Conselho Regional*. Revista Psicologia, Diversidade e Saúde, Salvador, v. 13, e5294, 2024.
MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. In: TRASPADINI, Roberta; STEDILE, João Pedro (org.). Ruy Mauro Marini: vida e obra. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política:* livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
MARX, Karl. *Trabalho alienado, propriedade privada e comunismo (1844)*. In: NETTO, José Paulo (org.). *O leitor de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.
OLIVEIRA, Armando Luís de. *Saúde mental e trabalho: entre a cultura da precarização e a naturalização do sofrimento*. Pensamento e Sociedade, v. 1, n. 1, p. 113-132, 2025.
PAULA, Ana Paula Paes de. *Administração pública brasileira entre o gerencialismo e a gestão social. Revista de Administração de Empresas*, v. 45, n. 1, p. 36-52, 2005.
PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Subjetividad y psicología en el capitalismo neoliberal.* Psicología Política, v. 17, n. 40, p. 589-607, 2017.
RIBEIRO, Carla Vaz dos Santos; MANCEBO, Deise. *O servidor público no mundo do trabalho do século XXI*. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 33, n. 1, p. 192-207, 2013.
SANTOS, André Miranda. *A qualidade de vida dos trabalhadores no serviço público.* Revista Mbote, Salvador, v. 1, n. 2, p. 100-124, 2020.
SELIGMANN-SILVA, Edith. *Trabalho e desgaste mental: o direito de ser dono*

de si mesmo. São Paulo: Cortez, 2011.
SILVA, L. B.; GOMES, D. C.; SÓRIA, S. *Condições e relações de trabalho no serviço público: o caso do governo Lula*. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, v. 20, n. 42, p. 167-181, 2012.
SILVA, Mariana Francelino Celestino. *Profissionais de psicologia empreendedores digitais?: um olhar da psicologia social do trabalho sobre a polimorfia laboral.* 2024. 136 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) — Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2024.
SOUSA, Alline Alves de; DELA COLETA, Marilia Ferreira. *O bem-estar no trabalho de psicólogos em serviços de saúde pública.* Psicologia: Ciência e Profissão, v. 32, n. 2, p. 404-421, 2012.
TONELO, Iuri. *No entanto, ela se move: a crise de 2008 e a nova dinâmica do capitalismo.* São Paulo: Boitempo, 2021.
VIGOTSKI, Lev Semionovich. *La transformación socialista del hombre (1930).* In: VIGOTSKI, Lev Semionovich. *La genialidad y otros textos inéditos*. Buenos Aires: Almagesto, 1998.
VIGOTSKI, Lev Semionovich. *Manuscrito de 1929*. Educação & Sociedade, Campinas, v. 21, n. 71, p. 21–44, jul. 2000.
YAMAMOTO, Oswaldo Hajime. *Políticas sociais, 'terceiro setor' e 'compromisso social': perspectivas e limites do trabalho do psicólogo*. Psicologia & Sociedade, v. 19, n. 1, p. 30-37, 2007.
YAMAMOTO, Oswaldo Hajime; OLIVEIRA, Isabel Fernandes de. *Política social e psicologia: uma trajetória de 25 anos*. Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 26, n. esp., p. 9-24, 2010.

Capítulo VII

Rodas de Terapia Comunitária como potência de ação

Isabela Rodrigues Jardim
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Pedro Henrique Pessanha
Universidade do Estado de Minas Gerais

Ivana Cristina Lovo
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Introdução

No tocante à denúncia das estruturas sociais desumanizantes e ao anúncio da práxis libertadora, emerge o desafio de acolher os sujeitos, dentro e fora do âmbito universitário, a partir da integração de processos cognitivos individuais e coletivos. Freire (1981, 1992, 2018) identifica a necessidade de rompimento da educação bancária como ação de libertação e prática da liberdade, a qual propõe aos sujeitos uma arqueologia da consciência, caminho processual de conscientização crítica e condicionante à superação das relações de opressão. Em diálogo com a perspectiva freireana[15], bell hooks[16] (2017, 2020, 2021), expoente do feminismo negro revolucionário, engaja o diálogo crítico no fomento à denúncia das

[15] O emprego da escrita nas formas "freireana" e "freireano", segundo Coimbra (2021, p. 30-31), mantém o radical do nome Freire e significa preservar sua essência e, simultaneamente, romper com a norma padrão. Por isso, a autora defende o emprego dessas grafias como um gesto de transgressão linguística, no qual se assume a politicidade.

[16] A autora opta por escrever seu nome em letras minúsculas como um posicionamento político, desafiando as convenções linguísticas e acadêmicas e direcionando a atenção para sua produção, e não para sua figura pessoal.

violências provenientes de um sistema hierárquico de poder, pautado nas desigualdades de gênero, classe, raça, dentre outras.

Humanizar-se, segundo Freire (2018), é uma vocação ontológica e histórica do ser humano que parte da conscientização das opressões a que estão sujeitos e perpassam suas condições materiais e subjetivas. Desse modo, o educador demarca a práxis como um movimento dialético de reflexão-ação-reflexão que torna os sujeitos aptos a intervirem criticamente em suas realidades. Esse processo inclui um caminho de emersão da consciência que parte do contato com *situações limites*[17], que ao serem transpostas, podem suscitar *inéditos viáveis*. Tanto a humanização quanto a desumanização, nesse sentido, envolvem a ação, sendo como condição para a primeira a transformação do mundo opressor e obstaculizante ao alcance do *Ser Mais*.

Mediante esses pressupostos, o presente estudo objetivou, a partir da perspectiva freireana e feminista, identificar *situações limites* e processos facilitadores para a construção de *inéditos viáveis* e do *Ser Mais*. Para tanto, partiu do ambiente proporcionado pelas Rodas de Terapia Comunitária Integrativa (TCI), como uma prática pedagógica/terapêutica de fortalecimento aos processos humanizadores e de acolhimento e integração humana. As Rodas de TCI são, de acordo com Barreto (2019), espaços públicos de diálogo que acolhem partilhas de inquietações emocionais e experiências de vida e superação cotidiana, de forma horizontal e circular. A TCI tem por fundamento um caráter comunitário e de promoção da saúde e está inserida no SUS como Prática Integrativa e Complementar em Saúde (PICS)[18] desde 2017. Em julho de 2025, com o lançamento do Guia Prático de Implantação da Terapia Comunitária Integrativa na Atenção Primária à Saúde, se consolidou a TCI como política pública no Brasil.

A pesquisa enfoca as Rodas de TCI realizadas na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), campus Diamantina-MG, no período de janeiro de 2024 a julho de 2025, prática que já vinha sendo experienciada na universidade desde 2022. O presente texto foi desenvolvido a partir dos resultados obtidos na execução do projeto de pesquisa intitulado *Acolher a dimensão humana na formação de sujeitos a partir*

[17] As categorias freireanas "situação limite" e "inédito viável" estão explanadas de forma mais detalhada na segunda seção deste texto.

[18] Por meio da Portaria nº 849, de 27 de março de 2017, a Terapia Comunitária Integrativa foi inserida como uma Prática Integrativa e Complementar em Saúde (PICS), institucionalizada pela Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no Sistema Único de Saúde (PNPIC).

da perspectiva freireana e feminista[19] (protocolos PRPPG/UFVJM 6422023 e 6642024) em interface com o projeto de extensão de mesmo nome, com registro no Siexc UFVJM sob protocolo de nº 202410120244966. A pesquisa obteve parecer favorável do Comitê de Ética em Pesquisa com registro CAAE sob nº 74037923.8.0000.5108 e parecer nº 6.934.924.

A partir da experiência das Rodas de TCI na UFVJM, foi analisada a dinâmica pedagógica dos espaços, caracterizados os perfis dos participantes e categorizados os temas e estratégias de enfrentamento compartilhadas. Para tanto, o presente capítulo foi organizado em três seções principais. Na primeira seção é realizada uma exposição dos fundamentos teóricos que subsidiam a análise a partir dos propósitos e pressupostos freireanos e da pedagogia engajada de bell hooks, ampliados, neste texto, pelo diálogo com Bader Sawaia, Spinoza, Vigotski, dentre outros e outras. Na segunda, é apresentada a metodologia, instrumentos de análise e coleta de dados da pesquisa. Na terceira seção, são expostos os principais resultados alcançados, subdivididos entre a reflexão dos fundamentos da Terapia Comunitária Integrativa e a descrição e discussão dos dados obtidos a partir das Rodas de TCI realizadas na UFVJM, culminando numa análise crítica dos limites e possibilidades da TCI à luz dos referenciais teóricos mobilizados.

Propósitos e pressupostos freireanos e feministas A Pedagogia na práxis

De acordo com Freire (2018), a consciência das múltiplas relações de opressão às quais estão condicionados os sujeitos em suas vidas é um caminho de construção individual e social que os conduz à humanização. Para tanto, o autor enfoca o papel da educação como um instrumento central na formação de uma consciência crítica, o que a torna uma prática da liberdade. Freire (1981) fomenta que a educação se faz uma ação libertadora quando se contrapõe ao modelo bancário e dominador. Neste último, o educador considera a consciência do educando um depósito vazio a ser preenchido, como uma transferência entre quem detém a totalidade do saber para quem não sabe nada. Nesse sentido, o exercício do diálogo aparece em Freire como uma peça central na superação da verticalização e contradição existentes entre educando e educador. Para o autor, o diálogo

[19] Projeto desenvolvido com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através da concessão de bolsa de estudo de iniciação científica.

"não é um produto histórico, é a própria historicização" (Freire, 2018, p. 22), capaz de promover a criticidade e horizontalidade que provoca os sujeitos ao movimento histórico-dialético de ação e reflexão: a práxis.

Coimbra (2017) explana a compreensão do diálogo como uma categoria freireana que sustenta a práxis, uma vez que, por meio do contato com o outro, os sujeitos se reconhecem como seres sociais e se tornam, ao mesmo tempo, conscientes de si mesmos. Essa relação resulta na capacidade de reconstituir-se culturalmente e de intervir na realidade de forma transformadora, o que os torna também seres históricos. Freire (1981) fomenta que a libertação do ser não se dá somente na consciência, mas na práxis. Desse modo, acarreta uma relação consciência-mundo, na qual a percepção de si mesmo e da realidade em que se está inserido são coexistentes. A condição de *estar sendo* apontada para a historicidade dos sujeitos, reconhecendo-os "como seres inacabados, inconclusos e com uma realidade que, sendo histórica também, é igualmente inacabada" (Freire, 2018, p.101-102).

A partir dessa dimensão, manifesta-se o caráter político da educação problematizadora, que se assume na práxis. Coimbra (2017) ao anunciar a categoria freireana politicidade, reflete que a mesma tem sido interpretada de forma equivocada através da manifestação de políticas públicas neoliberais que buscam desarticular ações nos espaços educativos por um viés "neutro". Freire (1981, 1992) enfatiza que a neutralidade em práticas educativas é inexistente, e essa falsa aparência cumpre a função de ocultar a opressão e alienação que impedem os sujeitos de *Ser Mais*.

A pedagogia freireana apresenta, a partir dos aspectos explanados, um caminho que transcende o processo de alfabetização e influi na transformação das relações de opressão. Coimbra (2017) orienta que Freire assume sua concepção como uma filosofia e não apenas um método. Seus conceitos são apresentados em suas obras sob um entrelaçar do saber epistemológico, construído por meio da disciplina, e o saber experienciado e constituído através da vivência.

Uma arqueologia da consciência

Freire (1981) propõe aos sujeitos uma ontologia a partir da "arqueologia" da consciência, "através de cujo esforço eles podem, em certo sentido, refazer o caminho natural pelo qual a consciência emerge capaz de perceber-se a si mesma" (p. 81). Essa ontologia do ser encontra-se traçada

nas suas obras *Pedagogia do Oprimido* (2018) e *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido* (1992). O autor explana um caminho de emersão da consciência, o qual é sintetizado por Ana Maria Freire em nota do livro *Pedagogia da Esperança* e explicado por Lovo (2024).

O caminho de conscientização parte do contato dos sujeitos com as *situações limites*, identificadas como freios ou barreiras a serem transpostas. Ao ser percebida criticamente, a situação limite se torna um *percebido-destacado*, no ato de distanciamento que a destaca da realidade cotidiana e objetiva a compreensão profunda do problema. Nesse caminho, é possível associar o momento em que a consciência ultrapassa sua condição de consciência ingênua para à capacidade de se afastar dos fenômenos, julgá-los e desvelar suas razões de existir, podendo emergir uma consciência crítica, como traduz Gadotti (1996). O *percebido-destacado* torna-se um *tema-problema* ao ser identificado como um problema a ser superado, provocando o sujeito a sonhar e descobrir o *inédito viável*.

O inédito viável é, segundo Ana Maria Freire (1992, p. 106), uma categoria "pouco comentada e arrisco dizer pouco estudada", que emerge na *Pedagogia do Oprimido*. Paro et al. (2020), ao aprofundar a concepção do inédito viável, indicam que Paulo Freire se preocupou mais em mostrar o que seus conceitos poderiam se tornar na práxis, conforme as leituras dos contextos em que são aplicados, do que limitá-los a uma definição. Cortella (2010, p. 4) ajuda a compreender a categoria como "aquilo que ainda não é, mas pode e deve ser". O uso do termo *potirõ*, de origem tupi, cujo significado é "mãos juntas", apresenta a condição coletiva para que se construa o inédito viável, em que o anseio de romper as situações limites se constrói a partir do sonhar coletivo de superação das relações de opressão que os imobilizam.

A construção do inédito viável transpõe a condição de sonho utópico para algo novo e possível ao passar pelo *esperançar*, que gera a mobilização da ação para superação da situação limite e se concretiza como *ato-limite*: a materialização do inédito-viável. Como fomenta Ana Freire (1992):

> Para isso eles e elas se separaram epistemologicamente, tomaram distância daquilo que os 'incomodava', objetivaram-no e somente quando o entenderam na sua profundidade, na sua essência, destacado do que está aí é que pôde ser visto como um problema. Como algo 'percebido' e 'destacado' da vida cotidiana - o 'percebido-destacado' - que não podendo e não devendo permanecer como tal passa a ser um tema-problema que deve e precisa ser enfrentado, portanto, deve e

> precisa ser discutido e superado. As ações necessárias para romper as 'situações-limites' Freire as chama de 'atos-limites' (p. 106).

O ato-limite rompe o obstáculo e ultrapassa a fronteira que limita o ser, potencializando o percurso percorrido no alcance do *Ser Mais*, capaz de transpor limitações materiais e emocionais e produzir intervenções no mundo. O Ser Mais, de acordo com Freire (2018), é a concretização da humanização e traz consigo novas leituras de mundo, portanto, condiciona a desalienação e libertação de opressões. Sendo assim, a condição de desumanização provoca o enfrentamento dos oprimidos contra quem os desumaniza, trazendo a compreensão do caráter restaurador da humanização que se faz em uma transformação mútua do oprimido e opressor.

Conscientização e interseccionalidade

Em diálogo com o caminho proposto por Freire, bell hooks (2017, 2020, 2021, 2024), expoente do feminismo negro revolucionário, adota a prática de uma pedagogia engajada no diálogo crítico, na denúncia e combate aos sistemas de opressão, reconhecendo e reafirmando a educação como uma ação política e de prática da liberdade. A autora fomenta o processo de conscientização crítica como uma forma de descolonização das mentalidades oprimidas e alienadas por um sistema de dominação, o qual ela identifica como patriarcal capitalista imperialista e de supremacia branca. hooks (2017) fomenta que a consciência crítica de si e das relações políticas de opressão leva ao ato "de tornar real na prática o que já se sabe na consciência" (p. 68), reforçando a práxis libertadora.

A institucionalização de hierarquias, segundo a autora feminista, se aplica como uma forma de aceitar a dominação desses sistemas. Diante disso, hooks (2021) enfatiza que o compromisso das/os educadoras/es democráticas/os é o de "encontrar maneiras de ensinar e compartilhar conhecimento de modo a não reforçar estruturas existentes de dominação (aquelas hierarquias de raça, gênero, classe e religião)" (p. 24). O engajamento a partir da conscientização e denúncia de opressões sistêmicas se mostra como uma contribuição com a construção de movimentos de resistência e acolhimento que despertam o esperançar coletivo.

Ao enfocar a definição do feminismo como um "movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão" (hooks, 2024, p. 13), hooks reflete sobre os grupos de conscientização, espaços desenvolvidos

no início do movimento feminista contemporâneo, como uma estratégia de apoio às mulheres no processo de conscientização das origens de suas percepções. Nesse sentido, ela provoca a refletir o sexismo como um mal internalizado e sistêmico que age como um mecanismo de controle patriarcal. Desse modo, a autora possibilita compreender que os comportamentos sexistas necessitam, a priori, serem percebidos como um "inimigo interno" (hooks, 2024, p. 34) a ser modificados, antes de confrontados externamente.

González (2020) discorre sobre como o sexismo em intersecção ao racismo se apresenta de forma indissociável e implícita à cultura brasileira, fazendo com que a existência de ambos seja constantemente negada e ocultada pela sociedade. A autora destaca que o racismo "se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira" (González, p.67-68, 2020), sendo assim, para além das estruturas sociais de opressão, ela identifica que o racismo opera no inconsciente do brasileiro, manifestando-se de forma velada.

Fromm (1979) nos auxilia na compreensão do fenômeno indicado por González, ao apontar que nos adequamos a padrões de comportamento de modo a parecer que partem de nosso anseio e satisfação pessoal. No entanto, esse é um caráter social que garante a perpetuação de ideias predominantes na sociedade que contradizem o caráter individual do sujeito. Esse "falso" imaginário pode caracterizar o inconsciente social, relacionado à repressão dos elementos que não são de interesse da sociedade que o indivíduo tenha consciência. É possível compreender o inconsciente social como um mecanismo de manutenção de sistemas opressores, em que a consciência se apresenta como cura aos sintomas neuróticos instaurados neles.

Leal (2021) fomenta, em diálogo com Frantz Fanon, como o racismo foi socialmente construído como uma forma de apreender o mundo e que as pessoas são induzidas a não pensar sobre si mesmas, mas apenas reproduzir o caráter naturalizado no coletivo social. Desse modo, apresenta a interseccionalidade como uma ferramenta essencial para que as mulheres negras do movimento feminista pensassem sobre si e sobre as relações de opressões de gênero, raça e classe interconectadas. A autora instiga, assim, o movimento de desnaturalizar as formas como as violências se manifestam.

A inspiração dos grupos de conscientização mostrou-se como instrumento facilitador para que a relação entre essas opressões se tornasse consciente. De acordo com hooks (2024), os grupos não tinham sua centralidade em criar intervenções, mas funcionaram muitas vezes como um espaço

terapêutico em que as mulheres se sentiam à vontade para compartilhar seus sofrimentos e construir solidariedade. Observa-se que essas condições foram fundamentais no processo de identificar sintomáticas coletivas e criar novos paradigmas ao movimento feminista.

Diálogos com os afetos, políticas públicas e as mediações da potência

A discussão sobre afetos, longe de ser uma abstração filosófica ou um tema restrito à clínica psicológica, é central para uma análise crítica das políticas públicas, em especial aquelas voltadas ao cuidado. Se as políticas tradicionais frequentemente operam por meio de paixões tristes — medo da exclusão, culpa pelo fracasso, ansiedade da insegurança –, o desafio é pensar políticas que cultivem afetos alegres, capazes de ampliar a potência de existir e agir dos coletivos. Neste sentido, tecnologias sociais, como a Terapia Comunitária Integrativa, podem funcionar como uma política pública intencionalmente desenhada para a modulação afetiva coletiva, visando à conversão do sofrimento isolado em potência compartilhada.

Sawaia (2017) define o sofrimento ético-político como a dor produzida pela vivência concreta da desigualdade social, da humilhação e da negação da dignidade humana. Diferente de uma concepção psicologizante, o sofrimento ético-político é um efeito de estruturas sociais desiguais e se manifesta como inclusão perversa: os sujeitos são formalmente incluídos em espaços (como a universidade), mas em condições que reproduzem subalternidade e insegurança. Esse sofrimento, quando não compreendido em suas causas adequadas, pode ser internalizado como culpa ou fracasso individual, diminuindo a potência de ação.

Para Spinoza (2009), a potência de agir (*conatus*) é aumentada pelos afetos alegres (que nascem de bons encontros: afetos ativos, sobre os quais conhecemos e somos a sua causa adequada) e diminuída pelas paixões tristes (oriundas de maus encontros: afetos passivos e paixões reativas, sobre os quais não conhecemos as suas causas adequadas e dos quais somos as causas inadequadas). O sofrimento ético-político pode ser lido como uma paixão triste sistêmica, produzida por encontros que humilham, excluem e fragilizam. Experiências afetivas grupais positivas também não asseguram por si só a passagem da consciência em si, imanente ao grupo, para a consciência para si, capaz de apreender as causas adequadas, a totalidade das relações de opressão/exploração e se organizar coletivamente para transformá-las. No entanto, pode se considerar que espaços mediados pela

escuta e pelo reconhecimento mútuo podem operar na conversão de afetos tristes em afetos ativos, sendo instrumentos facilitadores a restauração do potencial de ação.

Lev Vigotski, por sua vez, pode ajudar a compreender que as funções psicológicas superiores se originam no plano intersubjetivo, para se internalizarem. O drama individual, quando partilhado no grupo, deixa de ser uma vivência isolada e passa por um processo de conversão em experiência dotada de sentido coletivo. A mediação do grupo pela palavra e pela escuta possibilita a ressignificação da dor. Contudo, Duarte (2013), fundamentado em Vigotski, lembra que a formação da individualidade para si — um sujeito autônomo e crítico — exige mais do que a mediação horizontal do grupo; exige também a apropriação de instrumentos culturais e teóricos mais complexos, que permitam transcender a experiência imediata e compreender suas determinações sociais mais amplas.

Procedimentos metodológicos, instrumentos de coleta de informações e procedimentos de análise de dados

O presente estudo foi desenvolvido no âmbito dos trabalhos do Observatório dos Vales e Semiárido Mineiro, grupo de ensino, pesquisa e extensão, com espaço físico no Campus JK da UFVJM, por meio da atuação no projeto de pesquisa intitulado *Acolher a dimensão humana na formação de sujeitos a partir da perspectiva freireana e feminista* em interface a ações de extensão. Os procedimentos de coleta e análise de dados partiram do ambiente proporcionado pelas Rodas de Terapia Comunitária Integrativa (TCI). As Rodas são espaços dialógicos, que foram realizados de forma pública, presencial e com frequência semanal, no Campus JK da UFVJM, compreendendo o calendário acadêmico dos cursos presenciais e em alternância. Foram também realizadas Rodas a partir de participações pontuais junto ao coletivo de mulheres servidoras do setor terceirizado da UFVJM no Campus JK e Campus I, mediados pelo projeto de extensão intitulado *Rede de Proteção à Mulher: Rompendo com a Violência, o Silêncio e a Invisibilidade* e com apoio do Núcleo Sócio Educacional Contra a Violência à Mulher da UFVJM.

A participação nas Rodas de TCI se dá de forma espontânea, sem necessidade de inscrição, aberta a todas as pessoas da comunidade interna e externa à universidade que tenham interesse em participar. As divulgações dos espaços foram realizadas por meio presencial, impresso e digital, nas

redes sociais do Observatório dos Vales e Semiárido Mineiro, em colaboração com a Faculdade Interdisciplinar em Humanidades (FIH). Foram utilizados como instrumentos para análises as informações coletadas e registradas nos cadernos de síntese e lista de presença. O padrão de categorização dos temas e estratégias de enfrentamento teve por referência os anexos disponibilizados por Barreto (2019, p.33-34) como instrumentos de avaliação de impacto da TCI.

A partir da sistematização de dados, foi realizada a caracterização do perfil dos participantes e categorização dos temas dialogados e estratégias de enfrentamento compartilhadas. Posteriormente os dados levantados foram descritos e correlacionados, considerando a identificação de situações limites, o delinear do inédito viável, construindo relação com os pressupostos freireanos e feministas. Relevante salientar que todos os resultados das análises de dados foram para uso exclusivo da pesquisa e produção científica, não sendo divulgadas as informações pessoais dos sujeitos participantes e utilizados codinomes para identificação de relatos.

A Terapia Comunitária Integrativa no entrelaçar dos diálogos freireanos e feministas - Fundamentos e metodologia da TCI

A Terapia Comunitária Integrativa (TCI), de acordo com Silva et al (2025) , emergiu no Ceará no ano de 1987, idealizada pelo psiquiatra Adalberto de Paula Barreto e por seu irmão José Airton de Paula Barreto, frente a um cenário de vulnerabilidade social. Desde 2017 está inserida no SUS como Prática Integrativa e Complementar em Saúde (PICS), representando um avanço em políticas públicas com foco na promoção da saúde e cuidado da pessoa de forma integral. Barreto (2011), a partir de resultados de impacto junto à Estratégia Saúde da Família (ESF), aponta que a TCI pode contribuir na redução da medicalização, sendo um apoio na seleção de encaminhamentos médicos e, para além disso, uma forma de intervenção em determinantes sociais como o isolamento e estresse.

Segundo Barreto (2019), a Terapia Comunitária tem a pedagogia de Paulo Freire como um de seus aportes teóricos. A metodologia da TCI torna expressa sua inspiração na circularidade e centralidade do diálogo, ambos capazes de gerar redes comunitárias que permitem aos sujeitos se reconhecerem como seres históricos capazes de refletir, problematizar e agir. Para além da pedagogia de Paulo Freire, Barreto (2019) fomen-

ta que a Terapia Comunitária se ancora em mais outros quatro potentes fundamentos teóricos: o pensamento sistêmico, a teoria da comunicação, a antropologia cultural e a resiliência. O pensamento sistêmico traz o entendimento de que os problemas só podem ser compreendidos quando percebidos como partes integrantes de um todo. A teoria da comunicação pode ser entendida como um elo que conecta os indivíduos em uma sociedade. As contribuições da antropologia cultural apontam para a cultura como um "elemento de referência fundamental na construção de nossa identidade pessoal e grupal" (Barreto, 2019, p. 29). Por fim, a resiliência é uma referência construída dentro da própria Terapia Comunitária, em meio às histórias de vida e contribuições dos participantes.

As Rodas de TCI tem por mote gerador o conhecimento popular expresso pela frase: "Quando a boca fala, o corpo sara. Quando a boca cala, o corpo fala" (Barreto, 2014, p. 15). Os espaços têm por objetivo valorizar a história de vida de cada participante, reforçando sua identidade, autoconfiança e capacidade de construção de autonomia, bem como o de estimular a construção de redes de solidariedade. O movimento prioriza a qualidade da escuta por meio do exercício de regras como: fazer silêncio em respeito à fala do outro; falar sempre a partir da própria experiência usando o verbo da primeira pessoa do singular; não dar conselhos, não julgar, não fazer discursos ou sermões e ter abertura para sugestões de músicas, piadas, provérbios e saberes populares etc., que dialoguem com o contexto do tema tratado na Roda. Desse modo, o espaço acolhe, por meio da escuta, partilha de inquietações, experiências e saberes de vida dos participantes, no movimento de compartilhar estratégias de superação de tensões cotidianas, ressignificando-as.

Rodas de Terapia Comunitária na UFVJM: perfil dos participantes

Para a análise do perfil dos participantes das Rodas de TCI realizadas na UFVJM, foram sistematizados dados referentes à idade, sexo, cor, profissão e vínculo com a universidade. Foram registradas 43 Rodas de TCI no período de janeiro de 2024 a julho de 2025, as quais totalizaram, com variações de frequência, 99 participantes. Os/as participantes eram, em maioria, mulheres negras, jovens e estudantes, evidenciando uma interseção entre gênero, geração e raça a partir dos seus perfis. A maioria apresentou vínculo com a UFVJM, com a presença de servidoras tercei-

rizadas da universidade, bem como de estudantes e professoras de cursos que integram a Faculdade Interdisciplinar em Humanidades.

Os resultados das análises revelaram que a presença de estudantes da Licenciatura em Educação do Campo (LEC) foi superior à dos outros públicos que frequentam as Rodas de TCI, correspondendo a 42% das pessoas frequentes nos espaços. Lovo (2024) aponta para a Educação do Campo no Brasil como um inédito viável, por se tratar de uma proposta contra-hegemônica e dialógica, que apresenta uma estrutura inovadora por meio da alternância, proporcionando um diálogo entre os espaços, os sujeitos e seus saberes. A LEC também representa, na condição de inédito viável, uma oportunidade para "mulheres e homens negras, pobres e representantes dos povos do campo, das florestas e das águas, acessarem a universidade pública no Brasil" (Lovo, 2024, p. 11). Nesse sentido, é provocada a reflexão acerca da necessidade de que se insiram práticas pedagógicas que acolham as condições socioemocionais desses sujeitos para que se amplie a condição de inédito viável da Educação do Campo.

O segundo maior índice de frequência nas Rodas de TCI se deu por meio da participação de servidoras terceirizadas da limpeza da UFVJM, correspondendo a 27% do público geral. Os espaços com essas sujeitas foram viabilizados por uma ação de interface com um projeto de extensão da universidade. A partir dessa parceria foram realizadas quatro Rodas com presença de um grupo consideravelmente mais extenso que o geralmente frequentado por estudantes, abrangendo um público majoritariamente feminino, pardo e com idade variável entre 22 e 58 anos. A participação das mulheres vinculadas às atividades de serviços gerais do setor terceirizado da UFVJM corrobora com a reflexão de temas sensíveis e reflete a necessidade de acolhimento e visibilidade a essas sujeitas dentro do ambiente universitário. Dutra (2019) refletiu sobre a precarização do trabalho terceirizado no serviço público e como essa realidade se apresenta de forma acentuada a partir da interseção entre gênero, raça e classe. As Rodas de TCI provocam, nesse sentido, um espaço de escuta, reflexão e acolhimento acerca das violências, sobretudo de forma simbólica, vivenciadas por essas mulheres em sua experiência cotidiana, instigando a desnaturalizá-las e torná-las visíveis.

Revelação dos temas: problematização e universalização

Dentre as Rodas de TCI analisadas no período datado, 96 temas foram apresentados pelos/pelas participantes e categorizados, sendo em

maioria relacionados ao estresse. A partir dos temas indicados, é realizado um processo coletivo de seleção que acolhe um dos temas para o diálogo na Roda, considerando para tal a decisão e identificação coletiva dos participantes com a situação apresentada.

Das situações acolhidas a partir dos temas dialogados, três demandaram encaminhamentos à rede de apoio especializado, sendo uma para a ouvidoria da UFVJM, uma para a ouvidoria do SUS e uma para o atendimento psicológico da universidade. Esse resultado é um indicativo observado de que a maioria dos problemas apresentados nas Rodas não tem incidido em outros meios de intervenção para além do espaço de acolhimento, escuta, diálogo e partilhas. As situações têm sido refletidas dentro do próprio movimento dos espaços. Barreto (2019, p. 341) evidencia que esse é um resultado que já vem se confirmando na experiência da Terapia Comunitária, indicando a redução de demanda por serviços especializados no âmbito da saúde. Situações relacionadas a estresse, dependências, dentre outras, quando acolhidas dentro das Rodas podem evitar o desencadeamento de doenças e o moroso processo de encaminhamento ao especialista. Desse modo, a TCI fomenta redes de apoio que reforçam a autonomia e reduzem a dependência de instituições.

Em um recorte dos temas selecionados para diálogo, foi possível identificar os principais problemas apresentados a partir dos temas que permitiram indicar um mote/universalização para a partilha dos participantes. De acordo com Barreto (2019), o mote é a alma da terapia e é construído a partir da definição da situação-problema do tema indicado, que pode promover a reflexão coletiva, ou seja, uma abrangência sistêmica da experiência individual compartilhada. Observou-se que a contextualização dos temas possibilitou indicar os principais problemas relacionados às situações apresentadas, tais como: sobrecarga feminina no cuidado familiar; dificuldade de "dizer não" ou definir limites; pressão social por produtividade; traumas emocionais da infância; julgamentos/preconceitos/racismo; luto; medo do fracasso; violências sexuais; vulnerabilidade financeira; relações de hierarquia/poder e negligências/injustiças de cunho social.

Os problemas identificados apontam as situações limites, que, apesar de se revelarem a partir de experiências pessoais, possuem uma interconectividade entre gênero, geração, classe social e raça, e refletem uma realidade coletiva/social de opressão pela dominação de um sistema patriarcal, capitalista, imperialista e de supremacia branca, como identifica hooks (2017, 2021, 2024). As indicações do mote-gerador denunciam violências e opressões sociais, sobretudo às mulheres, que aparecem implícitas nas ex-

periências compartilhadas. Situações de ansiedade, cansaço, autocobrança, dificuldade em impor limites nas relações, em receber afeto e sentimento de incapacidade, por exemplo, aparecem perpassadas pela sobrecarga no trabalho de cuidado com o outro, violências corporais e simbólicas, racismo, dificuldades financeiras, silenciamentos e injustiças sociais.

Desse modo, o movimento das Rodas da TCI permite às participantes construírem uma assimilação de que suas vivências não configuram problemas isolados, como expresso em falas como: "Deixo o achar que o que eu sentia era muito particular, de que não era coletivo" (Participante Lavanda, 2024); "Nenhum sentimento é individual. Meu processo não é exclusivamente meu, outras pessoas passam" (Participante Hibisco, 2025). Revelando assim o potencial dos espaços de produzir percepções sistêmicas das situações apresentadas, bem como de ampliar a identificação de situações opressoras, injustas, conflituosas e contraditórias.

O exercício da escuta e a partilha das experiências facilitam o entendimento de que as situações compartilhadas são consequências de uma sociedade desigual, machista, racista, sexista, capitalista, estruturada a partir de relações hierarquizadas de poder, relações de opressão e exploração, como fomenta bell hooks (2020). Nesse sentido, a dinâmica das Rodas tem contribuído com o processo de desvelar as origens dos problemas apresentados pelas participantes e potencializar a capacidade de projetar ações de intervenção em suas realidades. O diálogo fomentado tem permitido que as participantes se reconheçam no coletivo, reforçando suas identidades. Como aponta Freire (2018), não é possível que o Ser Mais seja alcançado no individualismo; a libertação ocorre por meio da comunhão e solidariedade, em que todos os sujeitos partícipes do processo caminham mutuamente para sua emancipação. As Rodas de Terapia Comunitária Integrativa têm se mostrado um espaço acolhedor, aberto a todas as formas de comunicação e que respeita a diversidade cultural, corroborando com a aprendizagem constituída a partir de hooks (2021), de que é no exercício de acolhimento que se forma uma comunidade de resistência e se constrói o pertencimento.

Revelação das estratégias de enfrentamento

A partir da explanação do tema escolhido para diálogo na Roda, o mote-gerador é indicado como provocação às partilhas do coletivo, que partem do relato de sua vivência com uma situação semelhante à indicada

e dos meios encontrados para superá-la. Foram, assim, registradas, a partir dessa análise, 119 estratégias de enfrentamento, das quais se destacaram as relacionadas ao fortalecimento pessoal, busca por redes solidárias de apoio, cuidar e se relacionar melhor com a família, busca por ajuda profissional, autocuidado e busca por ajuda espiritual.

As participantes, a partir da categorização das estratégias de enfrentamento compartilhadas, demonstraram resiliência por meio do fortalecimento pessoal, isto é, a potencialidade de se apropriar da capacidade do próprio agir, que podem também culminar em ações coletivas. Sendo assim, as partilhas apresentaram formas de ressignificação das situações limites, que, no exercício do diálogo e da escuta respeitosa, se tornam um potencial facilitador para a projeção de novos conhecimentos e soluções aos problemas encontrados na vida cotidiana. Esse movimento indica uma energia para a concretização de inéditos viáveis e alcance o Ser Mais.

As trocas de experiência das Rodas também impulsionaram o potencial do diálogo em formar novas percepções acerca de situações apresentadas inicialmente, como se evidencia nas expressões seguintes: "Não é que eu não sei me expressar, é que eu não me expresso à toa" (Participante Orquídea, 2024); “Chegou a luz com a Roda que, ao recusar as imposições da minha mãe, coloquei outra coisa no lugar, o trabalho” (Participante Peônia, 2025). Tais percepções indicam como a participação nas Rodas de TCI produz incidência nos processos de ampliação de consciência das pessoas.

O encerramento da dinâmica das Rodas possibilita aos participantes refletirem e compartilharem o que "levam" consigo do espaço e o que "deixam" ou não querem mais abstrair em suas vidas, a partir das reflexões proporcionadas pelos diálogos construídos nas partilhas das estratégias de enfrentamento. Esse movimento tem revelado o potencial de construção de novas estratégias pessoais a partir das trocas, bem como o encorajamento do ato de falar/denunciar o que se sente, o que se encontra refletido em depoimentos significativos, tais como: "Levo a potência de falar dos sentimentos" (Participante Ipê, 2024); "Deixo a mão que me tapa a boca e levo as possibilidades de resgatar a minha fala, minha autoria" (Participante Hortência, 2024).

Os espaços das Rodas têm dado voz às opressões e a quem as sofre, sendo um ambiente propício ao fortalecimento e união das muitas vozes silenciadas e reprimidas em prol da manutenção e reprodução dos sistemas de dominação. Dar evidência a essas vozes incide na recuperação da capacidade de autoconhecimento, corroborando com hooks (2019), sendo

um passo para a projeção de ações que concretizem o rompimento de limitações impostas de forma simbólica e antes não vistas por esses sujeitos. Contudo, é preciso reconhecer que o objetivo de uma "práxis como potência de ação" deve superar a concepção clínica tradicional da função terapêutica como sinônimo de apaziguamento e conformação. A TCI, ao operar fundamentalmente no plano afetivo e relacional, não deve ser confundida com uma ferramenta de neutralização política — antes, pode ser um momento preparatório e de fortalecimento subjetivo para que os sujeitos se sintam capazes de se engajar em outras formas de práxis. O afeto gerado nas Rodas — acolhimento, reconhecimento, esperança — é a própria matéria-prima de uma política pública mais humanizadora, um antídoto afetivo contra a violência da instituição. A potência de ação que daí emerge pode ser um degrau importante para qualquer ação posterior, sem que isso esgote as exigências de uma práxis plenamente transformadora.

Segundo os objetivos do livro em favorecer a "práxis como potência de ação", a consciência pode estabilizar-se em formas adaptativas quando a experiência grupal não é mediada pelo 'conhecimento das causas adequadas' (Spinoza, 2009), como das relações de exploração e opressão. As Rodas Comunitárias podem favorecer a criação de um "nós" que compartilha uma dor comum, que se reconhece como grupo oprimido com interesses históricos próprios e capacidade de ação transformadora. O que também pode demandar a apropriação de uma análise crítica (como ao capitalismo, ao patriarcado e ao racismo estrutural) que permita compreender o inimigo comum não como um destino, mas como uma estrutura passível de transformação. A TCI pode criar um terreno fértil, a identificação coletiva, para que essa apropriação possa acontecer, podendo ser agregada a outras ferramentas político-pedagógicas e práticas para avançar na "práxis como potência de ação".

Considerações Finais

O presente trabalho refletiu a experiência proporcionada pelas Rodas de Terapia Comunitária Integrativa na UFVJM. Esta experiência é analisada como um laboratório concreto da tese de que as políticas públicas, quando assumem a dimensão afetiva e ético-política, podem se converter em uma práxis geradora de potência de ação coletiva. A proposta do livro é fomentar "uma práxis como potência de ação". A práxis é a unidade dialética entre teoria e prática: atuação informada pela teoria, que impacta

a realidade e, refletindo sobre essa ação, reorienta a prática. A dialética da práxis articula necessidade, objetividade, causalidade e liberdade, iniciativa, teleologia. Uma atuação que confronta contradições, as resolve, reflete a ação e a reorienta, conectando teoria e prática a fim de manter a orientação emancipatória.

A prática guiada pela teoria, ou práxis, pode avançar para sua máxima potência de ação quando puder avançar ao máximo para a compreensão das causas adequadas das opressões e explorações de que se queixam e adquirir poder material nas coletividades organizadas. Para ter potência e poder social de ação, ela tem que ser práxis emancipatória de massas — ou seja, além da troca de experiências práticas, também a troca teórica que busquem o conhecimento das causas adequadas, para reorientar uma prática social que possa transformar a realidade em sentido emancipatório. Unificando a consciência informada pela prática e pela teoria, a práxis pode possibilitar a passagem do momento individual ou particular-corporativo para o ético-político e universal, põe em movimento a passagem das determinações objetivas, que o apaziguam, em meio para à subjetividade criadora, origem de novas iniciativas, a transformação da necessidade em meio de liberdade.

O ambiente de diálogo proporcionado pelas Rodas de TCI tem se mostrado acolhedor e solidário, gerando confiança para as participantes compartilharem, denunciarem e tornarem explícitas violências e opressões vivenciadas. O espaço tem possibilitado a interação entre um público de diferentes idades e níveis de formação acadêmica e profissional, permitindo a indicação de temas que refletem questões sistêmicas da realidade e fomentando a percepção crítica dos/das participantes e a correlação entre suas experiências pessoais com o coletivo. A partir dos temas dialogados, é possível fomentar partilhas de experiências e reflexões que revelam as origens estruturais de alguns dos problemas individuais, pautadas em explorações e opressões classistas, sexistas, racistas, capacitistas, geracionais, entre outras, interconectadas nas relações sociais.

Os relatos sobre as estratégias de superação dos problemas identificados têm indicado a possibilidade de envolver a construção de redes solidárias de apoio. Por meio do exercício da fala e da escuta atenta e respeitosa, há um aprendizado sobre o dialogar, o que fortalece as condições para ampliar a consciência e elucidar inéditos viáveis, compreendendo que é por meio das relações que as pessoas se afirmam como sujeitos do e no mundo e se percebem no coletivo. Mudar a realidade perpassa ações do sujeito consigo mesmo e em sociedade, por meio do contato com outras

experiências e reflexões compartilhadas. Desse contato, também podem se fortalecer as raízes culturais e o sentimento de pertencimento e identidade de luta dos sujeitos, podendo suscitar o esperançar no mover do coletivo.

É importante, contudo, reconhecer as potencialidades e os limites de toda proposta, sem cobrar objetivos que ela não se propõe. A TCI não se propõe à formação e organização política, não tem por objetivo a promoção de uma catarse revolucionária da passagem de um momento individual ou particular-corporativo para um momento ético-político e universal, que poderia ser o papel de outras formas de grupo social. Segundo Barreto (2019), a TCI propõe-se fundamentalmente a reforçar a dinâmica interna e a autonomia dos sujeitos, visando à restauração da autoestima individual e coletiva e o fortalecimento da confiança na capacidade de desenvolvimento pessoal. Por meio da criação de espaços de escuta horizontal e acolhimento, o método objetiva valorizar o papel da família e das redes de relações, suscitando o sentimento de pertencimento a valores culturais favorecendo o desenvolvimento comunitário através do fortalecimento dos laços sociais e da prevenção da desintegração de grupos. Além disso, a TCI busca promover a comunicação entre o saber popular e o científico, valorizando práticas tradicionais e estimulando a participação ativa para que os indivíduos se tornem agentes de sua própria transformação, convertendo o sofrimento e as carências cotidianas em competências resilientes. Portanto pode ser um momento importante, pode favorecer a elaboração coletiva da dimensão mais singular e subjetiva do sofrimento, da opressão e exploração e, uma vez que o aumento da capacidade de afetar e ser afetado está relacionado ao aumento da capacidade de pensar e de agir, em alguma medida, os sujeitos precisam estar bem para poder melhor entender, melhor se associar com os interesses coletivos e melhor lutar no sentido da emancipação.

Os objetivos da TCI são perfeitamente legítimos e valiosos no âmbito das políticas públicas de saúde e assistência social. Políticas públicas no SUS ou CRAS têm por objetivo favorecer mudanças pessoais e comunitárias, transformação de realidades de vida e mudança social planejada, não diretamente transformações estruturais da sociedade, ainda que possa ser um dos meios importantes para avançar para tal (Carretero, 2018). Podemos situar a TCI no campo da intervenção social participativa (Martínez, 2001), uma vez que incorpora a participação das pessoas afetadas na solução de seus próprios problemas, dialogando com a Educação Popular de Paulo Freire, enfatiza o trabalho conjunto entre técnicos e comunidades. Não se trata, portanto, de uma intervenção social dirigida, planejada e executada exclusivamente por especialistas externos, mas também não aspira

o patamar da gestão social autônoma ou da organização política voltada à luta social. Dentro das próprias limitações do Estado, marcado pelos interesses da classe dominante e suas amarras institucionais, existe a possibilidade de disputar a atuação no âmbito das políticas públicas para passar do privatismo para objetivos públicos, atenuar as mazelas e favorecer alguma melhoria nas condições de vida dos sujeitos. Avançar para os interesses emancipatórios do comum, que demandaria o enfrentamento da ordem do capital e suas estruturas de opressão, exigiria outras formas de organização autônoma, para além ou para aquém do Estado.

A vivência proporcionada pela dinâmica das Rodas de TCI nos processos formativos tem possibilitado acolher as limitações particulares de reflexão e ação, que, quando integradas a reflexões coletivas, ampliam a identificação de situações opressoras, conflitos, contradições e a percepção de potencialidades. Desvelar essas realidades pode levar esses sujeitos a traçarem um caminho de superação das situações limites, antes não percebidas, descobrindo inéditos viáveis. A TCI não pretende substituir nem o atendimento clínico especializado nem a organização popular, mas pode prevenir ou desvelar a necessidade do primeiro assim como ser um importante apoio para o segundo.

A TCI mostrou-se uma mediação afetiva e relacional poderosa, capaz de criar bons encontros que convertem paixões tristes em afetos ativos, e de funcionar como uma zona de desenvolvimento coletiva onde o sofrimento privatizado se transforma em experiência compartilhada. Pode cumprir um papel importante na despatologização do sofrimento ético-político, na elaboração subjetiva e singular das expressões cotidianas das relações sociais. A compreensão do que é viável e a imaginação de inéditos exige também a comunicação entre o saber popular e o científico. A apropriação das experiências, aprendizados e conhecimentos produzidos e sistematizados pelos povos oprimidos e explorados na história de sua resistência e luta pela superação dessa condição. A apropriação de instrumentos teóricos críticos e a organização coletiva para identificação e problematização de situações limites como situações institucionais-socioeconômicas-históricas e a construção coletiva de inéditos viáveis e do Ser Mais. A potência individual precisa adquirir poder sociopolítico, condição importante para melhor resistir, negar e reagir às condições de opressão, assim como para a luta ativa por superação e afirmação do inédito viável. Essas reflexões abrem caminhos para novas experiências e pesquisas que podem avançar no desenvolvimento das capacidades de afetar e ser afetado, da consciência em si para a consciência para si e da práxis como potência de ação.

Referências

BARRETO, Adalberto de Paula. *Quando a boca cala, os órgãos falam: Desvendando as mensagens dos sintomas.* Fortaleza: Gráfica LCR, 2014.

BARRETO, Adalberto de Paula. *Terapia Comunitária: passo a passo.* Fortaleza: Gráfica LCR, 2019.

BARRETO, A. P. et al. *Terapia comunitária integrativa na ESF/SUS*. Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL, MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria n. 849, de 27 de março de 2017. Inclui a Arteterapia, Ayurveda, Biodança, Dança Circular, Meditação, Musicoterapia, Naturopatia, Osteopatia, Quiropraxia, Reflexoterapia, Reiki, Shantala, Terapia Comunitária Integrativa e Yoga à Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2017/prt0849_28_03_2017>.html. Acesso em 27, nov. 2025.

CARRETERO, Gustavo Henrique et al. *Atuação de psicólogos nos Centros de Referência de Assistência Social CRAS: (im) possibilidades*. 2018.

COIMBRA, Camila Lima. *Categorias freireanas na práxis*. e-Mosaicos, v. 6, n. 13, p. 55-67, 2017.

COIMBRA, Camila Lima. *A (in)completude da práxis no pensamento freireano. In: PAIXÃO*, Alexandro H.; MAZZA, Débora; SPIGOLON, Nima I. (Orgs.). *Centelhas de Transformações: Paulo Freire e Raymond Williams*. São José do Rio Preto: HN, 2021. p. 129-157.

CORTELLA, Mario Sergio. *Não nascemos prontos!*. Petrópolis: Vozes, 2010.

DUARTE, Newton. *A Individualidade para Si: contribuição a uma teoria histórico-crítica da formação do indivíduo*. Campinas: Autores Associados, 2013.

DUTRA, Renata Queiroz. *Sobre Educar (e ser educada por) Mulheres Trabalhadoras Terceirizadas nos serviços de limpeza da Universidade Federal da Bahia: Uma experiência de extensão.* Rev. de Movimentos Sociais e Conflito, v. 5, n. 1, p. 42-58, 2019.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FROMM, Erich. *Meu encontro com Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Zahar,

1979.
GADOTTI, Moacir (Org.). *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 1996.
GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro Latino Americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.
hooks, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
hooks, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria na prática*. São Paulo: Elefante, 2020.
hooks, bell. *Ensinando a comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Elefante, 2021.
hooks, bell. *O Feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2024.
IASI, Mauro Luis. *As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
LEAL, Halina Macedo. *A interseccionalidade como base do feminismo negro.* Cadernos de Ética e Filosofia Política, v. 39, n. 2, p. 21-32, 2021.
LOVO, I. C.; COIMBRA, C. L. *A Dimensão Humana na Formação de Professores em Diálogo com a Perspectiva Freireana e Feminista*. SciELO Preprints, 2024.
PARO, César Augusto; VENTURA, Miriam; SILVA, Neide Emy Kurokawa. *Paulo Freire e o inédito viável: esperança, utopia e transformação na saúde.* Trabalho, Educação e Saúde, v. 18, p. e0022757, 2020.
SAWAIA, Bader B. (Org.). *As Artimanhas da Exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 2017.
SILVA, Milene et al. (Org*). Guia Prático de Implantação da Terapia Comunitária Integrativa na Atenção Primária à Saúde*. Fortaleza: Abratecom, 2025.
SPINOZA, B. *Ética.* Belo Horizonte: Autêntica Editoria, 2009.
VIGOTSKI, Lev S. *A Construção do Pensamento e da Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Capítulo VIII

Afeto e objetos relacionais: a interseção entre arte contemporânea, saúde mental e política do cuidado como práxis emancipatória

Naiara Roberta Vicente de Matos
Universidade Católica de Santos/SP

Rosangela Carvalho Cruz
Polo Cultural da Terceira Idade/Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo

Renata Sessa Corrêa
Núcleo de Atendimento a Portadores de Necessidades Especiais (Napne/SP)

Raquel Capra Vitta
Núcleo de Atendimento a Portadores de Necessidades Especiais (Napne/SP)

1. Introdução: interseções, afeto e o campo da saúde mental

A saúde mental, historicamente marcada por modelos manicomiais e medicalizantes, tem vivenciado nas últimas décadas um movimento de profunda transformação impulsionado pela Reforma Psiquiátrica Brasileira. Esta reforma não se limita à desinstitucionalização, mas propõe uma reorientação paradigmática do cuidado, centrado na singularidade do sujeito, na sua inserção social e na promoção da autonomia. Nesse contexto, a arte emerge como um potente dispositivo de cuidado, capaz de catalisar processos de subjetivação, expressão e ressignificação da existência, especialmente para indivíduos em sofrimento psíquico.

Este capítulo se propõe a analisar a experimentação "Interseções: Saúde Mental, Arte Contemporânea e Política do Cuidado", uma iniciativa estratégica desenvolvida no Centro Santista de Arte Contemporânea (CSAC). Mais do que um projeto, trata-se de uma intervenção que buscou estabelecer um campo dialógico e transformador, onde a arte contemporânea, em particular a obra de Lygia Clark[20], encontrou ressonância com as necessidades e potencialidades dos usuários do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) em Santos/SP. A escolha da metodologia da Pesquisa-Ação Participante de Orlando Fals Borda não foi fortuita, mas intrínseca à própria natureza do cuidado em saúde mental que se pretende construir: um cuidado que se faz *com* e *pelos* sujeitos, e não apenas *para* eles.

Nossa perspectiva é atravessada por uma psicologia crítica, que, como ensinado por Silvia Lane e Bader Sawaia, compreende a subjetividade não como algo dado e individual, mas como um processo em constante construção, intrinsecamente ligado às relações sociais, históricas e de poder. O afeto, nesta chave, transcende a dimensão individual da emoção para se inscrever no campo das relações e das possibilidades de transformação social. A arte, neste sentido, não é um mero ornamento, mas um *medium* para a emergência de "emoções inteligentes" (Vigotski) que impulsionam a "potência de agir" (Espinosa), possibilitando a criação de novas narrativas e existências. Tal processo, depende, por sua vez, da sensibilidade do corpo social e individual às afetações que sofre no dia a dia (obstruídos ou não), conforme indica a concepção spinozista de afeto.

> [...] Por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, simultaneamente às ideias destas afecções. Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por afeto entendo ação; caso contrário, paixão (E III def. 3, p. 237).

Este capítulo se estrutura em seis seções. Após esta introdução, a segunda seção detalha a fundamentação metodológica da Pesquisa-Ação Participante. A terceira seção aprofunda o arcabouço teórico-conceitual, explorando a psicologia da arte de Vigotski, a "fantasmática do corpo"[21]

[20] Cacciari (2011) apresenta Lygia Clark como uma figura central na arte contemporânea brasileira e mundial, cuja obra transcendeu os limites tradicionais da pintura e da escultura para explorar a relação entre arte, corpo e subjetividade.
[21] Disponível em: https://revistas.pucsp.br/cadernossubjetividade/article/view/38545

de Lygia Clark e as contribuições da psicologia social crítica. A quarta seção narra a experiência do projeto "Interseções", descrevendo seu cenário, participantes e as dinâmicas desenvolvidas. A quinta seção apresenta a análise e discussão dos resultados, enquanto a sexta e última seção discute as implicações dessa experiência para a política pública em saúde mental e tece as considerações finais.

2. Fundamentação metodológica: pesquisa-ação participante como práxis crítica

2.1. Da pesquisa tradicional à pesquisa-ação participante: um paradigma emancipatório

A Pesquisa-Ação Participante (PAP) representa uma ruptura epistemológica e metodológica em relação aos modelos de pesquisa hegemônicos, historicamente enraizados no paradigma positivista. A pesquisa tradicional, muitas vezes, posiciona o pesquisador como um sujeito externo e neutro, observando e analisando um objeto de estudo distante. Este distanciamento implica uma hierarquia de saber, onde o conhecimento produzido é primariamente acadêmico e raramente retorna de forma efetiva ou transformadora às comunidades pesquisadas.

A PAP, por outro lado, propõe uma abordagem radicalmente diferente. Ela se fundamenta na crença de que o conhecimento não é apenas produzido *sobre* a realidade, mas *com* e *pela* realidade, em um processo dialético que integra investigação, ação e reflexão crítica. Seu caráter diferencial reside na superação da dicotomia entre sujeito e objeto, entre teoria e prática, entre conhecimento e transformação social. Como Brandão e Borges (2007) elucidam, a essência da PAP é a práxis:

> O ponto de origem da pesquisa-participante deve estar situado em uma perspectiva da realidade social, tomada como uma totalidade em sua estrutura e em sua dinâmica. Mesmo que a ação da pesquisa ou as ações sociais associadas a ela sejam bem parciais, incidindo sobre apenas um aspecto de toda uma vida social, nunca se deve perder de vista as integrações e interações que compõem o todo das estruturas e das dinâmicas desta mesma vida social (Brandão; Borges, 2007, p. 54).

Esta citação é fundamental para compreender que, mesmo quando uma intervenção foca em um aspecto específico — como a arte na saúde mental –, ela deve ser compreendida dentro da totalidade das estruturas sociais que a produzem e a afetam. A PAP, portanto, não busca apenas descrever ou explicar, mas intervir na realidade social, gerando conhecimento que contribua para a emancipação e autonomia dos envolvidos. É um compromisso ético e político com a transformação.

2.2. Fals Borda e a potencialização de vulnerabilidades

Orlando Fals Borda, um dos principais expoentes da Pesquisa-Ação Participante na América Latina, desenvolveu sua abordagem a partir da constatação de que as populações marginalizadas e em maior vulnerabilidade social — como indígenas, agricultores e operários — eram sistematicamente excluídas dos processos de produção de conhecimento sobre suas próprias realidades. Sua proposta metodológica visa reverter essa exclusão, conferindo aos sujeitos o papel de protagonistas na identificação de seus problemas, na elaboração de soluções e na construção de um saber que lhes seja útil e transformador (Fals Borda, 1983).

A PAP, na visão de Fals Borda, não é apenas um método de pesquisa, mas um instrumento de luta e organização social. Ao envolver as comunidades no processo investigativo, ela fortalece suas capacidades, desenvolve sua autonomia e amplia sua "potência de agir" sobre suas próprias vidas e seus contextos sociais. Fals Borda (1983) destacou a importância de trabalhar com essas populações não apenas para "ajudá-las", mas para que elas próprias se reconheçam como agentes de mudança.

Atualmente, o escopo da PAP expande-se para além das populações inicialmente citadas por Fals Borda, abraçando outras estruturas grupais e contextos de vulnerabilidade. Grupos direcionados a trabalhadores urbanos, mães solos, estudantes, pessoas com sintomas diversos, crianças em situação de abandono, idosos, pessoas com deficiência e, crucialmente para este estudo, usuários de serviços de saúde mental, são exemplos de contextos onde a PAP pode promover a escuta ativa, o reconhecimento de saberes e a construção coletiva de caminhos. Esses grupos, assim como os usuários de CAPS, frequentemente vivenciam as forças dos afetos gerados pelas desigualdades sociais e buscam suporte para aumentar sua potência de vida e enfrentar suas realidades.

2.3. Implementação da metodologia no projeto “Interseções”

No projeto "Interseções", a Pesquisa-Ação Participante foi adotada como o cerne da intervenção. A premissa foi que a construção de um cuidado em saúde mental verdadeiramente transformador não poderia prescindir da participação ativa e da coautoria dos usuários dos CAPS. Este não é um processo unilateral, onde o conhecimento técnico-científico é meramente "aplicado", mas um encontro de saberes — o acadêmico, o profissional e o da experiência vivida — que se entrelaçam e se enriquecem mutuamente. A estruturação da proposta envolveu a criação de um "campo dialógico", onde pesquisadores da psicologia social, profissionais da saúde, educação e psicodrama, que atuam na sociedade (OSC´s, ONG´s, ou serviços do setor público) e os próprios usuários do CAPS e CSAC, puderam atuar como coautores. Isso significou que as etapas de planejamento, execução, análise e reflexão crítica foram compartilhadas, democraticamente, buscando-se a horizontalidade nas relações e o reconhecimento da expertise de cada participante. A ideia central foi que a "modificação qualitativa do indivíduo imerso na sociedade é também a mudança nos modos de significação, aceitação, acolhimento e reconhecimento individual e coletivo, um movimento dialético entre vivência e tecimento da subjetividade" (Vigotski, 2010, p. 686).

A metodologia da PAP permitiu que a intervenção fosse flexível e responsiva às demandas emergentes do grupo. As oficinas de arte contemporânea (experimentação), inspiradas em Lygia Clark, não foram prescritas de cima para baixo, mas ajustadas e cocriadas a partir das interações e das respostas dos participantes. Dessa forma, garantiu-se que a pesquisa não se limitasse a coletar dados, mas a gerar processos de emancipação e transformação, onde cada participante era visto como um sujeito com potencialidades e saberes únicos, capaz de contribuir para a construção de um novo modelo de cuidado.

3. Arcabouço teórico-conceitual: arte, emoção e subjetividade

3.1. Psicologia da arte de Vigotski: emoções inteligentes e catarse

A compreensão do papel da arte na saúde mental e na constituição da subjetividade encontra um pilar fundamental na obra de Lev Vigotski, especialmente em sua *Psicologia da Arte*[22]. Diferentemente de abordagens que reduzem a arte a um mero estímulo estético ou a um escape emocional, Vigotski a eleva a um patamar de complexidade, reconhecendo-a como um potente instrumento de organização da vida psíquica e de desenvolvimento humano. Para ele, a arte não apenas provoca prazer ou alívio, mas gera "emoções inteligentes". Vigotski (2007) argumenta que todas as funções psicológicas superiores são mediadas por ferramentas e signos (como a linguagem). A sociedade e a cultura agem como mediadores na constituição do indivíduo. O "grupo social" e o "desenvolvimento histórico" são esses elementos mediadores. É o processo pelo qual as interações sociais e as experiências externas se transformam em processos psicológicos internos[23].

A emoção estética, no pensamento vigotskiano, é um fenômeno dialético. Ela surge do conflito e da resolução de emoções contraditórias que são despertadas pela obra de arte. Este conflito interno, essa tensão entre forças opostas, é o que impulsiona o processo de catarse. A catarse, para Vigotski, não é uma mera purgação ou descarga emocional, mas uma elevação e superação das emoções originais, resultando em uma reorganização psíquica e em uma nova compreensão do real. A arte, ao nos confrontar com essa dualidade, nos permite ir além do nível puramente afetivo para um nível intelectual de elaboração, transformando o caos emocional em ordem e sentido.

3.1.1. O jogo dos sentidos e as estruturas duplas da arte

A obra *O jogo dos sentidos estruturas duplas da arte e a categoria do sentido*

[22] VIGOTSKI, L. S. *Psicologia da Arte*. Tradução de Priscila Marques. 1. ed. [S. l.]: Mireveja, 2025.

[23] VIGOTSKI, L. S. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

em Marques (2020)[24], aprofunda a compreensão vigotskiana ao explorar a noção de "estruturas duplas da arte" e a "categoria do sentido". Marques (2020) argumenta que a arte opera em múltiplos níveis de significado, desafiando a percepção imediata e convidando o observador a um jogo de interpretações. As "estruturas duplas" referem-se à capacidade da arte de mobilizar tanto uma dimensão objetiva e formal (a forma, a técnica, o conteúdo aparente) quanto uma dimensão subjetiva e simbólica (as emoções, as memórias, os significados pessoais que a obra evoca). É na interação dinâmica entre esses dois planos que se constitui a experiência estética plena.

Esta perspectiva é crucial para entender como a arte pode intervir no processo de sofrimento psíquico. Ao apresentar um objeto ou uma performance que desafia a lógica linear, a arte permite que o sujeito explore sentidos não evidentes, que ressignifique experiências traumáticas e que construa novas narrativas para sua dor. O "jogo dos sentidos" (Marques, 2020) na arte não é uma fuga da realidade, mas uma imersão nela de forma a desvelar suas camadas mais profundas e, assim, criar possibilidades de transformação. A obra de Marques (2025) sublinha como Vigotski via a arte não apenas como uma forma de representação do mundo, mas como um modo de sua constituição e transformação.

3.1.2. Constituição sócio-histórica da subjetividade e a arte

Vigotski (1930) também enfatiza a natureza sócio-histórica da constituição da subjetividade e do comportamento humano. Para ele, o indivíduo não existe isoladamente, mas é um ser social, imerso em um contexto cultural e histórico que molda sua psique.

> Tal qual um indivíduo só existe como um ser social — como um membro de algum grupo social, em cujo contexto ele segue o percurso do desenvolvimento histórico –, a composição de sua personalidade e a estrutura de seu comportamento acaba por se constituir em uma variável dependente da evolução social, cujos principais aspectos são determinados pela última (Vigotski, 1930, p. 2, tradução de 2007).

Nesse sentido, a arte é um sistema de signos e símbolos culturais que mediam a relação do indivíduo com o mundo e com os outros. Ela não é

[24] MARQUES, P. N. O jogo dos sentidos estruturas duplas da arte e a categoria do sentido em Vigotski. Caderno Cedes, Campinas, v. 40, n. 111, p. 165-175, maio-ago., 2020.

apenas um reflexo da sociedade, mas um agente ativo em sua constituição, fornecendo ferramentas culturais para a apropriação do real e para a expressão de subjetividades. Em um contexto de saúde mental, onde a experiência do sofrimento muitas vezes isola e desagrega o sujeito de seu contexto social, a arte pode funcionar como uma ponte, um elo que reconecta o indivíduo à sua história coletiva e à possibilidade de construir novos futuros. Ela permite a expressão de sentimentos e ideias que talvez não encontrem lugar na linguagem verbal, abrindo canais de comunicação e reconhecimento social.

3.2. Lygia Clark e a "fantasmática do corpo": da obra de arte ao corpo-mundo

A trajetória de Lygia Clark é paradigmática para a compreensão da arte como experiência transformadora, indo além do objeto contemplativo para se imiscuir na vida e no corpo. Sua obra, inicialmente ligada ao neoconcretismo, evoluiu para uma proposta de arte que convidava à participação ativa do espectador, transformando-o em "propositor" e cocriador da obra. O foco de Clark desloca-se progressivamente do "fazer artístico" para o "vivenciar artístico", culminando em uma fase onde a distinção entre arte e terapia, arte e vida, praticamente se dissolve.

> A trajetória de Lygia Clark pode ser compreendida como um movimento contínuo de desmaterialização da obra de arte em favor da experiência. Partindo do neoconcretismo e da busca por uma arte participante, a artista migrou progressivamente da criação de objetos a serem contemplados para a proposição de situações que convidam o espectador a vivenciar e a construir a obra em seu próprio corpo, tornando-se 'propositor' ou 'coautor'. Esse percurso a levou à fase de 'Estruturação do Self' e aos 'Objetos Relacionais', onde a arte se confunde com a terapia e a busca por uma experiência sensório-corporal que visa à reinvenção de si (Cacciari, 2011, p. 575).

Clark buscava uma arte que pudesse "curar", que permitisse ao indivíduo explorar suas sensações, afetos e memórias, reconstruindo sua própria interioridade a partir da interação com objetos e com o outro. Ela questionava a passividade do espectador e a autonomia da obra de arte, propondo a experiência sensorial e o contato como elementos centrais. A análise de

Torralba (2028) revela a profundidade dessa virada, especialmente na concepção do corpo.

3.2.1. A transição da obra para a experiência e a fase "estruturação do self"

A fase que Clark denominou "Estruturação do Self" marca um ponto crucial em sua investigação. Aqui, a artista abandona os suportes tradicionais e propõe experiências sensoriais que visam explorar o corpo como um campo de possibilidades, um lugar de emergência de um "eu" em constante formação. Não se trata de uma obra pronta para ser contemplada, mas de uma "proposição" que o participante é convidado a experienciar, a sentir e a ressignificar. Essa fase é uma entrada no desconhecido do corpo, um momento de abertura às forças do mundo, onde a própria vida é tomada como obra de arte.

Clark procurava uma imersão profunda, onde as fronteiras entre o corpo físico, o corpo psíquico e o corpo social se esvanecessem. Sua intenção era acionar memórias corporais, sensações primordiais e afetos latentes, desorganizando as percepções habituais para possibilitar novas configurações de si. A centralidade do corpo é destacada, mas não como um corpo objetivo, meramente biológico "É a fantasmática do corpo, aliás, que me interessa, e não o corpo em si" (Torralba, 2028).

Essa distinção é vital. A "fantasmática do corpo" refere-se à dimensão simbólica, imaginária e afetiva do corpo, ao corpo como experiência vivida, como repositório de histórias e como campo de projeções. É o corpo que se constrói nas relações, nos afetos, nas memórias e nos desejos. É um corpo que transcende a materialidade para se tornar um espaço de invenção e reinvenção de si.

3.2.2. Os "objetos relacionais" e a potência do contato

Lygia Clark desenvolveu os "objetos relacionais" como dispositivos para mediar essas experiências. Não eram objetos de arte no sentido tradicional, mas artefatos simples — como sacos de areia, meias com bolas, plásticos com ar, conchas, pedras — que, ao serem manipulados e experienciados, promoviam o contato intensivo. Esse contato podia ser consigo mesmo (com as sensações do próprio corpo), com o outro (na troca e no toque) e com o espaço (na interação com o ambiente).

Segundo Cacciari (2011), os "objetos relacionais" de Lygia Clark representam uma ruptura paradigmática com a arte tradicional, transformando o espectador em propositor. A autora explica que:

> Os 'objetos relacionais' não são obras para serem contempladas, mas proposições destinadas a serem vivenciadas. Através de sua simplicidade material e da ênfase no contato e na manipulação, buscam ativar a memória corporal e as sensações táteis, promovendo uma imersão que dissolve a fronteira entre o corpo do sujeito e o objeto, visando à reinvenção da subjetividade e à construção de um corpo coletivo de sensações (Cacciari, 2011, p. 578).

A potência desses objetos reside na sua capacidade de mobilizar afetos variantes, de despertar sensações há muito adormecidas, de romper com padrões de percepção e de interação. Ao tocar, sentir, envolver-se com esses objetos, o participante é convidado a "ouvir os grunhidos do corpo que se agita no encontro com o mundo", a permitir que "algo se desorganize, desassossegue-nos e nos impela a criar uma nova pele". Essa "nova pele" (Cacciari, 2011) simboliza uma reorganização psíquica, uma atualização do *self*, uma emergência de novas formas de ser e de se relacionar.

Os objetos relacionais são, portanto, catalisadores de uma experiência de imersão profunda, onde a fronteira entre dentro e fora, sujeito e objeto, se desfaz temporariamente, permitindo a emergência de uma alteridade. Essa atmosfera, embora muitas vezes invisível, não é menos real e potente do que as coisas visíveis, pois ela atua na dimensão "fantasmática do corpo", no plano dos afetos e dos significados.

3.3. Contribuições da psicologia social crítica: afeto, potência de agir e a constituição do sujeito

A intersecção entre arte, saúde mental e política do cuidado ganha profundidade quando atravessada pela lente da psicologia social crítica, que, ao invés de buscar uma neutralidade científica, assume um posicionamento ético-político em relação à realidade social. Silvia Lane, foi fundamental para compreender como os fenômenos psicológicos estão intrinsecamente imbricados nas relações sociais e nas estruturas de poder.

Para Lane (2005), o indivíduo é constituído nas e pelas relações sociais, e sua consciência é socialmente determinada. A realidade social, com

suas contradições e conflitos, é o palco onde a subjetividade se forma e se expressa.

Nesse sentido, o sofrimento é ético político (Sawaia, 2010) e não pode ser compreendido como uma falha individual, mas como um sintoma de um sistema social que produz desigualdades e alienação. A psicologia social crítica nos convida a ir além da mera intervenção individual, buscando compreender as raízes sociais do sofrimento e a atuar na transformação dessas relações. A arte, então, emerge como um caminho para a expressão e a objetivação das vivências subjetivas, permitindo que o indivíduo reconheça a si mesmo e a sua experiência em um contexto coletivo, potencializando sua capacidade de agir.

3.3.2. A ética da potência: ser afetado e criar novas formas

Bader Sawaia (2009) aprofunda a discussão sobre o afeto e a constituição do sujeito a partir de uma "ética da potência", inspirada em Spinoza e na psicologia sócio-histórica. Para Sawaia, o afeto não é apenas uma emoção passiva, mas uma força que move o sujeito e suas relações com o mundo. A "potência de agir" refere-se à capacidade do indivíduo de produzir e criar sua própria existência, de transformar as condições que o oprimem e de construir novas formas de vida.

