



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH

INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOSSOCIOLOGIA DE
COMUNIDADES EICOS

LINHA DE PESQUISA 3: PSICOSSOCIOLOGIA DA SAÚDE E
COMUNIDADES

MARIA ANGELICA DE MELO RENTE (IN MEMORIA)

ANGELICA, PRESENTE!!!!!!

**MANIFESTO POR VIDAS OUTRAS POSSÍVEIS: CONVITE PARA UMA
CONSTRUÇÃO CONJUNTA**

RIO DE JANEIRO
2021

BANCA

PROF. DR. EMERSON ELIAS MERHY (ORIENTADOR) EICOS-UFRJ

PROF. DR. REGINALDO MOREIRA UEL

PROFA. DRA. MARIA PAULA CERQUEIRA GOMES EICOS-UFRJ

PROF. CONVIDADO DOMINIC BARTER (CIRCULOS RESTAURATIVOS)

O Meu Olhar (Alberto Caeiro [Fernando Pessoa]). In: O Guardador de Rebanhos

*O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de, vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...
Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender ...*

Se, na verdade, não estou no mundo para simplesmente a ele me adaptar, mas para transformá-lo, se não é possível mudá-lo sem um certo sonho ou projeto de mundo, devo usar toda possibilidade que tenha para não apenas falar da minha utopia, mas participar de práticas com ela coerentes (FREIRE, 2000)



MANIFESTO POR VIDAS OUTRAS POSSÍVEIS: convite para uma construção conjunta por Maria Angelica de Melo Rente

Tendo em vista as consequências das medidas de enfrentamento à pandemia do Covid-19 sobre as relações entre viventes e os impactos negligenciados sobre a saúde integral dos seres;

Considerando a forma descuidada através da qual tais medidas foram tomadas em resposta a uma urgência mundial - o que, ainda que justificável frente à ameaça da doença, desconsidera características dos mais diversos territórios e povos que constituem o planeta, o que reflete e evidencia a forma historicamente descuidada pela qual temos organizado as vidas;

Considerando o forte viés capitalista e neoliberal que governa mentes e corpos e suas cada vez mais conhecidas e nefastas consequências sobre as existências diversas;

Propomos:

- em contraponto ao isolamento dos corpos, a abertura emocional radical como ato de insurgência;

- a escuta como ação deliberada de construção de sentido compartilhado, a partir do entendimento de que a escuta de si se dá simultaneamente à escuta do outro e vice-versa, cada uma aumentando a potência da outra até brotarem em ações possíveis de cuidado em ato, naquilo que Paulo Freire chamou de inédito viável;

- a prática da generosidade como ato político;

- o abandono voluntário, urgente e irrestrito do ideário e das práticas neoliberais, que enxergam pessoas como recursos, saberes como mercadorias e afetos como moeda de troca;

- o aprendizado e a adoção ainda mais urgentes das práticas ancestrais de cuidado coletivo, acolhendo a vida como princípio fundamental compartilhado entre todos os entes que habitam o planeta, humanos e não-humanos;

- o abandono da noção hegemônica, eurocêntrica e patriarcal de Humanidade em favor de uma ideia de convivialidade que abranja, simultaneamente, as várias formas de vida existentes em sua diversidade e riqueza;

PORQUE ESTAMOS FAZENDO ESSA DEFESA – ANGÉLICA, PRESENTE

emerson elias merhy

Perder Angelica no momento que estávamos preparando a sua defesa da dissertação de mestrado e os afetos que isso produziu em uma imensidão de pessoas e coletivos, foi para mim uma força paradoxal. De um lado, fiz um buraco no meu corpo sensível, de outro potências me movimentaram.

Angelica, agora corpo sem órgãos, pediu passagem.

Esse agenciamento coletivo que a perda dela enunciou me impressionou.

A quantidade de lugares e pessoas, das mais variadas naturezas, expressou-se vulcanicamente no ato da perda física dessa figura muito especial.

A percepção da quantidade de afetos que ela produzia por todos lugares que passou é impressionante. A sua morte movimentou corações e mentes que passaram a criar mais vidas nas vidas vividas como que para fazer jus a uma existência tão impar e linda.

Não sei falar de todas vidas que Angelica teve, há conheci, por sorte minha, na seleção para o mestrado a pós graduação ao EICOS, em 2018, e pude conviver como seu orientador, no começo, e como seu amigo logo em seguida com esse mundo de afetabilidades que ela produzia a cada encontro que realizávamos.

Percebi que com o decorrer do tempo isso era ela em qualquer circunstância, força viva e alegre em produção contínua de viveres em qualquer vivente que naquele momento se vinculava a ela.

Mas, pude experimentar de maneira muito próxima a força intelectual da Angelica na medida que o ano de 2019 andava.

Produzia falas fortes, com sua voz mansa, que nos afetavam a todos, se comprometia com várias frentes novas de trabalho, criou novos grupos para trabalhar a NÃO VIOLÊNCIA em vários espaços, inclusive na UFRJ.

Influenciou muita gente.

E mostrou uma capacidade de se agregar em outras frentes de ação, como grupo de pesquisa, participação em cursos e criação de textos, poesias, imagens e vídeos.

Teve um envolvimento marcante na Praça Sinais que vêm da rua, que o nosso grupo de pesquisa de micropolítica produz. Agregou elementos interessantes na participação com nossas guerrilheiras bordadeiras.

Produziu textos que nos enriquecem.

Em menos de um ano, já tínhamos material publicado em livro e revista científica. Estava totalmente apta a superar essa fase do mestrado para ir ao doutorado.

Cheguei a fazer esse pedido a ela: vamos para o doutorado, Angelica!!!

Vamos!!! ela me respondeu.

Íamos finalizar sua defesa da dissertação nesse final de 2020 para ela concorrer a uma vaga na seleção para 2021.

E aí. Pimba!!!

A vida que é puro acontecer e que não tem sentido a priori, nos pega de surpresa.

Até hoje sou pego com pensamentos sobre essa falta de lógica, mas não é falta de lógica nenhuma.

A vida é fluidez e passagens.

Fluxos Angelicas nos habitam e desse modo Angelica está presente.

Essa defesa é para fazer jus a essa rica vida que nos afetou tanto.

Não é uma simples homenagem.

É uma aposta na produção de memórias de pensamentos e vidas de alguém que ainda tem muita coisa a fazer em Gaia.

Viva Angelica Viva!!!

COMO FAZER ESSA DEFESA E OS MATERIAIS QUE COMPÕEM ESSA DISSERTAÇÃO – UM INVENTÁRIO SITUADO

emerson elias merhy

Antes de tudo, queria começar falando da banca e do grupo vinculado a Angelica que está produzindo um portal para dar visibilidade a rica produção que ela nos brindou em vida.

Angelica, quando nos conhecemos, dizia que vinha de várias experiências de coletivos que trabalhavam em torno da questão da violência, mas dentro da ideia das práticas de não violência segundo o que tinha aprendido com os Grupos Restaurativos produzidos e organizados pelo Dominic Barter.

Alguém que ela apontava como sendo chave na produção atual da vida dela e quem considerava como um de seus grandes mestres.

Valorava também de modo muito claro as experimentações que tinha com várias outras companheiras nessa mesma construção. Para quem for ler essa dissertação, isso ficará claro, em especial no texto: **CÍRCULOS DE CUIDADO COMPARTILHADO**, que vem logo a seguir. Por isso, queremos enfatizar a presença do Dominic na sua banca de qualificação e agora na sua banca de defesa.

Mas, queremos também deixar bem registrado que o coletivo que há anos Angelica compunha, agora depois da sua morte, tomou uma decisão de registrar toda produção dela, em várias frentes de atividades, e colocar como oferta nas redes sociais através de um portal, que procurará preservar sua memória para quem não teve o prazer e a possibilidade de ter sua convivência em vida.

Por isso, nessa defesa iremos ter a presença dessas companheiras que irão ter a oportunidade de nos falar sobre esse projeto e esperamos que esse material seja parte desse Acervo Angelica.

Na composição dessa dissertação, procurei acessar tudo que já tínhamos de trabalho conjunto no nosso curso e ainda consegui acessar parte de um material que tinha em seus equipamentos, onde estava armazenando sua produção. Contamos com apoio do seu filho Pedro e do contato direto da Vera e da Silvia.

Nessa composição, estou dando destaque para textos que me pareceram ajudar no entendimento do seu trabalho e agreguei as duas publicações que nesses dois anos de pós já tinha conquistado.

Fazem parte disso, os textos:

COMO A(R)MAMOS NOSSA PRODUÇÃO COLETIVA: a disruptura das amarras de nossas âncoras para um navegar nos fluxos publicado com Reginaldo Moreira para os Cadernos do EICOS;

“TODA VIDA REAL É DIÁGOLO”: Martin Buber e a Antropologia do Encontro Inter-Humano escrito publicado como capítulo de livro;

LUTO E NÃO VIOLÊNCIA EM TEMPOS PANDÊMICOS: PRECARIEDADE, SAÚDE MENTAL E OUTRAS MANEIRAS DE VIVER publicado como artigo na Revista Psicologia e Sociedade, 32.

Além deles, procuramos incluir alguns outros materiais que tivemos acesso e que fizeram parte da sua produção durante esses dois anos de sua convivência conosco.

No dia 6 de maio de 2021, iremos realizar uma sessão pública de defesa em memória desse material e esperamos que isso faça pelo menos um pouco do muito que Angelica merece como reconhecimento, em especial por sua ética na defesa radical da vida de qualquer um e uma, seja humano e não-humano.

TEXTOS DA ANGÉLICA QUE PODERIAM SER UMA INTRODUÇÃO

CÍRCULOS DE CUIDADO COMPARTILHADO: A ESCUTA SENSÍVEL COMO PRÁTICA DE DISSOLUÇÃO DE TRAUMAS E EMANCIPAÇÃO COMUNITÁRIA ENTRE MULHERES.

(Texto produzido a partir da sua qualificação em 2019)

Aqui inicio a narrativa de um percurso de pesquisa de alguém profundamente in-mundizada (Abrahão et al, 2016) por (e no) seu campo de investigações. Um percurso repleto de surpresas, de descobertas, de aprendizados, de transmutações. Uma delas, que tem atuado poderosamente sobre a minha produção de pensamento e de escrita, foi ver-me revelada como ativista-na-academia por uma fala de meu orientador, Emerson Merhy, durante a apresentação do meu pré-projeto aos colegas do grupo de pesquisa no qual estou inserida. Apesar de reconhecer, através dos trabalhos que apresento aqui, que o que me move a agir no mundo é o desejo de transformá-lo – sendo esse, aliás, o meu grande propósito ao colocá-los em prática – eu nunca havia me identificado como ativista. Ver-me revelada a mim mesma desta forma trouxe outros sentidos para a busca de uma inserção acadêmica neste momento específico da minha vida, no qual a interlocução e a companhia na investigação de novos modos possíveis de convívio mais justo e cuidadoso para todas as pessoas tomam tanta importância.

Esse projeto nasceu com a intenção de descrever e investigar a efetividade dos espaços de escuta oferecidos pelo que venho chamando de Círculos de Cuidado (que englobam tanto as Rodas de Empatia quanto os Círculos de Cuidado Compartilhados, a serem descritos no decorrer do trabalho), que se nutrem teoricamente das várias abordagens que venho investigando ao longo de meu percurso profissional, entre elas a Comunicação Não-Violenta, nascida do trabalho de Marshall Rosenberg, a Abordagem Centrada na Pessoa de Carl Rogers, os Círculos Restaurativos sistematizados por Dominic Barter, a Filosofia do Diálogo de Martin Buber, a Educação Popular de Paulo Freire, além da Gestalt-terapia e da Socioterapia de Base Comunitária. Alguns destes

e outros aportes serão mais bem explorados ao longo dessa narrativa em momentos oportunos. Idealizados e aplicados por mim e, posteriormente, por uma rede de anfitriãs-participantes, nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro entre os anos de 2014 e 2018, os Círculos, englobando tanto as Rodas de Empatia, quanto os Círculos de Cuidado Compartilhado e outras rodas de diálogo que se desenharam à partir destas ações, têm por objetivo configurar uma prática de cuidado com base na escuta empática que atue na formação de redes de apoio e na promoção do fortalecimento de laços comunitários, assim como na promoção de modos restaurativos de cuidado de conflitos. Os Círculos de Cuidado Compartilhado entre mulheres, como recorte específico abordado na presente pesquisa, têm também como seu foco contribuir para a dissolução de traumas individuais e coletivos femininos.

Ao longo do meu percurso no primeiro ano do programa de pós-graduação, me dei conta de que o trabalho era muito mais complexo e desafiador e ia muito mais além do que simplesmente descrever e investigar, de forma que se pretendia (ou que eu fantasiava como sendo) “acadêmica” ou “científica”, os processos vivenciados no trabalho com as mulheres. A pesquisa, em si, já aconteceu, se compreendida como facilitação de encontros entre as várias participantes-pesquisadoras que constituíram o campo, já que, como afirma Merhy, “todos - e todas - são pesquisadores no campo”¹. Este trabalho, então, tem se voltado, fundamentalmente, para a narrativa das minhas próprias experiências como mulher totalmente implicada na escuta sensível de outras mulheres, dos processos de vir-a-ser que me desmantelam e reconfiguram a cada vivência. Ao admitir que existo inexoravelmente tramada numa rede de relações sociais, históricas e ecológicas, focar-me nas minhas próprias narrativas, ao contrário de me colocar como indivíduo fora do mundo, me insere na polifonia que constitui a existência compartilhada, revelando-me como produtora e produto dessa rede de afetos (Critelli, 2013). Como mulher, foi imprescindível admitir que seria impossível investigar as questões do ser-mulher-no-mundo de forma isolada dos processos sociais e históricos, sem trazer à luz as minhas próprias narrativas sobre as experiências que eu mesma vivenciei e vivencio (Rago, 2013). Portanto, parafraseando Acosta (2016),

esses relatos, apesar de serem minha responsabilidade integral, não constituem um produto individual.

O primeiro ano do programa foi dedicado a encontrar a língua possível para exprimir as experiências e afetações advindas das minhas vivências nos processos de escuta sensível que ocorreram tanto durante os trabalhos que deram origem aos Círculos de Cuidado Compartilhado, quanto na realização deles. Uma tarefa bastante desafiadora e angustiante, pois senti, em muitos momentos, que as percepções, sensações e afetos que me atravessavam conforme buscava elaborá-los me escapavam, me levavam a outros caminhos, a outros registros de compreensão que não passavam pelas formas mais racionais, mais facilmente comunicáveis. Como comunicar aquilo que é da ordem do inefável, afinal? Ao mesmo tempo, como escreve Merleau-Ponty (2004, p.87), “Como o pintor ou o poeta expressariam outra coisa que não o seu encontro com o mundo?”. Especialmente a disciplina Narrativas, Memórias e Escuta Sensível foi um caminho novo que acabou por se revelar paradoxalmente muito prazeroso, pois me apresentou leituras e atividades que me convidaram a reflexões profundas sobre as minhas próprias narrativas e memórias e sobre as histórias que venho coletando ao longo de meus anos de prática clínica, de pesquisa-ação em Comunicação Não-Violenta e de ativismo em não-violência. Também inaugurou, para mim, a possibilidade da utilização de outras linguagens além da escrita na realização de um trabalho acadêmico, presa que eu ainda estava das convenções herdadas das minhas experiências prévias na Universidade. Sendo a arte uma linguagem extremamente familiar para mim, a opção de utilizá-la como forma de manifestar aquilo que me habitava e não encontrava expressão foi reveladora e encantadora. A descoberta da Cartografia Sentimental proposta por Suely Rolnik (2016) me abriu todo um outro campo de possibilidades, poderosamente congruente com as minhas próprias vivências e com as formas a partir das quais minha expressão deseja acontecer.

Desta forma, esse trabalho é tanto uma cartografia, pois busca, ao narrar minhas experiências, tornar visíveis as linhas de forças e de afetos, os atravessamentos, as interferências provocadas e vividas por mim, quanto uma genealogia, ao enumerar e explicitar os diversos processos vivenciados e

elaborados, enquanto forças em conformação, buscando as frestas, furos e bordas conceituais, teóricas e ativistas que constituíram a possibilidade da existência dos Círculos.

PERCURSOS (DES)METODOLÓGICOS

Falar dos caminhos metodológicos que venho construindo neste trabalho é, inevitavelmente, falar sobre as marcas produzidas em mim desde o meu ingresso no programa de pesquisa do EICOS, pelas interlocuções, composições e atravessamentos causados pelos encontros com pessoas, ambientes e leituras. Para Rolnik, as marcas são estados inéditos gerados em nossos corpos no mundo quando nos compomos com outros fluxos, sejam eles humanos ou não, que nos desestabilizam, exigem uma nova configuração e inauguram novos devires (Rolnik, 1993). Assim, são as marcas que nos produzem, de novo e de novo, convocando nossa estranheza, nos desassossegando e gerando outros corpos - engendrando vida e sentido. “As marcas são os estados vividos em nosso corpo no encontro com outros corpos, a diferença que nos arranca de nós mesmos e nos torna outro” (idem, p.244). Pois foi exatamente a proposta metodológica da Cartografia Sentimental oferecida por Rolnik que mais me impactou e desestabilizou, aderida que eu estava a um modelo acadêmico de produção de pesquisa que, eu ainda acreditava, era primordialmente trabalho intelectual, busca por conhecer e analisar fenômenos, mesmo que eu já soubesse que seria impossível explicá-los sem me implicar profundamente neles. Afinal, a implicação já existia previamente à pesquisa, antes mesmo das escutas das narrativas que me servem de matéria-prima para a investigação, ainda que fosse pelo simples fato de compartilhar com as narradoras a condição de mulher numa cultura patriarcal e capitalista.

Ao compreender que meu trabalho é, primordialmente, um trabalho de narrativas do vivido no ofício da escuta, fui buscar subsídios que me apoiassem a encontrar formas de expressão daquilo que me habita, modos de narrar essas experiências que foram vividas por mim nestes processos e quão transformativas e constituintes elas têm sido de todos os meus devires possíveis. Ressoa muito profundamente em mim a ideia de “estética da existência” proposta por Foucault, que entende a transformação social não só

como um projeto político, mas como um estilo de vida, uma produção da própria vida como arte. Desta forma, para ele, conforme descreve Rago (2013, p.50), “A ‘escrita de si’ é entendida como um cuidado de si e também como abertura para o outro, como trabalho sobre o próprio eu num contexto relacional, tendo em vista reconstituir uma ética do eu”. Não é confissão, pois não carrega culpa e não busca a expiação frente a uma autoridade, mas convida a transformação e a autopoiese, revelando nossa capacidade de produzirmos nossos próprios devires, entendendo o eu não como indivíduo e sim como campo aberto de forças em relação.

Concordo com Hooks (2017) quando esta afirma que não é fácil teorizar à partir de uma dor que também é nossa. Ela diz que “não há ninguém entre nós que não sentiu a dor do sexismo e da opressão sexista, a angústia que a dominação masculina pode criar na vida cotidiana, a infelicidade e o sofrimento profundos e inesgotáveis” (idem, p.103). Assim, a figura das “noivinhas”, que Rolnik utiliza como representantes dos processos sócio-históricos que nós, mulheres, temos atravessado coletivamente, ressoou profundamente em mim. Fazendo parte de uma geração posterior à da autora, inserida, porém, num contexto sócio-cultural e territorial diverso, no qual os ventos de mudança demoraram um pouco mais a chegar, me reconheci nas narrativas tecidas por ela, nas cenas descritas, na aspirante-a-noivinha que se recusou a gorar-e-grudar, a perder a graça, a renunciar ao desejo. Conforme lia os primeiros capítulos, minha sensação era de que a autora estava me narrando, como naquela comédia dramática protagonizada por Emma Thompson e Will Ferrer, “Mais Estranho do que a Ficção”², na qual um homem comum começa a ouvir cada passo de sua vida sendo narrado por uma voz de mulher, que descobre, mais tarde, ser de uma famosa escritora de romances trágicos. Era como se Suely me acompanhasse na minha vida, olhando para mim de algum lugar misterioso e descrevendo, minuciosamente, os processos pelos quais eu passava. Simultaneamente, eu vivia um momento conflituoso em várias relações, nas quais eu me sentia profundamente incapaz de comunicar aquilo que me habitava, explicitar o que eu sentia e pensava. Entrei naquele “estado

de esquisitice” que se estabelece quando não encontramos linguagem para exprimir nossas experiências, nossos afetos. Perdi a língua e emudeci.

Muito aos poucos, fui me dando conta de que essa angústia e confusão não eram novas, pois conectavam-se com outros momentos recentes da minha história e da minha atuação no mundo e que, por isso, caberia falar delas no âmbito da pesquisa. Afinal, a minha desterritorialização como “noivinha” começou a ocorrer a partir do fim de um longo casamento que, enquanto durou, manteve-se completamente fiel ao script patriarcal, e dos meus primeiros contatos com a Comunicação Não-Violenta como prática, acontecimentos quase simultâneos e igualmente desestabilizadores. Até então, as questões do devir-mulher não estavam tão vivas em mim. Foi o ativismo na não-violência que me levou a ouvir prioritariamente mulheres (menos como opção do que como circunstância)³, já que meu grande foco de investigação nesse campo são as reconfigurações das relações de gênero e seus impactos na saúde mental, considerando o capitalismo patriarcal como o grande produtor de relações de violência e dominação. Ao ouvi-las, me reconheci nas ressonâncias e nos traumas compartilhados pela condição feminina. Assim, como mulher e como pesquisadora - tomando emprestadas as palavras de Cruz (2016, p.128) - meu corpo se tornou meu campo de problemas.

Como dar língua às experiências tão intensamente vividas, aos atravessamentos afetivos que se faziam tão presentes, sem “matar” a vida neles, sem fixá-los e objetificá-los, sem empobrecê-los? Ao mesmo tempo, como torná-los compreensíveis e cabíveis em um trabalho acadêmico que, a meu ver, visa proporcionar uma abertura para uma interlocução que objetiva a construção de novos conhecimentos que possam servir a configuração de novos modos possíveis de existência?

Uma das formas que encontrei para dar conta deste desafio foi escolher algumas cenas significativas vividas nesses processos, narrá-las e, a partir destas narrativas, desenvolver os temas apresentados por elas, costurando,

3 Ocorreu que, quando passei a compartilhar publicamente minha investigação pessoal nesse campo, em rodas de conversas, aulas e nas redes sociais, mais e mais mulheres passaram a me procurar para receber escuta e apoio psicoterapêutico e se tornaram a maioria das pessoas que atendo em consultório. Isso me indica que há uma carência de espaços de cuidado nos quais as mulheres se sintam seguras e confiantes para compartilhar questões relacionadas às tensões de gênero e se sentirem escutadas e apoiadas.

tecendo sentidos entre as histórias, usando a ideia da Cartografia Sentimental como um fio condutor, atenta às linhas descritas por Rolnik (2016) como sendo as condutoras do método. Na verdade, como aponta a própria Rolnik, um anti-método. Cartografar não é uma receita, mas uma experiência vivida. Portanto, não pode ser repetida, como uma proposta metodológica, já que é sempre variada, produção viva em ato. É buscar – e encontrar – formas de visibilizar as linhas que representam a dinâmica de fluxos de forças e afetações que nos atravessam, nos perpassam, nos transmutam. Segundo Merhy⁴, “nem toda vivência é uma experiência cartográfica; a cartografia nos convoca a sair das marcas, não é repetição, portanto, não é mapa: é deslocamento de território. Ela pede uma nova língua para aquilo que é experimentado do ponto de vista existencial”.