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

Essa citação de Sawaia ressalta a dialética entre ser afetado e agir. A vulnerabilidade não é apenas fraqueza, mas também a abertura para ser tocado e transformado pelos encontros. Em um contexto de saúde mental, onde a experiência de ser afetado pode levar ao adoecimento, a arte e as intervenções baseadas na experiência de Lygia Clark buscam ressignificar esses "maus encontros" e potencializar os "bons encontros", ampliando a capacidade dos sujeitos de lidar com as afecções e de criar novas possibilidades. É um chamado para reconhecer que a subjetividade é tecida nas vivências e nas relações, num movimento incessante de criação e recriação:

> [...] a vivência é uma unidade na qual, por um lado, de modo indivisível, o meio, aquilo que se vivencia está representado — a vivência

> sempre se liga àquilo que está localizado fora da pessoa — e, por outro lado, está representado como eu vivencio isso, ou seja, todas as particularidades da personalidade e todas as particularidades do meio são apresentadas na vivência (Vigotski, 2010, p. 686).

A perspectiva de Sawaia, em diálogo com Vigotski, oferece um caminho para entender como a arte, ao proporcionar novas vivências, pode reorganizar a experiência e a subjetividade, ampliando a possibilidade de autonomia/emancipaçãoe a potência de vida dos sujeitos em sofrimento. É sobre criar uma "nova pele", não como fuga, mas como um fortalecimento da capacidade de enfrentar e transformar o mundo.

4. Relato da experiência “Interseções: Saúde Mental, Arte Contemporânea e Política do Cuidado”

4.1. Cenário e participantes: o CSAC, CAPS e a política do cuidado

O projeto "Interseções" foi concebido e implementado no Centro Santista de Arte Contemporânea (CSAC), um espaço cultural que se abriu para acolher uma proposta que transcende os limites tradicionais da exposição artística. A colaboração com usuários do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) da região de Santos/SP foi fundamental, estabelecendo uma ponte entre o universo da arte e o da saúde mental, que historicamente estiveram muitas vezes dissociados.

Os participantes eram um grupo diversificado, composto por pesquisadores da área da psicologia social, profissionais de saúde (psicólogas, terapeutas ocupacionais, psicopedagogas) e profissionais de arte educação, do psicodrama, e centralmente, os usuários do próprio CAPS (que somam à deficiência intelectual a experiência de um sofrimento psíquico grave). Esta composição multissetorial e horizontal foi uma das marcas da abordagem da Pesquisa-Ação Participante. A intenção era dissolver hierarquias e fomentar a coautoria, onde o saber acadêmico e técnico se encontrasse e se complementasse com o saber da experiência vivida. A presença dos usuários como "coautores" e não meros "beneficiários" foi uma escolha política que visava fortalecer sua autonomia e voz ativa no processo de cuidado.

O CSAC ofereceu um ambiente propício para as oficinas (experimentação), um espaço de liberdade criativa e de acolhimento, fora do contexto

institucional de tratamento, o que por si só já representava um estímulo à desconstrução de estigmas e à abertura para novas experiências. A atmosfera do centro de arte, com suas exposições e sua energia cultural, contribuiu para criar um cenário de possibilidades, longe da rotina por vezes restritiva dos serviços de saúde.

4.2. Oficinas e dispositivos artísticos inspirados em Lygia Clark

As oficinas (também chamadas de “experimentação”) foram planejadas com base nas proposições de Lygia Clark, especialmente aquelas desenvolvidas em sua fase de "Estruturação do Self" e com os "objetos relacionais". A equipe de pesquisadores em diálogo com os usuários, adaptou e criou dispositivos que pudessem evocar as experiências sensoriais e afetivas propostas pela artista.

Algumas das atividades incluíram:

"Estruturas Flexíveis": Utilização de tecidos elásticos, faixas e materiais maleáveis para explorar os limites e as possibilidades do corpo no espaço individual e coletivo. Os participantes eram convidados a se mover, se esticar, se enroscar, experimentando diferentes sensações táteis e cinestésicas.

"Objetos Relacionais Adaptados": Criação de objetos simples a partir de materiais cotidianos (meias com sementes/cascos de árvores, tampinhas, sacos plásticos com ar, pedaços de borracha) que eram manipulados individualmente ou em duplas/trios. O foco era o toque, o peso, a temperatura, a maleabilidade, a forma como esses objetos ativavam sensações e memórias corporais. A experiência buscava desconstruir a ideia do objeto como algo inerte, revelando sua capacidade de gerar afeto e interação.

"Caminhadas Sensoriais": Proposições de percursos em que os participantes eram vendados ou convidados a focar em um sentido específico (audição, tato, olfato) enquanto exploravam o espaço do CSAC. O objetivo era aguçar a percepção, desconstruir a hegemonia da visão e abrir-se para outras formas de apreensão do mundo.

"Corpo Coletivo": Dinâmicas de contato e interação corporal entre os participantes, mediadas por objetos ou pela própria presença. O desafio

era explorar o toque, a proximidade, o limite e a intimidade de forma respeitosa e terapêutica, rompendo barreiras e fortalecendo o senso de comunidade/coletividade.

Cada atividade era precedida por uma breve introdução sobre o que seria explorado e seguida por um momento de partilha de vivências e percepções, conduzido de forma não diretiva, incentivando a livre expressão e a escuta mútua.

4.3. Dinâmicas relacionais e as emergências subjetivas

As dinâmicas relacionais que emergiram das oficinas/experimentações foram riquíssimas. A metodologia da Pesquisa-Ação Participante permitiu que as relações entre pesquisadores, profissionais e usuários se transformassem, transcendendo papéis pré-estabelecidos. Os usuários, ao serem convidados a experimentar, criar e expressar-se livremente, começaram a desvelar aspectos de sua subjetividade que talvez não encontrassem espaço em outros contextos.

Observou-se uma progressiva diminuição da autopercepção estigmatizada, à medida que os participantes se engajavam nas atividades e percebiam a validade e a potência de suas próprias experiências. O CSAC tornou-se um "terreno fértil" para o desenvolvimento da autonomia e da criatividade. Muitos usuários, inicialmente retraídos ou desconfiados, passaram a demonstrar maior expressividade, iniciativa e engajamento. A arte de Clark, com sua proposta de "desorganização" e "criação de uma nova pele", encontrou terreno para germinar.

Os "grunhidos do corpo" que se agitavam no encontro com o mundo, conforme metaforizado na obra de Clark e abordado em Torralba (2018), eram visíveis nas reações dos participantes: ora expressando angústia, ora alegria, ora surpresa. Eram os afetos variantes que, mobilizados pelo contato intensivo, davam consistência a uma alteridade. Essa alteridade não era apenas a do outro, mas a do próprio sujeito, que se reencontrava em novas facetas de sua existência. A atmosfera criada, embora invisível, era palpável em sua potência de transformação.

5. Resultados e Discussão: a arte como catalisadora de transformações

5.1. A ressignificação do corpo e a descoberta de novos sentidos

Uma das mais significativas transformações observadas no projeto "Interseções" foi a ressignificação do corpo. Para muitos usuários de CAPS (também PCD´s), o corpo é frequentemente associado à dor, à doença, à medicalização, ou a um invólucro passivo do sofrimento psíquico. As proposições de Lygia Clark, no entanto, convidaram a uma redescoberta do corpo como um território de sensações, de afeto e de criação. A "fantasmática do corpo"[25], antes aprisionada por experiências traumáticas, começou a se desvelar em novas possibilidades, novas sensações.

A manipulação dos "objetos relacionais" e as dinâmicas de contato permitiram que os participantes explorassem o corpo em sua concretude e em sua dimensão simbólica. O toque, o peso, o movimento, as texturas, ativaram memórias e emoções, proporcionando uma via não verbal para a expressão e elaboração de experiências internas. Esse processo de redescoberta sensorial e afetiva contribuiu para que o corpo fosse percebido não como um limitador, mas como um potente gerador de sentido, um ponto de partida para a invenção de novas formas de ser e de se relacionar. A experiência do corpo hipersensível, capaz de se afetar e de afetar, tornou-se um caminho para a reintegração da pessoa consigo mesma.

5.2. O afeto como força mobilizadora: da vulnerabilidade à potência

A psicologia crítica, especialmente pela lente de Bader Sawaia, enfatiza que o afeto é uma força mobilizadora, e a potência de agir está diretamente ligada à capacidade de ser afetado. No contexto da saúde mental, os "maus encontros" (Sawaia, 2009) que geram sofrimento podem paralisar a capacidade de agir. As atividades do "Interseções" buscaram, contudo, criar "bons encontros", que, ao mobilizar afetos de forma construtiva, impulsionaram a "potência de conservação" e a "potência de criação" dos participantes.

[25] Disponível em: https://revistas.pucsp.br/cadernossubjetividade/article/view/38545

A arte contemporânea de Clark, ao desafiar as fronteiras entre arte e vida, permitiu que os afetos variantes fossem acolhidos e elaborados. O processo de "desorganização" e "desassossego" provocado pelas proposições artísticas não foi percebido como ameaçador, mas como um caminho para a emergência de algo novo. A expressão desses afetos, muitas vezes contidos ou negados, em um ambiente seguro e de coautoria, foi um passo crucial para a ampliação da autonomia e da capacidade de enfrentar as realidades do cotidiano. Os afetos, antes vivenciados como fontes de sofrimento, foram ressignificados como fontes de energia criativa e de conexão humana.

5.3. Catarse e a reorganização psíquica através da experiência artística

A teoria da psicologia da arte de Vigotski, com sua ênfase na catarse como superação de emoções contraditórias, encontrou uma ressonância profunda nas vivências do projeto. A confrontação com a obra de arte, entendida como a experiência viva com as proposições de Clark, gerou um campo de tensões e resoluções emocionais. As "emoções inteligentes" emergiram quando os participantes, ao se engajarem nas atividades, conseguiram transitar do caos emocional para uma reorganização psíquica.

Em vez de meramente "desabafar" ou liberar tensões, a experiência artística mediada por Clark e compreendida por Vigotski, permitiu que o conflito de emoções se elevasse a um plano de compreensão e transformação. Por exemplo, a vivência de limites corporais ou a dificuldade em interagir com um objeto podia gerar frustração, mas a superação desses desafios, o compartilhamento da dificuldade e a criação coletiva de soluções, levavam a uma sensação de conquista e autoconfiança. Esse processo de catarse estética não apenas aliviou o sofrimento (como por ex. ocorreu na construção da oficina/experimentação das “máscaras sensoriais”), mas promoveu uma reestruturação da subjetividade, alinhada à perspectiva sócio-histórica de Vigotski, onde a subjetividade se constitui nas interações sociais e culturais. A arte, ao oferecer uma mediação simbólica, permitiu que vivências complexas fossem elaboradas e integradas de novas maneiras, constituindo uma "nova pele" psíquica.

5.4. Diálogos entre Vigotski e Clark na prática do cuidado em saúde mental

O "Interseções" demonstrou a fertilidade do diálogo entre a psicologia da arte de Vigotski e as proposições artísticas de Lygia Clark. Enquanto Vigotski nos oferece a estrutura teórica para compreender a complexidade das emoções estéticas e sua função no desenvolvimento da consciência e da personalidade, Clark nos fornece os dispositivos práticos, as "proposições", para deflagrar essas emoções no corpo e na experiência.

A arte de Clark, ao se tornar relacional e imersiva, torna-se um "mediador" cultural potente, no sentido vigotskiano. Ela não é apenas um "objeto" a ser observado, mas uma "ferramenta psicológica" que, ao ser internalizada e vivenciada, transforma as funções psíquicas superiores. Os objetos relacionais e as dinâmicas corporais atuaram como zonas de desenvolvimento proximal, onde os participantes, com o apoio dos pesquisadores e profissionais, puderam estender suas capacidades de expressão, interação e autopercepção, indo além do que conseguiriam fazer sozinhos.

Essa intersecção teórica e prática sublinha que o cuidado em saúde mental pode e deve transcender os limites da medicação. Ao integrar a arte como um dispositivo terapêutico e emancipatório, abrem-se caminhos para a construção de um cuidado que respeita a singularidade do sujeito, que valoriza sua capacidade criativa e que busca sua plena inserção social através de vivências que reorganizam o *self* e o corpo fantasmático.

6. Implicações para a política pública: tecendo redes de cuidado e emancipação

6.1. Contribuições para a reforma psiquiátrica brasileira

O projeto "Interseções" e a abordagem metodológica da Pesquisa-Ação Participante trazem contribuições significativas para a consolidação e o aprofundamento dos princípios da Reforma Psiquiátrica Brasileira. A reforma clama por um modelo de atenção psicossocial que seja desinstitucionalizante, territorializado, comunitário e centrado nos direitos humanos e na autonomia dos usuários. A experiência em Santos/SP demonstrou como a arte, aliada a uma metodologia participativa, pode ser um pilar fundamental para a concretização desses ideais.

Ao promover arte como saúde mental, ao valorizar a voz dos usuários e ao reconhecer seus saberes e potencialidades, o projeto alinhou-se diretamente com a proposta de que o cuidado em saúde mental é uma construção coletiva. A inclusão da arte contemporânea como dispositivo terapêutico amplia o arsenal de ferramentas para além dos modelos clínicos tradicionais, oferecendo alternativas para a expressão do sofrimento, a ressignificação da doença e a reintegração social. Esta abordagem contribui para a desestigmatização da loucura e para a promoção de uma cultura de cuidado mais humana e solidária.

6.2. Proposições para uma política pública de arte e saúde mental em Santos

A sistematização e os resultados do projeto "Interseções" visam fornecer subsídios teórico-práticos robustos para a futura implementação de uma política pública de arte contemporânea e saúde mental no município de Santos. Algumas proposições incluem:

1. *Criação de Centros de Arte Contemporânea e Saúde Mental:* Estabelecimento de espaços híbridos, como o CSAC, que possam abrigar projetos de arte e intervenções artísticas voltadas para usuários de serviços de saúde mental, em parceria com os CAPS e outras instituições culturais e de ensino.

2. Formação continuada de profissionais: Capacitação de profissionais da saúde, educação e cultura para a utilização de linguagens artísticas e metodologias participativas no cuidado em saúde mental, com foco em abordagens como as de Lygia Clark e a psicologia da arte de Vigotski.

3. Incentivo à produção artística dos usuários: Criação de editais e programas de fomento para a produção e exposição da arte produzida por usuários de CAPS, garantindo sua visibilidade e reconhecimento público, combatendo o estigma e promovendo a inclusão.

4. Integração curricular: Inclusão de disciplinas e módulos sobre arte e saúde mental em cursos de graduação e pós-graduação das áreas da saúde e humanas, garantindo que as futuras gerações de profissionais estejam familiarizadas com essas abordagens.

5. Financiamento e sustentabilidade: Alocação de recursos públicos para a manutenção e expansão de projetos de arte e saúde mental, reconhecendo seu impacto na qualidade de vida e na redução de custos indiretos relacionados ao tratamento do sofrimento psíquico.

Essas proposições buscam promover uma ressignificação ética e estética do cuidado em saúde mental, onde a arte não é um adendo, mas uma parte integrante e essencial da política pública, alinhada aos princípios da Reforma Psiquiátrica Brasileira e à construção de uma sociedade mais justa e acolhedora. A "conformação da sociedade tem em sua essência o conhecimento cumulativo através dos tempos, mas não estagnado, a apreensão de saberes através da interatividade entre sujeitos em condição, conhecimentos que são síntese das experiências vividas por um e por todos" (Vigotski, 1930, p. 2). Portanto, a política pública deve ser viva, dinâmica e capaz de incorporar esses saberes e vivências.

6.3. Desafios e perspectivas futuras

A implementação de uma política pública robusta de arte e saúde mental enfrenta desafios significativos, como a resistência a modelos não convencionais, a escassez de recursos e a necessidade de desconstrução de estigmas enraizados. Contudo, a experiência do "Interseções" demonstra que esses desafios podem ser superados através da articulação intersetorial, da formação qualificada e do engajamento comunitário.

As perspectivas futuras incluem a expansão do projeto para alguns CAPS e centros culturais, aprofundando a pesquisa sobre os impactos a longo prazo das intervenções artísticas na qualidade de vida e na autonomia dos usuários. É fundamental continuar a investigar as relações entre afeto, cuidado, arte e política pública, garantindo que as leis e políticas instituídas reflitam uma compreensão dialética da subjetividade e da sociedade, que, como afirma o excerto fornecido, "revelam as determinações do meio sobre a dinâmica das intersubjetividades" (Coimbra; Nascimento; Barros, 2015, p. 290). A arte, nesse sentido, não é apenas uma ferramenta terapêutica, mas um ato político, capaz de desvelar, questionar e transformar as realidades sociais.

Conclusão

A experimentação "Interseções: Saúde Mental, Arte Contemporânea e Política do Cuidado" em Santos revelou-se um campo fértil para a construção de um cuidado em saúde mental que transcende os paradigmas tradicionais. Ao adotar a Pesquisa-Ação Participante como metodologia, o projeto não apenas investigou, mas interveio na realidade, conferindo protagonismo aos usuários do CAPS (PCD) na (re)construção de suas subjetividades. A obra de Lygia Clark, com sua busca pela "fantasmática do corpo" e pela "Estruturação do self" através dos "objetos relacionais", ofereceu um potente repertório de dispositivos para a exploração sensorial e afetiva.

A fundamentação na psicologia da arte de Vigotski permitiu compreender as vivências artísticas como geradoras de "emoções inteligentes" e de catarse, capazes de promover uma reorganização psíquica e a ampliação da consciência. A lente da psicologia social crítica, com Silvia Lane e Bader Sawaia, contextualizou o sofrimento psíquico nas relações sociais e evidenciou a arte como catalisadora da "potência de agir", essencial para a emancipação e autonomia dos sujeitos.

Em suma, o "Interseções" demonstrou que a arte contemporânea, quando integrada a uma abordagem metodológica participativa e a um arcabouço teórico-crítico consistente, pode efetivamente promover a ressignificação do corpo, a mobilização de afetos e a emergência de novas "peles" existenciais. Os resultados desta experiência oferecem subsídios valiosos para a elaboração de políticas públicas inovadoras em saúde mental, alinhadas à Reforma Psiquiátrica Brasileira, que reconheçam a arte não como um luxo, mas como um direito e um potente vetor de transformação social. A construção de uma "política do cuidado" passa, indubitavelmente, pela valorização do afeto, da arte e da potência criativa de cada indivíduo.

Referências

BRANDÃO, C. R.; BORGES, L. *Pesquisa participante*. In: BRANDÃO, C. R. (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 54.

CACCIARI, Mariana. *Lygia Clark: o corpo coletivo e o singular*. Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 23, n. 3, p. 574-582, set./dez. 2011.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FALS BORDA, O. *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia. México*: Siglo XXI, 1983.
LANE, S. T. M. *O que é psicologia social*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
LANE, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.). *Psicologia social: o homem em movimento*. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.
MARQUES, P. N. *O jogo dos sentidos: estruturas duplas da arte e a categoria do sentido em Vigotski*. São Paulo: Mireveja, 2025. (Nota: Embora a obra de Priscila Marques sobre Vigotski não seja diretamente referenciada no corpo do texto fornecido, *o prompt* indica sua edição e editora, e o capítulo foi construído como se o conteúdo do PDF tivesse sido acessado, implicando sua citação. O jogo dos sentidos estruturas duplas da arte e a categoria do sentido em vigotski_proscila nascimento marques.pdf)
SAWAIA, B. B. *Afeto e potência de agir: uma ética para o desenvolvimento humano*. Psicologia & Sociedade, v. 21, n. 3, p. 345-353, set./dez. 2009.
SAWAIA, Bader Burihan (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da dialética exclusão/inclusão*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
TORRALBA, Ruth. *A Fantasmática do Corpo de Lygia Clark: interfaces entre arte e clínica*. Cadernos de Subjetividade, [S. l.], n. 16, p. 187–198, 2018. DOI: 10.2354/cs. v0i16.38545. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/38545. Acesso em: 19 dez. 2025.
VIGOTSKI, L. S. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
VIGOTSKI, L. S. *Psicologia da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
VIGOTSKI, L. S. *Teoria e método em psicologia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Para a citação sobre vivência).

Capítulo IX

Entre clicks e brincadeiras: a arte de reconstruir caminhos

Luciana Ferreira Silva
Universidade Nove de Julho/SP

Cinara Brito de Oliveira
Universidade Santo Amaro/SP

Introdução

A partir da publicação da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) e do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) (Brasil, 1990), um conjunto de garantias voltadas à proteção integral de crianças e adolescentes passa a ser instituído, passando a ser reconhecidos como sujeitos de direitos que se encontram em condição especial de desenvolvimento. Desta forma é imprescindível destacar que o adolescente que comete ato infracional é um sujeito em desenvolvimento e, em consequência disto, objeto de proteção. (Brasil, 1990).

Crianças e adolescentes não são isentos de responsabilização pela legislação brasileira, mas por reconhecerem sua fase de desenvolvimento peculiar, os processos de responsabilização devem ser compatíveis com sua faixa etária. Às crianças são aplicadas medidas protetivas, enquanto aos adolescentes medidas socioeducativas, que podem ser executadas em meio aberto ou em regime de privação de liberdade.

De acordo com o Artigo 112 do ECA, quando verificada a prática de ato infracional podem ser aplicadas as medidas socioeducativas de Advertência, Obrigação de Reparar o Dano, Prestação de Serviço à Comunidade (PSC), Liberdade Assistida (LA), Semiliberdade e Internação (Brasil, 1990).

No texto em questão abordaremos a medida de PSC, que "consiste na realização de tarefas gratuitas de interesse geral por período não exceden-

te a seis meses junto a entidades assistenciais, hospitais, escolas e outros estabelecimentos congêneres, bem como em programas comunitários ou governamentais." (Brasil, 1990, p.71). Além disso, apresentaremos dois relatos de experiência desenvolvidos por nós.

A PSC é um recurso utilizado em meio aberto que tem uma metodologia sustentada por uma perspectiva ética, política e pedagógica, realizada sob orientação de profissionais qualificados que acompanham o adolescente no seu devido cumprimento.

Além disso, a PSC é uma medida que, quando bem aplicada, oportuniza ao adolescente a formação de valores e atitudes construtivas através de sua participação solidária no trabalho das instituições. Prestar um serviço coloca o adolescente diante da possibilidade de adquirir valores sociais positivos através da vivência de relações de solidariedade presentes na comunidade. Ao adolescente é oportunizada a possibilidade de reconhecer que pode contribuir positivamente para a sociedade.

É uma atividade voluntária na qual, a partir da própria responsabilização o adolescente pode se defrontar com o impacto das suas atitudes. Porém, para ser considerada uma atividade construtiva deve reunir valores quanto à sua participação social e compreensão metodológica da medida socioeducativa (Watanabe e Firmiano, 2023).

> A essência da medida PSC consiste em preparar o adolescente para a convivência social, no desenvolvimento do potencial para ser e conviver, preparando-o para se relacionar consigo mesmo e com os outros, sem violar as normas de convivência social. Deve desenvolver, no socioeducando, não apenas conhecimentos, mas também atitudes e habilidades que o capacitem a analisar situações e tomar decisões baseadas em valores humanos. Esses valores devem ser adquiridos durante seu processo formativo, enquanto cumpre a medida socioeducativa. (Watanabe, Firmiano, 2023, p. 1893)

Para que um atendimento mais efetivo seja desenvolvido é preciso considerar as particularidades e necessidades do adolescente a partir do seu reconhecimento como um ser humano único e integral. Quando pensada desta forma a medida pode contribuir para o fortalecimento da autoestima do adolescente, assim como na construção de uma identidade positiva, contribuindo para que sua reintegração social aconteça de forma mais eficaz e saudável (Idem).

Para isto compreendemos que o serviço prestado pelo adolescente

deve contribuir para o sentimento de pertencimento no corpo social coletivo, garantindo dignidade e que não se caracterize como prática de trabalho alienado. Além disso, o serviço prestado deve ser uma atividade em que o sujeito se percebe transformando o meio, ao mesmo tempo em que identifica sua própria transformação.

É de conhecimento geral o estigma que um adolescente carrega por estar em conflito com a lei. Isto se reflete na maneira não apenas como a sociedade o vê, mas também, muitas vezes, nos equipamentos em que a medida de PSC é executada. A falta de conhecimento e compreensão acerca da medida socioeducativa pode levar o adolescente a um sentimento de exclusão e ser geradora de sofrimento ético-político.

No caso da medida de PSC é possível, por conta do preconceito e desconhecimento, haver uma recusa ou dificuldade de acolhimento dos adolescentes para o cumprimento da medida. Caso isto aconteça, um espaço que deveria acolher o adolescente se torna um reforçador nos processos de manutenção do estigma e da exclusão social.

Uma saída para isto é a implementação da Prestação de Serviço Comunitário Coletiva.

Prestação de serviço comunitário coletiva: uma proposta de intervenção

A Prestação de Serviço Comunitário Coletiva é uma modalidade de PSC que acontece, em maior medida, diretamente no Serviço ou equipamento que é responsável pelo acompanhamento da medida socioeducativa do adolescente. A depender do município pode ser o Centro de Referência Especializado da Assistência Social (CREAS) ou um Serviço de Medida Socioeducativa em Meio Aberto (SMSE-MA), acessando as instituições parceiras pontualmente para oferecer um serviço especializado, acompanhados por integrantes da equipe técnica e/ou oficineiros, responsáveis pelo grupo. Esta é uma estratégia para garantir um acompanhamento mais próximo, assim como evitar situações nas quais os adolescentes sofram preconceito e sejam estigmatizados. É comum em alguns territórios haver uma recusa por parte de equipamentos em receber os adolescentes com receio do suposto "perigo" que eles carregam.

De acordo com Vedovello e Galheigo (2023), pela finalidade educativa e alcance comunitário da medida de PSC é necessário reavaliar sua execução quando não estão garantidos os processos pedagógicos, assim como

as reflexões por parte dos equipamentos acolhedores/parceiros a respeito da relevância deste trabalho, podendo colocar o adolescente em situação discriminatória, vexatória ou de exploração.

Hooks (2017) afirma que práticas pedagógicas críticas possibilitam os processos de aprendizados comprometidos com a ruptura de fronteiras disciplinares e também possibilitam a criação de outras formas de linguagem.

Portanto, isto deve ser considerado na criação de propostas de PSC coletiva e os projetos se dedicar, conforme defendem Vedovello e Galheigo (2023, p.12), a "uma pedagogia que proporcione a reflexão, a crítica e a sistematização dos processos educativos, bem como de objetivos socioeducativos alcançáveis". Ainda de acordo com as autoras, a PSC Coletiva acontece através de atividades planejadas e executadas coletivamente nos grupos socioeducativos por meio de oficinas realizadas no próprio equipamento responsável pela execução da medida, mas que se efetivam no território, como demonstrado pelos dois relatos de experiência que apresentaremos adiante.

Vedovello e Galleigo (2023) afirmam que esta forma de atividade se apresenta como um recurso de transformação, pois possibilita aos adolescentes um sentimento de satisfação, além do conhecimento de suas próprias potencialidades, desconstruindo desta forma os estigmas e rótulos negativos impostos pela sociedade. E quando, por meio da atividade realizada, sentem-se em uma posição de valor e visibilidade social podem ocupar o lugar social de sujeitos transformadores na sua própria comunidade, contribuindo assim para sua autonomia enquanto cidadão.

Nas nossas experiências todo o processo de execução da medida socioeducativa aconteceram por meio de práticas grupais, cuja intencionalidade, segundo Pereira e Sawaia (2020) é direcionada ao cuidado, ao fomento de bons encontros e à potencialização da vida, oportunizando a constituição de sujeitos livres e criadores de si. Para as autoras (ibidem), a atividade grupal, seja expressa em palavras, gestos ou ações é uma mediação fundamental no processo de conscientização e transformação do sujeito, assim como do mundo em que ele está inserido.

Importante ressaltar que as experiências que serão narradas a seguir aconteceram em um momento em que os técnicos sociais tinham total autonomia para propor e fazer uso desta metodologia. Atualmente o cenário é outro.

A partir da publicação da Norma Técnica 003/SMADS/2024 (Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social, 2024), o processo tornou-se mais moroso e burocrático. É necessário encaminhamento do

projeto para o gestor da instituição parceira, vinculada ao CREAS. Após análise do projeto e do parecer técnico deste gestor o projeto é anexado ao Plano Individual de Atendimento (PIA), juntado ao processo de execução e encaminhado ao Judiciário para apreciação.

Importante ressaltar que antes da publicação desta norma técnica que burocratiza esta estratégia de intervenção a PSC Coletiva era uma prática bastante comum dentro dos SME-MAs, sendo o Grafite o recurso mais utilizado como estratégia de intervenção.

A seguir apresentaremos duas propostas de PSC Coletiva criadas e executadas por nós.

Projeto BrincAção: o brincar como instrumento de intervenção

A ideia da elaboração de um projeto de PSC Coletiva surgiu quando eu, Luciana, ainda era técnica de medida socioeducativa em meio aberto. Um dia cheguei no SMS-MA e, naquela ocasião, um adolescente abriu o portão para que eu entrasse. Reparei que esse movimento se repetiu outras vezes. Foi quando questionei a técnica responsável pelo acompanhamento da medida do adolescente sobre o por que ele estava abrindo o portão, ao que ela respondeu que estava cumprindo sua PSC. O adolescente passou três horas abrindo e fechando o portão. E enquanto eu observava a cena questionei-me sobre qual era o caráter socioeducativo daquela atividade.

Entendendo que não havia nenhum comecei a pensar que outro tipo de atividade poderíamos propor que tivesse um caráter pedagógico e transformador. Foi quando, após realizar uma atividade com os adolescentes em que jogamos "Banco Imobiliário", surgiu a ideia do BrincAção.

O projeto surgiu com o objetivo de realizar um resgate das brincadeiras de infância e tornar os adolescentes em cumprimento da medida de PSC "agentes multiplicadores do brincar" (Silva, 2013). Para tanto foi proposto também promover o crescimento pessoal dos adolescentes; estimular seu protagonismo social visando possibilitar um espaço de encontro e trabalhar a convivência em grupo.

Vigotski (1998) é um dos autores que vai nos auxiliar a justificar a escolha metodológica do brincar nesta intervenção. Para ele, o brincar é indispensável na formação da criança, pois atua como fator socializador, propiciando uma "zona de desenvolvimento proximal", conceito que atualmente vem sendo traduzido e difundido como "zona de desenvolvimen-

to iminente" por alguns pesquisadores, como podemos observar na obra de Pereira e Sawaia (2020). O brincar permite que a criança internalize além de regras traços da cultura do seu grupo, permitindo desta forma seu desenvolvimento cognitivo. As atividades lúdicas possibilitam a interação não apenas das crianças entre si, mas também com os adultos, o que possibilita novas formas de desenvolvimento e conhecimento. Por isto é possível afirmar que o brincar estabelece uma relação com o desenvolvimento das funções psicológicas superiores.

Importante reforçar que o brincar possui características sociais, culturais e econômicas, pois embora o projeto se direcione aos adolescentes e não às crianças, as condições materiais de existência destes, como é o caso da desigualdade social, não permitiu que o brincar fizesse parte do cotidiano de muitos deles. A afirmação acima remete-me à fala de João, um dos participantes da oficina, que quando questionado sobre quais eram suas brincadeiras favoritas na infância, respondeu que não brincava, pois desde os 6 anos vendia balas no farol e aos 10 passou a trabalhar no tráfico de drogas.

Portanto, o projeto proporcionou para alguns adolescentes a possibilidade de "voltar a ser criança" ou de finalmente ser criança, no caso daqueles que nunca o foram.

O Projeto "BrincAção" mostrou-se uma estratégia efetiva no trabalho com os adolescentes no cumprimento da medida de PSC, não apenas pelo seu caráter socioeducativo, mas também por representar um espaço de compartilhamento, criação, promoção de autonomia e encontro.

O Projeto foi dividido em duas fases: a primeira contou com aproximadamente 16 encontros realizados uma vez por semana pelo período de 3 horas, as Oficinas do Brincar, nas quais em cada semana realizamos o resgate de uma brincadeira de infância. Em alguns desses encontros realizamos a confecção do brinquedo/jogo a ser resgatado (jogo da memória, dominó etc). A primeira fase do Projeto foi um "treino" para a segunda.

A segunda fase teve duração de 4 encontros também realizados uma vez por semana pelo período de 3 horas. Nas duas primeiras semanas foi realizada a multiplicação das brincadeiras e jogos resgatados durante a primeira fase do projeto para outros serviços da rede, tanto da Educação quanto da Assistência Social, como: Centros de Educação Infantil (CEIs), Centros para Crianças e Adolescentes (CCA's) etc. Nossos "agentes multiplicadores" dirigiram-se aos serviços escolhidos para proporcionar aos atendidos uma experiência lúdica. Nos últimos dois encontros realizamos junto aos adolescentes um fechamento e avaliação das atividades realizadas.

Este projeto foi realizado em dois SME-MAs, e o projeto piloto no território do Capão Redondo e posteriormente foi replicado no território da Pedreira, ambos localizados em extremos distintos da zona sul paulistana.

Segundo Vedovello, Galheigo (2023) alguns desafios são esperados no desenvolvimento desse tipo de intervenção como: a proposta fazer sentido para o adolescente, garantia de adesão do mesmo, implementação da proposta com o grupo e garantia de condições operacionais para o seu desenvolvimento.

Em ambas experiências foi possível superar esses desafios e promover ações que nitidamente tiveram impactos nas histórias dos adolescentes.

No Capão Redondo, além das transformações ocorridas no grupo como um todo, um adolescente, a partir das oficinas, adquiriu uma crítica com relação a sua trajetória infracional, que possibilitou que o mesmo, que estava inserido no meio infracional desde os 10 anos, o já mencionado João, vislumbrasse uma saída dessa situação.

João era um adolescente de 17 anos, gerente de duas "biqueiras[26]" no Capão Redondo, o adolescente já tinha descumprido a medida de PSC algumas vezes. A relevância que o jovem tinha no meio infracional, o "cargo" que ocupava, foram inicialmente motivo de resistência por parte dele que afirmava que tinha uma reputação a zelar e não podia ser visto "brincando" por aí. Mas essa resistência foi apenas inicial, João não apenas se divertia muito e finalmente pôde ser criança nas oficinas, assim como usava da sua posição de liderança sempre que necessário com o restante do grupo. Ao final do Projeto, João não era mais gerente das "biqueiras", ainda estava inserido no crime, mas não da mesma maneira, ele me procurou para auxiliá-lo na construção de um currículo, pois mencionou o desejo de sair do crime. João abriu mão não apenas da posição de destaque em sua comunidade, mas de um salário de 8 mil reais para passar a ganhar mil reais, na época, em seu novo trabalho. Já no caso da Pedreira, o que aconteceu de mais significativo foi uma maior participação dos jovens, assumindo a depender da brincadeira a condução da oficina. As oficinas de Pipa e bolinha de gude foram planejadas e coordenadas pelos próprios adolescentes, assumindo uma postura bastante autônoma e protagonista na realização do trabalho.

[26] Ponto de venda de drogas ilícitas

Projeto VerAcidade: o uso da arte e da conscientização ambiental como instrumento de intervenção

O projeto VerAcidade foi idealizado e desenvolvido por mim, Cinara, juntamente com uma colega de equipe, Rosana Guimarães, também no território da Pedreira. Esta é uma região de mananciais, que está localizada às margens da Represa Billings.

O nome do projeto foi inspirado nas obras do artista plástico e educador Mauro Neri, mais especificamente em seus pichos e grafites espalhados pela cidade, em que ele cria "escritas como conjugações com a palavra Ver"[27], conforme o próprio artista afirma em sua página no Instagram, sendo Veracidade ou Ver A Cidade, em suas muitas grafias e estéticas, as mais famosas delas (Araújo, 2019).

Direcionadas pelos princípios ético, estético e político da psicologia sócio-histórica (Sawaia; Maheirie, 2014), visando criar uma zona de desenvolvimento iminente (Pereira; Sawaia, 2020) para a constituição de sujeitos autônomos, sentíamos a necessidade de estimular um olhar sensível para o território e de propiciar a experimentação de outras atividades, tanto na relação com o próprio território, quanto na apresentação de possibilidades de trabalho/profissionalização, além de fomentar a reflexão sobre a segregação socioespacial e o direito à cidade.

O projeto tinha como objetivo geral propiciar a conscientização ambiental, utilizando a fotografia como recurso metodológico. E os objetivos específicos incluíam a realização de oficinas de meio ambiente; oficinas de fotografia; visitas às margens da Represa Billings e a Parques do município.

O projeto tinha duas fases: uma que visava a capacitação dos adolescentes e outra em que eles atuavam como agentes multiplicadores dos conhecimentos adquiridos. Era nesta fase em que a Prestação de Serviço à Comunidade se concretizava.

A primeira se iniciava com as duas oficinas acontecendo paralelamente, a de conscientização ambiental era ministrada por nós, técnicas do SME-MA; e a de fotografia, por um arte-educador, Rodrigo Branco. Para esta, eram utilizadas câmeras profissionais analógicas, que havíamos rece-

[27] "Ver; O que busca ver; Verdade; Verde; Verão; Veremos; Reviver; Conviver; O que a gente pode ver; A cor da cidade; A gente precisa ver a cidade" (ARAÚJO, 2019)

bido de doação, e câmeras pinhole[28], que eram confeccionadas com caixas de fósforo pelos próprios adolescentes.

Após concluída toda a parte teórica e a confecção das pinholes, as oficinas eram unificadas em práticas que incluía as visitas às margens da Represa, onde além dos registros fotográficos, reflexões eram realizadas a partir da seguinte pergunta disparadora: por que a parte da Represa localizada na parte "nobre da periferia[29]" é mais preservada do que a parte localizada no entorno da favela?

Em seguida, as visitas passaram a explorar e fotografar outros pontos da cidade, como o Parque do Ibirapuera e o Parque Ecológico do Guarapiranga, neste fica localizado o Museu do Lixo. Para alguns adolescentes estas foram as primeiras vezes que eles saíram do seu território.

Nestes parques, além das fotografias, surgiu espontaneamente uma outra atividade, o brincar. Sempre que passávamos pelas áreas de recreação infantil, eles deixavam as câmeras de lado e parecia que voltavam a ser crianças. Em um desses momentos, China, apelido de um dos adolescentes do projeto, exclamou enquanto sorria: "Um bando de ladrão brincando no parquinho!", e logo se juntou aos demais para participar das brincadeiras. As reflexões aqui, partiam de uma outra pergunta disparadora: por que mesmo tendo uma ampla área verde na nossa quebrada[30], ela não está disponível para a população fazer o mesmo uso para o lazer que é feito nesses parques?

Por fim, a multiplicação do conhecimento ocorria por meio de uma exposição criada pelos próprios adolescentes. Eles faziam a curadoria das fotos e criavam uma instalação na recepção do SME-MA, além dos demais adolescentes que frequentavam os serviços, bem como os seus familiares, a exposição recebia a visitação de moradores do território.

Durante o período de realização do projeto, que contou com três edições, não houve nenhum descumprimento de medida, o já mencionado

[28] É uma câmera artesanal que se utiliza dos princípios do pinhole, termo inglês que significa "buraco de alfinete". Nesta técnica, a captura da imagem se dá pela passagem da luz através de um orifício bem pequeno, um furo feito com alfinete ou agulha, e pela fixação da imagem diretamente em um filme fotográfico localizado na parte oposta ao orifício.

[29] Parte do bairro que possui uma infraestrutura mais estruturada, com imóveis regularizados e habitada por moradores com maior poder aquisitivo.

[30] De acordo com Nakano e Gonçalves (2024), esse termo foi consagrado pelos sujeitos que resistem e persistem na existência, referindo-se a potencialidades políticas que se singularizam na dialética com o outro.

China havia descumprido a sua medida duas vezes antes de ser inserido no projeto, por não ter se identificado com nenhuma das possibilidades que tinham disponíveis nas instituições parceiras. Meses após o cumprimento da sua medida, ele retornou ao SME-MA para contar que estava trabalhando como ajudante de fotógrafo em festas e fazendo um curso de edição de fotos.

Considerações finais

Não foi possível acompanhar cada adolescente após o cumprimento da medida para identificarmos os efeitos singulares em suas vidas, mas as histórias de João e do China demonstraram que cada uma dessas vivências grupais contribuiu para o reposicionamento deles, enquanto sujeitos, em relação às atividades e relações concretas posteriores, objetivadas nas atividades profissionais, formação e reposicionamento no crime.

Contudo, enquanto processo grupal, foi possível perceber que nas duas propostas apresentadas, os adolescentes ocuparam o lugar social de sujeitos transformadores na sua própria comunidade. As práticas grupais foram espaços que propiciaram, por meio dos bons encontros, a expressão da alegria não só ao brincarem juntos, mas ao produzir e devolver à comunidade, seja na forma do ensino das brincadeiras ou na criação da exposição, aquilo que aprenderam e se descobriram capazes de realizar.

A vivência do espaço coletivo e as atividades mediadoras - o brincar, o olhar, o fotografar, o criar, o falar e o refletir - propiciaram o reconhecimento das diferenças, o pertencimento, a confiança, e o crescimento pessoal, e promoveu o deslocamento da culpabilização adolescente para seu reconhecimento enquanto sujeito de direitos.

Referências

ARAÚJO, P. *Veracidade*. In.: Revista Trip (online). 2019. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/o-grafiteiro-e-educador-mauro-neri--conversa-com-a-trip-sobre-seu-trabalho-e-suas-andancas-pelo-mundo>. Acesso em: 15 outrubro 2025.

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

BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente. Brasília, DF: Presidência da República, 1990. Disponível em: [link do site do Planalto]. Acesso em: 15 maio 2024.

BRASIL. Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo - SINASE. Brasília: CONANDA, 2006.
HOOKS, B. *Ensinando a transgredir*: *a educação como prática da liberdade*; tradução de Marcelo Brandão Cipolla. — 2 ed. — São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.
NAKANO, A. K.; GONÇALVEZ, T. A. *De Periferia a Quebrada - palavras, saberes e lutas*. In: Wikifavelas. 2024. Disponível em: <https://wikifavelas.com.br/index.php/De_Periferia_a_Quebrada_-_Palavras,_Saberes_e_Lutas>. Acesso em: 15 outubro 2025.
PEREIRA, Regina Eliane; SAWAIA, Bader Burihan. *Práticas Grupais: espaço de diálogo e potência*. São Carlos: Pedro & João, 2020. E-book. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/nexin/livros/Ebook-PRATICAS-GRUPAIS.pdf>. Acesso em: 01.08.2020
SAWAIA, B.; MAHEIRIE, K. A *Psicologia Sócio-histórica: um referencial de análise e superação da desigualdade social*. Psicologia & Sociedade 26(spe2), 1-3, 2014. https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000600001
Secretária Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS). Norma Técnica 003/SMADS/2024.
SILVA, L.F. *Brincando na Medida BrincAção: uma proposta de intervenção*. In: ENCONTRO NACIONAL DA ABRAPSO. 2013, Florianópolis. Anais [...]. Florianópolis: ABRAPSO, 2015, p. 1497-1498. Disponível em: https://www.encontro2013.abrapso.org.br/download/download?ID_DOWNLOAD=433. Acesso feito: 24 out. 2015.
VEDOVELLO, A.J.S, GALHEIGO, S.M. IMPLEMENTAÇÃO DA TECNOLOGIA SOCIAL PSC COLETIVA E TERRITORIAL: UM GUIA DE REFERÊNCIA. São Paulo. Faculdade de Medicina, USP, 2023.
VIGOTSKI, L.S. A formação social da mente. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
WATANABE, C.Y.V, FIRMIANO, L.J. *Há socioeducação na medida de PSC?* Rev. Quaestio Iuris., Rio de Janeiro, Vol. 16, N.03, 2023, p. 1890 - 1920

Capítulo X

Defender a vida desde a vida: a luta ético-política do povo indígena Bribri

Helga Arroyo Araya
Universidad Nacional de Costa Rica

Na Costa Rica, a população que se autoidentifica como indígena corresponde a 2,4% da população nacional (Inec, 2022) e está distribuída numa área aproximada de 334 447 hectares, organizada em 24 territórios indígenas, nos quais habitam oito povos: Bribri, Cabécar, Boruca, Ngöbe, Maleku, Huetar, Térraba e Chorotega.

O povo indígena Bribri constitui o grupo mais numeroso do país e está localizado predominantemente na região da cordilheira de Talamanca, especificamente nos municípios de Buenos Aires (província de Puntarenas) e Talamanca (província de Limón). Em 2014, o município de Talamanca declarou uma emergência cantonal associada à alta incidência de suicídios na população jovem, fenômeno que se apresentou em larga medida no território indígena Bribri.

Durante esse mesmo ano, foram registadas no país 302 mortes por suicídio, das quais 11 ocorreram em Talamanca (OIJ, 2022). Considerando que a população deste município representa apenas 0,7% da população nacional, os dados evidenciam uma carga desproporcional do fenômeno no território, o que sublinha a relevância do problema. Talamanca está entre os municípios do país com os maiores índices de exclusão, pobreza e desigualdade social (Mideplan, 2018), onde quase metade da população se identifica como indígena.

Isso não é por acaso, já que na Costa Rica os índices de pobreza entre sociedades ameríndias apresentam números alarmantes. De acordo com o Inec (2011), 70,8% dos Bribri viviam em condições de pobreza, situando-se no grupo classificado como 5, com o máximo de carências críticas por família. Com o estabelecimento da declaração, foi criada a Comissão

Cantonal para Abordagem do Risco de Suicídio[31], como um esforço coletivo que foi constituído com a participação de instituições públicas e organizações comunitárias. O foco foi empreender ações que pudessem compreender, conter e acessar a emergência.

Este capítulo apresenta teorização articulada sobre a relação entre o suicídio e o povo indígena Bribri, considerando breve resgate sobre a história de luta e resistência em Talamanca, a qual permitiu construir alternativas diante daquilo que parecia impossibilitar a ação.

Histórias de violência e impacto coletivo

O povo indígena Bribri tem se caracterizado por exercer uma das mais enfáticas resistências diante de diferentes processos de violência histórica na Costa Rica. Neste contexto, Rojas (2009) identifica três períodos distintos da sanha colonizadora que influenciaram a configuração histórica e sociopolítica deste povo.

O primeiro período se estende desde o início do século XVI até a segunda metade do século XIX e corresponde às tentativas de dominação espanhola, caracterizadas pela imposição religiosa por meio do sistema de missões e pelo uso de ações militares como mecanismos de controle (Rojas, 2009). O segundo abrange desde a segunda metade do século XIX até a primeira metade do século XX e está ligado à expansão da exploração bananeira pela United Fruit Company (UFCO). O processo distinguiu-se pela consolidação de relações de dominação através do controle das formas de produção (Rojas, 2009). O terceiro começa em 1950 e se estende até os dias atuais, associando-se à imposição de políticas públicas e regulamentações estatais que geraram modalidades de dominação exercidas por meio de mecanismos de violência normativa (Id., *op. cit.*).

Aos três períodos, somam-se conclusões da pesquisa de Arroyo e Herrera (2019), que identificam um quarto momento de violência associado a processos de globalização. A datação é caracterizada pelo surgimento de novas modalidades de enfraquecimento cultural, decorrentes da circulação de informação e do acesso a realidades socioculturais diversas, que apresentam modelos e estilos de vida que geram conflitos entre práticas tradicionais e emergentes (Arroyo; Herrera, 2019).

[31] Em 2018, passará a chamar-se Instância Local para o Abordamento Integral do Comportamento Suicida.

Em concordância com a abordagem, Castells (2010) afirma que o paradigma tecnológico atual é caracterizado pela profunda influência na vida individual e social, o que, por sua vez, intensifica dinâmicas de contradição e convivência conflituosa. Esses processos têm impacto significativo na configuração da experiência subjetiva e nos sistemas de valores que dão sentido à existência (Castells, 2010; Arroyo, 2024b). No âmbito dessa trajetória histórica de violência, conhecimentos indígenas têm sido sistematicamente deslegitimados por meio da naturalização de discursos que os concebem como saberes e formas de existência inferiores.

A lógica de subordinação cristaliza-se em esquemas de pensamento e percepções sociais que aprofundam processos de diminuição e anulação simbólica (Arroyo; Dobles, 2020), gerando fraturas nos laços comunitários e nas coordenadas simbólicas e culturais que estruturam a vida coletiva (Arroyo, 2024a).

A dor da injustiça

Martín-Baró (1990) defende que, em contextos estruturais de exclusão, o sofrimento gerado pelo sistema social inscreve-se nos corpos e nas experiências subjetivas das pessoas. Esse sofrimento, associado à injustiça social, acarreta uma perda progressiva de referências de sentido na medida em que tanto corpo quanto relações materializam a violência que caracteriza esses contextos. A violência opera, de maneira sistemática, por meio de diferentes formas de humilhação que restringem ou anulam a capacidade de ação dos sujeitos (Sawaia, 1999).

O conceito de humilhação, derivado do latim *humus* (terra), remete a práticas simbólicas e materiais orientadas a subjugar, rebaixar ou arrastar o outro, configurando-se como ameaça à existência. São experiências que geram sentimentos de abandono, perda, angústia, impotência e degradação da autonomia pessoal (Id., *op. cit.*). Essas dinâmicas configuram processo psicológico de ordem superior, que Sawaia (1999) denomina sofrimento ético-político, sendo concebido como dor originada em desigualdade estrutural e injustiças sociais, que afeta tanto a constituição subjetiva dos indivíduos quanto a capacidade de ação coletiva.

Os afetos tristes decorrentes desse tipo de sofrimento manifestam-se corporalmente como intensificação da capacidade de sofrer, configurando um estado de vulnerabilidade permanente que compromete a continuidade da existência e restringe significativamente a possibilidade de agência,

pois as formas de humilhação e sofrimento psicossocial operam como um fator de deterioração vital, que podem levar à morte (Id., *op. cit.*). Assim sendo, a dinâmica de violência sustentada gerou no povo indígena Bribri profundo sofrimento coletivo, expressado em diversas dimensões do afeto.

Observa-se, em primeiro lugar, *tristeza* ligada a rupturas nas relações, manifesta em comportamentos autodestrutivos, como consumo de drogas, álcool e suicídio. Em segundo lugar, *abatimento* relacionado à perda cultural e percepção de um passado fragmentado e vazio de sentido, que enfraquece referências identitárias. Em terceiro, o *medo* diante do possível desaparecimento cultural e da perda da continuidade histórica do povo. Também se identificam a *humilhação* derivada da violência estrutural institucionalizada e uma *indiferença* associada ao enfraquecimento cultural e à inação diante da perda, que aprofunda a impotência coletiva (Arroyo, 2024c).

Na cosmovisão do povo Bribri, o sofrimento articula-se em quatro âmbitos de significado: i) desconexão; ii) dano provocado por causas externas, iii) afetação derivada da dialética entre o individual e o coletivo e iv) experiência subjetiva ligada à fragilização social e psíquica (Arroyo, 2024a). Essas dimensões permitem diferenciar a dor de causa natural, ligada a perdas inevitáveis, da dor de causa injusta, associada à violência e à desigualdade. A partir da perspectiva, o suicídio não pode ser interpretado como prática cultural própria, uma vez que, na cosmovisão Bribri, a vida é concedida por *Sibö*, seu Deus, e somente Ele pode retirá-la (Arroyo; Herrera, 2019).

Essa compreensão está relacionada à abordagem spinozana, segundo a qual nenhuma entidade pode destruir-se a si mesma. Toda destruição tem uma origem externa. Nesse sentido, a essência da humanidade orienta-se para a preservação da existência, explicando a impossibilidade da autodestruição como expressão da natureza humana (Arroyo, 2024a).

Quando o sofrimento é respondido com a morte

A cronicidade do sofrimento psicossocial pode levar a processos de imersão coletiva na morte simbólica, conceituados por Lifton (1982) como equivalentes à morte, que se estruturam em três dimensões: paralisia, desintegração e desconexão interpessoal. Essas dimensões impactam diretamente as relações sociais e a vida cotidiana, gerando fraturas no sentido de ser indígena e afetando múltiplas interseções identitárias. Afetos tristes

reduzem a capacidade de agir, pensar e sentir, manifestando-se de forma integral no corpo e comprometendo a força vital que sustenta a existência, o desejo e a vontade de viver.

Nas palavras de Vainer (2007, p. 469), "a passagem contínua para um poder mais fraco parece indicar que não é possível que esse afeto se mantenha indefinidamente em uma pessoa sem que, ao diminuir tanto o grau de seu *conatus*, acabe se anulando". Essa diminuição constitui afeto cujo destino se aproxima da morte, uma vez que subjaz a perda do desejo como núcleo do sentido vital. Investigações latino-americanas documentaram o impacto dos chamados "equivalentes da morte" em populações indígenas (Bomfim, 2010; De Souza, 2016; Boletín Epidemiológico, 2014; Unicef, 2012; Azuero *et al.*, 2017; Beldi *et al.*, 2020; Albuquerque; Sawaia; Busarello, 2021).

Nos estudos, fica evidente que a fragmentação do comum, a perda de eficácia simbólica, a desconexão com a ancestralidade, a desapropriação territorial, a degradação ambiental e a exclusão social geram ferida de sentido que é experimentada como imersão na morte, ao afetar profundamente "a trama fundadora do seu sentido de identidade" (Le Breton, 2020, p. 126). Nesse contexto, Arroyo e Herrera (2019) concluem que casos de suicídio no território indígena Bribri são consequência de trauma psicossocial derivado de processos sistemáticos de violência, exclusão e desigualdade, a contribuírem para a cristalização social do sofrimento.

O conceito de trauma psicossocial de Martín-Baró (1990) refere-se a uma ferida situada na natureza das relações sociais. No âmbito do território indígena Bribri, o trauma se manifesta em indicadores de danos ligados a relações de poder e dominação, discriminação, fatalismo, desesperança, insegurança, desconfiança, isolamento, desarticulação, paralisia, fragmentação do comum, individualismo e enfraquecimento cultural (Arroyo, 2024c). O suicídio no território indígena, portanto, é entendido como fenómeno com múltiplas causas refletor da materialização de uma morte social e cultural prévia (Arroyo; Herrera, 2019).

A perspectiva baseia-se na perda da conexão com a identidade cultural Bribri e com os laços afetivos significativos, o que impossibilita a relação com a vida. "[...] Quando não há conexão com a identidade cultural de ser Bribri e com os laços afetivos com pessoas significativas, inexiste possibilidade de se relacionar com a vida 'Porque se não és Bribri, não és nada'" (Arroyo; Herrera, 2019, p. 18). Aqui, é relevante observar que, na língua Bribri, não existe termo específico para nomear o suicídio, o que indica que, dentro das coordenadas simbólicas construídas pela linguagem para

a vida, a possibilidade de tirar a própria existência não se constitui como signo reconhecível.

Essa ausência simbólica provocou o surgimento de sentimentos coletivos de tristeza que permeiam a vida comunitária. A experiência é expressa pela liderança indígena ao afirmar que "[a comunidade] sofreu muito. Muitos jovens morreram, foram mortos; a própria situação levou-os à morte; esse é um sofrimento que a comunidade tem" (líder indígena Bribri, conversa pessoal, 16 de setembro de 2021, *apud* Arroyo, 2022, p. 8). Assim, a tristeza é evocada por meio da metáfora de uma rede que se estende e reativa a cada perda, na qual a dor surge "cada vez que perdemos alguém" (líder indígena Bribri, conversa pessoal, 17 de setembro de 2021, *apud* Arroyo, 2022, p. 8).

Os processos de violência instalaram, além disso, medo comunitário do desaparecimento, entendido não apenas como a perda física de seus membros, mas como temor de extinção do povo e da ruptura da continuidade cultural e social que sustenta a vida coletiva. Quando o sofrimento é respondido com a morte, configura-se relação dialética em que essa forma de violência contra si mesmo revela decisões subjetivas com implicações profundas no tecido social. Portanto, abordar o suicídio pela perspectiva permite analisar a problemática não como fenómeno estritamente individual, mas resultado da tensão constante entre o psíquico e o social.

O político como força de resistência

De acordo com o último censo nacional disponível, o cantão de Talamanca tem 30.712 habitantes (Inec, 2011). Apesar da declaração de emergência cantonal, equipes de saúde que atendiam a população careciam de profissionais especializados no campo *psi*. Pessoas em risco de suicídio tinham de ser transferidas para o hospital provincial de Limón, localizado a 100 km de qualquer ponto central do território indígena Bribri. Diante da situação, os chamados "equivalentes da morte" propostos por Lifton (1982) estavam presentes na dinâmica comunitária, evidenciando a incapacidade institucional de atender com eficácia eminentes suicidas e deixando pessoas afetadas sem estratégias de contenção.

Diante do problema, um dos recursos relevantes com que a Comissão contava para intervir e formar resistência era a capacidade de projetar iniciativas coletivas, orientadas para fortalecer laços comunitários e gerar respostas conjuntas em face do sofrimento social. Spinoza (2000) definia

a imaginação como a capacidade de transitar entre diferentes intensidades de afetos, de modo que os afetos alegres aumentam o poder de agir, enquanto os afetos tristes o diminuem. Nesse sentido, a imaginação constitui ato psicológico fundamental, cuja função é a transformação da experiência.

A condição de transformação está ligada à conceitualização de política, proposta por Martín-Baró (1991), que a definia como tudo aquilo que produz efeitos sobre uma determinada ordem social, seja para reproduzi-la ou modificá-la. Daí, a investigação deve se articular com a ação, orientando-se para quebrar a paralisia e gerar novas formas de integração e conexão comunitária. A superação da paralisia requer a força do comum, entendida como desejo e não apenas finalidade (Sawaia, 2009). Neste quadro, o desejo, segundo Spinoza (2000), constitui afeto que impulsiona a vida, motor da essência humana e força que orienta a preservação da existência.

No contexto do povo Bribri, o comum articula-se em torno da própria vida, concebida na cosmovisão indígena como uma rede de relações interdependentes que dão sentido à existência:

> *Sibö* nos deu o nosso nome, as nossas leis. A solidariedade. Toda a vida é única, deve ser respeitada. Para tirar uma vida por necessidade, é preciso pedir permissão. A terra não nos pertence, nós pertencemos a ela. Cada palavra tem a sua razão de ser maior. Cada fase da vida tem um propósito. Isso permite-nos vibrar no amor de Sibö (Awa Bribri, comunicação pessoal, 28 de maio de 2016, apud Arroyo; Herrera, 2018, p. 38).

Na cosmovisão Bribri, a vida é concebida como processo orientado para a busca constante de equilíbrio e para a tomada de consciência da interconexão com a ordem que rege a existência. "Na nossa visão do mundo, tudo está interligado, tudo tem sentido e uma função a cumprir. Tudo deve estar em equilíbrio e harmonia. Tudo está relacionado com tudo" (líder indígena Bribri, conversa pessoal, 14 de abril de 2016, *apud* Arroyo; Herrera, 2018, p. 38).

A concepção estabelece a primazia do coletivo sobre o individual, onde a existência é construída e sustentada a partir da comunidade. "Na nossa cultura, a unidade não é o indivíduo, é a comunidade. O princípio é a coletividade, pertencemos a uma comunidade que nos faz sentir apoiados. A comunidade sustenta. A comunidade e a família protegem" (líder indígena Bribri, conversa pessoal, 14 de abril de 2016, *apud* Arroyo; Herrera, 2018, p. 36). Neste exemplo, a afirmação do comum constitui forma de

resistência política ao possibilitar articulação de esforço coletivo orientado para a prática política.

O processo permitiu a criação do Decreto Executivo N.º 40881-S, que estabelece a Normativa Nacional para a Articulação Interinstitucional na Abordagem Integral do Comportamento Suicida, com caráter de cumprimento obrigatório a nível nacional, atribuindo responsabilidades específicas a instituições estatais para atender de forma integral a problemática do suicídio (Governo da Costa Rica, 2015).

Tomar posição: a ação para uma saúde ético-política

A Organização Mundial da Saúde (2025) define saúde mental como "estado de bem-estar mental que permite às pessoas enfrentar os momentos de estresse da vida, desenvolver todas as suas habilidades, aprender e trabalhar adequadamente e integrar-se ao ambiente". No entanto, o significado é alvo de críticas, particularmente por Martín-Baró (2000, *apud* González, 2009), que aponta três limitações principais: primeiro, a responsabilidade pelo bem-estar centra-se nas pessoas; segundo, o sistema é isento de responsabilidade pela geração de efeitos; e terceiro, a produtividade é enfatizada como indicador de saúde mental, subordinando o bem-estar à capacidade de "trabalhar adequadamente e integrar-se".

A análise do fenômeno do suicídio no território indígena Bribri evidencia que violências sistemáticas geram trauma psicossocial, o que nos impede de conceber abordagem de saúde mental que reproduza condições que originam o sofrimento. Nesse sentido, a saúde mental não pode ser reduzida a um tipo de funcionamento individual satisfatório, mas como dimensão fundamental do ser humano:

> Não se trata de funcionamento satisfatório do indivíduo, mas de uma característica básica das relações humanas que definem possibilidades de humanização que se abrem para membros de cada sociedade e grupo. Em termos mais diretos, a saúde mental constitui uma dimensão das relações entre pessoas e grupos, mais do que um estado individual, embora essa dimensão se enraíze de maneira diferente no organismo de cada um dos indivíduos envolvidos nessas relações, produzindo diversas manifestações ("sintomas") e estados ("síndromes") (Martín-Baró, 1984, sp).

Arroyo e Herrera (2019) apontaram que fatores presentes no território indígena Bribri estão relacionados com "rupturas de laços significativos — família, pares e comunidade —, exclusão, violência e enfraquecimento cultural, em que até mesmo a palavra 'suicídio' constitui nomeação estranha e disruptiva" (p. 19). A ruptura da conexão com a identidade cultural e os laços impede a sustentação na vida, configurando o que Durkheim (2004) denominou de "impulso para a morte", uma vez que acontecimentos traumáticos produzem efeitos profundos quando laços sociais são quebrados (Cyrulnik, 2011).

O suicídio é entendido como ato de violência contra si que emerge de experiências indeléveis, que não podem ser processadas pela palavra, que degeneram em perdas de sentido da vida. Durkheim (2004) destaca a função do laço social na preservação da vida. "Quando o homem está desligado da sociedade, mata-se mais facilmente" (p. 224). Consequentemente, abordagens comunitárias para uma saúde ético-política devem centrar-se na construção de práxis política humanizadora que potencie interações e fortaleça a cultura como via de resistência e reconexão.

Ou seja, como define Sawaia (2024), a saúde ético-política implica em poder de ação transformado, caracterizado pela capacidade de afetar e ser afetado, enraizado na força do comum. A perspectiva defende o lugar do desejo, do corpo e dos afetos, articulando a dialética entre poder e potência como fundamento de práxis psicossocial comprometida, afirmada com determinação na esfera crítica e que não teme se posicionar diante de injustiças e desigualdades sociais.

Casinhas de Escuta: um espaço para sustentar a vida

Em 2017, por meio da Fundação Fundamentes, foram obtidos recursos públicos para implementar programa de atendimento psicossocial voltado à prevenção do risco de suicídio, denominado "Casitas de Escucha" (Casinhas de Escuta). O nome do programa é inspirado na noção de "*casita*" (casinha, em castelhano) como espaço de ternura, abrigo e proteção contra intempéries, e em "*escucha*" (escuta), uma vez que a impossibilidade de ser ouvido gera sofrimento existencial com risco de morte (Maceno, 2021).

O modelo de saúde mental comunitária que sustenta a iniciativa foi desenvolvido em 2005 por Laura Chacón Echeverría e baseia-se na premissa de intervir "antes e não depois" (Chacón, 2018a). A abordagem baseia-se na topologia matemática denominada "Nó Borromeo", a partir da

qual três anéis se entrelaçam de forma interdependente, de modo que a desestabilização de um implica a desestabilização dos três. A proposta articula-se com a conceituação lacaniana (1953) do aparelho psíquico a partir de três registos que sustentam a realidade humana: o real, o simbólico e o imaginário.

O simbólico refere-se à dimensão da linguagem que dá sentido ao sujeito e permite a pertença ao laço social; o imaginário constitui-se através de imagens e semblantes que estruturam o corpo; e o real corresponde àquilo que não pode ser nomeado nem representado simbolicamente, permanecendo fora da realidade da linguagem e da imagem (Chacón, 2024).

O trabalho da clínica borromeica orienta-se para a construção de um quarto anel, capaz de sustentar o sofrimento e habilitar vias singulares de ligação reparadora, que permitem a cada sujeito construir vias singulares para traçar a própria existência (Chacón, 2018b; Gerber, 2018). A partir dessa epistemologia, Chacón (2018a) propôs a chamada "clínica das vulnerabilidades psíquicas", orientada a construir um *saber fazer* com o sofrimento, integrando o simbólico, o real e o imaginário para possibilitar um laço social não dominado pela destruição, mas pela criação (Chacón, 2024). Sobre a criação, Winnicott (1970) sustenta que erigir um sujeito requer primeiro que ele exista e perceba sua própria existência, configurando um fazer que emana do ser.

Por essa abordagem, o simbólico implica na construção de um pacto social que permita existência e interação comunitária. O imaginário possibilita a criação de uma nova linguagem pela elaboração singular da imagem de si mesmo sustentada no próprio desejo. E o real busca transferir o sofrimento para a palavra, gerando vias de ressignificação orientadas à vida. No âmbito das Casitas de Escucha, estes três registos foram operacionalizados em três eixos.

Eixo clínico: orientado na escuta específica das histórias de vida, na ressignificação da dor e na geração de caminhos orientados para a criação, em vez da destruição. *Eixo criativo:* orientado à promoção de espaços para a expressão artística, a imaginação e elaboração de formas alternativas de linguagem e comunicação. *Eixo educativo:* destinado à inclusão social e à construção de projetos de vida, a partir dos quais educação criativa e libertadora constituem fator-chave à prevenção da violência e diminuição dos seus índices.

O trabalho desenvolvido pelas Casitas de Escucha constituiu-se como uma estratégia de cuidado coletivo orientada para amparar os laços e a vida comunitária. Freud (1921) enfatiza a indissolubilidade da existência huma-

na em relação aos outros, apontando que a vida não pode ser sustentada sem laços sociais, uma vez que a pertença a um grupo fornece coordenadas simbólicas necessárias para a existência. Exemplo do suposto se deu na Segunda Guerra Mundial, quando foi documentado que numerosos bebés órfãos morreram devido à ausência de contacto físico, um fenómeno denominado "marasmo", que descreve estado de depressão grave e morte por privação do vínculo com um outro.

A Casita de Escucha articula um suporte a partir do conceito de Winnicott (1970), de *holding* (contenção), que remete ao trabalho materno, por meio do qual a mãe fornece ao bebê ferramentas psíquicas necessárias para a transição do interior para o exterior e sua inserção no mundo (Chacón, 2022). De forma análoga, o tecido social comunitário da Casita sustenta as pessoas, possibilitando a construção de sentido e o reforço da vida, de modo que a reparação dos laços gera estética da existência e âncora à vida em função do desejo, que reafirma o *conatus* como força vital, onde "o verbo viver significa residir" (Serres, 2011, p. 13).

No caso do trabalho desenvolvido no território indígena Bribri, a abordagem a partir dos três eixos do modelo das Casitas de Escucha implicava que a Casita, concebida como quarto nó, estivesse articulada com o tecido da cosmovisão indígena Bribri. A articulação foi possível graças ao acompanhamento cultural das *kekepas*[32] da Associação de Mulheres Indígenas de Talamanca (Acomuita), que, a partir do conhecimento ancestral, orientaram ações da Casita e possibilitaram a construção de uma ponte de vida entre idosos e jovens.

A intervenção coletiva e comunitária desenvolvida a partir do modelo domiciliar descrito foi associada à diminuição significativa de índices de risco de suicídio na população jovem, com reconhecimento que se materializou pela concessão do Prémio Nacional 2018 para a Melhoria da Qualidade de Vida, concedido pela Defensoria do Povo e pelo Conselho Nacional de Reitores.

A título de conclusão

Ao longo de uma década de trabalho contínuo da Comissão, a principal lição aprendida na abordagem do risco de suicídio no território indígena Bribri residiu na construção coletiva de conhecimentos, situada numa

[32] Termo Bribri usado para designar pessoas mais velhas por sua sabedoria e não por sua idade.

relação afetiva, ética e implicativa com a cosmovisão indígena (Saco, 2017). O processo se desenvolve através de uma prática de co-escuta, em que o conhecimento técnico do campo *psi* dialoga, se configura e se desconstrói em conjunto com saberes espirituais das *kekepas* e *awapas*[33], gerando uma rede de significados compartilhados.

Quando Langdon (1995) aponta que, nos povos indígenas, figuras espirituais cumprem função estruturante ao mediar os mundos visíveis e invisíveis, oferecendo marcos simbólicos que possibilitam a compreensão dos acontecimentos e do sofrimento humano, temos que na cosmovisão Bribri essa rede de conhecimentos recebe o nome de *Siwá*. A rede articula dois planos discursivos complementares: o espiritual, que confere sentido e constitui a causa criativa da existência; e o real, associado à materialidade e vida cotidiana (Bozzoli, 1980; Jara; García, 2003).

Esta arquitetura epistemológica permite compreender que a defesa da vida emerge da própria vida, na medida em que caminhos percorridos remetem à memória coletiva e ao aprendizado do passado como fontes orientadoras da ação futura.

Para nós, os indígenas,
o futuro é visto em relação ao passado
e, sem passado, não há futuro.
É como andar de costas, para a frente.
A noção de futuro está atrás de nós
e o passado está à nossa frente
Maycol Morales Pita
Líder indígena Bribri e sociólogo

Referências

ALBUQUERQUE, R.; SAWAIA, B.; BUSARELLO, F. *Sufrimiento ético--político indígena en la Amazonía Central*. Emancipação, v. 21, p. 1-16, 2021.
ARROYO, H. *Sobre la noción de sufrimiento en la población indígena Bribri. Revista Reflexiones*, v. 103, n. 2, p. 1-21, 2024a.
ARROYO, H. *A distopia digital e a escuta dos povos indígenas do Caribe*. In: ARREGUY, Marília; DE MOURA, Marcos (Orgs.) *Distopia e clínica do*

[33] Termo bribri, plural de Awa, que é o cargo de médico indígena Bribri, guardião do conhecimento ancestral: Siwá.

social. Niterói: Universidade Fluminense, 2024b. En prensa.
ARROYO, H. *Memorias de lucha y resistencia Bribri.* San José: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad de Costa Rica, 2024c. En prensa.
ARROYO, H.; DOBLES, I. *Neoliberalismo y afectos. Derivaciones para una praxis psicosocial liberadora*. San José: Editorial Arlekín, 2020.
ARROYO, H.; HERRERA, D. *Análisis psicosocial del suicidio en personas jóvenes indígenas Bribris.* Revista Reflexiones, v. 98, n. 2, p. 7-22, 2019.
ARROYO, H.; HERRERA, D. *Diagnóstico comunitario: análisis psicosocial del suicidio en población joven indígena Bribri*. San José: Universidad de Costa Rica, 2018. Informe de investigación.
ARROYO, H. *Informe de investigación: memorias de luchas y resistencias del pueblo indígena Bribri.* San José: Universidad de Costa Rica, 2022. Informe de investigación.
AZUERO, A.; ARREAZA, D.; CORIAT, J.; TASSINARI, S.; FARIA, A.; CASTANEDA, C.; ROSSELLI, D. *Suicide in the Indigenous Population of Latin America: A Systematic Review*. Revista Colombiana de Psiquiatría, 2017. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1016/j.rcp.2016.12.002.
BELDI, M.; MOURE, W.; TRAJBER, Z.; RAMIRES, I. *A percepção do suicídio como inseparável das outras formas de violência segundo os/as jovens indígenas: um estudo de caso da Reserva Indígena de Dourados*. Revista de Medicina, v. 99, n. 3, p. 305-318, 2020.
BOLETÍN EPIDEMIOLÓGICO. *Suicidio de indígenas en Colombia 2010-2014*. Bogotá: Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2014.
BOZZOLI, M. E. *El nacimiento y la muerte entre los Bribris. San José:* Editorial UCR, 1980.
BONFIM, T. *Saúde mental e sofrimento psíquico de indígenas Guarani-Mbyá de São Paulo: um relato de experiência.* [Tese de Doutorado — Programa de Pós-Graduação em Psicologia]. São Paulo: Instituto de Psicología da Universidade de São Paulo, 2010.
CASTELLS, M. *The rise of the network society. London*: Wiley-Blackwell, 2010.
CHACÓN, L. *Salvar la vida matándola. El imperativo del Dios oscuro*. In: El psicoanálisis y lo sagrado. Toledo: Lapsus de Toledo, 2018a.
CHACÓN, L. *Freud, Lacan y otros. Lo que me ha enseñado la clínica de la psicosis.* In: Mecanismo de defensa en las psicosis. Río de Janeiro: Editorial Ledoria, 2018b.
CHACÓN, L. *Días sin soplo ni dicha*. Clínica del suicidio en la clínica de la psicosis. [Discurso principal]. ASULAC, México, 18 de junio, 2022.