O primeiro recurso que encontrei para iniciar o processo de registro das minhas cartografias foi a elaboração de um diário cartográfico. Nele - que reúne anotações em um caderno, no celular e no computador, gravações em áudio nas quais teço interlocuções comigo mesma, fotografias e imagens coletadas, anotações de aula, postagens em redes sociais, textos produzidos por mim e registros de conversas - passei a registrar minhas dúvidas quanto ao trabalho de pesquisa, as ideias provocadas pelas interlocuções com meus mais diversos intercessores⁵ - colegas pesquisadores, professores, autores, as pessoas que compartilham comigo as práticas descritas na pesquisa, as pessoas que ouço em consultório, as impressões vivas em mim à partir destas conversas, as afetações ambientais, as paisagens, as obras de arte, as memórias suscitadas durante as buscas por recuperar narrativas ouvidas durante os processos de escuta e os afetos associados a elas, ensaios de escrita, rabiscos, etc. Recorri a antigas gravações de escutas que havia recebido em um sistema que montei para me apoiar no processo de realização

4

Em aula da linha da disciplina Ferramentas Micropolíticas em 27 set 2019.

5

O conceito de intercessores utilizado deriva de Deleuze, que afirma, em *Conversações* (1992, p.156): “A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. Podem ser pessoas - para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artistas - mas também coisas, plantas, até animais (...). Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores (...) Eu preciso de meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimiriam sem mim: sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê”. Partindo dessa ideia, Cruz (2016) propõe que a construção do conhecimento não é um ato individual, mas resultado de encontros e composições que produzem afetações nos nossos corpos, “obrigando-nos a conhecer” (p.95).

dos Círculos de Cuidado Compartilhado e as transcrevi, o que me possibilitou novamente entrar em contato com as emoções e atravessamentos convocados, agora, pela lembrança de cenas testemunhadas. O diário têm servido como campo de experimentações e me auxiliado na elaboração da escrita, no encontro de uma linguagem. Reproduzo abaixo um trecho dessas anotações, que resultou na elaboração dos dispositivos expressivos que serão descritos mais adiante:

É um desafio registrar de alguma forma aquilo que está vivo a partir das vivências que tenho tido ultimamente e das conexões que vão se formando. Ficou muito presente para mim enquanto eu caminhava o que eu ouvi da colega enquanto ela narrava sua escuta de minha cartografia. Ela disse que achou surpreendente quando inclui na minha cartografia o fato de ter percebido que o mar estava mais transparente do que de costume e disse que é curioso como só percebemos esse tipo de coisa quando somos “de fora”. Essa fala me intrigou, me incomodou, e evocou muito rápido a ideia de que não é porque eu seja “de fora”, mas porque eu faço isso mesmo, na vida. Essa tendência contemplativa é parte de mim e, ao longo dos anos, foi encontrando caminhos, fui acolhendo-a cada vez mais, buscando instrumentos e expressões para ela, entre eles, a fotografia contemplativa. Enquanto eu voltava para casa, me deparei com a cena cotidiana, sempre diferente, a vista do mar e do skyline da cidade e me lembrei da música da Adriana Calcanhoto⁶, “eu ando pelo mundo prestando atenção em cores...”. Então me ocorreu que não é uma questão de prestar atenção no sentido de que eu atento aos detalhes, mas tem muito mais a ver com me deixar atravessar pelas afecções que vem do mundo e com ver aquilo que eu não tinha visto antes, feito o Caeiro⁷ no Guardador de Rebanhos.

6 Esquadros, música composta por Adriana Calcanhoto, lançada em 1992 no álbum Senhas.

7 II - O Meu Olhar (Alberto Caeiro [Fernando Pessoa]). In: O Guardador de Rebanhos

O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de, vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial

Assim, não é exatamente uma qualidade de atenção, mas uma qualidade de abertura para os atravessamentos do mundo. Qual será a língua que encontrarei para expressar isso? Novamente, voltou a lembrança da fotografia contemplativa.

Contemplar é diferente de prestar atenção. Atentar pressupõe um foco, uma concentração. Contemplar, pelo contrário, pede abertura, uma presença difusa, uma porosidade, a predisposição de um corpo vibrátil (Rolnik, Merleau-Ponty), disponível para se deixar penetrar pelo mundo (conexão com conceito de empatia como prática no Cartografia Sentimental – acepção original da palavra na filosofia da arte – estética. Tensionamento do conceito de empatia).

Aquele poema meu:

Lazuli⁸

Descubro coisas

Que cintilam e giram

Caleidoscópio

Encaixam-se em sinapses

Conexões

Vertigem

Olha o que eu achei!

(besouro lazuli tesouro guardado na caixa de fósforos)

Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...
Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender ...
O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...
Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso,
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar ...
Amar é a eterna inocência,
E a única inocência não pensar...

Só têm graça se você olhar comigo.

Olha!

Me deu vontade de explorar a fotografia como língua para expressão e a noção de interferência na fotografia, através de linhas que se interpõe entre a imagem capturada e quem observa. Bordados, desenhos, tessituras, colagens, interferências digitais (glitch art), etc. Busca por registrar nas fotos, instantâneos de um momento, as linhas de força, de afetos, que vão se entrecruzando e entretecendo. Rolnik, Lygia Clark, Miksang.

Assim, energizada pelo encontro de um caminho possível, o novo me convidou a criar uma caixa de ferramentas com alguns dispositivos que estão me apoiando na tarefa de dar conta dos desafios e acontecimentos que se apresentam na atividade da escuta, do testemunho e das narrativas das experiências vividas. A metáfora dos fios que utilizo aqui, suscitada pela proposta das cartografias, combinou-se com as práticas da costura, do bordado, do tecer, do crocheter, do desenhar, que fazem parte da minha vida desde a infância, adquiridas, não por acaso, no contato com as mulheres da minha família: minha mãe, minhas avós e tias.

Ao primeiro dispositivo estou chamando de Trama de Histórias. Aqui, apresentarei algumas cenas, narrativas de acontecimentos vividos por mim durante as escutas que dispararam as reflexões, discussões e tensionamentos apresentados ao longo do trabalho, a partir das quais se abrem as conversas propostas em cada tópico, histórias essas narradas por mim no lançamento das minhas memórias para a escrita. Para que sua presença no texto fique mais explícita, elas aparecerão em formato *itálico*.

Ao segundo, nomeei como Balaio de Enroscos, onde guardo as linhas emboladas, embaraçadas, que representam os pontos de tensionamento nos quais me detive para tentar desembaraçar e decidir: continuo tentando ou rompo a linha para recomeçar de outro ponto? Remetem, portanto, aos momentos embaraçosos e embaraçados da pesquisa, os momentos nos quais me perdi, onde conflitos se apresentaram e exigiram atenção e cuidado. Funcionam também como convites ao diálogo e à interlocução com os leitores,

neste momento de qualificação, especificamente, com os avaliadores da banca. Estes serão apresentados na forma de parágrafos ou palavras isoladas que representam conceitos-enrosco para mim e aparecerão em fonte **negrito** ao longo do texto, relatando esses momentos e remetendo a digressões mais teóricas e tensionamentos de conceitos.

Por fim, as Costuras Interferentes, que têm por objetivo revelar as linhas de força presentes no campo de pesquisa e de interferência causada nele, concretizadas em forma de expressão visual. Para tanto, utilizo algumas das técnicas artísticas que, para mim, têm sido importantes formas de expressão daquilo que não pode – ou não quer – ser dito em palavras. Tendo por base fotografias, sejam elas contemplativas (*Miksang*)⁹, imagens captadas durante os próprios Círculos ou imagens fortuitas capturadas em minhas andanças, faço uso de linhas bordadas, desenhadas, recortadas, tecidas e/ou coladas para incidir sobre elas, modificando-as e trazendo à tona as dinâmicas que não encontraram língua na escrita.

Um aspecto fundamental desta pesquisa é seu caráter transdisciplinar, entredisciplinar e indisciplinar. São muitos os saberes, referenciais e aprendizados aos quais recorri e que tive que inventar, tanto para elaborar a proposta dos Círculos, quanto para investigá-la, na práxis a que me proponho aqui. É inevitável também levar em conta as questões de gênero, de raça e etnia, sócio-culturais, econômicas, políticas, históricas, ambientais, subjetivas, que configuram o campo no qual se desenrolam as relações entre mim, como pesquisadora, e as mulheres que ouvi e ouço, entre nós e o mundo. Estas questões relacionam-se aos aspectos ontológicos, existenciais e psicológicos que Rolnik propõe como linhas de tensionamentos a serem investigadas durante e pela cartografia. Vasconcelos (2013, p. 66) aponta que Guattari¹⁰ defende uma mudança de paradigma para as ciências humanas, de um modelo cientificista-interpretativo para abordagens ético-estéticas que, assim como as expressividades chamadas artísticas, promovam rupturas,

9 Prática meditativa de origem tibetana que adotei há alguns anos, que consiste em fotografar aquilo que se revela ao olhar sem que haja a intenção e a preocupação com enquadramento, tema, técnica ou estética. Conecta-se, a meu ver, com o conceito de “olho vibrátil” oferecido por Rolnik.

10 GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 2012. 2 ed.

emergência, furos e novas possibilidades de subjetivação. Para tanto, torna-se necessário ampliar o "coeficiente de transversalidade", que

significa o grau de abertura de um indivíduo ou grupo para levar em conta essas múltiplas dimensões que atravessam e produzem suas vidas e subjetividades, no sentido de viverem o risco de se confrontarem com o novo e a alteridade, assumirem o sentido de sua práxis e se instaurarem como indivíduos e grupo sujeitos, não grupos sujeitados. Daí, a exigência inevitável da 'transdisciplinaridade', como estratégia de abordagem dos diversos componentes transversais que atravessa qualquer realidade humana e social.

Isso revelou-me a necessidade de inventar uma metodologia que desse conta de tratar de tal complexidade. Para Bondía (2002) o sujeito da experiência é aquele que se deixa atravessar, afetar e habitar pelo que é vivenciado, testemunhado, percebido. Ora território de travessia, ora ponto de chegada, ora ainda cenário de acontecidos, é, sobretudo, abertura e clareira. O autor ainda afirma que a experiência é uma paixão, no sentido de que nos deixamos afetar por ela, não numa posição de mera aceitação e passividade, mas como escolha e vinculação ao mundo, ação que convoca o desejo que não é falta, mas produção de vida e de sentido. Experimentar é arriscar-se, assim como apaixonar-se. Requer coragem, da mesma forma que, para mim, o trabalho da cartografia, que, ao romper com os padrões acadêmicos clássicos, me convoca a abandonar as convenções e a me colocar como sujeito fortemente implicada na minha própria investigação, pesquisadora in-munda de minhas escutas, in-mundizando o mundo ao meu redor, inusitada e intensamente emocionada ao longo do processo de escrita, algo que se repetiu em vários momentos.. Ao se constituir como uma narrativa de experiências, esse trabalho me convocou a criar uma cartografia própria, cujos dispositivos servem a este contexto particular e muito específico de investigação, registro e partilha: irreprodutível, portanto, como método.

É importante também apontar que todos os intercessores citados estão presentes porque, em algum momento de minha vida, nos encontramos e tecemos diálogo. Seja pela via do encantamento, do estranhamento, da

identificação, das discordâncias férteis, ninguém está aqui por acaso. Portanto, as abundantes citações a autores não são, em absoluto, uma busca por demonstrar erudição enciclopédica ou por uma teorização meramente academicista, mas refletem bastante fielmente meu processo de aprendizado, muito pouco sistemático e, por vezes, até meio caótico, pois que se origina na curiosidade e no desejo de saber mais convocado pelas minhas experimentações no mundo.

1: FECUNDANDO OS CÍRCULOS

Neste segmento, descrevo a genealogia dos Círculos de Cuidado Compartilhado a partir das referências teóricas “canibalizadas” durante o percurso contínuo de elaboração deles e o aprendizado decorrente desses caminhos. Partindo desses referenciais, colhidos nas conversas com os meus autores-intercessores e das reflexões suscitadas pela aplicação dos Círculos e pela minha própria práxis da escuta, embasada no paradigma da não-violência, busco tensionar os principais conceitos presentes no trabalho: escuta empática/sensível, diálogo, cuidado, trauma e comunidade.

Atravessamentos e Escutas - Empática, Sensível, Vibrátil: o caminho da Comunicação Não-Violenta

Até o final de 2013 eu tinha uma noção muito vaga do que era Comunicação Não-Violenta. Tinha lido o livro do Marshall Rosenberg alguns anos antes e lembro de ter pensado: "É impossível fazer isso sozinha...". Naquele momento, estava envolvida com outras coisas, fechei o livro e o deixei de lado. Enfim, vi no Facebook a divulgação de um curso introdutório que aconteceria em São Paulo no final de semana seguinte. Não fazia a menor ideia de quem era Dominic Barter, aquela história de co-responsabilização¹¹ financeira me

11 Prática de sustentação financeira de eventos e atividades de aprendizado proposta por Barter, que busca uma ruptura com a lógica capitalista da venda de força de trabalho e da troca de “serviços” por moeda, ao mesmo tempo em que questiona o valor simbólico do dinheiro como instrumento de poder e status. Se baseia na ideia de que, ao nos assumirmos como interdependentes e aceitarmos partilhar riscos, somos co-responsáveis pelo bem-estar e pelas vidas uns dos outros. Assim, nosso trabalho passa a ser sustentado coletivamente e o dinheiro, com base na noção das necessidades preconizada pela Comunicação Não-Violenta, se torna apenas uma das estratégias possíveis - não necessariamente, a preferida - para satisfazê-las.

pareceu bastante estranha, mas eu resolvi me inscrever e fiquei muito animada quando recebi a confirmação da minha participação. Fui, sem muitas expectativas. Não conhecia ninguém, o local era bem longe de onde eu morava e eu estava vivendo um momento de reconfiguração de vida no qual me sentia bastante frágil, em vários aspectos. Então, foi um ato de coragem e eu escolhi me entregar a ele. Tanto que, quando veio o convite para que alguém se voluntariasse a participar de uma dinâmica, eu fui, com o coração batendo forte de tanta exposição. Como assim, me sentar no centro da roda, no meio de uma sala lotada de gente, para contar como eu estava naquele momento? Jamais tinha me proposto a viver algo parecido. Era vulnerabilidade demais. Não me lembro qual foi a pergunta que Dominic me fez, respondi inicialmente meio hesitante, procurando palavras, tentando medir até que ponto eu queria - ou podia - me expor. Outras perguntas vieram e, de repente e muito rapidamente, começou a se processar um tipo de escuta que eu havia experimentado raríssimas vezes antes. Senti que adentramos a esfera do entre-nós descrita por Buber (que eu vinha estudando na época, fator que potencializou, para mim, a experiência), um encontro se deu. Empatia genuína operando, derrubando defesas, liberando bloqueios e criatividade, convidando à ação. A palavra que brotou desse encontro foi um verdadeiro presente, definindo um princípio, uma das minhas mais preciosas pedras de toque da realidade¹² reveladas com tanta clareza para mim mesma, INTEGRIDADE, me orientando na vida até agora, a cada momento, inspirando minhas ações no mundo.

Naquele final de semana eu voltei para casa com uma dor de cabeça que há muito tempo não sentia, como se todas as engrenagens enferrujadas dentro do meu cérebro tivessem começado a se mover novamente.

“Empatia é um foco de atenção que tem por objetivo remover os bloqueios para a ação”. Com essa frase, Barter¹³ costuma definir e resumir um dos principais

12 Friedman (2011, p.90) usa esse conceito para referir-se aos valores e princípios que nos orientam pela vida e que dão significado a ela. As “pedras de toque da realidade”, contudo, não são imutáveis, fixas, mas se renovam e se transformam nos encontros. Segundo ele, “chego às minhas pedras de toque não através dos valores que já tenho, mas através do conflito entre estes valores - um conflito que só é resolvido ao buscar, continuamente, novas posições e, com elas, valores novos ou transformados” [Tradução livre].

13 BARTER, Dominic. [Entrevista concedida a] Leila Richers. Rio de Janeiro: MultiRio, 2017. Online. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KzD3mfvW7iM&t=6s> (19m09s).

fundamentos preconizados por Marshall Rosenberg (2006) na elaboração da Comunicação Não-Violenta: a escuta empática. Rosenberg, que foi aluno e colaborador de Carl Rogers na sua célebre pesquisa sobre as condições necessárias e suficientes para que um processo terapêutico se mostre efetivo (Rogers, 1992), sistematizou a Comunicação Não-Violenta a partir de sua atuação, primeiramente como psicólogo engajado nos movimentos pelos direitos civis, depois, como mediador de conflitos durante o processo de dessegregação racial nas escolas do sul dos Estados Unidos, no início da década de 1960.

De acordo com Nosek (2012), a Comunicação Não-Violenta se embasa em uma visão de mundo e de ser humano que considera que todos os seres humanos compartilham das mesmas necessidades, compreendidas não como falta, mas como princípios e valores que motivam e sustentam as ações humanas e que, quando satisfeitos, permitem que a vida se manifeste em plenitude. Conceito muito similar ao proposto pela Gestalt-terapia, portanto, que relaciona as necessidades aos processos fisiológicos, psicológicos e socioculturais que, através das interações com o meio, governam o mecanismo de homeostase dos organismos vivos (PERLS, 1981). Essa similaridade, entre outras, foi um dos fatores que me aproximou da prática da Comunicação Não-Violenta, num momento em que a teoria gestáltica embasava fortemente a minha prática clínica.

Para Rosenberg (2006), todas as ações humanas são tentativas de satisfazer as necessidades e essas tentativas se dão sempre em relações de interdependência, já que existimos, nas belas palavras de Martin Luther King, uma das grandes referências de Rosenberg na atuação não-violenta, “presos a uma teia irreduzível de mutualidade, atados numa só peça do destino” (1968, p.80). A noção de interdependência, portanto, é fundante na construção epistemológica da Comunicação Não-Violenta e encontra ecos na fenomenologia, particularmente a de Merleau-Ponty, quando este afirma que “todo outro é um outro eu mesmo (2012, p.219) e “meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo” (2004, p.17).

Nesta teia de mutualidade, na qual o outro é um outro eu mesmo, ambos sendo, ao mesmo tempo, processos em contínua subjetivação, qual é o lugar

da singularidade? Abre-se, para mim, todo um outro campo de diálogo com o que venho investigando a partir dos escritos de Deleuze e Guattari, Simondon e outros autores, como Rolnik e Pelbart. Ainda não sei como conciliar esses conceitos, ou mesmo se é possível – ou desejável – fazê-lo neste momento, nesta pesquisa. Considero que há pistas importantes em *Pensamento, Corpo e Devir*, de Rolnik (1993), entre outros.

Com base nestas premissas, Rosenberg considera que os sentimentos e emoções humanos nascem da satisfação ou não das necessidades presentes a cada momento. Assim, necessidades satisfeitas nos conduziriam a experimentar sentimentos considerados “positivos” (que, numa perspectiva espinosista, poderíamos relacionar aos afetos alegres), como contentamento, serenidade e alegria, enquanto necessidades negligenciadas ou não satisfeitas despertariam sentimentos “negativos” (ou afetos tristes), como raiva, frustração ou tristeza.

Rosenberg fala de necessidades humanas compartilhadas e alguns de seus seguidores chegam a se referir a elas como “universais”. Este, para mim, é um dos grandes pontos de tensionamento na construção da epistemologia da Comunicação Não-Violenta, já que questiono se é possível afirmar que todas e todos efetivamente compartilhamos das mesmas necessidades. Contribuem para o meu desconforto minhas recentes leituras de autores da antropologia como Viveiros de Castro, Anna Tsing, Donna Haraway e outros, que descrevem e propõem abordagens multi ou pluriperspectivistas, retirando o exclusivamente humano do centro da cena, particularmente a concepção ocidental do humano à qual Rosenberg recorre, como herdeiro da forte tradição humanista vigente nas décadas de 50 e 60 do século passado. No meu ponto de vista, portanto, é importante lembrar constantemente que a Comunicação Não-Violenta, conforme proposta por Rosenberg, é uma pesquisa em constante produção viva de aprendizado/conhecimento e ficar com as perguntas, muito mais do que buscar por respostas.

Como proposta prática de atuação no mundo, a Comunicação Não-Violenta parte destas bases para propor um processo de comunicação fundamentado na **empatia**, com o objetivo de lidar com conflitos e transformá-los em oportunidades de co-criação de ações e estratégias que atendam às

necessidades presentes. Ao considerar que os conflitos indicam relações que pedem uma reconfiguração e uma atualização e que se dão entre seres-no-mundo, a prática desta modalidade de diálogo se opera em três dimensões: a intrapsíquica, a interpessoal e a sistêmica, essa compreendida como o âmbito sociocultural mais amplo no qual as relações ocorrem.

Tendo em conta que o conceito de empatia é, portanto, um dos alicerces sobre o qual a Comunicação Não-Violenta se sustenta, foi a ele que recorri para nomear o projeto que construí quando, em 2014, me vi mobilizada a compartilhar meu aprendizado para além das relações mais pessoais e familiares. Após ter participado de vários encontros e estabelecido uma prática disciplinada, passei um longo tempo angustiada, intuindo que haveria aplicações ainda mais significativas para a Comunicação Não-Violenta. Me encontrava profundamente envolvida no meu percurso de aprendizagem e sentia a ânsia de fazer “algo com aquilo”. Na mesma época, eu estava participando de uma formação em coordenação de grupos na abordagem fenomenológica e, como parte das atividades de aprendizado, havia me voluntariado a realizar rodas de conversa com pacientes de um hospital psiquiátrico na Zona Norte da cidade de São Paulo. Durante um ano e meio eu e um colega que já atuava no hospital nos encontramos semanalmente com as pessoas internadas na ala de psiquiatria geral do hospital. Abríamos uma roda na qual não havia um assunto pré-determinado, da qual todas as pessoas - inclusive funcionários, que nunca aceitaram o convite e preferiam ficar observando de longe inicialmente e, mais tarde, deixando os pacientes somente em nossa companhia - eram chamadas a participar. Muitas coisas me tocaram profundamente nessas vivências, mas uma delas me pareceu mais urgente: a falta e a consequente necessidade de espaços onde fosse possível e seguro para as pessoas falarem e serem escutadas. Dessa constatação brotaram as Rodas de Empatia. Desenhadas com o intuito de serem uma pesquisa-ação com base na proposta da Comunicação Não-Violenta, o objetivo das Rodas é resgatar e fortalecer o cuidado comunitário, através da promoção da escuta empática, do diálogo e da partilha de experiências e saberes, num processo no qual não há facilitadoras num lugar de saber, mas anfitriãs cujo

papel é criar e sustentar o espaço de confiança necessário para que relações mais autênticas e apoiadoras possam se desenrolar.

Elas consistem em rodas de conversa realizadas em espaços públicos e abertas à população em geral. Não há um tema pré-definido, ele emerge a partir das necessidades trazidas por cada um dos participantes e acolhidas pelos demais. As falas são convidadas pela pergunta, dirigida ao grupo: “Como você está se sentindo neste momento?”. Apesar de não atenderem exclusivamente ao público feminino, a predominância da participação de mulheres nas Rodas que realizamos é evidente.

O fato das Rodas ocorrerem em espaços públicos tem, para mim, um forte caráter político, pretendendo despertar a consciência de que eles pertencem às cidadãs e cidadãos e, portanto, podem e devem ser utilizados para o exercício da vida comunitária e do diálogo democrático. Dobson (2004, p.47) aponta que

A afirmação de Aristóteles de que o “homem” é um animal político e o que faz com que ele seja assim é sua capacidade para o discurso teve uma influência duradoura na forma pela qual concebemos as relações políticas. A fala tornou-se dominante e isso levou à negligência da escuta como um objeto de investigação. Quando consideramos a fala e a escuta como igualmente importantes, somos levados a pensar na política e na democracia como idealmente dialógicas [Tradução livre].¹⁴

Sendo assim, é de meu interesse investigar também de que forma a prática da capacidade da escuta pode, ao alimentar um posicionamento ético, sustentar uma prática política emancipatória.

Tendo em vista que o conceito de empatia vem se disseminando bastante rapidamente no senso comum e a banalização e instrumentalização que ele vem sofrendo, especialmente nos discursos que sustentam as profissões de cuidado (sobre a empatia na prática médica ver, por exemplo, Provenzano et

14 Original em inglês: “Aristotle's claim that 'man' is a political animal, and that what makes him political is his capacity for speech has had an enduring influence on how we conceive the currency of political intercourse. Speech has been dominant, and this has led to the neglect of listening as an object of enquiry. Once we regard speaking and listening as equally important we are led to think of politics and democracy as ideally dialogical”

al, 2014), me pareceu necessário, a partir da minha própria prática e pesquisa proporcionadas pela atuação nas Rodas, tensionar esse conceito neste trabalho, o que pretendo fazer com base tanto nas suas origens, na filosofia da arte, quanto nos aportes teóricos oferecidos por Rogers e Rosenberg, agregando também as contribuições de Rolnik (2016), Buber (2001), Maturana e outros autores que se dedicaram a refletir sobre o assunto.

“Toda Vida Real é Diálogo”

O ambiente físico era hostil: uma sala, dentro da ala materno-infantil da Penitenciária Feminina da Capital, em São Paulo. Nela, nos reuníamos mensalmente com aproximadamente 25 mulheres presas e seus bebês para uma roda de conversa que visava compartilhar, de forma prática, conceitos da não-violência. De longe, sentada ao lado da minha parceira de trabalho, eu observava, com certa preocupação, duas delas interagindo. A que mais falava, uma mulher grande, negra, de voz poderosa e gesticulação ampla, parecia estar dando uma bronca na outra, grávida, que permanecia calada e cabisbaixa na maior parte do tempo, dizendo uma frase ou outra em voz baixa nos intervalos da fala da primeira. Estariam brigando? Me aproximei para tentar entender o que estava havendo e me sentei ao lado delas, procurando não deixar transparecer minha tensão. Mas o que testemunhei ali foi um encontro, uma bela escuta profunda, pautada numa empatia espontânea, genuína, não instrumental: “Você está com medo porque seu bebê vai nascer e você está sozinha aqui? Você não quer parir entre gente estranha e gostaria que a sua mãe pudesse vir pra acompanhar seu parto?” A moça grávida, lágrimas nos olhos, assentia suavemente a cada pergunta da outra. “É, é isso mesmo. Eu estou com medo”. E depois de algumas poucas trocas, disse, com a voz um tanto mais forte: “Eu acho que é meu direito ter uma acompanhante durante o parto. Vou procurar me informar”. Empatia despertando criatividade e removendo bloqueios.

Outro tema fundante na elaboração dos Círculos de Cuidado Compartilhado é o diálogo. Tenho investigado esse conceito com base, principalmente, na filosofia dialógica de Martin Buber, que chegou até mim mesmo antes da

Comunicação Não-Violenta. Aliás, foi pelas das leituras sobre filosofia e psicoterapia dialógicas que cheguei até o trabalho de Rosenberg.

Meu primeiro contato - bastante superficial - com a obra de Martin Buber foi em 2003, quando comecei a estudar Gestalt-terapia. Depois, voltei a ele na graduação em Psicologia e, com mais profundidade, na especialização em Gestalt. Seus escritos me encantam, me inspiram e me movem desde aquela época e eu incorporei à minha caixa de ferramentas de psicoterapeuta a Psicoterapia Dialógica, proposta por Richard Hycner (1995) a partir da filosofia dialógica buberiana como uma das principais fundamentações do meu trabalho como psicoterapeuta. Assim, a obra de Buber tornou-se não só um dos principais aportes para meu engajamento com a Comunicação Não-Violenta e com as minhas investigações e estudos sobre não-violência de uma forma mais ampla, mas também uma das bases sobre as quais elaborei as propostas de interferência aqui investigadas. Nunca mais deixei de relê-lo e de refletir sobre seu trabalho, agregando-o à minha prática e, agora, retorno novamente àquela que é considerada uma de suas principais obras, *Eu e Tu* (2001) como uma das fundamentações teóricas da minha investigação.

Buber afirma que “No começo é a relação” (2001, p.63). Ou seja, para ele, nos constituímos humanos na relação, que precede, portanto, tudo o que é da esfera do humano e se origina nela: a vida sendo constituída de encontros que acontecem na dinâmica entre duas atitudes: a atitude Eu-Isso e a Eu-Tu.

A abordagem dialógica considera que há duas modalidades de relacionamento com o mundo e, conseqüentemente, com as outras pessoas e entes, que Buber nomeia como palavras-princípio, por se tratarem não de palavras isoladas, mas de uma combinação de palavras que define modos diversos de se estar no mundo, uma ontologia, portanto. A primeira delas é a que ele denomina de Eu-Isso, experiência na qual existe uma relação de utilidade, para a qual o Isso é objeto de conhecimento e de experiência de uma consciência expressa pelo Eu. Eu-Isso refere-se, portanto, ao mundo das categorizações, das identidades e das identificações. É a forma pela qual se torna possível conhecer o mundo e seus objetos e lidar com eles. Um contato Eu-Isso acontece não só entre um ser e um objeto, mas também entre dois seres

humanos, quando estabelecemos relações de utilidade e instrumentalização, como, por exemplo, em relações de trabalho ou mesmo nas relações afetivas e amorosas. Essa modalidade de relacionamento, que se pauta na reificação, é a experiência mais presente e comum no nosso dia-a-dia, de um mundo capitalístico

Por outro lado, a modalidade Eu-Tu, na qual duas consciências coparticipam do mundo e se encontram é, para ele, onde ocorre uma verdadeira relação. É apenas a relação Eu-Tu que oferece possibilidades de realização humana a ambos os envolvidos. Sendo assim, o Tu da palavra princípio Eu-Tu não é um objeto a ser conhecido, categorizado, experimentado, mas uma consciência com a qual o Eu entra em relação, neste *locus* atemporal denominado “esfera do entre-dois”.

Para Buber, diálogo é sinônimo de encontro e a relação Eu-Tu é uma relação direta, ou seja, o encontro é imediato e não pode ser deliberadamente produzido. O que o Eu faz é abrir-se para a relação autêntica, sem garantias de que ela irá ocorrer. A lógica dialógica não nega a diferença, nem afirma a igualdade, mas as inclui em uma outra lógica espaço-temporal, uma lógica relacional, na qual o que irá se produzir é misterioso, “obra da graça”.

Aqui, me interessa investigar a escuta como ação que abre clareiras na comunicação para que o novo emergja, em contraponto ao protagonismo de quem fala, trazendo o “escutador” como força fraca interferente que apoia no processo de decolonizar emoções e subjetividades. A partir da ideia de que os encontros são “agenciadores de narrativas cartográficas de nós mesmos” (GOMES; MERHY, 2014), compreendendo as narrativas cartográficas como possibilidades de produção de ressubjetivação e criação de ações de transformação no mundo, pretendo promover conversas entre aquilo que incorporei a partir das leituras de Buber, da não-violência e de outros autores-intercessores, e as práticas micropolíticas que tenho investigado.

Cuidado Que Não É Controle É o Quê, Então?

Sabendo que eu realizava um trabalho de escuta com mulheres, uma conhecida me chamou para um café. Contou que estava trabalhando como

voluntária no CEU (Centro Educacional Unificado) Heliópolis e que a coordenadora de um dos espaços de lá queria promover alguns encontros para as mães das crianças usuárias, e me perguntou se poderíamos conversar, as três. Eu aceitei o convite e fui buscar compreender qual era a intenção e o desejo delas. Depois de entender um pouco melhor que a busca era por oferecer um espaço de acolhimento e escuta para aquelas mulheres que, segundo elas, ficavam sem ter o que fazer enquanto aguardavam que seus filhos saíssem da escola e careciam destes cuidados, comentei sobre a proposta dos Círculos de Cuidado Compartilhado que eu estava promovendo com um grupo de mulheres em um coletivo feminista na capital paulista. Elas se entusiasmaram com o projeto e me propuseram que iniciássemos um ciclo de encontros. Eu fiz uma contraproposta: faríamos um primeiro encontro com as mulheres para entender se a oferta fazia sentido para elas e, caso fizesse, daríamos continuidade aos encontros ou criaríamos, juntas, algo que fosse mais significativo. Alguns dias depois, tivemos uma reunião, nós três e mais duas colegas que já co-anfitriavam os Círculos comigo. Naquele momento, pude perceber que havia um grande desejo da parte da coordenadora de oferecer atividades de cuidado terapêutico para as mães. Ela reconhecia a grande prevalência de violência doméstica da qual aquelas mulheres eram vítimas e desenhou todo um programa de apoio para elas, bastante complexo e envolvendo várias profissionais, do qual nossos Círculos de Cuidado Compartilhado fariam parte. Com base em várias presunções, como a de que o melhor horário seria pouco antes da saída dos alunos das várias escolas que funcionam no complexo do CEU, marcamos então o primeiro encontro com as mães. Escolhemos o melhor local disponível, foram preparados folhetos e cartazes para a divulgação, que também foi feita através das redes sociais e, quando a data marcada chegou, fomos para lá, animadas com a perspectiva de um encontro com muitas mulheres, disponíveis para escutá-las. Nos instalamos no local do evento e aguardamos a chegada delas. Não apareceu ninguém. As trabalhadoras do equipamento começaram a ficar constrangidas, querendo justificar para nós o que poderia ter acontecido: o horário era ruim, a divulgação tinha sido malfeita, as pessoas se confundiram de local... Quase uma hora depois do horário marcado, sentindo a nossa frustração compartilhada, propus: vamos fazer uma roda de conversa entre nós, assim podemos contar um pouco

sobre a proposta para quem não estava na reunião anterior? Elas aceitaram e nos dirigimos a uma sala vazia, onde nos sentamos em roda e abrimos a conversa, de forma muito parecida com o modo pelo qual iniciamos as Rodas de Empatia: “como estamos agora?”. Falamos da nossa frustração em não ver o evento acontecendo conforme o esperado, outras de nós manifestaram sua curiosidade, querendo entender melhor porque estávamos lá e o que pretendíamos fazer, outras procuraram oferecer contribuições a partir de suas experiências com as mães. Até que a coordenadora pedagógica de uma das escolas que funciona no complexo, ouvindo a descrição de como estava sendo a experiência dos Círculos de Cuidado Compartilhado no coletivo feminista, exclamou: “É disso que a gente precisa lá!”. Por lá, ela se referia ao programa de Educação de Jovens e Adultos. Contou então que as mulheres que estudavam no programa vinham trazendo suas vivências de violência para as aulas com frequência cada vez maior. Assim, reconfiguramos a proposta, a partir dos encontros e da escuta das reais necessidades presentes naquele momento, e não das ideias prévias do que imaginávamos ser cuidado, naquele contexto. Entendendo, então, a necessidade de escutarmos melhor as pessoas que convivem diariamente naquele território e o que já estava vivo lá como produção de sentido e vida, marcamos um novo encontro com as educadoras e educadores, para que elas também pudessem participar das conversas. Neste encontro, enfatizamos que nossa ideia era escutar as mulheres e a simplicidade da coisa as deixou confusas, pois esperavam uma intervenção mais estruturada, dirigida. Afinal, éramos as profissionais psicólogas, deveríamos ter instrumentos de cuidado eficazes e testados. Mas, apesar disso, resolveram se arriscar conosco e os Círculos passaram a acontecer com as alunas da EJA.

Neste segmento, viso investigar e refletir sobre as diversas visões sobre cuidado, entre elas as ofertadas pelos paradigmas terapêuticos, questionando a ideia do cuidado como algo que pode se processar *à priori*, através do uso de técnicas e metodologias previamente selecionadas com a finalidade de atingir um objetivo que, com frequência, parte muito mais das expectativas de quem o oferta do que das necessidades de quem o busca. “Ofertas imagéticas” de práticas de cuidado, portanto, na medida em que se baseiam numa ideia de

cuidado que pretende produzir determinado resultado, também idealizado e, muitas vezes, desconectado da realidade viva.

Compreendendo o cuidado como algo que se processa no encontro, no diálogo, e que não pode, portanto, oferecer garantias de que acontecerá (ao menos não de uma forma projetada, desenhada com antecedência), trago à cena o conceito de interferência, em contraponto ao de intervenção, para dialogar e refletir sobre a proposta dos Círculos de Cuidado Compartilhado. Nosso objetivo, ao promovê-los, não é produzir um efeito terapêutico intencional, planejado com antecedência em saberes mortos (porque não mais conectados com o momento presente e com a realidade local), com base em métodos e técnicas que, fantasiámos, seriam úteis e boas para as pessoas “atendidas”. Ao contrário, nos pretendemos ser, como escreve Deleuze, “espécies de linhas melódicas estrangeiras umas às outras e que não cessam de interferir entre si” (1992, p. 156). Plenamente conscientes de que somos forças “estranhas”, “alienígenas”, buscando seguir as linhas de produção de vida e de sentido que podem se traçar - ou não - a partir das composições vivas, em ato. Tecendo a possibilidade de algo novo.

Tendo como um dos pontos de partida a ideia do governo de si e governo dos outros, me interessa refletir sobre como as práticas de cuidado podem – ou não - ser instrumentos de docilização dos corpos e controle social, em especial as práticas neoliberais de cuidado de si.

Os intercessores com os quais pretendo dialogar nesta investigação são, predominantemente, Merhy, Cruz e outras participantes do coletivo da linha de pesquisa Micropolítica do Trabalho, Cuidado e Saúde Coletiva do qual, como aluna do programa de mestrado, faço parte. Também pretendo trazer as contribuições de Foucault, especialmente na investigação sobre as práticas de cuidado-de-si como ética, Maturana e Verden-Zöllner em Amar e Brincar (2004), assim como as leituras de autoras como Rago, Rolnik, Lorde, Hooks, entre outras.

Traumas: resolução ou dissolução?

“Às vezes fica muito difícil lidar com as pessoas. Então, eu visto a minha capa de ouriço antes de sair de casa”. Com um diagnóstico de transtorno mental

desde jovem, ela, que havia ficado órfã de pais muito cedo e se tornado a cuidadora dos irmãos, se encontrava em mais uma de suas recorrentes internações psiquiátricas. Desta vez, segundo dizia, porque não queria mais estar a serviço dos irmãos, cuidando da casa enquanto eles viviam suas vidas. Eu evitava deliberadamente ter acesso aos prontuários dos pacientes, apesar de estar entre minhas atribuições “evolui-los” (no jargão médico, preencher o prontuário com informações colhidas semanalmente nos grupos de conversa), para não correr o risco de ver minha disponibilidade para a escuta daquilo que estava mais vivo no momento ser contaminada pelos diagnósticos. Assim, não sei qual era seu quadro, mas sei o que ela me contou, e o que me disse foi que ela foi parar novamente no hospital após negar-se a sair de seu quarto durante duas semanas, incapaz de lidar com a hostilidade do mundo, período em que ficou sem se alimentar, banhar-se ou realizar quaisquer cuidados pessoais. Os irmãos, preocupados, acionaram o serviço e lá foi ela, internada novamente. Sem tempo de vesti-la, a capa de ouriço ficou esquecida no guarda-roupas.

A incidência de transtornos mentais como ansiedade, depressão e abuso de drogas legais e ilegais têm crescido grandemente nas últimas décadas entre várias populações, especialmente as urbanas. A população da cidade de São Paulo, por exemplo, possui o maior índice de doenças mentais do mundo, com quase 30% da população metropolitana apresentando algum tipo de transtorno, 20% relacionados à ansiedade, segundo estudo realizado entre 2005 e 2007 pela Organização Mundial da Saúde (VIANA, 2009). As questões estruturais e sistêmicas originadas do modelo ocidental patriarcal, branco e capitalista são causa de uma imensa quantidade de sofrimento mental que afeta, principalmente as populações não-brancas, pobres, pessoas homossexuais, transgênero e de outras identidades de gênero não- hétero/cisnormativas, mulheres, crianças, pessoas idosas, pessoas com deficiências ou que apresentam funcionamento neurológico ou psicológico diverso da chamada normalidade, entre outras. Muitas vezes, estas condições se sobrepõem, aumentando ainda mais o grau de isolamento e dor e levando a conflitos sociais que retroalimentam os processos de violência e exclusão vivenciados coletivamente, configurando experiências traumáticas (Hooks, 2001).

Particularmente vulnerável a estes processos está a população feminina. Em pesquisa realizada pelo Instituto DataSenado, 18% das mulheres brasileiras entrevistadas declararam já terem sido vítimas de algum tipo de violência doméstica, incluindo violência física, psicológica, moral ou patrimonial. Além disso, entre os anos de 2006 e 2013 a taxa de homicídios de mulheres aumentou em 12,5%, chegando a 4,8 mulheres assassinadas a cada 100 mil, ou 13 assassinatos por dia em 2013, segundo o Mapa da Violência 2015 – Homicídio de Mulheres no Brasil (SENADO, 2016). Estudo semelhante publicado em 2018 indica que houve uma leve queda nesta taxa no ano de 2015, quando chegou a 4,4 a cada 100 mil mulheres, porém, esta queda tem uma característica importante: enquanto a taxa de homicídios de mulheres brancas em 2015 caiu para 3 a cada 100 mil mulheres, a de mulheres pretas e pardas foi de 5,2 a cada 100 mil mulheres (SENADO, 2018).

De acordo com Covington (2011), as vivências de violência, que podem ser vistas como severamente traumáticas, são grandes responsáveis por doenças mentais e físicas nas mulheres. A autora descreve o trauma como sendo uma resposta a uma violência ou outro evento que ameace a vida e/ou a integridade física, psíquica e emocional, experiências tão extremamente ameaçadoras que superam a capacidade do organismo de lidar com elas, tais como estupro, violência doméstica, agressões, guerras, desastres naturais e acidentes. É importante também apontar que um trauma pode decorrer da experiência de testemunhar atos violentos, não só ao vivenciá-los. Herman (2015), a autora a quem venho recorrendo com mais frequência para explicar os fenômenos traumáticos e suas consequências, afirma que o trauma é uma doença de desconexão e descreve um modelo para sua cura baseado em três ações: o oferecimento de um espaço seguro, a escuta das histórias traumáticas e a empatia, que permite a reconexão consigo mesma, com as outras pessoas e com o mundo.

Gostaria aqui de traçar uma relação entre a vivência das experiências traumáticas e o que Rolnik descreve como sendo os três medos que nos acometem na nossa experiência de seres-desejantes-no-mundo, na constante negociação entre os afetos que nos acometem e os territórios que habitamos: o medo ontológico de morrer, o medo existencial de fracassar e o medo

psíquico de enlouquecer. Também me parece importante refletir, partindo da noção de cuidado discutida anteriormente, sobre os riscos e a ineficácia do uso instrumental de técnicas para resolução de **traumas**, **algo** que não me parece ocorrer na proposta oferecida por Herman e na qual embasa o trabalho dos Círculos de Cuidado Compartilhado.

Ao longo do processo de escrita de reflexão sobre a prática do Círculos e de elaboração deste texto, comecei a questionar o termo “resolução”, aplicado correntemente ao trabalho com traumas. A palavra, engravidada pelos sentidos que se atravessavam conforme eu vivia, no corpo, as interferências causadas por/em mim, perdia sentido, aderida a um campo semântico que a colocava, a meu ver, como sinônimo de explicação, deliberação, análise. Decidi, então (e por enquanto, talvez), que “dissolução” me agrada mais, remetendo a dispersão, mistura, a algo que se torna parte de um todo maior. Os traumas, afinal, como experiências vividas, quando ressignificados e liberados de seu papel de bloqueio para o fluxo da vida, passam a fazer parte de nós, a nos constituir enquanto subjetividades em processo de constante porvir.