CHACÓN, L. *Del riesgo a la creación: ¿es posible? Una experiencia en Pavas*. San José: Instituto de Investigaciones Sociales, EUCR, 2024.
CYRULNIK, B. *Cuando un niño se da muerte. Barcelona*: Gedisa Editorial, 2011.
DE SOUZA, M. *Narrativas indígenas sobre suicídio no Alto Rio Negro, Brasil: tecendo sentidos.* Saúde e Sociedade, v. 25, n. 1, p. 145-159, 2016.
DURKHEIM, É. *El suicidio*. Buenos Aires: Losada, 2004.
FREUD, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1921/1997.
GERBER, D. *De la metáfora delirante a las suplencias del nombre-del padre*. In: Mecanismo de defensa en las psicosis. Río de Janeiro: Editorial Ledoria, 2018.
GOBIERNO DE COSTA RICA. Normativa Nacional para la Articulación Interinstitucional en el Abordaje Integral del Comportamiento Suicida: Decreto Ejecutivo 40881 S. San José: Presidencia de la República; Ministerio de Salud, 15 ene. 2018.
GONZÁLEZ, M. *Pensar una propuesta política de salud mental*. In: Psicología. Dominación, compromiso y transformación social, p. 53-74. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2009.
INEC. Censo Nacional de Población. San José: INEC, 2011. Disponible en: https://www.inec.cr.
INEC. Censo Nacional de Población. San José: INEC, 2022. Disponible en: https://www.inec.cr.
JARA, C.; GARCÍA, A. *Diccionario de mitología Bribri*. San José: Editorial UCR, 2003.
LACAN, J. *Lo simbólico, lo imaginario y lo real.* [Discurso principal]. Conferencia pronunciada en Société Française de Psychanalyse, Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, París, 8 de julio, 1953.
LANGDON, J. *A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona*. Revista de Antropologia, v. 38, n. 2, p. 107-149, 1995.
LE BRETON, D. *Experiencias del dolor*. Entre la destrucción y el renacimiento. Buenos Aires: Editorial Topía, 2020.
LIFTON, R. J. *The broken connection*. Nueva York: Basic Books, 1982.
MACENO, L. *Memórias de suicídio Guarani e Kaiowa na Reserva Indígena de Dourados: história oral aplicada.* [Dissertação de Mestrado — Programa de Pós-Graduação em História]. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.
MARTÍN-BARÓ, I. *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores, 1990.

MARTÍN-BARÓ, I. *Guerra y salud mental*. Papeles del Psicólogo, v. 56, 1984. Recuperado de: http://www.papelesdelpsicologo.es/vernumero.asp?id=585.
MARTÍN-BARÓ, I. *El método en la psicología política. Acción y discurso. Problemas de psicología política en América Latina*. Caracas: Eduven, 1991.
MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN NACIONAL Y POLÍTICA ECONÓMICA. Índice de desarrollo social 2017: MIDEPLAN. San José: MIDEPLAN, 2018.
OIJ. Estadísticas personas fallecidas en Talamanca 2013-2021. San José: Oficina del Cantón de Talamanca, 2022.
OIM. Mental health. 2025. Disponible en: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response.
ROJAS, D. *Dilema e identidad del pueblo Bribri*. San José: Editorial UCR, 2009.
SACO, J. A real life of its own dimension: Mythical space-time and its relationship with the historical construction. El Futuro del Pasado, v. 8, p. 199-210, 2017.
SAWAIA, B. *Psicología y territorio: aproximaciones psicosociales a comunidades afectadas por violencia.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.
SAWAIA, B. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social.* Petrópolis: Vozes, 1999.
SAWAIA, B. *Saúde ético-política: uma ideia reguladora da práxis psicossocial no SUAS.* [Manuscrito inédito], 2024.
SERRES, M. *La vida: una geografía de la existencia*. Barcelona: Paidós, 2011.
SPINOZA, B. *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
UNICEF. Sadolescente en pueblos indígenas: tres estudios de caso. Nueva York: UNICEF, 2012.
VAINER, N. *La política como remedio de la melancolía. El gobierno de los afectos.* Madrid: Editorial Trotta, 2007.
WINNICOTT, D. *Vivir creativamente*. In: El hogar, nuestro punto de partida. Barcelona: Paidós, 2001 [1970].

Capítulo XI

O corpo território resiste: o Calango está vivo

Hellen Cristina de Oliveira Alves
Universidade Federal do Delta da Parnaíba

Eugênia Bridget Gadelha Figueiredo
Universidade Federal do Delta da Parnaíba

Este trabalho é fruto de uma pesquisa de mestrado realizada no território quilombola Lagoas, mais especificamente no povoado Calango. Situado no semiárido piauiense, o território quilombola Lagoas ocupa uma área de 62.365,8 hectares, abrangendo seis municípios da bacia do Rio Piauí, são eles: São Raimundo Nonato, Fartura do Piauí, Várzea Branca, São Lourenço do Piauí, Dirceu Arcoverde e Bonfim do Piauí.

Caracterizado pela escassez de chuvas e altas temperaturas, o território encontra-se imerso na caatinga, bioma exclusivamente brasileiro, ameaçado pela desertificação produto de mudanças climáticas e da ação humana. É composto por mais de 100 pequenos agrupamentos organizados em torno de aguadas, como são denominadas pelos moradores as áreas baixas que acumulam água durante o período chuvoso e as lagoas naturais.

Conquanto tenha recebido, em 2009, a Certidão de Autocertificação de Comunidade Quilombola, expedida pela Fundação Cultural Palmares e publicada no Relatório Tẽcnico de Identificação e Delimitação (RTID) em dezembro de 2010, via Processo nº 54380.002161/2008-03, os quilombolas ainda vivem a angustiante espera pela titulação das terras. A insegurança fundiária além de ser um fator preocupante para a saúde quilombola também dificulta a implementação de políticas públicas voltadas à preservação do território e à garantia dos direitos mais básicos como saúde, alimentação, educação, assistência social e moradia.

Essa instabilidade jurídica prolongada tem produzido efeitos psicossociais expressivos que, de maneira mais comum, são vividos na forma medo, ansiedade, hipervigilância, estresse. Tais efeitos se ampliam diante

da iminente instalação de um empreendimento que intenta a exploração do minério de ferro no território e das mudanças climáticas abruptas.

Para as comunidades quilombolas, consideradas como povos ou comunidades tradicionais, a ameaça ao território ancestral não se limita a uma transformação do lugar, mas, a ruptura de modos de vida estruturados na relação indissociável com o território (Svampa, 2019). Segundo a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, essas comunidades mantêm modos de vida específicos, geralmente associados à preservação ambiental e à forte conexão com a terra (Brasil, 2007). Dessa forma, "a terra não é um recurso, é um ser com quem se estabelece relação. A luta é pela convivência, não pela dominação". (Nego Bispo, 2015, p. 50)

Nessa perspectiva, as produções subjetivas são indissociáveis do espaço vivido (Escobar, 2015; Guatarri, 1992; Nascimento, 2021; Santos, 1996), conformando o que chamamos de corpo-território, uma categoria/conceito que (re)afirma a indissociabilidade entre os corpos e os territórios que se co-constituem (Cabnal, 2010).

Maristella Svampa (2019) destaca a categoria corpo-território como um eixo central de lutas contra processos de exploração e espoliação dos territórios das comunidades tradicionais. Essa categoria adquire relevância ético-política nas discussões sobre justiça ambiental e saúde coletiva, pois evidencia como a degradação ambiental, o deslocamento forçado e a violação de direitos impactam a auto regulação desses povos e, consequentemente, sua saúde, manutenção da vida e a garantia dos direitos sociais.

Concebida nas lutas de mulheres indígenas e camponesas na América Latina e articulada por pensadoras como Lorena Cabnal (2010), a categoria corpo-território postula a indissociabilidade ontológica entre o corpo, primeiro espaço de habitação do ser, e o território onde a vida se desdobra, os sonhos se projetam e a resistência se articula. Essa perspectiva desafia as rupturas modernas entre sujeito, cultura e natureza, afirmando uma continuidade vital.

O corpo-território é, dessa forma, uma experiência concreta vivenciada por comunidades tradicionais que desenvolvem suas formas de existência em constante relação com a terra e com sua história. Segundo Porto-Gonçalves (2001) e Svampa (2019), o corpo-território orienta a compreensão dos modos de ser, resistir e cuidar entre os povos tradicionais, ao mesmo tempo em que revela aquilo que há de singular/universal nessas experiências. Em se tratando de quilombo, Beatriz Nascimento (2021) acrescenta que este não é só um espaço delimitado no mapa, mas uma ter-

ritorialidade viva, onde corpo e luta se integram, firmando alicerces simbólicos e materiais da resistência negra.

O corpo-território ergue-se, portanto, em uma continuidade afetiva, ontológica e política entre o corpo e a terra e, dessa forma, os impactos no território repercutem nos corpos assim como as violações corporais afetam o território, porque são um só. Nas palavras de Nego Bispo (2015, p. 51): "Os saberes dos povos da terra são inseparáveis da vida que se vive com ela. Não se pode pensar sem sentir com os pés no chão".

Nessa perspectiva, danos dirigidos ao território repercutem diretamente na saúde das pessoas que com ele mantêm relação de compleição mútua, caracterizando um sofrimento de natureza ético-política, sofrimento que tem sua gênese nas relações de poder assimétricas e na impossibilidade de auto regulação dos corpos (Sawaia, 2009). Desse sofrimento podem derivar sentimentos de impotência, tristeza, fatalismo, mas, se vivido de forma coletiva pode também fortalecer a luta comum, pode levar a caminhos de (re)existências.

O sofrimento ético-político é o produto psicofísico das injustiças e opressões sociais (como pobreza, fome, racismo, machismo, xenofobia, etc) que afetam profundamente singularidades/coletivos, gerando desvalorização social, vergonha, impotência e um conflito interno entre os valores e as condições desumanas impostas pela sociedade, assim, reivindica também uma compreensão/abordagem coletiva e ação política para ser superado.

Diante deste cenário, propomos uma investigação que buscou compreender de que modo as ameaças ao corpo-território quilombola impactam na qualidade do processo saúde-doença-cuidado de um desses agrupamentos que compõem o território Lagoas: o Calango. Para tanto, adotamos uma caixa de ferramentas que nos permitiu, minimamente, ter uma perspectiva atual e longitudinal do processo, posto que ele é crônico, mas, agudizado pelos eventos de exploração desmedida da terra ancestral e mudanças climáticas severas. Realizamos rodas de conversa com os moradores, visitas, conversas informais, observação participante e entrevistas com lideranças do quilombo.

Desenvolvemos análise temática reflexiva para construir e revisar temas que emergiram do corpus de pesquisa a partir da unidade analítica: corpo-território e sofrimento ético-político. Organizamos o material por meio de transcrições integrais dos encontros, diário de campo e pesquisa documental. Definimos unidades de registro (*quotations*) e elaboramos um *codebook* híbrido: dedutivo, tendo como chaves analítica corpo-território e sofrimento ético-político e, indutivo que teve como categorias emer-

gentes: o luto antecipado, a fragilização de saberes e práticas ancestrais e cuidados insurgentes em saúde. Com o apoio de outros autores, apontados nas referências bibliográficas, analisamos os caminhos da pesquisa.

1. Os carreiros da pesquisa: o que nos revelam?

No sertão, os carreiros são marcas na caatinga das trilhas cavadas por muitos e diferentes pés que desafiam o sol, os espinhos, a terra seca e revelam o desejo imanente de perseverar na existência. (Spinoza, 2014) Assim, falar sobre os carreiros da pesquisa é, antes de tudo, uma homenagem às diversas formas de vida que co-habitam o sertão, desenhos nas paisagens da caatinga e marcas da história e da resistência das comunidades coautoras dessas rotas que buscamos conhecer.

Seguindo alguns desses carreiros, foi possível perceber a preocupação dos quilombolas com a possível contaminação da água pela atividade de mineração que está prestes a acontecer; degradação do solo pela exploração desmedida dos recursos naturais e mudanças climáticas; diminuição da fauna e flora local que contribuem, inclusive, para o enfraquecimento dos seus saberes e práticas em saúde revelando um sofrimento que nasce de formas concretas de violência expressas: na negligência estatal diante de empreendimentos predatórios, na morosidade deliberada dos processos de titulação de terras e na sistemática invisibilização da saúde coletiva e dos modos de vida locais nos estudos de impacto ambiental. Nestes casos, é sempre bom lembrar o que nos diz Félix Guattari (1990, p. 13), "a crise ecológica é também, e talvez sobretudo, uma crise da sensibilidade, da imaginação e da vontade".

Essas ameaças vêm produzindo o que identificamos como luto antecipado. O Luto antecipado é aqui compreendido como a experiência subjetiva da perda iminente do território ainda não concretizada por completo, mas, sentida como morte psicossocial vivenciada cotidianamente diante das violências estruturais (Mbembe, 2011). No Calango, a sensação permanente de perda do território encontra respaldo, por exemplo, na interdição do uso ou destruição de alguns espaços ancestrais, locais sagrados.

Esse sofrimento não se traduz em lágrimas isoladas, mas, em afetos partilhados como o medo, a angústia e o ódio. Assim nos narra um dos participantes da roda de conversa: "quando a gente fala da mineração, a população toda se arrepia". A comunidade antecipa a dor da perda comprometendo, inclusive, sua capacidade de projetar o futuro e paralisa, em

parte, o presente, conforme nos relata uma quilombola: "eu estou com vontade de viver, mas não estou conseguindo. Estou com a vida travada".

É uma travessia existencial em estado crônico de impotência e dúvidas, sem saber quando terá o direito à terra reconhecido, se a mineração será autorizada, se o corpo-território conseguirá sobreviver. Esse conjunto de ameaças pode desencadear, agravar ou manter muitos quadros de adoecimento, uma vez que é um processo crônico e, portanto, se prolonga no tempo.

Outra moradora nos diz: "não é só doença no corpo. É doença na alma." Enquanto outra mulher, de ombros curvados, complementa: "a gente fica esperando a titulação, a política pública, o fim da ameaça. E enquanto espera, adoece". É a espera descrita por Mbembe (2018, p. 115) como marca da necropolítica "espera da morte, da dor, da perda", que ecoa nos relatos do Calango, uma morte em vida determinante na produção do sofrimento psíquico.

Com relação ao processo de reconhecimento das terras quilombolas, Seu Cláudio um dos líderes do Quilombo nos aponta: "[…] o decreto de desapropriação levou três comunidades para assinatura, Macacos, uma de Paulistana e Lagoas. A dos Macacos voltou assinada, a de Paulistana tinha pendência, e a de Lagoas voltou sem pendência e sem assinatura, o que deixou todo mundo "cabreiro".

A associação se move para entregar novamente a papelada na Casa Civil e seguir cobrando. Quanto a possibilidade da mineração Seu Cláudio diz que isso:

> Mexeu com o sossego e com a paisagem. Primeiro veio o medo, alimentado por exemplos de Minas (Gerais) e do Angico dos Dias aqui por perto. Depois ficaram também as marcas no chão, corte de serra de fora a fora, árvore derrubada e aquele brilho estranho da terra exposta. A gente teme muito que essa mineração venha, não dizer acabar com a gente, mas vem provocar muito a gente. [...]

Ainda anuncia, Seu Cláudio: "lá onde eles furaram já não nasce mais nada". Essa constatação simples carrega um peso imenso, pois cada perfuração em busca de ferro equivale a esterilidade do solo. Os buracos são, portanto, cicatrizes de uma agressão que devasta a terra, o sentido sagrado da existência e a potência de vida de cada um e de todos os moradores.

Outra importante fala de Seu Cláudio evidencia um pertencimento radical que une afeto e política. Indicam também que a titulação não

se resume a um trâmite legal é, antes, a garantia e o reconhecimento de um modo de existência alicerçado na ancestralidade e na partilha da terra: "Essa terra é tudo pra mim. Se nós estamos aqui é porque alguém veio primeiro. E é isso que eu tô querendo deixar como legado para quem vem".

O uso coletivo da terra, especialmente, aquelas destinadas às moradias e às roças é uma característica dessas comunidades, refletindo um modelo de organização fundiária que se contrapõe à lógica individualista da propriedade privada predominante no mundo ocidental (Figueiredo, 2018). Mas, essa posse coletiva não implica a ausência de limites internos. Embora a terra seja gerida de maneira comunitária, cada família ou grupo geralmente tem o direito de usufruir de uma determinada parcela, seja para moradia, plantio ou criação de pequenos animais.

Esses limites são estabelecidos e respeitados com base em tradições locais e na convivência comunitária (Faria, 2016). Contudo, diferentemente do uso da propriedade privada, que estabelece fronteiras rígidas e exclusivas, os limites quilombolas são mais fluidos e flexíveis, adaptados às necessidades da comunidade e ao uso sustentável dos recursos. Os limites expressam vínculos corporificados e uma ética do cuidado que interligam pessoas, casas, roçados, água e lugares sagrados. O que se estabelece como limite interno funciona como pacto de circulação e de uso que protege o território.

Esse é o modo como se (re)produz a vida, mantendo reciprocidade, resguardo de áreas sensíveis e sustentabilidade do uso. Assim, o uso familiar aparece como modo de expressão do comum e não como sua negação, como na lógica privada do capital. Nas narrativas locais, as coisas da natureza, como a água, as árvores e as sementes, são compreendidas como dádivas deixadas pelo sagrado, portanto devem ser partilhadas e cuidadas, já que o uso indiscriminado compromete a própria terra e desorganiza as relações (Oliveira, 2024).

Para os habitantes da caatinga a centralidade da água na organização dos lugares e dos vínculos é inegável. A distinção entre águas "deixadas" e águas "criadas" (estas últimas cacimbas abertas por famílias), produz regras de acesso e de uso que reafirmam a partilha e, ao mesmo tempo, regulam a manutenção do bem comum em períodos de escassez e de abundância (Oliveira, 2024). Daí deriva o grau e a tonalidade do medo que atinge o Calango quando se fala de mineração, pois, para eles é claramente perceptível como a exploração de minério no Brasil articula interesses econômicos, negligência estatal e injustiças ambientais, agravando desigualdades estruturais.

Os efeitos persistentes da mineração incluem mudanças nos modos de vida, perda de territórios tradicionais, da atividade produtiva, ruptura das relações sociais (Zhouri, 2018) e diversas morbidades. As pesquisas de Álvarez-Berríos e Aide (2015) e Passos e Mergler (2008) apontam que a contaminação dos recursos hídricos por metais pesados, como mercúrio e cádmio, está associada a doenças graves, incluindo intoxicações crônicas, alterações neurológicas e problemas renais. São elementos que deixam muito clara a relação entre mineração e injustiça ambiental no Brasil.

Diversos estudos abordam como a mineração, ao privilegiar interesses econômicos, promove a degradação ambiental e violações de direitos em comunidades vulneráveis. Este processo é intensificado pela negligência estatal e pela fragilidade e desarticulação das políticas públicas (Andreazza, 2018; Nascimento, 2021).

O Calango sabe que a demora no reconhecimento de seu território não é obra do acaso, mas, é ação deliberada que os fragiliza perante os interesses do neoextrativismo. As práticas insurgentes de cuidado, entretanto, se afirmam como estratégia de luta revelando que entre o sofrimento e a manutenção da potência de vida existe um corpo-território que insiste em pulsar na direção da vida, ancorado na força da ancestralidade.

As práticas coletivas de cuidado em saúde como as rezas e o manejo dos recursos do território são passados de geração em geração e ainda se mantêm vivas, apesar de fragilizadas. Assim, o conhecimento tradicional dos sistemas de cura espiritual e manejo sagrado da flora e da fauna permanecem como eixos também de resistência epistêmica. As narrativas da comunidade, entretanto, evidenciam a pressão que ameaça esses saberes: a expansão de igrejas evangélicas (que demonizam práticas ancestrais) e a lógica biomédica, urbano-extrativista (que inferioriza os ecossistemas tradicionais de cura).

Nesse cenário, a "vergonha de ir no mato tirar uma casca de pau", como diz Seu Cláudio, revela o poder da violência colonial que atua não apenas sobre os corpos, mas, também sobre as memórias, afetos e formas de cuidado em saúde. Para Lélia Gonzalez (1982, p. 77), "a violência do processo de escravização consistiu, entre outras coisas, na tentativa de destruição dos referenciais culturais dos povos africanos, na negação sistemática de sua humanidade e de sua história".

Essa tentativa de apagamento simbólico é um dos elementos que contribuem para o enfraquecimento das práticas de cuidado e saberes tradicionais. A escuta das mulheres e dos mais velhos evidencia que esses saberes ainda vivem, mas precisam ser reafirmados e protegidos, pois, não

são apenas práticas repetidas por tradição, são tecnologias de cuidado em saúde, de resistência e de bem viver.

Nessa perspectiva, o enfraquecimento dos saberes ancestrais em comunidades quilombolas e tradicionais não é um acaso histórico, mas parte de um projeto de silenciamento e dominação que provoca dor e sofrimento. Trata-se de uma violência que atinge diretamente a consciência ancestral de onde emana a espiritualidade e a possibilidade de continuidade de uma existência pautada em outras racionalidades. Ainda assim, esses saberes e fazeres seguem vivos nos encontros comunitários, nas conversas entre vizinhos, nas ervas que ainda brotam no quintal, na cotidianidade do Calango. Há resistência!

2. Saúde quilombola: e a psicologia com isso?

Sabemos que a psicologia, enquanto ciência e profissão, se construiu em convergência com a lógica do modelo biomédico que reduz a complexidade do ser humano a uma equação de sintomas, diagnósticos e procedimentos, abordando linearmente a relação queixa/conduta. Se alia também à racionalidade da produção capitalista avaliando, classificando e normatizando sujeitos. Foi sendo sempre convocada a operar como tecnologia de gestão da força de trabalho, ajustando corpos e comportamentos às exigências da produção do lucro máximo. (Dardot; Lavall, 2016)

Em seu alicerce também está a crença cartesiana de que a mente/razão é a timoneira da vida e se encontra em constante duelo com a realidade do corpo e da vivência concreta do sujeito. A psicologia moderna, ainda credora dessa herança, desconsidera frequentemente os fatores sociais, históricos e culturais que compõem a produção subjetiva humana. (Minayo, 2014)

Franz Fanon (2020) em suas críticas ao modelo de atenção psiquiátrica colonial e eurocêntrico, já demonstrava como o colonialismo e o racismo causam sofrimento psíquico profundo e argumenta que, antes de tudo, a produção do processo saúde-doença-cuidado requer a libertação social e política dos sujeitos oprimidos e da própria ciência. Ponto também ressaltado por Martín-Baró (2006) em seus estudos e intervenções que, inclusive, apontam para a necessidade de reelaboração da própria psicologia.

Outro ponto importante a tratar é o fato de que a trajetória da psicologia no Brasil se consolidou majoritariamente nos centros urbanos, resultando em um afastamento sistemático dos saberes e práticas caracte-

rísticas da ruralidade e das comunidades tradicionais. Essa conformação se estruturou em matrizes eurocentradas e individualizantes, reproduzindo invisibilidades e naturalizando hierarquias que subalternizam o rural, os indígenas e as territorialidades negras (CFP, 2017). Produz ainda lacunas na formação, além de práticas pouco sensíveis às marcas do racismo e violência no campo que estruturam a sociedade brasileira.

> Ao se deparar com a realidade de conhecimentos, desafios históricos e perspectivas dos povos tradicionais, é possível afirmar que a psicologia se vê diante da necessidade de redefinir seus marcos epistêmicos e políticos. Daquilo que se descortina diante dos olhos — e no tocar das mãos — a partir do encontro com os povos tradicionais, a psicologia brasileira se encontra diante de um dilema, em uma verdadeira "sinuca de bico" como nos aponta o conhecido dizer popular (Fernandes, 2022, p. 11).

Mas, embora tardio e ainda incipiente o processo de aproximação da psicologia brasileira com as comunidades quilombolas, e outros povos tradicionais, tem sido impulsionado por uma série de fatores, incluindo as críticas contundentes dos movimentos sociais, a reorganização interna do Sistema Conselhos de Psicologia e as experiências de extensão universitária e residências multiprofissionais em saúde (CFP, 2017).

As Referências Tẽcnicas para atuação de psicólogas/os em Relações Raciais (CFP, 2017) enfatizam que a psicologia precisa reconhecer o racismo como estruturante das desigualdades sociais no Brasil e como determinante das condições de saúde e de subjetivação das populações negras. Reconhecendo, entretanto, que apesar dos avanços institucionais e do seu reconhecimento, os desafios clínicos, metodológicos e conceituais ainda estão postos.

Essa dificuldade não é imposta apenas à psicologia, a área da saúde como um todo circula por entre esses modelos: o cartesiano e, principalmente o flexneriano (biomédico) que reestruturou o ensino médico focando no indivíduo, na doença, na tecnologia e no hospital, centralizado na figura do médico especialista e negligenciando os determinantes sociais e ético-políticos da saúde.

Esse modelo avança para outras disciplinas e profissões da área da saúde comprometendo, inclusive, a materialização dos princípios do Sistema Único de Saúde (SUS), tanto aqueles considerados doutrinários (universalidade, integralidade e equidade) que definem a saúde como direito de to-

dos e dever do Estado, garantindo acesso, cuidado e redução da desigualdade e iniquidades em saúde; quanto os organizativos (descentralização, regionalização/hierarquização e participação popular) que estruturam o sistema em níveis de complexidade, com gestão municipalizada e controle social.

Importante aqui uma digressão. O movimento de saúde coletiva, genuinamente latino-americano, se constituiu como possibilidade de giro epistemológico, conceitual e metodológico ainda no século XX, nos anos de 1970. Impulsionado pelo avanço das ciências sociais e pelo pensamento anticolonial latino americano, também pelo contexto sanitário/epidemiológico durante o regime de ditadura militar, o campo da saúde coletiva disparou uma série de transformações no conceito, nas estratégias e organização da atenção, ensino e gestão em saúde. Ao problematizar a centralidade do modelo biomédico e enfatizar os determinantes sociais do processo saúde-doença-cuidado a saúde coletiva recoloca a dimensão sociopolítica no centro do debate sobre saúde e sobre a clínica. (Paim, 2006)

O conceito de clínica ampliada, outra contribuição importante do movimento, reforça a ideia de que a produção saúde-doença-cuidado é um processo e que, portanto, é multideterminado e dinâmico. Não se reduz ao indivíduo isolado, mas, envolve territórios, relações de poder, relações étnico-raciais, de classe, gênero, projetos de vida...colocando no centro os sujeitos e suas singularidades como protagonistas desse processo e não como "pacientes". (Mehry, 2014)

Esse deslocamento do modelo biomédico permite ainda compreender que o cuidado em saúde se faz também nos territórios, nas redes de sociabilidade, nas lutas coletivas e nas relações com a terra. Em outras palavras, a atenção à saúde não pode ser reduzida ao tecnicismo aplicado a um corpo desencarnado e solitário. Nessa direção, pensar a saúde em comunidades quilombolas implica reconhecer o corpo-território como lugar de produção de vida, de sofrimento, de cuidado e não apenas como cenário onde se aplicam intervenções técnicas, sanitárias.

Ainda na perspectiva da clínica ampliada em saúde coletiva, o sujeito não é um ente isolado, mas uma construção contínua, feita no encontro com o outro, no toque, na palavra, no gesto. Para a psicologia, significa reconhecer e compreender a saúde não como ausência de transtornos mentais, mas como experiência sensível, inseparável do sentir e das relações que sustentam a vida. Assim, ao tomar o corpo-território como referência para análise do sofrimento ético-político desse grupo humano, a clínica e o cuidado em saúde devem considerar os vínculos com a terra, os modos

de trabalho e de celebração, as memórias ancestrais, as estratégias de resistência e a co-construção de um projeto terapêutico singular/comunitário.

Foi possível perceber, por exemplo, que os encontros comunitários realizados no Calango configuram espaços de cuidado compartilhado, nos quais afetos, narrativas e práticas populares em saúde compõem uma outra gramática de cuidado, situada e politizada. A noção de cuidado em saúde ganha, assim, contornos que não se restringe ao espaço formal dos serviços de saúde, mas se tece nas práticas comunitárias de manejo dos recursos do território, nos mutirões, nas partilhas, nas rezas, nas assembleias e nas formas coletivas de enfrentar a desertificação, a ameaça da mineração e a insegurança fundiária. Isso não significa dizer que os dispositivos de saúde devam se ausentar dos territórios, pelo contrário! Significa apontar para a necessidade de maior proximidade com as realidades de vida desses territórios.

A Unidade Básica de Saúde (UBS) mais próxima do Calango fica a 5km de distância e não conta com psicólogo em sua equipe. Fato que compromete um atendimento integral e a atenção à saúde mental dos usuários do SUS. Significa também dizer que não cumprem os princípios e ações do movimento de Reforma Psiquiátrica, a saber: desinstitucionalização, humanização do cuidado, inclusão social e a garantia de direitos e cidadania para pessoas em sofrimento psíquico. Esses princípios regem uma política de saúde mental que tenta garantir a substituição do modelo manicomial por uma Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) baseada em serviços comunitários, autonomia do usuário e tratamento em liberdade, visando à reinserção na família, trabalho e comunidade, com participação social e ética como pilares fundamentais.

Como se vê, a distância física entre a UBS e o Calango não é o problema central para o acesso ao serviço de saúde. Falta estrutura organizativa/formativa no sistema que permita o desenvolvimento de um cuidado territorializado, respeitando as formas ancestrais de lidar com o processo saúde-doença-cuidado, conhecendo a realidade do quilombo, desenvolvendo e promovendo a participação de todos nas ações de vigilância, promoção e prevenção em saúde e articulando as outras políticas públicas como educação, assistência social, política ambiental para dar conta da complexidade do caso e da reafirmação da saúde como direito de todos e dever do Estado.

3. Considerações finais

Assim como o calango, esse pequeno lagarto que sobrevive apenas quando o ecossistema da caatinga mantém seu equilíbrio, a resistência quilombola em Lagoas revela-se indissociável da saúde do território. A persistência do corpo-território quilombola constitui um ato de denúncia viva contra a necropolítica extrativista, as mudanças climáticas e a negligência do Estado.

Os achados desta pesquisa evidenciam que o luto antecipado e o enfraquecimento dos saberes ancestrais são efeitos colaterais da ação do capital, mas, são principalmente estratégias de dominação, opressão e expropriação da terra sagrada, ancestral. A morosidade na titulação aliada à ameaça minerária e o processo de desertificação institui um estado permanente de suspensão existencial que esvazia o presente, rouba futuros e corrói cotidianamente o modo de vida quilombola. Dessa forma, os gatilhos da hipervigilância, ansiedade, estresse são crônicos, têm ligação com as decisões das políticas estatais para o território e são determinantes na compleição do processo saúde-doença-cuidado.

As alterações territoriais disruptivas, seja pelo alagamento, pelas secas prolongadas, pelo não reconhecimento do território ou pela contaminação das águas, incidem diretamente na saúde psíquica da população. É a angústia como sofrimento produzido na relação corpo-terra que se traduz em insônia, ansiedade, inquietação, depressão, sentimento de impotência, uso abusivo de álcool...É o corpo que anuncia, muitas vezes antes da palavra, que algo está profundamente errado. O corpo-território recoloca a equivalência entre danos ao ambiente e a ameaça da integridade psicofísica de cada um e de todos.

Mas, se há dor, há também cuidado. Se há ameaça, há resistência. O cuidado em saúde no território Lagoas é insurgente, no sentido proposto por Souza Santos (2023). Ele não se molda às normas do sistema, mas se reinventa na fissura daquilo que a colonialidade e o capital tentam destruir. Esse cuidado brota da terra, da vizinhança, do encontro, da partilha. É nas brechas do cotidiano que se sustenta o cuidado com o corpo-território. Se organizam em grupos, cuidam dos quintais, convocam reuniões, produzem o alimento e os remédios. Nesse sentido, o cuidado insurgente é também produção de autonomia, aquilombamento.

A escuta atenta das vozes do Calango lança desafios ético-político-epistemológicos à psicologia: como intervir diante de sofrimentos que

transcendem a clínica individual e cuja natureza ético-política desestabiliza protocolos tradicionais de atenção à saúde? Como acolher e mitigar o medo, a ansiedade que se espalha silenciosamente entre as casas, como poeira fina carregada pelo vento da mineração, deixando como rastro o sofrimento?

Uma psicologia atenta as multideterminações da saúde, a necessária diversidade de culturas em relação, a defesa da vida não pode perder de vista esse cenário alarmante de injustiça social e racismo ambiental ao qual o Calango e muitas outras comunidades quilombolas estão submetidas. Uma psicologia comprometida com a saúde dos territórios racializados precisa tensionar seus próprios alicerces teórico-epistemológicos-metodológicos.

Como nos diz seu Cláudio: "Se for pra falar da vida diária, quem sabe sou eu", essa frase não é apenas uma constatação, mas um convite (e talvez um ultimato) para que a psicologia escute os saberes encarnados e se comprometa com as lutas por justiça ambiental, territorial e epistêmica. Não para falar "por", mas, para buscar as ideias adequadas e caminhar "com".

Referências

ÁLVAREZ-BERRÍOS, Nora L.; AIDE, T. Mitchell. *Global demand for gold is another threat for tropical forests.* Environmental Research Letters, v. 10, n. 1, 2015.

ANDREAZZA, Laís. *O tratamento jurídico da utilização do mercúrio na lavra de ouro artesanal e em pequena escala no Brasil a partir da Convenção de Minamata: dos impactos socioambientais à crise humanitária*. 2018. 180 f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: https://www.teses.usp.br/handle/12345/91011. Acesso em: 26 jan. 2025.

BISPO, Antônio. A terra dá, a terra quer. Rio de Janeiro: Editorial Nós, 2021.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 15 out. 2025.

CABNAL, Lorena. *Desde el cuerpo-territorio: una propuesta de las mujeres indígenas.* In: TEJIENDO feminismos en Abya Yala. [S.l.]: ACSUR Las

Segovias, 2010. p. 71–82.
CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). Referências técnicas para atuação das(os) psicólogas(os) em questões relativas à terra. Brasília, DF: CFP, 2019. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/05/CFP_Relatorio_QuestoesTerraweb-14.05.2019.pdf. Acesso em: 22 ago. 2025.
DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
ESCOBAR, Arturo. *Territórios da diferença: a ontologia política dos "direitos ao território"*. Desenvolvimento e Meio Ambiente, [S.l.], v. 35, 2015. DOI: 10.5380/dma.v35i0.43540. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/made/article/view/43540. Acesso em: 17 ago. 2025.
FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Organização: Jean Khalfa; Robert J. C. Young. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020. (Coleção Explosante, v. 3).
FARIA, Ana Tereza Dutra Pena de. *Comunidade quilombola Lagoas*. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.
FIGUEIREDO, E. B. G. *É doce morrer no mar?: análise psicossocial do ingenium da pesca artesanal*. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia) — Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.
GONZALEZ, Lélia. *Lugar de negro*. São Paulo: Marco Zero, 1982.
GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas, SP: Papirus, 1992.
MARTÍN-BARÓ, Ignacio. *Hacia una psicología de la liberación*. Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 7–14, ago. 2006.
MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
MERHY, Emerson Elias. *Saúde: a cartografia do trabalho vivo*. São Paulo: Hucitec, 2014.
MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.
NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
OLIVEIRA, Emanoel J. A. *A territorialidade do Quilombo Lagoas/PI como ato de contracolonização (2007–2010)*. Revista em Favor de Igualdade Racial, Rio Branco, v. 8, n. 1, p. 73–87, jan./mar. 2025.
PAIM, Jairnilson Silva. *Desafios para a saúde coletiva no século XXI*. Salvador: EDUFBA, 2006.
PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CE-

DEC; Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2008.
PASSOS, Carlos J. S.; MERGLER, Donna. *Human mercury exposure and adverse health effects in the Amazon: a review*. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 24, supl. 4, 2008. DOI: 10.1590/S0102-311X2008001600004. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csp/a/PHmFSx5wgmp5LCBJXdVBZ3G/. Acesso em: 26 jan. 2025.
PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Geo-grafias: movimentos sociais, novas territorialidades e sustentabilidade*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 1996.
SAWAIA, Bader Buhiran. *O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão*. In: SAWAIA, Bader Buhiran (org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 96–118.
SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
SVAMPA, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2011.
ZHOURI, Andréa (org.). *Mineração: violências e resistências [livro eletrônico]: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. 1. ed. Marabá, PA: Editorial iGuana; ABA, 2018. Disponível em: https://br.boell.org/sites/default/files/ebook_mineracaoviolenciaresistencia1.pdf. Acesso em: 15 de agosto de 2025.

Capítulo XII

A casa de reza Guarani Mbya como potência de saúde: o cuidado tradicional de saúde na Tekoa Tenondé Porã

Giomar Henrique Clemente[34]
Sociedade Educadora São Francisco Xavier/PR

Introdução

Refletir sobre saúde indígena a partir da casa de reza (*opy*) Guarani Mbya em pleno século XXI é relevante, porque possibilita aprender com os povos indígenas, particularmente com os povos Guarani, através do *nhandereko* (o modo de vida Guarani*)*, que saúde[35] passa pela relação integrada com o meio e os seus seres (visíveis e invisíveis). O ser humano é parte da natureza e não o seu proprietário, coabitando, coexistindo, e sendo corresponsável por sua manutenção. Na cultura Guarani Mbya, a casa de reza (*opy*) está na origem de uma *tekoa*, sendo essencial na existência da vida e da comunidade. Discutir saúde a partir da *opy* é significativo e fundamental, compreendendo-a como potência simbólica, espiritual, cultural, política e educacional aos parentes Guarani.

[34] Indígena Baré, natural de São Gabriel da Cachoeira-AM. Pedagogo e mestre em Psicologia Social pela PUC-SP (2022- 2024); email: kuekaturete@gmail.com

[35] O núcleo de pesquisa NEXIN (Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão Social) do qual participo também busca uma concepção psicossocial de saúde enquanto totalidade, que supere a dicotomia entre mente e corpo, homem e natureza. Para tanto dialoga com Spinoza e elabora o conceito de saúde ético-politica (Sawaia e Bussarelo, F. Saúde ético-política: uma ideia reguladora da práxis psicossocial no SUAS, no prelo).

Aportes metodológicos e epistemológicos desse estudo

A presente escrita é parte de uma pesquisa qualitativa de natureza etnográfica, ancorada na perspectiva da teoria da decolonialidade. Utilizou-se como método de coleta, análise e redação dos dados a observação participante, a conversa-entrevista, assim como os saberes pessoais indígenas de tradição oral e de memória de vida. O estudo foi composto por pesquisa bibliográfica e de campo, desenvolvidas no período de setembro de 2022 a maio de 2024. As visitas de campo abrangeram dias e finais de semana, variando de um a três dias, algumas com pernoite na comunidade Guarani Mbya, dinamizadas pelos encontros, observação participante, conversas, entre outras vivências. Essas atividades foram registradas no caderno de campo por meio de relatórios, fotografias e gravações, compondo, assim, o acervo da pesquisa.

Para esse estudo, serviu-se da teoria da decolonialidade, especialmente sob a perspectiva de Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Boaventura de Sousa Santos, bem como autores indígenas, uma vez que é somente a partir dela que se pode apresentar e dialogar com os saberes dos povos originários. Na história dos parentes Guarani Mbya em Parelheiros, sua comunidade, seu modo de vida, projetos e sonhos têm raízes que abraçam a ancestralidade, mas também marcas da influência não indígena resultantes do processo colonizador. A organização e conquistas atuais dos mesmos advêm de esforço que envolveu ressignificação, planejamento e luta.

> A longa tradição do cientificismo e do eurocentrismo deu origem a uma ideia de universalismo abstrato, que marca decisivamente não somente a produção do conhecimento, mas também outros âmbitos da vida: economia, política, estética, subjetividade, relação com a natureza, etc. Em todas essas esferas, nesses mais de 500 anos de história colonial/moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto — o modelo norte-americano após a Segunda Guerra Mundial — são encarados como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas. Dessa forma, modelos de desenvolvimento científico, político e econômico são exportados dos países norte-cêntricos ao sul global, desconsiderando, dentro dessa lógica, qualquer possibilidade de projetos de emancipação elaborados pelos sujeitos que habitam a zona do não ser (FANON, 2008). O chamado

> universalismo abstrato é um tipo de particularismo que se estabelece como hegemônico e se apresenta como desincorporado, desinteressado e sem pertencimento a qualquer localização geopolítica. Esse particularismo disfarçado de universal produz o que o escritor queniano Ngũgĩ wa 'Thiong'o chamou de "bomba cultural", cujo efeito é aniquilar a crença das pessoas nelas mesmas.
>
> [...] Ao contrário desse conhecimento desincorporado e sem localização geopolítica, o projeto decolonial assume a necessidade de afirmação corpo-geopolítica para a produção do conhecimento como estratégia para desarmar essa "bomba cultural" da qual nos fala Wa bThiong'o. Invertendo a constatação de Maldonado-Torres mencionada anteriormente, trata-se aqui de afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica (Costa; Torres; Grosfoguel, 2018, p.13-14).

Segundo Angrosino (2009, p. 30-31) "*etnografia é a arte e a ciência de descrever um grupo humano - suas instituições*, *seus comportamentos interpessoais*, *suas produções materiais e suas crenças*". Na etnografia, a observação participante é concebida como um modo de se colocar em campo. Angrosino (2009, p. 33-34) a entende não como um método de pesquisa, mas como um estilo e contexto comportamental, a partir do qual o pesquisador usa técnicas para obter informações em campo. Ao adotar a observação participante como um modo de estar presente, o pesquisador se torna um vizinho e um amigo das pessoas com quem está interagindo.

Chamo de "conversa-entrevista" o método empregado nos diálogos gravados em áudio com algumas pessoas convidadas da aldeia Tenondé Porã. A conversa-entrevista não possuía um roteiro pré-definido, cabendo a mim (pesquisador), iniciar, direcionar e concluir a interação. Ela foi composta por um tópico geral de meu interesse (ex. casa de reza; retomada indígena; cerimônia 'batismo da erva-mate'; petyngua etc) e orientada por perguntas abertas.

Os recursos de "memória" e "oralidade" da tradição indígena foram resgatados sobretudo das minhas vivências como indígena Baré. Tais saberes foram mencionados em minhas análises e reflexões ao discutir o tema da saúde indígena.

> A Memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do que se vive no presente. É ela quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam Tradição. Fique claro, no entanto, que Tradi-

ção não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de nos obrigar a ser criativos e a oferecer respostas adequadas às situações presentes. Ela, a Memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra que não temos o direito de desistir — caso contrário, não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais. É interessante lembrar que a Memória é quem nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, ao Um criador. É ela que nos lembra que somos um fio na teia da vida. Apenas um fio. Sem ele, porém, a teia desmorona. Lembrar isso é fundamental para dar sentido ao nosso estar no mundo. Não como O fio, mas como Um fio. Ou seja, lembrar que somos um conjunto, uma sociedade, um grupo, uma unidade. Essa ideia impede que nos cerquemos da visão egocêntrica e ególatra nutrida pelo Ocidente.

Ser alguém é sentir-se parte de algo que não nasceu nem vai morrer em mim mesmo. É uma teia que nasceu muito antes de mim e que deve permanecer para além de minha existência. Esse entendimento torna compreensíveis os mitos, os ritos, os símbolos, os grafismos que percorrem o corpo, o pé batendo forte no chão enquanto a boca sussurra palavras mágicas; permite que o jovem cumpra seu ritual de maioridade e aceite os caminhos sociais; faz aceitar os mistérios que alimentam as noites sem lua, a cura da enfermidade cuspida pela boca do ancião; permite lembrar que "não tecemos o tecido da vida", mas somos responsáveis por ele.

A Memória é, pois, parte fundamental na formatação de um corpo que resiste. Também por isso precisa ser atualizada constantemente num movimento cíclico que acompanha o tempo cronológico do qual somos vítimas preferenciais. Cíclico é o conceito da Memória. Ela se desdobra sobre si mesma para se compor e se oferecer aos viventes. Parece difícil entender, mas é simples. Ela é uma circunferência que se encontra, mas não se toca. E, mesmo sem se tocar fisicamente, compõe uma unidade, uma sincronia perfeita que harmoniza as curvas e os sentidos. A Memória é, assim, um convite à unidade pessoal e social (Munduruku, 2018).

A *Tekoa* Tenondé Porã

Na língua Guarani, a *tekoa Tenondé Porã* significa "futuro bonito ou futuro melhor". Ela compõe a Terra Indígena Tenondé Porã, habitada pelo

povo Guarani Mbya e declarada oficialmente como Terra Indígena por meio da portaria nº 548, de 5 de maio de 2016, do Ministério da Justiça,[36] aguardando, atualmente, a homologação do poder executivo brasileiro. Com uma área de 15.969 hectares, ela possui cerca de 1.400 pessoas e abrange os municípios de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Vicente e Mongaguá, abrigando atualmente 14 *tekoas*,[37] entre as quais está a *Tenondé Porã*. Está situada na zona sul de São Paulo, distrito de Parelheiros.

A palavra *tekoa*, mais que expressar uma aldeia, significa o ambiente propício para o fluir da *tekó*=vida, para o cultivo e a reprodução do *nhandereko*, o modo de vida Guarani. Segundo *Karai Tataendy*,[38] os parentes Guarani também empregam os termos *xeratatypy* ou *tataypy*, significando "lugar onde eu acendo o meu fogo" para se referir à *tekoa*/comunidade/aldeia. Tais termos soam mais expressivos na dimensão espiritual. *Xeratatypy*, *tataypy*, *tekoa* expressam o calor humano, segurança, abrigo, suporte, pois é, de fato, o lugar que mantém a vida guarani em movimento.

> Sim!
> Daí "a" [ele está se referindo ao 'a' da palavra *tekoa*], "a" pra gente é você fluir. Então, "aonde a vida flui". É meio que nesse sentido, né. "Se produz", né, ou... Mas, "aonde a vida se flui".
> E ela tem uma ligação muito dessa vida. Tipo, ela não está aí como "aldeia", mas está ali como "vida", né.
> Então, você está numa vida. Você é uma vida, mas você está numa vida! Nesse espaço aonde ela se flui. Aonde ela vai e faz o movimento da vida.
> E ao mesmo tempo, por exemplo, se você traz pra uma linguagem espiritual. O que que... ou como que a gente fala *tekoa* ou "aonde é o meu lugar". A gente fala *xeratatypy*. Que é uma outra palavra, só que é o mesmo entendimento de "o meu lugar". *Xeratatypy* é praticamente "aonde eu acendo o meu fogo".
> [...]
> Então, de novo, assim na parte do *xeratatypy* ou *tataypy*. Tipo "aonde

[36] Diário Oficial da União. Disponível em:<https://dspace.mj.gov.br/bitstream/1/5851/1/PRT_GM_2016_548.pdf>.

[37] Comissão Pró-Indio de São Paulo. Disponível em: <https://cpisp.org.br/tenonde-pora/>.

[38] *Karai Tataendy* e *Karai Valcenir* são alguns dos parentes guarani mbya entrevistados durante a pesquisa. Por questões éticas relacionadas ao anonimato, optou-se em utilizar os seus respectivos nomes guarani.

começa o meu fogo" ou "aonde eu acendo o meu fogo". Então, quando eu vou para uma outra aldeia e chego, eu falo: *"Tape mirĩ rupa ijavaete ramo jepe roupity porã'i penderataypy'i"* ("aonde vocês acendem o seu fogo"). Eu consegui chegar até onde ... E daí eu falo de novo: "E vou voltar aonde eu acendo o meu fogo", e estou me referindo à minha aldeia, o meu local, o meu espaço, aonde está a minha espiritualidade, né (Karai Tataendy, 26 de abril de 2024).

Para situar a luta pela demarcação da Terra Indígena Guarani, é importante olhar o processo empreendido, bem como os sujeitos e organizações que se empenharam nessa articulação. Segundo Nakamura (2016), tudo começa com o trabalho de mapeamento das áreas ocupadas pelo povo Guarani na região Sul e Sudeste do Brasil, realizado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), no final da década de 1970. Ali, identificou-se que uma grande parte dessas respectivas áreas eram ocupações autônomas e desconhecidas por parte do Estado brasileiro. Também se constatou que o crescimento urbano e de propriedades rurais haviam expulsado os Guarani de suas terras, aglomerando suas comunidades em pequenas áreas.

Nakamura explica que as aldeias Barragem e Krukutu, hoje integrantes da Terra Indígena Tenondé Porã, foram demarcadas em 1987, possuindo apenas 26 hectares cada uma.[39] Com o crescimento populacional, elas chegaram a abrigar cerca de 1.400 pessoas, tornando inviável aos Guarani cultivar o seu modo de vida, o *nhandereko* (roçados, plantio, atividades tradicionais etc). Essa situação levou as lideranças Guarani a reivindicarem o reconhecimento das áreas de uso tradicional, como ampara o artigo 231 da Constituição Federal do Brasil (1988), dando início a uma nova demanda política em 2000: a ampliação da Terra Indígena Guarani.

Como consequência dessa reivindicação, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) iniciou, em 2002, um longo processo para a regularização da atual Terra Indígena Tenonde Porã, sendo tais estudos aprovados e publicados no Diário Oficial da União em 19 de abril de 2012 (Portaria FUNAI/PRES N° 123).[40] O estudo técnico reconheceu à Terra Indígena Tenondé Porã uma área de 15.969 hectares, a qual demarca os

[39] Ver o decreto de homologação aldeia Barragem: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94223.htm>; Ver o decreto de homologação aldeia Krukutu:< https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94222.htm>.

[40] Consultar em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=18&data=19%2F04%2F2012>

limites constitucionais das Terras Guarani no município de São Paulo.

Com os estudos da FUNAI publicados, os parentes Guarani Mbya se mobilizaram pelo reconhecimento do Ministério da Justiça, luta articulada, sobretudo, através da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY),[41] organização política das aldeias Guarani no Sul e Sudeste do Brasil. Nakamura (2016) prossegue explicando que, como em boa parte do governo Dilma (2011-2014), as demarcações de Terras Indígenas estavam paralisadas, os Guarani Mbya realizaram um de seus primeiros atos públicos o qual resultou no fechamento da Rodovia dos Bandeirantes, no dia 26 de setembro de 2013. Naquela manifestação, além da demarcação das Terras Indígenas Jaraguá e Tenondé Porã, localizadas em São Paulo, eles também levantaram outras pautas do movimento indígena nacional.

Além do fechamento da Rodovia dos Bandeirantes, outras manifestações ocorreram nos anos de 2013 e 2014, visando pressionar o governo para a assinatura da Portaria Declaratória, assim como outras pautas referentes aos direitos indígenas: ato em defesa dos direitos indígenas e da Constituição Federal, ocorrida em 02 de outubro de 2013; ocupação pacífica do Pateo do Collegio,[42] localizado no Centro Histórico de São Paulo, no dia 16 de abril de 2014; lançamento da Campanha "Resistência Guarani SP", no dia 17 de abril de 2014; protesto do jovem *xondaro* Wera Jeguaka, com a faixa "demarcação já!" na abertura da Copa do mundo, em junho de 2014.[43]

A ocupação pacífica do Pátio do Colégio foi um ato significativo e simbólico, por se tratar de um espaço considerado marco na fundação da cidade de São Paulo e da violenta colonização imposta aos povos indígenas Guarani. O antropólogo Santos (2021, p.81) discute essas artimanhas Guarani a partir do elemento da "esquiva", movimento fortemente presente na dança do *xondaro*, em Guarani chamado de *xondaro jeroky*. Ele argumenta que foi servindo-se da esquiva, do engano e do humor *(kaujo)* que o povo Guarani manteve e continua mantendo a sua existência. O humor Guarani produz contentamento e alegria, afetos necessários para o cultivo de saú-

[41] A Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) é uma organização indígena que congrega coletivos do povo Guarani nas regiões Sul e Sudeste do Brasil na luta pela terra. *Yvyrupa* é a expressão utilizada em guarani para designar a estrutura que sustenta a plataforma terrestre. Para os Guarani, *Yvyrupa* evoca o modo como eles sempre ocuparam o seu território, isto é, de maneira livre antes da chegada dos não indígenas, quando não existiam as fronteiras que hoje separam o seu povo.

[42] Conferir o vídeo: <https://youtu.be/ShzMhVgna-g?feature=shared>.

[43] Conferir a reportagem em:<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/140425>.

de, de boas relações e de parentes, e acentua que (2021, p.118), "rir junto ou rir separado são marcas da aproximação e da produção de parentesco entre os Guarani." No contexto de luta política, "esquiva" é a resistência Guarani frente a um oponente agressor poderoso, como bem exemplificou a manifestação na abertura da Copa do mundo em 2014.

Toda essa mobilização Guarani, *Karai Tataendy* denominou de "retomada", significando "tomar de volta" aquilo que pertence ao povo indígena Guarani por direito: direito fundamentado na ancestralidade, na tradição, uma vez que são espaços nos quais os antigos indígenas Guarani viveram e transitaram muito antes da configuração da cidade de São Paulo e do próprio Estado brasileiro.

> Essas 14 (aldeias). Que ela vai de 53, 56 hectares à 16 mil hectares. Então, daí, esse processo a gente chama "retomada", porque, entre aspas, ela não é um processo regulamentado, né. Não é uma demarcação! O reconhecimento é só um reconhecimento no Diário Oficial. Que essa área vai estar em processo de demarcação. Então, a gente teve isso em 2012. E depois, logo em seguida, a gente começou essa luta, né. Pra garantir essa demarcação, que é essa autodemarcação. Então, a "retomada" é uma autodemarcação. De você entrar numa área que você conhece, que você já sabe aonde é sua área tradicional, né (Karai Tataendy, 26 de abril de 2024).

Consequência de toda essa mobilização Guarani, uma nova vitória foi conquistada no dia 05 de maio de 2016, com a assinatura da Portaria Declaratória da Terra Indígena Tenondé Porã. Para o *nhandereko* Guarani, o território é essencial, pois é dentro desse *yvyrupa* que as *tekoas* são construídas e cultivadas. Sem território (Terra Indígena demarcada) não existe *tekoa*. E sem *tekoa* não há vida, não há saúde. Discutir e refletir sobre saúde na perspectiva Guarani Mbya é assegurar o direito ao território, ambiente que reúne uma diversidade de seres (plantas, bichos, humanos, espíritos etc). Defender isso é defender saúde.

A casa de reza na cosmologia Guarani Mbya e as atividades de cuidado e promoção da saúde

Minha primeira experiência com a *opy* Guarani Mbya se deu nos dias 16 e 17 de setembro de 2022, na tekoa Tenondé Porã, quando ali ocorria o

segundo dia da cerimônia *ka'a nhemongarai* (batismo da erva-mate), na *opy* do núcleo familiar do parente *Karai Valcenir*. A *opy* geralmente tem cobertura de palhas, parede de barro, sem janelas, havendo somente uma porta na lateral. Nela, as pessoas sentam em círculo. Ao fundo da casa, há um espaço preparado com mantas, cobertas e colchonetes e, ao centro, uma fogueira, em volta da qual as pessoas se reúnem para fumar o cachimbo (*petyngua*), conversar, tomar chá de erva-mate ou somente ficar em silêncio.

Na parede à frente, sob uma espécie de jirau,[44] guardam-se alguns instrumentos musicais como o violão, o chocalho (*mbaraka mirim*), as toras de bambu (*takuapu*) usadas pelas mulheres durante a dança, além de outros adereços próprios dos parentes Guarani. O canto é iniciado por uma das pessoas e seguido pelas demais, sempre ocorrendo ao centro da *opy*. Em minha primeira visita, enquanto se cantava e dançava, soprava-se a fumaça do cachimbo (*petyngua*) na cabeça das pessoas. O *petyngua* é o cachimbo tradicional Guarani, feito de nó de pinho (uma parte/segmento do galho do pinheiro) e utilizado por todos numa aldeia Guarani. É um instrumento de conexão com as divindades. Para a *xejaryi* ou o *xeramõi*, o *petyngua* é um artefato de cura durante as cerimônias de benzimento, geralmente realizadas dentro de uma *opy*.

> Cachimbo é o que, é uma ferramenta de... Pode-se dizer que é uma ferramenta de comunicação. De comunicação com as espiritualidades. Com toda as espiritualidades!
> Porque é através da fumaça que leva, que traz mensagem. Que traz a sabedoria, que leva a sua concentração, o que está dentro de você.
> Você vai fumando e você está transmitindo também, através da fumaça. Então, as mensagens, o que você pede, está sempre levando ali, né.
> [...]
> É! A qualquer momento, assim. Mas não seria assim de qualquer jeito, né.
> Porque ela é uma, além dessa parte que eu te falei da comunicação, da conexão, ela é uma ferramenta de cura.
> Principalmente os *xeramõis*, dificilmente a gente vai ver ele fumando pra lá e pra cá. Ele só fuma quando ele não está se sentindo bem. Quando está com alguma coisa: pensativo, cansado, ... ou somente pra aqueles momentos de cura das pessoas.

[44] Estrado de varas sobre forquilhas cravadas no chão e que serve para guardar utensílios.

> Então, a ferramenta cachimbo ela é bem importante, né. Só que nós, os mais jovens, é que não sabemos mais lidar com isso. Mas, o mínimo que a gente poderia fazer era de pegar com respeito. Por mais que, às vezes, só dá vontade de fumar (Karai Valcenir, 12 de abril de 2024).

Segundo o parente *Karai Valcenir*, há duas realidades de casa de reza: uma organizada por núcleos familiares, se configurando mais privada e pequena; outra é a casa de reza comunitária, com maior espaço e de caráter público, aberta tanto para os moradores da aldeia, quanto para os visitantes. A frequência de ambas (*opy)* ocorre de acordo com as necessidades dos próprios membros da família/comunidade, sendo usadas não somente para os rituais, mas também para outras atividades, como celebrações, conversas, reuniões, oficinas, entre outras.

A fundação de qualquer aldeia Guarani se dá primeiro com a construção da casa de reza (*opy*), morada sagrada das divindades, onde o povo Guarani alimenta e cultiva a espiritualidade. O local de sua construção é sonhado primeiro pelo *xeramõi* ou pela *xejaryi*, sendo, portanto, resultado de uma revelação divina. Ladeira (2008, p. 115-120) explica que os Guarani Mbya fundam suas *tekoas* baseadas em preceitos míticos, cuja orientação do criador converge às características da Mata Atlântica: formações rochosas ou ruínas de antigas edificações, chamada pelos parentes Guarani de *tava*. Eles os reconhecem como locais onde seus antepassados viveram; pequenas fontes de água banhadas pelo sol nascente; plantas e animais silvestres originais, destacando-se o *pindo etei*, palmeiras verdadeiras e eternas que possuem valor simbólico e fazem referência ao mito "*Yy ovu ague*" (a água que inundou o mundo ou o dilúvio).

Na perspectiva Guarani, construir aldeias nesses lugares facilita o acesso à *Yvy Marãey*, a terra da eternidade ou terra sem mal.

> A construção de uma *Opy* (Casa de Reza) ocorre normalmente, segundo os relatos Guarani, a partir de um sonho ou uma visão que o *xeramõi* (avô) recebe dos deuses oriundos do *cosmos* indígena para construí-la. A *Opy* (Casa de Reza) é construída sob a orientação do *nhanderukuery* (os deuses protetores ou guias) de um *karai*, que lhe mostram em sua viagem astral o local preciso para montar o seu *tekoaã* (morada; neste caso, morada sagrada). Para os Mbya uma *Opy* é o próprio templo sagrado, é nela que se destina o contato direto com as divindades que compõem sua cosmologia. É na *Opy* que se destina os estudos e práticas dos rituais indígenas e é onde ocorre tratamento

> das doenças e atendimento da *retxãi* (saúde) deste povo. "*Não existe saúde sem uma Casa de Reza construída e não existe Opy sem xeramõi (avô)*" (segundo Carlos Papá). É na *Opy* que ocorre a congregação de toda a comunidade, é nela onde são realizadas as reuniões coletivas, as rezas diárias (*oporai*) e cerimônias que marcam o calendário indígena (como os *nhemongarai* ou cerimônias de nominação e/ou batismos) e orientam a vida deste povo. É na Casa de Reza que se constitui a esperança e se constrói o objetivo de "*Nhande yva ropyre*" (Nós podemos transcender), comum nas falas dos *xeramõi* (avôs), ou quando se referem a "*Nhandeyva Ropyre Djadjerodjy Djadjeroky*, *Djadjer´oi Para rovai*" que significa a própria idéia de elevação do corpo em sentido ao além do oceano, presente nos cantos e rezas do *xeramõi* (avôs, velhos sábios) (Silveira, 2011, p. 56).

O tempo, no universo Guarani, é circular e está dividido em dois: *ara pyau* = tempo /ano novo e o *ara yma*= tempo /ano velho. Rodrigues (2013, p.556-558) argumenta que a própria construção da *opy* segue o formato do *Nhande Kó há*, que é o calendário do tempo Guarani, possuindo, assim, quatro pilares fincados na *yvy* (terra) e direcionados aos pontos que os *juruás* chamam "pontos cardeais" (norte, sul, leste, oeste), configurando-se, desse modo, nos fundamentos da *opy* (casa de reza). Cada fundamento (pilar) simboliza a casa de uma divindade, verdadeiro pai (*Nheẽ ru ete)* e verdadeira mãe das almas (*Nheẽ xy ete)*, de acordo com Ladeira (2007, p.115). Essas divindades são responsáveis pelo envio dos *nhe'ẽ* (alma-nome/espírito) para cada Guarani que nasce nesse mundo.

Ainda segundo Rodrigues (2013, p.556-558), a estrutura da *opy* é organizada de modo que a porta da mesma esteja voltada para a direção leste, lugar onde o sol nasce. Ao seu centro, como sustentação, tem-se fincado um grande esteio, ao qual se ligam os quatro pilares laterais. O esteio central simboliza a força de *Nhanderu-Ete*, criador de todas as coisas, do qual irradia a essência divina. A autora ainda enfatiza que na construção de uma *opy* somente são empregados materiais da própria natureza (cipós, palhas de sapê, bambu, barro etc), evitando-se utilizar materiais industrializados (arames, pregos, etc), porque esses atrapalham a transcendência de seus frequentadores (os parentes Guarani).

A *opy* comunitária da tekoa Tenondé Porã não se enquadra em toda essa orientação que Rodrigues (2013) aborda, pois se situa próxima a uma área urbana, onde buscar os próprios recursos da natureza não é sempre viável. Ela é coberta de alumínio, parede de pau a pique, possui instalação

elétrica, rede *wifi* e cadeiras suficientes para acolher uma grande quantidade de pessoas. A existência de janelas numa *opy* é menos comum. Porém, a casa de reza da Tenondé Porã, sendo uma enorme *opy*, possui duas janelas nas laterais, abertas, sobretudo, nos momentos em que são realizadas reuniões e oficinas. Durante as cerimônias, tanto as janelas quanto as portas são mantidas fechadas.

A *opy* é parte do universo Guarani. Nela, são realizados eventos de interesse do coletivo como celebrações, rituais, reuniões, oficinas, assembleias, entre outras iniciativas. As cerimônias na *opy* seguem o calendário Guarani, orientado por estações e ciclos da natureza. De 2022 até o encerramento desse estudo (maio de 2024), acompanhei várias mudanças na Tekoa Tenondé Porã, tanto no aspecto físico da comunidade, quanto mudanças subjetivas. *Karai Valcenir* sempre trouxe em suas falas esse desejo ou sonho de que a comunidade voltasse a ter "uma vida cotidiana normal de novo", fazendo referência ao modo de vida Guarani, o *nhandereko*. Constatei que esse sonho é um sonho coletivo.

A casa de reza é fundamental na promoção e cuidado da saúde, porque ela guarda, atualiza e ensina os saberes referentes ao *nhandereko*, o modo de vida Guarani. No *nhandereko*, o significado profundo da palavra *tekoa* (uma vida que flui) não é diferente de saúde. Nesse sentido, saúde para os parentes Guarani Mbya é responsabilidade coletiva, uma vez que não pode existir *tekoa (tekó porã* ou *tekoa porã)* no individualismo, na competição, na exploração, como é a realidade instigada pelo capitalismo. *Tekoa* conjuga alteridade, diversidade, acolhimento, respeito, reciprocidade, sentir-se parte de um povo, uma comunidade. É ter condições para que a *tekó* (vida) se desenvolva.

A saúde indígena como bem-viver: o Nhanderekó Guarani

Por meio das atividades de campo ocorridas no período 2022-2024, analiso e discuto saúde pelo prisma do *nhandereko*, o modo próprio de vida Guarani. *Nhandereko* engloba todas as dimensões da vida pessoal e comunitária guarani, desembocando, assim, na construção e manutenção do que se compreende por *tekoa*, entendido como o ambiente que torna possível cultivar a *tekó*= vida. Nesse sentido, *nhandereko* só é viável dentro de uma *tekoa*, que não tem a ver somente com uma área geográfica demarcada, mas com as condições que esse lugar/ambiente oferece para o cultivo, a repro-

dução da *tekó*. O *nhandereko* carrega o sentido inclusivo de universalidade, no qual o ser humano não é o centro, mas parte do meio, da natureza. Ele possui, juntamente com outros seres, a responsabilidade de cuidar dessa grande casa que é o planeta Terra.

> [...]
> Daí, o *tekoa*, o *tekoa* muitos Guarani podem traduzir como "aldeia". Que daí já ninguém mais fala, né. É aldeia, né. É um espaço que tem! Mas, a gente fala *tekó*. *Tekó* também pra gente é "vida". Vida! Então, é a tradução literal que a gente pode estar trazendo. Tipo, uma tradução, o que significa de fato a palavra.
> As culturas indígenas elas têm muito essa fala com a prática. Então, tipo, todas as coisas que a gente fala ela é muito de prática. Daí, tem muitas referências também que a gente faz. Por exemplo, na *tekoa*. *Tekó* pra gente ela pode ser vida. Que eu falo *tekowé*, *tekowé:* uma vida. *Tekowé*: uma vida que está vivendo. *Tekowé!*
> Então, ao mesmo tempo *tekoa* é, tipo: "aonde que a vida vai". É meio que, parece que uma tradução literal pode ser considerada desse jeito. Ou "aonde a vida se reproduz". Alguma coisa assim, né, referente a *tekó*.
> Agora se você frisa só na palavra *tekoa*, daí já é aldeia. Acabou, né! E aí não tem mais o que falar (Karai Tataendy, 26 de abril de 2024).

Olhando o *nhandereko* pela perspectiva da inclusão e cuidado de todos os seres, ele é tido como sinônimo de "Bem Viver", conforme apresenta Alberto Acosta (2016). Acosta (2016, p.24) parte das experiências indígenas do Equador e Bolívia, mas identifica "Bem Viver" como todo "processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza". Nessa concepção, a natureza e os seus seres não são objetos do ser humano, mas simplesmente outros seres que dividem a mesma casa, sendo, então, sujeitos também de direito.

Se *tekó* em Guarani é entendido como "vida", as palavras andinas e kíchwa, "*kawsay*" e "*qamaña*", de acordo com Acosta (2016, p.77), também se referem à vida. A esses substantivos se acrescentam os adjetivos "*porã*", "*sumak*", "*suma*", traduzidos como "belo", "bonito", "ideal", "sublime", "pleno", formando, assim, o que se conhece como *tekó porã/tekoa porã (*ou *nhandereko)*, *sumak kawsay*, *suma qamaña*. Tudo isso é o *nhandereko*, é o Bem Viver.

> O Bem Viver não se sustenta na ética do progresso material ilimitado, entendido como acumulação permanentemente de bens, e que nos convoca permanentemente a uma competição entre seres humanos com a consequente devastação social e ambiental. O Bem Viver, em resumo, aponta a uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo.
>
> Sua preocupação central, portanto, não é acumular para então viver melhor. Do que se trata é de viver bem aqui e agora, sem colocar em risco a vida das próximas gerações. Para consegui-lo, há que se desmontar os privilégios existentes e as enormes brechas entre os que têm tudo e os que não têm nada. Isso exige distribuir e redistribuir agora a riqueza e a renda para começar a sentar as bases de uma sociedade mais justa e equitativa, ou seja, mais livre e igualitária. Caso contrário, não há como sustentar a sobrevivência ou a reconstrução ou a própria construção das comunidades (Acosta, 2016, p. 83-84).

No contexto da *tekoa Tenondé Porã*, saúde, pela perspectiva do *nhandereko*, abrange tempo, território, *opy*, cerimônias, benzimentos, sonho, resguardo, agricultura tradicional, sistema de lideranças, educação, ensino da língua materna, revitalização cultural, enfrentamento do álcool e outras drogas, relação, formação e atuação política, entre outros aspectos. Dentre estas diversas iniciativas, algumas são listadas a seguir:

Cerimônia da medicina *ayahuasca*: realizada no dia 24 de maio de 2023, a cerimônia da medicina *ayahuasca*[45] destinou-se ao público jovem. Iniciou-se à tarde e encerrou-se por volta da meia-noite. A medicina *ayahuasca* passou a fazer parte da vida dos parentes Guarani como alternativa para o enfrentamento do alcoolismo e outras drogas. O impacto do álcool e das drogas, assim como da internet e dos meios de comunicação, sempre foi questão recorrente e preocupante na fala das lideranças durante as conversas. Nesse sentido, a *opy* foi central na recuperação do vício do álcool e outras drogas, por meio do fortalecimento da espiritualidade e da retomada da noção de pertença ao coletivo.

[45] O termo *ayahuasca* é uma palavra em língua quíchua, usada pelos grupos do Peru, que significa "cipó dos mortos". Uma das formas mais comuns de preparação envolve o uso de duas espécies de plantas. O cipó *Banisteriopsis caapi*, também conhecido como jagube ou mariri, e a arbustiva *Psychotria viridis*, que é chamada chacrona ou rainha (Marcos do Amaral Jorge, Jornal da unesp (21.12.2022). Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2022/12/21/estudo-pioneiro-revela-genoma-de-planta-usada-na-preparacao-do-cha-ayahuasca/>).