Cuidado em Comunidade: a experiência dos Círculos

No começo rolou um desconforto, até uma certa desconfiança, o que eu acho que é super natural acontecer, porque realmente são pessoas que não têm espaço de escuta e que não têm o hábito de serem ouvidas, especialmente com a possibilidade de se colocarem com tanta verdade. E daí rolou um desconforto inicial de elas não quererem muito bem falar, de ficarem meio que hesitando... Na hora da proposta das duplas não, na hora de contar como elas estavam em duplas, não, elas se colocaram muito disponíveis para falar de como elas estavam naquele momento umas para as outras, mas na hora de abrir para a roda teve aquele momento meio desconfortável de início, uma olhando para o outra, “quem vai falar, quem vai falar?”, e nesse momento uma das moças, que foi depois a que acabou falando mais, ela olhou para uma colega que estava na roda e disse: “Você quer falar? Você está triste, eu estou vendo que você está triste”, e essa moça falou, só fez que não com a cabeça e depois falou, “É, eu estou triste, mas não quero falar não”, e ainda teve uma insistenciazinha, “não, pode falar, pode falar que a gente vai se escutar”, e ela

disse que preferia não falar. Então essa moça que tinha feito o convite para a outra falar começou falando dela, da relação dela com o marido, uma moça super nova, e da relação com o marido ela veio a falar das situações de violência e abuso que ela sofreu em casa por parte de um familiar. Isso é muito forte, não é? Muito forte e muito... Porque é recorrente, essa coisa do... Foi uma fala que reverberou por todas elas, dava para perceber que tinha um entendimento do que ela estava falando, uma experiência compartilhada, mesmo que as outras mulheres não tivessem passado por uma experiência de abuso elas sabem do que a outra estava falando, elas sabem com muita propriedade do que a outra estava falando. Então ela falou, e falou bastante, e assim, com uma serenidade, até, uma dignidade, uma dignidade muito bonita de testemunhar: “Eu gostaria de saber, de perguntar para o meu pai se ele sabia e, se ele disser que sabia, eu queria saber porque foi que ele não fez nada”. Ficou aquele silêncio e todo mundo muito focada na escuta dela e foi uma coisa bonita, me trouxe muita satisfação de perceber o poder desse espaço, de sustentar esse espaço de escuta, eu celebrei muito ter conseguido sustentar ali e ser bastante clara e persistente na coisa da escuta como... Da escuta empática, sem precisar ficar dando aulinha e falando o que é que a gente ia fazer ou não ia fazer, mas perceber que quando a gente consegue criar e sustentar esse campo da escuta ele reverbera, ele fica presente, essa é uma experiência que eu tenho tido e que é sempre bastante poderosa. E no finalzinho, a gente já estava no... sei lá, faltavam quinze minutos, nem isso, dez minutos para acabar, aquela moça que tinha sido convidada a falar e tinha dito que preferia não, ela resolveu falar. E foi uma fala, nossa, muito mobilizadora, porque ela trouxe a questão do filho dela mais novo que não é acolhido pelo pai, o pai maltrata ele, maltrata com palavras, o menino tem doze anos e o pai quer que o menino vá trabalhar com ele, acha bobagem que o menino estude porque ele acha que o menino tem que trabalhar desde já e o menino não quer, ou pelo menos não quer o tempo todo estar lá, não quer assumir já um trabalho, ele quer viver ainda o final da vida de criança dele, pelo que ela falou, e por isso acaba sofrendo muitas críticas e agressões verbais do pai. E ela, muito triste com isso, chorou bastante, e a fala dela era, “eu não quero que meu filho vire bandido”. Ela teme que essa reação do pai, essas agressões do pai façam com que o menino reaja de uma forma, porque ele já falou em sair

de casa, em fugir, e ela fica com muito medo que isso aconteça. Uma moça muito jovem, uns 35, quando muito, mas já com três filhos - a filha mais velha tem 18 anos - e estava muito tocada por tudo o que ela ouviu e o que me pareceu foi que ela se sentiu confiante para poder dizer o que ela está vivendo e como foi... É, poder dizer, apesar dela saber que não ia ter solução, porque não era essa a proposta, a proposta não é resolver a vida de ninguém, mas o simples fato dela poder falar daquilo, me pareceu que ela não tinha espaço antes e naquele ambiente, especialmente depois dela ter ouvido a outra falar com tanta franqueza e ser ouvida, ela se sentiu também confiante para poder falar. E ela falou, foi acolhida por todas as outras, e no final ela veio abraçar a gente, depois que todas as outras tinham ido embora veio me abraçar, abraçou a todas nós, agradeceu, e já estava com outro semblante, não estava mais com aquela cara fechada, estava sorrindo, agradeceu e disse que na próxima vai estar novamente com a gente (transcrição de gravação de fala minha durante escuta realizada como parte de um dos sistemas de apoio que sustenta meu trabalho em não-violência).

A primeira vez que ouvi a noção de comunidade como sendo constituída pela partilha de risco foi através de Dominic Barter¹⁵. Até então, a noção mais familiar para mim era a oferecida pela visão sociológica, especialmente a que vem à partir de Tonnies (1957), que, a fim de explicar os modos pelos quais os seres humanos se organizam socialmente, apresenta duas formas de organização social: a Comunidade (Gemeinschaft) e a Sociedade (Gesellschaft). A primeira delas, considerada por ele mais “natural” (por estar mais próxima de uma suposta natureza humana), é constituída e sustentada pela tradição, representada pela religião e pelos costumes e fundada na semelhança e na afinidade de crenças, ideias e atitudes. A segunda, considerada mais racional e deliberadamente construída, é embasada nas leis e acordos consolidados que sustentam os laços sociais. Há um forte eco hobbesiano no trabalho de Tonnies, já que ele considera que os seres humanos necessitam do agenciamento de uma instância externa para que possam conviver em sociedade, seja esta instância transcendente, divina (no caso da Comunidade), seja ela na forma de um Estado forte e firme, quando se

fala em Sociedade. Esta visão se combinava às minhas próprias experiências de vida comunitária: a comunidade por afinidade ou por laços de sangue. Fiz parte de uma comunidade de jovens ligada às Comunidades Eclesiais de Base durante vários anos da década de 1980 e essa foi uma vivência fundante para mim, inclusive me introduzindo à não-violência, por via das leituras do Evangelho informadas pela Teologia da Libertação, que era a fundamentação dos nossos encontros semanais. Antes disso, tive vivências muito consistentes de comunidade em família, tendo sido criada em uma família imigrante que acolhia várias outras pessoas que, só fui descobrir bem mais tarde, não guardavam laços familiares com meus avós, mas faziam parte de um grupo de pessoas que se encontrou, se acolheu e se apoiou no Brasil, após terem vindo de Portugal e outros países. Isso me constituiu como alguém que teve a oportunidade de viver uma diversidade bastante importante, desenvolvendo uma certa competência para lidar com conflitos, apesar de, na visão de minha família (creio eu, por questões estruturais, políticas até), conflitos serem coisas a serem evitadas. Mas, ainda assim, o que determinava nossos laços comunitários eram fatores em comum, além das relações familiares, como a tradição religiosa, por exemplo. Somente mais tarde fui compreender que ali, também, havia riscos compartilhados e ressignificar minhas vivências de comunidade através dessa nova consciência.

Alinhados ao paradigma da não-violência, os Círculos Restaurativos sistematizados por Dominic Barter são a principal inspiração da proposta dos Círculos de Cuidado Compartilhado. Inseridos no âmbito da chamada Justiça Restaurativa, foram criados na década de 1990, no Rio de Janeiro, num processo de intercessão e colaboração entre Barter e crianças e adolescentes da favela Santa Marta. Objetivando o cuidado coletivo de conflitos de uma forma que se afaste do modelo punitivo que ainda prevalece nos sistemas de justiça dos quais nos valem, se baseiam em alguns princípios, segundo Lyubansky e Barter (2019), entre eles: a) conflitos indicam a necessidade de uma “atualização de sistema” nas relações e o engajamento neles é produtivo; b) os conflitos pertencem à comunidade e não apenas às pessoas diretamente envolvidas neles; c) o engajamento no conflito requer colaboração e partilha de

poder; d) o objetivo é atingir o entendimento mútuo e produzir ações efetivas de cuidado comunitário, surgidas dos encontros ocorridos durante os Círculos.

Porém, de que comunidade se fala aqui? No contexto da não-violência, não de uma ideia de convivência coletiva embasada neste entendimento tácito, “natural”, proposta por Tönnies, na qual a busca por homogeneidade e a evitação do dissenso e do conflito são fatores fundamentais para a manutenção da ordem estabelecida. Como aponta Bauman (2003), este pensamento carrega o risco da tão sonhada comunidade se tornar, ao invés de um círculo de acolhimento, segurança e paz, conforme nossas fantasias nos fazem almejar, “uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e frequentemente assolada pela discórdia interna” (BAUMAN, 2003, p.19), tornando-se “paranóica” a cada modo distinto de se ser, reagindo violentamente a essa presença da diferença.

O desafio é, portanto, conciliar a busca pelo convívio, que favorece o fortalecimento coletivo, a segurança e a colaboração, com o exercício da autonomia, refletido no que Bauman nomeia como identidade (idem, p.21), e que poderíamos chamar também de singularidade ou, nas palavras de Buber, exclusividade. E é aqui que este filósofo oferece um contraponto e uma contribuição preciosos para uma reflexão que pode nos retirar deste impasse: a ideia de uma “nova comunidade”, fundada numa visão menos cruel de sociedade, não dependente de pactos de lealdade a determinadas ideologias e de uma força-lei externa que atua para que os laços sociais não se deteriorem, mas enxergando a humanidade como formada por seres de potência, em busca de conexão e composição, capazes de agenciarem-se a si mesmos e de construir comunidades baseadas não mais na afinidade e identificação, mas no acolhimento, aceitação e confirmação da diversidade e da Vida.

Essa alternativa compõe-se à proposta por Carrillo (2013), pensador colombiano que traz a noção das comunidades como potências instituintes, agenciadas por elas mesmas, não por modelos comunitários pré-constituídos. Para ele, é nas ações e práticas advindas destas comunidades, especialmente na recusa à lógica capitalista, que reside o potencial para reconstruir sua própria potência emancipadora. Citando Turner, corrobora a ideia de

comunidade como nascida do risco compartilhado: “La communitas surge allí donde no hay estructura social, es decir, donde lo que hay es ausencia, carencia o, cuando menos, una grave debilidad de lo orgánico social” (idem, p.208). É da consciência deste risco e da articulação entre a autonomia individual e a coletiva que nasce a criatividade necessária para a criação de novas modalidades de convivência, produção de novos comuns e, possivelmente, de novos mundos para se existir

Considero que a possibilidade de cura das dores provocadas pelas vivências traumáticas coletivas reside exatamente na raiz do problema que as provoca: a desconexão pessoal, social, que impede que agrupamentos de pessoas se reconheçam como comunidade, compartilhando riscos e benefícios. Mesmo quando estas comunidades se configuram como tais, muitas vezes as dores não ditas, não ouvidas e não cuidadas se transformam em conflitos que paralisam qualquer possibilidade de atuação conjunta. Vemos isso acontecer com frequência em coletivos de ativistas pelos direitos das populações mais vulneráveis, por exemplo. A fragilização dos laços comunitários torna estes grupos muito mais vulneráveis e, portanto, menos eficientes em sua atuação em busca da libertação dos mecanismos de opressão estrutural.

Pretendo, neste trecho da discussão, ampliar a noção de comunidade buberiana através do trabalho de Friedman, investigando as possíveis conexões com as **contribuições de** Laval, Dardot e outros, relacionadas à questão dos comuns. Me interessa também conhecer melhor as recentes discussões ofertadas por pesquisadores ligados aos paradigmas decoloniais e latino-americanos, como Acosta, Bispo, Carrillo, Krenak e outros.

2: GESTANDO OS CÍRCULOS

Aqui, apresentarei a cartografia das experiências vividas durante os encontros propiciados tanto pelas Rodas de Empatia, quanto pelos Círculos de Cuidado Compartilhado, que estou chamando genericamente de círculos de cuidado, nascidos desse cadinho de interseções, atravessamentos, acontecimentos e experiências vividas ao longo de muitos anos de vida e profissão, das inquietações suscitadas em ações como coordenação e facilitação de grupos diversos, atendimento a pacientes psiquiátricos, pessoas idosas em instituições

como asilos e hospitais-dia, pessoas com deficiências, crianças, cuidadoras/es e educadoras/es em escolas e outras instituições de ensino e outros grupos.

Inicialmente focada no uso terapêutico de diversas linguagens da arte, desde as visuais até as corporais, minha prática na facilitação dos grupos foi incorporando a visão fenomenológica, o diálogo e os subsídios oferecidos pela minha investigação da prática da Comunicação Não-violenta como recursos de conexão entre participantes, numa busca cada vez mais intensa de horizontalidade e de partilha e construção coletivas de saberes.

Um momento poderoso de integração aconteceu quando tomei contato com a Socioterapia de Base Comunitária realizada na cidade de Byumba, em Ruanda (RICHTERS;VAN BRAKEL;DEKKER, 2008), e foi então que os Círculos de Cuidado Compartilhado começaram a se configurar. Como parte do processo de restauração coletiva após a guerra civil causada por conflitos étnicos e o consequente genocídio que causou por volta de 800.000 mortes, em 1994, a Socioterapia de Base Comunitária atuou, com sucesso, com pessoas que vivenciaram situações extremamente traumáticas, desafiadoras e conflituosas, como assassinatos, estupros e alta incidência de infecção por HIV-AIDS e gravidezes indesejadas decorrentes deles. Nesta abordagem, que primou pela simplicidade, grupos de 10 a 15 pessoas se reuniram semanalmente, durante três meses, para conversar, discutir assuntos de importância para o grupo e participar de jogos. Os encontros foram pautados em cinco princípios: equidade, democracia, responsabilidade, aprender fazendo, aqui-e-agora. Ao longo dos encontros, o processo se desenvolveu em fases que acolheram e ressignificaram as narrativas trazidas pelas pessoas participantes: oferecimento de um espaço seguro para a partilha, estabelecimento de confiança, oferta de cuidado, respeito, reconfiguração das regras de convivência e valorização da memória (FELIX;WHERNY, 2008). Contemplar este processo de cuidado comunitário me fez acreditar que era possível desenhar algo parecido, adequado à realidade brasileira e, mais do que isso, adaptável às diversas realidades comunitárias com as quais eu convivia.

A ideia dos Círculos, que incorporam a visão fenomenológica, o diálogo e os subsídios oferecidos pela investigação prática da Comunicação Não-Violenta

se pauta também no uso de diversas linguagens da arte, desde as visuais até as corporais, como recursos de conexão entre as participantes. Assim, busquei construí-los como espaços horizontais de confiança que sustentam relações de cuidado e de apoio, a partir da escuta empática e de atividades que promovam a celebração da companhia e da convivência, valorizando os saberes, experiências e habilidades presentes nas próprias comunidades, com o objetivo de tornarem-se cada vez mais endógenos, autônomos e autogestionados.

Neste item, portanto, proponho narrar as vivências, os atravessamentos, as linhas de tensão e os caminhos cartográficos que trilhei durante a pesquisa, buscando compreender melhor de que forma as tramas entre experiências, narrativas e intercessores se configuram e se tecem e quais são os desenhos que se formam à partir delas, enquanto me configuro como pesquisadora imundizada nos encontros.

3: PARTEJANDO OS CÍRCULOS

Aqui pretendo, a guisa de conclusão final da dissertação, partilhar minhas reflexões em relação aos impactos e resultados dos círculos sobre comunidades e grupos em que foram aplicados, sobre minha práxis como pesquisadora e sobre os meus processos pessoais de ressubjetivação, resultantes da interlocução com os intercessores dessa pesquisa e dos aprendizados obtidos durante a investigação. Também intenciono refletir sobre os possíveis seguimentos e, mais do que oferecer respostas, trazer à luz boas perguntas que abram campo para novas investigações.

Um dos temas que me parece bastante relevante e que me surgiu há pouco, durante o processo de finalização da escrita deste relatório, relaciona-se com o fato de eu ter me dado conta de que o que venho chamando de escuta não se restringe àquilo que entra pelos meus ouvidos, mas a todo um conjunto de acontecimentos que afeta meus sentidos como um todo. Algo que guarda muito mais semelhança com as noções de corpo vibrátil e escuta sensível propostas por Rolnik do que com o que convencionalmente chamamos de escuta terapêutica,

ou mesmo a compreensão mais corrente da escuta empática preconizada pela Comunicação Não-Violenta. Assim, intuo que reflexões sobre o corpo e os afetos tomarão um espaço bastante importante neste trecho final, levando a outras possibilidades de compreensão do que a escuta significa e como se processa.

Estar em experimentação te convoca a construir relações com invenções de pensamento em si e com pensamentos ferramentas que outros podem nos oferecer, como intercessores em nós. Poder movimentar-se na experimentação para a constituição de uma autêntica experiência pede dar narrativa para o vivido, pela presença do outro, seja o outro qualquer outro, humano e não humano. Tudo isso constitui o encontro como lugar de relações intensivas, de forças que nos cruzam, ativas e passivas, fortes e fracas. Tudo isso constitui o encontro como uma micropolítica.

Isso abre a construção de um encontro enquanto campo profundo de interferências que podem ser recolhidas dos modos os mais variados possíveis e imprevisíveis. Isso abre a construção dessa processualidade como facilitadora de novos acontecimentos existenciais. Isso nos abre como corpos dispositivos. Dar narrativa do que estamos vivenciando como corpos dispositivos e do que os outros corpos estão narrando do vivido é um campo em aberto a sua narratividade e a sua capacidade de você construir artefatos para poder dar expressividade ao que o outro quer expressar em sua autenticidade, seja em que linguagem for, seja como queira fazer isso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHÃO, A.L.; MERHY, E.E. et al. O pesquisador in-mundo e o processo de produção de outras formas de investigação em saúde. In: MERHY, E.E. et al. (orgs). **Avaliação Compartilhada do Cuidado em Saúde: surpreendendo o instituído nas redes.** Rio de Janeiro: Hexis, 2016.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016, 264 p.

BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BONDÍA, Jorge Larossa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 20-28, 2002.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. 10 ed.

CARRILLO, Afonso T. **El Retorno a la Comunidad**: problemas, debates y desafíos de vivir juntos. Bogotá: CINDE, 2013.

COVINGTON, Stephanie. Women and Addiction: A Trauma-Informed Approach, **Journal of Psychoactive Drugs**, n.40:sup5, 2008, p.377-385.

CRITELLI, Dulce. **História Pessoal e Sentido da Vida**: historiobiografia. São Paulo: EDUC-FAPESP, 2013. 104 p.

CRUZ, Kathleen T. **Agires militantes, produção de territórios e modos de governar**: conversações sobre o governo de si e dos outros. Porto Alegre: Rede Unida, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DOBSON, Andrew. **Listening for Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FELIX, Bitonda; WHERNY, Namara. The Role of Socioterapy in the Reconstruction of Rwandan Society. In: RICHTERS, Annemiek; VAN BRACKEL, Susan; DEKKER, Cora (ed). **Here We Are**: community-based socioterapy in Byumba, Rwanda. Heemstede: Gravé, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

FRIEDMAN, Maurice; DAMICO, David. **Genuine Dialogue and Real Partnership**: foundations of true community. Bloomington: Trafford Publishing, 2011.

GOMES, M.P.C.; MERHY, E. E. **O Pesquisador In-mundo**. Porto Alegre: Rede Unida, 2014.

GUATTARI, Felix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 2012. 2 ed.

HERMAN, Judith L. **Trauma and Recovery**. New York: Basic Books, 2015.

HOOKS, bell. **All About Love**: new visions. New York: Harper Perennial, 2001.

_____ A teoria como prática libertadora. In: **Ensinando a Transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2017. 2 ed. pp. 83-104.

KING, Martin Luther. Carta da Prisão de Birmingham. In: **Não Podemos Esperar**. São Paulo: Senzala, 1968. pp. 78-99.

LYUBANSKY, M; BARTER, Dominic. Restorative Justice in Schools: Theory, Implementation, and Realistic Expectations. **The Psychology of Peace**

Promotion, 2019. Online. Disponível em:
https://www.academia.edu/39961282/Restorative_Justice_in_Schools_Theory_Implementation_and_Realistic_Expectations

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas - 1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ **O Olho e o Espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____ **A Prosa do Mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

NOSEK, M. Nonviolent communication: a dialogical retrieval of the ethic of authenticity. **Nurs Ethics**, v. 19, n. 6, p. 829-37, Nov 2012.

PERLS, Frederick. **A abordagem gestáltica e testemunha ocular da terapia**. Rio de Janeiro: LTC, 2011. 2 ed.

PROVENZANO, BC; MACHADO, APG; Rangel MTAS, Aranha RN. A empatia médica e a graduação em medicina. **Revista Hospital Universitário Pedro Ernesto**. 2014;13(4). p.19-25.

RAGO, Margareth. **A Aventura de Contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

RICHTERS, Annemiek; VAN BRACKEL, Susan; DEKKER, Cora (ed). **Here We Are: community-based sociotherapy in Byumba, Rwanda**. Heemstede: Gravé, 2008.

ROGERS, C. R. The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change. **Journal of Consulting and Clinical Psychology**, v. 60, n. 6, p. 827-832, 1992.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina, 2016. 2 ed.

_____ Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ético-estético-política no trabalho acadêmico. **Cadernos de Subjetividade**, v.1 n.2: 241-251. PUC/SP. São Paulo, set./fev. 1993.

ROSENBERG, Marshall. **Comunicação Não-Violenta**. São Paulo: Ágora, 2006.

SENADO FEDERAL. Panorama da violência contra as mulheres no Brasil [recurso eletrônico]: indicadores nacionais e estaduais, n. 1 (2016). Brasília: Senado Federal, Observatório da Mulher contra a Violência, 2016-2018

SENADO FEDERAL. Panorama da violência contra as mulheres no Brasil [recurso eletrônico]: indicadores nacionais e estaduais, n. 2 (2018). Brasília: Senado Federal, Observatório da Mulher Contra a Violência, 2016-2018.

TÖNNIES, Ferdinand. On Gemeinschaft and Gesellschaft. In: LOOMIS, Charles (ed), **Community and Society: Gemeinschaft und Gesellschaft**. East Lansing: Michigan State University Press, 1957. p.223-231.

VIANA, Maria Carmen et al. São Paulo Megacity Mental Health Survey - a population-based epidemiological study of psychiatric morbidity in the São Paulo metropolitan area: aims, design and field implementation. **Rev. Bras. Psiquiatr.** São Paulo, v. 31, n. 4, p. 375-386, dez. 2009.

MEUS ENCONTROS COM A MICROPOLÍTICA

(texto produzido para o grupo de pesquisa micropolítica)

A cada vez que renovo meu contato com a Micropolítica, novas configurações se ajeitam dentro de mim, em linhas de fuga e de reencontro, em rupturas com o instituído que me habita, em criação viva. Nas aulas da disciplina de Micropolítica do Cuidado em Saúde oferecidas no segundo semestre de 2020, dentre tantas questões apresentadas, duas brilharam muito fortemente para mim e as trago aqui na forma de pensamentos sobre os meus encontros com a Micropolítica e seus atravessamentos.

A pesquisa micropolítica como deriva: as caminhadas pela trilha Meu primeiro encontro com a micropolítica foi ao ingressar no programa de mestrado, em 2019.

Já havia lido alguns dos autores-intercessores nos quais o trabalho se embasa e não demorou muito para que eu percebesse que havia conversas muito férteis entre o que eu já estava fazendo e pesquisando e a pesquisa que a linha me propunha. E eu segui, contente por ter encontrado a interlocução que eu há tanto tempo buscava, como ativista da não-violência e psicoterapeuta com uma longa atuação na escuta de pessoas e de grupos. Particularmente, a Cartografia Sentimental da Suely Rolnik me pegou de jeito. Ela me desestabilizou, tensionando minhas crenças sobre como se fazia uma pesquisa acadêmica, ao me “obrigar” a me reconhecer como pesquisadora in-mundizada de minha pesquisa, especialmente das rodas de escuta com mulheres, profundamente implicada, entendendo que, conforme falavam delas, era de mim também que falavam.

Como escrevi no meu relatório de qualificação, “fazendo parte de uma geração posterior à da autora, inserida, porém, num contexto sócio-cultural e territorial diverso, no qual os ventos de mudança demoraram um pouco mais a chegar, me reconheci nas narrativas tecidas por ela, nas cenas descritas, na aspirante-a-noivinha que se recusou a gorar-e-grudar, a perder a graça, a renunciar ao desejo. Conforme lia os primeiros capítulos, minha sensação era de que a autora estava me narrando, como naquela comédia dramática protagonizada por Emma Thompson e Will Ferrer, ‘Mais Estranho do que a Ficção’, na qual um homem comum começa a ouvir cada passo de sua vida sendo narrado por

uma voz de mulher, que descobre, mais tarde, ser de uma famosa escritora de romances trágicos.

Era como se Suely me acompanhasse na minha vida, olhando para mim de algum lugar misterioso e descrevendo, minuciosamente, os processos pelos quais eu passava. Simultaneamente, eu vivia um momento conflituoso em várias relações, nas quais eu me sentia profundamente incapaz de comunicar aquilo que me habitava, explicitar o que eu sentia e pensava. Entrei naquele 'estado de esquisitez' que se estabelece quando não encontramos linguagem para exprimir nossas experiências, nossos afetos. Perdi a língua e emudeci”.

Precisava, então, encontrar uma língua que me permitisse relatar os atravessamentos e afetações causados em mim pela pesquisa, que me apoiasse a inventar formas de tornar minha investigação numa oferta de modos de pensar mundos outros, mais justos, dignos e belos, como era meu desejo desde o início. Nesse período, de angústia e incerteza, me achando incapaz de expressar através de qualquer linguagem aquilo que me habitava, entendi que as longas caminhadas que eu tinha por hábito fazer quase que diariamente, desde que me mudei para o Rio de Janeiro, estavam, de alguma forma ainda misteriosa para mim, me ajudando a desembaraçar as linhas de força e de afecções dentro de mim e a criar algo a partir delas.

Assim, fui me constituindo como uma pesquisadora-andarilha. Derivando, como Tim-Tim, deixando que meu olhar e meu desejo me conduzissem pelos caminhos da cidade e da pesquisa, aberta aos encontros, olhando, como Caeiro, para a esquerda e para a direita e, de vez em quando, olhando para trás, vendo, a cada momento, aquilo que nunca antes eu tinha visto: pedrinhas no chão, borboletas, cipós enredados, mares, gentes... Encontros que me levaram a inventar dispositivos para a minha caixa de ferramentas de pesquisadora que me permitiram, finalmente, falar sobre minha pesquisa. Um processo desafiador, intenso, encantador, que tem me preenchido de sentidos, de aprendizados, de descobertas.

A pandemia trouxe novos desafios para a minha prática de andarilhagem. Guardando o distanciamento social, em casa, como continuar caminhando pelos caminhos da vida, dos pensamentos? Encontrei nas linhas dos bordados e dos desenhos uma forma de derivar nas ideias. Encontros que seguem, por enquanto, no espaço virtual, e a curiosidade: para onde isso irá nos levar?

O usuário-guia como pesquisador de nós: amor na relação de cuidado. Minhas sextas-feiras de manhã, durante o ano de 2014, eram dedicadas a uma roda de conversa com pessoas internadas em um hospital psiquiátrico. Junto com meu parceiro de atendimentos, numa proposta de intervenção fenomenológica, nos sentávamos com elas e abríamos uma roda de escuta, sem proposta temática alguma, apenas convidando-as a dizer como estavam naquele dia, naquele momento. Inicialmente, essa intervenção, que hoje eu caracterizaria mais como uma interferência, causou vários deslocamentos: em nós, os “facilitadores”, que nos víamos seguidamente responsáveis por acompanhar 15 a 20 pessoas que apresentavam diversos quadros psiquiátricos, algumas delas com histórico de agressividade contra os funcionários do hospital, e, algumas vezes, chamados a mediar conflitos entre elas; nos funcionários, que não entendiam muito bem o que estávamos fazendo. Deriva.

Uma proposta de pesquisa do espaço apresentada por Guy Debord: “O conceito de deriva está ligado indissoluvelmente ao reconhecimento de efeitos da natureza psicogeográfica, e à afirmação de um comportamento lúdico-construtivo, o que se opõe em todos os aspectos às noções clássicas de viagem e passeio. Uma ou várias pessoas que se lançam à deriva renunciam, durante um tempo mais ou menos longo, aos motivos para deslocar-se ou atuar normalmente em suas relações, trabalhos e entretenimentos próprios de si, para deixar-se levar pelas solicitações do terreno e os encontros que a ele corresponde.

A parte aleatória é menos determinante do que se crê: no ponto de vista da deriva, existe um relevo psicogeográfico nas cidades, com correntes constantes, pontos fixos e multidões que fazem de difícil acesso à saída de certas zonas. Mas a deriva, em seu caráter unitário, compreende o deixar-se levar em sua contradição necessária: o domínio das variáveis psicogeográficas pelo conhecimento e o cálculo de suas possibilidades” (Teoria da Deriva, disponível em <https://teoriadoespacourbano.files.wordpress.com/2013/03/guy-debord-teoria-da-deriva.pdf>).

Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, em O Guardador de Rebanhos.

Sentindo-se “obrigados” a avisarem os pacientes sobre a atividade da manhã e a moverem-se juntamente com eles e conosco, um dia para a sala de TV, outro dia para o jardim, sendo convidados constantemente por nós a participarem da roda de conversa e negando-se, fiéis a seus papéis profissionais, até que renunciaram a nos acompanhar e deixaram a condução da atividade nas nossas mãos; as pessoas internadas, que, inicialmente, entenderam a oferta da roda como um espaço para levarem demandas práticas, testando-nos para constatar se podiam confiar em nós, até que deixamos claro que não tínhamos vínculo com a instituição e, portanto, não tínhamos nem ingerência sobre decisões institucionais, nem interesse algum em compartilhar o que ouvíamos deles com outras pessoas fora da roda.

Nosso vínculo e nosso comprometimento era com elas e só com elas.

Era um homem jovem, alto, negro, de porte atlético. Dizia que havia servido a Marinha, de onde tinha sido afastado quando as vozes o obrigaram a esfaquear a avó que o havia criado e a quem amava muito. Não sei se chegou a fazê-lo, mas nos momentos em que sua fala estava mais organizada, dizia que se arrependia de ter pensado nisso e temia voltar para casa e ser novamente obrigado pelas vozes a matá-la.. Dizia também que havia tido comportamentos muito violentos e chegou a contar que matou alguém, sem que tenha ficado claro se essa narrativa pertencia à nossa realidade compartilhada ou se era parte da realidade que somente ele acessava em suas crises. Foi nos dito que ficássemos atentos a ele, pois poderia se comportar de forma agressiva e nos colocar em risco.

Diagnosticado como esquizofrênico, constantemente estava fortemente medicado quando chegávamos para os encontros. Mas isso não o impedia de participar assiduamente, mesmo que, na aparência, não estivesse tão presente quanto as outras pessoas. Aos poucos, fui percebendo que ele estava, sim, muito presente. Atento aos movimentos de todas as pessoas na roda, era quem consolava um colega que começava a chorar ao narrar uma história triste, passando seu braço forte sobre seus ombros. Numa ocasião, apartou uma briga iminente, ao abraçar um rapaz que, agitado, dizia que não iria mais aceitar as medicações, enquanto uma mulher mais velha o criticava, dizendo que ele estava errado, que achava que sabia mais do que o médico e que isso não era correto, que ele precisava “respeitar a autoridade do médico”. Pedindo

que ele se acalmasse e tivesse paciência, disse: “Ela não está brigando com você, só está dizendo que está preocupada com você e que quer que você se cuide direito”. Ou que percebia, quase como mágica, quem precisava de companhia e ia sentar-se ao lado dessa pessoa.

Uma vez, passou o encontro todo sentado silenciosamente ao lado do meu parceiro, sorrindo afetuosamente para ele, que havia me relatado, no nosso caminho de ida até o hospital, não estar muito bem naquele dia.

Criado na tradição evangélica, muito religioso, fazia uso constante de citações bíblicas, com frequência aparentemente desconectadas daquilo que estava sendo dito mas que, escutadas com atenção, ganhavam muito sentido. Atento, presente, sua figura silenciosa passou a ser imprescindível. Um apoio inusitado e muito bem-vindo.

No último encontro do ano, ao nos despedirmos temporariamente para uma breve pausa, ele

pediu se poderia me abraçar. Eu assenti, nos abraçamos e, em seguida, ele me entregou um presente: um papel enrolado e amarrado com uma fita vermelha, um desenho, no verso do qual escreveu um trecho do Cântico dos Cânticos. O amor que circulou entre nós, naqueles encontros, na forma de cuidado, captado como arte e poesia.

MATERIAL PRODUZIDO PARA O CADERNO DO EICOS

Como a(r)mamos nossa produção coletiva: a disruptura das amarras de nossas âncoras para um navegar nos fluxos

MARIA ANGELICA DE MELO RENTE

REGINALDO MOREIRA

A linha de pesquisa em Psicossociologia da saúde e comunidades se caracteriza pela produção coletiva de aprendizados e saberes. Os encontros da disciplina reúnem não só discentes de pós-graduação do Programa EICOS, mas também pesquisadoras-es de outras linhas de pesquisa, de outras instituições, assim como uma variedade de docentes ligados à linha. Essa multiplicidade de corpos, de experiências e de visões, de formações e atuações profissionais, os agenciamentos produzidos pelos encontros entre essas diversas vidas e as multidões que as compõem têm resultado em uma potência de invenção incrivelmente inovadora, produtora de transformações e novidades no campo da investigação acadêmica.

Orientada pelos princípios da Micropolítica do Cuidado, a linha recorre à pesquisa cartográfica como condutora das reflexões, permitindo registrar as paisagens afetivas que se formam a partir das afecções vividas no campo, nas interlocuções com as demais pessoas que participam dos encontros da disciplina, assim como nas intercessões com os autores lidos e comentados. Foi seguindo os princípios da cartografia, a partir das produções resultantes dos encontros vivos entre pesquisadoras-es e intercessoras-es, que os materiais presentes nesta edição dos Cadernos EICOS foram produzidos.

Como disparador das conversas férteis que resultaram nas reflexões compartilhadas na primeira parte, tivemos o texto-matriz produzido por um dos coordenadores da linha, Emerson Merhy.

Nós que a(r)mamos nossas construções coletivas a partir dos encontros, esse ano fomos pegos pelo confinamento social, na realidade pandêmica. Como furar o muro,

achar a dobra, e enfim encontrar com o outro, nesta rede disparadora de afecções, que é fluxo a partir do e, a partir do entre, que ganha força motriz por meio desta correnteza que se forma quando os encontros se dão. Foi um desafio e desconfinamos remotamente. Os encontros virtuais foram engravidados de sentidos tão potentes, que somados ao desejo de tantos e tantas, impulsionaram a pesquisa afetiva, mesmo que num ferramental inusitado, porém possível, que se revelou também potente, porque nada impede a força do encontro, quando se está disposto a ele, nem mesmo a distância. Ao contrário, o que a tecnologia nos proporcionou foram possibilidades outras de reunirmos pessoas de cantos distantes, que presencialmente talvez não fosse possível.

Mais uma vez fomos surpreendidos pelo novo, que se dá pelo contexto. Nunca há previsibilidade neste encontro, pois depende de tantas variáveis. Não há um caminho traçado. Não há receitas. O passo a passo é aquele que se dá junto, se dá com, se dá em ato. E para o caminhar caminhando não há medidas exatas. Há sensibilidades acionadas, para que possamos sentir o outro e imprimir um ritmo conjuntamente.

É como estar à deriva num processo de atravessamento de uma margem à outra desse rio que é fluxo contínuo, como bem nos lembra Deleuze e Guattari, ao buscarem palavras para definirem o rizoma. O processo da pesquisa é rizomático, é cartográfico. Pode ser visto como a travessia de um rio. Com qual barco, jangada, canoa ou nado livre atravessaremos de uma margem a outra?... Ao mirarmos o outro lado da margem, a água nos leva em sua correnteza e nos deixa vulneráveis sempre. E o encontro é a potência da vulnerabilidade e da fragilidade!

Para a travessia é preciso se liberar do peso da âncora. Se quisermos navegar, de fato, teremos que deixar a segurança do porto. Mesmo que isso implique em sensações de inseguranças, da falta de uma rota traçada. A viagem só começa quando nos deixarmos fluir e fruir. O planejar nunca está dado à priori, mas se cria no processo do navegar.

Caso estejamos com a sensação de muita segurança nos processos dos encontros, podemos correr o risco de estarmos mais propensos a colonizar o outro, que realmente encontrá-lo. Estar perdido no processo é importante sinal que tenhamos soltado a âncora. Para navegarmos nos territórios dos encontros, é fundamental que deixemos os pesos para trás. Nos territórios acidentados, nas ambiências tão diversas, é que a pesquisa se faz com a força revolucionária das descobertas. É preciso o acidente geográfico intenso, para que tenhamos a beleza da cachoeira. Só

neles elas nascem. E quanto mais acidentado o território, mais intensa a queda de exuberante de suas águas.

Em A Paixão segundo G.H., Clarice Lispector traz o conflito da personagem que deve abandonar uma terceira perna, ou a sensação de uma terceira perna, inexistente, mas que a impedia de caminhar. Para caminhar precisamos perder a insegurança do tripé. Para o caminhar, necessitamos somente de duas pernas. E abandonarmo-nos no essencial exige que o pesquisador esteja preparado para improvisar, não no sentido de fazer de qualquer jeito, ou qualquer coisa, mas é preciso estar pronto para ser e estar na medida da demanda do contexto. E esse contexto é construído com o outro. Só de dá a partir deste encontro.

Na potência do que pode um encontro, faz-se necessário desvestir-se das roupagens que usamos em nossas representações, para que novas possibilidades surjam. Estar nu, em relações horizontalizadas, sem verticalizar e ou deixar ser verticalizado pelo outro. Os encontros são rizomáticos. Exigem sensibilidade ativada o tempo todo, para além das palavras, os sentires; para além do que já esteja dado, os devires. O encontro se estabelece primeiramente entre os corpos vibráteis. Entre eu e o outro existe um campo de vibração que só enxerga quem estiver sensível a ele. Ali onde não sou eu, nem o outro, onde somos nós. Porém somos eu e o outro, ou os outros. Nesse campo imaterial, vibracional, é que disparam novas possibilidades de mundo.

1: texto-matriz: "Em busca do tempo perdido.....";

2: Produção coletiva que têm o debate que armamos sobre o que é a micropolítica em diálogo com a produção do Emerson;

3: produção de cada participante: "O meu encontro com a Micropolítica";

LEITURAS DE AUTORES DO CAMPO DA PSICOLOGIA SOCIAL E SEUS COMENTÁRIOS EM 2019, POR MARIA ANGELICA DE MELO RENTE

CAMPOS, Regina Helena de Freitas. Inácia D'Ávila e a História da Psicologia Social - articulando ecologia, feminismo e desenvolvimento cultural. In: MACIEL, Tania Barros; SOUZA, Cecilia de Mello e (orgs). **Inovação e Trajetos**: comunidade, desenvolvimento e sustentabilidade. Curitiba: Appris, 2018. p.23-38

Regina Helena de Freitas Campos é psicóloga e PhD em educação pela Universidade de Stanford, EUA. É Professora titular de Psicologia e Educação da Universidade Federal de Minas Gerais e colaboradora do programa EICOS da Universidade Federal do Rio de Janeiro, além de presidente do Centro de Documentação e Pesquisa Helena Antipoff. Neste capítulo, ela descreve a trajetória acadêmica de Maria Inácia D'Ávila Neto, uma das fundadoras do Programa EICOS (Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social), como parte do programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Com sólida formação em Psicologia Clínica e Social, tendo recebido seus títulos acadêmicos na Universidade Federal do Rio de Janeiro (graduação) e na Universidade Paris VII (mestrado e doutorado). Considerada uma das precursoras da Psicologia Social no Brasil, Maria Inácia introduziu a Psicossociologia baseada no trabalho de Serge Moscovici como base principal de sua investigação.

A autora enfatiza o caráter diversificado da formação de Maria Inácia, assim como a originalidade de sua obra, que agrega influências como Theodor Adorno e Horkheimer, da Escola de Frankfurt, a psicanálise e a antipsiquiatria, assim como a teoria das representações sociais, criada por Durkheim e ampliada por Moscovici e, posteriormente, Denise Jodelet, no campo da Psicossociologia. Aponta também os temas de investigação que acompanharam Maria Inácia durante toda a sua atuação acadêmica: o papel do pesquisador como sujeito implicado, as intervenções psicossociais em

comunidades tradicionais, as relações de poder e de gênero e os processos de autogestão e empoderamento feminino como instrumentos de mudança social.

A variedade de influências que, apesar da diversidade, não deixa de apresentar uma grande coesão, é um dos aspectos mais importantes de seu trabalho, em minha opinião, já que possibilitou, a partir também das influências recebidas dos estudiosos das questões brasileiras, a criação de uma Psicossociologia nativa, local, atenta às questões particulares do Brasil e de suas populações. Outro ponto que me surpreendeu e que me conecta com ela é seu trabalho voltado para a investigação das questões de gênero, especialmente no que se refere aos impactos do patriarcado sobre o estabelecimento das relações de poder entre mulheres e homens. Esse tema me interessa sobretudo por ser, também, um dos meus principais assuntos da minha pesquisa, que se dedica a investigar os impactos da escuta sensível em grupos de mulheres que passaram por experiências traumáticas, relacionadas a violência de gênero, com vistas a propor uma pesquisa-ação que atue no sentido do cuidado dos traumas e da emancipação coletiva. Portanto, o trabalho dela me pareceu bastante inspirador, podendo subsidiar minhas próprias investigações. Também me surpreendi ao ler que a não-violência era um dos seus grandes ideais e foco de atuação, pois o meu trabalho também se baseia fortemente nos princípios da não-violência, em especial na Comunicação Não-Violenta proposta por Marshall Rosenberg. Sendo assim, o trabalho de Maria Inácia se apresentou a mim como um novo interesse de pesquisa, que pode me auxiliar nos meus próprios processos de aprendizado e investigação-ação no mundo.

JODELET, Denise. Inácia D'Ávila Neto: uma prática psicossocial inovadora. In: MACIEL, Tania Barros; SOUZA, Cecilia de Mello e (orgs). **Inovação e Trajetos: comunidade, desenvolvimento e sustentabilidade**. Curitiba: Appris, 2018. p.39-53

Denise Jodelet é francesa, psicóloga social especialista no estudo das representações sociais, sendo, juntamente com Serge Moscovici, uma das principais proponentes da Psicossociologia estudada pelo programa EICOS, de

cujo conselho científico é membro. Neste ensaio, ela comenta as contribuições de Maria Inácia d' Avila Neto para o campo da psicossociologia como prática comunitária e o ineditismo de sua produção científica, pautada na diversidade de aportes teóricos e na práxis que sustenta sua pesquisa-ação, que configurou uma abordagem autenticamente brasileira e contemporânea, sempre atenta às realidades observadas no nosso país. Jodelet exalta essa qualidade criativa e, ao mesmo tempo crítica, como sendo uma das principais características de Inácia, que foi capaz de articular todos os seus interesses, preocupações e conhecimentos em um trabalho coerente, que ofereceu muitas aberturas para que o campo da psicossociologia se configurasse em nossos país, entre elas, a fundação do programa EICOS, na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Novamente vejo, com bastante satisfação, neste ensaio, as aproximações entre o trabalho de Inácia e os meus próprios interesses de pesquisa. Me chama a atenção o fato dela ter sido alguém que superou as barreiras de gênero, tão presentes e atuantes em sua época de juventude, para tornar-se uma pesquisadora de destaque, trazendo à luz questões que, imagino, a tocavam bem de perto, como o questionamento dos papéis sociais das mulheres e das relações de gênero à partir de uma perspectiva feminista. Sua preocupação com as questões ecológicas também me parece bastante inovadora em relação à época em que ela iniciou suas pesquisas nesta área, tendo se tornado, atualmente, um dos grandes assuntos a serem investigados hoje em dia.

Comungo de seu interesse pelas contribuições da arte, do teatro e da literatura para os processos de emancipação coletiva, pelas possibilidades do corpo sendo-no-mundo, pelas relações que estabelecemos com a natureza, pelo empoderamento feminino e comunitário, pelas formas através das quais nos comunicamos, Sendo assim, o trabalho de Inácia se tornou uma inspiração e um interesse para mim.

A proposta metodológica que utiliza imagens e vídeos como recursos de pesquisa me interessa demais, particularmente pela vertente da prática do testemunho e pela possibilidade de, através desta prática, acessar os aspectos intrapsíquicos e interpessoais, além dos aspectos mais sistêmicos, sociais,

presentes nas relações entre pessoas e entre nós e o mundo, configurando essa dinâmica entre a psique e o social que, no meu ponto de vista, como psicóloga que atua não só com grupos, no campo social, mas também na clínica individual, é indissociável.

Portanto, foi muito útil para mim, como pesquisadora e estudante, conhecer um pouco mais sobre a vida, a pesquisa e a prática de Maria Inácia, pois sua atuação me provoca a olhar para a minha e compreender de que forma eu posso, a partir dos meus múltiplos interesses, construir minha própria trajetória de uma forma tão congruente quanto a dela.

JOSUÉ de Castro: cidadão do mundo. Direção de Silvio Tendler. Rio de Janeiro: Caliban Produções Cinematográficas, 1994. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CHNcILiJKLM>. Acesso em 15 jul 2019.

Neste documentário, apresenta-se a trajetória e as contribuições de Josué de Castro (1908-1974), pernambucano, médico, escritor, cientista social e figura política de renome, cuja atuação em prol dos menos favorecidos o colocou na mira dos agentes da ditadura no Brasil. Precursor dos estudos sobre segurança alimentar no país e um dos primeiros proponentes da reforma agrária como meio de garantir a justiça alimentar e a dignidade dos povos do campo, foi eleito presidente do Conselho Executivo da FAO, órgão das Nações Unidas dedicado à pesquisa e fomento de ações que visam erradicar a fome e combater a pobreza no mundo, cargo que exerceu entre 1952 e 1956. Em 1964 teve seus direitos políticos suspensos pelo primeiro Ato Institucional da Ditadura militar, indo buscar asilo na França, onde morreu em 1973, tendo sido impedido de voltar ao Brasil em vida.