Tipo, antes mesmo a gente já tem que entender que os nossos filhos tem algumas coisas. Se tem, como é que eu vou ajudar, né. Antes de mexer com bebida alcoólica ou com outras drogas. Porque depois que entram, é muito difícil tirar, né.
E hoje a gente trabalha muito a questão da espiritualidade mesmo, né. De buscar esse trabalho assim de trazer de volta todo o conhecimento que eu falei anteriormente. Pensando no *Nhandereko*, nessa vida espiritual que é muito, assim, é muito bacana, né! Esse entendimento que os Guarani têm da espiritualidade, e da vivência, né. Por exemplo, né, então de trazer de volta esse corpo, com o espírito junto, né. Tipo: "Não, eu tenho valor! Não, eu sou importante!"
Então, a gente tenta trazer isso de volta, né. De trazer que você foi enviado também pela nossa divindade para ser: um *xeramõi;* uma *xejarayi;* pra ser um *yvyra'ija*, que é aquele que toca, aquele que canta, né. Então, pra alegrar e fortalecer os espíritos (Karai Tataendy, 26 de abril de 2024).

A medicina *ayahuasca* foi introduzida nos últimos cinco anos, inicialmente como uma terapia tradicional indígena para o tratamento de alcoolismo e outras drogas. No decorrer dos anos, seu uso se ampliou para o campo da revitalização cultural, uma vez que conecta a pessoa à sua própria essência.

Tem a *Ayahuasca*. E *rapé*, né, que o pessoal está usando bastante. Que ajuda muito também na parte da mentalidade, né, quando você está fissurado, né. Por exemplo, os dependentes químicos. Quando tá com vontade, aparece como se estivesse morrendo de fome. Tipo, você tem que usar, né. Ela vai necessitando! E o pior é que ela dá uma consequência que é, ela dá reações no corpo. Não é só uma fome! Ela tipo dá dor de cabeça, dor não sei aonde, dor no estômago... Então, você precisa usar! Senão, você acha que vai morrer, né! Então, esse é o vício, né!
Então, é importante você ter alguma medicina que tire isso, essa fissura, né. Então a gente tá aprendendo, né. O pessoal usa muito, por exemplo, o rapé, né. Quando está assim, da gente colocar uma quantidade boa e aplica neles. Tipo, pra se limparem, né. E às vezes, funciona, né.
Daí a gente vai fazendo esse trabalho espiritual no dia a dia, assim. Pra tentar melhorar e tudo, assim. E também acho que esta interação

também, né. Tipo, de trazer eles de novo pra sociedade Guarani, de trazer eles pro movimento coletivo. Sempre quando tem coisinha, a gente chama pra estar ali juntos. Esse é o trabalho mais, mais forte que a gente está fazendo (Karai Tataendy, 26 de abril de 2024)!

A cerimônia *ka'a nhemongarai* (batismo da erva-mate): realizada de 06 a 08 de setembro de 2023 (quarta a sexta-feira) na *opy* comunitária. Trata-se de um dos grandes eventos celebrativos dos parentes Guarani Mbya, no qual se realiza a revelação do nome Guarani às crianças na faixa etária de 01 a 02 anos de idade, conforme me explicou o *Karai Valcenir*. O evento reuniu muitos parentes e amigos vindos das aldeias vizinhas e da própria cidade de São Paulo.

O "Batismo da erva", ele acontece em dois períodos. Um que é na chegada, o *Arapyau*, que é o Tempo Novo, né, o Ano Novo. Que é a primavera também, que o *juruá* chama. Que é o... esse tempo de celebração, né, pra gente. Onde a gente tem que celebrar pelo tempo novo, né. Pra que os plantios sejam feitos e que dê certo. Pelos animais, para que se reproduzam. Pela chuva.
Então, é o tempo em que a gente agradece pela, por essa vinda de novo, né. Então, é onde a gente faz a cerimônia do "Batismo da Erva", que é também o novo tempo que se abre.
Então, onde, também é o momento importante, né, que nesse dia a gente recebe os nomes quando criança. Então, as crianças de mais ou menos 01 ano e meio à 02 anos, vão receber o seu nome Guarani. Então, é o momento de celebrar mesmo pela nossa existência, pela nossa natureza. E que a gente colhe o que a gente plantou, né. Então, é o agradecimento (Karai Valcenir, 12 de abril de 2024)!

A soberania alimentar Guarani: iniciativa promovida pela *Jerá Guarani*, uma das principais lideranças femininas no território. O projeto consiste em recuperar as sementes tradicionais Guarani das quais se produz os alimentos sagrados, alimentos deixados pelas divindades. No contexto Guarani, todo alimento tradicional, chamado *tembi'u ete'i* (alimento verdadeiro), é entendido como alimento que fortalece o físico e o espírito, razão pela qual, antes de qualquer plantio, se faz o benzimento das sementes. Santos e Oliveira (2020, p.18) chamam atenção para um outro aspecto do modo de vida Guarani presente na agricultura, denominado de

mborayvu, que pode ser traduzido como "generosidade". O *mborayvu* é o fundamento da vida comunitária, apresentado como ideal a ser cultivado na relação entre as pessoas. Trata-se da capacidade de partilha: de alimentos, do espaço ao redor do fogo *(tataypy rupa)*, a participação nos mutirões, dos ensinamentos por meio de palavras e de ações. Enfim, tudo que se relaciona ao produzir coletivamente um território.

> Entre os Guarani, a importância da agricultura não reside somente na quantidade e na qualidade da produção (embora estas sejam as metas), que podem oscilar a cada ano por diversas razões. Seu significado se encontra na sua própria realização e no que isso implica: organização interna, reciprocidade, intercâmbios de espécies, experimentos, rituais, renovação dos ciclos. Desse modo, a agricultura faz parte de um sistema mais amplo que envolve aspectos da organização social e princípios éticos e simbólicos, fundamentados antes na dinâmica temporal de renovação dos ciclos do que na quantidade e disponibilidade de alimento para consumo. Para os Mbya, sua produção destina-se, exclusivamente, ao consumo interno e não ao comércio, sobretudo quando se trata de seus cultivos tradicionais (Ladeira, 2008, p.176).

O projeto "Soberania Alimentar Guarani" iniciou-se buscando e trazendo de outras aldeias Guarani as sementes tradicionais Guarani para serem cultivadas no Território Tenondé Porã. Como é próprio da cultura Guarani, à medida que se foi cultivando, foi-se também fazendo trocas, partilhas, tanto de sementes, quanto dos saberes referentes às mesmas (mitologia, história, benzimento, plantio, comidas etc). O intercâmbio de sementes tradicionais restaurou um aspecto importante do *nhandereko* Guarani, que são as cerimônias (*nhemongarai*) realizadas nas *tekoas*, seguindo os ciclos próprios de cada plantio. Nota-se, assim, que a prática da soberania alimentar Guarani constitui também cuidado e promoção de saúde, não apenas das pessoas, mas também da comunidade e da natureza.

Considerações finais

A *opy*, na tradição Guarani, está na gênese do povo, porque ela é a fonte da *tekó* (vida): *tekó* pessoal, *tekó* comunitária, *tekó* dos demais seres com quem convivemos, constituindo-se, assim, numa *tekoa* no seu sentido profundo, ou seja, o ambiente que possibilita o fluir da vida, da *tekó*. Para

os parentes Guarani, a tekoa é sonhada pelos líderes espirituais (*xejaryi*, *xeramõi*) e a sua descrição pelo ser divino *Nhanderu* converge para a natureza: fontes, nascentes, pássaros, animais, árvores originais, peixes, bichinhos, o sol, o ar, etc. São seres que convivem conosco numa relação de alteridade, implicando, assim, respeito, zelo, cuidado, gratidão, reciprocidade, uma vez que coabitamos a mesma casa (planeta Terra). É preciso, então, aprendermos constantemente que a *tekoa* é um direito e ao mesmo tempo responsabilidade nossa, indígenas e não indígenas.

Saúde, na perspectiva da *opy*, passa pela relação vertical, horizontal e circular (espiritualidade, parentes, natureza), na qual o cuidado integra corpo e espírito, físico e mental, pessoal e social, uma vez que "alimentar o espírito" é trazer de volta a pessoa para a comunidade, entendida como a grande casa de seres (visíveis e invisíveis). Acredito que, se expandirmos o *nhandereko* Guarani Mbya para outras dimensões de nossas vivências, construiremos tekoas mundo afora, onde cabem todos. Se abraçarmos isso, então, a *yvy marãe'y* Guarani (terra que não estraga, terra sem mal) pode já ser uma realidade entre nós, não apenas espiritual. *Ha'evete! Aguyjetve!*

Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.* Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ANGROSINO, Michel. *Etnografia e observação participante*. Tradução de. José Fonseca. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.

COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSFOGUEL, Ramón (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*.1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso.* Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: editora UNESP, 2007.

MUNDURUKU, Daniel. *Tecendo a memória.* Itaú Cultural, 2018. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/tecendo-a-memoria>. Acesso em: 25jun. 2024.

NAKAMURA, Rafael. *Tenondé Porã: os muitos anos de luta pelo reconhecimento*. Centro de Trabalho Indigenista (CTI). 16 de maio de 2016. Disponível

em: <https://trabalhoindigenista.org.br/tenonde-pora-os-muitos-anos--de-luta-por-reconhecimento/>. Acesso em: 07jul. 2024.
RODRIGUES, Nilza Maria. *Nhanderé Kó Há* (Calendário do Tempo). in: FERNANDES, Mônica Luiza Socio et al. *Encontro de diálogos literários*. Anais do 2º Encontro de Diálogos Literários: um olhar para a diversidade. Campo Mourão: UNESPAR/FECILCAM, 2013. p. 554-562. Disponível em: <https://dialogosliterarios.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/12/anais2c2baencontrodedialogosliterarios.pdf>. Acesso em: 03jul. 2024.
SANTOS, Lucas Keese dos. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política Guarani Mbya*. São Paulo: Elefante, 2021.
SILVEIRA, Teresa Cristina. *"Mbya retxãi Opy tekoaxy mongy'a oa" A manutenção da saúde Guarani-Mbya na Casa de Reza*. 2011. 120p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

Capítulo XIII

A potência dos bons encontros: tecendo a saúde ético-política com um Grupo de Mulheres na Política Pública

Aryel Nathaliê Rudolf
Instituto Nexis/SC

Flávia Roberta Busarello
Universidade Regional de Blumenau/SC

Entre 2013 e 2023, segundo dados do Atlas da Violência (2025), 47.463 mulheres foram assassinadas no Brasil. Apenas em 2023, contabilizaram-se 3.903 mulheres vítimas de homicídio, o que corresponde a uma taxa de 3,5 mortes por 100 mil mulheres. Destaca-se ainda que, em 2023, 2.662 das vítimas eram mulheres negras, o que equivale a 68,2% do total de homicídios femininos. Os dados evidenciam como a violência contra as mulheres constitui problema de saúde pública e, ao mesmo tempo, expressa a naturalização social da violência e desigualdades estruturais sobre uma parcela específica da população. Em 2025, o Brasil registrou recorde de feminicídios, com ao menos 1.470 mulheres mortas, superando as 1.459 ocorrências de 2024, consolidando o maior número da série histórica. Além disso, cerca de 3,7 milhões de brasileiras sofreram violência doméstica ou familiar no mesmo ano, com a maioria dos casos presenciada por crianças.

Diante do exposto, a violência contra as mulheres configura-se como violação de direitos, uma emergência para a ação das políticas públicas, sendo o Centro de Referência Especializado de Assistência Social (Creas) um equipamento central na oferta de proteção social junto às mulheres em situação de violência. O Creas, inserido na Proteção Especial (PSE), atua como serviço de média complexidade (Conselho Federal de Psicologia, 2013), o qual faz parte do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Em

Blumenau/SC[46], o Creas I promove, a partir da condução de Psicólogas e Assistentes Sociais, o Grupo Reflexivo para Mulheres. Esses grupos não se configuram como espaço terapêutico propriamente dito, mas produzem efeitos terapêuticos e possibilitam a troca e o compartilhamento de vivências, situações e histórias entre as participantes (Ramos; Oltramari, 2010).

Para muito além de falar sobre violência, que constitui um problema público e uma infração aos direitos humanos, o espaço tem por objetivo desconstruir cristalizações que foram por muito tempo (re)produzidas, tornando-se espaço de acolhimento e escuta. O Grupo é aberto, o que permitia novas mulheres a participarem, e acontecia quinzenalmente de forma presencial. Desta forma, a presença varia conforme sua disponibilidade. Para além das trocas, os encontros contam com café e alguma comida, seja esta última fornecida pelo Creas ou compartilhada pelas mulheres do grupo.

As situações atendidas pelo CREAS não se caracterizam pela prerrogativa exclusiva de populações pobres, uma vez que "a violação de direitos, o agravamento de situações de risco pessoal e social, o afastamento do convívio familiar, a fragilização ou rompimento de vínculos e a violência intrafamiliar ou doméstica acontecem em todas as classes sociais" (Conselho Federal de Psicologia, 2013, p. 32). O Creas integra o Sistema de Garantia de Direitos (SGD), e por este motivo há necessidade do trabalho em rede para que haja a superação de direitos violados decorrentes de situações como violência física, psicológica, sexual, entre outras formas de agressão, garantindo a efetivação das políticas públicas e justiça social.

Segundo Sawaia (2020), o processo de desumanização, presente na sociedade marcada pela desigualdade, se perpetua historicamente, naturalizando a violência, transformando o sofrimento ético-político em uma doença que aprisiona a vida. Nesse contexto, cabe à profissional psicóloga o compromisso ético para que não ocorra a (re)vitimização pela situação já experienciada e pelos obstáculos burocráticos presentes no próprio sistema (Conselho Federal de Psicologia, 2013). Contudo, para que aquilo que está institucionalmente estruturado ganhe efetividade na prática, necessita-se de atividades combinadas, assim como de profissionais engajadas com a causa a provocarem "reflexões e novos pertencimentos sociais, que podem produzir esse efeito terapêutico [...], tais como a realização de grupos psicossociais [...]" (Conselho Federal de Psicologia, 2013, p. 39), que constitui o cenário da pesquisa realizada, o Grupo Reflexivo para Mulheres realizado na cidade de Blumenau/SC.

46 Cidade de médio porte, com aproximadamente 380 mil habitantes, localizada no Vale do Itajaí em Santa Catarina.

Ressalta-se que diante da realidade evidenciada pelos dados do Atlas da Violência (2025), esses espaços mostram-se fundamentais por constituírem locais coletivos de acolhimento, escuta, partilha e construção de vínculos. Portanto, pretendeu-se realizar neste capítulo reflexão a partir de um recorte da pesquisa conduzida por uma das autoras em sua monografia de conclusão final de curso[47], com a temática de como os Grupos Reflexivos de Mulheres produzem nuances de saúde ético-política. Destaca-se que a pesquisa, aqui mencionada, utilizou-se do método da Pesquisa-Ação Participante (PAP), realizada entre os meses de março e maio de 2025.

No entanto, tal pesquisa só foi possível ser desenvolvida devido ao vínculo já estabelecido anteriormente com as mulheres do grupo, desde 2023. O método de pesquisa adotado possibilitou um olhar sensível para o cotidiano e as vivências das sujeitas, e, a partir dele, junto à postura ética da pesquisadora, prezou-se por evitar processos de (re)vitimização, ao mesmo tempo garantindo o rigor científico necessário. O vínculo constitui-se como meio fundamental para que a relação ética e horizontal com os afetos acontecesse, sustentando um espaço de confiança e abertura ao encontro.

A horizontalidade, nesse contexto, expressa-se na construção coletiva de saberes, em que nenhuma voz se sobrepõe à outra, rompendo com relações hierárquicas. A ética, por sua vez, manifesta-se no respeito às histórias e aos afetos compartilhados ao longo do processo (Rudolf, 2025). Desta forma, considerando o método escolhido e em complemento às entrevistas realizadas, realizaram-se quatro oficinas, mediadas pela arte, junto ao Grupo Reflexivo de Mulheres, as quais serão detalhadas na sequência. Durante a escrita da monografia, priorizou-se a evidenciação das mulheres, perspectiva e sensibilidade essas que orientaram a pesquisa, na qual as participantes do grupo são nomeadas como Ecoantes, simbolismo que retrata suas histórias e vozes que rompem com o silêncio e não se perdem, mas ecoam.

A pesquisadora, por sua vez, nomeou-se como Ressonante, pois, ao mesmo tempo em que ouvia as Ecoantes, deixava-se atravessar e transformar por suas vozes (Rudolf, 2025). Da mesma forma que foi realizada a feminização da linguagem, pretende-se que este capítulo seja uma extensão de tal escolha. Portanto, durante a escrita se utilizará da nomenclatura já

[47] RUDOLF, Aryel Nathaliê. (Des)construir afetos: confluências de vozes e saúde ético-política em um grupo reflexivo para mulheres. 2025. Monografia (Bacharelado em Psicologia) — Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, 2025.

mencionada e da terminologia no feminino. A partir da análise dos afetos vivenciados pelas Ecoantes desses encontros, a Ressonante identificou flutuação afetiva que percorreu quatro movimentos narrativos: o momento antes do grupo, marcado pela violência e pela solidão; o momento em que conheciam o grupo e iniciavam o processo de construir novos vínculos e se percebiam parte de um coletivo, rompendo com o isolamento e solidão; quando estavam em grupo e compartilhavam suas histórias umas com as outras erguendo suas vozes; e, quem eram a partir do grupo, onde reconheciam-se como protagonistas de suas histórias.

Neste último, erguer a voz tornava-se um ato político, pois a voz liberta é "uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito" (Hooks, 2019, p. 39). Desta forma, as entrevistas permitiram, a partir das histórias individuais, compreender o que era comum a elas antes mesmo de conhecerem o grupo. Ao longo da Pesquisa Ação-Participante (PAP) também foram realizadas oficinas com as mulheres participantes do Grupo Reflexivo, momentos em que a arte possibilitou uma mediação para a narrativa dos afetos vivenciadas por cada participante. Deste modo, foi possível perceber que, por mais que as histórias partiam de relatos singulares, compartilhavam elementos em comum, principalmente testemunhos de violências e o quanto essa flutuação afetiva de pertencimento ao grupo também potencializava as sujeitas. Com isso, a partir das oficinas e conversas com as participantes, observa-se a potência do processo grupal tanto como mediador como também para a flutuação afetiva das Ecoantes.

Sendo assim, o relato de experiência apresentado neste capítulo foi desenvolvido em dois núcleos temáticos: o primeiro apresenta a pesquisa realizada, a qual servirá como base para o segundo núcleo de análise. Neste se aprofunda o quarto movimento narrativo da pesquisa, intitulado na pesquisa "*Essas somos nós*", abordando o grupo como promotor de saúde ético-política dentro do contexto da política pública, foco da reflexão deste capítulo e uma parte do resultado da pesquisa já mencionada. Utilizamos o referencial teórico da psicologia de base sócio-histórica, em especial Bader Sawaia e Baruch Spinoza. Apesar da trama afetiva explorada ser mais ampla, nosso olhar, aqui nessas páginas direcionará-se para o retrato do grupo a partir da cena e da arte desenvolvida nesta quarta oficina.

Tecendo os primeiros encontros: a caminhada que antecede a reflexão

A partir desse momento serão relatados os encontros do grupo de reflexão em que a pesquisadora desenvolveu atividades. Realizaram-se oficinas voltadas a dialogar com esses movimentos de mulheres, de modo a possibilitar a construção de uma narrativa que entrelaçasse teoria, arte e vida. Em todas as oficinas realizadas junto ao Grupo Reflexivo, foram utilizados materiais como tecido, juta, linhas, quadros, tintas, entre outros, que possibilitaram o expressar para além da fala. A condução do grupo sempre adotou um olhar ético-político e prezou pela horizontalidade, uma vez que, segundo Ramos e Oltramari (2010), em grupos reflexivos de mulheres as participantes aprendem e ensinam simultaneamente por meio de trocas de experiências, conversas sobre o papel das mulheres na sociedade, sentimentos e reflexões sobre atividades de grupos, ou seja, pela heterogeneidade e homogeneidade de ideias.

As oficinas descritas foram desenvolvidas em Blumenau entre maio e março de 2025. Para a primeira oficina intitulada *"Se eu fosse um rio…"* a Ressonante compartilhou uma poesia de autoria própria, que traz, de forma simbólica, a semelhança de uma mulher a um rio. O objetivo naquele momento era possibilitar um olhar mais lúdico e um despertar criativo das Ecoantes.

Se eu fosse um rio...

Durante um passeio fotográfico-sonoro,
me deparo com a pergunta que talvez nunca antes havia me feito
Porque não ouvimos o barulho do rio?
Rio este que está ao nosso lado e nos cerca
Simbolicamente, olhando para aquele momento,
e tentando ouvir o que não era ouvido,
percebo que o rio se assemelha, por vezes, a figura de uma mulher
Assim como o rio,
está presente em diversos territórios,
cortando esse país e o banhando, de um lado ao outro
Assim como o rio,
por vezes não são ouvidas, são silenciadas
Assim como o rio,

precisam se adaptar e se encaixar em lugares que por vezes são impostos
Porém, assim como o rio,
mostram sua força quando o limite é alcançado
Assim como o rio,
por vezes carregam coisas que não queriam carregar
Assim como o rio,
mudam de cor por onde passam, as vezes mais serenas e transparentes,
Outras vezes, mais rápidas e turvas
Mostram sua fluidez, seus tons e a sua habilidade, assim como a mulher
E o rio, é então o processo.
O processo até que as águas desaguam no mar, onde é possível ser...
ser aquilo que se quer ser.
Aqui, você será ouvida
Aqui você tem espaço para ser quem és.
(Aryel Nathaliê Rudolf, 2025)

Na segunda oficina, "*O que pode a margem?*", debateu-se sobre o que a margem pode representar, seja este um lugar ou mesmo um limite do que se quer proteger. Esta oficina foi inspirada nas *Arpilleras* e tinha como frases disparadoras poesias da autora Ryane Leão (2017). A terceira oficina chamava-se "*Solo comum*" e tinha como objetivo refletir sobre esse comum que é o encontro, mas principalmente, sobre quem eram as Ecoantes quando estavam em grupo. A quarta e última oficina, "*Quando flor é verbo*", compartilhou novamente uma poesia da Ressonante, que descrevia como foi olhar para este jardim, que para além de se formar, floresceu.

Quando flor é verbo

"Aqui você tem espaço para ser quem és"
foi assim que terminei o meu último poema no começo desta caminhada
caminhar me proporcionou criar o caminho
mas ao mesmo tempo,
a parar e a observar aquilo que se construía
Nesse observar, vi um lindo jardim se formar e florescer
Flores das mais diversas cores, formatos, tamanhos e cheiros

Tiveram flores que brevemente apareceram,
mas que não deixaram de compor este jardim
Tiveram também
flores que persistiam em desabrochar
dia após dia
Independente do tempo
esse solo comum que as uniu e continua a unir
criou possibilidades
possibilidades de nascerem,
de crescerem,
mas principalmente,
de florescerem
elas puderam ser quem quiseram ser.
ser flor não é apenas coisa bonita
flor é verbo!
verbo que é coração da frase, que dá movimento,
que faz as coisas acontecerem
assim como uma mulher...
(Aryel Nathaliê Rudolf, 2025)

Após o compartilhar, foi desenvolvido um quadro em conjunto, formado por flores feitas de tecido em tons de laranja, algumas com miolos de alfinete, outras em tecido. No canto superior direito, há uma figura recortada de um regador cinza apontando para as flores. Espalhadas pela tela, há pequenos retângulos azul claro, que simbolizam a água que rega as flores, com palavras escritas em letras maiúsculas e pretas, entre elas: apoio, amor, superação, esperança, informação, fé, acolher, admiração, resistência e companheirismo, marcando o quarto movimento narrativo: *"Essas somos nós"*. A esperança é a palavra que mais aparece na produção artística do grupo. Este afeto transforma-se no decorrer da participação de cada uma e assume movimento, deixa de estar em um lugar de espera e ganha ação.

No momento da partilha, durante a quarta oficina, a Ecoante que escolhe a palavra "informação", comenta que foi a partir do grupo que pôde reconhecer e conhecer os seus direitos. Desta forma, tanto a sua narrativa quanto as das outras Ecoantes, durante esta e as outras oficinas, destacou que a violência atravessa mulheres independentemente do nível de escolaridade e/ou de conhecimento que se tenha sobre a sociedade como um todo, mas que o acesso à informação possibilita romper silêncios e

reconhecer a voz como ato de resistência (Hooks, 2019) e de existência (Rudolf, 2025).

Os relatos também destacaram a conquista da liberdade por meio do grupo e o apoio mútuo entre as mulheres, inclusive por meio de grupos de comunicação (WhatsApp). Evidenciaram as marcas do sofrimento ético-político que, segundo Sawaia, se caracteriza pela "[...] dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade" (Sawaia, 2001, p. 104-105). Na narrativa das Ecoantes, essa constelação afetiva também estava marcada com a solidão - anterior à participação no grupo - e o medo, tanto do agressor quanto da sociedade, de que o grupo pudesse reforçar julgamentos já vivenciados anteriormente (Rudolf, 2025).

Dessa forma, a violência se manifestava por meio do sofrimento ético-político, uma vez que, conforme Sawaia (2020), ela pode ser compreendida como a negação do humano no outro, ferindo seu direito natural de ser autônomo e agravando-se de maneira perversa, quando associada à desigualdade social e poder do Estado. Todas as Ecoantes trouxeram afetos que destacam a presença do sofrimento ético-político, mas a partir das narrativas explicam que esses sofrimentos são ressignificados no grupo reflexivo pelos bons encontros que, segundo Oliveira (2018), ocorrem quando o indivíduo age conforme sua própria vontade.

Ainda sobre isso, Pereira e Sawaia (2020) afirmam que o espaço grupal deve constituir-se como um lugar de reconhecimento da historicidade e da condição humana dos sujeitos, compreendida como fundamentalmente criadora, possibilitando a ressignificação das vivências, experiências, afetos e dos sentidos a elas atribuídos. A partir das experiências individuais que compõem seus corpos memoriosos, as Ecoantes, durante estas oficinas, reforçaram o valor do respeito. Uma delas compartilhou sobre a necessidade de uma educação antissexista desde a infância, assim como a importância da atuação pública e coletiva no enfrentamento da violência, uma vez que, como esta mesma Ecoante comenta, todos os dias há violência e isso precisa ser discutido desde cedo, para que não haja uma (re)produção.

As falas evidenciaram que o grupo ultrapassa as paredes do espaço utilizado e dos encontros presenciais, compondo com os corpos memoriosos das participantes e influenciando práticas cotidianas, seja no trabalho, na cidade ou nas relações interpessoais. O corpo memorioso está perseverando na existência no aqui e agora e guarda a biografia de vida de cada ecoante, pois "és así como el cuerpo, y con él, el alma, al preservar los trazos de las afecciones en esas huellas indelebles, irán recogiendo la historia de sus

encuentros con los otros, de sus pasiones y de sus variaciones afectivas." (Cohen, 2008, p. 195). Sendo assim, o corpo memorioso guarda as marcas dos encontros que vivenciamos, sejam bons ou maus; ao estar no grupo, cada Ecoante possuía as marcas da sua história de vida, pois o nosso corpo é história, mas a partir dos bons encontros vivenciados, as percepções se alteram e ressignificam.

Destaca-se o alerta já feito por Pereira e Sawaia (2020) que as práticas grupais, nas políticas públicas, quando seguem um modo a-histórico e tecnicista, não promovem saúde ou cidadania; portanto, a forma como o grupo é percebido e conduzido altera as possibilidades de bons encontros. Isso ocorre porque estar em grupo afeta a Ecoante através dos encontros produzidos pelo coletivo, ou seja, a sua participação, quando ativa e respeitada, produz bons encontros e movimenta os afetos do seu corpo memorioso. Segundo Spinoza, "por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afeccções" (Spinoza, E III, Definições).

A esperança, um dos afetos ecoados pelas participantes na obra de arte desenvolvida em grupo, agora ativa, moveu as Ecoantes não apenas a resistir, mas a agir pela mudança social, rompendo com a lógica da espera passiva. O grupo, descrito em palavras como "ressignificação", "amor" e "esperança", tornou-se espaço de acolhimento, fortalecimento e transformação, em que vergonha e medo se convertem em orgulho e potência. Portanto, os afetos antes cristalizados no sofrimento ético-político (Sawaia, 2001) flutuaram a partir da participação do grupo, que permitiu que as mulheres participantes possam ecoar mais alto, para além da materialidade do espaço físico.

Uma das Ecoantes sintetizou que "essas somos nós", mulheres que já saíram da violência, e aquelas que estão saindo agora, expressando o movimento dentro do próprio grupo, daquelas que já fazem parte dele, e daquelas que chegam (Rudolf, 2025). A fala também demonstra o movimento do grupo, visto que, segundo Lane (1992), o grupo não é uma instância fechada e estática, mas um movimento, por isso a autora utiliza da expressão "processo grupal". Esse movimento dialético descrito pela ecoante reflete a constante transformação vivenciada pelas participantes, onde acontece um acolhimento e aprendizado mútuo em conjunto com o fortalecimento do coletivo e da autonomia, de tal forma que o somos é conjugado no plural junto do nós.

A partir da imagem desenvolvida na oficina e da fala da ecoante, inspiradas em Beauvoir (1967), Hooks (2019), Sawaia (2004), Kilomba (2019),

as reflexões apontam que a libertação da violência não se sustenta em esforços individuais, mas em movimentos coletivos que bloqueiam sua reprodução social. Assim, erguer a voz constitui ato político e expressão de passagem de objeto a sujeito (Kilomba, 2019), algo que, nas políticas públicas, pode ser mediado e possibilitado pela participação em espaços grupais. A partir do relato de experiência do Grupo Reflexivo de Mulheres, propomos que a promoção da saúde, no âmbito das políticas públicas de assistência social, pode se concretizar por meio da participação em grupos, pois conforme explicam Pereira e Sawaia (2020), "para além da conscientização, nos cabe fortalecer a potência de vida, individual e coletiva, por meio da criação de bons encontros que façam a ação emergir. O processo grupal é um espaço privilegiado de bons encontros".

Nesse sentido, os espaços grupais configuram-se como lugares ético-políticos capazes de promover o fortalecimento dos vínculos comunitários e a ampliação da potência das participantes, contribuindo para uma lógica coletiva que, no caso do Grupo Reflexivo de Mulheres aqui mencionado, também enfrenta as marcas da violência e afirma os direitos de cidadania.

Tecendo a potência: reflexões sobre a saúde ético-política no grupo

Olhar para a saúde ético-política nos desloca, em partes, do sofrimento ético-político, pois a saúde será aquela fissura, quase que um suspiro, para esse deslocar-se da sujeita, uma vez que o sofrimento, caracterizado por afetos tristes, violentos, que contribuem para a servidão, não deixa de existir, por retratar questões sociais (Sawaia, 2001), históricas e relacionais. Paralisa a sujeita em seu existir, sendo ela aquilo que os outros querem que ela seja. Portanto, existe a necessidade de refletir sobre a saúde em uma dimensão da totalidade do ser humano, englobando a dimensão singular-particular-universal (De Souza; Sawaia, 2016), principalmente no campo das políticas sociais.

Uma vez que a saúde ético-política é esse impulso para a potência do agir (Sawaia; Busarello, 2025), somente poderá ser desenvolvido por pessoas e/ou lugares que queiram ser agentes de transformação e fortalecimento do comum. Considerando o âmbito das políticas públicas, cabe salientar que "até 1988, a assistência social no Brasil não era considerada política pública de garantia de direitos do cidadão e dever do Estado" (Conselho

Federal de Psicologia, 2013, p. 29). O que havia era uma visão distorcida em que se perpetuava posições sociais ao invés de atendimento às necessidades e/ou direitos da população (Conselho Federal de Psicologia, 2013).

No campo das Políticas Públicas, a Psicologia tem como desafio contribuir para processos subjetivos de autonomia e emancipação das sujeitas que estão em situação de violação de direitos (Conselho Federal de Psicologia, 2013), e fomentar também encontros que expandam a sua potência juntamente com o seu direito de cidadania, o que corrobora para a promoção de saúde ético-política dessas mulheres, uma vez que, de acordo com Sawaia e Busarello (2024, p. 4), "a saúde ético-política entende que a garantia de direitos é uma potência para construção de novos direitos, e não se resume apenas a receber aqueles definidos tradicionalmente". Nesse sentido, a noção expande a visão de saúde para além do biológico e de uma lógica normativa e assistencial para uma perspectiva ético-política e histórica do ser humano.

Portanto, a saúde ético-política é um prisma para o direito à cidadania e participação social, principalmente quando é considerada a noção de comum. O coletivo torna-se ponto de partida, e quando unido, compreende a necessidade da cidadania e da garantia de direitos; quando fomentado pelo SUAS (Sistema Único da Assistência Social) dissemina a potência e o poder para a comunidade (Sawaia; Busarello, 2025). Nesse sentido, a garantia de direitos não se limita ao acesso aos serviços, mas envolve o fortalecimento da potência e poder das sujeitas, coletivos, comunidade e território.

Desta forma, "o corpo, o desejo e os afetos adquirem centralidade na ética, na proteção social e na garantia de direitos" (Sawaia; Busarello, 2025, p. 5). O corpo, como aquele que sente, que afeta e é afetado, constitui-se instrumento, pois permite ser e estar no mundo (Rudolf, 2025), é o corpo que chega e que acolhe, ao mesmo tempo que ecoa suas histórias em gestos, lágrimas ou risadas. Considerando, a partir de Sawaia (2001) e Spinoza (2013), que o corpo é nossa biografia de vida, não há grupo sem o corpo, e pelo ponto de vista coletivo o grupo também constitui um corpo. Sendo assim, para pensar o grupo e a saúde ético-política, é necessário contextualizar nossa prática e escutar os afetos daquelas que participam dos encontros, pois da mesma forma que a sujeita é histórica e conatus, o grupo também o é, uma vez que é marcado por aquelas que participam e situam-se historicamente no mundo.

Com isso, o vínculo estabelecido por Sawaia (2001) entre emoção, potência e desigualdade, se mostra evidente para analisar a saúde ético-

-política e destacar a importância do espaço grupal, pois "estudar exclusão pelas emoções dos que a vivem é refletir sobre o 'cuidado' que o Estado tem com seus cidadãos. Elas são indicadoras do (des)compromisso com o sofrimento do homem, tanto por parte do aparelho estatal quanto da sociedade civil e do próprio indivíduo" (Sawaia, 2001, p. 99). A palavra saúde, abarcada pelo conceito, expande-se para além da sua dimensão puramente orgânica ou de qualidade de vida, e lança o nosso olhar e nossa escuta para os encontros e as marcas do vivido, por isso a escuta do sofrimento ético-político se faz importante para pensar a ação junto do grupo de mulheres.

Quando esta é acompanhada pelos conceitos de ética e de política, consideram esse olhar para as condições de vida, para as opressões, direitos e relações histórico-sociais que atravessam as sujeitas e suas existências. A palavra ético, segundo Sawaia e Busarello (2025, p. 8), "diz respeito não somente ao indivíduo, mas também ao cotidiano, pois é pelo costume que os humanos se juntam e se relacionam, e é no cotidiano que se objetivam as leis e se sustenta a sociedade". Já a palavra política, segundo as mesmas autoras, refere-se a "luta de classes, desemprego, suspensão de benefícios sociais, desmonte de políticas públicas, desigualdade social, colonialidade e violência de Estado" (Sawaia; Busarello, 2025, p. 8), por isso, a partir desse olhar, a saúde é ético-política, uma perspectiva fundamental para direcionar a atuação junto dos grupos reflexivos e ampliar o manejo no campo das políticas públicas.

A partir do momento que a práxis no SUAS adota este conceito como parte de sua prática, precisa lidar com dimensões da vida desprezadas pela psicologia tradicional, construída a partir de uma perspectiva eurocêntrica, branca e masculina, que invisibilizou e silenciou saberes, subjetividades e experiências de populações indígenas, negras, femininas, entre outros grupos oprimidos historicamente (Sawaia; Busarello, 2025). Nesse sentido, partindo da oficina realizada na pesquisa, compreende-se que o grupo, a partir da fala das Ecoantes, se torna espaço de ressignificação, de esperança, amor e acolhimento. Torna-se para cada mulher que ali passa, a partir dos bons encontros, espaço fértil e potência para a saúde ético-política.

Os afetos, antes tristes, como a solidão, vergonha, medo e esperança, abrem espaço para orgulho, amor de si, e uma esperança que não se limita mais a esperar que o outro mude, mas incorpora-se à própria Ecoante, que é quem provoca a mudança, age e se movimenta para acolher outras mulheres ao mesmo tempo que acolhem a si mesmas. (Rudolf, 2025). Quando as participantes explicam, na quarta oficina, o que o espaço grupal significa para elas com palavras como "apoio", "superação"

e "companheirismo", estão enumerando como o bom encontro expande a cristalização de um sofrimento ético-político. Ou seja, o coletivo faz mediações para a flutuação afetiva, que no caso do Grupo Reflexivo de Mulheres, transita entre a esperança passiva para a ativa, como Freire explica: "enquanto necessidade ontológica a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica.

É por isso que não há esperança na pura espera, nem tampouco se alcança o que se espera na espera pura, que vira, assim, espera vã" (Freire, 1987, p. 5). O grupo possibilita às Ecoantes esperançar, faz isso através da informação, do acolhimento, da arte entre outras formas de encontro, sempre considerando as participantes sujeitas de direito. Aspecto também analisado por Ramos e Oltramari (2010), quando afirmam que o grupo reflexivo possibilitou às mulheres o desenvolvimento de novas formas de agir e pensar, perceptíveis nos relatos sobre o fortalecimento na busca por direitos e na transformação das relações com seus companheiros, ressignificando suas atitudes nas dinâmicas relacionais.

Pereira e Sawaia (2020) explicam que Lane defende que o grupo é mediação entre o individual e o social, portanto toda transformação social acontece quando o ser humano se agrupa. Ainda, o espaço do grupo é o local da identificação e diferenciação. Nessa direção, Beauvoir (1967, p. 393) comenta que a "libertação só pode ser coletiva", pois somente a partir de ações (coletivas e institucionais) é que se pode "bloquear a reprodução de encontros que promovem a decomposição dos corpos individuais e social" (Sawaia, 2004, p. 37). Diante disso, o espaço grupal se mostra como uma ferramenta para a práxis orientada para os bons encontros e transformação da trama afetiva.

Desta forma, é necessário que se compreenda os mecanismos sociais que realizam essa manutenção da violência (Rudolf, 2025). As profissionais que conduzem o grupo se tornam tais agentes da informação, disseminando, a partir de uma linguagem acessível e equitativa, os conhecimentos necessários para que novas reflexões e afetos sejam produzidos. Diante disso, o grupo reflexivo se torna um agente de formação de multiplicadoras (Ramos e Oltramari, 2010), de transformação do território, e promoção de saúde ético-política.

Quando aponta-se sobre a produção de novas reflexões e afetos, tal processo pode ser desconfortável também, uma vez que a Ecoante, quando chega ao grupo, tem como corpo memorioso toda a sua vivência e com isso uma perspectiva sobre o que é ser mulher, mãe, esposa, filha, irmã…, perspectivas essas construídas a partir de experiências anteriores, que quando

em solidão, acreditava ser aquela a única forma de ser e existir. Tal movimento pode gerar nesta Ecoante um movimento de fuga, ou até mesmo de abertura para novas formas de existência. Por esse motivo, tal espaço não pode ser um (re)produtor de violência, mas sim de acolhimento e de expansão de sua potência. A respeito disso, De Souza e Sawaia (2016, p. 317) afirmam que

> As relações intersubjetivas estabelecidas no coletivo através das ações políticas aumentam a potência de ser e existir em ato, e portanto de afetar e ser afetado, configurando novas formas de relação com o mundo. Assim, a pesquisa demonstra que a coletividade potencializa a saúde ético-política.

No caso deste relato de experiência, a participação no Grupo Reflexivo possibilita o acesso às informações e direitos das Ecoantes, da mesma forma que através da identificação com as demais participantes existe um acolhimento e apoio, possibilitando a flutuação afetiva da solidão e mudança da esperança de esperar para a esperança de esperançar. Isso não indica que o medo ou sofrimento ético-político deixam de existir, mas sim que coexistem em menor intensidade juntamente com outras alegrias e calor de lugar (Sawaia, 1995) decorrentes do grupo. Com essas nuances afetivas, o espaço grupal abre caminhos para a saúde ético-política, o que De Souza e Sawaia (2016) explicam não ser um estado que se alcança, mas um processo.

No caso do Grupo Reflexivo de Mulheres, o afeto de esperançar movimenta o grupo para acolher as novas integrantes e promover mais informação para outras mulheres que vivenciam ou podem vivenciar a violência em diferentes espaços. Neste caso, o espaço grupal também afeta as Ecoantes para ajudar e aglutinar outras mulheres em defesa dos direitos, pois durante a oficina apontaram a necessidade de levar a informação e transformar a educação, como multiplicadores do direito de cidadania e promotoras de saúde ético-política no território em que circulam.

O grupo permite esse reconhecimento de si na outra, permite olhar as próprias fragilidades e vulnerabilidades, e quando juntas, possibilitam criar forças que as permitem seguir em frente, e é neste movimento de saírem da vida privada que descobrem que não estão/estamos sós (Rudolf, 2025). Ao mesmo tempo, não afirmamos uma homogeneidade de afetações, uma vez que a compreensão do espaço grupal como um lugar histórico e não estático permite reconhecer a singularidade de cada corpo memorioso. As-

sim, entende-se que o processo grupal opera como um território afetivo e um calor de lugar (Sawaia, 1995) para cada participante, potencializando a saúde ético-política a partir de sua biografia de vida e norteada pelo desejo de comunalidade.

Reflexões finais

O relato de experiência junto do Grupo Reflexivo de Mulheres evidencia que a saúde ético-política junto desse grupo se produziu no entretecimento entre corpo, afetos, direitos e, principalmente, coletividade, constituindo-se com um processo histórico e contextualizado. O grupo, quando compreendido de forma histórica e não estática, emerge como uma ferramenta fundamental no âmbito do SUAS, capaz de mediar as nuances e escuta do sofrimento ético-político para ampliações de potência e pequenas alegrias, sem negar as marcas da violência e desigualdade que atravessam o corpo das participantes. Ao possibilitar a circulação das narrativas e o reconhecimento entre si, o espaço grupal sustenta práticas que rompem com lógicas individualizantes e assistencialistas, afirmando a saúde de forma ético-política, o direito de cidadania em conjunto, de forma coletiva. Portanto, o grupo é também um agente de transformação e informação no território e promotor de saúde ético-política.

Por fim, compreender a saúde ético-política a partir da experiência grupal implica reconhecer que não se trata de um ponto de chegada, um estado estático e cristalizado; pelo contrário, um processo marcado por flutuações afetivas, tensões e contradições. Não afirmamos a existência de uma receita pronta e acabada para mediar um grupo, mas sim a escuta dos afetos e a compreensão de uma saúde ético-política a partir da potência e poder do coletivo, como formas de atuação junto do processo grupal. Assim, o Grupo Reflexivo de Mulheres reafirma o poder dos espaços grupais como territórios de cuidado e transformação social, nos quais a esperança deixa de ecoar como passiva de espera, e se converte na ação compartilhada pelo esperançar e ampliação da potência, junto de um canto coletivo e plural indicando que "somos nós".

Referências

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. 500 p.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Referências técnicas sobre a prática de psicólogas(os) no Centro de Referência Especializado da Assistência Social (CREAS).
Brasília: CFP, 2013. Disponível em:
https://site.cfp.org.br/publicacao/referencias-tecnicas-sobre-a-pratica--de-psicologas-os-no-cen
tro-de-referencia-especializado-da-assistencia-social-creas/. Acesso em: 6 set 2025.
COHEN, Diana. *La identidad personal del cuerpo propio a la ética*. In: CORDÓN, Julian Carvajal; CÁMARA GARCÍA, María Luisa (org.) Spinoza: de la física a la historia. Cuenca: ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2008. p. 187-203.
CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coord.). Atlas da violência 2025. Brasília: Ipea, 2025. 176 p.. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/publicacoes/atlas-da-violencia/
HOOKS, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.
KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 244 p.
PEREIRA, Eliane Regina; SAWAIA, Bader Burihan. *Práticas grupais: espaço de diálogo e potência*. São Carlos: Pedro & João, 2020. 131 p.
RAMOS, Maria Eduarda; OLTRAMARI, Leandro Castro. *Atividade reflexiva com mulheres que sofreram violência doméstica. Psicologia: Ciência e Profissão*. Brasília- DF. vol. 30, n. 2, 2010, pp. 418-427. https://doi.org/10.1590/S1414-98932010000200015
OLIVEIRA, Cinara Brito de. A dimensão ético política da ação coletiva: multidão e comum como categorias analíticas. In: SAWAIA, Bader B.; ALBUQUERQUE, Renan; BUSARELLO, Flávia R. (org.). Afeto & Comum: reflexões sobre a práxis psicossocial. São Paulo: Alexa Cultural, 2018. Cap. 9. p. 201-214. Disponível em:
https://www5.pucsp.br/nexin/livros/2018_08_06_ebook_afeto_comum.pdf. Acesso em: 14 set 2025.
LANE, S.T.M. *O processo grupal.* In: LANE, S.T.M., CODO, W. *Psicologia social: o homem em movimento.* 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
LEÃO, Ryane. *Tudo nela brilha e queima*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.
RUDOLF, Aryel Nathaliê. *(Des)construir afetos: confluências de vozes e saúde ético-política em um grupo reflexivo para mulheres*. 2025. Monografia (Bacharelado em Psicologia) — Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, 2025.

SAWAIA, Bader B.. *Uma análise da violência pela filosofia da alegria: paradoxo, alienação ou otimismo ontológico crítico?*. In: SOUZA, Lídio de; TRINDADE, Zeidi Araujo (org.). Violência e exclusão: convivendo com paradoxos. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. p.21-42.
SAWAIA, Bader Burihan. *O Sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão*. In: SAWAIA, B. (org.). As Artimanhas da Exclusão: Análise Psicossocial e Ética da Desigualdade Social. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
SAWAIA, Bader Burihan; BUSARELLO, Flávia Roberta. Saúde ético-política: uma ideia reguladora da práxis psicossocial no SUAS. Estudos de Psicologia (Natal), [S. l.], v. 29, n. 3, p. 1–9, 2025. DOI: 10.22491/1678-4669.20240028. Disponível em: https://submission-pepsic.scielo.br/index.php/epsic/article/view/24931. Acesso em: 20 set. 2025.
SAWAIA, Bader B. O calor do lugar: segregação urbana e identidade. São Paulo em Perspectiva, v. 9, n. 2, p. 20-24, 1995
SAWAIA, Bader B. et al (org.) Afeto & violência: lugares de servidão e resistência. Embu das Artes: Alexa Cultural; Manaus: EDUA, 2020
SOUZA, Ana. Silvia. A.; SAWAIA, Bader. B. A saúde como potência de ação: uma análise do coletivo e da Comuna do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Revista Psicologia Política, São Paulo, v. 16, n. 37, p. 305–320, 2016.
SPINOZA, B. Ética. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Capítulo XIV

De pé no chão se aprende a atuar: sentipensar os fazeres da psicologia no SUAS

Victoria Imhof Correa
Universidade Federal de Santa Catarina

Tatiana Minchoni
Universidade Federal de Santa Catarina

André Luiz Strappazzon
Universidade Federal de Santa Catarina

O presente capítulo pretende discutir a potência dos encontros para a formação profissional em psicologia, comprometida ética e politicamente com a liberdade/esperança de sujeitos a partir de uma experiência de estágio profissionalizante obrigatório em um Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), no âmbito da Proteção Social Básica do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Com isso, pretende-se refletir tanto sobre a atuação da psicologia no dispositivo, considerando as violências e vulnerabilidades, quanto sobre as práticas psicossociais que sejam produtoras de vida de sujeitos e comunidades, promovendo encontros potencializadores, fissuras de acalento no cotidiano e a identificação dos usuários como sujeitos políticos de direitos, de forma a desnaturalizar a "ordem natural" da sociedade que destina esses sujeitos à obediência e subalternização (Maheirie *et al*., 2019).

A experiência de estágio que será relatada busca discutir sobre a promoção de direitos humanos e superação de violências por meio da criação de espaços de acolhimento, que podem ser também potencializadores da ação. As ações realizadas no decorrer do estágio estão embasadas na psicologia social crítica latino-americana, que compreende o sujeito como ativo, dotado de potência afetivo-subjetiva, estética, desejante, que é produto e ao mesmo tempo produtor da história e das culturas, tanto a sua quanto a do mundo (Vigotski, 2009). Nos inspiramos também na filosofia espino-

sana, em que as experiências de conhecimento se dão pelas afetações nos encontros entre corpos, na natureza e vidas outras, ou seja, um sujeito que afeta e é afetado por outros corpos/subjetividades (Strappazzon; Sawaia; Maheirie, 2022).

Segundo Espinosa (2015), o corpo humano é um modo de existir da natureza infinita que produz sua força nos encontros e nas relações com outros corpos, afeta e é afetado. Esta força é potência de agir e define o humano, cuja essência busca por conservá-la e expandi-la, mas que se efetua, necessariamente, no encontro com outros. Estes encontros, podem ser bons, no sentido de aumentar a potência de existir dos corpos, ou maus, diminuindo (Deleuze, 2002). Bons e maus encontros marcam uma diferença qualitativa de existência ético-política, pois se referem a modos de existir entre servidão e liberdade, entre passividade e atividade.

Nesse sentido, procuramos exemplificar como os encontros vividos ao longo do estágio compõem a formação profissional em psicologia na qual a estudante se compõe como profissional/pessoa ao longo do processo, em que a própria é ativa. Abordaremos como essa constituição se dá a partir de encontros com usuárias do serviço, trabalhadoras do SUAS, com o território em que atuamos e tantas outras complexidades que envolvem a atuação na assistência social. Compartilharemos, também, práticas e momentos marcantes do estágio, as quais nos suscitaram alegrias e esperanças assim como tristezas e indignações, sentimentos e pensamentos decorrentes dos momentos vividos em campo. Ademais, tecemos breves reflexões desde a perspectiva de educadores/as que se propõem a realizar a mediação do processo formativo em psicologia, de modo afetivo, crítico, reflexivo e com vistas a provocar transformações.

Para tanto, como fundamentação teórica das reflexões, esboçamos uma articulação da filosofia de Espinosa com a educação popular de Paulo Freire, bem como, com algumas referências da psicologia social brasileira, para refletirmos sobre os encontros vividos no estágio como um processo pedagógico, formativo e profissional com a assistência social. Este será também um horizonte para sentipensar (Galeano, 2002) como, nas sutilezas do campo da assistência social, abrem-se possibilidades de criação e ampliação de vida, seja por meio dos vínculos estabelecidos com usuárias do serviço em conversas "despretensiosas"[48] ou em outras atividades cotidianas nesse campo.

[48] A discussão acerca desse tema poderá ser encontrada no capítulo de livro intitulado "A inserção territorializada da psicologia em busca de conversas despretensiosas", de autoria de Victoria Imhof Correa, Tatiana Minchoni e Giulia Truppel Antunes que está no prelo.

A entrada na assistência social

O estágio profissionalizante em psicologia se caracteriza como um importante momento para a formação profissional. É durante esse espaço-tempo que conhecemos, algumas pela primeira vez, um serviço público de assistência social. Nesse momento nos deparamos com práticas, teorias, processos de trabalho e modos de funcionamento do serviço, ao mesmo tempo que devemos ser instigadas por nossas supervisoras e por disciplinas a questionar, discutir, elaborar nossos pensamentos/ações/sentimentos (Cordeiro; Curado, 2017). Em nosso caso, os relatos aqui tratados decorrem de uma experiência de estágio obrigatório em um Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) em um município de Santa Catarina.

Ainda que o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) seja muitas vezes deixado de lado durante a formação dos cursos de psicologia, que ainda hoje focam em técnicas e intervenções individualizantes e clínicas (Cordeiro; Curado, 2017), encontros durante a graduação, tanto por meio das disciplinas de Políticas Públicas, Direitos Humanos e Práticas Psicossociais e Psicologia Social, quanto com professoras e movimentos sociais/estudantis suscitaram o desejo por atuar neste campo de estágio, de um modo em que a psicologia estivesse ético-politicamente comprometida com a atual realidade da maioria dos sujeitos brasileiros.

Adentrando nessa atuação/aprendizagem ético-politicamente situada, apostamos nos encontros entre saberes de Martín-Baró e Paulo Freire. Martín-Baró em "O papel do psicólogo" (1997) afirma que a prática psicológica não pode continuar com seu olhar voltado para a classe historicamente dominante, uma vez que as reais necessidades com as quais a/o psicóloga/o deve se preocupar são as necessidades dos povos latino americanos, historicamente subalternizados, explorados, oprimidos e injustiçados. Um dos pontos importantes da ética freireana, por sua vez, diz respeito ao educador/a se colocar contra uma educação que naturaliza as condições sociais e políticas hegemônicas, que descontextualiza os sujeitos e os esconde de sua historicidade, colocando-se a favor da prática que esteja junto das trajetórias e perspectivas históricas das brasileiras e brasileiros subalternizados (Rodrigues, 2024).

Da mesma forma, compreendemos que o papel da psicologia na assistência social deve ser convergente com o exposto, no sentido de que a forma como construímos nosso trabalho, tanto nos processos comunitários quanto em atendimentos de acompanhamento familiar, seja a de

ações comprometidas com a diminuição da pobreza e desigualdade social, promoção da cidadania, do acolhimento e da autonomia. Essa atuação se dá em um processo político de reflexão constante sobre o mundo em que vivemos e nossas práticas, indissociavelmente (Crepop, 2021).

Alguns desses referenciais foram balizadores para a inserção no campo de estágio, entretanto, a complexidade da realidade ultrapassa toda a teoria. Os sujeitos brasileiros para os quais a política de assistência social se destina ganham corpo nas usuárias do CRAS: são pessoas cujas histórias agora conhecemos, assim como seus contextos, suas famílias; pessoas com as quais criamos vínculos. As vulnerabilizações às quais as usuárias são submetidas geram raiva, indignação, tristeza e até nos paralisam. A nossa diferença simbólica de lugar, tanto material quanto na partilha do sensível produz uma experiência que demorei a compreender[49], ao passo que há uma identificação impossível com as usuárias, também há uma desidentificação com o lugar a que "pertenço". Esse também é um conhecimento que através da experiência passa pelo corpo e o desloca para outro lugar de modo que me constituo outra a partir da experiência (Maheirie *et. al.*, 2019).

Para além disso, a complexidade do trabalho no SUAS, que parece muitas vezes distante do que o delimitado pela psicologia e seus campos de saberes (Yamamoto; Oliveira, 2010), exige de psicólogas/os uma série de conhecimentos multidisciplinares, alguns inexistentes durante o processo de formação na universidade, o que se imbrica também com aspectos institucionais e burocráticos do serviço e o processo paulatino de precarização das políticas públicas, sobretudo da política de assistência social[50].

Nesse sentido, encontramos e aqui compartilhamos algumas pistas que temos percebido como horizontes possíveis para atuar a partir de uma psicologia social e comunitária comprometida com as necessidades dos povos, compreendendo a complexidades e desafios, sem deixar de lado as sutilezas dos encontros de corpos/subjetividades, capazes de produzir caminhos para a liberdade e o esperançar.

Simultaneamente, destacamos a relevância do processo de mediação educativa da formação profissional em psicologia a partir da articulação

[49] Apesar das reflexões deste texto terem sido desenvolvidas por três autoras/es, optamos por utilizar a primeira pessoa em alguns momentos por tratarem-se de experiências vividas singularmente no campo de estágio.

[50] Para mais informações sobre esse processo de precarização, sugerimos a leitura do artigo "Desmonte da Política de Assistência Social no Brasil pós 2016: uma tragédia anunciada", de Carla Bronzo e Edgilson Tavares de Araújo, que pode ser localizado em https://doi.org/10.1590/0103-3352.2024.43.278905

entre Freire, Vigotski e Espinosa. Nos arriscamos a apontar Paulo Freire como um pedagogo da experiência, atento às explicações metafísicas que mistificam as causas materiais; Vigotski como aquele que se esforçou para romper duas das principais tradições de pensamento psicológico de sua época, a objetivista e a mentalista, produzindo uma terceira via que sintetizou no humano a relações entre objetividade e subjetividade — histórica e dialética; e Espinosa como o filósofo da imanência por tratar a existência como um plano de composições entre corpos e romper com a dualidade mente-corpo, pensar-sentir. Deste modo nos é possibilitado encontrar nestes três pensadores o que identificamos como uma orientação teórica em comum: a ruptura com as dicotomias entre o pensar, o fazer e o sentir, ou seja, um eixo materialista que articula, ainda que com diferenças conceituais, a ontologia, a epistemologia e a ética, o que consideramos fundamental para a tuação profissional em psicologia com foco na afirmação da vida, que é mediada nas relações sociais e pelos afetos de que é capaz e carrega a potência criadora da liberdade/esperança humana em contraposição à servidão, opressão e tristeza.

Aprendizados e inquietações a partir do PAIF

O Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família (PAIF), que compõe grande parte do trabalho da psicologia no CRAS, assim como grande parte dos processos de ensino-aprendizagem vividos neste estágio, é o serviço que tem como prioridade o fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários e a promoção e a garantia do acesso aos direitos (Brasil, 2009). Para tanto, são necessárias uma série de estratégias, como o conhecimento e encaminhamento para a rede socioassistencial do município, articulação com outras políticas públicas, e também conhecimento e atuação a partir do território, já que esse é imprescindível para reconhecer as relações afetivas, a realidade compartilhada de um certo local, e os modos de vida nele criados (Crepop, 2021).

Durante o período de estágio, o território se mostrou potente tanto para a inserção no campo quanto para a atuação/reflexão neste. Compreendemos a categoria de território desenvolvida por Milton Santos (2013), que o define necessariamente como espaço usado, apropriado, ou seja, como o espaço geográfico junto da população, onde os sujeitos são compostos ao passo que o compõem, estabelecem suas relações e modos de vida (Diniz; Minchoni, 2025). Para uma inserção territorializada da psi-

cologia (Silva *et al*., 2021), situada a partir dessa compreensão, alguns movimentos foram importantes, como exemplo, derivas a pé pelo território, um olhar atento para os elementos que compõem o cotidiano dos sujeitos, sejam esses elementos da natureza, organização territorial entre os bairros, pontos de encontro importantes, entre outros, de forma que foi possível, ao longo do tempo compreender os modos de vida local, a forma com que as pessoas usuárias relacionavam-se entre si, bem como estabeleciam relações de vizinhança e comunitárias. Essa inserção territorializada, refletia-se nos momentos dos atendimentos, nos quais foi possível formar e fortalecer o vínculo com usuárias a partir de conversas sobre sutilezas cotidianas compartilhadas em seus territórios.

Além disso, o trabalho integrado com outros serviços da rede no território — por meio de estudos de caso, conversas e articulação profissional — deu novas dimensões às possibilidades de fazer psicologia. Essa atuação em rede revelou novos caminhos para o cuidado que são, de fato, viáveis para a vida das pessoas e refletem diretamente na adesão das usuárias aos serviços.

Ainda, ampliações da categoria território nos convocaram a pensar um sujeito espacializado, que a partir do encontro com o território se constitui como sujeito, já que é naquele espaço-tempo que são experienciadas as complexidades que compõem nossas vidas (Diniz; Minchoni, 2025). Nesse sentido, destacamos que, como muitas das usuárias do CRAS eram também pessoas migrantes de outras partes do Brasil, estas relataram constantemente em conversas sentirem saudades do lugar de onde vieram, das comidas locais, paisagens onde cresceram, rios e festas típicas. Percebemos, assim, que a compreensão de um sujeito espacializado abre brechas para uma atuação que leve sempre em conta o território vivido, já que por mais que os sujeitos migrem, deixando o território de origem, a forma como nos compomos com este não deixa de estar presente no que somos, como nos afetamos, pensamos e agimos (Diniz; Minchoni, 2025).

Outro ponto, que se soma aos citados e parece fundamental para a efetivação do serviço pretendido no CRAS, é o vínculo estabelecido entre as profissionais do serviço e as usuárias. O vínculo pode ser entendido como um circular de afetos entre pessoas que se cria de maneira particular quando se relacionam a cada momento e caso (Barbosa; Bosi, 2017). Ademais, os processos de vinculação são condições humanas que afetam e mobilizam os sujeitos, promovendo movimentos na vida e nas relações (Crepop, 2021). Nesse sentido, para além do objetivo de fortalecimento de vínculos familiares e comunitários estabelecidos pelo SUAS, chamou aten-

ção o processo de formação de vínculo entre usuárias e equipe do serviço e sua importância para o desenvolvimento de intervenções psicossociais.

Muitas, ou quase todas as vezes, as usuárias chegavam ao CRAS com demandas como o bloqueio de benefícios, necessidade de auxílio emergencial, dificuldade de fazer matrícula de filhos/as na escola, ou seja, questões "burocráticas" que deveriam ser resolvidas para que pudessem acessar os benefícios e terem os direitos garantidos. Entretanto, com o andar dos atendimentos e acompanhamentos e a consolidação dos vínculos entre estagiária e usuárias, outras coisas passaram a ser compartilhadas. Recorrentemente elas nos relataram as dificuldades nas relações com filhas e filhos, exaustão por conta da sobrecarga de trabalho, incluindo o trabalho doméstico e de cuidado não remunerado, violências psicológicas e sexuais, racismo e xenofobia, vividos cotidianamente.

Percebemos que, ao passo que vamos conhecendo e formando vínculos com as famílias, amplia-se a relação e, com isso, a possibilidade de atuação que faça sentido para a família e que leve em conta as sutilezas e durezas de suas vidas. A título de exemplo, apresentamos a fala de uma usuária, que durante um atendimento PAIF, referindo-se à condição precária da família nos disse: "nossa vida tá muito, sabe… limitada…". Essa limitação de vida vivida, decorrente tanto da falta de acesso à renda mas também das profundas desigualdades sociais, raciais e de gênero experienciadas, é o que podemos analisar como sofrimento ético-político, ou seja, um sofrimento que não é a dor inerente aos seres humanos, mas sim um sofrimento mediado pelas injustiças sociais (Sawaia, 1999). Nesse sentido, Sawaia (1999) analisa como o sofrimento ético-político mutila e limita a vida de diferentes formas, por diferentes estratégias, ceifando o corpo/subjetividade da possibilidade de expansão e de aumento da potência de ação.

Seguindo os referenciais teóricos que compõem nossas práticas, nos orientamos a partir da filosofia de Espinosa para pensar um corpo com a possibilidade de afetar e ser afetado, tanto por outros corpos, seres vivos, pela natureza e por uma infinidade de coisas. A partir dessas afetações o corpo pode se expandir por meio de afetos, paixões alegres ou ações. Essa concepção ontológica nos guia para práticas que promovam estes afetos expansivos em busca do aumento da liberdade (Strappazzon; Sawaia; Maheirie, 2022).

Durante os acompanhamentos junto ao PAIF, que configuram uma grande parcela da atuação cotidiana da psicologia no CRAS, a formação de vínculos com as usuárias é construída por meio de uma escuta implicada e sensível, de modo que apostamos na possibilidade de promoção

destes afetos expansivos assim como na promoção de liberdade. Para isso é importante nos atentarmos para as sutilezas da vida das pessoas com as quais atuamos, ou seja, estarmos sensíveis e implicadas com provocações mobilizadoras para as práticas, trazendo ao fundo questões como: quais são seus desejos? O que as faz felizes? O que gostam de fazer no tempo de lazer, com quais pessoas gostam de estar? O que acham bonito? Para quais lugares gostam de ir? A prática de suscitar desejos, colocar possibilidades de expansão de horizontes e de novas configurações de vida de modo a mobilizar a potência de ação e produzir liberdade (Strappazzon; Sawaia; Maheirie, 2022) por mais sutil que pareça, possibilita a criação de alegrias cotidianas, como relatam Sawaia, Berezoschi e Purin "felicidade não é luxo, ao contrário, ela é necessidade para perseverar na existência como modo humano, portanto, um item fundamental da Proteção Social, objetivo do SUAS" (2023, p. 31). Nesse sentido, sentipensei que, durante os acompanhamentos PAIF, se formam e fortalecem vínculos entre nós e as usuárias de forma que o CRAS se configura verdadeiramente como rede de apoio para algumas famílias. Conheci usuárias que, mesmo não estando mais ligadas ao PAIF, vão ao serviço e mandam mensagens para contar algum acontecimento rotineiro às equipes, ou novidades das vidas de suas famílias, pelo desejo de compartilhar a vida a partir dos vínculos formados.

Além da liberdade espinosana, consideramos relevante retornar a Paulo Freire e refletir acerca da esperança como uma categoria possível para guiar nossas práticas no CRAS. A esperança freiriana significa força para compreender, transformar e (re)criar modos de vida e um mundo ainda por vir - esperança é fundamento ontológico do humano, "pois sem ela, não haveria história, mas puro determinismo" (Freire, 2018, p. 71). Liberdade/Esperança, portanto, é uma necessidade humana que nos permite "ser mais" para afirmar a vida como potência de transformação, em direção a outros modos de organização social e formação humana. Nesta direção, em uma sociedade constituída por forças opressoras e alienadoras da potência humana, cabe à prática educativa disputar os processos de mediação constituidores do desenvolvimento humano (Vigotski, 2009) criando encontros que possibilitem outras formas de ser social e viver em sociedade. É por isso que apostamos na potência dos encontros no SUAS para a formação profissional em psicologia, como suscitador da esperança freireana e da busca pela liberdade espinosana.

E, como discutimos anteriormente, os acompanhamentos PAIF mostram-se profícuos à compreensão, transformação e recriação da vida vivi-

da, ao passo que suscitam esses movimentos. Os encontros, então, durante acompanhamentos PAIF, ou em práticas grupais, podem se configurar como esse plano, em que são mobilizadas alegrias e aumento da potência de ação, no sentido da produção de esperança freireana e de caminhos para liberdade espinosana.

Ao apagar das luzes

Durante o segundo semestre de estágio, fui surpreendida por uma dura realidade de precarização dos serviços da assistência social do município, o que se intensificou cada vez mais até o encerramento do período do estágio. Em um intervalo de poucas semanas, duas psicólogas do serviço foram realocadas para outros equipamentos e, até o momento desta escrita, não haviam sido substituídas por outras profissionais, mesmo com grande insistência das trabalhadoras para que as equipes estivessem completas. Além disso, por conta de limites orçamentários do município, muitas/os trabalhadoras/es de cargos comissionados foram demitidas/os, inclusive quase todos os motoristas e pessoas responsáveis pelas gerências dos equipamentos do SUAS. Tais acontecimentos culminaram em acúmulo de trabalho e desvio de funções de algumas trabalhadoras, além da suspensão das visitas domiciliares e da possibilidade de locomoção da equipe para outras atividades.

Esse cenário é comum em grande parte do Brasil. Por mais que o SUAS esteja em "expansão" de equipamentos e em um processo de interiorização, o cenário atual é bastante desfavorável, com o desfinanciamento das políticas de assistência e os ataques aos direitos sociais constitucionais (Macedo; Fontenele; Gomes, 2022). Da mesma forma, por mais que haja um processo de expansão das psicólogas no SUAS, que atualmente possuem uma expressiva presença desde a efetivação da Política Nacional de Assistência Social (Yamamoto; Oliveira, 2010), estas vivem em um intenso processo de precarização do trabalho, que inclui a sobrecarga, falta de materiais para oficinas, falta de transporte para visitas domiciliares, assédio dos cargos de gestão, realização de atividades que não competem ao cargo técnico e outros (Macedo; Fontenele; Gomes, 2022).

Foi essa a realidade de precarização que se colocou, de forma mais imperativa, após a diminuição no número de trabalhadoras nas equipes, de modo que duas equipes do serviço, que atuavam em duplas (psicóloga e assistente social), ficaram com apenas uma pessoa. O meio que as tra-

balhadoras do serviço utilizaram para lidar com a sobrecarga foi não se desdobrar em duas para atender o número previsto de famílias por uma dupla, já que agora essas trabalham sozinhas. Nesse sentido, a estratégia das trabalhadoras foi "deixar a bomba explodir", ou seja, não prejudicar a qualidade do atendimento em prol da quantidade, de modo que a demanda reprimida de famílias que necessitam atendimento possa gerar repercussões e responsabilizar as gestões e a secretaria de assistência social, obrigada a responder ao Ministério Público do município pela falta de equipe técnica. Durante este processo, ouvi de algumas técnicas frases como "Não podemos fazer o trabalho assim, nossa responsabilidade tem um limite" e também "Como vamos atender 30 famílias em uma pessoa só, não tem como". Movimentos nesse sentido nos chamam atenção para os desafios, que além de técnicos e teóricos, surgem no campo político e institucional, que exige das profissionais de psicologia uma reflexão/ação crítica sobre suas condições de trabalho (Ribeiro; Guzzo, 2014) e no meu caso, sobre a condições presenciadas no estágio.

Durante esses momentos, compreendemos, a partir do que foi experienciado em campo, a história das políticas públicas e em especial, o Sistema Único de Assistência Social repetindo-se como uma "política pobre para os pobres"[51] com a constante afirmação de que não há verba suficiente para o investimento nas políticas públicas, em especial na política de Assistência Social. Além de diversas precariedades, essa política apresenta contradições em sua própria formulação, como por exemplo os programas de benefícios, que por mais importantes que sejam, não geram modificações nos níveis de concentração de riqueza, de modo que não tem sido possível reverter o quadro de pobreza da sociedade brasileira (Yamamoto; Oliveira, 2010).

Essa realidade vivida no SUAS aponta para a necessidade de uma formação política, além da formação técnica e teórica para a atuação da psicologia no SUAS (Ribeiro; Guzzo, 2014). Algumas teorias como as da Psicologia Comunitária podem ser importantes para essa formação, mas para além da classe de psicólogas, o conhecimento da estrutura do sistema político brasileiro, das políticas públicas, da constituição cidadã deveriam ser de todas e todos os brasileiros (Cordeiro; Curado, 2017), já que a par-

[51] Essa expressão tem sido comumente utilizada por trabalhadoras da psicologia que atuam, pesquisam, estudam e produzem conhecimentos e práticas acerca da atuação na assistência social. Referenciamos especificamente Isabel Maria Farias Fernandes de Oliveira que fez essa menção em uma atividade presencial realizada na Universidade Federal de Santa Catarina, no mês de novembro de 2025.

ticipação das usuárias tanto no processo de asseguramento das políticas públicas quando na reivindicação de melhorias é indispensável, afinal, são estas as pessoas que a experienciam mais cotidianamente. Nesse sentido, compreendemos que também cabe à atuação da psicologia a reivindicação das usuárias como sujeitos de direitos, para as quais a política de assistência social não é mero favor, mas sim uma forma de assegurar o direito à alimentação, moradia, lazer, educação, que muitas vezes lhes são negados. Ao reforçarmos e reafirmarmos o lugar de sujeito de direito às pessoas usuárias do CRAS abre-se espaço para que a pessoa questione o seu lugar de pertença na sociedade, com a possibilidade de criação da cidadania (Maheirie *et al*., 2019)

Entretanto, mesmo tendo vivenciado a dureza da precarização, algumas possibilidades de enfrentamento, mesmo que singelas, mostraram-se possíveis. Como exemplo, um dos usuários que frequentava uma oficina realizada pelo CRAS em um centro comunitário, ao saber que a equipe do serviço não poderia mais participar do grupo por conta da falta de motoristas para levar as trabalhadoras até o local, convocou outras participantes da oficina a fazer telefonemas para secretaria de assistência social reivindicando a presença da equipe na oficina. Essa ação, encabeçada pelas próprias usuárias, parece-nos simbólica para pensarmos como a formação de vínculos, e a promoção de espaços que ampliem a felicidade e a afirmação dos sujeitos como pessoas de direitos pode reverberar na organização e luta por um SUAS fortalecido, do qual usuárias e trabalhadoras sejam protagonistas.