Além de imagens e dados biográficos, o documentário traz também depoimentos de influentes figuras contemporâneas a ele que comentam seu trabalho e a relevância de suas ações, como Darcy Ribeiro, Betinho, Ignacy Sachs, Jorge Amado e Milton Santos. Além de sua atuação contra a fome e a favor dos mais desfavorecidos, Josué de Castro foi um dos precursores da atenção às questões ecológicas, podendo ser considerado também um dos

defensores da não-violência, um movimento que depende (e defende), fundamentalmente, que a justiça e a dignidade estejam disponíveis para todas e todos. Ações violentamente trágicas costumam ter como motivações necessidades básicas não atendidas, como a nutrição, e Josué de Castro soube apontar isso com muita propriedade.

São impressionantes a atualidade e a relevância de suas preocupações e contribuições, nesta época em que a emergência climática que pode levar, em poucos anos, à aniquilação da vida no planeta, vem sendo sistematicamente apontada por cientistas, governos e por extensas partes da população mundial, enquanto é negada por governantes de alguns dos países mais influentes do planeta. Quando o presidente do Brasil declara que não há fome em nosso país, o trabalho de pessoas como Josué se torna ainda mais relevante, na denúncia das desigualdades sociais que há tanto tempo impedem que se faça justiça para todas e todos, não apenas para os mais privilegiados.

MOSCOVICI: natureza e sociedade. Entrevista concedida a Maria Inácia D'Ávila e Tânia Maciel. Rio de Janeiro: EICOS, 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Jsxjcc1Zb9I>. Acesso em 15 jul 2019.

Serge Moscovici (1925-2014) foi um psicólogo e cientista social romeno, radicado em Paris, na França. Considerado o pai das Representações Sociais, também apresentou múltiplos interesses ao longo da vida. Nesta entrevista, cita o movimento estudantil de maio de 1968, na França, como sendo um ponto de inflexão histórica muito importante. Segundo ele, até então, havia uma relativa estruturação dos papéis sociais e de seus atores. Como o desenvolvimento do capitalismo, por via do desenvolvimento tecnológico e da disseminação territorial, testemunhamos também a fragmentação das questões sociais, trazendo pouca clareza de quem são os atores sociais, que se coletivizaram, especialmente no que se refere às minorias historicamente desprivilegiadas. A questão da natureza se tornou uma questão econômica, se somando à fragmentação das questões sociais. Moscovici cita também a assimetria de poder entre direita e esquerda, com predominância histórica da direita.

Para ele, a ecologia não leva em conta um fenômeno importante, que é o fenômeno da tradição, das sabedorias locais que duraram ao longo do tempo. A ecologia não está ligada somente a problemas ambientais, mas também com as noções de interação e inter-existência do ser humano com a natureza. Para ele, as relações de gênero representam, de certa forma, as relações entre Cultura e Natureza.

Traz uma perspectiva histórica da formação da teoria das representações sociais, a partir de Durkheim. Sua questão fundamental relaciona-se ao contraste entre o conhecimento do senso comum e o conhecimento científico, e o veículo para essa investigação, para ele, é a palavra, a linguagem, a comunicação.

Moscovici propõe reflexões extremamente atuais, como a relação dos seres humanos com a natureza, o totalitarismo político, a partir de sua vivência na Segunda Guerra Mundial, as relações de gênero e seus desafios, propondo uma postura ético-política que respeite a natureza e a vida.

É interessante que ele declare preferir ser conhecido como pai da Ecologia Política mais do que como pai das Representações Sociais. Seu trabalho ganha ainda mais atualidade a partir dessa declaração, em minha opinião, já que se conecta com necessidades muito presentes e prementes em nossos tempos.

MATERIAL PRODUZIDO E ACEITO COMO CAPÍTULO DE LIVRO

“TODA VIDA REAL É DIÁLOGO”: Martin Buber e a Antropologia do Encontro Inter-Humano

*Maria Angelica de Melo Rente*¹⁶

Meu primeiro contato - bastante superficial - com a obra de Martin Buber foi em 2003, quando comecei a estudar Gestalt-terapia. Depois, voltei a ele na graduação em Psicologia e, com mais profundidade, na especialização em Gestalt. Seus escritos me encantam, me inspiram e me movem desde aquela época e eu incorporei à minha caixa de ferramentas de psicoterapeuta a Psicoterapia Dialógica, proposta por Richard Hycner (1995) a partir da filosofia dialógica buberiana como uma das principais fundamentações do meu trabalho.

Inicialmente, minha pesquisa de mestrado pretendia validar processos de escuta empática coletiva e práticas de grupo utilizadas em meu trabalho psicoterapêutico, especialmente na forma de dois processos propostos por mim: as Rodas de Empatia e os Círculos de Cuidado Compartilhado. Depois de alguns anos de trabalho prático, a validação destes processos se apresentou como uma necessidade pessoal para alimentar e fundamentar a minha práxis. Desenhadas, em princípio, com o intuito de serem uma pesquisa-ação com base na proposta da Comunicação Não-Violenta (ROSENBERG, 2006) e realizadas desde 2014 nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, o objetivo das Rodas de Empatia é resgatar e fortalecer o cuidado comunitário, através da promoção da escuta empática, do diálogo e da partilha de experiências e saberes. Elas consistem em rodas de conversa realizadas em espaços públicos, abertas à população em geral. Não há um tema de conversa proposto, este emerge, quando emerge, a partir das falas trazidas por cada um dos participantes e acolhidas pelos demais. Já os Círculos de Cuidado, que surgiram como decorrência da experimentação proporcionada pelas Rodas de Empatia e que incorporam as práticas dialógicas e uso terapêutico de diversas

¹⁶ Maria Angelica de Melo Rente é arquiteta e psicóloga, aluna de pós-graduação (mestrado) do Programa EICOS – Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, orientanda de Emerson Merhy na linha de pesquisa Micropolítica do Trabalho e Cuidado em Saúde.

linguagens da arte, desde as visuais até as corporais, propõem-se ser espaços mais continuados e horizontais de confiança que sustentam relações de cuidado e de apoio e que promovem a celebração da companhia e da convivência, valorizando os saberes, experiências e habilidades presentes nas próprias comunidades. Com base no trabalho de cuidado de traumas proposto por Hermann (2015), visam o oferecimento de um espaço seguro para a escuta das histórias traumáticas e seu respectivo testemunho e a oferta de empatia, que permite a reconexão da pessoa traumatizada consigo mesma, com as outras pessoas e com o mundo.

Tendo em vista estas questões e as inquietações pessoais que emergem delas, nasceu o interesse em investigar se e de que formas a configuração deliberada de espaços de escuta empática coletiva que propiciam a prática destas ações poderia contribuir para a cura da desconexão causada pelo trauma, que não é apenas intrapsíquica, mas também interpessoal e estrutural, social, sistêmica.

Sendo assim, a obra de Buber tornou-se não só um dos principais aportes para meu engajamento com a Comunicação Não-Violenta e com as minhas investigações e estudos sobre não-violência de uma forma mais ampla, mas também uma das bases sobre as quais elaborei as propostas de interferência citadas acima. Nunca mais deixei de relê-lo e de refletir sobre seu trabalho, incorporando-o à minha prática e, agora, retorno novamente àquela que é considerada uma de suas principais obras, *Eu e Tu* (2001) como uma das fundamentações teóricas da minha pesquisa de mestrado. E, nas palavras de Alberto Caeiro n'O Guardador de Rebanhos, "o que vejo a cada momento é aquilo que nunca antes eu tinha visto". Camadas de sentido que se compõe numa daquelas obras que ganham consistência conforme se conectam com nossas vivências. Trabalho que volta a viver em cada releitura.

Buber e a Filosofia do Diálogo

Martin Buber foi um escritor, teólogo e filósofo austríaco nascido em Viena, em 1878. De origem judaica, foi morar ainda criança com seu avô Salomon Buber, quando seus pais se divorciaram. Salomon era um estudioso bastante influente na comunidade hebraica local, grande autoridade da Haskalah, movimento

iluminista surgido dentro do judaísmo alemão no século XVIII, que incentivava a integração com a cultura europeia e a valorização da educação secular, assim como do ensino da tradição, da cultura e da língua hebraicas. Por isso, Buber teve uma educação bastante tradicional e, ao mesmo tempo, liberal, dentro da religião judaica. A influência da religião e da cultura hebraica o acompanhou por toda a vida. Aos 14 anos, voltou a morar com o pai em Viena. Nesta época, ainda durante a adolescência, teve contato com as obras de filósofos como Kant e Nietzsche, que influenciaram fortemente sua visão de tempo e eternidade. Entrou para a Universidade de Viena em 1896 para estudar Filosofia e História da Arte, justamente na época em que esta cidade era a capital cultural da Europa, no período anterior à Primeira Guerra Mundial. Mais tarde, estudou Filosofia também em Berlim, Psicologia em Leipzig, Sociologia em Zurich e recebeu um título de doutor em Filosofia em Berlim, em 1904, passando a dar aulas na mesma universidade, tornando-se bastante ativo na comunidade judaica e participando do início do movimento sionista. Pouco tempo depois, afastou-se dele, pois tinha várias críticas aos rumos que o movimento passou a tomar. Essa, segundo Van Zuben (2001) é uma das características que Buber manteve durante toda sua vida: rever suas ações e crenças e mudar de ideia se elas não fossem mais coerentes e atualizadas. Seus diversos temas de estudo mostram que Buber era uma pessoa com interesses amplos e variados. Quando os nazistas subiram ao poder, Buber dava aulas de Religião e Ética Judaicas na Universidade de Zurich e foi destituído do cargo. Logo em seguida, em 1938, foi convidado a dar aulas na Universidade Hebraica de Jerusalém. Foi ensinar Sociologia e ficou residindo em Jerusalém até o final da vida, em 1965.

Buber é considerado o filósofo do diálogo. Von Zuben (2001, p 12) descreve seu pensamento como uma práxis que se embasa na reflexão que influencia a ação e na ação que informa e modifica a reflexão. Portanto, não é uma filosofia que fica apenas na teoria, mas que pretende ter aplicações práticas, propondo um projeto de existência fundamentado no resgate do humano a partir da relação.

Seu trabalho exerce influência sobre várias áreas do conhecimento, como a psiquiatria, a psicologia, a educação, a sociologia, as ciências humanas e a

filosofia contemporânea. Influenciou também uma abordagem da psicologia chamada de psicoterapia dialógica, cujo principal expoente é o psicólogo norte-americano Richard Hyckner.

São três as principais facetas que caracterizam sua obra: a forte relação com a religião judaica, especialmente com a tradição hassídica, que traz como principal característica a valorização da comunidade e a conexão com o Outro como modo de acessar o sagrado; a elaboração de uma ontologia da relação como sendo aquilo que nos constitui como pessoas no mundo, ou seja, a relação como constituinte primário do ser; e, com base nessa ontologia, a fundação de uma antropologia dos encontros, que traz importantes contribuições não só para a compreensão de como os seres se constituem pessoas, mas também uma nova visão sobre a noção de comunidade (VON ZUBEN, 2001).

Em contraste com a lógica herdada de Hegel e adotada por diversos autores da sociologia e da antropologia para explicar de que forma se dá a socialização dos seres humanos, que consideram que a relação se dá a partir da interação, para Buber, a relação é primária, ou seja, não surge da interação, mas dá origem a ela, já que nos tornamos pessoas em relação. Assim, ele nos oferece uma compreensão relacional da socialização, baseada na noção de relação como fator primário, ontológico (METCALF;GAME, 2012).

A partir dessa proposta de ontologia da relação, Buber funda uma antropologia do encontro inter-humano, encontro este que ele nomeia como “esfera do entre-dois”. Para compreender melhor sua visão, é importante frisarmos que, para o autor, este “entre” não é um intermediário, um agente de mediação, mas o *locus* de uma ação recíproca que se revela como dia-logo, sendo a categoria ontológica dos dois polos envolvidos numa relação (VON ZUBEN, 2008). Metcalf e Game (2012) apontam que, apesar do que a raiz grega da palavra diálogo parece implicar, ela não se refere a uma troca entre dois termos (*di*=dois; *logos*= pensamento, razão), pois que o prefixo etimológico, na realidade, é *día-*, que significa *através*. Assim, o diálogo é um processo que se dá através de seus participantes e que não é produzido nem por um dos lados, nem pelo outro, mas pelo encontro dos dois.

A antropologia do encontro, portanto, concebe a vida como sendo constituída de encontros que acontecem na dinâmica entre duas atitudes: a atitude Eu-Isso e a Eu-Tu.

Buber considera que há duas modalidades de relacionamento com o mundo e, conseqüentemente, com as outras pessoas e entes, que ele nomeia como palavras-princípio, por se tratarem não de palavras isoladas, mas de uma combinação de palavras que define modos diversos de se estar no mundo. A primeira delas é a que ele denomina de Eu-Isso, experiência na qual existe uma relação de utilidade, para a qual o Isso é objeto de conhecimento e de experiência; é objeto, portanto, do conhecimento de uma consciência expressa pelo Eu. Eu-Isso refere-se, portanto, ao mundo das categorizações, das identidades e das identificações. É a forma pela qual se torna possível conhecer o mundo e seus objetos e lidar com eles. Num exemplo clássico, retirado da primeira parte da obra *Eu e Tu*, ele descreve:

Eu considero uma árvore. Posso apreendê-la como uma imagem. Coluna rígida sob o impacto da luz, ou o verdor resplandecente repleto de suavidade pelo azul prateado que lhe serve de fundo. Posso senti-la como movimento; filamento fluente de vasos unidos a um núcleo palpitante, sucção de raízes, respiração das folhas, permuta incessante de terra e ar, e mesmo o próprio desenvolvimento obscuro. Eu posso classificá-la numa espécie e observá-la como exemplar de um tipo de estrutura e de vida. Eu posso dominar tão radicalmente sua presença e sua forma que não reconheço mais nela senão a expressão de uma lei – de leis segundo as quais um continuo conflito de forças é sempre solucionado ou de leis que regem a composição e a decomposição das substâncias. Eu posso volatilizá-la e eternizá-la, tornando-a um número, uma mera relação numérica. A árvore permanece, em todas estas perspectivas, o meu objeto, tem seu espaço e seu tempo, mantém sua natureza e sua composição (BUBER, 2001, p.56).

Um contato Eu-Isso acontece não só entre um ser e um objeto, mas também entre dois seres humanos, quando estabelecemos relações de utilidade e instrumentalização, como, por exemplo, em relações de trabalho ou mesmo nas relações afetivas e amorosas. Essa modalidade de relacionamento, que se pauta na reificação, é a experiência mais presente e comum no nosso dia-a-dia. Woo (2012) afirma que, na atividade de contemplação e observação dos objetos e entes na vida cotidiana, estes se tornam, como propõe a fenomenologia, objetos para a nossa consciência, ativando nossos sentimentos e nossas reações e comportamentos. Permanecem, portanto, para Buber, na esfera do Eu-Isso, localizada no tempo e no espaço.

Por outro lado, a modalidade Eu-Tu, na qual duas consciências coparticipam do mundo e se encontram é, para ele, onde ocorre uma verdadeira relação. É apenas a relação Eu-Tu que oferece possibilidades de realização humana a ambos os envolvidos. De acordo com Von Zuben,

O Eu se torna Eu em virtude do Tu. Isto não significa que devo a ele o meu lugar. Eu lhe devo a minha relação a ele. Ele é meu Tu somente na relação, pois, fora dela, ele não existe, assim como o Eu não existe senão na relação (2001, p. 34).

A relação autêntica Eu-Tu fundamenta-se em uma postura dialógica, na qual não existe uma exigência de concordância total, mas sim uma atitude de aceitação e compartilhamento. Voltando ao exemplo da árvore oferecido por Buber,

Entretanto, pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais um Isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim. Não devo renunciar a nenhum dos modos de minha consideração. De nada devo abstrair-me para vê-la, não há nenhum conhecimento do qual devo me esquecer. Ao contrário, imagem e movimento, espécie e exemplar, lei e

número estão indissolúvelmente unidos nessa relação. Tudo o que pertence à árvore, sua forma, seu mecanismo, sua cor e suas substâncias químicas, sua ‘conversação’ com os elementos do mundo e com as estrelas, tudo está incluído numa totalidade. A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo. Ela se apresenta ‘em pessoa’ diante de mim e tem algo a ver comigo e, eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela. Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade. Teria então a árvore uma consciência semelhante à nossa? Não posso experienciar isso. Mas quereis novamente decompor o indecomponível só porque a experiência parece ter sido bem sucedida convosco? Não é a alma da árvore ou sua dríade que se apresenta a mim, é ela mesma (2001, p.56-57)

Sendo assim, o Tu da palavra princípio Eu-Tu não é um objeto a ser conhecido, categorizado, experienciado, mas uma consciência com a qual o Eu entra em relação, neste *locus* atemporal denominado *esfera do entre-dois*: “o homem a quem digo Tu não encontro em algum tempo ou lugar. Eu posso situá-lo, sou, aliás, obrigado a fazê-lo constantemente, mas então, ele não mais é um Tu e sim um Ele ou Ela, um Isso” (BUBER, 2001, p.57).

Para Buber, diálogo é sinônimo de encontro e a relação Eu-Tu é uma relação direta, ou seja, o encontro é imediato e não pode ser deliberadamente produzido. O que o Eu faz é abrir-se para a relação autêntica, sem garantias de que ela irá ocorrer. A lógica dialógica não nega a diferença, nem afirma a igualdade, mas as inclui em uma outra lógica espaço-temporal, uma lógica relacional, na qual o que irá se produzir é misterioso, “obra da graça”, nas palavras dele (2001, p.59). De acordo com Metcalf e Game (2012), toda tentativa de produzir diálogo é alienante, pois não está presente para a realidade do processo; ao invés disso, projeta um futuro no qual o diálogo desejado se realizaria, e “o diálogo só pode ocorrer no presente não-linear” (p.361). É obra da graça porque, de acordo com Woo (2012), está fora não

apenas do controle do Eu, mas também fora do controle do Tu, sendo um acontecimento inefável, da ordem do Tu-Eterno. Neste ponto, é fundamental lembrar, como nos aponta Von Zuben (2008), que o pensamento dialógico de Buber se desenvolveu no âmbito de suas reflexões ligadas ao misticismo, particularmente ao judaísmo hassídico.

Buber afirma que *“as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno”* (2001, p.101). O Tu-eterno pode ser compreendido, portanto, na figura de Deus, que é, neste caso, uma divindade totalmente diversa da tradição cristã; um Deus imanente, muito próximo daquele descrito por Espinosa:

Na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo mas sim proporcionar-lhe fundamentação (...) incluir tudo, o mundo na sua totalidade, no Tu, atribuir ao mundo o seu direito e sua verdade, não compreender nada fora de Deus mas apreender tudo nele, isso é a relação perfeita (BUBER, 2001, p.103-104)

É importante pontuar que não há uma busca por estabelecer qualquer juízo de valores na abordagem de Buber, ou seja, nenhuma das duas modalidades é considerada melhor do que a outra, apenas diferentes no que se refere aos efeitos causados no mundo e nas relações. Na realidade, ambas se complementam, sendo aspectos de uma mesma lógica, a lógica relacional, dialógica. O autor afirma:

A palavra-princípio Eu-Iso não tem nada de mal em si porque a matéria não tem nada de mal em si mesma. O que existe de mal é o fato de a matéria pretender ser

aquilo que existe. Se o homem permitir, o mundo do Isso, no seu contínuo crescimento, o invade e seu próprio Eu perde sua atualidade, até que o pesadelo sobre ele e o fantasma no seu interior sussurram um ao outro confessando sua perdição (2001, p.81).

De acordo com Buber, não é possível prescindirmos das relações Eu-Isso no mundo real, cotidiano. Porém, é a presença constante do Tu, como espírito que paira como possibilidade e potência, que anima a vida e permite que ela se preencha de sentido. Como humanos, oferecemo-nos ao encontro, que decorre de vontade e graça. Von Zuben afirma ainda que

Quando a decisão vital do homem percebe o sopro do espírito entre ele e o parceiro da relação, acontece a conversão, advém a resposta, surge o Tu. Não existe nenhum meio ou conteúdo, nenhum interesse interposto nesta doação do Tu e na aceitação do Eu. À doação gratuita do Tu, o Eu responde pela aceitação imediata. Então, na presença, na proximidade que une os semelhantes, o Eu, pessoa, encontra o Tu (2001, p.38).

A perspectiva dialógica de Buber não nos permite apenas conhecer as formas pelas quais as pessoas se relacionam entre si, mas também como conhecemos e nos relacionamos com o mundo, seus entes - vivos ou não - e seus fenômenos. Assim, o outro é compreendido não só como os outros seres humanos, mas também como a totalidade da realidade que nos circunda, na forma dos seres concretos, das ideias, da arte (METCALF;GAME, 2012; VON ZUBEN, 2008). Para ele, o que nos move a conhecer é a relação Eu-Tu como participação no mundo.

Críticos da obra de Buber denunciam uma certa ingenuidade nas suas ideias, ou mesmo uma visão de caráter religioso (Woo, 2012), que o afastaria do rigor filosófico necessário para que seu trabalho possa ser considerado relevante fora do âmbito da teologia.

Von Zuben (2008) declara que *Eu e Tu* é uma obra complexa, repleta de expressões enigmáticas, escrita em uma linguagem poética bastante afeita a um certo misticismo, que se abre a inúmeras interpretações dos seus leitores, a partir de seus próprios horizontes referenciais. Assim, cada leitor compreenderá as mensagens lá presentes na sua linguagem. Para este autor, Buber busca transmitir uma intuição obtida através de suas intensas vivências de *Eu-Tu*, ao mesmo tempo admitindo que essa é uma tarefa impossível, contando com a imaginação do leitor para acessar sua obra.

Para contrapor estas críticas, Metcalf e Game (2012) nos lembram que é necessário se levar em conta que o pensamento buberiano nasce de uma outra lógica que não a lógica binária que rege o pensamento científico moderno. O que Buber propõe é uma ontologia do encontro, diferentemente das abordagens que consideram que a relação se dá a partir da interação entre polos distintos e que, portanto, enfatizam a separatividade entre um e outro. Nesta perspectiva, embasada na teoria do desejo hegeliana, as relações se dão sempre entre dois termos, o eu e o outro, e é o desejo que nos move a buscar a interação, a nos estendermos em direção ao outro como um igual, o que nos resgata da solidão e nos oferece sentido e propósito para a vida. Sendo assim, a lógica do desejo envolve a negação ou a supressão da diferença. Porém, a diferença do outro é negada através de sua objetivação, o que confirma a identidade do sujeito: eu sou não-você. Desta forma, o outro se torna um espelho do eu, e não um ser em si.

Por outro lado, a lógica dialógica, relacional, proposta por Buber, é baseada não na diferença como oposto de semelhança, mas na primazia da relação, na qual ambos os polos estão contidos um no outro. É uma lógica inclusiva, que pressupõe uma qualidade mutuamente implicada, uma não-oposição, mas uma relação de complementaridade. Sendo assim, a lógica relacional não se contrapõe à lógica oposicional, mas a inclui. Nesta ótica, a oposição binária não se sustenta, devido a uma impossibilidade ontológica: o ser não pode ser tratado como evidente, pois que é vir -a-ser-no-mundo.