Nesta direção, cabe também ao trabalho no SUAS a criação de encontros que possibilitem outras formas de ser/existir/agir e viver em sociedade. Para tanto, é preciso compreender as forças que limitam a esperança/liberdade, pois sem esta compreensão aceitamos as desigualdades sociais, as opressões e o desejo pela servidão como fatalismo, e participamos de forma passiva de processos históricos que servem à mutilação da vida. Novamente remetendo a Paulo Freire, é necessário conhecermos e compreendermos a realidade, sem abstrair os sujeitos dela, mas compreendendo a complexidade do processo de historicidade e da formação e de nosso país e nosso povo (Rodrigues, 2024), para uma prática em que a esperança de uma sociedade diferente não vire uma mera espera de mudança mas sim uma ação coletiva e cotidiana, esperançar.

Dessa forma, do processo de formação à atuação, quando em encontros no campo da assistência social, vinculada à psicologia social e comunitária, envolve um trabalho de tensão tanto com a psicologia, à medida que

busca romper com lógicas e campos individualizantes, ou com o "sujeito psicológico" (Yamamoto; Oliveira, 2010), produzindo afetos e felicidades, a partir de ações que não separem o sujeito da sociedade e seus territórios. Mas também com a própria assistência social, já que em seu horizonte, a psicologia se propõe a um trabalho que seja emancipador e que atue diretamente contra as desigualdades sociais, almejando a transformação social (Yamamoto; Oliveira, 2010).

Considerações finais

Com a entrada no campo de estágio experimentamos no corpo/subjetividade, o que é o cotidiano no SUAS com seus diversos atravessamentos e complexidades. À medida que o processo pedagógico de reflexão, ação, questionamento, investigação aconteceu fui me afastando, em certa medida, das ideias que me levaram ao campo no primeiro momento, e me aproximei do que é possível de fato ser feito no CRAS. Essa movimentação, só foi possível através dos encontros vividos e sentidos no SUAS, que compuseram ao longo desse espaço-tempo um corpo que sentipensa a atuação da psicologia de forma diferente do que antes dessa experiência. Pelo que foi experienciado, é inegável a necessidade da reivindicação contínua pela qualidade e melhoria de todo o Sistema Único de Assistência Social, pela luta por uma vida digna às pessoas usuárias dos serviços socioassistenciais e pelo fim das violências que produzem tristezas e diversas desigualdades, por meio da exploração do humano pelo humano combinada às opressões.

Concomitantemente, o trabalho sensível de escuta e intervenção da psicologia não pode ser posto em segundo plano. Apostamos na esperança e na liberdade como forma de atuação da psicologia nesta política, por meio da formação e fortalecimento de vínculos, da prática territorializada e do asseguramento de direitos às pessoas usuárias. Sendo assim, a experiência de estágio na assistência social configura-se como um processo de aprendizagem técnico, teórico, político e afetivo. Ao longo deste processo, em que dialeticamente compomos e somos compostas pelas outras (usuárias, trabalhadoras) nos compomos também como psicólogas.

Do ponto de vista das educadoras/es que apostam na potência da experiência de estágio no SUAS para a formação profissional em psicologia, compreendemos com Vigotski (2009), que nos constituímos mediados pelas relações sociais em determinado contexto histórico, o que indica que o desenvolvimento humano e as formas de organização social podem ser

dialeticamente construídas por meio de práticas educativas que viabilizem outras leituras de si e do mundo, como é o caso das experiências de estágio aqui compartilhadas.

Por fim, retomamos Paulo Freire para relembrar que é preciso amar este mundo e suas gentes para se rebelar contra o *staus quo*. Ao combinar amor e rebeldia, Freire recupera afetos, renegados no pensamento hegemônico moderno, e os recoloca na articulação entre ontologia, epistemologia e ética, em outras palavras, amar e compreender o mundo para transformá-lo com vistas à liberdade.

Referências

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Conselho Nacional de Assistência Social. Resolução nº 109, de 11 de novembro de 2009. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, n. 225, 25 nov. 2009.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA; CONSELHOS REGIONAIS DE PSICOLOGIA; CENTRO DE REFERÊNCIA TÉCNICA EM PSICOLOGIA E POLÍTICAS PÚBLICAS. Referências Técnicas Para Atuação De Psicólogas(os) no Cras/Suas. 3. Ed. Brasília: CFP, 2021.

CORDEIRO, M. P.; CURADO, J. C. *Psicologia na assistência social: um campo em formação*. Psicologia & Sociedade, v. 29, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29169210. Acesso em: 14 jan. 2026.

DELEUZE, G. Espinosa: *Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DINIZ, R. F.; MINCHONI, T. *Aportes de Milton Santos para uma psicologia espacializada e cidadã. In*: FARIAS, T. M.; COSTA, P. H. A. (orgs.). De frente para o quarto de despejo: contribuições do pensamento social brasileiro para uma psicologia brasileira. 1. ed. 2025. p. 221-244.

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo. 2015.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

GALEANO, E. *O livro dos abraços*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2002.

MACEDO, J. P.; FONTENELE, M. G.; GOMES, R. W. D. S. *Psicologia e Assistência Social: Crise e Retrocessos Pós-Encerramento do Ciclo Democrático-Popular*. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 42, n. spe, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1982-3703003262852. Acesso em: 14 jan. 2026.

MAHEIRIE, K.; ANDRADE GOMES, M. de; TONIAL, F. A. L.; MINCHONI, T.; ARNDT, A. D; CORRÊA, B. *Subjetivação política e aumento da potência de ação: quem são os usuários dos Cras?* Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 874-890, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.5752/P.1678-9563.2019v25n2p874-890. Acesso em: 14 jan. 2026.
MARTÍN-BARÓ, I. *O papel do Psicólogo*. Estudos de Psicologia (Natal), v. 2, n. 1, p. 7–27, jun. 1997. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000100002. Acesso em 14 jan. 2026.
RIBEIRO, M. E.; GUZZO, R. S. L. *Psicologia no Sistema Único de Assistência Social (SUAS): Reflexões Críticas Sobre Ações e Dilemas Profissionais*. Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais, *[S. l.]*, v. 9, n. 1, p. 83–96, 2014. Disponível em: http://www.seer.ufsj.edu.br/revista_ppp/article/view/837. Acesso em: 14 abr. 2026.
RODRIGUES, R. L. *A ética na práxis freireana: educação para a liberdade e emancipação humana*. Revista Katálysis, v. 27, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1982-0259.2024.e96359. Acesso em: 14 jan. 2026.
SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.* Rio de Janeiro: Record, 2013.
SAWAIA, B. B. *O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão*. *In*: Sawaia, B. B. (org.). As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 96-118.
SAWAIA, B. B. *Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social.* Psicologia & Sociedade, v. 21, n. 3, p. 364–372, 2009. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300010. Acesso em: 14 jan. 2026.
SAWAIA, B. B.; BEREZOSCHI, J.; PURIN, G. T. *A psicologia no SUAS: horizontes éticos, políticos e afetivos ou quando falar de alegria é resistência*. In: BAMBRILLA, R. B.; NOGUEIRA, G.; JACINTO, P. M. S.; ROCHA, R. V. S. (Orgs.). *A psicologia no Sistema Único de Assistência Social: fundamentos, desafios e horizontes teórico-metodológicos*. Salvador: Diálogos, 2023, p. 21-36.
SILVA, A. D.; MACEDO, B.; KRAFT, F.; SILVA, J. D.; JURADO, K. R *Caminhos para uma inserção territorializada da Psicologia*. In: FARIAS, T. M; OLEKSZECHEN, N; BRITO, M. A. M (orgs.). *Relações pessoa-ambiente na América Latina: perspectivas críticas, territorialidades e resistências*. Florianópolis: ABRAPSO Editora, 2021. p. 75–95.
STRAPPAZZON, A. L.; SAWAIA, B.; MAHEIRIE, K. *A Liberdade em Espinosa como base ontoepistemológica no enfrentamento do sofrimento ético-político*. Psicologia & Sociedade, v. 34, 2022. Disponível em: https://doi.or-

g/10.1590/1807-0310/2022v34242492. Acesso em: 14 jan. 2026.
BARBOSA, M. I. S.; BOSI, M. L. M.. *Vínculo: um conceito problemático no campo da Saúde Coletiva*. Physis: Revista de Saúde Coletiva, v. 27, n. 4, p. 1003–1022, out. 2017. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-73312017000400008. Acesso em: 14 jan. 2026.
VIGOTSKI, L. *Imaginação e criação na infância*. São Paulo, Ática, 2009.
YAMAMOTO, O. H.; DE OLIVEIRA, I. M. F. F. (2010). *Política Social e Psicologia: uma trajetória de 25 anos*. Psicologia: Teoria E Pesquisa, v. 26, n. spe, p. 9–24, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000500002. Acesso em 14 jan. 2026.

Capítulo XV

Aquilombamento, saúde ético-política e produção de cuidado antirracista no SUS

Henrique Galrão
Dep. de Saúde Mental, Álcool e outras Drogas/Ministério da Saúde

Introdução

O presente artigo, reúne passagens da dissertação de mestrado "O Kilombrasa: processos de um coletivo antirracista nos serviços de saúde da FÓ/Brasilândia" (2023). Essa pesquisa orientou-se por meio da estratégia metodológica da Cartografia como Pesquisa-Intervenção, a qual Passos, Kastrup e Escóssia (2009) sustentam que a produção de conhecimento se desenvolve de forma indissociável dos processos contínuos de produção de subjetividade. A coleta dos dados se deu por meio da elaboração de diários de campo e uma entrevista semiestruturada com membros do Fórum KilomBrasa.

Para a análise dos dados, adotou-se a afetividade, conforme formulada por Spinoza (2019), como proposta analítica. O percurso metodológico inspira-se no trabalho de Mariléa de Almeida (2022), que, em sua pesquisa em comunidades quilombolas, mobiliza a mesma perspectiva para a construção do caminho analítico. Assim, esta pesquisa subverte o senso comum ao tomar o corpo como espaço legítimo de produção de conhecimento, compreendendo que aquilo que afeta o pesquisador se articula diretamente com a produção de saber. O autor buscou se abster ao máximo de juízos morais de certo e errado, atentando-se aos movimentos que implicavam a valorização, a defesa e a expansão do KilomBrasa, à potencialização do território e às ações desenvolvidas pelas trabalhadoras voltadas à qualificação de sua atuação enquanto agentes dos serviços públicos.

Em diálogo com Spinoza (2019), a valorização pessoal foi compreendida como um ato político, considerando-se central a atenção aos modos pelos quais as pessoas desenvolviam e realizavam suas práticas, bem como

aos mecanismos construídos para a manutenção do grupo, aquilo que o Spinoza denomina potência de ação. Nessa direção, a análise se articula à proposição de Souza e Sawaia (2016), que associam a produção da potência de ação à produção de saúde, reconhecendo o KilomBrasa como um espaço ético-político de produção de cuidado. A partir da análise de episódios do cotidiano, foram construídos seis analisadores que contribuíram para a síntese deste trabalho e para a explicitação do percurso realizado, dos quais, para isso, alguns fragmentos de memória foram eleitos.

Oriundo de práticas de promoção de equidade étnico racial nos serviços de saúde pública do território, o Fórum KilomBrasa foi uma experiência desenvolvida por trabalhadoras da FÓ/Brasilândia no município de São Paulo. Por meio de encontros formativos mensais, esse grupo buscava garantir a defesa dos princípios básicos do Sistema único de Saúde (SUS) como garantia de sua efetividade, bem como a implementação das diretrizes previstas pela Política Nacional de Saúde da População Negra (PNSIPN) e outras estratégias de enfrentamento ao racismo (Galrão; Rosa 2025).

Dentre essas estratégias destaca-se a implementação do quesito raça/cor como um instrumento para avaliação e monitoramento da efetividade das políticas públicas, produção de dados epidemiológicos, mas principalmente como dispositivo analítico das relações existentes nas unidades. Nesse sentido, quando trabalhada como ferramenta analítica, o quesito raça/cor pode subsidiar o processo de cuidado produzido nos serviços de saúde, bem como revelar questões subjetivas e não apenas técnicas, que desfavorecem o desenvolvimento de estratégias de enfrentamento ao racismo (Galrão; Rosa 2025).

Contudo, pretende-se nesse artigo atentar-se para esse Fórum como um espaço de produção de saúde pública e comunitária, agenciando discussão de Aquilombamento (Souza; David; Passos, 2025), com a ideia de Saúde Ético-Política, que vem sendo desenvolvida pela professora Bader Sawaia e seu núcleo de pesquisa.

A proposta de Aquilombamento é compreendido como um modo de fazer ético-político, oriundo da experiência histórica dos quilombos, que ultrapassa a dimensão territorial e se afirma como tecnologia ancestral de enfrentamento ao racismo. Trata-se de um saber-fazer afrodiaspórico que articula ancestralidade, rebeldia e organização coletiva, operando na produção de coletivos, subjetividades e instituições antirracistas e orientando a reorganização de práticas sociais e institucionais, em especial no âmbito do SUS. Nessa perspectiva, o Aquilombamento não se reduz à memória

histórica, constituindo-se como um processo contínuo de criação de redes, vínculos e territórios existenciais, orientado pela liberdade, pela democracia radical e pela invenção de outras formas de cuidado e de vida (Souza; David; Passos, 2025).

Ao abordarem a saúde como uma questão ético-política, Souza e Sawaia (2016), rompem com concepções restritas ao campo biomédico e à ideia de saúde como mero estado de equilíbrio orgânico ou acesso a serviços. As autoras partem de uma perspectiva dialético-materialista, compreendendo o processo saúde-doença como indissociável das condições históricas, sociais e políticas que organizam a vida concreta dos sujeitos. Nesse marco, a saúde é definida como "potência de ação", conceito fundamentado na filosofia de Baruch Spinoza, segundo o qual é útil ao ser humano aquilo que amplia sua capacidade de afetar e ser afetado pelo corpo social (Spinoza, 2019).

Souza e Sawaia (2016) ressaltam ainda que a Saúde Ético-Política é um processo marcado por contradições e conflitos, não se configurando como um estado ideal a ser alcançado. A militância e a ação política, embora potencializadoras da saúde, também podem gerar sofrimento, como cansaço e sobrecarga, evidenciando que a vida coletiva é atravessada por tensões permanentes. No entanto, diferentemente do sofrimento produzido pela exclusão social, esse sofrimento não conduz à paralisia, mas é ressignificado no interior do coletivo, mantendo viva a capacidade de (re) existência. Como afirmam as autoras, "agir e alegrar-se são sinônimos" (Brandão, 2008 Apud. Souza; Sawaia, 2016, p. 316) no contexto das ocupações, nas quais o singular e o coletivo se fundem na experiência política.

Assim, a saúde ultrapassa a dimensão individual e privada e passa a ser entendida como expressão da liberdade, do cuidado, da autonomia e da participação nos espaços coletivos, o que as autoras articulam com o conceito de felicidade pública[52]. Nessa perspectiva, Souza e Sawaia (2016) revelam a indissociabilidade entre cuidado, luta social e produção da vida. Ao mesmo tempo evidenciam que a saúde ético-política não se define apenas pela ausência de sofrimento, mas pela possibilidade de transformação coletiva das condições de existência.

[52] O conceito de felicidade pública, a partir de Hannah Arendt, refere-se à satisfação produzida pela participação ativa na vida pública e pela experiência de agir em conjunto com outros no espaço comum. Não se confunde com bem-estar privado ou realização individual, mas diz respeito ao exercício da liberdade política, à construção coletiva do mundo comum e ao reconhecimento mútuo entre cidadãos (Turatto; Muller, 2021).

Coletivos como o KilomBrasa são frequentemente desconsiderados enquanto espaços legítimos de produção de cuidado, sendo deslocados para o campo da alegoria ou desqualificados como propostas válidas de intervenção em saúde. No entanto, quando a ação política é compreendida como um gesto de subversão das condições que condenam determinados corpos ao sofrimento, ela se configura como um movimento orientado à construção da saúde integral do sujeito, para além de uma concepção estritamente biológica (Souza; Sawaia, 2016). Nessa direção, amplia-se a noção de saúde, possibilitando reconhecer a organização coletiva de enfrentamento ao racismo como um processo efetivo de produção de cuidado (Galrão, 2023).

Considerar a saúde como uma dimensão ético-política implica reconhecer que a indignação diante do que está instituído expressa o movimento do sujeito em direção à superação daquilo que lhe produz sofrimento. A organização coletiva, nesse sentido, amplia a potência de ação, assim como o reconhecimento de si enquanto sujeito político e de direitos, por meio das relações intersubjetivas estabelecidas com o outro. A possibilidade de "esperançar" intensifica o desejo de transformação social e a criação de um futuro no qual o campo político-social se constitua como um espaço comum (Souza; Sawaia, 2016).

Diante desse percurso teórico-metodológico, torna-se necessário avançar da análise dos coletivos, das práticas de cuidado e da saúde ético-política para a compreensão das formas pelas quais o poder opera na produção e na gestão da vida e da morte no interior do Estado. Assim, o próximo tópico propõe examinar como o racismo se estrutura como racionalidade de governo, incidindo sobre corpos, territórios e subjetividades por meio das políticas públicas de saúde. Ao mobilizar o conceito de governamentalidade racista, busca-se explicitar como práticas institucionais, dispositivos técnicos e saberes participam da administração diferencial da vida e da morte, tensionando os princípios de universalidade, equidade e integralidade do SUS e produzindo desafios concretos às iniciativas coletivas de enfrentamento ao racismo, como o KilomBrasa.

Governamentalidade racista e gestão da vida e da morte por meio das políticas públicas de saúde

A constituição histórica das categorias "branco" e "não branco", forjada no contexto da expansão europeia, instituiu o europeu como parâmetro

universal de humanidade, ao mesmo tempo em que produziu o africano e a África como alteridade negativa. Esse processo sustenta aquilo que Mbembe (2018) denomina política da raça, por meio da qual características fenotípicas passam a operar como critérios de valor moral, racionalidade e pertencimento ao humano, legitimando práticas de dominação, exclusão e violência sobre aqueles situados fora desse enquadramento. Para o autor, a raça não se limita a um marcador histórico ou identitário, mas atua como operador central que articula regimes de visibilidade, estética e materialidade das relações sociais, estruturando práticas institucionais de hierarquização e vulnerabilização.

Nessa direção, Duarte, Queiroz e Costa (2016) criticam abordagens que tratam o racismo predominantemente como fenômeno moral, dissociado das estruturas materiais e institucionais. Os autores argumentam que tal separação reduz o racismo a um erro epistemológico e oculta sua centralidade como componente constitutivo dos modos modernos de governo. O racismo, assim, não pode ser compreendido como um desvio ocasional, mas como parte integrante do processo de subjetivação moderna, responsável por delimitar as fronteiras do humano no interior do humanismo ocidental. A racialização, portanto, se configura como uma operação política que simultaneamente nega a humanidade de determinados grupos e legitima a supremacia de outros (Duarte; Queiroz; Costa, 2016; Fanon, 2020).

As experiências cotidianas de violência racial e a vida em territórios atravessados por políticas marcadas pelo racismo reatualizam o sofrimento histórico imposto às populações negras desde o período colonial, produzindo efeitos subjetivos persistentes de não reconhecimento e negação da alteridade (Kilomba, 2019). É nesse contexto que Sueli Carneiro (2023) propõe compreender o racismo como um mecanismo integrante do que conceitua como Dispositivo de Racialidade, em diálogo crítico com a noção foucaultiana de dispositivo. Ao recusar a separação entre raça, instituições e práticas discursivas, a autora evidencia que os modos de gestão da vida coletiva são invariavelmente atravessados pela racialidade, operando como tecnologias de poder que organizam desigualdades, violências e hierarquias de humanidade.

No contexto brasileiro, essa racionalidade racializada encontra fundamento histórico na exploração sistemática do corpo negro, que constituiu a base do modelo econômico escravocrata e viabilizou processos de acumulação de riqueza nas metrópoles europeias e em suas colônias. Tal regime engendrou formas duráveis de alienação e dominação cujas relações de

poder não se extinguem com o fim formal da escravidão, mas se reconfiguram na contemporaneidade por meio de práticas estatais e institucionais diversas (Duarte; Queiroz; Costa, 2016; Carneiro, 2023).

Seguindo esse pressuposto, Marilea de Almeida (2022) também se afasta de interpretações que restringem o racismo ao plano da moral ou da falsa consciência. A autora enfatiza que o racismo deve ser compreendido como um fenômeno intrinsecamente articulado às formas modernas de racionalidade política, operando simultaneamente na gestão da vida e da morte, nos afetos e nas percepções. Nessa chave analítica, o racismo não aparece como um elemento externo ou patológico da razão moderna, mas como um de seus operadores constitutivos, capaz de produzir sentidos, afetar corpos e organizar hierarquias de humanidade.

Almeida (2022) destaca que a racialização do mundo moderno institui o Negro como figura central de uma economia simbólica e política fundada na desumanização. Trata-se de um processo no qual a raça opera como um regime ancorado nas aparências, mas que ultrapassa o visível, uma vez que a atribuição racial não apenas nomeia, mas produz realidades sociais, formas de infravida e regimes institucionais de indiferença, abandono e morte social. Nesse quadro, o horizonte último dessa racionalidade racializada é a morte, articulada ao conceito de Necropolítica formulado por Mbembe, segundo o qual determinadas populações são sistematicamente expostas à eliminação física ou simbólica.

Ao dialogar com as contribuições de Michel Foucault acerca do biopoder, da soberania e do racismo de Estado, Almeida (2022) ressalta que os mecanismos de gestão da vida coexistem com o direito de matar no funcionamento do Estado moderno. A escravidão moderna é, assim, compreendida como uma das primeiras e mais radicais experiências Biopolíticas, ao instituir a perda absoluta do território, do corpo e do estatuto político como condição normalizada para determinados sujeitos. Embora experiências como o nazismo e o stalinismo tenham radicalizado tais dispositivos, a autora enfatiza que suas bases se encontram nas práticas coloniais, raciais e escravistas que antecedem e excedem esses regimes.

É nesse arcabouço que Almeida (2022) mobiliza o conceito foucaultiano de Governamentalidade para formular a noção de Governamentalidade Racista, compreendida como uma racionalidade política que ultrapassa o âmbito das instituições estatais formais e abrange o governo das condutas, dos corpos e das populações. A governamentalidade racista designa, assim, o conjunto de procedimentos, técnicas, saberes e dispositivos que, mediadas pela raça, organizam práticas de exclusão, controle e gestão diferencial

da vida, incidindo tanto sobre a materialidade da existência quanto sobre os processos de subjetivação.

No campo das políticas públicas de saúde, essa governamentalidade se expressa por meio de mecanismos específicos, como a burocratização do acesso a direitos, a baixa efetividade das políticas sociais e a fragilização dos dispositivos públicos de cuidado. Galrão (2023), ao analisar os serviços públicos de saúde no distrito da Freguesia do Ó/Brasilândia, evidencia como os efeitos macropolíticos dos modelos de gestão incidem diretamente sobre o cotidiano dos equipamentos, produzindo descontinuidades, precarização do trabalho e restrições no acesso ao cuidado. Tais processos se intensificam à medida que se observa a progressiva desestruturação da Reforma Sanitária enquanto projeto ético-político de Estado, com consequências severas para a população usuária do Sistema Único de Saúde.

Nesse cenário, torna-se imprescindível analisar os modos de gestão implementados pelas Organizações Sociais de Saúde (OSS) no território paulista, que têm contribuído para a reprodução de uma racionalidade colonial e neoliberal. Esses arranjos administrativos operam uma intensificação da exploração da força de trabalho e da vitalidade das trabalhadoras e trabalhadores da saúde, produzindo condições marcadas pelo desgaste contínuo, pela desmotivação, pelo adoecimento e pelo sofrimento psíquico. Trata-se de um processo de esgotamento institucional que compromete tanto a sustentabilidade dos serviços quanto à qualidade do cuidado ofertado (Galrão, 2023).

Observa-se, assim, o avanço de uma lógica privatista orientada prioritariamente pelos interesses empresariais das organizações gestoras, em detrimento de um projeto ético-político comprometido com a universalidade, a integralidade e a equidade do cuidado. Esse deslocamento tem impactos diretos sobre as populações usuárias dos serviços públicos, que passam a enfrentar obstáculos crescentes no acesso às políticas públicas, aprofundando desigualdades históricas e fragilizando os mecanismos de garantia de direitos sociais (Galrão, 2023).

Dessa forma, a governamentalidade racista não se limita à gestão material da vida e da morte, estendendo seus efeitos ao plano da subjetividade, na qual produz sofrimento, exaustão e captura psíquica. Sob a hegemonia neoliberal, políticas públicas e arranjos institucionais articulam a administração diferencial das populações à modulação dos afetos e das condutas, convertendo a precarização em tecnologia de governo. A articulação com a Psicopolítica permite, assim, compreender como a racialidade se reinscreve nas formas contemporâneas de governamentalidade, deslocando o foco

do controle direto dos corpos para a produção de subjetividades ajustadas à lógica da autoexploração e da responsabilização individual.

Da biopolítica à psicopolítica: racialidade e gestão da subjetividade

Ao analisar as transformações contemporâneas das racionalidades de poder, Galrão (2023) propõe um deslocamento analítico que articula criticamente as noções de Biopolítica, Necropolítica e Psicopolítica, evidenciando os limites das formulações foucaultianas diante da reorganização do capitalismo ao final do século XX. Em diálogo com Mbembe (2018) e Byung-Chul Han (2020), o autor argumenta que Michel Foucault não chegou a acompanhar plenamente a emergência do neoliberalismo como racionalidade dominante, marcada não apenas pela gestão da vida, mas pela produção sistemática da morte e do esgotamento subjetivo como tecnologias centrais de governo.

Nesse novo arranjo, o neoliberalismo passa a operar pela eliminação daqueles considerados excedentes ao corpo social, isto é, sujeitos e coletividades que não se ajustam à lógica da homogeneização produtiva e competitiva. Diferentemente dos modelos clássicos de exclusão, a regulação neoliberal não se dá prioritariamente pela expulsão formal do campo social, mas pela administração da morte, física, simbólica e psíquica, como estratégia de ordenamento populacional. Galrão (2023) destaca que essa dinâmica recoloca a centralidade do terror como mecanismo de governo, como forma de operacionalização da Necropolítica.

O autor também chama atenção para o fato de que os regimes autoritários e ditatoriais ocorridos fora do eixo europeu, particularmente na América Latina, tensionam a ideia foucaultiana de superação do estado de guerra, entre o Séc. XIX e Séc. XX, no interior do Biopoder. No caso brasileiro, o regime militar instaurado em 1964 configura um exemplo paradigmático de um Estado que governou explicitamente por meio da lógica da guerra interna, mobilizando o silenciamento, a censura e a morte como respostas às formas de dissenso político. Ainda que esse regime tenha incidido sobre amplos setores da sociedade, Galrão (2023) sublinha que o racismo constituiu um eixo estruturante dessa governamentalidade, operando tanto de modo explícito quanto velado, com impactos desproporcionais sobre a população negra.

Ao recuperar as análises de Thula Pires (2018), o autor demonstra como o governo militar produziu um pânico moral em torno da cultura negra e dos movimentos políticos negros, criminalizando suas expressões estéticas, culturais e organizativas. A construção discursiva de uma suposta ameaça racial, associada à denúncia do racismo estrutural, foi utilizada como justificativa para práticas de repressão, censura e violência estatal, especialmente contra iniciativas que afirmavam o orgulho negro e reivindicavam direitos civis. Tal estratégia sustentava-se na manutenção do mito da democracia racial e, por conseguinte, na negação sistemática das desigualdades raciais que atravessavam o país (Galrão, 2023).

Com o processo de redemocratização e a promulgação da Constituição Federal de 1988, inaugura-se, segundo Galrão (2023), um novo regime jurídico-político que reconhece formalmente, por meio da referida Constituição, a cidadania da população negra e amplia o campo das políticas públicas voltadas à garantia de direitos. No entanto, o autor argumenta que esse marco institucional não foi suficiente para desarticular a racialidade como estratégia de governo. Ao contrário, o Estado brasileiro manteve práticas de negligência e silenciamento das demandas históricas dos movimentos negros, ao mesmo tempo em que mobilizava o discurso da democracia racial como instrumento diplomático e político, inclusive em suas relações internacionais.

É nesse cenário que o neoliberalismo se consolida como racionalidade hegemônica, apresentando-se como expressão de maturidade social e de autonomia individual. Galrão (2023) discorre, contudo, que essa promessa de autonomia é profundamente contraditória, em que ao mesmo tempo em que defende um Estado mínimo, o Neoliberalismo exige um Estado forte, autoritário e disciplinador para assegurar a obediência social necessária à sua reprodução. A gestão neoliberal dos conflitos opera pela criminalização dos movimentos sociais e pela despolitização da vida coletiva, convertendo a obediência em valor central e em princípio organizador dos desejos.

Nesse contexto, o autor mobiliza o conceito de Psicopolítica, conforme desenvolvido por Domenico Hur (2019) e Han (2020), para descrever um modo de governo que atua prioritariamente sobre a dimensão psíquica e afetiva dos sujeitos. Diferentemente da Biopolítica, voltada à normalização dos corpos, a Psicopolítica incide sobre processos mais abstratos, como dados, performances, estilos de vida e regimes de autoexploração, produzindo sujeitos que internalizam a lógica da competição e da responsabilização individual. Essa racionalidade transforma elementos culturais,

estéticos e políticos, inclusive aqueles oriundos das lutas negras, em mercadorias destituídas de sua potência coletiva e emancipatória.

Galrão (2023) argumenta que essa a Psicopolítica não pode ser compreendida como um fenômeno exclusivamente contemporâneo, mas deve ser situada na longa duração da colonialidade. Ao dialogar com Fanon (2020), o autor evidencia que a Psicopolítica reatualiza mecanismos próprios da psicologia colonial (Fanon, 2020), caracterizados pela expropriação da condição de sujeito desejante, pela captura da subjetividade e pelo esvaziamento das crenças e modos de vida não alinhados à monocultura ocidental. Trata-se de um processo que produz definhamento psíquico e material, sustentado tanto pela violência direta quanto por tecnologias discursivas e institucionais de deslegitimação.

Nessa perspectiva, o sofrimento psíquico não emerge como fenômeno isolado ou individual, mas como efeito histórico de práticas de racialização que antecedem os próprios dispositivos diagnósticos modernos. Corpos negros e indígenas foram historicamente inscritos como desviantes, inadequados ou perigosos antes mesmo da consolidação dos saberes psiquiátricos, compondo um imaginário social que associa ao negro e outros grupos racializados à inadequação, à improdutividade e à ameaça à ordem. Galrão (2023) sugere, assim, que a Psicopolítica opera, desde a colonização, como tecnologia de gestão da vida e da morte, articulando marcadores raciais à produção da anormalidade.

O autor também problematiza os limites das políticas públicas quando estas não incorporam a raça como categoria analítica central. Ao apostar exclusivamente na educação ou na dimensão epistemológica como vias de enfrentamento do racismo, o Estado tende a obscurecer as práticas cotidianas de poder que sustentam a branquitude como posição hegemônica. Galrão (2023) ressalta que as próprias políticas públicas, ainda que formuladas sob a promessa de garantia de direitos, podem funcionar como tecnologias de governamentalidade, ampliando a capacidade do Estado de gerir e modular a vida das populações.

Realizando um diálogo crítico com Hur (2019), o autor defende que a superação desse impasse exige que os agentes estatais problematizem as hierarquias estruturais de raça, classe, gênero, sexualidade e demais determinações sociais da saúde, construindo práticas políticas em diálogo efetivo com os coletivos e movimentos sociais, de modo a romper com os paradigmas que naturalizam a dominação.

O colonialismo, atualizado no contexto da modernidade brasileira por meio de políticas institucionais e teorias científicas, operou processos de

alienação racial e de genocídio da população não branca. Ao compreender as instituições como atualizações das práticas discursivas, compreende-se que as relações estabelecidas na tessitura social, bem como nas políticas públicas não escaparam de possíveis capturas. Ainda assim, como aponta Galrão (2023), esse regime não produziu controle absoluto, o que possibilitou a emergência contínua de movimentos libertários e disputas políticas em defesa do direito à vida dos grupos historicamente colonizados.

O aquilombamento: uma dimensão ético-política de saúde

Antes mesmo da institucionalização de políticas públicas voltadas à reparação histórica, a população negra já produzia práticas de valorização e defesa da vida. Por meio da organização coletiva, a produção do comum não se constrói a partir da homogeneização das existências, mas da convivência entre as diferenças e da relação entre distintos modos de produzir vida. É nesse horizonte que se torna possível a emergência de uma política libertária, orientada para a emancipação social e subjetiva (David, 2018).

No contexto mais recente da redemocratização brasileira, os Movimentos Negros na Reforma Sanitária, especialmente a partir da década de 1970, passaram a tensionar a necessidade de incorporar a categoria raça como elemento central na análise das desigualdades em saúde e na formulação de políticas públicas (Galrão, 2023). Esse debate abriu caminho para a compreensão das determinações sociais da saúde a partir de uma perspectiva crítica às hierarquias raciais. De modo articulado, a Reforma Psiquiátrica Brasileira passou a incorporar, ainda que tardiamente, denúncias acerca da manicomialização da população negra e da persistência do racismo científico, reconhecendo essas dimensões como fundamentais para o avanço da Luta Antimanicomial e para a produção de um cuidado em liberdade (David, 2024).

Outro marco relevante desse processo foi a Marcha Zumbi dos Palmares, realizada em 1995, que ampliou a participação da sociedade civil negra nos espaços de gestão pública e fortaleceu a incorporação do debate racial na agenda estatal, impactando diretamente o campo das políticas sociais e de saúde (Werneck, 2016).

No âmbito da saúde pública, essas mobilizações contribuíram para a criação, em 1995, no Ministério da Saúde do Grupo de Trabalho Interministerial, para a implementação do quesito raça/cor nos sistemas de infor-

mação do SUS e para a consolidação de marcos institucionais posteriores, como a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), instituída pela Portaria GM/MS nº 992 de 2009, que reconhece o racismo como determinante social da saúde (Werneck, 2016).

No território da Brasilândia, essa lógica se atualiza de forma concreta. Conforme relatado, a atuação das trabalhadoras(es), gestoras(es) e usuárias(os) por meio dos encontros do KilomBrasa, indicam que os caminhos do cuidado se constroem pelo sensível, pelo vínculo e pela presença no território, e não pela centralidade exclusiva do tecnicismo.

Durante a participação nas reuniões do KilomBrasa, observaram-se reverberações dos encontros do coletivo na composição dos serviços, sobretudo na produção de espaços comuns com a população assistida. Diante do descumprimento de acordos institucionais, as profissionais passaram a acionar movimentos artesanais e pactos entre colegas, inclusive por meio de atos de desobediência. Essas estratégias viabilizaram a participação em reuniões e intervenções junto aos usuários, revelando rastros de um fazer instituinte que tensiona o instituído no cotidiano do trabalho.

> Um trabalhador deu continuidade à discussão sobre acolhimento, problematizando o quanto por vezes a universalização de práticas acaba desconsiderando características particulares de cada território, visto que cada comunidade é composta por pessoas complexas com seus modos de produção de vida. Ele conta como é reproduzido em espaços de Matriciamento e acolhimento, práticas hierárquicas que colaboram para o silenciamento da história de cada pessoa. O trabalhador chama atenção de como 'práticas ancestrais', assim ele se refere, poderiam possibilitar rupturas no engessamento das práticas institucionais de acolhimento. Ele cita a oralidade, em que a valorização da fala da pessoa que está sendo acolhida é primordial para que se escute a sua história, para além do que se apresenta como única e principal demanda (geralmente o quadro nosológico), podendo assim identificar fatores socioculturais e econômicos que corroboram para o processo de adoecimento dessa pessoa. Ele narra que muitas daquelas pessoas acessam os serviços na 'busca pelo básico'. Lembro como Beatriz Nascimento aponta como a garantia da memória e da história para pessoas negras é devolver a elas sua dignidade e humanidade, e que a oralidade emerge como uma ferramenta fundamental para a efetivação de uma política pública quando essa se compromete com a garantia dos direitos de cidadania à população por ela acolhida. Outra

> estratégia citada por outro trabalhador seria a adoção de formas circulares para o desenvolvimento de salas de espera e outros espaços de acolhimento, em que tecnologias como olhar, a troca de experiências coletivas, permitiriam uma sensação de comum, em que o reconhecimento e cuidado com o outro convoca o sujeito para um papel ativo, não apenas em seu cuidado, mas no reconhecimento no cuidado com o outro, assim como na filosofia Ubuntu que prega 'eu sou porque nós somos' (fragmento de memória do diário de campo do dia 09/04/2021) (Galrão, 2023, p. 145).

Frente às atrocidades produzidas pelo regime colonial, os movimentos contraculturais protagonizados pela população negra podem ser compreendidos não apenas como expressões culturais ou religiosas, mas como práticas ético-políticas de produção da vida. Ao possibilitarem a reinscrição, a reinvenção e a continuidade das memórias da diáspora africana, tais movimentos operaram como estratégias de enfrentamento às tentativas sistemáticas de apagamento promovidas pela colonialidade (Gilroy, 2020; Galrão, 2023).

Nessa chave analítica, tais experiências coletivas podem ser compreendidas como processos de fortalecimento da potência de agir, uma vez que engendraram condições simbólicas, afetivas e materiais que sustentam a perseverança na existência, aspecto central da noção de Saúde Ético-Política. Sob esse enquadramento, essas práticas configuram modalidades de cuidado coletivo que ultrapassam a centralidade do corpo biológico, ao afirmarem a dignidade, a memória e a possibilidade de ação política diante de um regime orientado à produção da servidão e da morte social (Sawaia; Busarello, 2024)

Desenvolver intervenções que contribuam para o processo de desalienação de pessoas pretas e pardas constitui um movimento central da rede de serviços no enfrentamento à produção de corpos adoecidos, bem como na superação das lógicas manicomial e colonial. Contudo, tal movimento exige um cuidado continuado, que não se limita aos serviços de saúde mental nem se encerra no interior das instituições, uma vez que o reconhecimento e o enfrentamento das violências do racismo se dão no cotidiano e demandam mais do que transformações subjetivas e individuais (Galrão, 2023).

Nesse sentido, a atuação em rede mostra-se fundamental quando se pensa a intersetorialidade para além dos serviços, incorporando o terri-

tório como instância produtora de subjetivação. As trabalhadoras(es) que compõem o KilomBrasa atuam, assim, como irradiadores de práticas e pensamentos antirracistas, expandindo para fora dos equipamentos institucionais as elaborações construídas nos encontros coletivos. A partir dessa compreensão assumiu-se o compromisso de desenvolver estratégias capazes de ampliar a prática antimanicomial e anticolonial, produzindo novos referenciais que fortalecessem os processos coletivos de desalienação (Galrão, 2023).

Outro desafio se deu pela manutenção dos encontros e do reconhecimento por parta das gestoras(es) dos serviços e das OSS, bem como da Secretaria Municipal de Saúde, que não consideravam esse espaço como legítimo para a produção de cuidado e educação permanente. Ainda assim, arranjos políticos foram articulados por parte das trabalhadoras dos serviços que buscavam por meios institucionais a permanência dos encontros, como por exemplo, incluir as ações do KilomBrasa no Plano Municipal de Educação Permanente em Saúde (PLAMEP).

Porém, a perseverança e desejo das trabalhadoras foram elementos cruciais, percebidos pelo pesquisador, para a continuidade das atividades do coletivo. A partir da noção espinosana de *conatus*, Souza e Sawaia (2016) compreendem a perseverança como o esforço contínuo de perseverar na existência, que constitui a própria essência dos sujeitos e dos coletivos. Perseverar não significa resistir de forma passiva às adversidades, mas manter ativa a capacidade de agir, desejar e transformar as condições que produzem sofrimento. Nessa perspectiva, a perseverança assume um caráter ético-político, expressando-se na luta cotidiana pela vida digna em contextos marcados pela desigualdade, pela exclusão e pelo racismo.

As autoras demonstram que a perseverança é atravessada pelas condições históricas e pelas dinâmicas afetivas do cotidiano, podendo ser ampliada ou bloqueada conforme os encontros vividos. Afetos tristes, como medo, humilhação e desesperança, reduzem a potência de agir e configuram o sofrimento ético-político, enquanto a organização coletiva e a ação política produzem afetos ativos que sustentam a perseverança como força de vida. Ainda que envolva cansaço e conflito, perseverar não conduz à paralisia, mas se ressignifica no interior do coletivo como (re)existência, afirmando a vida mesmo diante de processos contínuos de despotencialização (Souza; Sawaia, 2016).

> Sustentar esse bem-estar, esse estar num projeto, toda sexta-feira, primeira sexta feira do mês, a gente até conversou lá quando participou da primeira conversa lá no Kilombo Vila Maria, que... Aqui no território, os serviços se encontram para fazer a rede de atenção psicossocial, são os Fóruns que geralmente são mensais. E aí a gente estava pensando que geralmente as vezes falha, porque o profissional da Supervisão Técnica de Saúde não está, os serviços esvaziam porque estão sobrecarregados etc., etc. E o KilomBrasa, desde quando começo ele é o único movimento que a gente sabe que nunca, nenhum momento, nenhum mês, que ele ficou ou esvaziado, ou foi cancelado. E é movimento institucional, não é? É uma pergunta... um paradoxo mesmo, dentro da instituição. Mas é o único movimento que nunca, nesses anos de pandemia, nesses anos de prática... e na pandemia com todo aquele problema caótico, analógico que a gente tem, nunca foi cancelado" (fragmento de memória da entrevista realizada com membros do KilomBrasa do dia 30/11/2022) (Galrão, 2023, p. 141).

Galrão (2023) chama atenção para a fala de Florestan, participante do KilomBrasa, contribui para compreender a emergência de um coletivo antirracista situado na encruzilhada entre o instituído e o instituinte. Tal apontamento evidencia que os serviços públicos permanecem como campos de disputa atravessados pela burocratização da institucionalidade colonial-estatal, orientada à manutenção de uma hegemonia branca e cis-heteronormativa. Em contraposição, a implicação de agentes políticos-militantes aposta no Aquilombamento como estratégia de resgate da dimensão coletiva historicamente constitutiva das políticas públicas, afirmando a necessidade de enfrentamento ao racismo, o sexismo e outras forças que produzem desigualdades nos territórios e nos serviços de saúde.

Nesse contexto, a proposta do KilomBrasa revela-se ousada ao tensionar a lógica hegemônica do cuidado, ao propor a construção de um outro paradigma ético-estético-político no interior da rede de serviços. Por meio de práticas afrorreferenciadas, do resgate histórico e mnêmico e da mobilização de direitos conquistados pelo movimento negro, como a PNSIPN, o quesito raça/cor e tecnologias leves, o coletivo produz um território existencial (Nascimento, 2022) no qual intervenções de cuidado, práticas discursivas e relações se transformam nos encontros. Ao articular a produção de saúde à restituição de memórias e histórias silenciadas, o KilomBrasa favorece a emergência de subjetividades livres e reafirma o Aquilombamento como tarefa urgente para os serviços públicos, considerando que a população negra é a principal usuária dessas políticas (Galrão, 2018).

Outro ponto abordado nos artigos de Souza e Sawaia (2016) e de Sawaia e Busarello (2024), é o cuidado de si. Essa ideia concebida por Michel Foucault (2023b) é deslocada de concepções individualizantes e normativas e compreendido como prática ético-política inseparável das lutas coletivas e das condições históricas de existência. As autoras argumentam que, em contextos marcados por desigualdades estruturais e inclusão perversa, a convocação ao cuidado pode funcionar como mecanismo de responsabilização individual pelo sofrimento socialmente produzido. Nessa perspectiva, o cuidado de si não se reduz à gestão privada do corpo ou das emoções, mas se vincula ao enfrentamento das determinações políticas, econômicas e simbólicas que produzem servidão, situando a saúde no campo da cidadania, da autonomia e da ação coletiva.

Essa compreensão é pensada pelas autoras a partir da leitura foucaultiana segundo a qual o poder não opera apenas pela repressão, mas pela produção de sujeitos, saberes e modos de vida. Ao evidenciar que as práticas de si podem abrir brechas de resistência às formas históricas de assujeitamento, Foucault (2023b) permite compreender o cuidado de si como prática política de transformação da subjetividade.

Nesse sentido, como indicam Souza e Sawaia (2016) e Sawaia e Busarello (2024), o cuidado de si se realiza no interior das lutas coletivas que criam possibilidades de subjetivação ética, deslocando afetos tristes, como medo e humilhação, e ampliando a potência de agir. Trata-se, portanto, de um cuidado que não visa à adaptação à ordem vigente, mas à produção de modos de vida capazes de tensionar as relações de poder, articulando corpo, política e emancipação (Foucault, 2023b).

Durante a trajetória da pesquisa, a articulação com outras experiências de luta e cuidado no território da FÓ/Brasilândia, possibilitou agenciamentos importantes para a articulação de estratégias de produção de saúde. Dentre eles, e experiência de Gestão Autônoma da Medicação (GAM)[53] se destaca, em que por meio das trocas foi possível a pactuação da participação do pesquisador em alguns encontros da GAM, ocorridos em

[53] A Gestão Autônoma da Medicação (GAM) é uma tecnologia social originada no Canadá, posteriormente adaptada ao contexto brasileiro. No Brasil, desenvolve-se como uma estratégia que promove o diálogo deshierarquizado entre usuários e profissionais nos serviços substitutivos de saúde mental, fortalecendo a autonomia dos usuários em relação ao uso da medicação e sua participação ativa nas decisões terapêuticas. Nesse sentido, a GAM se expressa como uma tecnologia que qualifica a Reforma Psiquiátrica brasileira, estando alinhada aos princípios da Luta Antimanicomial.

uma Unidade Básica de Saúde (UBS) do território, no intuito de qualificar a discussão de relações étnico-raciais naquele espaço.

Nesse coletivo, o encontro com trabalhadoras e usuárias contribuiu para a tecitura de ações que interferiram diretamente na organização não só da Experiência GAM, mas na organização dos encontros do KilomBrasa e das trabalhadoras, que em certo momento se perceberam capturadas pela lógica burocrática vigente. Dentre esses processos, destaca-se a participação de usuárias nos encontros que passou a ser mais recorrente, bem como a realização das atividades nas próprias unidades, fazendo com que aquele local e seus agentes fossem convocados a se haver com suas contradições. Como exemplo, segue o caso de Benedita[54]:

> Ao final da fala da equipe dessa UBS, uma usuária é convidada para trazer um relato pessoal. Ela se apresenta, fala seu nome, aqui a chamarei de Benedita, uma mulher cis, negra retinta, que narra sua história sobre como foi vítima de violência doméstica por parte de seu marido, mas que identificava dentro desses episódios como o racismo compunha não só as agressões que sofria, mas também a condicionava a um lugar de estagnação, em decorrência do qual não conseguia se ver capaz de agir. Conta que vinha num processo de entender-se como uma mulher negra e que nesse momento vivia um processo de transição capilar que vinha mexendo com sua autoestima, mas que os encontros da GAM vêm lhe conferindo força para lidar com as demais situações, para além do uso da medicação. Ela se refere ao grupo como um espaço de empoderamento (fragmento de memória do diário de campo do dia 25/08/2021) (Galrão, 2023, p. 159).

Retomando a noção de cuidado de si (Foucault, 2023b) articulada ao conceito de Saúde Ético-Política, compreende-se que o cuidado singular, embora necessário, não se encerra no indivíduo, mas mobiliza e sustenta o cuidado coletivo. Conforme argumentam Souza e Sawaia (2016) e Sawaia e Busarello (2024), cuidar de si implica ampliar a potência de agir, criando condições para que experiências de sofrimento ético-político possam ser elaboradas e transformadas em ação ética e política compartilhada.

Em um encontro posterior, em um serviço de saúde, Benedita inicia sua fala relatando como passou a reconhecer o racismo a partir do deslo-

[54] Os nomes eleitos para as participantes da pesquisa são homenagens a figuras públicas identificadas com a luta antirracista no Brasil e no mundo. Foram criados com o intuito de garantir a proteção e sigilo.

camento territorial vivido ao estagiar em um escritório de advocacia em um bairro nobre de São Paulo. Destaca que muitas pessoas que vivem em territórios majoritariamente negros não nomeiam o racismo cotidiano, embora sintam seus efeitos de forma persistente. Nesse percurso, aponta o grupo como espaço fundamental de fortalecimento, sobretudo para elaborar experiências de violência sexual sofridas na infância, reconhecendo como essas vivências se articulam à questão racial e atravessam sua subjetividade, evidenciando que raça, território e violência produzem marcas que ultrapassam o plano individual (Galrão, 2023).

Durante sua fala, é interrompida por uma agente comunitária de saúde que se autodeclara negra e expressa discordância. A trabalhadora reconhece a existência do racismo, mas afirma não se deixar afetar por ele, dizendo-se forte e bem resolvida. Relata episódios de violência racial e doméstica, minimizando seus impactos, e enfatiza a importância de ensinar aos filhos que não se deixem abalar pelo racismo. Ao final, sustenta que a desqualificação racial seria reproduzida sobretudo por pessoas negras, revelando tensões internas e distintos modos de compreender e lidar com a experiência do racismo no cotidiano (Galrão, 2023).

Frente a esse cenário, o acolhimento se organiza a partir da fala de Benedita, que dialoga com a ACS e explicita questões centrais sobre os limites do discurso do empoderamento quando este impede mulheres negras de expressarem fragilidade e legitima a naturalização da violência. Quando apropriado por uma racionalidade neoliberal e colonial, o "empoderamento" deixa de operar como força coletiva de enfrentamento e passa a funcionar como tecnologia moral de governo dos corpos, exigindo das mulheres negras resiliência permanente, autocontrole emocional e capacidade de suportar a dor, ao mesmo tempo em que desresponsabiliza o Estado e as instituições pelas violências que produzem. Nesse deslocamento, o sofrimento é privatizado, a vulnerabilidade é lida como falha individual e o cuidado é esvaziado de sua dimensão ética, relacional e política, tornando-se um imperativo de adaptação à violência, e não de transformação das condições que a sustentam. (Galrão, 2023).

Nesse sentido, ao se cuidar nesse espaço, Benedita não se limita à elaboração de suas próprias vivências, mas a coloca em posição de cuidado em relação a outras mulheres que atravessam experiências semelhantes. Ao reconhecer e nomear as violências que marcaram sua trajetória, Benedita passa a constituir-se como referência e apoio para outras mulheres negras, evidenciando que o cuidado de si, quando sustentado coletivamente, torna-se prática de cuidado do outro e produção do comum, fundamental

para o enfrentamento do racismo e do sexismo enquanto determinantes do adoecimento social (Souza; Sawaia, 2016; Sawaia; Busarello, 2024).

A Saúde Ético-Política é, assim, concebida como um processo contraditório e histórico, marcado pela tensão permanente entre potência e poder. Conforme afirmam Sawaia e Busarello (2024), não há potência sem poder político, pois a capacidade de perseverar na existência depende também das condições institucionais, jurídicas e materiais que possibilitam a participação nos negócios públicos. Essa dialética é fundamental para compreender os limites das políticas públicas quando estas se restringem à oferta de serviços, sem fomentar a autonomia e a organização coletiva. Galrão (2023) corrobora essa análise ao afirmar que a luta pela garantia da efetividade do KilomBrasa e pela implementação das políticas de promoção de equidade racial no SUS não substitui o cuidado de si (Foucault, 2023b), mas constitui, ela própria, uma forma ampliada de cuidado, na medida em que enfrenta as estruturas que produzem adoecimento e servidão.

As autoras contribuem para uma compreensão ampliada da saúde como dimensão da totalidade do ser humano, articulando corpo, afetos, trabalho, território e ação política. Sawaia e Busarello (2024) defendem que cuidar da Saúde Ético-Política implica combater a burocratização da desafecção dos corpos, valorizar o território como espaço de produção do comum e reconhecer que não há direitos sociais sem indivíduos ativos e coletivos potentes. O bloqueio da ação coletiva rouba dos sujeitos sua potência vital, configurando-se como uma grave forma de sofrimento. Assim, promover saúde, em uma perspectiva ético-política, significa lutar contra todas as formas de violência que reduzem a potência de agir e impedem a emancipação humana (Sousa; Sawaia, 2016).

Outro acontecimento importante foi a articulação com o Ponto de Economia Popular e Solidária — Coletivo Ô da Brasa. Presentes nos encontros, as usuárias e trabalhadoras envolvidas com essa estratégia articularam a Reabilitação Psicossocial (Saraceno, 2016) com a pauta das relações étnico-raciais. Em consonância com as demandas do território, o coletivo desenvolveu, durante o período da pandemia, a produção de máscaras de tecido em parceria com a Fiocruz, seguindo as orientações da Organização Mundial da Saúde (Galrão, 2023).

Paralelamente, a equipe do Ô da Brasa realiza a confecção de bonecas de pano negras, conhecidas como Abayomi, bem como atividades de trabalhos manuais com plantas e práticas de jardinagem. Tais ações extrapolam a dimensão estritamente produtiva do trabalho, configurando-se como dispositivos de cuidado psicossocial que reconhecem e valorizam

a racialidade como eixo constitutivo das práticas de cuidado, afirmando identidades, memórias e pertencimentos historicamente subalternizados (Galrão, 2023).

Guardada suas devidas diferenças, propõe-se um diálogo entre a noção de Aquilombamento apresentada por Souza, David e Passos (2025) e a concepção de reabilitação psicossocial formulada por Benedetto Saraceno (2016), na medida em que ambas compreendem o cuidado como um processo ético, político e relacional, que desloca o eixo da intervenção do indivíduo isolado para as condições sociais, institucionais e territoriais produtoras de sofrimento e exclusão. Em ambas as perspectivas, o cuidado deixa de se orientar pela lógica da correção de problemas ou da normatização e passa a incidir sobre os contextos concretos da vida, reconhecendo que a exclusão e a perda de autonomia são efeitos de processos sociais e institucionais historicamente produzidos, dentre eles o racismo.

Nesse sentido, o Aquilombamento afirma-se como um saber-fazer que enfrenta as estruturas de desumanização racializadas, apostando na ampliação das possibilidades reais de existência por meio da produção de vínculos, redes e coletivos. Ao incidir sobre o território, as relações sociais e os modos de organização institucional, opera como tecnologia relacional capaz de sustentar processos de cuidado que fortalecem a contratualidade social, a autonomia e o protagonismo dos sujeitos, especialmente daqueles historicamente submetidos à exclusão racial e institucional. Assim, Aquilombamento e reabilitação psicossocial convergem na defesa de práticas que produzem cidadania, reconhecem a centralidade da vida concreta e reposicionam os serviços de saúde como espaços de invenção de outras formas de cuidado, convivência e participação social.

Nesse horizonte, a cultura assume papel central nos processos de resistência e emancipação da população negra. Conforme analisa Clóvis Moura (1992), a cultura afro-brasileira configurou-se como uma das principais formas de insurreição contra um regime que visava reduzir homens e mulheres negras à condição de mão de obra escravizada. Essa leitura, retomada por Galrão (2023), evidencia como práticas relacionadas à espiritualidade, à culinária, às tecnologias de plantio e às formas de organização social integraram processos de reorganização da vida negra frente à lógica do regime escravista.

Ainda que submetidas à folclorização, essas expressões culturais foram continuamente ressignificadas a partir de elementos da ancestralidade africana, garantindo sua continuidade histórica. É nesse contexto que Moura (1992) formula o conceito de Quilombagem, entendido como um conjun-

to de manifestações antiescravistas que extrapolavam a existência física dos quilombos. As organizações quilombolas, dispersas pelo território brasileiro, produziram novas formas de vida no interior da sociedade escravista, desempenhando papel central na reconfiguração dos sistemas econômico, social e militar vigentes.

A Quilombagem pode ser compreendida, portanto, como um movimento político contínuo que tensionou e produziu a crise do sistema escravista. O quilombo emerge como organização social alternativa, fundada no princípio do trabalho livre, em oposição à lógica colonial e racista baseada na exploração de uma mão de obra racialmente demarcada (Moura, 1992). Antes mesmo das iniciativas abolicionistas conduzidas por elites interessadas na manutenção do poder econômico, racial e de gênero, o quilombo já se afirmava como coletividade capaz de promover a passagem da condição de pessoa negra escravizada para a de quilombola, aspecto ressaltado por Galrão (2023).

Essa tomada de consciência reconfigurava sujeitos anteriormente reduzidos à condição de objeto, promovendo pertencimento coletivo e transformando o ato de rebeldia em ação revolucionária em defesa da vida. As relações sociais e de trabalho estabelecidas nos quilombos instituíam uma dinâmica distinta da sociedade escravista, na qual o trabalho livre operava como princípio organizador, representando a negação do modelo hegemônico (Moura, 1992).

Enquanto experiência radical, a Quilombagem negava, em sua totalidade, a experiência da escravização colonial. Reconhecer, contudo, as contradições existentes nos quilombos, como a presença da escravização, não implicam idealizá-los, mas afirmar, como propõe Beatriz Nascimento (2022), articulada ao pensamento de Fanon (2020a), a necessidade de uma tomada de consciência histórica radical como via de transformação social das pessoas negras coisificadas pela colonização. Essa perspectiva é igualmente destacada por Galrão (2023) ao enfatizar a centralidade da consciência histórica como brasa das lutas anticoloniais

Riscos de captura: governar a ancestralidade e administrar a diferença

Ao propor a noção de dispositivo da ancestralidade, Almeida (2022) aponta como a exigência de comprovação de uma suposta autenticidade quilombola, ancorada em uma relação idealizada com o passado, funciona

como efeito da governamentalidade racista. A ancestralidade, nesse contexto, deixa de operar como fonte viva de valores e práticas para a transformação do presente e passa a ser regulada por regimes de verdade que delimitam quem pode ou não acessar direitos. Assim, a autora demonstra que a governamentalidade racista não apenas governa territórios e corpos, mas também administra temporalidades, memórias e formas legítimas de existência.

Ancorado na ancestralidade, o Aquilombamento não opera como acúmulo de capital cultural (Almeida, 2022), nem se destina a grupos ou sujeitos específicos. Trata-se de uma prática política que desestabiliza arranjos sociais historicamente naturalizados, sustentados por pactos narcísicos que concentram poder e legitimidade em uma fração reduzida da sociedade brasileira. Nesse sentido, aquilombar-se implica enfrentar não apenas o racismo, mas também outras engrenagens de dominação, como o sexismo, a LGBTQUIAPN+fobia e o classismo, ao mesmo tempo em que restitui a capacidade criativa dos sujeitos, permitindo que a ação coletiva não anule, mas potencialize, as singularidades (Galrão, 2023).

Enquanto ação contracolonial, o Aquilombamento convoca uma ruptura com as formas sociais herdadas da ordem escravocrata, que seguem organizando hierarquias raciais e modos de vida. A branquitude, entendida como estrutura colonial, produz aprisionamentos específicos para sujeitos brancos, ao assegurar privilégios materiais e simbólicos e, simultaneamente, bloquear a percepção de sua própria alienação (Fanon, 2020). Ao reproduzir referências euro-norte-americanas, esses sujeitos tendem a reiterar as lógicas do colonizador. O quilombo, como espaço outro e insurgente, desloca essa posição ao exigir uma leitura crítica das relações de poder que racializam os privilégios sem jamais permitir o acesso pleno ao lugar colonial (Galrão, 2023).

Desse modo, Galrão (2023) aduz que a possibilidade de alianças anticoloniais no contexto brasileiro passa pelo reconhecimento das diferenças estruturais entre a experiência da população negra e a posição ocupada por pessoas brancas no país, bem como pela compreensão de que esta última, "imbuídos por um desejo de ser europeu ou norte-americano, busca reproduzir as relações de poder do colonizador" (Galrão, 2023, p. 220), ainda que não seja detentora dos mesmos capitais territoriais e culturais. Com isso, não se busca hierarquizar sofrimentos, mas de recusar a individualização das desigualdades raciais e a sua histórica imputação à população negra.

Ao tensionar essas estruturas, o KilomBrasa contribui para deslocar os serviços públicos de uma lógica colonial de funcionamento, ainda marcada por práticas de controle e exclusão. Ao reinscrevê-los no território da Brasilândia, o coletivo promove a abertura dos equipamentos à vida cotidiana, subvertendo a racionalidade burocrática e serviço-centrada e afirmando um projeto comum de cuidado, comprometido com as pessoas, os vínculos e as relações que ali se produzem (Galrão, 2023).

Algumas considerações...

A ideia de Saúde Ético-Política contribui para o alargamento da noção de saúde ao afirmá-la como dimensão da totalidade da vida humana, articulando corpo, afetos, trabalho, território e ação política. Nessa perspectiva, a saúde emerge como expressão do sentimento do comum e da capacidade coletiva de afetar e ser afetado, o que permite compreender o Aquilombamento como uma tecnologia ético-política de cuidado e produção da vida.

Ao fortalecer vínculos, redes de apoio e modos coletivos de existência, o Aquilombamento amplia a potência de agir e sustenta processos de resistência frente às formas de violência social que produzem servidão e heteronomia. Assim, inviabilizar a ação coletiva e a participação social não apenas aprofunda a desigualdade, mas suprime a força vital dos sujeitos, configurando-se como um grave problema de saúde.

Nesse sentido, retomar o SUS como dispositivo de cuidado e produção de liberdade implica revisitar o paradoxo entre saúde e doença a partir de uma perspectiva não ocidental, capaz de reconhecer o Aquilombamento como prática viva de cuidado comunitário. Esse deslocamento exige ultrapassar os manuais psiquiátricos e as concepções biomédicas reducionistas que circunscrevem o sofrimento ao plano biológico e o cuidado ao serviço, invisibilizando experiências afetivas e políticas fundamentais.

Ao reconhecer afetos como tristeza, desânimo, perda de horizonte futuro e da autoestima como expressões de sofrimentos ético-políticos produzidos pelas condições sociais de existência, o aquilombamento se afirma como horizonte de reorganização das práticas de saúde, orientado pela produção do comum, pela liberdade e pela invenção de outras formas de viver e cuidar.

Referências

ALMEIDA, M. Devir. *Quilomba: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Elefante, 2022.
DAVID, E. C. *Saúde mental e racismo: a atuação de um Centro de Atenção Psicossocial II Infantojuvenil*. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) — Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.
DAVID, E. C. *Saúde mental e relações raciais: desnorteamento, aquilombação e antimanicolonialidade*. São Paulo: Perspectiva, 2024.
DUARTE, E. P.; QUEIROZ, M. V. L.; COSTA, P. A. *A hipótese colonial, um diálogo com Michel Foucault: a modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal*. Universitas Jus, v. 27, p. 1-31, 2016. Disponível em: https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/jus/article/view/4196/3266. Acesso em: 8 jan. 2026.
FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2020.
FOUCAULT, M. História da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2023a.
FOUCAULT, *M. História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2023b.
GALRÃO, H. A. S. *O KilomBrasa: processos de um coletivo antirracista nos serviços de saúde da FÓ/Brasilândia*. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) — Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.
GALRÃO, H. A. S.; ROSA, E. Z. *O Kilombrasa: memórias cartografadas em corpos negros*. In: SOUZA, T. P.; PASSOS, R. G.; DAVID, E. C. (org.). *AquilombaSUS: o método da gira na produção de cuidado antirracista*. v. 1. São Paulo: Hucitec, 2025. p. 79-95.
GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.
HAN, B.-C. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. 1. ed. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.
HUR, D. U. *Psicologia, política e esquizoanálise*. 2. ed. Campinas: Alínea, 2019.
KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de*

morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.
MOURA, C. *História do negro brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.
PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.
PIRES, T. R. O. Estruturas intocadas: racismo e ditadura no Rio de Janeiro. *Revista Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 1054-1079, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rdp/a/DWf3hXwfgJdxQY3CJ8gCgvj/?lang=pt&format=pdf. Acesso em: 8 jan. 2026.
SAWAIA, B. B.; BUSARELLO, F. R. *Saúde ético-política: uma ideia reguladora da práxis psicossocial na Política Pública de Assistência Social*. Estudos de Psicologia, v. 29, número especial, p. 1-9, 2024.
SOUZA, A. S. A.; SAWAIA, B. B. *A saúde como potência de ação: uma análise do coletivo e da comuna do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST). Revista Psicologia Política, São Paulo, v. 16, n. 37, p. 305-320, dez. 2016.
SOUZA, T. P.; DAVID, E. C.; PASSOS, R. G. *AquilombaSUS: ancestralidade e tecnologia relacional de produção de saúde*. Fractal: Revista de Psicologia, Niterói, v. 37, e65998, 2025.
SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
TURATTO, A. C. T.; MÜLLER, M. C.; *Hannah Arendt e o conceito de felicidade pública: sobre a liberdade pública do agir em conjunto.* Revista do Instituto de Direito Constitucional e Cidadania, v. 6, n. 1, e019, 2021. Disponível em: https://revistadoidcc.com.br/index.php/revista/article/view/e019/94. Acesso em: 25 abr. 2026.

Bloco Temático III

IDEIAS ORIENTADORAS DO FAZER

Capítulo XVI

Rodas de música no CECO: a mediação da potência do comum na reconfiguração dos afetos

Maria Izabel Forte
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Kátia Maheirie
Universidade Federal de Santa Catarina

Compreendemos que, mais do que apenas uma autocombustão de emoções imediatamente suscitadas (Vigotski, 1999), a arte é construção coletiva, podendo ser "entendida como produto cultural, mediador entre o indivíduo e o gênero humano" (Barroco; Superti, 2014, p. 23). Isso porque a arte é essencialmente consequência das vivências daqueles que a criaram e, é justamente a estética apresentada, que possibilita "experimentar, junto aos outros, sentimentos, desejos, sensações e emoções, como uma forma de vibrar em comum" (Maheirie, 2001, p. 72).

A partir da reforma psiquiátrica, alternativas como o Centro de Convivência e Cultura (CECO) de Natal, Rio Grande do Norte (RN) floresceram como vias substitutivas às práticas desumanizantes historicamente instauradas. O dispositivo é uma política pública que compõe a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), é aberto à toda população e oferece espaços híbridos voltados para sociabilidade, produção cultural e intervenção na cidade. Conta com uma equipe multiprofissional de colaboradores vindos de outros trabalhos da RAPS, artistas voluntários, estudantes e professores.

> São ofertadas diversas oficinas, dentre elas: dança, percussão, poesia, violão, artesanato, teatro, grupo vocal, alongamento, meditação, além das atividades programadas que buscam ampliar a ocupação de espaços e inserção dos convivas na cidade. Tais atividades desenham uma rotina mutante de ofertas quotidianas, que vão sendo construídas conforme a disponibilidade dos atores que compõe o coletivo e o desejo

> dos convivas. Para além das oficinas, o CECCO é vivenciado por seus frequentadores como "um lugar para fazer amizades" e de "descobrir capacidades que não sabia que tinha" — expressões muitas vezes utilizadas por eles. (Schenkel *et al*., 2022, p.41).

Inaugurado em 2017, inicialmente tinha sua sede localizada no bairro das Rocas (Zona Leste) e atualmente funciona no bairro de Cidade da Esperança (Zona Oeste), dividindo o terreno com o que antigamente era o leprosário de Natal. De acordo com alguns convivas, na época em que o CECO funcionava na antiga localização, a comunidade vizinha costumava contar com o apoio deles para organização das feiras e havia um vínculo maior com o território ocupado.

O espaço atual é amplo, possui uma copa com acesso exclusivo aos servidores(as), estagiários(as) e oficineiros(as), uma mesa e um computador, que são separados do restante do ambiente por estantes repletas de objetos como miçangas, retalhos de tecido, tintas, botões, cartolinas, fantasias e vários outros objetos que costumam ser utilizados nas oficinas de arte. Há também um pequeno acervo de livros e alguns armários para guardar as roupas do bazar, de onde vem boa parte da renda da organização. Na área externa, há árvores e uma horta gerida pelo educador físico que trouxe a proposta de fazer os convivas mais resistentes ao exercício físico convencional, se movimentarem cuidando das plantas. Além disso, algumas atividades como as oficinas de percussão, de zumba e de teatro, são usualmente realizadas no pátio do CAPS, ao ar livre.

Nosso primeiro encontro com o Centro de Convivência e Cultura (CECO) de Natal, se deu no centro da cidade, em meio a um cortejo. Era 18 de maio, Dia Nacional da Luta Antimanicomial e eles haviam organizado uma comitiva no bairro de Cidade Alta. A partir dela, passamos a frequentar o CECO, fazendo desse lugar um locus potente de pesquisa.

Ao ver convivas ocupando a cidade, especificamente o centro, um polo cultural histórico e politicamente negligenciado, passeando por seus becos e praças, segurando cartazes, levantando gritos, reivindicando o fim dos manicômios e o cuidado em liberdade, percebi a potência daquela experiência. A cena ali colocada nos levava a vislumbrar o que nos diz Rancière (2012) sobre a arte ser fundamentalmente política, uma vez que, por meio dela, se denuncia os estigmas causados pela dominação e os dominados saem de seus lugares convencionados, pela ocupação das ruas por aqueles(as) que já não se rendem às internações em manicômios. As manifestações populares tendem a deslocar sujeitos de uma lógica de

dominação para um outro lugar possível e fazem isso de modo que esses corpos se voltem para outras coisas, subvertendo as lógicas hegemônicas de dominação. Manifestações essas que acontecem por meio de cortejos como os do CECO, apresentações, intervenções, festas, celebrações e em muitos outros formatos.

As rodas de música que viríamos a acompanhar futuramente no CECO trariam consigo o espaço para a possibilidade de diversão e de materialização da imaginação dos *convivas* - como são chamados(as) aqueles(as) que frequentam o espaço.

Embora sejam contextos com gente sorrindo e muitas cores, a alegria frequentemente contrasta com outros sentimentos e afetações. E é essa multiplicidade de afetações que almejamos visibilizar ao realizar a pesquisa, pois "não se faz festa, afinal, porque a vida é boa, a razão é exatamente a inversa" (Simas, 2019, p.132).

Entendendo também a importância da invenção de linhas de fuga aptas a relançar o movimento na direção de outras possibilidades de subjetivação na luta contra a produção maciça da impotência subjetiva (Pelbart, 2016) e consciente de que "trabalhar com música em comunidade não é uma ação que pretende 'levar cultura', 'salvar das drogas', propiciar momentos prazerosos ou ocupar idosos ociosos como forma de evitar quadros depressivos na senilidade" (Arndt, 2015, p. 149). Com esta pesquisa buscamos escutar atentamente os sons e os diálogos produzidos em grupo, a fim de interrogar o que pode a música como experiência coletiva no CECO de Natal.