É importante frisar que a ideia de polaridade, aqui, não se relaciona a forças opostas em conflito, numa dinâmica excludente na qual ora um dos polos

“ganha”, ora “perde”, mas a polos que se complementam como parte do mesmo todo. É uma noção mais próxima do pensamento oriental, em particular o taoísta, do que da nossa perspectiva ocidental. A este propósito, o filósofo britânico estudioso do Tao Allan Watts escreve

Nas metáforas de outras culturas, a luz está em luta com a escuridão, a vida com a morte, o bem com o mal e o positivo com o negativo e, assim, o idealismo de cultivar o primeiro e de livrar-se do último floresce em grande parte do mundo. Para a forma tradicional do pensamento chinês, positivo e negativo, norte e sul, constituem diferentes aspectos de um mesmo sistema, e o desaparecimento de um dos dois implicaria o desaparecimento do sistema (WATTS, 1995, p.48).

Portanto, para Buber, Eu-Tu e Eu-Isso não são oposições binárias, mas formas que desabrocham uma na outra. O Eu-Tu do amor, que se refere a essa lógica relacional e inclusiva, inclui o Eu-Isso do desejo. A singularidade é encontrada pelo Eu ao ser parte de uma relação, e não ao retirar-se desta. No diálogo, lá e cá são o mesmo espaço implicado, ecológico, no qual não existe uma sequência temporal ou uma distância que separa as partes. A relação acontece sempre e somente no agora (MECALF;GAME, 2012).

Diálogo e Comunidade

Outro aporte importante que a obra de Buber pode nos oferecer, à partir de sua proposta dialógica, fundada na relação, está na reflexão e ação relativas às questões sociais, especialmente no que se refere à noção de comunidade.

O sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1957), que ofereceu uma contribuição fundamental à compreensão dos modos pelos quais os seres humanos se organizam socialmente, apresenta dois modos de organização social: a Comunidade (*Gemeinschaft*) e a Sociedade (*Gessellschaft*). A primeira delas, considerada por ele mais “natural” (por estar mais próxima de uma suposta natureza humana), é constituída e sustentada pela tradição, representada pela religião e pelos costumes (*mores*) e fundada na semelhança e na afinidade de

crenças, ideias e atitudes. A segunda, considerada mais racional e deliberadamente construída, é embasada nas leis e acordos consolidados que sustentam os laços sociais. Há um forte eco hobbesiano no trabalho de Tönnies, já que ele considera que os seres humanos necessitam do agenciamento de uma instância externa para que possam conviver em sociedade, seja esta instância transcendente, divina (no caso da Comunidade), seja ela na forma de um Estado forte e firme, quando se fala em Sociedade.

Bauman (2003) adota e amplia a noção de comunidade oferecida por Tönnies, que descreve o que poderíamos chamar de “comunidade por afinidade”. Para ele, esta comunidade é um estado desejado, poderíamos dizer até mesmo ansiado, na contemporaneidade, época de tanta instabilidade, competição e desigualdade, na qual as sensações de insegurança e solidão são constantes e nos sentimos ameaçados, a todo momento, pelo outro-diferente-de-nós. Assim, o ideal comunitário surge com base em fantasias de que seria sempre uma coisa boa, que satisfaria necessidades fundamentais do humano, como segurança, aconchego, acolhimento, pertença e confirmação. Porém, aponta que, na realidade, o que observamos como “comunidade realmente existente” é

Uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado e (em nome de todo o bem que se supõe que essa comunidade oferece) exige lealdade incondicional e trata tudo o que ficar aquém de tal lealdade como um ato de imperdoável traição. A “comunidade realmente existente”, se nos achássemos a seu alcance, exigiria rigorosa obediência em troca dos serviços que presta ou promete prestar (2003, p. 9).

Podemos contemplar, portanto, os riscos envolvidos nesta ideia de convivência coletiva embasada neste entendimento tácito, “natural”, proposta por Tönnies, na qual a busca por homogeneidade e a evitação do dissenso e do conflito são fatores fundamentais para a manutenção da ordem estabelecida. Entre eles, como o próprio Bauman aponta, o risco da tão sonhada comunidade se tornar, ao invés de um círculo de acolhimento, segurança e paz, conforme nossas

fantasias nos fazem almejar, *“uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e frequentemente assolada pela discórdia interna”* (BAUMAN, 2003, p.19).

O desafio, aqui, para nós, humanos, seres gregários por excelência, é conciliar a busca pelo convívio que favorece o fortalecimento, a segurança e a colaboração com o exercício da autonomia, refletido no que Bauman nomeia como identidade (2003, p.21), e que poderíamos chamar também de singularidade ou, nas palavras de Buber, exclusividade. E é aqui que este filósofo oferece um contraponto e uma contribuição preciosos para uma reflexão que pode nos retirar deste impasse: a ideia de uma “nova comunidade”, fundada numa visão menos cruel de sociedade, não mais como dependente de uma força exterior para que os laços sociais não se deteriore, mas, de acordo com o paradigma humanista, enxergando a humanidade como formada por seres de potência, em busca de conexão e composição, capazes de agenciarem-se a si mesmos e de construir comunidades baseadas não mais na afinidade e identificação, mas no acolhimento, aceitação e confirmação da diversidade e da Vida.

A verdadeira comunidade não nasce do fato de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras (embora ela não possa, na verdade, nascer sem isso), ela nasce de duas coisas: de estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca. A segunda resulta da primeira; porém não é dada imediatamente com a primeira. A relação viva e recíproca implica sentimentos, mas não provém deles. A comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca, todavia, o verdadeiro construtor é o centro vivo e ativo (BUBER, 2001, P.80-81).

Este “centro vivo e ativo” é o sonho comum de todos os envolvidos, a utopia que energiza a comunidade. Poderíamos relacioná-lo, também, ao risco compartilhado que as pessoas desta comunidade decidem assumir, ao engajarem-se na convivência que aceita e acolhe o conflito e as diferenças,

pois que, no diálogo, se torna possível cocriar uma existência alinhada com a vida e seus princípios. Metcalf e Game (2012) apontam que, através do engajamento no diálogo, os participantes abandonam a identificação com projetos ou posições e o apago a eles. Na coletividade, os objetivos se apresentam, mas, através do diálogo e da implicação dos participantes neste espaço ecológico, relacional, logo se tornam não mais metas a serem cumpridas, mas aberturas para novas ideias, muitas vezes inesperadas, que podem levar a decisões e soluções muito mais criativas e cuidadosas.

Se, para Tönnies, a Comunidade, regida, segundo ele, por uma organicidade “natural”, pela comunalidade e pela busca de um cuidado compartilhado (ainda que com todas as implicações citadas acima, sendo a mais evidente a busca pela homogeneidade que exclui a diferença e todas as consequências advindas disso) foi historicamente substituída pela Sociedade, uma organização racional, pautada em relações utilitárias e na imposição da autoridade e do controle de um Estado forte, para Buber este processo pode e deve ser revertido. Ele propõe uma nova forma de comunidade formada a partir de relações originadas na livre escolha de seus participantes e no que chama de “lei intrínseca da vida”. Também insiste que a comunidade não deve ser um meio para se atingir outros fins, como, por exemplo, a satisfação das necessidades de segurança, pertencimento, afeto, etc, mas um fim em si mesma (Zimmermann, 2003).

Buber afirma:

A nova comunidade tem como finalidade a própria comunidade. Isto, porém, é a interação viva de homens íntegros e de boa têmpera na qual dar é tão abençoado como tomar, uma vez que ambos são um mesmo movimento, visto ora da perspectiva daquele que move, ora daquele que é movido (...) E a nova comunidade tem como finalidade a Vida. Não esta vida ou aquela, vidas dominadas, em última análise, por delimitações injustificáveis, mas a vida que liberta de limites e conceitos (2003, p. 34).

No que se refere a comunidade, a obra de Buber oferece uma contribuição inestimável que nos aponta para a possibilidade da criação de uma forma de convívio pautado não mais na lógica binária da separação, mas na lógica relacional, dialógica, na qual o outro é sempre um potencial Tu para cada Eu. Para Von Zuben,

A comunidade exige o espaço comum da ação recíproca, espaço que não é geométrico ou uma estrutura social, mas o lugar que dá origem, princípio da relação. O “entre-dois” é este espaço ontológico cuja característica é reunir sem fundir uma na outra – igualdade e distinção; é o “entre-dois” que autoriza o intervalo que congrega a distância. O “entre-dois” funda o espaço público como lugar comum que permite não o “estar-diante-do-outro”, mas o face a face direto que interdiz o anonimato. O homem se torna Eu na relação com o Tu, afirma Buber no *Eu e Tu*. O anonimato caracterizará o indivíduo na massa, enquanto que a personalidade ou o caráter da pessoa caracterizará a identidade do eu só, conseguida no comum do diálogo, do “entre-dois” (2012, p.133).

Assim, para Buber, a nova comunidade não é um âmbito no qual se busca a diluição do indivíduo na homogeneidade e na igualdade de ações e escolhas (e, por que não dizer, direitos) que constitui uma massa de seres atomizados, isolados e indiferentes à existência comum, mas o espaço de exercício da singularidade e da diversidade na convivência e na consciência da interexistência que une igualdade – como condição comum de existência no espaço compartilhado da comunidade - e singularidade, sem fundi-las, mas inserindo-as na lógica do espaço ecológico no qual a relação dialógica se dá.

Conclusão

A obra de Martin Buber oferece uma outra forma, talvez bastante inusitada para a mente ocidental moderna, de compreender de que forma, nós, humanos, nos relacionamos entre nós, com os outros seres da natureza – vivos e não-vivos –

com a cultura e suas manifestações, com a sociedade como um todo. A partir dessa compreensão, propõe uma prática que é, também, uma nova forma de ser e estar no mundo. A visão do humano como ser que se constitui em relação, através do diálogo, e a ideia de que essa é a forma mais alinhada com a Vida como manifestação de potência e plenitude, nos proporcionam acessar um modo de apreensão dos fenômenos que caracterizam a existência humana no mundo que oferece um desafio e um alento.

O desafio proposto por Buber constitui em nos libertarmos dos pressupostos clássicos que informam nossa maneira de interagir com o mundo que nos circunda, baseados na lógica binária, separativista, que busca uma pretensa igualdade entre os seres humanos baseada na reafirmação de nossas diferenças. Sua filosofia postula substituí-los pela consciência de que não há separação, de que somos todas e todos manifestações de um mesmo espírito e que, portanto, essa igualdade já está presente como realidade ontológica, assim como a singularidade que nos torna únicos e exclusivos em nossas existências. Ambos os polos estão incluídos no mesmo todo, configurando a “esfera do entre-dois”, este *locus* de relação no qual o encontro autêntico, genuíno, é sempre uma promessa e uma possibilidade.

Essa visão constitui um alento em nossos tempos tão bélicos, ao oferecer-nos a possibilidade e os subsídios para repensarmos as formas pelas quais nos relacionamos em sociedade. Mais do que isso, oferece também a prática que tornará possível cocriarmos maneiras mais criativas, cuidadosas e congruentes de convivência, a partir da abertura generosa à escuta sensível do outro que se apresenta frente a nós, da presença real e ativa e do reconhecimento daquilo que nos une enquanto entes que habitam o mesmo planeta: a nossa mais profunda humanidade.

Portanto, conhecer e estudar a obra de Martin Buber é extremamente relevante não só para o campo da filosofia e da religião, mas também para as ciências sociais, como forma de compreender e propor alternativas, inclusive éticas e políticas, para uma vida mais justa, digna e livre para todas as pessoas e seres, para o próprio planeta; para a psicologia e seus desdobramentos terapêuticos, na compreensão do humano como ser ecológico, implicado no

mundo e que se constitui como pessoa nas relações; para a pedagogia, através da noção de que o aprendizado se dá à partir da implicação na realidade que nos circunda e da abertura para o diálogo com ela, num profundo amor pela vida e todas as suas manifestações; e para todos aqueles que buscam uma atuação no mundo capaz de transformar a atual realidade, tão desafiadora, ameaçadora insatisfatória para a maioria de nós, em um futuro no qual a vida possa efetivamente desabrochar e florescer em plenitude.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

_____ **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

HERMAN, Judith L. **Trauma and Recovery**. New York: Basic Books, 2015.

HYCNER, Richard. **De pessoa a pessoa: psicoterapia dialógica**. São Paulo: Summus, 1995.

METCALF, Andrew; GAME, Ann. 'In the Beginning is Relation': Martin Buber's Alternative to Binary Oppositions. **Sophia**, 2012, v.51, n.3, p.351-363.

ROSENBERG, Marshall. **Comunicação Não-Violenta: técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais**. São Paulo: Ágora, 2006.

TÖNNIES, Ferdinand. On Gemeinschaft and Gesellschaft. In: LOOMIS, Charles (ed), **Community and Society: Gemeinschaft und Gesellschaft**. East Lansing: Michigan State University Press, 1957. p.223-231.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. Introdução. In: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001. p. 9-51.

_____ A Questão do Inter-Humano: uma releitura de Eu e Tu de Martin Buber. **Síntese**, Belo Horizonte, v.35, n.111, 2008, p.87-110.

_____ Posfácio. In: BUBER, Martin. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2012. p.129-136.

WATTS, Allan. **Tao**: o curso do rio. São Paulo: Pensamento, 1995.

WOO, Jeong-Gil. "Inclusion" in Martin Buber's dialogue pedagogy. **Z Erziehungswiss**, Wiesbaden, 2012, v.15, n.4, p.829-845.

ZIMMERMANN, Oscar. Introdução. In: BUBER, Martin. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2012. p.13-31.

MATERIAL PUBLICADO COMO ARTIGO EM REVISTA PSICOLOGIA & SOCIEDADE, 32, 2020

LUTO E NÃO VIOLÊNCIA EM TEMPOS PANDÊMICOS: PRECARIEDADE, SAÚDE MENTAL E OUTRAS MANEIRAS DE VIVER

Maria Angelica de Melo Rente 1
Emerson Elias Merhy 1

1 Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil

RESUMO: Este trabalho visa propor uma reflexão sobre a importância da vivência coletiva dos processos de luto, interditados pela emergência da pandemia da Covid-19. Com base em ideias trazidas por intercessores que falam da carência de rituais na cultura contemporânea a partir de paradigmas tradicionais, como Ailton Krenak e Davi Kopenawa, somadas aos princípios apresentados pela perspectiva da não-violência agressiva de Judith Butler, as autoras desenvolvem a hipótese de que o luto, quando elaborado coletivamente, através da oferta de espaços seguros de escuta empática e sensível nos quais as narrativas das dores das perdas sejam acolhidas, pode resultar num processo de resolução de traumas, despertando, assim, a potência necessária para uma composição que leve a ações criativas e solidárias de cuidado comunitário. Metodologicamente, se faz uso da cartografia como processo de registro das linhas de força e afetabilidade reveladas por escutas realizadas em grupos junto aos quais as autoras atuam. **PALAVRAS-CHAVE:** Psicologia Social; Saúde Mental; Luto; Não-Violência; Covid-19.

Introdução

Uma das marcas da forma pela qual a sociedade se organizou e se organiza contemporaneamente é uma forte desritualização da vida. Isso nos é apontado por alguns autores como Ailton Krenak (2019, 2020) e Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015). Os ritos de passagem que, para os povos antigos e originários, são marcadores tão importantes dos ciclos vitais, passaram a ser vistos como comportamentos antiquados, perda de tempo, numa época em que agilidade, eficiência e produtividade são vistos como os motores da civilização, naquilo que Byung-Chul Han (2015, 2017) chama de “sociedade do desempenho”. Dentre estes ritos praticamente abandonados, encontra-se a vivência coletiva do luto. Contudo, neste momento histórico no qual a experiência de despedir-se das pessoas queridas que adoecem e perecem e os momentos de enlutamento compartilhado ainda resguardados pela cultura

ocidental (velórios, cerimônias de enterro ou cremação) se encontram interditados pela pandemia da Covid-19, torna-se fundamental refletir sobre estes processos e as consequências psicossociais de não vivenciá-los em plenitude. Por exemplo, Kopenawa conta que sua mãe foi vítima de uma epidemia de sarampo, e seu corpo foi sepultado em um local desconhecido por ele, e relata: “nunca pude chorar minha mãe como faziam nossos antigos. Isso é uma coisa muito ruim. Causou-me um sofrimento muito profundo, e a raiva dessa morte fica em mim desde então. Foi endurecendo com o tempo, e só terá fim quando eu mesmo acabar” (2015, p. 268).

No atual contexto da pandemia, observa-se uma vastíssima produção acadêmica e jornalística, nacional e internacional sendo disponibilizada, beneficiando-se especialmente dos meios digitais, que tomaram protagonismo como principais modos de comunicação disponíveis. Contudo, apesar de sua vastidão e da multiplicidade de abordagens, ainda estamos muito próximos do calor dos acontecimentos, o que dificulta um distanciamento crítico que nos permitirá, num futuro próximo, avaliar a relevância e o impacto dos materiais produzidos. Dentre essas produções, no ponto de vista das autoras, cabe enfatizar as várias entrevistas e conversas com o ambientalista Ailton Krenak (ver Krenak & Demori, 2020), que trazem uma perspectiva ameríndia que coaduna com a visão da não-violência abordada neste trabalho, agregando uma chave epistemológica diversa e valiosa. Além disso, podemos citar também as produções científicas de diversas instituições, com destaque, no Brasil, para o Observatório Covid-19, da Fundação Oswaldo Cruz (2020), e os vídeos produzidos pela TV Rede Unida de Educação Permanente em Saúde (2020). É nesta produção, ainda incipiente, ainda em construção, que este artigo se insere.

Refém de uma psicologia que se embasa fortemente nos pressupostos teóricos da psicanálise, o pensamento contemporâneo ocidental, como propõe Sigmund Freud (1915/2010), tende a considerar o luto como uma reação à perda do objeto amoroso, um trabalho interno, um processo individual que ocorre apenas intrapsiquicamente e que “absorve, enquanto dura, todas as energias do Eu” (Freud, 1915/2010, p. 139). Portanto, uma elaboração a ser realizada pela pessoa enlutada, que tomará o tempo que for necessário para que ela se resolva e que deve, de preferência, não sofrer interferências ou perturbações

externas (Freud, 1915/2010, p. 128). Judith Butler (2019, 2020), porém, assim como Krenak e Kopenawa, citados no parágrafo anterior, aponta a necessidade do resgate do caráter coletivo das vivências do luto. Para essa autora, que vem apresentando em seus trabalhos mais recentes uma reflexão filosófica embasada nos princípios da não-violência, é fundamental repensarmos o papel social do luto vivido coletivamente.

A vivência do luto desta forma seria, para Butler (2019), uma forma de admitir a nossa vulnerabilidade e risco frente as outras pessoas, nos colocando em contato com a necessidade de encontrarmos modos de convivência que contemplem as diferenças e as singularidades, ao mesmo tempo em que promovem a possibilidade do convívio comunitário como política de existência. Pontos que interessam, sobretudo, aos âmbitos da psicossociologia de comunidades e à psicologia social, não só como forma de compreensão dos fenômenos sociais, especialmente os observados neste momento tão peculiar da história, mas também para a formulação de ações e estratégias de cuidado possíveis, particularmente no âmbito da saúde mental coletiva. Butler (2020) apresenta a não-violência como uma proposta ética que contrapõe o discurso hegemônico, segundo o qual os fins justificam os meios, sejam eles quais forem, e questiona a ideia prevalecte de violência, apontando a importância de elaborarmos uma nova narrativa que compreende violência e não-violência não como conceitos absolutos, mas como construções que se dão no nível relacional, dialógico. Como ponto de partida para essa reflexão, fundamentados em autoras(os) como Erica Chenoweth e Maria Stefan (2008), Mikhail Lyubansky e Dominic Barter (2019) e Michael Nagler (2014), entre outros, podemos abordar a não-violência como um processo que tem início numa transformação de paradigmas.

Rompendo com uma visão punitivista e adversarial de sociedade, na qual a competição e a guerra por recursos são os modos habituais de convívio, a não-violência propõe uma lógica restaurativa, não-punitiva, baseada no reconhecimento das necessidades e princípios compartilhados que promovem e sustentam a vida, todas as vidas, humanas e não-humanas.

Objetivos

Este artigo visa refletir, tendo como lente de leitura, sobretudo, o paradigma da não-violência, os impactos na saúde mental e os aspectos psicossociais da privação da vivência coletiva dos lutos, especialmente aqueles consequentes das perdas da vida, causadas pela pandemia de Covid-19. Interditados pelas precauções sanitárias, os ritos de despedida e enlutamento não vividos tendem a se constituir como experiências traumáticas, exacerbando conflitos intrapsíquicos, interpessoais e mesmo estruturais. Neste trabalho, buscamos investigar como o testemunho compartilhado oferecido por práticas de enlutamento coletivo, através da criação de espaços seguros para a partilha e escuta das dores das perdas, pode contribuir para a dissolução desses traumas.

Referencial teórico/metodológico

Teoricamente, o artigo se referenda, principalmente, nas ideias pós-estruturalistas advindas, particularmente, de Michael Foucault, autor que embasa fortemente os trabalhos de Judith Butler e Byung-Chul Han. Também utilizamos referenciais pós-colonialistas e do perspectivismo ameríndio oferecido por autores como Ailton Krenak, Davi Kopenawa e Eduardo Viveiros de Castro. Além deles, autoras(es) dedicados aos estudos da não-violência, citados anteriormente. É importante frisar que, para além de referenciais teóricos, consideramos estas(es) autoras(es) como intercessores. Conceito oferecido por Gilles Deleuze (1992, p. 156), define pessoas, produtos culturais, objetos e mesmo seres da natureza com quem se estabelecem encontros que nos afetam e compõe nossos processos de saber. Assim, ainda que nem todos as(os) autoras(es)-intercessoras(es) apresentados como referências sejam extensamente citados ao longo deste trabalho, suas contribuições constituem as redes de afetabilidade a partir das quais elaboramos nossas ideias, análises e proposições.

Em termos metodológicos, utilizamos o método cartográfico oferecido por Suely Rolnik (2016), proposta segundo a qual a pesquisa se desenvolve através das narrativas tecidas em decorrência das reflexões suscitadas pelas leituras, pelas vivências e por atividades de escuta de traumas e lutos realizadas pelas autoras, em rodas de escuta, assim como em ambiente psicoterapêutico. Compreendendo que, para quem pesquisa há, sempre e inevitavelmente, uma

forte implicação em seu campo de pesquisa, e considerando que, neste momento, nos encontramos, como acadêmicas(os) e pesquisadoras(es), completamente in-mundizadas(os) pela experiência da pandemia (Abrahão et al., 2016), o método cartográfico oferece, no nosso entender, um recurso precioso para a expressão e investigação dos afetos que nos penetram e atravessam, coletiva e individualmente. Assim, torna possível visibilizar as linhas que representam a dinâmica de fluxos de forças e afetações que nos habitam, nos perpassam, nos transmutam, transformando nossos próprios corpos-pesquisadoras(es) em campos de problemas, afetadas que também somos pelos desconfortos da des/re-organização das vidas, pelas perdas, pelas dores, pelos lutos convocados pela pandemia.