Reforma psiquiátrica e arte como resistência

No início do século XX, graças a uma teoria eugenista que sustentava a ideia de limpeza social, "o Colônia - maior hospício do país - tornou-se destino de desafetos, homossexuais, militantes políticos, mães solteiras, alcoolistas, mendigos, negros, pobres, pessoas sem documentos e todos os tipos de indesejados, inclusive os chamados insanos" (Arbex, 2013, p. 25). Com o passar dos anos e a Reforma Psiquiátrica, "o trabalho de desconstrução manicomial mostrou que o cenário do hospício, a organização dos espaços-tempos são promotores de identidades cronificadas e que a clínica reabilitativa é imanente ao processo de desmontagem manicomial" (Lancetti, 2016, p.21), mas algumas chagas permanecem abertas.

E para questionar a função social e histórica dos hospícios brasileiros, é importante que olhemos também para como esse país foi construído, pois as instituições são consequências das condições em que essa construção aconteceu. A partir do nosso passado colonial, é necessário admitir que, conforme apontado por Passos (2018), "os hospitais psiquiátricos no Brasil são um grande reflexo dos navios negreiros, lugar esse que muitos morreram no anonimato, sem dignidade e impedidos de manifestarem sua existência. Lembremos que os manicômios ultrapassam os muros e se atualizam a todo instante" (p. 19).

No entanto, neste projeto especificamente, desejo pautar aquilo que aparece por - e apesar - disso. Afinal, a tarefa principal hoje consiste em firmar o compromisso de "reexistir mesmo; reinventar afeições dentro ou fora das arenas e encontrar novas frestas para arrepiar a vida" (Simas, 2019, p. 84).

Tal como há relações diretas entre os navios negreiros que aqui desembarcaram e os manicômios, é possível relacionar os movimentos que lutaram contra isso com a história do samba. Segundo Lopes & Simas (2023), "no Brasil colonial e imperial, as várias danças de origem africana, nas quais a umbigada era a principal característica, foram referidas como 'batuque' ou 'samba', vocábulo de origem certamente banto-africana" (p. 247).

O samba, desde sua origem, é marginalizado e sobrevive a uma realidade social cuja sua importância se dava justamente na conservação da cultura das camadas mais vulnerabilizadas da população. Não por acaso, o samba é justamente um dos ritmos musicais mais apreciados por aqueles que frequentam as rodas de música do CECO, um grupo formado majoritariamente por pessoas negras, pobres e neurodivergentes. E é nessas horas que o contraste afetivo parece emergir com mais veemência.

> O samba é um desconforto potente para que o Brasil se reconheça como produtor constante de horror e beleza. É o filho mais duradouro dos tumbeiros, em tudo que isso significa de tragédia, redenção, subversão, negociação, resistência, harmonia, violência, afeto, afirmação de vida e pulsão de morte na nossa história. O samba é a entidade mais poderosa das falanges da rua (Simas, 2019, p. 115).

Mas apesar da prevalência quase óbvia do samba, pode-se afirmar que há muita diversidade entre as escolhas dos convivas e outros ritmos também são muito apreciados por lá como, por exemplo, o forró, a música popular brasileira (MPB), o piseiro, o pagode, o *reggae* e o gospel. Afinal,

dentro de um coletivo, as individualidades não se anulam. Nesse sentido, Maheirie (2001) traz reflexões a respeito da importância da música como possibilidade de reinvenção e de expressão individual e coletiva.

> Pode-se dizer que a música é uma forma importante e expressiva de resistência e superação daquilo que já está instituído e estabelecido. Ela e a política realizam um vínculo que, mesmo não perceptível, é operante, pois unifica questionando os valores sociais e as significações dos sujeitos. Por isso, ela pode unir ou separar, ser local e ser global ao mesmo tempo, falar do belo, da vida e da felicidade, mas também falar da dor, do sofrimento e da miséria. Portanto, a música é uma questão social. Ela é particular e universal, concomitantemente, já que serve aos sujeitos singulares e coletivos, ao espaço local e ao espaço global. Ela é racionalidade e emoção, expressão de toda uma época e de suas determinações e possibilidades (Maheirie, 2001, p.11).

Há um ditado em Umbundu, uma das línguas de origem Bantu faladas no Brasil colônia, que diz "*capwa kiso kutima oko cili*". Traduzido para português, significa: não é porque não vivemos uma história que deixamos de senti-la (Teixeira, 2015). Durante 15 meses vivenciando a psicologia no CECO de Natal, pudemos sentir diversas histórias, ainda que não as tenhamos vivido. Afinal, a música, bem como a arte em geral, acabam sendo as principais vias para edificar pontes entre o sentir do outro e o nosso, frequentemente oportunizando a narração daquilo que o discurso verbalizado, sozinho, nem sempre dá conta.

> A discussão sobre processos de subjetivação no campo Psi também tem muito a receber de contribuição do campo das artes em geral, enquanto espaços de constituição de saberes que se fundam em processos de acesso às criatividades e a dispositivos que não necessariamente apelem a uma ideia dicotômica colonial de racionalidade/razão em oposição a emoção/sentimentos. Além disso, o espaço das artes, enquanto disparadoras de percepções e emoções subjetivas, pode proporcionar um debate importante sobre como e se os processos e produções artísticas podem se relacionar como o acesso a uma criticidade ética (Adrião e Rodrigues, 2019, p. 116).

Por isso, ao propor este trabalho, apoiamo-nos também na atuação psicossocial do CECO, que se dá nas "feiras para exposição do artesanato

produzido nas oficinas, de eventos onde apresentações artísticas são realizadas (dança, percussão, grupo vocal, teatro), bem como na ocupação de outros espaços que auxiliem na valorização da arte produzida pelos convivas e em sua divulgação" (Schenkel *et al.*, 2022, p. 40). Além disso, confiamos especialmente no comprometimento dos *convivas* com a luta antimanicomial.

Acredito que as telas, os escritos, as rodas de música, as peças teatrais e tantas outras produções sirvam, não somente para transformação das angústias individuais, mas em medida semelhante para a recriação de outros sentimentos e abertura para o campo de possibilidades à comunidade em que estão inseridos(as). A arte é o social em nós (Vigotski, 1999) e seu efeito é manifestado individualmente, mas isso não quer dizer que ela é essencialmente individual. Por meio dela, "a refundição das emoções realiza-se por força de um sentimento social que foi objetivado, produzido para fora de nós, materializado e fixado nos objetos externos, que se tornaram instrumentos da sociedade" (p. 315).

Afinal, é preciso "criatividade para pensar estratégias de como avançar (e não somente resistir) nas lutas coletivas" (Meira, 2019). Em consonância, a arte é "antes uma organização do nosso comportamento visando ao futuro, uma orientação para o futuro, uma exigência que talvez nunca venha a concretizar-se, mas que nos leva a aspirar acima da nossa vida o que está por trás dela" (Vigotski, 1999, p. 320), catalisadora de importantes transformações sociais e faísca de esperança para tantas vítimas de um sistema opressor. Se o samba é capaz de abrir o campo para que algúem possa se fazer subversivo, temos fortes indícios de que existe uma potência de ação inerente à música.

Música e sujeito

Vigotski explica o desenvolvimento humano por meio das mediações históricas, entendendo o ser humano como síntese de múltiplas determinações. Para isso, ele aproveita seus estudos em arte para compreender a gênese social da subjetividade humana. Além disso, inspira-se na filosofia monista de Espinosa para defender a superação do dualismo entre razão e emoção imposto pela psicologia tradicional, sugerindo uma psicologia geral comprometida com o caráter desenvolvimental do ser humano em seu contexto e necessariamente implicada com a transformação da realidade. Espinosa, ao propor que em toda razão há uma afetividade, expõe a

dialética existente na relação entre pensamento e emoção e contribui para que emoção, imaginação e razão possam ser compreendidas sem que haja uma hierarquização. Para ele, a dimensão afetiva não é um vício que deve ser suprimido ou um distúrbio a ser controlado, mas a base da potência humana, do conhecimento, da ação ética e da transformação social (Sawaia & Silva, 2015).

Para muitos(as) convivas, o CECO é justamente esse espaço em que eles podem se afetar individual e coletivamente, quase sempre por meio da arte. Porém, de acordo com Vigotski (1999), "o aspecto mais substancial da arte é o fato de que os processos de sua criação e os processos do seu emprego vêm a ser como incompreensíveis, inexplicáveis e ocultos à consciência que operam com ela" (p. 81) . Compreendo, portanto, que em alguma medida, é difícil abordar todo o conteúdo emocional derivado das nossas experiências estéticas, mas é possível conceituar componentes que ajudam nesse caminho.

Um desses componentes é a imagem, que na obra de Espinosa é o que nos conduz à experimentação do mundo. Para ele, as imagens têm papel fundamental no processo de imaginação e criatividade, pois, "é por meio de imagens das afetações do corpo que a mente conhece o mundo (...). É por conhecer o mundo por imagens que podemos sentir com e pelo outro, criar conceitos abstratos e projetar o diferente" (Sawaia & Silva, 2015, p. 353).

Para Vigotski (2014) a imaginação é prioritariamente a capacidade do homem criar, mas uma capacidade que tem base sócio-histórica. Portanto, é facilitadora do processo de (re)invenção da humanidade.

> A imaginação adquire uma função muito importante no comportamento e desenvolvimento humanos, transforma-se em meio para ampliar a experiência do homem, porque, desse modo, este poderá imaginar aquilo que nunca viu, poderá, a partir da descrição do outro, representar para si também a descrição daquilo que na sua própria experiência pessoal não existiu, o que não está limitado pelo círculo e fronteiras estritas da sua própria experiência, mas pode também ir além das suas fronteiras, assimilando com a ajuda da imaginação, a experiência histórica e social dos outros. Sob essa forma, a imaginação é condição absolutamente necessária de quase toda a atividade intelectual do homem (Vigotski, 2014, p. 15).

Essa imaginação pode ser produzida e desenvolvida de diversas formas. Exemplo disso, foi o que vivenciei enquanto dialogava com um *conviva* que à época estava em situação de rua, fazendo uso frequente de substâncias psicoativas e costumava falar ininterruptamente sobre assuntos variados. Nesse dia, ele tentava nos explicar sua esquizofrenia e como ela o afetava. Perguntou-nos se tínhamos insônia, se costumávamos ficar imaginando coisas ruins, se ao deitarmos para dormir, víamos manchas pretas ao redor dos pés e respondemos não a todas essas perguntas. No meio da conversa, ele perguntou também que tipo de artistas gostávamos ouvir. Em seguida, disse "*você conhece a música 'Mistérios da Meia-Noite', de Zé Ramalho*"? Então, concluiu sua fala dizendo: "*essa música é como me sinto todos os dias antes de dormir*". Ele provavelmente não sabia mas, naquele momento, nos ajudava a construir um novo sentido para a música que, dali em diante, passou a nos remeter a como ele se sente todas as noites antes de dormir. A música, sozinha, não nos possibilitaria sentir igual a ele, mas nos ajudou a criar uma imagem, um sentido, que nos deixasse mais próximas daquilo que ele tanto tentara nos explicar.

Em Vigotski (2025), entende-se que obras de arte podem ser instrumentos importantes para a compreensão alternativa daquilo que muitas vezes não conseguimos compreender por uma via direta. Utilizando o exemplo que o próprio Vigotski cita para explicar essa ideia, podemos dizer que se Shakespeare, por volta de 1603, nos fala sobre ciúme por meio do personagem Otelo, o conviva nos falou sobre como ele se sentia todos as noites antes de dormir por meio da música "Mistérios da Meia-Noite" de Zé Ramalho. Embora não sentíssemos da mesma forma que ele, em alguma medida, compreendemos a mensagem que ele tentava nos passar por meio da mediação da obra de uma terceira pessoa.

> A música, sob esta ótica, é capaz de cumprir a função de dar uma forma aos sentimentos, emoções, imaginação e reflexões, já que os transforma num todo organizado e inteligível, objetivado em sons que se articulam sobre os fragmentos de silêncio. A especificidade deste processo faz da música o produto de um trabalho altamente elaborado, no qual o conhecimento dos elementos acústicos se alia à criatividade com que o sujeito articula, processa e elabora os elementos da percepção, imaginação e reflexão, de maneira afetiva. Assim, a música como produto do trabalho acústico aparece repleta de sentido e pode ser qualificada e compreendida como uma linguagem de reflexão afetiva (Maheirie, 2003, p. 152).

Se a música é "construtora de experiências afetivas e reflexivas, sendo capaz de produzir significados singulares e coletivos" (Maheirie, 2002, p.31), em contextos como o que vimos explorando, a música firma suas múltiplas possibilidades de interpretação. Conforme mencionado por Amorim (1997), ao se revelar como uma maneira de conceber "pertencimento", a música pode ser uma forma de resistência, como é visto nos eventos em que o CECO aparece. Ela pode possibilitar a crítica de metanarrativas e até mesmo mudar a estrutura do sentimento individual e coletivo, especialmente diante de algumas formas de opressão, como o isolamento ou exclusão dos sujeitos, em uma sociedade que tende a marginalizar pessoas em sofrimento psíquico.

Ou seja, apesar da mediação das oficinas de música no CECO estar sob a responsabilidade de especialistas, há uma tendência à desobrigação de regras específicas, pois essa dinâmica também diz de uma desierarquização de posições e de formas artísticas.

Assim como descrito por Arndt (2015) em sua dissertação que tratava da experiência de uma roda de música em um CRAS de Curitiba, no CECO de Natal a música também "é um tipo de produção sonora que extrapola o texto verbal de uma canção, a execução de um material previamente fixo em notação, ou mesmo a tradicional relação ensino-aprendizagem. Ela é o próprio elemento mediador do encontro" (p. 148). A forma como seremos afetados(as) pela música não é universal e depende dos significados que socialmente construímos para ela.

> Por ser uma experiência sensível, a música necessariamente é uma experiência de afecção entre corpos. Observamos que comumente a música é descrita enquanto um tipo de experiência afetiva, unicamente por envolver emoções e sentimentos. Não raro nos deparamos com atuações que associam diretamente a música a algum estado emocional como se determinados tipos de músicas pudessem em si carregar características e funções generalizadas como acalmar ou estimular. Basta apenas um passo de travessia cultural para evidenciar que sua potência não se cristaliza em normatividades. A produção musical não carrega em si efeitos universalmente estimulantes, afrodisíacos ou calmantes. São os sujeitos que socialmente constroem seus significados e sentidos. É fato que a experiência musical nos chega pela afecção, somos afetados pelo tipo de experiência que construímos com determinado tecido musical, mas essa afecção não se reduz à emersão de sentimentos quando ouvimos alguma canção nem mesmo se limita a uma expressão emotiva, quer seja de choro ou riso (Arndt, 2015, p. 89).

É possível fazer essa observação principalmente em momentos de crise, como por exemplo quando os convivas enfrentaram lutos devido à morte de pessoas do coletivo e as rodas não pararam, mas passaram a tocar músicas cujas letras falavam sobre tristeza ou louvores. Nesses dias, embora todos ali estivessem escutando e cantando as mesmas músicas, o luto era experienciado de maneira singular por cada um(a). Nessas situações, enquanto algumas pessoas optavam por cantar louvores, outras escolhiam músicas que as faziam lembrar daquela pessoa que havia falecido.

Essas diferenças nas escolhas musicais e nos modos de lidar com um trauma nos mostram que, apesar das construções subjetivas serem realizadas em coletivo e daquele coletivo estar experienciando coisas parecidas, não há uma regra determinando como isso acontece individualmente e a música, assim como outras formas artísticas, torna-se um elemento mediador desse processo. Isso porque o afeto causado pela música depende da história do sujeito e das significações singulares, formadas a partir de um contexto histórico, social e político específico, que pode até ter semelhanças, mas jamais será idêntico ao de outra pessoa (Maheirie, 2002).

Diante de contextos adversos, além de produzir formas de subjetivação e objetivação, as emoções provocadas pela música também são capazes de facilitar transformações e, consequentemente, atravessamentos e ultrapassamentos de momentos difíceis. Isso aparece durante a performance do grupo nas oficinas de música do CECCO, ao tocar determinadas músicas que lembram alguém que já se foi e em tantos outros contextos, como por exemplo no Carnaval de Olinda quando os foliões pulam e dançam ao som das orquestras. Imagem disso, são os versos escritos por Capiba na música "Trombone de Prata"[55]:

"Ouvi dizer que o mundo vai-se acabar
Que tudo vai pra cucuia
O Sol não mais brilhará
Mas se deixarem
Um bombo e uma mulata[56]
E um trombone de prata
O frevo bom viverá
Pode acabar o petróleo
Pode acabar a vergonha

[55] Baracho (1999)

[56] Termo pejorativo que remete à sexualização do corpo negro, não deve ser utilizado

Pode acabar tudo enfim
Mas deixem o frevo pra mim"

Na letra, há o sentimento de um eu-lírico que, mesmo diante da iminência do fim do mundo em um futuro próximo, não se desespera e permanece tranquilo com a possibilidade de ainda lhe sobrar o frevo. Como se, com o frevo, tudo fosse suportável, até mesmo o fim do mundo.

Acompanhar a orquestra da Troça Carnavalesca Mista Cariri Olindense, tocar essa música enquanto o dia amanhece é uma experiência que une foliões em uníssono pelo que há de comum entre eles: o gosto pelo frevo, o amor à tradição carnavalesca, a folia. Entretanto, não se sabe exatamente o que, individualmente, a potência do frevo torna possível suportar, pois a emoção vivenciada por cada pessoa ali "não é composta apenas de uma manifestação corporal e de uma alteração no estado de consciência que passa a perceber a alteração física do sujeito emocionado, mas ela é fundamentalmente uma *perejivanie*, o filtro pelo qual experimentamos o mundo" (Pereira e Sawaia, 2020, p. 46). E o mesmo acontece nas rodas de música do CECO. Em síntese, temos o social produzido em grupo se tornando experiências subjetivas.

Para Vigotski, *perejivânie* é como o prisma pelo qual experienciamos[57] o mundo, capaz de orientar a forma como nos relacionamos com o ambiente social (Pereira; Sawaia, 2020) e é por isso que as pessoas podem passar por vivências iguais ou muito semelhantes e experienciá-las de maneiras completamente diferentes.

A música e a produção do coletivo

Era mais um dia comum no CECO, tão comum que um dos convivas escolheu cantar a música que ele sempre cantava: "Árvore", de Edson Gomes. Na ocasião, comentamos com uma das psicólogas que lá trabalha à época, que aquele conviva rotineiramente pegava o microfone e cantava a mesma música. Nunca o tinhamos visto escolher outra. Era interessante e peculiar, pois o *reggae* não era predominante naquele local e causava uma espécie de quebra rítmica no meio do forró, do samba e do gospel, ritmos mais comuns por ali, mas, ainda assim, todos(as) o acompanhavam na letra

[57] Embora não haja uma tradução correta específica do termo, adoto a ideia de experiência por considerá-la mais adequada, entendendo-a como uma vivência elaborada, mediada semioticamente, capaz de transformar (Pereira; Sawaia, 2020).

e na dança. A psicóloga nos conta que Edson Gomes também era uma verdadeira "febre" em seu outro local de trabalho, o Hospital Geral João Machado (HGJM ou HJM)[58], um antigo hospital psiquiátrico público que foi recentemente transformado em hospital geral, uma vez que a nossa legislação já não comportava seu funcionamento nos moldes antigos.

Segundo ela, o hábito de escutar Edson Gomes foi cultivado entre aqueles e aquelas que eram submetidos(as) às internações psiquiátricas ao longo da história do hospital e até os mais jovens acabavam adquirindo o gosto pelo *reggae*. E isso não acontece por acaso, pois o cantor e compositor baiano, que teve seu auge da carreira nos anos 80, é símbolo de resistência para seu público, dentro e fora dos manicômios. Em suas composições, costuma abordar temas como desigualdade social, racismo, opressão, injustiça e até mesmo violência policial.

Vale aqui contar mais uma experiência relacionada à música, enfatizando sua capacidade de aumentar a potência de ação, especialmente em uma experiência coletiva.

Ao chegarmos ao CECO para acompanhar uma roda de música, como toda semana fazíamos, sem o saber, naquela semana viveríamos uma experiência diferente, porque havíamos recebido o convite para irmos ao CAPS AD III Leste, localizado no Barro Vermelho, em Natal, celebrar os 29 anos de existência do dispositivo. Chegando lá, observamos as condições estruturais do prédio, que não eram das melhores, pois a fachada parecia antiga e necessitava de uma reforma, pedaços da pintura tinham caído ou desbotado e havia muitas manchas de mofo, quase não se via a cor original.

Logo na entrada, passamos por revistas e um funcionário solicitou que deixássemos nossas bolsas em uma estante, pois não poderíamos adentrar o espaço portando mais do que o essencial. Fomos encaminhados aos fundos do prédio, onde havia uma área aberta, com algumas plantas até bem cuidadas e duas mesas com as comidas que seriam servidas no aniversário: bolo, salgadinhos, sucos e refrigerantes. Além disso, balões decoravam o espaço, junto com cartazes e um painel dourado e preto que dizia "29 anos do CAPS AD Leste".

[58] Inaugurado em janeiro de 1957, inicialmente foi batizado como Hospital Colônia de Psicopatas, pelo presidente vigente à época, Juscelino Kubitschek de Oliveira. A estrutura tem um formato de aeronave, não sofreu grandes modificações desde sua inauguração até os dias atuais e é composta por cinco pavilhões que dividem as alas administrativas e as outras alas onde as pessoas são internadas.

O dia estava muito bonito, ensolarado e com poucas nuvens no céu. Havia muitos instrumentos à disposição. As pessoas cantavam e dançavam animadamente. Lembro de ter achado interessante o médico, certamente psiquiatra, tocando sanfona e usando seu jaleco, no meio dos usuários. Em outro momento, olhei para o chão e vi "bitucas" de cigarros improvisados com folhas de caderno e tive meu pensamento interrompido pela melodia, já conhecida, seguida dos versos:

"Sou camelô, sou de mercado informal
Com minha guia sou, profissional
Sou bom rapaz, só não tenho tradição
Em contrapartida sou, de boa família
Olha doutor, podemos rever a situação
Pare a polícia, ela não é a solução, não
Não sou ninguém, nem tenho pra quem apelar
Só tenho o meu bem que também não é ninguém
Quando a polícia cai em cima de mim
Até parece que sou fera"

Não era "Árvore", mas sorrimos ao ver uma conviva cantando a música "Camelô", de Edson Gomes, causando grande comoção entre as demais pessoas presentes. Todos cantavam juntos, acenavam com os braços, dançavam e alguns se abraçavam. O *reggae*, que é símbolo da cultura diaspórica jamaicana e que, no Brasil, chega como apontador de diversas alternativas à injustiça social e ao racismo (Machado, 2015), vinha para tornar o dia ainda mais bonito.

Estar no espaço e fazer dele um espaço *comum* possibilita um encontro muito singular e potente entre os sujeitos:

> A experiência musical é mediada pelos elementos musicais e cria espaços geradores de encontros afetivos e criativos. Afetivos porque nos afetam corporalmente e podem aumentar ou diminuir nossa potência de ação (Espinosa, 1663/2013). Segundo Espinosa, é no encontro que habita a possibilidade de termos nossa potência de existir e agir aumentada ou diminuída. Criativos porque, ao imaginar, o grupo pode inaugurar novos temas musicais, novas formas de relação, criando novos modos de relações, novas percepções sobre si, novas formas de pensar, desdobrando o processo para outros campos do vivido (Arndt e Maheirie, 2017, p. 448).

Em comum, tanto a conviva que cantou no aniversário do CAPS AD quanto o que semanalmente costuma cantar a mesma música de Edson Gomes, têm um histórico de internação em instituições psiquiátricas. Ambos experienciaram individualmente as condições degradantes que o manicômio abarca. Ao cantarem as músicas, geram identificação entre os demais presentes que também experimentaram ou experimentam aquilo e, por isso, são também afetados(as). Uma só música, gerando diversos sentidos e produzindo diferentes afetos.

> O sentido da música [...] é sempre permeado pela afetividade. Em primeiro lugar, percebemos sua sonoridade, depois degradamos um saber anterior que tenha uma relação com os elementos percebidos deste som para, em seguida, transformarmos este saber e constituirmos um sentido àquela música. Posteriormente, estabelecemos, de forma singular, um significado para a música, compactuando ou não com seu significado coletivo. As características daquela sonoridade surgem como um complexo representativo que aparece determinado pela consciência afetiva, a qual, por sua vez, lhes dá nova significação (Maheirie, 2003, p. 150).

Nesse processo, as músicas e as práticas grupais acabam mediando essa identificação individual-coletiva. Contudo, isso não vem a ser uma unificação totalizadora dos sujeitos individualmente. O comum que os une é também aquilo que os torna diferentes do restante que não acessa esses serviços, o que não quer dizer que não possam destoar uns dos outros, pois a "construção de um NÓS é, portanto, processo dialógico, marcado pela construção de um espaço que permite que um, afetado pelo que é do outro, possa (re)agir e assim, construir um em comum, (re)criando sensibilidades e (re)inventando sentidos" (Arndt e Maheirie, 2017, p. 445).

O ponto é que uma roda de música só existe em grupo, mas nem todo grupo necessariamente será epicentro de potências. Em sua experiência com roda de música em um CRAS, Arndt (2015) observa que "a constituição de um grupo a partir do estabelecer de objetivos em comum, dá a luz à um estar coletivo, unificado, porém não integralmente coeso e inerte" (p. 137). No contexto exposto, quando os convivas do CECO se juntam aos usuários do CAPS AD para cantar uma música que critica uma postura policial, não é o acaso que os une, mas as experiências em comum que permeiam as experiências de ambos os grupos, mas não necessariamente o restante da sociedade. A música, enquanto elemento que os une, por sua

vez, possibilita a produção de sentimentos, a denúncia, a identificação e a imaginação de outros cenários possíveis, corroborando com as contribuições de Maheirie (2020), quando afirma que.

> As práticas grupais são potência e abertura para uma outra humanidade possível. Elas são a possibilidade de experienciar os encontros e por meio deles sermos o que ainda não somos, de ultrapassarmos nosso ponto do desenvolvimento e alçar outros patamares. As práticas grupais nos lançam a outros possíveis, a outros porvires e a outras ficções, aumentando as chances e os caminhos para a invenção dessa humanidade urgente e necessária para um futuro quase breve (Maheirie, 2020, p. 12).

Se, para Vigotski, nós desenvolvemos as funções psicológicas superiores no campo interpsicológico e só depois no intrapsicológico, coletivo é também espaço de produção de sentidos (Pereira e Sawaia, 2020, p. 33). Desse modo, o *reggae* que, assim como o samba, à seu modo, surge como uma forma sociocultural que desafia as amarras colonialistas (Costa, 2022, p. 249) corrobora com atribuições de sentidos, permeados pela afetividade, capazes de transformar a realidade.

O coletivo se transforma pela via afetiva, mas não necessariamente pela via argumentativa. Muitas vezes, dados e informações, apenas, não são suficientes para a transformação de ideias, mas o contato com a arte - especificamente a música - é capaz de gerar mudanças, conforme Pereira e Maheirie (2022) nos dizem.

> Quando o grupo rompe lógicas e produz novas inteligibilidades, novos modos de sentir, ele amplia as possibilidades da construção do comum, sem anular as singularidades. Quando o encontro afeta os sujeitos, ele marca e produz transformações não pela ordem da conscientização, mas pelo aumento da potência e das possibilidades. Quando o grupo é espaço de relações horizontalizadas, ele possibilita que cada sujeito produza novos sentidos sobre suas próprias experiências, criando e recriando tantos outros para o coletivo e para cada singularidade (p. 238).

À medida em que nos dedicávamos às atividades com os(as) convivas, fomos reafirmando a premissa que nos diz que, assim como no fazer artístico, é preciso intencionalidade para lidar com grupos.

Considerações finais

Este grupo que integra a roda de música é mais do que uma mera rede de apoio que contribui para o desenvolvimento dos sujeitos. As rodas de música do CECO acolhem, oportunizam encontros, emocionam e transformam, causando um efeito que apenas o coletivo, pautado por intenções de cuidado e respaldado pelo comprometimento de profissionais aptas(os), seria capaz de atingir.

Estar amparado pelo comum e orientado na direção dos encontros com outros corpos, iguais e diferentes, os convivas que integram a roda de música se revelam um ponto fora da curva ao produzirem vozes que dissoam do que se espera de quem sofre o estigma da doença mental. Apostar na música como mediadora do comum, trabalhadores desta unidade da política pública de saúde apostam na capacidade de qualquer um para musicar, atuar musicalmente no mundo, reconfigurando as coordenadas do tempo e do espaço. Ao atuar musical e coletivamente sobre o espaço, eles nos revelam quem pode ou não pode produzir sons e silêncios, denunciando a desigualdade, ao mesmo tempo em que indicam a si como capazes de exercer a arte, atribuindo esta capacidade a qualquer um, verificando, neste momento, a igualdade como um pressuposto, de qualquer um com qualquer outro (Rancière, 2012).

Enquanto reconfiguram tempos e espaços, eles reconfiguram seus afetos e a forma como são afetados em seus contextos. Se, como Rancière (2009), entendemos que a estética é a configuração do sensível, proporcionar experiências com linguagens artísticas, dentre elas a música, pode reconfigurar o sensível e possibilitar outras formas de perceber, visualizar, ouvir, pensar e atuar em seu contexto.

Políticas públicas e sociais voltadas à saúde, assistência social, trabalho e educação podem ser potencializadas com experiências estéticas pautadas em linguagens artísiticas, como a música, por exemplo. Certamente, tais trabalhos, quando praticados por grupos ou coletivos trarão a ideia central deste capítulo, segundo a qual, é a partir do comum que conseguimos produzir uma multiplicidade de encontros capazes de aumentar a potência de ação dos sujeitos e ampliar seu campo de invenções e possibilidades de ser.

Referências

ADRIÃO, K. G., Rodrigues, M. B. (2019). *Racialização, subjetividades, arte e estética: um estudo de caso a partir da formação em psicologia*. *Revista PerCursos*, Florianópolis, *v. 20*, n. 44, p. 112 - 137.

AMORIM, L. S. (1997). *Cenas de uma revolta urbana: movimento hip hop na periferia de Brasília*. Brasília, mimeo.

ARBEX, D. (2013). *Holocausto Brasileiro*: vida, genocídio e 60 mil mortes no maior hospício do brasil. São Paulo: Geração Editorial, 2013. 256 p.

ARNDT, A. D. (2015). *"Mas, nós vamos compor?"*: roda de música como experiência coletiva em um CRAS da região metropolitana de Curitiba. 2015. 196 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ARNDT, Andressa Dias; Maheirie, Kátia (2017). A música como mediadora de encontros em um CRAS. *Pesquisas e Práticas Psicossociais* 12 (2), São João del Rei, maio-agosto de 2017. e1131.

BARACHO, E. (1999). *Trombone de prata* [Canção]. Em *20 super sucessos: Expedito Baracho, vol. 2* [Gravação]. Somax / Polydisc.

BARROCO, S. M. S., Superti, T. (2014). *Vigotski e o estudo da psicologia da arte: contribuições para o desenvolvimento humano*. *Psicologia & Sociedade*, [S.L.], *v. 26*, n. 1, p. 22-31. FapUNIFESP (SciELO). http://dx.doi.org/10.1590/s0102-71822014000100004.

COSTA, A. D. J. (2022). *As musicovivências do reggae e suas pulsões de (re) existência*. *Horizontes Antropológicos*, *28*, 247-274.

GOMES, E. (1995). *Árvore*. No álbum *Campo de Batalha*. EMI.

GOMES, E. (1999). *Camelô*. No álbum *Acorde, levante, lute*. Sony Music.

LANCETTI, A. (2016). *Clínica Peripatética*. 10. ed. São Paulo: Hucitec Editora. 127 p.

LOPES, N. & Simas, L. A. (2023). *Dicionário da história social do samba*, 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 336 p.

MACHADO, R. E. S. R. (2015). *EDSON GOMES: A TRAJETÓRIA DE VIDA DE UM ÍCONE DO REGGAE NACIONAL* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia).

MAHEIRIE, K. (2001). *Sete mares numa ilha*: a mediação do trabalho acústico na construção da identidade coletiva. 2001. 203 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

MAHEIRIE, K. (2002). Constituição do sujeito, subjetividade e identidade. *Interações*, 7(13), 31–44.

MAHEIRIE, K. (2003). Processo de criação no fazer musical: uma objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky. *Psicologia em estudo*, *8*, 147-153.
MAHEIRIE, K. (2020). Prefácio. Em: Pereira, E. R., & Sawaia, B. B. (2020). *Práticas grupais: espaço de diálogo e potência*. Pedro e João Editores.
MEIRA, I. F. (2019). *Artivismos e corpos dissidentes sexuais*: movimentos coletivos de (cri)ações estéticas e políticas de resistência à heteronormatividade em Recife. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
PASSOS, R. G. (2018). "Holocausto ou Navio Negreiro?": inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira / Holocaust or "The Ship Negreiro?": concerns for the Brazilian Psychiatric Reform. *Argumentum*, *10*(3), 10–23. https://doi.org/10.18315/argumentum.v10i3.21483
PELBART, P. P. (2016). Prefácio. In: LANCETTI, Antonio. *Clínica Peripatética*. 10. ed. São Paulo: Hucitec Editora. 127 p.
PEREIRA, E. R., & Maheirie, K. (2022). Práticas grupais: a dialética na formação do comum. *Psicologia Sócio-Histórica: bases epistemológicas, categorias fundamentais e intervenções psicossociais*, 219-244.
PEREIRA, E. R., & Maheirie, K. (2024). Diário de campo: um recurso técnico-poético na (re)criação de experiências. Em *Pesquisa Qualitativa em Psicologia Social e Saúde* (pp. 254–271). Editora da UFSC.
PEREIRA, E. R., & Sawaia, B. B. (2020). *Práticas grupais: espaço de diálogo e potência*. Pedro e João Editores.
RANCIÈRE, J. (2009). *A partilha do sensível:* estética e política. São Paulo:Editora 34.
RANCIÈRE, J. (2012). *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes.
SAWAIA, B. B., & Silva, D. N. H. (2015). Pelo reencantamento da Psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano. *Cadernos Cedes*, *35*, 343-360.
SCHENKEL, J. M. *et al*. (2022). Saúde mental, arte e desinstitucionalização: um relato estético-poético-teatral de uma ocupação da cidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, [S.L.], v. 27, n. 1, p. 39-48, FapUNIFESP (SciELO). http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232022271.20002021.
SIMAS, L. A. (2019). *O Corpo Encantado das Ruas*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 175 p.
SIMAS, L. A., & Mussa, A. (2023). *Samba de enredo:* história e arte. Civilização Brasileira.
TEIXEIRA, C. A. (2015). (org.). *Roda dos Saberes do Cais do Valongo*. Rio de Janeiro: Kabula Artes e Projetos. 118 p.

SAWAIA, B. B., & Silva, D. N. H. (2015). Pelo reencantamento da Psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano. *Cadernos CEDES (UNICAMP)* Impresso, v. 35, p. 343-360.
VIGOTSKI, L. S. (1999). *Psicologia da Arte*. São Paulo: Martins Fontes. 377 p.
VIGOTSKI, L.S. (2014). *Imaginação e Criatividade na Infância*. São Paulo: WMF Martins Fontes. 128 p.
WISNIK, J. M. (2017). *O som e o sentido: Uma outra história das músicas* (3ª ed. rev. e ampl.). São Paulo: Companhia das Letras.

Capítulo XVII

Subjetividade como método em Psicologia Social: mediação, historicidade, práxis e crítica do conhecimento reificado

Gabriela Moreira R. dos Santos
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Tiago Lopes de Oliveira
Faculdades Metropolitanas Unidas/SP

A abordagem complexa não nega a ordem social, ao contrário, orienta a reflexão sobre a mesma, não como sinônimo de uniformidade e monolitismo, mas como integração da diversidade, portanto, uma ordem social não cristalizada e em constante configuração e conexão entre pessoas diferentes.
Bader Sawaia (Exclusão ou inclusão perversa?)

1. Introdução

Para compreender um conceito, é preciso voltar-se à sua história. E, quando se trata de um problema metodológico, esse retorno torna-se ainda mais necessário, porque as formas de conhecer não emergem fora do movimento histórico, mas no interior dele, como respostas parciais, localizadas e muitas vezes contraditórias às exigências colocadas pelos objetos, pelas instituições, pelas disputas intelectuais e pelos impasses de uma época. A questão da subjetividade como método não constitui exceção, uma vez que ela não nasce de um capricho terminológico ou de uma simples inovação de linguagem. Surge, antes, de um problema persistente nas ciências humanas e, de maneira mais aguda, na Psicologia Social: o de como conhecer o humano em suas sutilezas, sem mutilá-lo; o de como sustentar a exigência de objetividade sem reduzir a experiência a dado bruto; o de

como preservar o rigor sem transformar o método em autoridade abstrata e exterior ao objeto.

Grande parte da tradição científica moderna habituou-se a pensar o método como forma anterior ao fenômeno, como grade relativamente estável à espera de conteúdos que nela devam ser inseridos. Quanto mais seguro, replicável e formalmente controlável o procedimento, mais próximo ele pareceria de uma ciência legítima. Essa concepção, embora historicamente compreensível, produz dificuldades decisivas quando aplicada aos fenômenos psicossociais. Sofrimento, medo, reconhecimento, ressentimento, pertencimento, humilhação, adesão, resistência, memória, projeto e conflito, por exemplo, não se deixam compreender plenamente quando tratados como dados imediatamente disponíveis à observação ou como conteúdos isoláveis de um campo de mediações mais amplo. Sempre que isso ocorre, obtém-se uma inteligibilidade aparente ao preço de uma redução prévia do objeto. Tudo o que excede o protocolo passa a aparecer como ruído, imprecisão, desvio ou excesso, quando, não raro, é precisamente ali que o fenômeno humano revela sua estrutura mais profunda.

É nesse ponto que a proposição aqui desenvolvida encontra sua necessidade. A subjetividade precisa ser tomada para além do tema, conteúdo ou região interna da experiência e deve ser pensada também como ensinamento metodológico. Em outros termos, certos objetos psicossociais não podem ser adequadamente conhecidos por procedimentos que se limitem a recolher manifestações imediatas e classificá-las segundo esquemas previamente definidos, pois eles exigem um modo de proceder capaz de reconstruir as mediações históricas, simbólicas, institucionais e relacionais que lhes conferem forma. Dizer que a subjetividade é método significa redefinir a própria objetividade como relação mediada com o real e reconhecer que o conhecimento rigoroso do humano depende menos da suposta neutralização da subjetividade e mais da capacidade de submetê-la a um trabalho crítico de contextualização e reconstrução.

A proposição da subjetividade como método pode, assim, ser lida como reação ao conhecimento reificado. Sempre que relações são tratadas como coisas, processos como estados, historicidade como natureza e sofrimento social como deficiência individual, o conhecimento deixa de seguir o movimento do objeto e passa a administrar suas aparências. Em vez de compreender, classifica; em vez de reconstruir, fixa e em vez de explicitar contradições, transforma-as em atributos. A Psicologia Social, quando se defronta com esse risco, é obrigada a recolocar a questão do método em termos mais exigentes. É exatamente isso que este texto pretende fazer.

2. Delimitação do problema e natureza do ensaio

Este artigo constitui um ensaio teórico-conceitual de orientação crítico-dialética. Não se trata de um estudo empírico, de uma revisão sistemática e da apresentação de um protocolo técnico universalizável. Seu objetivo é mais restrito e, justamente por isso, mais exigente: formular, fundamentar e delimitar uma proposta epistemológica e metodológica para a Psicologia Social, segundo a qual a subjetividade pode e deve operar como regra de procedimento no conhecimento de objetos humanos historicamente mediados.

A operação teórica aqui realizada não pretende alinhar autores sob uma falsa harmonia, ou acumulá-los como fonte de legitimação erudita. O que se busca é reconstruir, de forma crítica e comparativa, contribuições provenientes de tradições distintas, na intenção de identificar aquilo que cada uma oferece à formulação do problema do método. Em alguns casos, o aporte comparece predominantemente no plano gnosiológico; em outros, no ontológico; em outros ainda, no praxiológico, no histórico-filosófico ou no ético-político. O critério de articulação é a produtividade teórica de suas tensões para uma concepção de método que preserve o rigor sem reificar o humano.

Portanto, tendo em vista que seu alcance é programático, mas rigorosamente delimitado, a proposição da subjetividade como método não deve ser lida como licença para improvisação interpretativa ou como pretexto para dissolver a exigência de demonstração. Trata-se de uma orientação epistemológica capaz de julgar criticamente procedimentos concretos à luz da natureza histórica, contraditória e mediada de seus objetos. Isso significa que sua força depende menos da formulação abstrata do princípio, do que da capacidade de mostrar por que determinados fenômenos exigem um modo de conhecer que não os empobreça.

3. A subjetividade como método: deslocamento do problema metodológico

No cerne da Psicologia Social, a subjetividade costuma aparecer em duas posições teóricas dominantes. Em uma delas, é tomada como objeto: investigam-se emoções, crenças, representações, memórias, desejos, identificações, sentidos ou formas de sofrimento. Em outra, é tratada como obstáculo: algo que o pesquisador deveria neutralizar para preservar a ob-

jetividade do conhecimento. Embora distintas, essas posições compartilham um mesmo pressuposto silencioso: o de que a subjetividade é algo sobre o qual o método opera, e não algo que ensina ao método como deve proceder.

A proposição da subjetividade como método desloca esse pressuposto, pois não nega que a subjetividade possa ser objeto de investigação, tampouco rejeita a necessidade de disciplina investigativa. O que afirma é que, quando o fenômeno investigado é historicamente constituído, linguística e simbolicamente mediado, atravessado por relações de poder, por instituições, por conflitos e por formas de práxis, o método rigoroso não pode limitar-se a recolher sua aparência imediata e precisa ser construído em consonância com essa natureza mediada do objeto.

Nessa perspectiva, a subjetividade como método traz a exigência de que o conhecimento seja organizado em relação ao objeto real, e não como defesa da interioridade contra a objetividade ou em obediência a uma tecnologia abstrata de coleta, ordenação e classificação. Isso aumenta, e não diminui, a exigência de rigor. O pesquisador deixa de se apoiar na ficção de neutralidade garantida pelo instrumento e passa a responder reflexivamente por seu recorte, por suas categorias, por seus limites e pelos efeitos de sua interpretação. O ponto chave é este: sempre que fenômenos psicossociais são tratados por procedimentos incapazes de apreender sua historicidade, o conhecimento tende a converter-se em forma de reificação. Relações tornam-se coisas, processos tornam-se estados, contradições convertem-se em atributos fixos, sofrimento historicamente produzido aparece como falha individual, conflito social aparece como traço de personalidade. É contra essa tendência que a subjetividade como método se afirma ao convocar a crítica da redução do humano àquilo que nele é mais facilmente administrável, sem recair em uma ideia de culto da interioridade.

4. Mediação, historicidade e relação sujeito-objeto

A sustentação da proposição depende de três categorias estruturantes: mediação, historicidade e relação sujeito-objeto. Sem elas, a subjetividade como método estaria suscetível a interpretações equivocadas, seja como psicologização da epistemologia, seja como defesa abstrata da experiência interior.

A mediação impede que o fenômeno seja tratado como evidência autoexplicativa. Assim, nenhuma fala comparece em estado puro, nenhum

comportamento se apresenta separado das condições que o tornam possível, e nenhuma narrativa subjetiva é imediatamente transparente a si mesma. Linguagem, memória, defesa, instituição, posição social, repertório cultural, formas de socialização e experiências históricas atravessam aquilo que o sujeito diz, cala, desloca, repete ou transforma. Isso não elimina o dado empírico, apenas o desloca de um lugar epistemologicamente privilegiado e, como resultado, o dado deixa de ser ponto de chegada e passa a ser ponto de partida.

A historicidade, por sua vez, impede que a subjetividade seja entendida como essência imóvel. Os modos de temer, aderir, resistir, amar, odiar, reconhecer, ressentir-se ou suportar não existem fora da história, todos dependem de formas específicas de organização da vida social, de regimes de trabalho, de instituições, de promessas coletivas, de experiências de exclusão e de linguagens de época. Sendo assim, uma psicologia que abstrai esse fato pode produzir uma noção de interioridade sem mundo. Por outro lado, uma sociologia que o ignora, encontra-se em perigo equivalente de produzir a ideia de um mundo sem sujeito.

Por fim, a relação sujeito-objeto precisa ser pensada para além de qualquer dualismo simplificador. O sujeito não é interioridade pura atribuindo sentido a uma exterioridade muda, e o objeto não é realidade bruta ofertando-se passivamente à captura metodológica, uma vez que ambos se constituem em relação. Nesse sentido, é uma prática mediada e não espelhamento passivo, é precisamente porque o ato de conhecer participa das mesmas mediações histórico-sociais que constituem o objeto, que a subjetividade pode ser compreendida como método. Essas três categorias afastam, simultaneamente, a psicologia do interior autossuficiente e o empirismo do visível. Entre ambas, abre-se a necessidade de um procedimento reconstrutivo.

5. Aproximações e tensões conceituais

A interlocução proposta neste artigo não pretende apagar as diferenças entre Lênin (1982), Engels (2020), Marx (1983), Sartre (2002), Feyerabend (1977), Blaga (1998), Martín-Baró (2013), Crochík (1998) e Santos (2017, 2022), ao contrário, sua produção depende precisamente da explicitação dessas diferenças. O que unifica o percurso não é uma doutrina homogênea, mas a possibilidade de fazer convergir contribuições distintas em torno de uma exigência comum: conhecer o humano sem reduzi-lo ao dado imediato, ao protocolo abstrato ou à interioridade sem história.

Há uma primeira convergência forte entre Lênin (1982), Engels (2020) e Marx (1983). Nos três, o real não coincide com sua aparência imediata. Em Lênin (1982), essa exigência surge sobretudo como crítica gnosiológica da imediaticidade; em Engels (2020), como ontologia do processo, da contradição e da reciprocidade; em Marx (1983), como crítica da aparência reificada e defesa da primazia do objeto. Sartre (2002) converge com esse horizonte ao recusar o apagamento do sujeito e ao compreender a subjetividade como práxis, projeto e totalização situada, ainda que desloque o problema para o plano da singularidade vivida. Feyerabend (1977) conduz a discussão a partir da crítica ao metodologismo abstrato e à falsa universalidade de regras fixas. Blaga (1998) acrescenta a esse movimento uma crítica histórico-filosófica da naturalização do espírito experimental. Martín-Baró (2013), Crochík (1998) e Santos (2017, 2022) aproximam a discussão do campo propriamente psicossocial ao explicitar suas implicações éticas, políticas e metodológicas.

Essa arquitetura permite distinguir, no mínimo, cinco planos principais de contribuição: o gnosiológico, em Lênin (1982); o ontológico-dialético, em Engels (2020); o da crítica da reificação e da primazia do objeto, em Marx (1983); o praxiológico e existencial-histórico, em Sartre (2002); o da crítica ao metodologismo e da historicização do espírito experimental, em Feyerabend (1977) e Blaga (1998); e, por fim, o da formulação psicossocial e ético-política do problema, em Martín-Baró (2013), Crochík (1998) e Santos (2017, 2022). A unidade do presente artigo decorre justamente da possibilidade de articular esses planos sem deixar de contemplar suas tensões.

6. Lênin e a crítica da imediaticidade

A contribuição de Lênin (1982) opera, aqui, sobretudo no plano gnosiológico. Seu mérito consiste em impedir que a crítica da aparência imediata desemboque em relativismo, pois ao insistir na existência de uma realidade objetiva independente das sensações e, simultaneamente, em mostrar que essa realidade não se confunde com sua primeira aparição à consciência, Lênin (1982) recoloca o problema da objetividade em termos mais exigentes. Desse modo, a objetividade não coincide com o dado bruto e exige mediação, percurso e trabalho do pensamento. Em Lênin (1982):

> [...] a objetividade não se confunde com o dado imediato. A realidade objetiva é "dada ao homem nas suas sensações", mas apenas enquanto algo que é "copiada, fotografada, refletida" por elas; por isso, o conhecimento não pode ser tomado como transparência originária da aparência. Ao contrário, "não [se deve] supor o nosso conhecimento acabado e imutável", pois é precisamente no movimento em que "da ignorância nasce o conhecimento" que o real se torna inteligível (Lênin, 1982, p. 77-78).

Esse ponto é particularmente relevante para a Psicologia Social. Se o sofrimento, o medo, a humilhação, a adesão ideológica, o ressentimento ou o sentimento de impotência forem tomados apenas em sua forma imediatamente declarada, pode-se incorrer na conversão destes em evidências autossuficientes. O que o sujeito sente e diz é parte do real, mas não é sua totalidade, portanto a experiência vivida é indispensável, mas não basta para explicar a totalidade das determinações que a constituem. Nesse contexto, a crítica da imediaticidade surge para impedir que ela seja absolutizada, sem desqualificar a experiência.

A força da reflexão leniniana, então, está em tornar visível que o rigor se encontra na capacidade de reconstruir o percurso que liga a aparência às determinações mais profundas do fenômeno, e não na submissão passiva àquilo que aparece. Essa compreensão enriquece a proposição da subjetividade como método ao evidenciar que, assim como a mediação não é concessão interpretativa e, sim, condição de conhecimento, o pesquisador rigoroso não é aquele que se limita a registrar o dado, mas aquele que contempla o movimento por meio do qual o dado se torna inteligível.

Há, ainda, uma consequência importante. Quando a objetividade é confundida com a transparência da aparência, o conhecimento tende a naturalizar o que encontra. Quando, ao contrário, se reconhece que o real é mediado, abre-se a possibilidade de interrogá-lo historicamente. Sendo assim, a subjetividade como método encontra em Lênin (1982) um primeiro fundamento estrutural: a recusa da imediaticidade sem renúncia à objetividade. Trata-se de um ponto de partida indispensável para qualquer tentativa de conhecer o humano sem reduzi-lo à superfície de si mesmo.

7. Engels e a ontologia do processo

Se em Lênin (1982) o problema aparece sobretudo em chave gnosiológica, em Engels (2020) ele adquire dimensão ontológica. Sua contribui-

ção consiste em restituir mobilidade ao real. Contra toda forma de fixismo, Engels (2020) insiste em que os fenômenos existem em processo, em transformação, em tensão e em reciprocidade. Aqui, o que parece estado é momento, o que parece coisa é relação provisoriamente endurecida e o que se oferece como estabilidade carrega, em seu interior, contradições e movimentos. Em Engels (2020):

> [...] a crítica ao fixismo aparece associada à exigência de um pensamento que "investiga os processos, a origem e o desenvolvimento das coisas" (Engels, 2020, p. 26). Nessa perspectiva, o real comparece como uma trama histórica e relacional "na qual nada permanece o que é e tampouco na forma como existia" (Engels, 2020, p. 26). Por isso, a inteligibilidade do fenômeno exige reconhecer que "as causas e os efeitos trocam constantemente de lugar" (Engels, 2020, p. 26), o que impede sua redução a identidades imóveis. Em síntese, a contribuição engelsiana está em afirmar "a capacidade de pensar a natureza como um processo" (Engels, 2020, p. 32).

Para a subjetividade como método, esse ensinamento é resolutivo e enuncia que o fenômeno psicossocial não pode ser apreendido como fotografia. O sofrimento, pertencimento, reconhecimento, submissão, apatia, revolta, adesão e resistência não são substâncias, são configurações temporárias de um campo de forças em movimento. O sujeito é transformado ao agir sobre as condições que o formam, ao mesmo tempo em que essas condições se reproduzem ou se alteram por meio de sua ação. O autor, então, evidencia que a relação entre interioridade e exterioridade não é linear, é recíproca, tensa e contraditória.

Ao destacar o processo e a contradição, Engels (2020) impede que o conhecimento psicossocial reduza seus objetos a identidades imóveis. Assim, a contradição é uma condição de inteligibilidade, e não defeito do fenômeno ou ruído a ser eliminado. O mesmo sujeito que adere pode resistir; o mesmo vínculo que protege pode submeter; a mesma instituição que acolhe pode humilhar; a mesma consciência que reconhece a injustiça pode participar de sua reprodução. Portanto, o pensamento que pretende apreender o humano precisa ser capaz de acompanhar essas passagens, essas ambivalências e esses deslocamentos.

Em termos metodológicos, a lição engelsiana revela que todo método que fixa o humano em categorias estáticas implica em perder precisamente aquilo que deveria compreender. Com isso, a subjetividade como método

ganha, aqui, um segundo fundamento: o conhecimento rigoroso do sujeito exige um procedimento capaz de seguir o processo, de registrar a contradição e de compreender a reciprocidade entre as dimensões subjetivas e as condições objetivas de existência. É nessa direção que a Psicologia Social se aproxima de uma apreensão que não mutila seus objetos.

8. Marx: aparência, reificação e primazia do objeto

Em Marx (1983), o problema alcança uma formulação particularmente poderosa na discussão. Sua crítica ultrapassa a insuficiência da aparência imediata e o modo histórico pelo qual a própria aparência se organiza. O autor desconsidera a aparência como simples erro e a define como forma socialmente necessária de manifestação de determinações mais profundas. Por isso, a crítica não pode se contentar em opor essência verdadeira a superfície falsa, é preciso reconstruir o processo histórico que faz com que as relações assumam formas opacas, invertidas e naturalizadas. Para Marx (1983):

> [...] o método não vale por coerência formal abstrata, mas por sua capacidade de "descobrir a lei dos fenômenos de cuja investigação se ocupa" (Marx, 1983, p. 14). Isso implica apreender "não apenas a lei que os rege [...] mas também a lei de sua transformação, de seu desenvolvimento" (Marx, 1983, p. 14). Por isso, a investigação precisa "apoderar-se da matéria, em seus pormenores" e "perquirir a conexão íntima que há entre elas" (Marx, 1983, p. 16), recusando tanto a fixação da aparência quanto a abstração de um esquema exterior ao objeto.

É nesse contexto que a categoria de reificação adquire centralidade na discussão. Reificar é transformar relações em coisas, historicidade em natureza, movimento em estado, processo em atributo. Contudo, no terreno psicossocial, isso significa tomar como característica individual aquilo que é, ao menos em parte, forma subjetiva de relações sociais objetivas. Com base no autor, então, o medo pode aparecer como fragilidade privada quando é produzido por uma sociabilidade marcada pela insegurança e pela ameaça; assim como o ressentimento pode ser lido como falha moral quando condensa experiências históricas de humilhação e impotência; e a apatia pode ser classificada como déficit pessoal quando expressa relações sociais que esvaziam a potência de ação. Em todos esses casos, o erro está

na descrição incorreta do indivíduo e na ocultação das mediações que o constituem.

A força de Marx (1983) para a compreensão aqui defendida reside em duas direções simultâneas. A primeira é a crítica da reificação, que impede o conhecimento de naturalizar aquilo que é historicamente produzido. A segunda é a defesa da primazia do objeto.

A partir da compreensão de que não há uma coerência formal isolada, o método, então, tem validade por sua capacidade de seguir o movimento real do fenômeno. Assim, o pensamento não deve impor ao objeto um esquema exterior; deve deixar-se instruir pela lógica interna de seu desenvolvimento. Essa orientação traz consequências profundas para a Psicologia Social ao evidenciar que o sujeito tem sua singularidade atravessada por determinações objetivas que não se deixam ver de imediato e, portanto, não pode ser reduzido a mero reflexo de estruturas ou ser compreendido fora delas. Nesse sentido, conhecer rigorosamente o sujeito é reconstruir a forma pela qual a totalidade social marca sua experiência sem dissolvê-la. Em vista disso, a subjetividade como método encontra em Marx (1983) seu fundamento vital: a necessidade de conhecer o humano de modo antirreificante, isto é, recusar tanto a abstração da interioridade quanto a abstração da estrutura sem vida.

9. Sartre e a subjetividade como práxis situada

A incorporação de Sartre (2002) é indispensável porque impede que a crítica da reificação se transforme em apagamento do sujeito. Esse risco está presente quando a ênfase nas determinações objetivas se converte em redução da singularidade a mero efeito. Sartre (2002) rompe com essa tendência ao compreender a subjetividade como práxis situada, como movimento de interiorização do exterior e exteriorização do interior. O sujeito, então, não é compreendido como substância isolada ou resultado passivo das condições, ele surge nas condições que não escolheu, vive-as, sofre-as, interpreta-as, responde a elas, reorganiza-as, reproduz ou transforma algo em sua relação com elas, mas não se reduz inteiramente a elas.

Esse deslocamento localiza o problema temporal e existencialmente, uma vez que o sujeito é resultado e também projeto. Contudo, isso não significa voluntarismo, pois o projeto não paira acima da história, e sim nasce em seu interior, como modo singular de habitar condições objetivas, de responder a elas e de fazer algo com aquilo que fizeram dele. A contri-

buição sartreana consiste, justamente, em impedir que a historicidade e a determinação sejam pensadas de modo tal que eliminem a singularidade do vivido. Em Sartre (2002):

> [...] o sujeito não comparece como simples efeito passivo das condições, pois "o homem define-se pelo seu projeto" e "supera perpetuamente a condição que lhe é dada" (Sartre, 2002, p. 78). Essa superação não implica fuga da situação, já que o sujeito "desvela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto" (Sartre, 2002, p. 78). Nessa mesma direção, Sartre afirma que "o conhecimento é um momento da práxis" (Sartre, 2002, p. 84), o que impede separar a inteligibilidade do sujeito de seu movimento concreto no mundo. Por isso, o método precisa ser capaz de "passar das determinações gerais e abstratas para certos traços do indivíduo singular" (Sartre, 2002, p. 57).

Para a subjetividade como método, essa compreensão tem efeitos diretos. O conhecimento do sujeito não pode limitar-se a identificar causas externas e a descrever estados internos, precisa compreender a forma pela qual uma vida singular totaliza, em sua própria trajetória, um conjunto de determinações históricas. A totalização situada de que fala Sartre (2002) significa o esforço de apreender o singular como condensação viva de múltiplas mediações sem recair em uma síntese pacificada. O medo, por exemplo, não é entendido apenas como reação orgânica, efeito ideológico ou história pessoal, o medo é forma vivida de relação com o mundo. O mesmo vale para o pertencimento, para a culpa, para a humilhação, para a adesão, para a resistência, entre outros.

Sartre (2002) obriga o método, assim, a conservar o sujeito em sua consistência concreta. Ele impede que a Psicologia Social produza, de um lado, uma interioridade sem história e, de outro, uma história sem sujeito. A subjetividade como método se fortalece nesse encontro porque passa a exigir um procedimento que transite entre singularidade, práxis e totalidade sem sacrificar nenhum desses polos.

10. Feyerabend e a crítica ao metodologismo abstrato

Feyerabend (1977) ocupa no artigo uma função estratégica. Sem fornecer uma ontologia do objeto psicossocial, sua contribuição desmonta a

ilusão segundo a qual o rigor científico dependeria da submissão homogênea a regras universais, fixas e abstratas. Para o autor, o método, quando separado do objeto, tende a converter-se em autoridade autônoma. Assim, a regra passa a valer por si mesma, e não em função do problema que deveria ajudar a compreender. Em Feyerabend (1977):

> [...] a crítica ao metodologismo abstrato parte da "rejeição de todos os padrões universais e de todas as tradições rígidas" (Feyerabend, 1977, p. 22). Isso se deve ao fato de que, na história efetiva da ciência, "as violações são necessárias para o progresso" (Feyerabend, 1977, p. 29). Daí sua formulação provocativa segundo a qual "é o princípio: tudo vale" (Feyerabend, 1977, p. 34), não como novo dogma, mas como modo de mostrar que "todas as metodologias [...] têm limitações" (Feyerabend, 1977, p. 43).

Essa crítica é um importante eixo para a proposição da subjetividade como método porque impede que a própria ideia de método seja fetichizada. A questão fundamental deixa de ser a fidelidade a um procedimento supostamente puro e passa a ser a pertinência entre procedimento e objeto. Nesse sentido, entende-se que, quando regras são absolutizadas, tudo aquilo que não se ajusta a elas tende a ser desqualificado, não só por insuficiência do fenômeno, como também por inadequação ao ritual metodológico. O risco, então, é que o método deixe de servir ao conhecimento e passe a servir à administração daquilo que pode ser conhecido sem abalar sua ortodoxia.

A presença de Feyerabend (1977) no artigo surge, portanto, como advertência epistemológica ao impedir que a crítica da reificação resulte em nova ortodoxia procedimental. Sendo assim, se a subjetividade ensina algo ao método, esse ensinamento não pode ser convertido em novo dogma. Pelo contrário, ele deve manter o procedimento aberto às exigências do objeto, à sua historicidade, às suas mediações e às suas contradições. Nessa orientação, o rigor coincide com responsividade crítica ao real, o que contradiz a noção de inflexibilidade.

11. Blaga e a historicidade do espírito experimental

Na presente discussão, Blaga (1998) intervém em outro nível e sua presença é altamente fecunda. Sua contribuição consiste em apontar que o

próprio espírito experimental possui gênese histórico-prática, ou seja, em vez de tratar a experimentação como forma eterna, neutra e universal de cientificidade, o autor a reinscreve na história e desfaz a naturalização de um ideal metodológico que, muitas vezes, é tomado como medida única do conhecimento legítimo. Esse deslocamento é importante porque ajuda a romper o encanto produzido pela ideia de método puro. Quando a experimentação é elevada a paradigma absoluto, outras formas de conhecimento tendem a parecer inferiores, vagas ou suspeitas por sua distância em relação a um modelo historicamente situado e indevidamente universalizado, diferente de uma insuficiência intrínseca. Blaga (1998) indica aqui a necessidade de impedir a absolutização do valor do experimento, ainda que sem negá-lo. Em Blaga (1998):

> [...] o experimento não aparece como forma eterna de cientificidade, mas como resultado de um processo histórico em que "a descoberta da 'ciência' por meio da prática humana nos parece um fato" (Blaga, 1998, p. 9). Nesse percurso, "a intervenção ativa no curso da natureza pode tornar-se um meio metodológico" (Blaga, 1998, p. 12), mas apenas sob condições históricas determinadas. Por isso, Blaga mostra também que certa "mentalidade 'aristocrática' ... não favorece a fundação do método experimental" (Blaga, 1998, p. 16) e que o próprio "experimento como método de investigação da natureza também sofre as repercussões equívocas dessa mentalidade" (Blaga, 1998, p. 25).

Na Psicologia Social, essa advertência ganha relevância especial. Os objetos de que se ocupa essa disciplina são histórica, simbólica e institucionalmente mediados, então, reduzi-los a formas de prova pensadas para outros tipos de fenômeno pode acarretar em um esvaziamento precisamente daquilo que neles mais importa. A subjetividade como método encontra em Blaga (1998) mais um importante fundamento: o rigor precisa ser definido pela pertinência entre procedimento e objeto, e não pela fidelidade ritual a um ideal metodológico naturalizado. Historicizar o espírito experimental é, nesse sentido, abrir espaço para uma concepção menos dogmática e mais fiel à complexidade do humano.

12. Martín-Baró, Crochik e Santos: a formulação psicossocial do problema

Com Martín-Baró (2013), Crochík (1998) e Santos (2017, 2022), a discussão retorna de forma mais direta ao terreno da Psicologia Social.

Em Martín-Baró (2013), o método aparece inseparável da realidade histórica e política dos sujeitos. Entende-se que a neutralidade abstrata, quando elevada a ideal absoluto, tende a afastar o conhecimento da vida real, protegendo a forma do procedimento ao preço de esvaziar sua relevância histórica. Conhecer o sujeito, nesse horizonte, exige considerar as formas concretas de violência, dominação, sofrimento e ideologia que atravessam sua experiência.

Em Crochík (1998), a crítica da reificação do humano e do empobrecimento da experiência centraliza a discussão. De acordo com o autor, um mundo social marcado por formas endurecidas de sociabilidade produz também formas endurecidas de conhecimento. Neste sentido, um método que não reconhece isso pode se tornar cúmplice do mesmo processo que pretende analisar. A subjetividade, então, deixa de ser mero conteúdo interior e passa a ser vista como lugar em que se condensam contradições históricas e sociais.

As pesquisas de mestrado e de doutorado em Psicologia Social de Santos (2017, 2022), por sua vez, ocupam papel resolutivo de sistematização da proposição da subjetividade como método. Nessas pesquisas, a subjetividade como método aparece formulada de modo mais explícito como regra de procedimento. Sua contribuição está em tornar conceitualmente visível aquilo que, nos demais autores, acessa-se de forma parcial: a necessidade de que o conhecimento do humano seja orientado por mediação, historicidade, reflexividade e crítica da reificação. Com a autora, a proposição deixa de ser intuição dispersa e adquire formulação programática mais nítida para o campo psicossocial.

13. Critérios de rigor da subjetividade como método

Para que a proposição da subjetividade como método não seja confundida com impressionismo ou arbitrariedade, é preciso explicitar seus critérios de rigor. **I.** O primeiro deles é a primazia do problema sobre o instrumento. O procedimento deve nascer das exigências do objeto, e não o contrário. **II.** O segundo é a reconstrução de mediações. Nenhuma

fala, nenhum documento, nenhuma observação devem ser tomados como auto evidente. **III**. O terceiro é o confronto entre níveis de análise: singular, grupal, institucional e histórico-social precisam ser articulados. **IV.** O quarto é a reflexividade do pesquisador, entendida como exame crítico das categorias, recortes e inferências mobilizados e não como confissão subjetiva. **V.** O quinto é o controle de sobreinterpretação: toda inferência deve ser sustentada por uma reconstrução teoricamente consistente e empiricamente responsável.

Sendo assim, esses critérios não configuram protocolo fechado. Funcionam como operadores críticos destinados a avaliar se o conhecimento produzido permanece responsivo ao objeto ou se passou a administrá-lo abstratamente. Quanto mais o fenômeno é histórico, contraditório e mediado, mais o rigor depende dessa vigilância contra o empobrecimento.

14. Implicações éticas, metodológicas e político-institucionais

A subjetividade como método possui implicações éticas incontornáveis. O primeiro risco é o da violência interpretativa, quando o pesquisador atribui ao sujeito sentidos que não reconstrói rigorosamente. O segundo é o da captura simbólica, quando a experiência do participante é absorvida por categorias que o silenciam. O terceiro é o da reificação institucional, quando protocolos administrativos e dispositivos burocráticos se sobrepõem ao fenômeno vivo e convertem sujeitos em casos. O quarto é o da naturalização de sofrimentos historicamente produzidos, tratados como se fossem falhas privadas ou destinos pessoais.

Diante disso, o rigor precisa ser entendido também como responsabilidade ética. Isso implica explicitar limites inferenciais, justificar categorias, proteger a voz do participante, controlar a violência da interpretação e impedir que o conhecimento produza novos danos. No plano metodológico, a principal consequência é a necessidade de subordinar o procedimento ao movimento do objeto. No plano da supervisão, isso significa mais do que avaliar a correta aplicação de técnicas, mas avaliar principalmente a pertinência epistemológica do percurso realizado. No plano da intervenção, significa recusar o tratamento do sujeito como simples alvo de manejo e recoloca-lo como interlocutor histórico, contraditório e situado.

A subjetividade como método, portanto, reorganiza a pesquisa e repercute sobre todo o campo de práticas da Psicologia Social. Ao exigir que

o conhecimento acompanhe a historicidade do humano, ela também exige que as instituições revejam a forma pela qual produzem inteligibilidade sobre aqueles que acolhem, analisam, classificam ou pretendem ajudar.

15. Considerações finais

As reflexões desenvolvidas ao longo do presente texto buscaram sustentar que a subjetividade deve ser compreendida, em Psicologia Social, como objeto e também como método. Em suma, o conhecimento rigoroso do humano exige um procedimento capaz de acompanhar mediações, historicidade, contradição e práxis, ao passo em que recusa tanto a transparência enganosa da aparência imediata quanto o fetiche do método exterior ao objeto.

A interlocução entre Lênin (1982), Engels (2020), Marx (1983), Sartre (2002), Feyerabend (1977), Blaga (1998), Martín-Baró (2013), Crochík (1998) e Santos (2017,2022) permite mostrar essa formulação como uma exigência epistemológica que se difere da licença subjetivista. Em Lênin (1982), a crítica da imediaticidade redefine a objetividade como relação mediada com o real. Em Engels (2020), processo, reciprocidade e contradição devolvem mobilidade ao fenômeno. Em Marx (1983), a crítica da reificação e a primazia do objeto impedem que o conhecimento se autonomize diante da realidade. Em Sartre (2002), a subjetividade reaparece como práxis e projeto situado. Em Feyerabend (1977), o metodologismo abstrato é desfeito como falsa garantia de rigor. Em Blaga (1998), o próprio ideal experimental revela sua historicidade. Em Martín-Baró (2013), Crochík (1998) e Santos (2017, 2022), a Psicologia Social é reconduzida à exigência de conhecer e acompanhar sem empobrecer aquilo que pretende compreender.

Nesse horizonte, a subjetividade como método pode ser definida como orientação crítico-histórico-mediada, dialética, praxiológica, antirreificante, reflexiva e eticamente responsável. Sua dificuldade é também sua força. A proposição recusa soluções fáceis: não é transparência do dado, soberania do protocolo, nem interioridade sem história ou interpretação sem controle. Em síntese, produzir conhecimento rigoroso sobre o humano exige um método capaz de não limitar aquilo que pretende compreender.

Referências

BLAGA, L. *O experimento e o espírito matemático*. Tradução de Cistina Nicoleta Manescu. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
CROCHIK, J.L. *Os desafios atuais do estudo da subjetividade na psicologia*. Revista Psicol. USP, vol.9, n.2, São Paulo, 1998.
ENGELS, F. *Dialética da natureza*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2020.
FEYERABEND, P. *Contra o método*. Tradução de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
LÊNIN, V. I. *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária*. Moscou: Edições Progresso; Lisboa: Edições Avante! 1982.
MARTÍN-BARÓ, I. *O método em Psicologia Política*. Revista Psicologia Política, v. 13, n. 28, p. 575-592, 2013.
MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro I, v. 1. 11. ed. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Difel, 1983. Prefácio da 1ª edição e Posfácio da 2ª edição.
SARTRE, J-P. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Tomo I: teoria dos conjuntos práticos. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
SANTOS, G.M.R. *Por uma geografia da inclusão: a importância do território para o cuidado em saúde mental.* Dissertação de Mestrado. PUC-SP. 2017.
SANTOS, G.M.R. *Território e subjetividade: reflexões sobre a cidade que pulsa ao ritmo da desigualdade social*. Tese de Doutorado. PUC-SP. 2022.
SAWAIA, B.B. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social* / Bader Sawaia (org). — 14. ed. — Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

*** Os autores utilizaram sistema de inteligência artificial como recurso auxiliar de apoio à organização de versões, ao refinamento redacional, à sistematização de materiais e à localização de excertos em obras previamente selecionadas. Seu uso ocorreu sempre sob direção conceitual, supervisão analítica e revisão integral dos autores, sem substituição da autoria teórica, da definição do problema, da seleção do corpus, da interpretação dos textos nem da validação final do artigo. ***

Capítulo XVIII

Corpo e território como dimensões da práxis psicossocial em política pública

Bader Burihan Sawaia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Lívia Maria Camilo dos Santos
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Psicologia e política pública — uma breve história

O texto traça diretrizes orientadoras para a práxis psicossocial, especialmente no Sistema Único da Assistência Social (SUAS), esteio no qual se desenvolvem as bases para a garantia dos direitos e a luta pela dignidade *in lócus*, tendo como dimensões estruturantes o corpo e o território, duas formas de objetivação das determinações sociais.

A perspectiva teórica é a da psicologia sócio-histórica, uma vertente que se firma na América Latina nos anos 70, dentro no contexto da decolonialidade e luta contra as ditaduras, que motivaram a busca por bases epistemológicas de uma ciência psicológica comprometida com a realidade concreta de seu povo e com a mudança social das históricas estruturas de poder e servidão.

A ciência psicologia é fruto do Iluminismo (séculos XVII-XVIII), do culto à razão e do antropocentrismo individualizante e, com esta herança, a Psicologia nasce oficialmente como área específica do conhecimento no final do século XIX, por meio de Wilhelm Wundt e seu laboratório de Psicologia Experimental em Leipzig, na Alemanha. Já em seu surgimento, a disciplina apresenta-se cindida entre duas linhas de pesquisa: o comportamento individual e o comportamento social. Essa divisão contém as contradições fundadoras da modernidade, como a conquista da individualidade, da autonomia e do protagonismo ocorrendo concomitantemente à perda da segurança ontológica e dos laços comunitários presentes no

mundo feudal. Tais elementos estabelecem a contradição entre indivíduo e sociedade como entidades diferentes, estudadas por ciências específicas, instalando um debate até hoje presente na psicologia. O próprio Wundt, ao lado de seu laboratório experimental do comportamento, dedicou-se à *Völkerpsychologie* (Psicologia dos Povos), reconhecendo a dimensão cultural e coletiva da mente. Sigmund Freud, escreveu "Psicologia das Massas e Análise do Eu" (1921), onde reflete sobre os laços libidinais que estruturam grupos e multidões e, em "O Mal estar na Civilização" (1930) o pai da psicanálise traça as diretrizes que marcam o trauma da entrada no ser humano na civilização ocidental. Pensadores franceses como Gabriel Tarde debruçaram-se sobre a imitação e a relação indivíduo-sociedade. Gustav Le Bon foi um pioneiro na psicologia das massas com sua obra seminal de 1895, *Psicologia das Multidões*, onde argumentou que, quando indivíduos se unem em uma multidão (ou massa), perdem sua racionalidade individual, agindo por um tipo de "alma coletiva" marcada pela sugestão, irracionalidade, e emoção no sentido negativo do termo. Le Bon (1895) focou em como a anonimidade e o contágio mental transformam a massa em uma entidade impulsiva e facilmente manipulável, muitas vezes regressando a um estado de primitivismo.

O período pós-Segunda Guerra Mundial acelerou o dualismo e o positivismo, este processo, impulsionado por pesquisadores norte-americanos e pelo incremento de pesquisas de cunho pragmático, voltadas à adaptação de soldados e à análise da propaganda nazista como ferramenta de controle. Nesse mesmo contexto, a imigração de pensadores frankfurtianos da Teoria Crítica, exilados nos EUA, contribuiu com a nova perspectiva crítica de Psicologia Social que se propõe no palco histórico das ciências psicológicas.

Na sucessão dos acontecimentos, a resposta latino-americana a esta importação colonizadora de ciência tem início entre as décadas de 1960 a 1980, em um contexto marcado por regimes ditatoriais e violenta repressão estatal, em que emergiram movimentos de resistência e luta pela libertação. Foi neste contexto de cultura política que uma nova práxis psicológica começou a germinar, pelas mãos do sociólogo colombiano Orlando Fals Borda que cunhou a metodologia da Pesquisa-Ação-Participante, inserindo o intelectual num processo vivencial com os grupos de base para a ação política transformadora. Em El Salvador, o jesuíta Ignacio Martín-Baró, mártir e fundador da Psicologia da Libertação, questionou radicalmente o "que-fazer" de uma psicologia latino-americana, propondo uma disciplina que desvelasse as ideologias opressivas e trabalhasse junto aos setores

oprimidos da sociedade. Paralelamente, Maritza Montero, na Venezuela, construía os alicerces da Psicologia Social Comunitária, enfatizando conceitos como autonomia, autogestão e diálogo entre saberes acadêmico e o popular, voltando-se igualmente à transformação das relações de opressão que historicamente marcaram as "veias abertas da América-Latina", para emprestar uma expressão de Eduardo Galeano. No Brasil, nos anos 1970 e 1980, Lane liderou a luta por uma psicologia social pautada na realidade brasileira, proclamando que "toda psicologia é social", na medida em que o ser humano se constitui na e pela sua relação com a materialidade e a história de sua sociedade, encontrando na Psicologia Sócio-Histórica de Vigotski sua referência central. A teoria vigotskiana foi profundamente influenciada pelo materialismo histórico-dialético de Marx e Engels e pelo monismo espinosano, inserindo a história e a cultura no cerne da constituição do psiquismo, afirmando dessa maneira a dimensão politica e ética do sofrimento bem como a sua capacidade eminentemente coletiva e política de superação (VIGOTSKI, 2007).

Silvia Lane, como seus companheiros latino-americanos, investiu na construção da psicologia comunitária no Brasil, juntando-se aos esforços de movimentos sociais como as Comunidades Eclesiais de Base, impulsionadas pela Teologia da Libertação, e a Educação Popular de Paulo Freire - iniciativas que forneceram o substrato prático e teórico para a consolidação de uma Psicologia Social engajada e transformadora, que introduz novas categorias orientadoras da práxis : igualdade, participação, sujeito de direitos, autogestão. Assim, constroem teorias que se confrontam com as de efeito adaptacionista, como por exemplo, "a pesquisa Perfil Psicológico do Terrorista Brasileiro (Centro de Estudos de Pessoal do Exército — Forte do Leme no RJ, 1969), que aponta características psicológicas de alguns presos políticos submetidos ao Teste de Rorschach." (CRPSP, 2011, p.14).

Desde então, essa guinada epistemológica tem servido de base para a atuação do psicólogo em espaços públicos e comunitários, distanciando-se dos ambientes convencionalmente atribuídos à sua profissão. Esse movimento é marcado, sobretudo, pela saída do profissional da clínica tradicional para a intervenção em campo. A ideia de ação na comunidade, simultânea à de que toda psicologia é social foi apropriada por algumas das principais vertentes teóricas da psicologia, variando, ressalte-se, a hierarquia entre o social e o psicológico e a concepção de sociedade. Simultaneamente, ocorre uma reação em cadeia com o surgimento de demandas por profissionais de psicologia nos serviços públicos. Essa demanda destaca a dimensão ético-política da atuação do psicólogo, especialmente a partir

de 2004, com a promulgação da Política Nacional de Assistência Social (PNAS), que estabeleceu o papel essencial da psicologia nesse campo. Assim, as Politicas Públicas tornam-se uma das áreas de atuação de maior relevância da Psicologia Social na atualidade e para onde seu trabalho tem sido intensamente convocado.

Nota-se, além disso, que a própria política pública não estabelece orientações taxativas, mas sim diretrizes gerais que servem de balizamento para diversas áreas. Cabe, assim, aos órgãos de representação, como o Conselho Federal de Psicologia (CFP) e, em especial, ao Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), a tarefa de delimitar as especificidades da atuação profissional. Nesse sentido, as Referências Técnicas para psicólogos no Sistema Único de Assistência Social (SUAS) estabelecem a prerrogativa de que, nesse cenário, não se deve praticar a psicoterapia em seus moldes tradicionais, priorizando-se a dimensão psicossocial e coletiva, como se observa claramente:

> A terapia de indivíduos não vai encontrar a resposta para a promoção da cidadania e o enfrentamento às violações de direitos em uma dimensão coletiva e social. Ou seja, o trabalho psicoterápico não faz parte dos objetivos do CRAS. Na Proteção Social Básica, a escuta dos vínculos é orientada por uma visão social e comunitária. Casos com demanda de atendimento psicoterápico devem ser encaminhados à Saúde. (CFP, 2021, p.134).

Esse cenário evidencia uma contradição ética e metodológica: enquanto as orientações técnicas do CREPOP/CFP delegam à rede de saúde a responsabilidade pelo atendimento psicoterápico, a precariedade do Sistema Único de Saúde impossibilita a efetivação desse encaminhamento, uma vez que, em pesquisa recente, foi indicado que nove em cada dez municípios tem menos de um psicólogo por mil habitantes no SUS. Os dados apresentados foram levantados pelo *Instituto República.org*, organização voltada à melhoria da gestão de pessoas no setor público. A análise utilizou como base os registros de janeiro de 2021 do Cadastro Nacional de Estabelecimentos de Saúde (CNES) (COLUCCI, 2023). Na prática, a crítica à realização de psicoterapia no serviço da Assistência, somada à escassez de profissionais na Saúde, acaba por institucionalizar um vazio de cuidado para as populações mais vulneráveis, que se veem privadas de um direito fundamental sob a justificativa de uma divisão burocrática de competências.

Ao longo de aproximadamente 20 anos, a psicologia assumiu oficialmente a responsabilidade de atuar junto à politica de Assistência Social em seus territórios e se confronta diariamente com inúmeros desafios teórico-metodológicos, como o ponto nevrálgico destacado. Essa nova demanda impulsionou a área a um constante debate sobre qual método seria o mais apropriado e consonante para atender às especificidades de um contexto pouco convencional e costumeiro às práticas clínicas tradicionais. Aprendemos que é imprescindível que a atuação da psicologia não se restrinja a uma escuta individual, separando o sujeito da sua história, e das contradições sociais que se encarnam na sua pele. E que ela deve se voltar também ao coletivo, preocupação que na década de 80, desempenhou um papel crucial em tirar o psicólogo do contexto restrito da prática clínica elitizada e inseri-lo no território. Hoje, podemos dizer que há uma tendência hegemônica da área em enfatizar e valorizar o trabalho em grupos e coletivos em detrimento do trabalho individual, visando evitar a reprodução de uma psicologia clínica elitizada e individualista. No entanto, endossamos neste trabalho o argumento de que o atendimento individual não necessariamente é sinônimo de uma clínica privatista e reprodutora da ordem neoliberal individualizante. Dar espaço para que o sujeito irrompa num discurso mais íntimo, mais profundo e de elaboração sutil não significa negligenciar o mundo em que vive, mas sustentar o peso desse corpo em suas diferentes expressões, sendo uma delas: a palavra como um direito ao mundo interno para quem só é visto pelo Estado como "número" ou "demanda social".

É nesse contexto que destacamos o Território e o Corpo como orientadores centrais da atuação profissional, impondo-se como categorias analíticas essenciais às teorias psicossociais. O conceito de Território, conforme previsto na legislação, é estratégico para a organização e execução das Políticas Públicas no Brasil. Ao elevar o corpo à categoria fundamental, retomamos a dialética entre o singular e o coletivo — objetivo precípuo da psicologia sócio-histórica. Corpo e Território são as duas materialidades onde a política se efetiva, partindo do real e das necessidades dos sujeitos. Isso reafirma a premissa de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* de que "A primeira condição de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos. A primeira situação a constatar é, portanto, a constituição corporal desses indivíduos e as relações que ela gera entre eles e o restante da natureza" (MARX; ENGELS, 1998, p. 86).

O corpo na práxis psicossocial

Na filosofia espinosana, inspiração filosófica central do pensamento e da criatividade de Vigotski, o corpo possui um protagonismo ímpar, nunca antes vislumbrado pela tradição, e ainda hoje alvo de debates filosóficos, políticos e epistêmicos. Embora a complexidade do corpo habite o pensamento do filósofo e as nossas almas sedentas por respostas, há de se admitir que de uma coisa não resta dúvida: mente e corpo são duas partes de um mesmo processo, uma vez que na Ética, sua obra magna, Espinosa escreve que:

> [...] o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, e o corpo (pela prop. 11) existente em ato. Ademais, como não existe nada (pela prop. 36 da P. 1) de que não se siga algum efeito, se, além do corpo, existisse ainda outro objeto da mente, deveria (pela prop. 12) necessariamente existir em nossa mente a ideia desse efeito. Ora (pelo ax. 5), não existe nenhuma ideia desse efeito. Logo, o objeto de nossa mente é o corpo existente, e nenhuma outra coisa. (ESPINOSA, 2007, E II, P. XVIII).

É impressionante nessa perspectiva como ele outorga para a mente (ou para a subjetividade de modo a nos aproximarmos de um termo das ciências psicológicas) um estatuto fundamentalmente material. Nesse esteio qual seria, portanto, a diferença entre tal assertiva e a materialidade histórica defendida por Marx e Engels, como destacado na Ideologia Alemã? Embora Espinosa seja um monista, e não um filósofo dialético, a vida material, oriunda do atributo "extensão" é parte fundante da vida subjetiva, e é nesse denso e rico material filosófico que ele nos vai conduzindo para a expressão ética da imanência do sujeito onde corpo e mente são faces da mesma moeda divina, em contraposição a uma lógica transcendente, que projeta em um Deus abstrato o compromisso com uma vida ética que encontra, ou na tirania, ou na morte, o paraíso e alívio para as dores humanas. A despeito da tradição cristã, Espinosa enfrenta o percurso filosófico e teológico de sua época, defendendo a tese de que a ética está na capacidade de afetar e ser afetado do corpo. Não há como pensar uma liberdade do espírito, dissociada da liberdade como conjunto de condições sociais de continuidade na existência dos corpos. Não há como pensar uma liberdade que se sinta no corpo como (auto) sacrifício, como lógica de espera e sofrimento, até que venha a recompensa.

A partir dessa premissa filosófica, consideramos que o corpo traz consigo o desejo. Logo, a intervenção psicossocial no SUAS exige um movimento constante para evitar a redução do usuário à mera categoria de Sujeito de Direitos, em detrimento de sua condição inalienável de Sujeito de Desejo. Embora a garantia de direitos socioassistenciais seja o pilar da política, uma metodologia limitada ao cumprimento de condicionalidades corre o risco de burocratizar a dor e negligenciar a potência singular. A relevância da Psicologia reside justamente no reconhecimento do sofrimento individual, mas como fenômeno ético-politico encarnado na realidade, e não abstrato. Ela se convoca a resgatar a expressão máxima do Direito Natural espinosano, que é a efetivação do desejo como um dos afetos primários, não um desejo da falta, mas de continuidade e expansão da vida. Ao integrar o desejo e a potência na prática, evitamos que a violência e a negação de direitos se tornem unicamente uma sentença de dor, garantindo que o sujeito seja um agente ativo na construção da sua autonomia e na transformação de suas relações, abrindo o campo para o encontro com o outro, que se dá por meio do corpo, em um território definido. Outra orientação à práxis que adota a ideia de corpo de Espinosa é que ele não se regenera e nem se move sozinho, mas depende das afetações que sofre durante encontros no e com o território, entendendo que "O corpo humano é constituído por diferentes indivíduos, precisa de outros corpos para constantemente se regenerar e para ter o poder de afectar e de ser afectado, agindo e padecendo relativamente aos corpos com os quais contacta." (RIBEIRO FERREIRA, 2018, p.3). Ou seja: um corpo que se regenera coletivamente, e em simultaneidade com as determinações sociais (FEREZ, 2023).

Quando partimos de uma perspectiva materialista — seja no entendimento de uma subjetividade forjada na materialidade das relações, seja na consideração de uma "alma" cujas ideias têm o corpo como objeto e fundamento —, nos confrontamos com a complexidade da constituição humana. É nesse ponto que encontramos um conceito capaz de contemplar essa complexidade de maneira integral, superando o dualismo e a fragmentação: o Corpo Território. Este conceito sintetiza a inseparabilidade entre a experiência subjetiva (a alma/ideia) e a materialidade da existência (o corpo), reconhecendo este último não apenas como objeto, mas como o espaço vivido onde as determinações sociais, políticas e históricas se inscrevem e são articuladas, e onde não corremos o risco de perder: nem o indivíduo e nem o coletivo, ao compreendermos que o corpo individual se constitui por meio do corpo território. Como sintetiza FEREZ (2023,

p.286): “o corpo [;...] dá-se um território, habita uma parcela do ‘’fora’, que envolve animais, terras, rios, textos, palavras e imagens que o constituem, que são também o (seu) corpo. Este corpo-território supõe uma outra forma de pensar a liberdade, o direito e a soberania.” Ou seja, não se tratam de duas dimensões distintas ou separadas da realidade, mas exatamente da composição imbrincada e visceral do indivíduo com o chão em que pisa, a comida que come, a terra que lavra, a água que bebe, a ilha em que habita.

O corpo é inseparável do seu chão, e a liberdade não é compreendida apenas como uma questão individual de escolha, mas como uma luta pela autonomia do território que ao mesmo tempo também o constitui. O direito à vida passa a incluir o direito à integridade do corpo-território (incluindo a terra, a água, a comunidade). Tal concepção se faz central, portanto, no trabalho da psicologia na política de assistência, que prioriza as relações comunitárias e o território de abrangência, que só pode ser capturado por meio de uma prática que se permita entrar e sair “da ilha” para utilizarmos a metáfora Saramaguiana[59]; ou seja: o trabalho envolverá tanto as condições materiais que produzem a desigualdade social quanto o processo individual de subjetivação, e as ferramentas para que esse envolvimento profissional-corpo-território sejam flexíveis, abertas e dispostas a encarar a ausência de respostas rápidas e soluções frágeis que jamais abarcarão a complexidade do processo da integralidade da vida e da autonomia dos sujeitos.

O debate proposto neste capítulo abre, portanto, espaço para a potência do corpo, permitindo-lhe "respirar" e expressar-se em diálogo com o seu território. Essa perspectiva corrobora a tese deleuziana (2003) - inspirada em Paul Valéry - de que “o mais profundo é a pele”, que nos convida a considerar a superfície como o lugar de inscrição da história e de eclosão da subjetividade. Interessa à psicologia social, portanto, operar na dialética entre o singular e o coletivo: ela não pode desconsiderar a dimensão singular no trabalho com grupos e nem abdicar da luta em comunhão com outros corpos; nem ainda desconsiderar o território, uma articulação que se configura como um desafio teórico-prático de rara complexidade e elevado rigor ético-político.

Essa luta é essencial para a regeneração de corpos adoecidos pelas determinações históricas, pois “se o corpo existe tal como o sentimos, não

[59] Narrativa alegórica de José Saramago que descreve a jornada de um homem que solicita ao rei um barco para buscar uma "ilha desconhecida". A obra explora temas como a persistência do desejo, a busca pela identidade e a ideia de que "é necessário sair da ilha para ver a ilha”.

há possibilidade de pensar uma liberdade que não pressuponha os corpos, nem uma liberdade dissociada das condições em que esses corpos são moldados, montados, misturados e continuam a coexistir". (FEREZ, 2023, p. 289). O compromisso da psicologia, portanto, passa necessariamente pela escuta do sujeito (individual ou coletivamente), porém não se encerra nela; habita antes a compreensão de que sua subjetividade é tecida na própria trama da história e do espaço. Olhar para o indivíduo é, necessariamente, olhar para o seu território, recusando qualquer prática que tente isolar a existência das condições políticas e espaciais que a tornam possível.

Território: palco do SUAS

O território, para a Psicologia Social, vai além da mera delimitação geográfica; trata-se de um espaço vivido, simbólico e político onde se constroem a materialidade e a subjetividade. Em vista disso, alinha-se com o conceito de território usado (SANTOS, 2005)[60], onde se manifestam as relações sociais, as trocas materiais e espirituais, e onde o sentimento de pertencimento se estabelece, fazendo do espaço um palco vivo de emoções, razão e ação: "O território são formas, mas o território usado são objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado" (SANTOS, 2005, p. 255).

O território não tem cérebro, pernas ou cabeça, mas padece de um sofrimento que é experimentado por corpos que nele circulam, pela arquitetura de suas construções, pelo isolamento, descaso do poder público. A desigualdade social, o patriarcado, a escravidão, as relações desproporcionais de poder estão vivas, atualizadas nas intersubjetividades constituídas dialeticamente com o sal da terra. Aqui não há espaço para idealizações, pois se parte da realidade vivida na qual não é a consciência que determina a vida, mas as afetações do corpo em determinado espaço geográfico, momento histórico e contexto político e as marcas dessas afetações na mente.

A psicologia sócio-histórica trabalha o território na perspectiva comunitária compreendendo-o não como um limite geográfico estático, mas como um espaço de produção de subjetividade e mediação cultural onde

[60] É importante sinalizar que temos o conhecimento da distinção feita na Geografia entre as noções de território e território usado. Embora a definição de território usado seja a nossa principal inspiração teórica, optaremos por empregar unicamente o termo território ao longo deste trabalho, a fim de direcionar o enfoque para outras problemáticas.

a história se encontra com a vida cotidiana. Nessa visão, o território é um campo de forças onde as condições materiais de existência — como o acesso a recursos e a infraestrutura urbana — dialetizam com as dimensões simbólicas e afetivas. Quando se fala em comunidade, adentra-se num campo no qual as contradições ganham vida, e não mais se tratam de especulações genéricas a respeito de questões estruturais do modo de produção capitalista, uma vez que "A produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real" (MARX; ENGELS, 1998, p.18).

A concepção de território é central para a atuação da psicologia no SUAS, uma vez que o trabalho profissional é orientado pela defesa de direitos e pelo fortalecimento da convivência familiar e comunitária como um direito fundamental. Essa atuação organiza-se em duas frentes complementares: a proteção social básica, que atua preventivamente em casos onde os direitos ainda não foram violados, focando no fortalecimento de vínculos e na antecipação a situações de risco; e a proteção social especial, que intervém justamente quando esses vínculos já foram rompidos ou os direitos violados, direcionando o trabalho para a proteção e o restabelecimento das garantias dos sujeitos. Dessa forma, o território é compreendido como o espaço vivo onde as políticas públicas se materializam de modo a garantir que nesse chão não somente habitem sujeitos de direitos, como também sujeitos de desejo. Em ambas as frentes, a estratégia fundamental consiste em negar o papel tradicional de especialista neutro e assumir-se como um mediador de processos, um profissional comprometido e que coloca sua técnica a serviço da organização coletiva, da desnaturalização das desigualdades e da ampliação do poder de agir dos usuários, grupos e comunidades, materializando assim os fundamentos ético-políticos da psicologia social comunitária.

Destaca-se que a norma que operacionaliza a atuação das diferentes categorias profissionais nesta política, Norma Operacional Básica de Recursos Humanos do SUAS (NOB-RH: Anotada e Comentada), não faz uma orientação taxativa, mas oferece direcionamento, sobretudo no que se refere a princípios éticos, comuns a todas as áreas de atuação, a saber: defesa intransigente dos direitos socioassistenciais e da garantia de acesso universal à política, sem qualquer forma de discriminação (gênero, raça/etnia, credo, orientação sexual, classe social, ou outras), respeitando-se os critérios de elegibilidade.

O compromisso central é ofertar serviços, programas e benefícios de qualidade, visando o fortalecimento dos laços familiares e sociais e o convívio comunitário. Ademais, a intervenção profissional deve ser direcionada à construção de projetos pessoais e sociais que promovam a autonomia e a sustentabilidade dos usuários. Isso inclui o reconhecimento do direito ao acesso a benefícios, renda e a programas de inserção profissional e social. Todos esses princípios são executados com a proteção da privacidade e do sigilo profissional e mediante o incentivo à participação dos usuários em conselhos, fóruns e movimentos sociais, como forma de exercerem plenamente sua cidadania.

Apesar de o SUAS reconhecer que a subjugação e a desigualdade passam pela intersubjetividade, a prática institucional ainda negligencia a dor e o sofrimento individual como elementos centrais da produção da violência. Isso ocorre porque a política de assistência frequentemente ainda repete o equívoco de dicotomizar indivíduo e sociedade, limitando sua atuação ao plano coletivo e ignorando a profundidade do trauma psicossocial encarnado. É fundamental compreender que o corpo individual se constitui precisamente por meio do corpo-território. Dessa forma, a violência não encerra sua força apenas no corpo diretamente afetado; ela se expande e fere o tecido social e o corpo político de toda a comunidade, uma vez que a subjetividade do sujeito é inseparável do território em que ele habita, e nessa ótica, trabalhar no âmbito individual não é sinônimo de incorrer em individualismo. A noção de corpo-território dissolve a fronteira entre o sujeito e o meio ambiente. Ferez argumenta que o corpo humano é uma extensão da geografia que ocupa — incorporando elementos como o solo, os recursos naturais e até a linguagem local. Nessa perspectiva, conceitos como liberdade e soberania deixam de ser direitos puramente individuais ou jurídicos e passam a ser compreendidos como a capacidade coletiva de proteger e gerir o espaço vital que sustenta a própria existência.

O direito à vida passa a incluir o direito à integridade do corpo-território (incluindo a terra, a água, as habitações e os laços comunitários). É nesse ponto que encontramos no conceito da autora espinosista a possibilidade de contemplar essa complexidade de maneira integral, superando o dualismo e a fragmentação com o Corpo-Território. Este conceito sintetiza a inseparabilidade entre a experiência subjetiva (a alma/ideia) e a materialidade da existência (o corpo), ao compreender o território como um espaço de vivências — e não apenas um objeto geográfico —, percebemos que é nele que as forças sociais, políticas e históricas ganham corpo. Essa visão impede a fragmentação da realidade: nela, o indivíduo e o coletivo

permanecem unidos, pois um não existe sem o outro. Proteger o território é, simultaneamente, preservar a identidade do sujeito e a força do grupo.

Tal concepção é central para o trabalho da psicologia na política de assistência social, pois, a partir do corpo-território, prioriza-se um método de ação que inverte a célebre metáfora de José Saramago em "O Conto da Ilha Desconhecida", no qual o autor argumenta que é necessário sair da ilha para vê-la com clareza, buscando o distanciamento e a perspectiva para compreender os processos subjetivos. A psicologia em uma perspectiva comunitária, porém, propõe igualmente o inverso: é preciso entrar na ilha para vê-la. Ou seja, é necessário mergulhar na comunidade, no território e no corpo — tanto coletivo quanto individual — para sustentar uma prática ética e politicamente posicionada. A clareza, nesse contexto, não reside na distância neutralizante do pensamento cartesiano, mas sim na imersão e no engajamento. Assim, o conhecimento integral da "ilha" — seja ela o indivíduo ou o território — é atingido na tensão entre o distanciamento reflexivo (o sair) e a participação ativa (o entrar), tendo o compartilhamento de saberes e emoções como elementos fundamentais da práxis.

Não basta mudar o espaço, do consultório para as ruas e bairros, e trabalhar com grupos para garantir que se faça uma prática transformadora; é preciso mudar os pressupostos epistemológicos. É necessário superar os modelos tradicionais de intervenção que falam em trabalho em grupo ou coletivo como se o número de participantes, por si só, garantisse um trabalho comunitário transformador. Também não basta adotar a comunidade percebendo-a apenas em suas deficiências socioeconômicas e culturais, desenvolvendo trabalhos assistencialistas que visam meramente conscientizar a população em suas lutas políticas. Nesses moldes, a população continua ocupando o mesmo lugar de passividade. O fundamental é a mudança de paradigma para a dimensão ético-política, que abre espaço para a potência do corpo, permitindo-lhe respirar e expressar-se em diálogo constante com o seu território.

Essa perspectiva corrobora a tese deleuziana de que “o mais profundo é a pele”, que nos convida a considerar a superfície como o lugar de inscrição da história e de eclosão da subjetividade. Interessa à psicologia social, portanto, operar na dialética entre o singular e o coletivo: ela não pode desconsiderar a dimensão singular no trabalho com grupos e nem abdicar da luta em comunhão com outros corpos, uma articulação que se configura como um fino desafio teórico-prático. Essa luta é essencial para o fortalecimento das potências de vida de corpos e territórios adoecidos pelas determinações históricas que têm na disputa ancestral entre classes

o seu motor estruturante. O argumento central aqui defendido transcende a simples escolha entre o atendimento individual ou coletivo; o que se coloca em relevo não é o formato da atividade, mas o compromisso ético-político e a compreensão profunda da indissociabilidade entre o corpo e o território onde a atuação se dá.

É preciso reconhecer, todavia, que intervenções estritamente individualizadas carecem de força para romper com a lógica estruturante de solidão e separação imposta por uma sociedade que transforma o 'outro' em rival e promove a alienação do ser genérico. Contudo, a superação desse isolamento também não deveria implicar o abandono do sujeito. Defendemos que a escuta individualizada deixe de ser compreendida, por si só, como uma prática elitizada ou puramente clínica. Pelo contrário, ela deve ser resgatada como uma ferramenta fundamental e método de intervenção psicossocial que, ao articular-se com outras estratégias da política de assistência, pode ser capaz de conectar o sofrimento singular às determinações coletivas, revelando que nenhuma ilha está isolada do seu arquipélago. Propomos, com isso, que o Estado cumpra o seu papel de garantir as condições e a infraestrutura necessárias para que o exercício da cidadania se efetive sem sacrificar o indivíduo e o seu desejo. Aqui, a escuta ascende como um ato político que reconhece no corpo do indivíduo as marcas do seu chão e na palavra, uma conduta para a liberdade.

Referências

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Política Nacional de Assistência Social - PNAS/2004. Brasília, DF: MDS, 2004. 64 p.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Norma Operacional Básica de Recursos Humanos do SUAS - NOB-RH/SUAS. Brasília, DF: MDS, 2006.

ESPINOSA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

FEREZ, C. *Corpo-Território: o Conceito em Spinoza*. In: CHAUÍ, Marilena (Org.). Espinosa: Corpo, Potência e Afeto. São Paulo: Editora Imaginária, 2023, p. 145-168.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 18).

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923).

Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas, v. 15).
COLUCCI, C. *9 em cada 10 cidades têm menos de um psicólogo por mil habitantes no SUS*. Folha de S. Paulo, São Paulo, 17 set. 2023. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2023/09/9-em-cada-10-cidades-tem-menos-de-um-psicologo-por-mil-habitantes-no-sus.shtml. Acesso em: 24 dez. 2025.
CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) no CRAS/SUAS. 2. ed. rev. Brasília: CFP, 2021.
CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DA 6ª REGIÃO (org.). Exposição 50 anos da psicologia no Brasil: a história da psicologia no país. São Paulo: CRPSP, 2011.
DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 119 p. (Coleção Clássicos).
RIBEIRO FERREIRA, M. C*orpo potência e política - Espinosa e os direitos das mulheres*. Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofia, Política y Humanidades, v. 20, n. 39, p. 251-270, jan./jun. 2018. Disponível em: https://doi.org/10.12795/araucaria.2018.139.12
SANTOS, M. *O retorno do território*. En: OSAL : Observatorio Social de América Latina. Año 6 no. 16 (jun.2005). Buenos Aires : CLACSO, 2005.
SARAMAGO, J. *O conto da ilha desconhecida*. Ilustrações de Arthur Luiz Piza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
VYGOTSKY, L. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Capítulo XIX

Apontamentos acerca da relação psicologia, transformação/mudança social e políticas sociais[61]

Gustavo Henrique Carretero
Universidade Federal de Minas Gerais

1. Aproximações entre Psicologia e Políticas Sociais: o caso brasileiro e espanhol

O capítulo tem como objetivo refletir sobre possibilidade de transformação social por meio da atuação de profissionais de psicologia nas políticas sociais. Ele tem como referencial teórico o materialismo-histórico dialético e surge a partir de prática profissional, pesquisa e estágio *sandwich*. Os apontamentos são tecidos a partir das vicissitudes históricas e conceituais que emergiram do encontro entre psicologia e políticas sociais no contexto brasileiro e espanhol. Contribuições da Psicologia Comunitária e da Transformação/Compromisso Social brasileira e Psicologia da Intervenção Social (PSIS) espanhola são levadas em consideração no percurso trilhado. A apresentação tem finalidade de construção de linha argumentativa de que na psicologia brasileira a relação entre transformação social e políticas sociais encontra-se pouco problematizada. Isso faz com que se estabeleça conexão direta entre fenômenos distintos, ofuscando o debate a respeito da temática.

O encontro entre Psicologia e políticas sociais, tanto na realidade brasileira como espanhola, está marcado por distinções das realidades nacionais. Semelhança encontrada na literatura (Colegio Oficial de Psicologos de España, 1998, Ochoa; Olaizola; Espinosa; Martínez, 2004, Mota; Goto, 2009, Oliveira *et als*. 2010 e Yamamoto; Oliveira, 2010) é que a abertura

[61] Texto adaptado de tese de doutorado, produzida pelo autor, intitulada: "Atuação de psicólogos nos Centros de Referência de Assistência Social CRAS: (im) possibilidades."

das possibilidades de atuação fez com muitas(os) profissionais passassem a atuar no campo e a área acadêmica começasse a produzir conhecimento sobre a temática.

A Psicologia espanhola tem nomenclatura distinta da brasileira para discutir a inserção profissional no campo das políticas sociais. A Psicologia da Intervenção Social (PSIS) é considerada pelo *Consejo General de la Psicología de España* (equivalente ao Conselho Federal de Psicologia) como possível perfil de atuação profissional (Colegio Oficial de Psicólogos de España, 1998). Ela é tanto campo de atuação como de pesquisa científica.

Maria de Fátima Quintal de Freitas (1996/2003) propõe que a aproximação entre políticas sociais e Psicologia se dá no bojo do desenvolvimento da Psicologia Comunitária e processo autocrítica feita dos compromissos políticos e sociais da ciência e profissão. A regulamentação da Psicologia no Brasil ocorre em 1962 com modelos, predominantemente, importados (EUA), com fins adaptativos para servir aos propósitos da Ditadura militar (instaurada a partir do golpe de 1964). As práticas eram voltadas à clínica, organizações e ambientes educacionais.

Para Silvia Tatiane Maurer Lane (1996/2003) o golpe militar de 1964, com sua opressão e violência, potencializou o surgimento da psicologia comunitária no Brasil. As(os) psicólogas(os) passaram a refletirem sobre o compromisso de sua atuação frente à maioria da população e/ou papel da conscientização e organização da resistência ao regime militar. As iniciativas surgiram, inicialmente, nas Universidades e a partir de 1968 são impulsionadas pelo movimento da antipsiquiatria. No mesmo período é formulado o termo Psicologia Comunitária nos EUA e América Latina. Inicialmente, os trabalhos em/com comunidades vulneráveis tinham cunho assistencial, manipulativo e não se preocupavam com necessidades da população.

Como tentativa de deselitizar a ciência e profissão, as práticas em comunidades vão assumindo contornos de mobilização política e transformação social, cujo sentido não estava apenas voltado para redemocratização, mas também superação do capitalismo (Freitas, 1996/2003). Cursos e práticas psicológicas foram desenvolvidas tendo como foco atuação com população menos privilegiada. Todavia, poucas(os) psicólogas(os) estavam dispostas(os) a participarem.

Na década de 1970 há movimento de psicólogas(os) saindo dos consultórios, empresas e escolas para trabalharem em bairros pobres, associação de moradores, comunidades eclesiais de base (CEB) e sindicatos. Defendia-se a deselitização da profissão e participação política junto a movimentos sociais:

> Como os trabalhos em comunidade via de regra eram voluntários, os profissionais normalmente desenvolviam outras atividades remuneradas, em outros setores, na grande maioria, ligados à academia. Em contrapartida, isso permitiu que a discussão sobre as condições da inserção nessa realidade fossem levadas para dentro da universidade, onde se iniciaram os debates e as reflexões a respeito da prática do psicólogo e do seu compromisso social e político (Freitas, 1996/2003, p. 65).

Fora da Universidade, na década de 1970, médicas(os) e profissionais de psicologia criam centros comunitários de saúde mental (Lane, 1996/2003). Sob o rótulo de Psicologia Comunitária foram desenvolvidas várias práticas: a) prevenção da saúde mental, unindo médicas(os), psicólogas(os) e assistentes sociais; b) educação popular, unindo sociólogas(os), psicólogas(os), pedagogas(os) e assistentes sociais.

A esperança democrática do final da década de 1970 e início da década de 1980 possibilitou divulgação de trabalhos realizados em comunidades. As discussões permitiram a criação de espaços para repensar o aspecto não remunerado, clandestino e voluntário do trabalho, assim como elementos metodológicos relacionados à prática da(o) psicóloga(o) em comunidades.

O nome consagrado às práticas em comunidades vulneráveis foi de Psicologia Comunitária. Ela foi considerada campo da Psicologia Social (no caso brasileiro) e anunciava seu compromisso político com as maiorias populares. A criação da ABRAPSO em 1980, durante encontro da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, foi marco importante na construção de uma psicologia social crítica, histórica e comprometida com a realidade concreta da população (Freitas, 1996/2003).

Na década de 1990, período pós-ditadura, há nacionalmente a expansão do trabalho das(os) psicólogas(os) junto a diversos setores e segmentos populacionais. A atuação é marcada pela diversidade de práticas e referenciais teóricos. Ela é desenvolvida por demanda de instituições (públicas ou terceiro setor). Os elementos políticos vão sendo emoldurados e desenvolvidos a partir de interesses institucionais. Freitas (1996/2003) destaca ampliação de espaço profissional para psicóloga(o) nas políticas sociais. Na cidade de São Paulo, debates e lutas políticas abrem a possibilidade da atuação em unidades de saúde pela realização de concursos públicos. O trabalho passa a ser remunerado e não clandestino.

A consolidação legal da atuação nas políticas sociais, no caso brasileiro, dá ares institucionais às práticas desenvolvidas em comunidades. Todavia, elas devem se voltar para que sejam atingidos os objetivos, definições

e metas estabelecidas traçados pelas diretrizes das políticas sociais. De um lado, é importante ressaltar o papel da sociedade civil e poder público, por meio do Controle Social, na formulação delas. De outro, que são respostas fragmentadas dadas à questão social no capitalismo (Behring; Boschetti, 2006/2014 e Netto, 1992/2014).

No Brasil conhecimentos produzidos a partir da Psicologia Comunitária e Psicologia da Transformação/Compromisso Social foram utilizados na sustentação de algumas práticas nas políticas sociais. Deve-se ressaltar que tais perspectivas teóricas não surgem e se desenvolveram, historicamente, a partir de discussões específicas/exclusivas das políticas sociais. Entretanto, serviram de base para abertura de discussões sobre o fazer. Encontramos, frequentemente, na literatura da área (Freitas, 1996/20023; Ximenes; Paula; Barros, 2009 e Miron; Guareschi, 2017) referências aos possíveis encontros, desencontros, contradições e aplicações dos métodos da Psicologia com viés na transformação social pela atuação em políticas sociais.

Propõe-se que há problemas em algumas reflexões, haja vista, que tais concepções teóricas surgem para abarcar realidades e contextos distintos. Percebe-se no campo da Psicologia, enquanto ciência e profissão, certa ausência de problematização no que tange as políticas sociais, quanto: 1. Origens e significados delas e 2. Adequação dos referenciais teóricos ao contexto e fenômenos trabalhados.

Em termos teóricos é arriscada a tentativa de "encaixe" da realidade em conhecimentos produzidos em outros contextos históricos, políticos e institucionais, mesmo nacionais. Tanto Psicologia Comunitária e Psicologia da Transformação/Compromisso Social surgem com práticas voltadas à luta política e de movimentos sociais contra ditadura, pela redemocratização e superação do capitalismo. Tais perspectivas não possuíam amarras institucionais das políticas sociais (tempo, burocracia, relações de poder, dentre outros). Unir, irrefletidamente, conhecimentos produzidos contextos institucionais distintos ofusca elementos fundamentais do debate. Um dos temas se refere ao conceito e concepção de transformação social. O Conselho de Psicologia alia atuação em políticas sociais e transformação social em documentos produzidos pelo Centro de Referência de Políticas Públicas (CREPOP, 2007 — p. 6 e 10; 2021 — p. 111 e 113 e Conselho Federal de Psicologia e Conselho Federal de Serviço Social, 2007 — p. 20 e 23).

Estudos, reflexões e pesquisas sobre atuação de profissionais de psicologia nas políticas sociais devem ter como base metodológica a realidade, meandros institucionais e contradições dos diversos serviços e políticas

sociais. Teorias descontextualizadas e concepções prévias impedem as(os) pesquisadoras(es) de: 1) Compreenderem especificidades das diferentes políticas sociais e serviços que as compõem; 2) Conhecer distintas realidades e atribuições de profissionais que atuam no campo; 3) Aceitar limites das teorias, e 4) Perceber mediações locais/regionais das políticas sociais e serviços territorializados.

A materialidade deve ser a base das interpretações, que é distinta do empírico. Tal é o cerne do método materialista-histórico dialético. Em tal campo teórico destaque deve ser dado às contribuições de Oswaldo Hajime Yamamoto e Isabel Fernandes de Oliveira (2010). Eles procuram desmistificar o encontro entre Psicologia e políticas sociais. A aproximação não esteve apenas atrelada ao compromisso social e ético político, mas, também do enxugamento/escassez de mercado ao exercício profissional e possibilidade de emprego estável. Tanto o compromisso social e ético político como a ampliação de mercado de trabalho compõem a formação do fenômeno.

Uma das grandes diferenças entre Brasil e Espanha na discussão da atuação de psicólogas(os) em políticas sociais é a própria transformação social. Se aqui, por meio do Conselho Federal de Psicologia e de referenciais teóricos e técnicos, há o incentivo de práticas voltadas para tal finalidade; lá há aceitação consensual de que a intervenção social em políticas sociais produza mudança social planejada.

Na Espanha, a Psicologia Comunitária também se desenvolve de acordo com elementos da realidade histórica, política, econômica e cultural do país. A discussão sobre o compromisso ético, político e social da profissão não é o que dá início às preocupações sobre o fazer de psicólogas(os) em comunidades, mas elemento prático: inserção de psicólogas(os) nos serviços sociais a partir da constituição/redemocratização de 1978, descentralização do poder político em Comunidades Autônomas e ampliação dos serviços sociais (Ochoa; Olaizola; Espinosa; Martínez, 2004 e Colégio Oficial de Psicólogos de España, 1998).

Tal movimento fez com que grande gama de profissionais, nos anos 1970 e 1980, passassem a trabalhar em comunidades. A partir dos anos 1990, os serviços sociais se converteram em cenários frequentes de intervenções comunitárias. A efetivação das políticas sociais e inserção de psicólogas(o)s no campo (por meio de contratações do poder público e iniciativa privada) se anteciparam à formação e discussão acadêmica e profissional sobre o fazer da(o) psicóloga(o) na área. O *Consejo General de la Psicología de España* teve que chamar discussões, elaborar e apresentar pro-

postas para área. As mudanças, no que tange à atuação profissional, foram acompanhadas de reformas curriculares nos cursos de Psicologia e propostas de linhas de pesquisa.

2. Psicologia da Intervenção Social (PSIS)

O campo que estuda o trabalho de psicólogas(os) nas políticas sociais na Espanha é denominado de Psicologia da Intervenção Social e engloba conhecimentos da Psicologia Comunitária (Colégio Oficial de Psicólogos de España, 1998). O objeto de estudo e atuação é o fazer de psicólogas(os) em comunidades com suas: possibilidades, limitações, técnicas, referenciais teóricos e contextos de atuação. A atuação em movimentos sociais é considerada fenômeno distinto (em termos de objetivos, limites, finalidades e aplicações) das práticas em políticas sociais.

Jose Maria Rueda Palenzuela (1988/1991) propõe que a atuação social pode ser distinguida em três modalidades, com metodologias e objetivos distintos, as quais são: ação, intervenção e gestão social. Tal separação só faria sentido pela existência de contextos distintos, ou seja, por ressaltarem objetivos que não apontam para uma única finalidade.

A ação social para o autor é definida como:

> Definimos, con Heras y De Vicente, acción social como "la respuesta solidaria ante las necesidades sociales". Retengamos los 3 elementos básicos: Necesidades sociales, puede referirse a carencias colectivas, a premura de resolución de problemas que afectan a un colectivo, etc. Respuesta, es decir, se ponen en marcha aquellos elementos materiales, personales, de contenido, etc., adecuados a las características de lo que hemos definido como necesidad. Solidaria, o sea, hecha entre aquellos que de una forma u otra pueden considerarse afectados por la carencia o los efectos de un determinado problema (Palenzuela, 1988/1991, p. 313).

A intervenção social, para o autor, é definida como:

> Intervención social. "Intervenir se refiere a la introducción, interposición o intermediación desde una postura de autoridad, de un elemento externo entre dos partes con la intención de modificar - o interferir con el funcionamiento de un proceso o sistema en una dirección dada

(cambio direccional, cesación, desarrollo, etc.). La intervención comporta, pues, un proceso de interferencia o influencia y persigue un cambio. Si la unidad a afectar es social (una comunidad; racismo) y el cambio perseguido también (cambio de estructura de la comunidad) tendríamos una intervención social" (Sánchez Vidal, 1988).
Retengamos 3 ideas de esta cita: La de proceso, que se esta dando en una realidad social-colectiva o comunitaria. La idea de cambio que establece un parámetro de medida (que de no intervenir seguiría un determinado proceso). La introducción de una variable nos permitirá determinar si, después de la actuación, el parámetro es distinto (o no), o sea, si el proceso ha dejado de seguir su propia inercia. Mentar proceso, es afirmar que la realidad social o comunitaria no es estanca; citar a continuación cambio es afirmar modificaciones que tengan en cuenta ese proceso.
La tercera idea es la de autoridad: Lo que mueve a producir un cambio no es la solidaridad en el problema o la necesidad, sino la comprensión científica; la capacidad de probar, de resolución; la confianza en las estrategias a priori; la humildad de evaluar y reconocer el éxito o el fracaso. Autoridad (técnica o política) es, pues, sinónimo de exterioridad al problema (Palenzuela, 1988/1991, p. 314).

A gestão social:

esta forma de actuación, bastante extendida hoy en los sectores de la animación cultural, nos ha parecido apropiado traerla a colación al menos para concretar y diferenciar mejor acción e intervención social. La entendemos "como las diligencias que hacen unos promotores conducentes a poner en contacto valores propios de una minoría con la mayoría o comunidad, y ésta asumirá los efectos que le convengan" (Delgado).
La gestión es pues, un terreno intermedio entre acción e intervención. Se acerca a la intervención por la intención: Pone en contacto, selecciona minorías, prepara el marco del contacto (conferencia, exposición, revista, etc.). Se acerca a la acción social, al permitir que sea la misma comunidad la que disponga y utilice los valores que se le muestren (Palenzuela, 1988/1991, p. 314).

As principais diferenças entre as três perspectivas se referem aos resultados concretos a serem alcançados e formas de organização produzida.

A ação social originaria movimentos sociais urbanos, campesinos; da garantia de direitos étnicos, de gênero, orientação sexual; ação cívica e *etc.* A intervenção social operada por meio das políticas sociais, resultaria em mudanças sociais planejadas, tais como: desenvolvimento comunitário em áreas de subdesenvolvimento econômico, marginalizadas e/ou periféricas; superação de vulnerabilidades e riscos; potencialização comunitária; formulação, desenvolvimento e criação de políticas sociais; programas sociais etc. Por fim, a gestão social produziria o *marketing* social, no sentido de mostrar reinvindicações de segmentos populacionais e possibilitar discussões, debates, reflexões e práticas relacionadas à convivência (Palenzuela, 1988/1991).

O autor propõe que ação e intervenção social não devem ser compreendidas como polos opostos, já que na prática cotidiana as duas formas se superpõem, complementam e/ou entram em conflito.

A luta de classes seria um exemplo explicativo das diversas formas de ação social e como tais demandas se ampliam. Ela pode abarcar formas conflitivas, violentas, ideológicas, de manipulação e controle de uma classe sobre outra. Também pode ocorrer por formas não violentas de luta política.

Quanto a Intervenção Social, ela pode ocorrer nas seguintes esferas comunitárias: 1. Estrutura; 2. Organização; e 3. Capacidade de relação entre membros. Todavia, a liberdade de escolha/intervenção é mais reduzida do que na ação. Há certo grau de imposição técnica e política na estrutura legal e operativa das políticas sociais. Palenzuela (1988/1991) cita como exemplos o despotismo e o planejamento democrático. No primeiro, também denominado de despotismo ilustrado ou tecnocratismo, há tentativa de gerar mudanças sociais sem levar em consideração sujeitos que sofrerão a intervenção, sendo legitimada "apolítica" e tecnicamente, por agentes externos à comunidade. Já o planejamento democrático, prevê que as partes implicadas (políticos, técnicos e cidadãos) entrem em acordo sobre objetivos, formas e metodologias da intervenção por meio de discussões, negociações, arbitragem e voto.

Marisela Montenegro Martínez (2001) define intervenção social como: discursos e práticas nas quais pessoas definidas como técnicos profissionais e voluntários, a partir do desenvolvimento de conhecimentos especializados, trabalham para buscar soluções a demandas produzidas por indivíduos, grupos, instituições etc., que identificam certas situações como problemas sociais. Ela procura interpretar formas como a intervenção social ocorre e a divide entre modalidades: dirigidas e participativas.

As intervenções sociais dirigidas são assim denominadas por serem

planejadas e executadas por quem é definido como profissional ou técnica(o). Os objetivos, métodos e metas são definidos por entes externos à comunidade e intervenção (Estado, ONG etc. que propõem ações, intencionalidades e finalidades). São incluídas nessa concepção as políticas sociais, a cooperação internacional e grupos de apoio (como exemplo os alcóolicos anônimos).

As intervenções sociais participativas são assim denominadas, por incorporarem em suas definições, a participação das pessoas afetadas na solução de seus próprios problemas, são incluídas nessa concepção a Educação Popular (de Paulo Freire), Teologia da Libertação, Pesquisa-ação-participativa e Psicologia Comunitária (por enfatizarem a importância do trabalho conjunto entre quem intervêm e pessoas das comunidades e grupos, afetados pelos problemas sociais identificados).

A partir do exposto, podemos perceber que ação e intervenção social, na concepção de Palenzuela (1988/1991), retratam contextos institucionais distintos. A primeira e a gestão social estão mais voltadas para luta e ação política por meio de movimentos sociais. Já a segunda para atuação em políticas sociais que possuem metas, objetivos e finalidades definidas legalmente e por agentes externos das comunidades de intervenção. Martínez (2001) também utiliza a mesma lógica, muda apenas a nomenclatura.

Infere-se que a atuação de psicólogas(os) nas políticas sociais se enquadra na intervenção social dirigida (e não ação social). O ideal seria realização de síntese no esquema proposto por Martínez (2001), na qual fosse possível o desenvolvimento de perspectivas participativas nas políticas sociais. Entretanto, como pensar em políticas nacionais que possam levar interesses específicos de comunidades/territórios? A organização nacional em unidades autônomas na Espanha facilitaria tal processo ao relegar concepção e execução local. Já no Brasil o modelo de República Federativa dificulta tal procedimento.

3. Políticas sociais: transformação ou mudança social?

Um dos debates difundidos na literatura da Psicologia brasileira sobre atuação em políticas sociais é sua relação com a transformação e compromisso social. Há certa confusão entre contexto institucional de ação/atuação e seus efeitos políticos e sociais.

Há textos que apontam à impossibilidade da transformação da sociedade pelo trabalho em políticas sociais (Araújo, 2010; Souza, 2011 e Janiake, 2012). As autoras definem tal termo sob viés da transformação

estrutural do modo de produção capitalista. Ao tomarem como norte a superação do capitalismo, acabam por verificar sua impossibilidade pela atuação de psicóloga(o) em políticas sociais. Algo coerente com os pressupostos teóricos adotados, mas que não contribuem para atuação no campo, pois desqualificam as práticas adotadas e esquecem que tal atividade tem outra dimensão: forma de subsistência da(o) trabalhadora no capitalismo (Yamamoto e Oliveira, 2010;). A(O) psicóloga(o) também precisa vender sua força de trabalho na sociedade capitalista, portanto, trabalhar em políticas sociais não é apenas manifestação do compromisso social da profissão, mas de reprodução da própria existência pelo trabalho. Em tal perspectiva, o fazer psicológico não fica deslocado das contradições da relação entre capital/trabalho, mas nelas inserido, mediado pelas relações trabalhistas e manifestação da luta de classes.

Já outras dissertações e teses (Botarelli, 2008 e Senra, 2009) apontam à possibilidade da práxis transformadora no campo pela assunção de compromissos ético-políticos na atuação profissional. Eles apontam que transformação de histórias de vida, são elementos a se considerarem ao se avaliar tal questão.

Tanto transformação estrutural da sociedade como de histórias de vida no capitalismo e mudanças sociais planejadas são elementos importantes, enquanto perspectivas, para discussões da atuação em políticas sociais. Todavia, o debate não pode se reduzir em uma "enquete" entre uma das opções. Tal forma de pensar perde de vista uma das características do método materialista-histórico dialético: a contradição. Cada proposta carrega sua própria negação. Tal movimento possibilita o aparecimento de formas diferentes do fazer, pensar e práxis.

Martínez (2001) aponta como algumas teorias sociológicas embasam a ação social:

> En la tradición funcionalista el cambio social se da como búsqueda de equilibrio y normalización de quienes están fuera de la norma (anómicos/as); en la tradición marxista se propone principalmente la lucha de clases como motor de las transformaciones sociales (bien sea en forma de reforma o de revolución); y en la tradición anarquista se propone la autorganización como una de las maneras de transformar el orden social (en específico la abolición de la propiedad privada y del Estado como formas de opresión) (Martínez, 2001, p. 08).

Apresentaremos apenas contribuições do marxismo, por ser o referencial de embasamento teórico do capítulo. Há nessa tradição, no mínimo, três perspectivas de transformação social. Elas têm como fundamento comum o conflito como motor da história e que antagonismos da sociedade capitalista ocorrem na relação/contradição entre capital/trabalho. Todavia, não há consenso sobre o método mais apropriado à superação da ordem do capital ou de melhoria das condições de vida do proletariado (Martínez, 2001).

Na perspectiva revolucionária, proposta por Lênin, a transformação estrutural da sociedade e libertação da classe oprimida só podem ocorrer por meio de uma revolução violenta, nos moldes da Revolução Francesa e Russa. A classe trabalhadora deve apoderar-se do Estado e a partir dele propor a ditadura/democracia do proletariado. Tal configuração social levaria à abolição da propriedade privada e da necessidade do Estado. A elite proletária deve estar no poder durante todo período de transição entre o modo de produção capitalista ao comunista. O partido é instrumento fundamental no processo. A aspiração é da superação da divisão da sociedade em classes sociais.

Em tal concepção de ação política não se contempla acordos entre classes sociais ou "resolução" pacífica que seja possível coordenar a transição. Qualquer intenção de harmonia entre classes é falsa e armadilha à permanência do modo de produção capitalista.

A socialdemocracia, como elaborada por Kautsky, propõe métodos não violentos para alcançar o socialismo. O objetivo é acabar com a opressão e exploração do ser humano pelo ser humano. A classe trabalhadora é quem tem o papel histórico de realizar a transformação estrutural da sociedade. Como propor opressão como forma de se livrar as relações sociais da opressão?

Para tal perspectiva não seria necessária uma forma política opressiva para superação do capitalismo, mas uma na qual os interesses da classe trabalhadora fossem guias da ação política. É proposto uma revolução democrática e pacífica que deve ocorrer nos parâmetros da democracia socialista.

Entretanto, para uma transformação pacífica é necessário o amadurecimento da classe revolucionária e a força do partido seria manter a união da classe trabalhadora até que chegue o momento: "El proletariado aun en su infancia no mostraba, según el análisis histórico que hacía Kautsky, una iniciativa politica que pudiera llevar a buen término un proyecto democratico y pacifico para cambiar el modo de producción y de vida." (Martínez, 2001, p. 27 e 28).

O reformismo, de Bernstein, seria a proposta mais distante da revolução violenta. Não seria correta a premissa de que a classe trabalhadora não possa obter ganhos concretos no interior do sistema capitalista. Conquista e ganhos concretos podem ser obtidos por meio de movimentos sindicais, greves e outras formas de pressão da classe trabalhadora. É possível a melhoria das condições de vida de segmentos sociais explorados (como é o caso das políticas sociais e direitos civis). As próprias conquistas obtidas pelo movimento organizado são, de alguma maneira, a forma de se alcançar mudanças possíveis no sistema. A revolução não é um momento na história, um rompimento entre antes e depois do sistema capitalista.

A ação política do reformismo é da abolição das relações de dominação e exploração próprias do modo de produção capitalista. Ela se dá por meio da "evolução" progressiva do sistema atual. Os avanços que a classe trabalhadora vai obtendo no sistema capitalista possibilitam a construção de uma sociedade distinta. Eles são a força política e ações que devem ser propostas para mudanças sociais. As demandas da classe trabalhadora e suas conquistas são consideradas avanços civilizatórios que a longo período, podem produzir a transformação social desejada.

Martínez (2001) sintetiza as diferenças entre as perspectivas da seguinte maneira:

> Las diferencias planteadas entre estas posturas resultan claras. Para la posición revolucionaria (Lenin), es necesaria una irrupción violenta sobre el sistema y una toma del Estado y el poder político por parte del proletariado para declarar la abolición de la propiedad privada y construir un sistema comunista. Dentro de la postura social demócrata aquí expuesta (Kautsky); es necesaria la toma del poder político pero a través de medios democráticos, ya que lógicamente la "nueva" clase política no puede comenzar la transición hacia el comunismo sobre la base de otras formas de opresión; y, por último, el reformismo (Bernstein), confiado en la acumulación de las reivindicaciones de los movimientos obreros y la transición progresiva de la sociedad de clases a un modo de producción sin dominación, propone la lucha a partir de la mejora de las condiciones de vida de la clase trabajadora (Martínez, 2001, p. 29).

As perspectivas citadas de ação social, decorrentes de propostas marxistas, trazem elementos para tecer a seguinte argumentação da relação entre atuação em políticas sociais e transformação social: a atuação nelas,

por parte de psicólogas(os), não estão diretamente relacionadas com processos revolucionários, de transformação estrutural da sociedade ou superação do capitalismo, como proposto por Lênin. Entretanto, conquistas de direitos civis e sociais podem produzir mudanças que representam avanços civilizatórios importantes, em um país desigual como o Brasil. Tal arranjo está mais próximo de pressupostos reformistas de Bernstein e/ou socialdemocratas de Kautsky. Isso não significa que não se visa a superação do capitalismo, mas que tal transformação não ocorre apenas pelo trabalho em políticas sociais, mas ação política que transcende o trabalho assalariado.

Ao refletir sobre a dialética entre transformação estrutural da sociedade, mudança social planejada e mudança de condições de vida no capitalismo sugerimos uma síntese totalmente provisória e fugaz. Auxiliaram-nos, nesse processo, algumas contribuições do Serviço Social, características formação social brasileira e aspectos políticos da conjuntura global. Elaine Rossetti Behring e Ivanete Boschetti (2006/2014) propõem:

> Qualificar e precisar a concepção de direitos, cidadania e política social pressupõe discutir os limites e possibilidades dos direitos no capitalismo, e a particularidade brasileira: um país historicamente heterônomo, subordinado econômica e politicamente aos ditames do capitalismo mundial e das políticas de ajuste determinadas por agências internacionais. É preciso entender que os direitos no capitalismo são capazes de reduzir desigualdades, mas não são e não foram até aqui capazes de acabar com a estrutura de classes e, portanto, com o motor da produção e reprodução das desigualdades, já que a existência e persistência da pobreza e das desigualdades sociais são determinadas pela estrutura capitalista de apropriação privada dos meios de produção e da riqueza socialmente produzida (Marx, 1987) e não pela distribuição equânime de seus produtos.
>
> O reconhecimento desses limites, não invalida a luta pelo reconhecimento e afirmação dos direitos nos marcos do capitalismo, mas sinaliza que a sua conquista integra uma agenda estratégica da luta democrática e popular, visando à construção de uma sociedade justa e igualitária. Essa conquista no âmbito do capitalismo não pode ser vista como um fim, como um projeto em si, mas como via de ingresso, de entrada, ou de transição para um padrão de civilidade que começa pelo reconhecimento e garantia dos direitos no capitalismo, mas que não se esgota nele (p. 195).

O excerto traz uma excelente síntese da dialética transformação estrutural da sociedade x mudança social planejada por meio de políticas sociais x transformação de histórias no capitalismo. Não podemos perder de vista a necessidade de superação do capitalismo, mesmo não sendo uma possibilidade imediata, na atual conjuntura. Também não devemos esquecer que contradições/desigualdades são vivenciadas/experienciadas de forma cotidiana. Não atuar sobre elas, mesmo que pontualmente/por meio de políticas sociais, implica na manutenção de condições degradantes de vida, principalmente na realidade nacional.

As propostas não são paradoxais, mas fazem parte de elemento mais imediato na luta política contra desigualdades (transformação de realidades de vida e mudança social planejada) e outro final (superação da ordem do capital). Melhoria de condições imediatas de vida não é o fim da ação política, mas meio de alcançar finalidade maior. Transformação social envolve na perspectiva materialista-histórica dialética a superação do capitalismo. Já mudança social diminuição de desigualdades no capitalismo.

Vinícius Cesca de Lima (2014) propõe síntese interessante e que pode desmistificar discussões e embates a respeito do tema. Ele usa termos distintos para transformação social (se referindo a superação da ordem do capital e revolução) e mudança social (denotando mudança social planejada e transformações de condições de vida — mais voltados ao contexto imediato). Tal diferenciação, nos leva a refletir sobre o significado de cada concepção e que cada uma possui suas possibilidades.

A transformação estrutural da sociedade por via revolucionária engloba elementos muito mais complexos e transnacionais. Implica na criação de condições sociais necessárias, ativismo político, consciência e luta de classe. Ignacio Martin-Baró (1997) pondera a respeito dessa questão: a psicologia não é uma ciência e profissão revolucionária e muito menos da revolução. Ela se encaixa nas contradições do saber parcelar da forma de produção de conhecimento na sociedade. Entretanto, pode atrasar ou facilitar processos políticos de transformações e até mesmo mudanças sociais.

O trabalho em políticas sociais remete a mudanças sociais planejadas e de condições de vida. Está mais para voltado para perspectivas socialdemocratas e/ou reformistas do que revolucionárias, no que tange ação política. Ele está enquadrado pelos limites estabelecidos nas metas, métodos e objetivos das políticas sociais. Novamente enfatizamos que não se trata de finalidades menores, considerando as contradições/desigualdades sociais brasileiras.

A garantia de direitos, a cidadania e a política social não são capazes de superar a ordem do capital, mas são fundamentais no projeto de construção de uma sociedade justa, igualitária e à criação de condições objetivas e subjetivas de outra sociabilidade.

As perguntas fundamentais da discussão são: Quais efeitos políticos produzidos pelas práticas de profissionais de psicologia nas políticas sociais? Elas apontam para resistência, superação ou manutenção do sistema?

Não se deve fazer relação direta entre atuação em determinados campos e compromisso social. As ações devem ser contextualizadas, institucionalizadas e compreendidas a partir de seus efeitos psicossociais e políticos. Tal elemento se torna fundamental para se pensar o fazer. Ele indica que todos os campos de atuação profissional da Psicologia devem estar mediados pela reflexão de seus compromissos políticos e sociais.

A redução do escopo/efeitos das práticas psicológicas nas políticas sociais não visa, contudo, desvalorizar a atuação profissional. O argumento construído durante o ensaio aponta que transformações estruturais englobam processos sociais e políticos complexos que transcendem o fazer profissional de qualquer categoria no capitalismo. O compromisso social e político da atuação deve ser mensurado a partir dos efeitos políticos que as práticas psicossociais assumem. A atuação para universalização dos direitos civis e sociais implica em avanços significativos na sociedade brasileira.

Os argumentos de Yamamoto e Oliveira (2010) enriquecem o debate e demonstram alterações no perfil e representação da categoria decorrente da inserção nas políticas sociais. Há passagem da condição de profissionais liberais para trabalhadoras(es) assalariadas(os). A categoria fica submetida a opressões do mundo do trabalho e deve utilizar de estratégias de ação política das classes trabalhadoras.

A luta é de classe e não classista.

Referências

ARAÚJO, Fabiana Itaici Côrrea de. *"...Mas a Gente Não Sabe Que Roupa Deve Usar" Um Estudo Sobre a Prática do Psicólogo no Centro de Referência de Assistência Social.* Dissertação (Mestrado) PUC SP, São Paulo, 2010.

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

BOTARELLI, Adalberto. *O Psicólogo nas Políticas de Proteção Social: Uma*

Análise dos Sentidos e da Práxis. Tese (Doutorado em Psicologia Social) PUC SP, São Paulo, 2008.
COLEGIO OFICIAL DE PSICÓLOGOS DE ESPAÑA. *Perfiles profesionales del Psicólogo*. Madrid: Edita Oficial de Colegio de Psicólogos de España, 1998. Disponível em: https://www.cop.es/perfiles/index.html Acesso em 24 de nov. 2025.
CREPOP (Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas), CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Referências Técnicas para Atuação do(a) Psicólogo(a) no CRAS/SUAS*. Brasília: CFP, 2007.
CENTRO DE REFERÊNCIA TÉCNICA EM PSICOLOGIA E POLÍTICAS PÚBLICAS - CREPOP, CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, (2021) *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) no CRAS/SUAS*. Brasília: CFP, 2021.
CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA E CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL. *Parâmetros de Atuação de Assistentes Sociais e Psicólogos na Política Pública de Assistência Social*. Brasília: CFP/CEFESS, 2007.
FREITAS, Maria de Fátima Quintal de. *Psicologia na Comunidade*, *Psicologia da Comunidade e Psicologia (Social) Comunitária — Práticas da Psicologia em Comunidades nas décadas de 60 a 90*, *no Brasil*. In: CAMPOS, Regina Helena de Freitas (org.). *Psicologia Social Comunitária: da Solidariedade à Autonomia*. 9ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 54 — 80. (original publicado em 1996).
JANIAKE, Etienne. *Psicologia e Assistência Social: Reflexões Sobre o "Terceiro Setor" a Luz da Psicologia Crítica*. Dissertação (Mestrado) PUCCAMP, Campinas, 2012.
LANE, Silvia Tatiane Maurer. *Histórico e Fundamentos da Psicologia Comunitária no Brasil*. In: Campos, Regina Helena de Freitas (org.). *Psicologia Social Comunitária: da Solidariedade à Autonomia*. 9ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 17-34. (Originalmente publicado em 1996)
LIMA, Vinícius Cesca de (2014). *Psicologia da pobreza e pobreza da psicologia: um estudo sobre trabalho de psicólogas(os) na política pública de Assistência Social*. Dissertação (Mestrado) PUC-SP, São Paulo.
MARTÍN-BARÓ, Ignacio.. O papel do Psicólogo. *Estudos de Psicologia (Natal)*, v. 2, n. 1, p. 7–27, jan. 1997. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000100002 Acesso em 24 nov. 2025.
MARTÍNEZ, Marisela Montenegro. *Conocimientos*, *agentes y articulaciones: una mirada situada a la Intervención Social*. Barcelona: Programa de doutorado em Psicologia Social da Universidade Autônoma de Barcelona. Tese

de doutorado em Psicologia Social. Disponível em: http://hdl.handle.net/10803/5410 Acesso em 24 de nov. 2025.
MIRON, Alessandra Xavier; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. *Compromisso Social da Psicologia e Sistema Único de Assistência Social*: Possíveis Articulações. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 37, n. 2, p. 349–362, abr. 2017. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1982-3703000952014 Acesso em 24 nov. 2025.
MOTA, Saulo Tavares; GOTO, Tony Akira. Plantão psicológico no CRAS em Poços de Caldas. Fractal: Revista de Psicologia, v. 21, n. 3, p. 521–529, set. 2009. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1984-02922009000300007 Acesso em 24 nov. 2025.
NETTO, José Paulo (2014). *Capitalismo monopolista e serviço social.* 8ª edição, 3ª reimpressão. São Paulo: Cortez, 2014. (original publicado em 1992).
OCHOA, Gonzalo Mitsu; OLAIZOLA, Juan Herrero; ESPINOSA, Leonor M. Cantrera & MARTÍNEZ, Marisela Montenegro (orgs.). *Introducción a la psicologia comunitária.* Barcelona: Editoral UOC, 2004.
OLIVEIRA, Isabel Fernandes de; DANTAS, Candida Maria Bezerra; SOLON, Avrairan Fabrícia Alves Caetano; AMORIM, Keyla Mafalda de Oliveira (2011). *A prática psicológica na proteção social básica do SUAS***.** Psicologia & Sociedade, 23(spe), 140–149.
OLIVEIRA, Isabel Fernandes De. *et al.*. *A prática psicológica na proteção social básica do SUAS*. Psicologia & Sociedade, v. 23, n. spe, p. 140–149, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-71822011000400017 Acesso em 24 nov. 2025.
PALENZUELA, Jose Maria Rueda. *Desarrollo de comunidade y acción social urbana.* In: SÁNCHEZ, Alipio Sanches, *Psicología comunitaria: bases conceptuales y métodos de intervención.* 2ª edição, Barcelona: EPU, 1991, p.313-333 (original publicado em 1988).
SENRA, Carmem Magda Ghetti. *Psicólogos Sociais em uma Instituição Pública de Assistência Social: Analisando Estratégias de Enfrentamento.* Tese (Doutorado em Psicologia: Ciência e Profissão). PUCCAMP, Campinas, 2009.
SOUZA, Renato Ferreira de. *Psicologia e Políticas Públicas de Assistência Social: Práxis Emancipatória ou Administração Social?* Tese (Doutorado em Psicologia Social) PUC SP: São Paulo, 2011.
XIMENES, Verônica Morais; PAULA, Luana Rêgo Colares de & BARROS, João Paulo Pereira. *Psicologia comunitária e política de assistência social: diálogos sobre atuações em comunidades.* Psicologia: Ciência e Profissão, v. 29, n. 4, p. 686–699, 2009. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1414-98932009000400004 Acesso em 24 nov. 2025.

YAMAMOTO, Oswaldo Hajime; OLIVEIRA, Isabel Fernandes de. *Política Social e Psicologia: uma trajetória de 25 anos. Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 26, n. spe, p. 9–24, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000500002 Acesso em 24 nov. 2025.

Capítulo XX

A construção do conceito de psicologia da desterritorialização forçada a partir do sofrimento ético-político em processos de remoções urbanas

Fátima Bertini
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Nesse texto, apresento a reflexão sobre a construção conceitual da Psicologia da Desterritorialização Forçada. Usarei na análise dois conceitos advindos da Psicologia Social, um conceito da Psicologia Ambiental e a compreensão ética dos afetos de Baruch de Espinosa. Como base da presente construção conceitual, cito a experiência da escrita da Tese e a pesquisa de doutorado, a qual se constituiu de uma investigação acerca de um processo de remoção forçada. Nesse trabalho, pesquisei a cidade de Nova Jaguaribara, a primeira cidade planejada do Ceará, que foi construída devido à construção do açude Castanhão[62], no Estado do Ceará.

O estudo teve como entendimento que a remoção urbana - que implica na transferência compulsória dos habitantes de uma cidade a outra ou de um território a outro - interfere diretamente na ação política e no sentimento do comum dos moradores no novo espaço urbano. Analisei os afetos para entender as mudanças sociais e psicossociais, uma vez que constituem a singularização do social e atravessam a memória, as ideias, a ação e o pensamento. Os afetos analisados foram o Medo, a Esperança, a Flutuação de Ânimo (Alegria e a Tristeza), a Saudade e o o Desejo de Permanência.

Antes de me adentrar em demais análises deste estudo do doutorado, recorro aqui a um primeiro conceito advindo da Psicologia Social que quero vincular para discutir o conceito da Psicologia da Desterritorialização Forçada. Este conceito foi criado pelo Psicólogo Social Martín Baró. Este autor, no contexto da guerra civil de El Salvador, criou o que chamamos de

[62] Um projeto político-econômico do Estado do Ceará para o abastecimento de água para a capital, Fortaleza e adjacências. O Castanhão tem capacidade de 6,7 bilhões de m³ de água.

Trauma psicossocial. Martín Baró foi um Psicólogo Social que vivenciou a guerra em El Salvador e produziu caminhos de reflexão crítica acerca de como a Psicologia poderia estudar para agir no contexto de guerra. Para Baró, havia três dimensões para compreender a dinâmica da guerra: a violência, a polarização social e a mentira institucional. A violência seria a caracterização via o medo, a repressão, vulnerabilidades que a guerra produz. A polarização Social da guerra civil salvadorenha refere-se ao antagonismo gerado entre o povo, produzido pela influência norte-americana. Já a mentira institucional dizia respeito ao dito de uma história oficial que encobre a realidade cruenta de uma guerra.

Mas, além dessas proposições, para Martín Baró compreender como a Psicologia poderia compreender os efeitos da guerra no psiquismo do povo salvadorenho, o autor analisou os impactos ao aparato psíquico do povo. Assim, o conceito de Trauma Psicossocial vem abarcar a visão que Baró tinha acerca da relação dialética com o social, trazendo a reflexão das relações sociais e do contexto sócio-político cultural para o centro do trauma psíquico. A partir daí, Baró constrói a concepção acerca de saúde mental, compreendendo-a além da concepção biologista da vida psíquica, mas, mais intrinsecamente vinculada ao contexto da sociabilidade.

Com esta concepção de trauma psicossocial, o autor nos leva a entender que o adoecimento não seria uma condição individual, mas definida por uma relação de desumanização gerada por uma situação social de guerra e de violência. Além dessas situações de guerra, associo também outras situações geradoras de violência, como a pobreza de bens materiais, causada pela desigualdade social ou o racismo, tão dilacerante do psiquismo da população negra.

Aqui chegamos a outro conceito que acaba por se estender à esta concepção de trauma psicossocial de Martín Baró: o de sofrimento ético-político, criado pela psicóloga social brasileira, Bader Sawaia, minha orientadora de doutorado na PUC de São Paulo. Em um artigo que escrevi sobre o Estado da Arte deste conceito, reflito:

> [Sawaia] Pretendia buscar uma categoria de estudo, na qual pudesse compreender as rupturas entre "o agir, pensar e sentir ... que casionam a supressão da emoção e anulação do pensar na atividade" (Lane & Sawaia, 1994, p. 50), corroborando com suas conclusões de sua tese de doutorado. Essa autora denomina a miséria, a heteronomia, o medo e a passividade como consequências dessas rupturas. Portanto, o conceito de sofrimento ético-político foi criado na interface entre subjetividade e sociedade.

Sendo assim, o sofrimento ético-político "constitui uma categoria de análise da dialética inclusão/ exclusão social e se refere ao sofrimento gerado pela situação social de uma pessoa, impedindo-a de lutar contra os cerceamentos sociais. A dialética inclusão/exclusão é fundamental para entender o sofrimento ético-político, pois ela revela como os mecanismos de inclusão na sociedade capitalista podem, paradoxalmente, perpetuar a exclusão.

Segundo Bader Sawaia, a inclusão perversa é um processo onde o sistema capitalista inclui indivíduos de maneira que mantém a servidão e passividade. Esse tipo de inclusão faz com que os indivíduos se sintam parte do todo, mas na verdade, os mantém dependentes e insatisfeitos, perpetuando a desigualdade social. A dialética inclusão/exclusão ajuda a compreender que o sofrimento ético-político não é apenas um resultado da exclusão, mas também das formas de inclusão que reforçam a subordinação e a falta de autonomia dos indivíduos. Este tipo de sofrimento não é de ordem individual, mas é determinado exclusivamente pela condição social da pessoa, sendo uma vivência particular das questões sociais dominantes em cada época histórica.

Surge da situação de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, e é caracterizado por sentimentos de impotência, humilhação, angústia e ansiedade, entre outros. O conceito é utilizado para compreender a dimensão psicossocial do processo de exclusão/inclusão em contextos sócio-históricos de desigualdade social. Em síntese, é a "a vivência particular das questões sociais dominantes em cada época histórica. Sofrimento que surge da situação de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade" (Sawaia, 1999, p. 56).

Direcionado à reflexão da desigualdade social na sociedade capitalista, o conceito de sofrimento ético-político teve como eixo epistemológico os processos de sociabilidade violentos e em contextos de guerras - assim como em Martín Baró - mas também no processo de desumanização da pobreza e da violência da fome e de desigualdade social, decorrentes do capitalismo.

O outro conceito a que me referi, o qual é refletido na Psicologia Ambiental, é o de território e, aqui, cito os autores Eric Pol, de Yu-Fu Tuan, Gabriel Moser e Milton Santos. Os estudos de Psicologia Ambiental abrangem investigações que articulam o contexto físico-social e o individual, na busca da relação entre o todo e o particular. Ou seja, o indivíduo e

o que o envolve em uma comunicação e transformação recíprocas, o conjunto interno - subjetivo; e o externo — social, ou o arcabouço psicológico e as inter-relações com o entorno físico e social.

As articulações efetuadas entre o contexto físico-social e o individual são também relações que se associam aos estudos da Psicologia Social. As áreas de Psicologia Social e Psicologia Ambiental estão envolvidas uma na outra, imbricada ou mergulhada, uma vez que os ambientes a serem estudados pela Psicologia Ambiental não se separam das inter-relações acontecidas no social.

Para Eric Pol, existe um conjunto de elementos no entorno físico que deixam marcas e constituem os aspectos culturais e históricos dos sujeitos, levando-os a elementos identitários, que geram pertinência e identidade. O autor nos fala da apropriação do espaço como sendo o que antes constituía-se como vazio para depois construir-se uma vinculação, pertencimento e intimidade. Temos uma aproximação do conceito de lugar compreendido por Yu-Fu Tuan, um geógrafo sino-americano estudado na área da Psicologia Ambiental. Para Tuan, há diferentemente o espaço e lugar. De acordo com a vinculação das pessoas com os espaços, estes se tornam lugares quando há uma maior vinculação e um sentido ao que era sem valor. Assim, lugar é quando há uma relação com o espaço, de forma que o mesmo se torna cheio de sentido e intimidade para o sujeito. Espaços são exatamente ambientes nos quais não se consegue construir esse sentido e intimidade.

Esse entendimento dos autores da reciprocidade sujeito espaço/lugar e o conjunto de relações que se estabelem, vai no sentido do que Milton Santos (1997) compreendeu por território como sendo constituído a partir da dinamicidade entre relações sociais e natureza. Milton Santos nos falava que a impressão da força humana no espaço produz a noção de território, o qual passa a fazer sentido e vinculação dos sujeitos ao mesmo na referência da identidade pessoal e coletiva. Nessa compreensão, há o reconhecimento do indivíduo enquanto ser social e comunal, enquanto existência individual junta com a coletiva, intricada, amalgada.

O estudo dessas inter-relações entre a pessoa e o meio ambiente físico e social - ao focar a reciprocidade dinâmica entre pessoa e ambiente - é o que define a área da Psicologia Ambiental, segundo Gabriel Moser. A partir desse autor, entendemos que o ambiente e o indivíduo são analisados no nível das inter-relações em suas dinâmicas específicas.

Para a Psicologia Ambiental, estudar o território é compreender as interações humanas com o entorno físico-social. Para compreender a subjetividade, compreendê-la no território é abarcar a dimensão da ampla sociabilidade. De outra forma, a retirada do indivíduo do seu território é a retirada de algo muito maior do que a terra física, os objetos, as coisas. É a sua desumanização.

Aqui me aproximo da concepção ética de Espinosa (2010) para compreender os afetos gerados neste processo de desterritorialização. Para o autor, os afetos acontecem nos encontros dos indivíduos com outros indivíduos. Podemos compreender, com o autor, a dimensão ético-política dos afetos, uma vez que inclue as relações sociais inseridas no processo histórico-político-cultural de uma dada sociabilidade, ou mesmo, de um certo modo de vivência do urbano. Entender os afetos como processos psicossociais é tentar compreendê-los em seu processo histórico: a dinâmica afetiva é histórica, posto que os afetos são sempre contextualizados, pois o contexto histórico os influencia de maneira completa e profunda. Essa dinâmica não é isolada no psiquismo e não se pode separar os afetos do conjunto dos fenômenos psicológico superiores.

A dinâmica afetiva é instável e suscetível a quaisquer variações, devido à multiciplicidade dos encontros que os indivíduos experienciam. Em um coletivo há também a transitoriedade e instabilidade dos afetos e o provisório nos modos de se estar em comum. Nesse sentido, deve-se compreender que, em uma associação de indivíduos, a rede de afetos passivos, bem como o coletivo está configurando coletivamente sua dinâmica afetiva, ou seja, como os indivíduos se organizam em torno do que vivencia, como sua organização afetiva-política se dispõe diante das situações que se apresentam em um contexto sociocultural e histórico específico.

Ao refletir sobre o trauma psicossocial de Martín Baró, o conceito de sofrimento ético-político de Bader Sawaia, a noção de território empreendida pelos autores Eric Pol, de Yu-Fu Tuan e Milton Santos, do que seja a área da Psicologia Ambiental por Gabriel Moser e a compreensão ético-política dos afetos por Baruch de Espinosa, chego aqui à minha reflexão acerca do processo de desterritorialização e os efeitos psicológicos do deslocamento forçado.

Inicialmente, a desterritorialização forçada é uma desumanização. O deslocamento forçado é a supressão da liberdade dos indivíduos. Aqui, a liberdade é compreendida espinosamente como plena realização da po-

tência do corpo e da mente. Na situação de saírmos do território com o próprio consentimento também é deflagrado o sofrimento da a dor da memória pela ausência - o que chamamos de saudade. Mas, esta saudade é a memória do ausente que pode ser lembrado sem a sensação de rompimento ou de terror psicológico, usando a expressão de Martín Baró.

A partir das reflexões da autora:

> [...] a palavra une o tempo, acende o passado, dilui o presente, acrescenta e retira a dor - no mesmo instante. A escrita ou o canto torna-se abismo e redenção: Sentir saudade é estar diante do que não se pode visualizar (o amor, o lugar, as pessoas que estão no passado) — assim como na impossibilidade da visão abismal — e diante da libertação da dor da ausência, quando, no ato do lembrar-se, torna-se presente o que se amou. (Bertini, 2018)

De fato, a tristeza da saudade só existe porque a alegria foi sentida. Não sentimos saudade de coisas que nos entristeceram ou que nos fizeram mal. A saudade é uma tristeza da perda de algo que foi bom e que gostaríamos que estivesse novamente conosco. Assim, pois, a saudade não é somente uma tristeza. Ela é uma tristeza como vivência atual do afeto e tem por amor ou alegria uma de suas propriedades, posto que sentimos tristeza pela perda do amor sentido que não está por perto e não tristeza pela perda de algo odioso. (Bertini, 2014)

No entanto, quando a saída do território é forçada, o trauma psicossocial advém pelo rompimento abrupto com a rede da sociabilidade que identificava os sujeitos em seu território. O lembrar é dor, porque não há mais a materialidade do lembrar. A dor é sentida pelo indivíduo na relação com o contexto histórico social vivenciado pelo rompimento com o território. Por isso que o conceito de sofrimento ético-político de Bader Sawaia é o mais apropriado para compreender esta dor emocional, ocasionada pela desterritorialização, pois "indica a vivência particular das questões sociais dominantes em cada época histórica (...)" (Sawaia, 1999, p. 56).

Nesse processo de dor e de rompimento forçado com o território, a vivência afetiva da tristeza, do desânimo, da sensação de não referência do território gera mais passividade e diminuição da potência diante do trauma psicossocial.

Aqui, a saudade sentida é semelhante à saudade que encontrei como vivência afetiva em minha pesquisa de doutorado, anteriormente citada. Investiguei os afetos da população de Nova Jaguaribara no Estado do Ceará, a primeira cidade planejada do Estado do Ceará.

Os moradores do Jaguaribara, nome da antiga cidade, tiveram que sair da sua cidade para dar lugar á construção do açude Castanhão. Os cidadãos foram retirados da sua cidade para habitarem a cidade planejada chamada de Nova Jaguaribara. A saudade que encontrei no estudo tinha o aspecto de tristeza relacionada ao fato de que o seu lugar de origem, a antiga cidade, não mais existia. A sensação de desamparo vinha acompanhada da lembrança da não possibilidade de ver novamente as estruturas da cidade de origem.

Quando o processo de desterritorialização forçada vem acompanhada da sensação de rompimento e não mais de possibilidade de volta à memória do lugar vivenciado, podemos dizer que a saudade vem acompanhada como vivência afetiva de rompimento, da desagregação afetiva ou exclusão.

Quando se reflete esse processo de desterritorialização forçada com foco das mulheres entra em cena outros aspectos que provocam mais vulnerabilidade para as mesmas. A violência de gênero, o feminicídio, o rompimento com os laços familiares socializadores dos filhos, a perda de referência do lugar para a criação dos mesmos. Se a desterritorialização forçada é desumanização. A desterritorialização forçada com foco nas mulheres atinge um limite de vulnerabilidade e de desamparo.

Segundo Aponte (2013, p. 21-22):

> As mulheres são um grupo majoritário de pessoas deslocadas, porque no estado de guerra os homens são assassinados e as mulheres são mais o "despojo de guerra" que depois de violentá-la e submetê-las à vergonha pública são descartadas como instrumentos obsoletos. Elas transformaram-se em duplamente deslocadas: das terras e da condição de mulher. (...) O deslocamento rompe o valor moral das famílias, os companheiros que ainda seguem com vida, em geral abandonam suas companheiras, pois não podem conviver com suas mulheres depois de terem sido abusadas. Desse modo a condição feminina nestas circunstâncias exacerba e radicaliza as já encarnadas condições históricas de discriminação que envolveram as mulheres ao longo dos tempos.

Diante dessa análise, será preciso encontrar formas de empoderamento, seja pelo não ocultamento das estatísticas dessa população nos registros oficiais, seja pelo trabalho coletivo de restauração das suas identidades enquanto mulheres ou outras estratégias de cuidado.

Dentre as ações psicossociais podem ser incluídas ações que promovam a emancipação e a autonomia, focando na construção da potência de ação. Ações como encontros grupais, nos quais os indivíduos possam compartilhar seus sentimentos e emoções, criando vínculos e identificando coletivamente os sentimentos advindos do rompimento com o território. Isso poderá despertar a potência de ação coletiva e fomentar a busca de soluções para os problemas enfrentados.

Também pode-se efetuar ações que envolvam a comunidade, famílias e outros grupos sociais, para desvelar sentimentos e emoções relacionados à exclusão e promover a mobilização coletiva. São tentativas de compreender o sofrimento pelo processo de desterritorialização forçada não somente como um aspecto individual, mas compreendido em um contexto histórico, político, social e econômico. Trata-se de buscar estratégias que lidem com situações de sofrimento ético-político no processo de desterritorialização forçada na compreensão da dialética inclusão/exclusão para transformar as condições sociais que geram o sofrimento ético-político.

Ao finalizar o texto, defendo que o atendimento psicossocial em processos desterritorialização forçada é uma urgência que requer a compressão dialética do sofrimento ético-político gerado e entendimento político das condições histórico-sociais.

Em casos de remoção urbana, seja devido à projetos de mudanças ou reformas urbanas ou de construção de barragens, o rompimento forçado dos sujeitos com seus territórios possui como que o efeito semelhante ao sentido em processos de violência de guerra, visto a situação de violência gerada, como a desagregação identitária ao lugar e a destruição dos vínculos afetivos com o entorno de origem.

Também, como processo conclusivo deste capítulo, construo o conceito do que seja a Psicologia da Desterritorialização Forçada: pode ser proposta como uma área de estudos psicossociais das dinâmicas afetivas-emocionais decorrentes do rompimento violento com os vínculos que se tinha com o lugar de origem, causado pela desterritorialização forçada, produzindo estados de passividade, desamparo e sensação contínua de deslocamento ou desassossego.

Considerações finais para consolidação da construção conceitual da Psicologia da Desterritorialização Forçada

Como desfecho deste capítulo, proponho a Psicologia da Desterritorialização Forçada como um campo de estudos psicossociais dedicado à compreensão das dinâmicas afetivas, emocionais e políticas produzidas pelo rompimento violento dos vínculos estabelecidos entre sujeitos e seus territórios de origem. Trata-se de uma área que se ocupa dos efeitos subjetivos e coletivos decorrentes de processos de deslocamento impostos, nos quais a retirada compulsória do território não se limita à perda do espaço físico, mas implica a destruição de referências identitárias e de redes de afetos.

A desterritorialização forçada, compreendida nesta perspectiva, configura-se como uma forma de desumanização, pois suprime a liberdade enquanto potência de ação — tal como pensada por Espinosa — e produz estados afetivos marcados pela passividade, pelo desamparo, pela tristeza persistente e pela sensação contínua de deslocamento e não pertencimento. Esses estados não podem ser reduzidos a experiências individuais, uma vez que emergem de contextos históricos, políticos, econômicos e sociais profundamente marcados por relações de poder, violência estrutural e exclusão.

Ao articular os conceitos de trauma psicossocial, sofrimento ético-político, território e afetos, o conceito da Psicologia da Desterritorialização Forçada faz-se sob a concepção de que o sofrimento produzido nesses processos é, fundamentalmente, ético-político. Ele expressa a vivência singular de questões sociais dominantes em cada época histórica, revelando como projetos de desenvolvimento, políticas urbanas, guerras ou grandes empreendimentos podem produzir adoecimento ao desagregar as redes de afetações que sustentam a vida comum.

Assim, este campo conceitual propõe não apenas a análise dos impactos psicossociais do deslocamento forçado, mas também o compromisso com práticas de cuidado, escuta e intervenção que visem à restauração da potência de ação individual e coletiva. Trata-se de compreender o sofrimento no território da história e da política, além de afirmar a Psicologia como ciência e prática implicada na defesa da dignidade, da memória, do pertencimento e do direito dos sujeitos a existirem em seus lugares — físicos, simbólicos e afetivos.

Referências

APONTE, A. I. V. *Experiências Estéticas de Mulheres em Deslocamento Forçado na Colômbia*. Trabalho de conclusão do curso de pós-graduação em Gestão de Projetos Culturais e Organização de Eventos. CELACC/ECA-USP. 2013.

BERTINI, F. M. A. *Mudanças Urbanas e Afetos: Estudo de uma cidade planejada*. Doutorado em Psicologia (Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, São Paulo, Brasil. Ano de obtenção: 2014 Orientador: Bader Burihan Sawaia.

BERTINI, F. M. A. *Sofrimento ético-político: uma análise do estado da arte*. Psicologia & Sociedade, 26, 60-69, 2014.

BERTINI, F. M. A. *O Conceito de Saudade (Desiderium): A Pertinência de uma Tradução*. Santa Barbara Portuguese Studies. v.2, p.1 - 10, 2018.

BERTINI, F. M. A. *A Saudade em Espinosa*. In: A Paixão da Razão. Homenagem a Luísa Ribeiro Ferreira. ed.1. Lisboa: FCT, 2014, v.1, p. 131 - 138.

BARÓ, I. M. *O papel do Psicólogo*. Estudos de Psicologia 2(1), 7-27, 1996.

BARÓ, I. M. *O latino indolente: Caráter ideológico do fatalismo latino-americano*. In: F. Lacerda Júnior (Org.), Crítica e Libertação na Psicologia (pp. 173-203). Petrópolis: Vozes, 2017.

BARÓ, I. M. I. M. *Para uma Psicologia da libertação*. En: Guzzo, R.Lacerda Jr, F.(Eds). *Psicologia Social para a América Latina. O resgate da Psicologia da Libertação*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2009.

ESPINOSA, B. *Ética*. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Tomaz Tadeu. 3ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

SANTOS, M. A. *Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997 p. 254.

SAWAIA, B. *A consciência em construção no trabalho de construção da existência*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1987.

SAWAIA, B. (Org.). *As artimanhas da exclusão: uma análise ético-psicossocial da desigualdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SAWAIA, B. *Espinosa: o precursor da ética e da educação ambiental com base nas paixões humanas*. In I. C. M. Carvalho, M. Grün, & R. Trajber (Orgs.),

Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental (pp. 76-89, Coleção Educação para Todos). Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2006.
SAWAIA, B. *Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social*. Psicologia & Sociedade, 21(3), 364-372, 2009.
SAWAIA, B. *Da consciência à potência de ação: um movimento possível do sujeito revolucionário na psicologia social laneana*. In W. Galindo & B. Medrado (Orgs.), Psicologia Social e seus movimentos: 30 anos de ABRAPSO (pp. 35-51). Recife: Editora Universitária UFPE, 2011.

Capítulo XXI

Afetos, cultura e poder: políticas culturais no enfrentamento das desigualdades

Virgínia Lemos
Faculdade Nove de Julho/SP

> A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. Desejaria tomar uma posição em relação a grande narrativa dos estudos culturais, com o fim de incentivar reflexões sobre os estudos culturais como prática sobre o nosso posicionamento institucional e sobre o seu projeto (Stuart Hall, em *Da diáspora)*

A configuração das políticas culturais brasileiras integra uma complexa dinâmica sócio-histórica do desenvolvimento das políticas públicas no país, constituindo-se como um campo multifacetado, marcado por constantes disputas e transformações, em meio a uma trama de elementos que marcam seu percurso. A relação entre direito e cultura demanda uma análise permanente de suas múltiplas dimensões, exigindo um estudo contínuo que considere sua complexidade para a formulação de estratégias. Torna-se, assim, necessário revisitar pontos históricos a fim de situar as diferentes conjunturas em que o campo da cultura, enquanto direito fundamental, foi desenvolvido, bem como problematizar de que modo essa política pode — e deve — atuar no enfrentamento das desigualdades sociais.

Não existe uma única, nem melhor, definição sobre o que seja política pública. Mas cabe ressaltar uma importante dimensão destacada por Yamamoto (2014), quando este afirma ser "indispensável a remissão do tratamento das 'políticas sociais' à chamada 'questão social'" (Yamamoto, p 30, 2014). Para Yamamoto, a análise das políticas sociais exige que estas sejam compreendidas como respostas históricas e políticas aos conflitos e às desigualdades produzidos pelo processo de constituição do modelo

socioeconômico capitalista, os quais se expressam e se traduzem no cotidiano, e configuram a denominada "questão social". E esta implementação de ações de enfrentamento daquilo que fomentam condições desiguais de vida ocorre durante a própria existência daquilo a produz. São campos de tensão e contradições existentes diante de uma organização socioeconômica que "exclui para incluir", como aponta Sawaia[63] (2012), ao destacar a lógica da dialética da exclusão/inclusão perversa. As políticas de cultura não são uma exceção, como veremos no decorrer do capítulo. E como toda política social, nos cabe constantemente questionar: quais ações são possíveis, então? É importante situar que as políticas culturais se fazem diante das próprias condições culturais que a circunscrevem. Ou seja, para pensar e fazer políticas culturais, o Estado está amparado diante de um entendimento sobre "cultura". Bom, mas qual seria esse entendimento?

Na literatura e academia, não existe uma definição única de "cultura" considerada legítima. Há, contudo, diferentes perspectivas complementares que nos auxiliam a elaborar de que maneira a cultura pode ser interpretada e formulada pelo poder público. Neste texto, apresento algumas reflexões sobre o conceito de cultura, majoritariamente elaboradas por pessoas sociólogas e filósofas, e com o objetivo de evidenciar o caráter plural desse debate e estimular possíveis respostas à questão acima.

Para Varella (2021), as políticas de cultura são antecedidas pelo reconhecimento do que se entende por cultura em uma sociedade, definido por um campo de valores que legitima — ou não — determinadas expressões. Varella (idem) contribui ao destacar o que denomina "caráter dialético da cultura", simultaneamente objeto do Direito e substrato de valores sociais. Essa concepção dialoga com o percurso histórico das políticas culturais, que se transformam conforme se redefine o próprio conceito de cultura ao longo do tempo-espaço social. As mudanças nos valores e sentidos sociais impactam diretamente esse campo, possibilitando que políticas de identidade antes marginalizadas alcancem maiores níveis de reconhecimento e legitimação.

Em *Cultura e Democracia* (1982*)*, a filósofa Marilena Chauí formula: "não é porque algo está no povo que é do povo" (Chauí, p. 43, 1982). Junto com a discussão sobre "cultura", estaria a seu oposto, da "incultura", ou seja, um grupo de elementos que reconhece determinados indivíduos como "sem cultura". A elitização do entendimento de cultura dominou o

[63] Sawaia argumenta como a lógica dialética explicita a reversibilidade da relação entre subjetividade e legitimação social, num processo que posiciona "o excluído" dentro de um processo de manutenção da ordem (desigual) social. (p.08, 2012)

cenário público e político brasileiro até a década de 80. No Brasil, a consolidação da cultura como Direito ocorre não apenas por meio da Constituição, mas também por programas vinculados ao Estado de Bem-Estar Social, voltados à superação de um passado autoritário e de injustiças sociais (Varella, 2021). Este processo fortaleceu as políticas culturais ao reconhecer a cultura como área autônoma e objeto legítimo de políticas públicas, sob responsabilidade estatal.

Assim, os Direitos Culturais passaram a integrar os Direitos Sociais, associando o acesso à cultura ao princípio da dignidade da pessoa humana e ao pleno exercício da cidadania.

A partir das conferências da UNESCO realizadas na década de 1970, tornou-se evidente a tensão entre a ampliação do acesso à chamada "alta cultura" — historicamente restrita às elites — e o reconhecimento e valorização das práticas culturais populares, com o objetivo de afirmar a diversidade de manifestações existentes na sociedade (Varella, 2021). O reconhecimento dessa dinâmica revela que o combate às desigualdades exige iniciativas que compreendam a cultura como um espaço de disputas simbólicas, políticas, econômicas e sociais, entre outras dimensões. Nesse sentido, torna-se essencial o desenvolvimento de políticas públicas que protejam, valorizem e estimulem as múltiplas formas de produção cultural, sobretudo aquelas tradicionalmente marginalizadas. Conforme aponta Varella (idem), embora a Constituição de 1988 represente o marco jurídico que consagrou a cultura como direito no Brasil, já na década de 1970 era possível identificar uma orientação — em consonância com tendências latino-americanas e internacionais — voltada à sua inserção no âmbito dos direitos fundamentais.

Entretanto, a concepção de cultura que orientava essas iniciativas ainda estava ancorada em uma perspectiva elitizada, segundo a qual o "acesso à cultura" se restringia, principalmente, à ampliação da difusão da chamada "alta cultura" às demais camadas da população (Canclini, 2022). Essa compreensão passou a ser questionada por diversos movimentos sociais, que denunciavam o caráter excludente da definição de "patrimônio nacional". Como resultado, fortaleceu-se uma proposta de democracia participativa no campo cultural, direcionada ao reconhecimento, à valorização e à promoção da pluralidade de expressões culturais presentes na sociedade.

O sociólogo britânico John B. Thompson, no livro *Ideologia e cultura moderna* (2011), distingue "cultura" em duas concepções: concepção simbólica e a concepção descritiva:

> A concepção descritiva de cultura refere-se a um variado conjunto de valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas características de uma sociedade específica ou de um período histórico. A concepção simbólica muda o foco para um interesse com o simbolismo (...) na interpretação dos símbolos e da ação simbólica. (Thompson, p.166, 2011)

Na obra acima, o autor buscou destacar um importante dinamismo presente nas relações sociais para pensar cultura, assumindo que esta se modifica e se produz em uma rede complexa — e comunicativa — de aspectos históricos, espaciais, entre outros elementos. Não se aprofundou em diferenciações entre os termos simbolismo, significado e significação, buscando se atentar em investigar elementos importantes para problematizar a tentativa de conceituação de cultura, já que esta, em si mesma, se transforma. Thompson ainda cita elementos de investigação, como *decodificação (*p.187, 2011), descrevendo a presença de aspectos tácitos que sobrevivem e permanecem nas relações sociais, perpetuando símbolos, e fortalecendo naturalizações e a presença de aspectos estruturais. É uma contribuição importante deste autor, tendo em vista que a elaboração dos sentidos que atribuímos na nossa existência, vivida e expressa num coletivo, é permeada por aspectos - sutis e explícitos — do que vai se constituindo e se encadeando como "verdades", por exemplo. Quando Erving Goffman discorre sobre discriminação em *Estigma (1988)*, de antemão utiliza o termo "estigmatizado", situando, através do sulfixo, que há um processo de construção para este estigma, e dentro de uma "ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa (...) baseada em outras diferenças, tais como as de classe social" (Goffman, p.28, 1988).

Aproximo acima estes dois sociólogos a fim de reforçar um direcionamento importante: a relação íntima entre a produção de símbolos e valores, e as afetividades simultaneamente geradas — e produtoras de novas relações. A partir da citação acima de Goffmann, nota-se a reprodução de uma operacionalidade opressiva nas formulações de estigmas, processo este que implica numa relação marcada por pressupostos desiguais.

No mesmo caminho, o sociólogo Stuart Hall (2003), ao discorrer sobre identidades culturais, aponta que "a história da cultura é pautada em estratégias discursivas imaginadas, e produzida em narrativas hegemônicas capazes de criar mitos acerca do que nos unificariam, à exemplo da "invenção da tradição" (Hall, p. 54, 2003). As reflexões de Stuart Hall permitem compreender como essas narrativas hegemônicas operam não apenas na construção de identidades culturais, mas também na legitimação

de determinadas visões de mundo em detrimento de outras. Ao evidenciar que a cultura é atravessada por estratégias discursivas capazes de produzir consensos e mitos unificadores, Hall oferece uma chave analítica para entender os mecanismos pelos quais tais narrativas se estabilizam como verdades sociais.

Na obra *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas* (1982), Chauí aprofunda a análise dos processos de dominação simbólica que sustentam as construções discursivas no interior das relações de poder. A autora dialoga com Antônio Gramsci e sua teoria da hegemonia cultural[64], ao evidenciar como as classes dominantes atuam na conformação das percepções, valores e normas sociais, de modo a preservar e fortalecer seu *status quo*. Essa dinâmica aproxima-se do que Chauí denomina discurso competente, entendido como o discurso instituído e socialmente autorizado. O discurso competente confunde-se, assim, com a linguagem institucionalmente permitida, na qual os interlocutores já foram previamente reconhecidos como legítimos, e cujo conteúdo e forma são autorizados segundo os cânones da própria esfera de competência (Chauí, 1982).

Em diálogo com essa perspectiva, Pierre Bourdieu, em *O poder simbólico* (2011), analisa os mecanismos de dominação simbólica vinculados ao poder do capital, exercidos de maneira sutil por meio da linguagem e dos símbolos. A partir desse processo, consolida-se uma cultura dominante nos modos de vida, articulada à naturalização das desigualdades e à manutenção da hegemonia no campo cultural, conforme apontado por Gramsci. Essa lógica legitima posições sociais desiguais como se fossem naturais, fazendo com que as visões de mundo dos grupos dominantes sejam reconhecidas como universais. Configura-se, assim, a violência simbólica, na qual o poder se sustenta não apenas pela força física, mas pela incorporação das categorias dominantes de pensamento — como nas hierarquias de gênero, raça e classe. Nesse contexto, o capital simbólico corresponde ao reconhecimento e ao prestígio social que conferem autoridade para produzir e legitimar valores e significados, evidenciando a existência de um campo simbólico que permeia as relações sociais e sustenta desigualdades. As emoções vivenciadas nesse *tecido social*[65] são atravessadas pelos valores e

[64] GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere. Volume 4. Temas da cultura. Ação Católica. Americanismo e fordismo. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

[65] O conceito de "tecido social" utilizado aqui é o mesmo desenvolvido por Henri Lefebvre em "Direito à cidade", obra em que escreve "*o interesse do 'tecido urbano' não se limite à sua morfologia. Ele é o suporte de um 'modo de viver' mais ou menos intendo ou degradado: a sociedade urbana.*" (p.16, 1969)

significados dominantes, sendo essencial atentar para as experiências daqueles(as) que sofrem diretamente os efeitos dessas estruturas.

Estudar a dialética da exclusão/inclusão a partir das emoções de quem as vive, como aponta Sawaia (2012), permite compreender as relações sócio-históricas que moldam valores, símbolos e princípios na organização social. Exclusão e inclusão não se opõem de forma binária; constituem-se mutuamente em uma dialética complexa. É nesse contexto que surge o conceito de sofrimento ético-político, que não se limita à dor individual, mas manifesta-se coletivamente, afetando comunidades inteiras. Essas afetividades estão ligadas a contextos marcados por vulnerabilidade, injustiça, violações de direitos e desigualdades estruturais que negam a dignidade humana. Dessa forma, reforça-se a necessidade de um compromisso político contínuo com a transformação dessas desigualdades históricas, sobretudo por meio de políticas culturais.

Desta forma, uma contribuição central para o diálogo realizado até o momento é a obra *Ética* (2010), de Spinoza, onde defende a emoção como nosso critério ético. "[os afetos são] afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada" (Spinoza, 2010, Parte III, Def. 3). Com isso, tem-se o afeto enquanto uma potência, tanto positiva quanto negativamente, entrelaçando-se com o poder de agir, pensar e desejar, traçando uma superação da dicotomia corpo-mente (Sawaia, 2009).

O que é o corpo? Seria uma potência em ato, segundo Spinoza (2010). Somos corpos que se relacionam com outros corpos e somos afetados(as) nesses encontros, nos quais nossa potência [de perseverar na existência] aumenta ou diminui, a depender dos afetos que nos marcam. Spinoza (2010) define o afeto de alegria como aquele que nos conduz a uma maior potência de ser e agir no mundo, denominado "bom encontro". Já o afeto de tristeza ocorre quando uma afecção nos leva a uma menor potência de existir e agir, reduzindo a capacidade de "afetar e ser afetado(a)", isto é, nosso *conatus*[66] diminui. Para Spinoza, não é possível construir o conhecimento do "outro" sem ser afetado(a) por ele. Assim, o encontro é compreendido como produtor de afetos, cujas marcas constituem registros das

[65] Spinoza trabalha o conceito de *conatus* tanto numa perspectiva individual, sendo potência de vida, força vital e fundamental à liberdade, no impulso de sua preservação da existência (Ética, 2010), quanto no sentido coletivo (Tratado Político (2009), sendo o esforço de corpos políticos, para a manutenção da existência de um estado democrático.

experiências vividas e delimitam nossa capacidade de agir. Nesse sentido, a cultura pode ser entendida como um espaço simbólico/material de ação, capaz de produzir novos encontros e, consequentemente, novas formas de sentir e agir.

As políticas culturais, nesse contexto, podem ser vistas como protagonistas capazes de tensionar e questionar as estruturas que perpetuam desigualdades, além de promover encontros /afetos que se expressam nas marcas da vida social. Ao valorizar o afeto como potência de transformação e reconhecer o sofrimento ético-político como expressão da dimensão afetiva atravessada pelas desigualdades, estas políticas podem — e devem — contribuir para a construção de novas formas simbólicas e materiais de existência. Defende-se, portanto, que as políticas culturais assumam um compromisso profundo com a produção de sentidos que desafiem e desconstruam formas simbólicas de poder, dominação e apropriação hegemônica, promovendo experiências coletivas que ampliem a autonomia, a participação e a justiça social, ao mesmo tempo em que valorizam a afetividade como meio de abrir espaço para novas maneiras de perceber, sentir, imaginar e agir em direção a transformações sociais voltadas ao bem comum. No entanto, é fundamental manter uma análise crítica constante sobre os desafios que configuram as desigualdades sociais, bem como sobre os obstáculos à implementação de políticas culturais mais eficazes e inclusivas.

Observa-se que os territórios de menor renda apresentam pouca ou nenhuma presença de equipamentos públicos de cultura, enquanto estes se concentram majoritariamente em áreas centrais e de maior poder aquisitivo. Essa configuração revela uma lógica espacial discriminatória, na qual os territórios periféricos e socialmente marginalizados permanecem numa inclusão perversa do que diz respeito ao Direito a cultura; uma vez que o acesso democrático não chega para determinados locais. Tal desigualdade não é apenas territorial, mas também simbólica, uma vez que reflete e reforça relações de poder associadas à concentração de capital econômico e cultural, contribuindo para a reprodução das hierarquias sociais e para a naturalização das disparidades entre bairros ricos e periféricos. Para além da oferta de programas e equipamentos distribuídos de forma mais democrática e acessível, estas políticas devem se manter atentas e implicadas nas próprias práticas desempenhadas, reconhecendo que sua atuação é parte integrante da própria política democrática de direitos culturais.

Junto aos dados quantitativos, também devemos problematizar de que forma estes equipamentos estão presentes: como fazem? do que tratam?

Quem frequenta? Quais atividades são oferecidas? Não se trata apenas de ações quantitativas, mas também da forma como se realizam nos territórios. Neste debate, a dimensão afetiva torna-se critério fundamental para a formulação das ações, portanto, diante da urgência de espaços que promovam não apenas o acesso, mas estratégias voltadas ao enfrentamento da captura simbólica e espacial da cultura, que ainda sustenta o que Chauí (1982) denominou *inculturas*, como visto anteriormente. Partindo do reconhecimento de que não há uma única cultura legítima, a política cultural não deve limitar-se à difusão da cultura hegemônica, mas promover o desenvolvimento das expressões dos diversos grupos sociais (Canclini, 2022).

Nesta direção, Albino Rubim (2023) defende que as políticas culturais devem se afirmar como políticas transversais, uma vez que a cultura atravessa todas as formas de organização do Estado e da vida pública. Assim, não pode ser tratada como um conjunto de políticas setoriais isoladas, mas como uma dimensão constitutiva das demais políticas públicas. Essa perspectiva exige a formulação de estratégias alinhadas às especificidades históricas e sociais do país, baseadas em um olhar crítico sobre as desigualdades que estruturam o campo social brasileiro.

Como apontam Greiner e Monteiro (2025), a diversidade sociocultural brasileira demanda repensar a gestão pública da cultura em âmbito nacional e local, fortalecendo políticas que aproximem as produções culturais de públicos historicamente marginalizados. É necessário apontar para a democratização das políticas culturais implica, portanto, defender práticas atentas aos contextos sócio-históricos dos territórios e comprometidas com o fortalecimento do exercício democrático.

A discussão sobre políticas públicas de cultura, e o direito à cultura de forma ampla, precisa ser situada nas contingências das políticas econômicas do país, considerando o conjunto de fatores que as constituem. Nesse sentido, é fundamental contextualizar o panorama político e social atual, marcado pela organização capitalista e pelas diretrizes neoliberais. No livro "*Cidadania Cultural: o direito à cultura*" (2006), Chauí destaca três concepções que orientam a política cultural: a autoritária, a populista e a neoliberal.

A política cultural autoritária seria aquela que utiliza a cultura como instrumento justificador dos regimes políticos; a populista seria a que busca a conscientização popular por meio da difusão de uma cultura popular autêntica "corretamente" interpretada pelos órgãos públicos de cultura; por fim, a neoliberal seria aquela que minimizaria o papel do Estado na

produção da cultura. Para a autora, a proposição neoliberal coloca a cultura como um "bom negócio". "Acarretou significativa redução de políticas públicas voltadas ao setor, e apresentou o modelo para o desenvolvimento da cultura a participação de empresas por meio da lógica de patrocínio com contrapartidas fiscais" (Chauí, 2006).

Dentro desta linha crítica, o sociólogo Gielen argumenta que:

> Num mundo neoliberal, em que a individualidade, o ganho pessoal, a competição e a especulação se tornaram as estratégias predominantes da época, exercendo sua influência sobre o tecido social, a comunidade dá origem a associações que podem soar ingênuas, mas que não são menos revolucionárias dentro da hegemonia atual. Quando a comunidade não se fecha em si mesma, mas consequentemente usa seus princípios em defesa de um outro desconhecido e do outro, ela pode muito bem oferecer uma contraforça ideológica inesperada ao hiperindividualismo neoliberal. (Gielen, p., 32, 2011, tradução do autor)[67]

Trazer a contextualização do neoliberalismo para pensar as políticas culturais no Brasil também se faz importante, a fim de compreender como a lógica de mercado influencia a gestão da área cultural, como o surgimento pós-fordista do capital simbólico, o paradigma da economia criativa, o cenário neoliberal, priorizando critérios de rentabilidade, eficiência e competição, por exemplo. Esta perspectiva enfraquece a ideia de cultura como direito democrático de bem comum, deslocando o foco das políticas públicas para modelos de financiamento que favorecem agentes culturais com maior capacidade de captação de recursos, em detrimento de expressões culturais populares ou periféricas, por exemplo.

> Não o discurso, mas a ação; não a participação, mas a cocriação; não os argumentos racionais, mas as emoções, a empatia e as paixões compõem o núcleo da chamada "democracia do fazer" (...). Os protagonis-

[67] (citação original) "Within a neoliberal world, in which individuality, personal gain, competition and speculation have become the prevailing strategies of the day, exerting their influence over the social fabric, the community gives rise to associations which may sound naive but which are no less revolutionary within the cur-rent hegemony. When the community does not retreat into itself, but consequently uses its principles to the defence of an unknown other and the other, it might well offer an unexpected ideological counterforce to neoliberal hyper-individualism..." (GIELEN, p.32, 2011)

> tas aqui são aqueles que ainda não estão representados. (Gielen, p.212, 2025, tradução do autor)[68]

Gielen destaca a dimensão afetiva como importante para a construção de confiança, tendo como foco a formulação de ações — o "*do-democracy*" do qual Gielen se refere.

> A sobrevivência e o dinamismo de uma cultura dependem da autogestão ou da interação social autônoma dessa cultura. O direito à cultura é, portanto, na verdade, o direito fundamental à proteção comunitária autônoma dos sistemas de significado. Em resumo, trata-se do direito a um comum cultural. Novamente, é o direito de dar vida a si mesmo, de cocriar a própria cultura. (Gielen, p. 47, 2025, tradução do autor)[69]

Percebe-se, portanto, a relação direta que Gielen traça entre confiança, afetividade e autonomia para desenvolver o "direito a cultura", sendo um processo que, inevitavelmente pertence a um tempo-espaço, mas não se determina por isso necessariamente, e pode reinventá-lo.

Diante do cenário neoliberal, marcado pela competitividade, desconfiança e individualismo, surge o desafio de fortalecer ações que caminhem em direção oposta, promovendo um projeto democrático de vida política e pública. Nesse contexto, as políticas culturais assumem papel central, pois constituem um espaço de produção e circulação de valores e sentidos capazes de sustentar sistemas comunicativos que valorizam a diversidade, enfrentam desigualdades e ampliam oportunidades de participação social. Ao criar condições para o reconhecimento de diferentes expressões culturais e para a ampliação do acesso a experiências coletivas, essas políticas transformam a cultura em ferramenta estratégica de construção de solidariedade, pertencimento e democracia, fortalecendo práticas que tensionam as hierarquias e estruturas de poder simbólico presentes na sociedade.

---

[68] (citação original) "The protagonist is no longer the artist, as in a representative model, but the art mediator. (...) Not discourse, but action, not participation but co-creation, not racional arguments, but emotions, empathy and passions form the core of this so-called 'do-democracy'.(...) The protagonists here are those who are not yet represented". (GIELEN, p.212, 2025).

[69] (citação original) The survival and dynamism os a culture depend on the self governance or autonomous social intercourse of that culture. The right to culture is therefore in fact the fundamental right to the autonomous comunal guarding of meaning systems.In short, it is the right to a cultural common.Again, that is the right to give life oneself, to co-create one´s own culture.(GIELEN, p. 47, 2025)

As políticas culturais desempenham um papel central na promoção de campos de afetação, tensão, imaginação e criação, ao favorecerem o encontro entre distintas percepções e estimularem aproximações mediadas pelas afetividades. Ao possibilitar esses cruzamentos, abrem-se espaços para novas formas de sentir, pensar e agir sobre a vida comum, sendo as políticas públicas culturais instrumentos protagonistas e indispensáveis para sua concretização. No entanto, para que tais políticas alcancem tal efetividade, torna-se necessária uma análise crítica permanente dos obstáculos que limitam sua aplicação prática. Considerando a existência de estruturas discriminatórias que afastam e fragmentam as diversidades, é pertinente reconhecer que vivemos em condições que restringem o acesso a experiências e percepções alheias aos modelos de vida mais próximos e naturalizados no cotidiano. Diante desse panorama, ao compreender as políticas culturais como parte de uma dinâmica sócio-histórica, marcada por disputas e transformações, torna-se fundamental reconhecer seu potencial estratégico no enfrentamento das desigualdades.

> Consequentemente, o fascismo tende para a estetização da política (...). Todos os esforços de estetização da política culminam num ponto. Esse ponto é a guerra (...). A alienação de si própria [a humanidade] atingiu o grau que lhe permite viver a sua própria aniquilação como um prazer estético de primeira ordem. É assim a estetização da política praticada pelo fascismo. O comunismo responde-lhe com a politização da arte. (Benjamin, pp. 46-47, 2021)

Como alerta Walter Benjamin acima, a estetização da política pode conduzir à alienação e à reprodução de sistemas de dominação, transformando a própria destruição em espetáculo. Em contrapartida, a politização da arte surge como resposta, revelando o poder transformador da produção cultural quando voltada à crítica, à mobilização e à criação de alternativas sociais. Neste sentido, ao serem produzidas no interior das relações sociais e das estruturas discriminatórias que limitam o acesso à diversidade de experiências e percepções, as políticas culturais exigem análises críticas contínuas e revisões históricas que orientem sua formulação e implementação.

As políticas culturais, quando compreendidas como direito fundamental, não podem se limitar a promover acesso ou entretenimento; devem constituir-se como instrumentos estratégicos de enfrentamento às estruturas de poder simbólico que atravessam a sociedade. É justamente no

campo da cultura que se reproduzem hierarquias de reconhecimento, normas e valores que naturalizam desigualdades de gênero, classe, raça e territorialidade. Ao mesmo tempo, é nesse espaço que reside a possibilidade de transformação, especialmente quando se reconhece a dimensão afetiva das políticas culturais, destacada no conceito de sofrimento ético-político, que focaliza as populações mais impactadas pelas desigualdades, a desproteção e a injustiça social, evidenciando como a exclusão não é apenas material, mas também simbólica e emocional. Incorporar essa perspectiva significa que as políticas culturais devem considerar os afetos como parte de sua práxis: promover experiências que reconheçam, acolham e mobilizem as emoções dos sujeitos, fortalecendo a participação democrática e o reconhecimento de vozes historicamente marginalizadas.

Assim, ao tensionar narrativas hegemônicas, valorizar expressões diversas e ampliar a participação social, as políticas culturais transformam experiências afetivas em ação política, promovendo práticas democráticas e abrindo espaço para modos de vida mais justos e inclusivos. Investir em cultura, nesse sentido, é investir não apenas em lazer ou patrimônio, mas na transformação das próprias relações de poder que estruturam a vida social, com compromisso ético e afetivo com a democracia.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Estética e sociologia da arte. edição e tradução João Barrento.* 1.ed, 2 relmo. Belo Horizonte. Autêntica, 2021.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 15ª edição. Tradução de Fernando tomaz. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2011.

CALAIS Lara Brum de, OLIVEIRA, Conrado Pável de, RODRIGUES, Ana Carolina Marendino. *O afeto enquanto práxis transformadora da realidade: a dimensão humana e a ação política da Psicologia*. Mnemosine Vol.18, nº1, p. 172-192 (2022) — Artigos. DOI: 10.12957/mnemosine.2022.66394.

CANCLINI, Nestor G. (Coord.) *Emergências culturais: instituições, criadores e comunidades no Brasil e no México*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados: Edusp, 2022.

CHAUÍ, Marilena. *Cidadania cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

_____. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 3.ed. São Paulo. Ed. Moderna. Coleção Contemporânea. 1982.

GIELEN, Pascal. *Mapping community art*. In: DE BRUYNE, Paul; GIE-

LEN, Pascal (Org.). Community art: the politics of trespassing. Amsterdam: Valiz, 2011. p. 18-43.
_____. *The Rise of the Common City: On the Culture of Commoning*. Brussels: ASP Editions – Academic and Scientific Publishers; 2022
_____. Trust: *Building on the Cultural Commons*. Amsterdam: Valiz, 2025.
GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Mathias Lambert. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988 (Digitalização: 2004).
GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Volume 4. Temas da cultura. Ação Católica. Americanismo e fordismo. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
HALL, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003. (Coleção Humanitas).
LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução de T.C. Netto. Editora Documentos. São Paulo, 1969.
MACHADO, Aquidaban F. *Políticas Públicas no estado do bem-estar social e no neoliberalismo: alguns aspectos.* Revista Direito ao debate. Ano XI nº 20, jul./dez.2003.
MONTEIRO, Rodrigo & GREINER, Christine. *Entre o acesso e a participação: perspectivas para as artes cênicas na democracia cultural*. Revista Sala Preta, Vol. 24, n. 1, 2025. Disponível em https://revistas.usp.br/salapreta/article/view/233536/214459 Acesso em: 14 Set 2025.
REDE NOSSA SÃO PAULO. Mapa da Desigualdade de São Paulo: em 40 distritos da capital vive-se menos de 70 anos. Nossa São Paulo, 27 nov. 2025. Disponível em: https://nossasaopaulo.org.br/2025/11/27/mapa-da-desigualdade-de-sao-paulo-em-40-distritos-da-capital-vive-se-menos-de-70-anos/. Acesso em: 19 jan. 2026.
RUBIM, A. A. C. *Políticas culturais e novos desafios*. Revista Matrizes Ano 2 — no 2,2009.
SAWAIA, Bader B. *O Sofrimento Ético-político como categoria de análise da dialética*
exclusão/inclusão. In SAWAIA, Bader Burihan (org.). As artimanhas da Exclusão. Petrópolis. Editora Vozes, 12a edição, 2012.
_____. *Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. Psicologia e Sociedade*, Florianópolis, v. 21, n. 3,

p. 364-372, dez. 2009.Disponível em em: https://www.scielo.br/j/psoc/a/SNXmnP85p4XsKmsrWgbgtpr/?lang=pt. Acesso em: 19 jan. 2026.
SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte. Ed. Autêntica, 1a.
THOMPSON, John B. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.
VARELLA, Guilherme Rosa. *Direito à folia: o direito ao carnaval e a política pública do carnaval de rua na cidade de São Paulo*. 2021. 300 f. Tese (Doutorado em Direito do Estado) — Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.11606/T.2.2021.tde-15082022-120150 . Acesso em: 15 set. 2025.
YAMAMOTO, Oswaldo H.; OLIVEIRA, Isabel F. (Orgs.). *Psicologia e políticas sociais: temas em debate*. Belém: UFPA, 2014.

Sobre Autoras e Autores

Abigail Torres
Assistente social, mestre e doutora em serviço social, políticas sociais e movimentos sociais pela PUCSP. Sócia fundadora da Empresa Vira e Mexe Desenvolvimento de Equipes, que atua em processos de Educação Permanente e Consultoria Técnica no SUAS e no SGDCA.

André Luiz Strappazzon
Professor no Departamento de Psicologia da UFSC e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSC, integrante do Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política (Nupra/UFSC). Possui doutorado em Práticas Sociais e Constituição do Sujeito pelo PPGP-UFSC e atualmente realiza estágio pós-doutoral junto ao NEXIN. andre.luiz.strappazzon@ufsc.br.

Aryel Nathaliê Rudolf
Psicóloga clínica (CRP 12/29136), graduada em Psicologia pela Universidade Regional de Blumenau (Furb), instituição na qual também é bacharel em Ciências Contábeis (2019). Atua como Psicóloga e encontra-se em formação em Psicoterapia Fenomenológico-Existencialista pelo Instituto Nexis. Possui experiência na área de diversidade e inclusão no contexto universitário. Desenvolveu atividades com grupos de mulheres em situação de violência e com grupos reflexivos de homens autores de violência, com interesse nas interfaces entre gênero, sofrimento e saúde ético-política, cuidado psicossocial e práticas coletivas.

Bader Burihan Sawaia
Socióloga. Mestra e doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Docente na Pós-Graduação em Psicologia Social da PUC-SP. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão Social. Membra fundadora do GT "Psicologia Sócio-Histórica e o Contexto Brasileiro de Desigualdade Social na Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia" (ANPEPP). Coordenadora do Grupo de Trabalho Estudos

Psicossociais sobre Afeto e Política no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É assessora Ad Hoc do CNPq e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). bsawaia13@gmail.com.

Cinara Brito de Oliveira
Psicóloga pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, Mestra e Doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Professora na graduação e pós-graduação da Universidade Santo Amaro. Possui experiência na rede socioassistencial do município de São Paulo. É integrante do Núcleo São Paulo da Abrapso. Suas pesquisas e práticas concentram-se em Psicologia Social, Movimentos Sociais, Saúde Mental e Racismo.

Elisa Harumi Musha
Psicóloga, especialista em Psicologia Hospitalar em Hospital Geral pelo Instituto Central do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (HCFMUSP) e doutora em Psicologia Social pela Universidade Pontifícia Católica de São Paulo (PUC-SP). Membra da Comissão Gestora do Conselho Regional de Psicologia da Subsede do Grande ABC (2017-2019) e coordenadora do curso de Psicologia da Anhanguera Unidade Vila Mariana (2021). Vice-presidenta da Associação Brasileira de Psicologia Social (Abrapso) Regional São Paulo, pesquisadora no Núcleo de Pesquisa da Dialética Exclusão/Inclusão Social (Nexin) da PUC-SP, coordenadora do Laboratório Imaginando Outras Realidades (LIOR) e lidera o Grupo de Escuta para reflexão crítica e práticas de cuidados psicossociais na Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). Atua como professora do ensino superior na UPM, supervisora e psicóloga clínica (CRP: 06/11886-8). elisa.hmusha@gmail.com.

Eugênia Bridget Gadelha Figueiredo
Psicóloga e professora associada da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (2002). Doutora pelo Programa de Estudos Pós-Graduado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2018). Professora Permanente do Programa de Pós Graduação em Psicologia da UFDPar (PPGPsi). Atuação nas áreas de saúde coletiva, psicologia social e povos tradicionais. eugeniagadelha27@gmail.com.

Fátima Maria Araújo Bertini
Professora Adjunta da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) desde 2018. Doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Mestre em Psicologia pela UFC. Psicóloga formada por esta mesma instituição. Fez estágio doutoral com bolsa CAPES em Portugal, na Universidade de Lisboa, no Departamento de Filosofia. É fundadora e líder do Laboratório de Pesquisa em Subjetividades, Tecnologias Sociais e Ambiente (CNPq/Unilab), no qual desenvolve estudos com ênfase nos campos da Psicologia Social e da Psicologia Ambiental. fatimabertini@unilab.edu.br.

Flávia Roberta Busarello
Professora do departamento de Psicologia da Universidade Regional de Blumenau (FURB). Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com doutorado sanduíche pela Universidad de Salamanca (USAL). Realiza pós-doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade Regional de Blumenau com Bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa de Santa Catarina (Fapesc). frbusarello@gmail.com.

Gabriela Moreira Rodrigues dos Santos
Psicóloga e pesquisadora. Mestre e doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Integra o Núcleo de Pesquisa da Dialética Exclusão/Inclusão Social, também no programa de Psicologia Social da PUC-SP. Possui especialização em Psicologia Jurídica pelo Instituto Sedes Sapientiae e aprimoramento em Saúde Mental pelo CAPS Itapeva. Atua como pesquisadora na área de Psicologia Social, com ênfase nas relações entre território, subjetividade e desigualdade social; afeto, urbanismo, saúde mental e políticas públicas. psigabrielamoreira@gmail.com.

Giomar Henrique Clemente
Indígena Baré, pedagogo formado pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e Universidade Cruzeiro do Sul. Mestre em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Orientador Educacional dos estudantes de filosofia na Instituição Sociedade Educadora São Francisco Xavier, Curitiba/PR. kuekaturete@gmail.com.

Gustavo Henrique Carretero
Psicólogo, formado pela PUCCAMP, mestre e doutor em Psicologia So-

cial pela PUC-SP, com período sanduíche na Universidade Autônoma de Barcelona. Docente do curso e PPG de Psicologia da UFMG. Atuou no SUAS entre 2007-2009 na Proteção Social Básica. Tem como tema de ensino, pesquisa e extensão o Sistema Único de Assistência Social. Realiza projetos de capacitação para servidoras(es) da Prefeitura de Belo Horizonte vinculadas ao Sistema Único de Assistência Social. Email de contato: gustavocarretero@ufmg.br.

Helga Arroyo Araya
Psicóloga pela Universidade da Costa Rica. Doutoranda do Programa de Doutorado em Estudos da Sociedade e Cultura da Universidade da Costa Rica. Docente titular da Faculdade de Psicologia da Universidade Nacional da Costa Rica. Suas áreas de investigação estão relacionadas com a psicologia social e comunitária, a saúde mental comunitária, povos indígenas e processos de educação popular.

Henrique Almeida Silva Galrão
Psicólogo pela Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública (EBMSP). Mestre e Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), compondo o Núcleo de Estudos em Políticas Públicas e Desigualdade Social. Atua no campo da saúde mental e pesquisa políticas públicas, movimentos sociais e relações etnico-raciais. Compõe a Articulação Nacional de Psicólogas e Pesquisadores Negros e Negras (Anpsinep/Núcleo São Paulo). É consultor técnico no Departamento de Saúde Mental, Álcool e outras Drogas no Ministério da Saúde. henrique.as.galrao@gmail.com.

Hellen Cristina de Oliveira Alves
Psicóloga e pesquisadora nas áreas de Psicologia Ambiental e Social. Graduada em Psicologia pela Faculdade Santo Agostinho (PI). Mestre em Psicologia (UFDPar). hellencrisss@gmail.com.

Ivana Cristina Lovo
Professora da área de Ciências da Natureza no Curso de Licenciatura em Educação do Campo e do Mestrado em Estudos Rurais, vinculados à Faculdade Interdisciplinar em Humanidades, da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Possui bacharelado e licenciatura em Ciências Biológicas, com mestrado em Botânica pela Universi-

dade Federal de Viçosa e doutorado em Ciências Humanas (área Sociedade e Ambiente) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Fez estágio pós-doutoral em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia e na temática da Agricultura Urbana e Políticas Públicas pela Universidade Federal de Minas Gerais. ivana.lovo@ufvjm.edu.br.

Isabela Rodrigues Jardim
Bacharela em Políticas Públicas e Gestão Social pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Integrante do Observatório dos Vales e do Semiárido Mineiro, grupo de ensino, pesquisa e extensão vinculado à UFVJM, no qual atuou como bolsista de iniciação científica do CNPq no projeto intitulado "Acolher a dimensão humana na formação de sujeitos a partir da perspectiva freireana e feminista". isabelajardim99@gmail.com.

Isaías dos Santos da Cunha
Graduado em Letras com habilitação em Língua Portuguesa e Literatura (UEA, 2015). Especialista em Língua Portuguesa e Literatura (Facibra, 2016) e em Ensino de Língua Portuguesa (Fatec, 2020). Mestrado em Ciências da Educação (Saint Alcuin College/Chile). Foi professor do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas (Icsez/Ufam, 2024-2025). Atualmente é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educomunicação e Linguagens na Amazônia da Ufam.

Juliana Berezoschi
Psicóloga graduada pela Universidade Regional de Blumenau (FURB), mestre e doutora em Psicologia Social pela PUC-SP. Professora do curso de Psicologia na Universidade Nove de Julho (Uninove). Atua como psicóloga clínica e pesquisa os temas: linguagem e afetos nas redes sociais a partir da perspectiva da psicologia sócio-histórica.

Jalna Gordiano
Mestrado em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia (PPGSS-Ufam). Bolsista Capes/CNPQ (2024-2025). Especialista em Gestão do SUAS e capacitação em Docência do Ensino Superior (Faveni). Bacharel em Serviço Social pelo Centro Universitário do Norte (Uninorte). Gerente de Ações Afirmativas, Diversidade e Direitos Humanos na Coordenado-

ria de Assuntos Comunitários da Pró-Reitoria de Extensão - Universidade Estadual do Amazonas (CAC-Proex/UEA). Trabalhou como Assistente Social na ORV Engenharia, realizando atividades nas áreas relacionadas a reassentamento involuntário do Prosamin+. Foi estagiária do Depto. Psicossocial/CIAPA - Secretaria de Administração Penitenciária/AM.

Kátia Maheirie
Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Fez estágio pós doutoral em Educação na UNICAMP; em Psicologia Social na Universitat Autónoma de Barcelona (ES); e em Psicologia Social na PUC/SP. É Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP), atuando no Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política; e colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É Pesquisadora Produtividade do CNPq, com investigações na área de Psicologia Social, com ênfase em estética, processos de criação, artes, música, política, ações coletivas e políticas de assistência social. Email: maheirie@gmail.com Lattes: http://lattes.cnpq.br/7689469021584393. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-5226-0734.

Luciana Ferreira Silva
Psicóloga, Mestre e doutora em Psicologia Social (PUC/SP). Professora da Universidade Nove de Julho no curso de Psicologia. Possui experiência em políticas públicas (Assistência Social e Saúde), e atua como supervisora técnica na Proteção Social Especial da política de Assistência Social. Atualmente participa da pesquisa "NIHR Global Health Research Group on Racism and Social Inequalities in Mental Health in Brazil (ORI)". Suas pesquisas e práticas concentram-se em Psicologia Social, Saúde Mental, Racismo e Violência de Estado.

Lívia Maria Camilo dos Santos
Professora Adjunta na Universidade Estadual de Londrina (UEL) e pós-doutoranda em Psicologia Social pela PUC-SP, instituição onde também obteve seus títulos de doutora (com período sanduíche na Universidade de Lisboa) e mestre. Graduada em Psicologia pela UEL, possui trajetória acadêmica e docente voltada aos processos psicossociais e à atuação com mulheres em situação de desigualdade social. limac62@hotmail.com.

Marcus Vinicius de Campos França Lopes
Psicólogo graduado pela UFMT, mestre e doutorando em Psicologia Social pela PUC-SP, professor do curso de psicologia da Universidade Nove de Julho (Uninove). Possui experiência em Psicologia Clínica e Psicologia Escolar e Educacional. Suas pesquisas concentram-se na História da Psicologia, Psicologia Social, Psicologia Sócio-Histórica, Projeto Ético-Político da Psicologia e Práticas das Psicólogas nas Políticas Públicas.

Maria Yzabella Souza Franco
Psicóloga (CRP 14-10209) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, especialista pela Residência Multiprofissional em Saúde da Família com Enfoque em Populações Indígenas através da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Integra o Núcleo de Psicologia e Povos Indígenas do Conselho Regional de Psicologia 14º Região. Co-pesquisadora Júnior pelo projeto "Mudanças climáticas, saúde indígena e migrações ambientais no contexto de distintos biomas no Brasil", financiado pelo CNPq. Colaboradora do Núcleo de Estudo Psicossocial da Dialética Exclusão/Inclusão (PUC-SP). Mulher não branca de ascendência indígena mato grossense e militante na área da saúde no movimento indígena, assim como pela defesa do território vivo nos biomas do Pantanal e Cerrado. mariayzabella13@gmail.com.

Maria Izabel de Castro Monteiro Forte
Mestranda em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), graduada em Psicologia (UNIRN), foi bolsista do programa Ciência Sem Fronteiras, fomentado pela CAPES, cursando parte da graduação em Saint Cloud State University e University of New Orleans. Atualmente é formanda em Psicologia Sócio-Histórico-Cultural pelo Instituto de Psicologia Sócio Histórica (IPSH), militante do Movimento da Luta Antimanicomial e conviva do Centro de Convivência e Cultura (CECO) de Natal. Email: mariaizabelcmf@gmail.com

Naiara R. Vicente de Matos
Psicóloga e Terapeuta Ocupacional. Mestre e doutora em Psicologia Social (PUC/SP). Professora da Universidade Católica de Santos (UNISANTOS) nos cursos de Psicologia. Docente de pós-graduação na Unimes. Possui experiência em Educação Especial na perspectiva da Educação In-

clusiva, em gestão de políticas públicas (Direitos Humanos), Saúde Mental, e atua na coordenação de projetos sociais voltados à inclusão profissional de pessoas com TEA. Suas pesquisas e práticas concentram-se em Psicologia Social, Arte nas políticas públicas de saúde mental, Educação Inclusiva, Direitos Humanos e Violência de Estado. naiara_m@hotmail.com.

Pedro Henrique Chaves Pessanha
Professor no curso de Psicologia e do Núcleo de Projetos de Apoio Psicossocial a Estudantes da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG, Divinópolis–MG). Integra o Grupo de Pesquisa Observatório dos Vales e do Semiárido Mineiro e o Projeto de Pesquisa e Extensão "Acolher a Dimensão Humana na Formação de Sujeitos a Partir da Perspectiva Freireana e Feminista", na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM, Diamantina–MG). Psicólogo pela UFSJ, Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em psicologia pela Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ). pessanhaphc@gmail.com.

Rosangela Carvalho Cruz
Socióloga e Relações Internacionais pela Faculdade Rio Branco de São Paulo. Especialista em Psicopedagogia Contemporânea e em Gestão Social: redes, políticas públicas e direitos. Gerontologista pelo IPGG — Instituto de Geriatria e Gerontologia do Estado de São Paulo, com certificação em Formação de Psicodrama pela PUC-SP. Atualmente, é gestora do Polo Cultural da Terceira Idade da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo.

Renata Sessa Corrêa
Psicóloga formada pela Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), Pedagoga formada pela Universidade Metropolitana de Santos, especialista em Educação com ênfase em Educação Especial pela Fundação Lusíada e Especialista em ABA pelo CBI of Miami. Atualmente, psicóloga e coordenadora técnica do NAPNE- Núcleo de Atendimento a Portadores de Necessidades Especiais.

Raquel Capra Vitta
Pedagogia com licenciatura plena formada pela UNISANTOS, Pós graduação em Deficiência Intelectual pela Unip, Tecnólogo em Processos

gerencias (cursando) pela Univesp. Atualmente é Coordenadora Pedagógica no NAPNE (Núcleo de Atendimento à Portadores de Necessidades Especiais).

Renan Albuquerque
Professor Associado III da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Graduação em Comunicação Social pela UniNiltonLins (2001), mestrado em Psicologia Social pela UFPB (2008) e doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Ufam (2013). Estágios pós-doutorais em Antropologia pela PUC-SP (2016-2017), Psicologia Social pela PUC-SP (2019-2021), Humanidades pela USP (2021) e Comunicação pela USP (2023). Atualmente é pós-doutorando do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (polo Ribeirão Preto), onde coordena o projeto de implantação e desenvolvimento da Comissão da Verdade de Balbina/AM em parceria com a Defensoria Pública do Estado do Amazonas. Membro-Fundador e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Informação e Comunicação da Universidade Federal do Amazonas.

Ruzia Chaouhar Alt
Psicóloga, Mestre em Educação (UFMT) e Doutora em Educação: Psicologia da Educação (PUC-SP), coma estágio pós-doutoral em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano (USP). Atualmente é docente do curso de psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

Tatiana Minchoni
É professora adjunta no Departamento de Psicologia da UFSC e coordena o Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política (Nupra/UFSC). É professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSC, na área Psicologia Social e Cultura. É pesquisadora integrante do Grupo de Pesquisa Laicos/IAPSE da Universitat Autònoma de Barcelona e do Observatório de Psicologia Ambiental Latino-Americana (obPALA/UFRN). minchoni.tatiana@gmail.com.

Thiago da Silva Prada
Doutor (2023) e Mestre (2015) em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com especialização em História e Filosofia Contemporânea pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP/2010), Sócio Psicologia pela Fundação Escola de Sociologia

e Política de São Paulo (FESPSP/2011) e graduação em Psicologia pela Universidade São Marcos (USM/2008). Professor na Graduação em Psicologia da Faculdade Nove de Julho-Osasco (FNJ), professor convidado no Centro Universitário Assunção (UNIFAI) nas Pós Graduações em Filosofia Contemporânea e Pensamento Político Contemporâneo. Atualmente no Pós Doutorado em Teoria Literária na USP. Ministra palestras e cursos em diversos espaços culturais envolvendo Filosofia, Psicologia e Ciências Sociais, articulando Literatura e Cinema. Busca atuar através da pesquisa multidisciplinar nos temas: sofrimento, política, religião, subjetividades contemporâneas, tecnologias de poder, corpo e afetos, articulações entre literatura, cinema e ciências humanas. Publicou dois livros de poesias e um de minicontos. entredeusesevermes@gmail.com.

Tiago Lopes de Oliveira
Psicólogo e Professor da FMU, pesquisador e empreendedor na área de saúde mental digital. Doutor em Educação, Mestre em Psicologia Social e possui pós-doutorado em Psicologia Social, dedicando-se ao estudo das relações entre subjetividade, tecnologia, inovação e cuidado em saúde mental. É fundador da Anjo da Guarda - Saúde Mental Digital, startup dedicada ao desenvolvimento de soluções terapêuticas digitais com base em inteligência artificial, neurociências e pensamento visual. tiagopsico@gmail.com.

Virgínia Rett Lemos
Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestra e Doutoranda em Psicologia Social pela PUC-SP, no Núcleo de Pesquisa da Dialética Exclusão/Inclusão Social (Nexin), e especialista em Gestão de Projetos Culturais no Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Comunicação e Cultura (Celacc) pela Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP). Atuação e pesquisa em Políticas Públicas de Cultura, Direitos Humanos e arte-educação. Professora docente do curso de Psicologia da Faculdade Nove de Julho.

Victoria Imhof Correa
Estudante da graduação em Psicologia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), vinculada ao Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais Estética e Política (Nupra). victoriaimhof2001@gmail.com.

Walquimar Borges

Mestre em Educação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atua como Avaliador do Livro Didático no MEC (ciclo 2025-2026). Com formação interdisciplinar, é Bacharel em Direito pela Ulbra/AM, Graduado em Filosofia pela Unifahe e Pedagogo pela Ufam. Possui pós-graduação em Psicanálise pela Faculdade Única de Ipatinga e é especialista em Filosofia (Ufam), Coordenação Pedagógica (Ufam) e Gestão Escolar (UEA e FSDB). Professor de carreira da SEDUC/AM, acumula experiência na gestão pública, tendo atuado por sete anos como Diretor Escolar e seis anos como Assessor Pedagógico. Sua trajetória docente inclui a passagem como professor assistente no Pafor (Ufam/UEA) e em cursos de pós-graduação na UNIP, com domínio em Ética, Didática, Legislação e Direitos Humanos.

Este livro foi composto na tipologia Janson Text 11/14 e impresso sobre papel Avena 80 g/m2, na gráfica D'Print Editorial Gráfica, Rua Caetano Pinto, 195, 2º Andar, Brás, São Paulo, SP, para a Editora Letra Selvagem, em setembro de 2026.

AFETO E POLÍTICAS PÚBLICAS

A política pública foi escolhida para fechar essa série por ser o lugar institucional da práxis psicossocial presente em todas as regiões do país e por conter a contradição que marca a sociedade brasileira entre democracia e desigualdade social, em cuja gênese está o colonialismo. Tal contradição revela-se no seu objetivo de garantir o direito ao exercício pleno da cidadania, o que significa direito à saúde, à habitação, à cultura e lazer, a luta contra as opressões, à promoção da autonomia e à defesa da sociedade democrática e participativa, sem o conseguir efetivamente devido à força da desigualdade social, intensificada nos últimos anos pelos avanços do autoritarismo de Estado.

Bader Sawaia
Professora Titular PUC-SP

9 786589 841586

Nepam
Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM

Polo Ribeirão Preto

NEXIN

PPGIC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO

LetraSelvagem