Pesquisar pelo método cartográfico é, então, tomando de empréstimo as palavras de Antonin Artaud (2019, p. 165), colocar o próprio corpo a serviço da pesquisa como campo de batalha de problemas. É se dispor a atravessamentos muitas vezes avassaladores e a sustentar os desconfortos, investigando as implicações e as reverberações das vivências coletivas em si própria. É encontrar, a partir delas, o em-comum que nos une à coletividade que, neste momento, engloba o planeta como um todo. Assim, essa pesquisa iniciou-se não meramente a partir de um interesse acadêmico, mas como decorrência de várias das ações de escuta realizadas pelas autoras, das várias narrativas testemunhadas por nós, das nossas “in-mundizações”, da própria vivência da ameaça e das consequências da pandemia em nossas vidas e nas vidas das pessoas com quem convivemos, as quais amamos.

A pesquisa se inicia, então, com a confecção de uma “caixa de afecções”: um repositório de tudo que nos chega do mundo e nos afeta. Notícias, narrativas, canções, imagens, ideias, sentimentos e sensações, objetos, iniciativas, conversas, leituras, intersessões-interferências e intercessões-cruzamentos, reunidos e atuando como linhas de afetabilidade e investigação. Nesta caixa de afecções, o disparador determinante na escolha pela escrita do presente trabalho foi uma conversa sobre luto e não-violência no contexto da pandemia, realizada por uma das autoras com Dominic Barter (Barter & Rente, 2020). A ela, se somaram os afetos poderosos ofertados pelas narrativas testemunhadas, pelas dores, lutos, dúvidas, revoltas e esperanças expressas nas falas de pessoas acompanhadas pelas autoras nos processos de escuta,

pela escuta de nossas próprias falas, já que quando falamos de nós, nunca é apenas de nós que falamos (Deleuze, 1974).

Das afecções, brota também o 'Diário Cartográfico', que registra pensamentos, ideias, poemas, narrativas, desenhos, conexões; enfim, registra os modos e linhas de afetabilidade, interferências e interseções que irão alimentar a pesquisa e a escrita, oferecendo material de investigação e elaboração.

Assim, no nosso trabalho de pesquisa, experimentamos como pressuposto metodológico básico a ideia de que, ao investigarmos questões do mundo, nos dispomos a nos in-mundizarmos por elas. O conceito de pesquisadora in-mundo refere-se à noção de que a pesquisa é uma ação concreta no mundo, uma interferência no campo de problemas, processo do qual quem pesquisa também sai interferida(o), mudada(o), contaminada(o) (Abrahão et al., 2016). Assim, muito daquilo que constitui a pesquisa passa pelas narrativas das experiências vividas por nós, pesquisadoras-testemunhas das observações realizadas no campo. As questões levantadas reverberam através dos nossos atravessamentos, no nosso lugar de escuta e afetações e nos provocam a tecer nossas próprias narrativas e elaborações. Portanto, produzimos nossa narrativa a partir daí; como captadoras de afetabilidade, somos as fontes nucleares da pesquisa.

Enlutar para seguir vivendo: caminhos de potência possível

Mesmo antes da pandemia ter sido decretada pela Organização Mundial da Saúde, em 11 de março de 2020 os nossos trabalhos já se focavam, de formas diversas, na escuta como recurso de cuidado ampliado em saúde. Com o início das recomendações para a restrição de contato social, as redes sociais e os ambientes online passaram a ser os recursos possíveis para dar continuidade a práticas que já faziam parte de nossos repertórios profissionais e de ativismo, como rodas de conversa livre, abertas a todas as pessoas interessadas, além das escutas realizadas em atendimentos psicoterapêuticos individuais e outras práticas grupais de apoio à saúde mental, particularmente baseadas na não-violência; assim como as atividades acadêmicas e docentes, que incluem o apoio para a elaboração de estratégias de enfrentamento ao coronavírus em contextos comunitários, entre outras.

Nessas atuações, a questão do luto e de sua interdição aparece com grande protagonismo. Enlutam-se as vidas perdidas pela doença, mas também os projetos interrompidos, a vida confinada, as relações comprometidas pela distância. Teme-se a infecção, e a confusão de informações abundantes e, muitas vezes, conflitantes, não têm contribuído para que se alcance uma relativa serenidade, que nos permitiria traçar estratégias de cuidado mais efetivas e adequadas.

Concomitantemente, vimos o surgimento de um levante antirracista, disparado pelos assassinatos de George Floyd e Breonna Taylor pela polícia, nos Estados Unidos. Esse fato, que despertou uma indignação disseminada por diversos países, entre eles o Brasil, parece ter iluminado a questão da imensa vulnerabilidade das vidas não-brancas. Assassinatos brutais de pessoas pretas, fatos que, lamentavelmente, fazem parte de cotidiano em nosso país, ganharam protagonismo, visibilizando uma imensa dor compartilhada e motivando multidões a romperem seu isolamento para irem às ruas, reivindicar justiça, respeito e igualdade. De forma semelhante, as reações populares – como as manifestações de profissionais da saúde que ocorreram na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, nas ruas e nas redes sociais – à negligência governamental e a indignação de grande parte da população às falas e atitudes presidenciais minimizando a gravidade da doença e as mortes por ela causadas parecem indicar uma tentativa social de encontrar modos de enfrentamento a uma posição política nefasta, cruel e mortal, o que nos aponta a necessidade e o desafio de construir uma atuação não-violenta, buscando encontrar modos de vida que se neguem a aderir a essa lógica bélica e de dominação, infelizmente ainda hegemônica.

Em todas essas escutas ressoam questões semelhantes: dores, sofrimentos, inquietações, dúvidas, esperanças de transformações que nos conduzam coletivamente a uma vida mais justa e digna. Falas que ouvimos, como a de uma liderança comunitária negra, que afirmou preferir morrer na rua, lutando por sua dignidade, do que esperar a morte pelo vírus recolhida em casa, nos mobilizam. Assim como nos mobiliza a consciência da precariedade das vidas vividas por grande parte da população, para quem a ideia de “ficar em casa” é praticamente inatingível. Afinal, como “ficar em casa” e manter condições míni-

mas de saúde, física e mental, quando a casa é um barraco de 15 m², dividido entre muitas pessoas, sem saneamento básico?

“Como é que a gente segura os meninos em casa em época de papagaio?”:

redes vivas de cuidado em ato. Papagaio, pipa, pandorga – o nome depende da região do país em que você esteja.

Mas os objetos de papel colorido flutuando no céu são os mesmos, presentes nas periferias das grandes cidades, especialmente nos meses de julho e agosto, época de ventos fortes.

A variação dos nomes nos revela uma dimensão fundamental na busca pela elaboração de ações e práticas de cuidado que sejam, efetivamente, cuidadosas: a diversidade de territórios nos quais a vida – e a morte – tem lugar. Revela também os riscos de se assumir que existem soluções de cuidado únicas que possam alcançar e beneficiar todas as populações, independentemente de onde elas se encontrem.

Para refinar a noção de território, Milton Santos (1999) nos oferece a categoria de análise “evento”. Segundo ele, um evento é um acontecimento que transforma as coisas, conferindo a elas novas características. Essa transformação se dá no tempo e no espaço, conceitos que, em sua proposta, se amalgamam na própria ideia de evento que, segundo ele, “permite unir o mundo ao lugar: a História que se faz e a História já feita; o futuro e o passado que aparece como presente” (Santos, 1999, p. 16). Para este autor, um evento é localizado no território e vivenciado num tempo empírico, experiencial, inter-relacionando-se diretamente, assim, à história e às características locais. Não há dúvidas de que a pandemia da Covid-19 pode ser nomeada como sendo o evento mais relevante da atualidade, e de impactos planetários. Porém, cada território lida com suas consequências de formas diversas, de acordo com as condições de que dispõe, de acordo com sua historicidade e com as redes vivas de relações que nele coexistem.

Ativadas por esse conceito, parece-nos relevante trazer à cena a ideia das redes vivas apresentadas por Merhy et al. (2016). Conceito desenvolvido no contexto de pesquisas em Micropolítica do Cuidado em Saúde, parece-nos pertinente também para a leitura das dinâmicas que se dão nos territórios de convivência. Neles, as pessoas enquanto redes de existência, produzem-se ‘em-mundos’, ‘in-mundizam-se’... constituindo certas formas éticas e

existenciais e certos modos de conduzir, por si, também a produção de cuidado, disputando o tempo inteiro com as outras diferentes lógicas de existir, em si, e que lhes são impostas pelas instituições. (Merhy et al., 2016, p. 33)

Na ausência de estratégias de cuidado oferecidas e gestionadas pelo poder público, o que observamos é que as comunidades têm se auto-organizado a partir de laços de solidariedade que configuram e revelam verdadeiras redes vivas em ato, realizando ações de orientação à comunidade, acompanhamento e cuidado das pessoas doentes e mais vulneráveis, distribuição de alimentos, iniciativas de geração de renda emergencial, apoio legal e psicológico etc. Nas palavras de uma das pessoas ouvidas, “a gente faz nas ocupações o trabalho do governo, expondo nossos corpos para fazer esse trabalho”. Assim, organizadas em redes vivas fragmentárias e realizadas em ato, as comunidades produzem modos de existência próprios, eivados de encontros, movimentos e afetos, compartilhando saberes e construindo práticas de partilha de cuidado.

A formação dessas redes autônomas de cuidado e solidariedade entre as populações negligenciadas pelo Estado não só confere sentido às vidas e promove a emancipação coletiva, como também revela as redes de interdependência. No lugar, definido por Santos (1999) como sendo o locus intermediário entre o mundo e o indivíduo, território ao mesmo tempo global, compartilhando historicidade com outros territórios, e localizado em um tempo-espaço particular, tensionado permanentemente pela dialética globalização e fragmentação, se configura um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições – [nele] cooperação e conflito são a base da vida em comum. Porque cada qual exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e porque a contiguidade é criadora da comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade. O lugar é o quadro de uma referência pragmática do mundo, do qual lhe vem solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade. (Santos, 1999, p. 592)

O lugar é, também, o campo, a arena onde as relações de poder e dominação se dão. São essas relações que determinam e definem quais corpos merecem

ser protegidos e enlutados. É neste campo, portanto, que a não-violência se apresenta como prática deliberada de resistência à essa lógica, configurando um “inédito-viável” no enfrentamento das desigualdades e injustiças, como veremos no próximo segmento. “Inédito-viável” é uma categoria de análise criada por Paulo Freire e refere-se a uma possibilidade que era anteriormente desconhecida, ainda não vivida, mas que, quando percebida pelos que pensam em termos de utopia, se torna algo que pode vir a ser real. Nasce da denúncia da realidade excludente para anunciar a possibilidade de mudança, a partir do sonho coletivo de realidades possíveis. Não é projeto, mas anteprojetado, já que, para Freire, um projeto só se efetua na praxis, ao ser posto em prática, vivenciado e refletido (Paro, Ventura, & Silva, 2020).

Luto e não-violência: o paradigma da interdependência

Ao trazermos a não-violência para a cena como uma contribuição possível para a formulação de um “inédito viável”, que nos permita lidar com as consequências diretas e inevitáveis da pandemia e, ao mesmo tempo, vislumbrar modos de vida outros mais alinhados com os valores de justiça, igualdade e dignidade para todas(os) viventes, é fundamental deixarmos nítido de que não-violência falamos aqui. Há distintas práticas nomeadas como tal, fundamentadas em visões de mundo diferentes que, ainda que se alinhem em termos de propósito, utilizam-se de métodos e bases teóricas distintas. Para os fins deste trabalho, consideramos as contribuições de Judith Butler (2020), no sentido da afirmação de uma não-violência que ela chama de “agressiva”, em contraponto a uma prática não-violenta nomeada como “passiva”.

Para a autora, são duas as visões prevaletes quando se fala em contrapor o uso da violência, seja ela nas relações intrapessoais (aquelas que ocorrem intrapsiquicamente), nas interpessoais ou nas sistêmicas, estruturais; seja ela perpetrada por pessoas, grupos ou instituições (como o Estado). A primeira destas visões se baseia na ideia da contra-violência, numa relação de reciprocidade direta. Neste ponto de vista, seria justificável usar de violência para nos contrapormos a ataques violentos. O uso da contra-violência seria inevitável, já que estaríamos imersas(os) numa rede de relações inerentemente violentas.

Portanto, não nos restaria escolha senão reagirmos a um ataque com ainda mais violência, causando novas contra-reações, o que levaria a um ciclo infinito de escalada de tais comportamentos. Segundo Butler (2020), a intensificação dos conflitos resultante do uso da contra-violência para enfrentar atos violentos pode levar a dinâmicas destrutivas potencialmente incontroláveis, justificando, inclusive, o recrudescimento de práticas repressivas por parte de quem – pessoa(s) ou instituições – detém maior poder nessa relação.

A segunda visão afirma a autodefesa como justificativa para a reação à violência. Neste caso, a problemática apresentada pela autora relaciona-se ao conceito de “eu” inferido pelo uso do prefixo “auto”. Quem é esse eu que se defende, cuja vida é digna(o) de ser defendida(o)? Essa noção de “eu” (self) amplia-se para incluir os iguais, como familiares, grupos de afinidade, componentes de uma comunidade religiosa, uma nação, um território?

Se a resposta for afirmativa, apresenta-se outra questão, já que isso implica diretamente na aceitação da existência de “não-eus”, numa relação excludente, justificando e legitimando que o “eu” se defenda através do uso da violência. Butler (2020, Introdução, e-book) afirma que:

Uma vez que certas pessoas são consideradas dignas de defesa, enquanto outras não são, não há um problema de desigualdade que se segue à justificativa da não-violência como estando à serviço da autodefesa? Não se pode explicar essa forma de desigualdade, que coincide com medidas globais de “enlutabilidade” [grievability, no original] de determinados grupos, sem considerar os esquemas raciais que fazem tais distinções grotescas entre quais vidas são valiosas (e potencialmente enlutáveis, se perdidas) e quais não são (tradução nossa).

Ela sustenta ainda que a ideia da autodefesa abre caminho para legitimar o uso da violência na defesa do poder por aquelas instâncias que historicamente o detém, não só produzindo, como também mantendo desigualdades. Estas desigualdades são construídas socialmente, nas relações históricas de poder e, portanto, não dizem nada sobre o valor intrínseco de cada vida.

Em sua descrição da não-violência como uma proposição ético-política, Butler (2015, 2020) contesta essas visões, oferecendo a ideia de que o campo de

relações no qual vivemos consiste, fundamentalmente, de relações de interdependência e implicação que se restringem aos encontros humanos, mas se estendem a todas as relações entre seres.

Em suas palavras:

Se aquele que exerce a não-violência é aparentado daquele que é potencialmente sujeito à violência, então parece haver entre eles uma relação social prévia; eles são parte um do outro, ou seja, um self está implicado no outro self. A não-violência, desta maneira, seria um modo de reconhecer essa relação social, por mais frágil que ela seja, e de afirmar as aspirações normativas que se seguem a essa relação social prévia. Como resultado, uma ética da não-violência não pode ser embasada no individualismo e deve tomar a iniciativa de fomentar uma crítica do individualismo como base ética e política. Desta forma, uma ética política da não-violência deve levar em conta que os seres estão implicados uns nas vidas dos outros, ligados por uma série de relações que podem ser tanto destrutivas, quanto apoiadoras. (Butler, 2020, Introdução, e-book, tradução nossa).

Assim, não seria possível afirmar que um ato de autodefesa seria uma ação de autopreservação, já que a própria ideia de um self individualista é contestada. Esta relacionalidade implicada não é, por si só, algo inerentemente bom; o potencial destrutivo da humanidade não é negado por Butler (2020), que inclui como atos definidores das relações humanas o conflito e a agressão. A relacionalidade é um campo ambivalente, no qual “a questão da obrigação ética deve ser trabalhada tendo em vista esse potencial destrutivo constitutivo e persistente” (Butler, 2020, Introdução, e-book). Este trabalho nunca é apenas reflexivo, acontecendo no âmbito das relações intrapsíquicas ou das elaborações internas, pessoais (o que nos colocaria, novamente, na lógica da psicologização individualista), mas convoca a uma praxis que ocorre necessária e simultaneamente também nos campos relacionais interpessoal e sistêmico. A filósofa não nega que o mundo é um campo de forças caracterizado pela prevalência de relações de violência, e afirma que a tarefa e o desafio da atuação não-violência é encontrar modos de vida que anulem ou diminuam a violência, “exatamente nos momentos em que ela parece saturar

este mundo e não oferecer nenhuma outra saída” (Butler, 2020, Introdução). Para ela, os vetores deste movimento de mudança residem no discurso, no corpo, nas práticas coletivas, e também nas infraestruturas e nas instituições. Para embasar as reflexões trazidas neste artigo, interessa-nos, como fundamento ontológico para a formulação da proposta da não-violência, este outro paradigma de pensamento ofertado por Butler (2015, 2020), o qual considera que a vida é caracterizada pela interdependência. Esta implica em igualdade social e mutualidade, já que, neste modo de compreender as relações, as pessoas dependem umas das outras, sendo formadas e sustentadas como viventes nesta dinâmica de coexistência, que não inclui apenas a humanidade, mas também as outras criaturas vivas, ambientes e estruturas. Assim, a violência, mais do que uma agressão individual, é um ataque aos laços sociais. A partir dessa noção, a filósofa nos conduz ao luto como ação e prática de reconhecimento das vidas diversas, considerando que todas são dignas de serem enlutadas, ao contrário do que afirma o pensamento ocidental hegemônico, que valoriza algumas vidas – mormente as brancas, masculinas, de certa classe social – como as que precisam ser protegidas, conservadas e, no seu fim, enlutadas.

Segundo Butler (2020, Introdução) “A violência contra o outro é, neste sentido, uma violência contra si mesmo, algo que se torna claro quando reconhecemos que ela agride a interdependência viva que constitui, ou deveria constituir, nosso mundo social” (tradução nossa).

É interessante apontar pontos em comum entre a abordagem da não-violência assim exposta e o modo pelo qual Kopenawa (2015) descreve a cosmovisão indígena.

Segundo ele, os povos originários, em seus modos de existir, não estão etnocentricamente produzindo cuidado apenas de si, mas de todas as formas de vida. A partir de seu posicionamento como povo-floresta, defendendo-a como lugar de produção de seu próprio povo, defendem todas as formas de vida, inclusive as dos brancos que vivem na cidade. De modo similar, Krenak (2019, 2020) afirma a possibilidade de sempre se construir uma outra narrativa e, com ela, a escolha de se estar sempre produzindo um mundo outro. Assim, a construção de uma narrativa sobre sermos todos natureza apresenta a possibilidade de construir um mundo outro, onde a diversidade presente a

dimensão da riqueza. Desta forma, ainda que sem utilizar termos como interdependência ou não-violência, é disso que estes autores também estão falando.

Michael Nagler (2014) aponta que, ainda que seja possível que táticas não-violentas sejam utilizadas num contexto violento, isso pode ser considerado uma corrupção da prática da não-violência. Butler (2020), em concordância, afirma que apenas um modo princípio lógico embasando o uso não estratégico ou ferramental das táticas de ação não-violenta pode ser considerado como aplicação efetiva da mesma, se tivermos em vista que a não-violência é, sobretudo, uma postura ético-política. Portanto, na não-violência, é impossível distinguir os fins dos meios utilizados para atingi-los.

Butler (2020) oferece-nos um conjunto de chaves de compreensão da noção de não-violência que embasa nossa reflexão neste trabalho:

1. O termo violência é usado correntemente para descrever dinâmicas e situações que admitem interpretações diversas. Isso equivale a dizer que a violência é sempre interpretada dentro de uma determinada estrutura política, histórica e social;
2. A não-violência, muito mais do que uma posição moral individual ou uma questão de consciência individual, precisa ser compreendida como uma prática social e política coletiva que, a partir de uma reflexão crítica sobre os laços que nos caracterizam como sociedade, visa denunciar e enfrentar formas sistêmicas de opressão e destruição e construir um mundo embasado na interdependência e na busca por liberdade e igualdade econômica, social e política;
3. A não-violência não se relaciona necessariamente com uma postura calma e pacífica. Com muita frequência, ao agir na direção de interromper dinâmicas de dominação, ela expressa raiva, indignação e agressão. Uma tese central da autora é de que a resistência não-violenta pode e deve assumir, em determinados casos, uma forma agressiva, e isso não é contraditório com sua proposta. Para fundamentar essa ideia, Butler (2020) cita um termo criado por Gandhi, uma das principais referências na construção do pensamento e da prática da não-violência: Satyagraha, que pode ser traduzida por “agarrar-se à verdade”, ou ainda, “força da alma” (Nagler, 2014, p. 10), consiste na

persistência implacável na verdade e no ingresso deliberado no campo da violência, colocando-se a serviço da interrupção de suas dinâmicas;

4. A não-violência é um ideal que nem sempre pode ser atingido completamente na prática. Refere-se ao uso dos corpos como barreiras e obstáculos às ações violentas, o que admite o uso da força e da agressão como legítimas. A ética performática não-violenta, que compreende gestos, atitudes e modos de não-ação obstrutiva, pode ser lida como violenta, e é útil se estabelecer uma distinção operativa entre o uso protetivo da força corporal e a violência.

O que parece permitir essa distinção é a intenção de interromper uma injustiça ou uma ação de opressão, mas essa noção também carrega uma ambiguidade, já que a leitura destas ações depende, também, da compreensão do campo de relações de poder no qual esses comportamentos têm lugar;

5. Portanto, a não-violência não pode ser considerada um princípio absoluto, uma prescrição de condutas, mas sim um enfrentamento continuado que abraça tais ambiguidades éticas e políticas.

Sendo assim, para Butler (2020), se a não-violência é a proposição de uma conduta ética que deliberadamente se insere dentro do campo de forças da violência, então ela é uma prática de enfrentamento e resistência na qual o engajamento se torna ainda mais relevante justamente naqueles momentos em que a violência parece ser necessária e justificável.

Consiste numa ação sustentada e persistente que interrompe os processos violentos e os impede de voltarem a vigorar. Não é, portanto, a ausência ou a negação da violência, mas um comprometimento constante no sentido de interromper essas dinâmicas, enquanto se reafirma os ideais de igualdade, liberdade e justiça para todas as pessoas e seres.

Um argumento bastante utilizado na crítica da não-violência atribui certa ingenuidade à defesa dessa postulação, colocando em dúvida a eficácia das práticas e táticas não-violentas. Contudo, Chenoweth e Stefan (2008), após extensivo estudo de diversas ações de resistência e derrubada de governos antidemocráticos ao redor do mundo, concluíram que, na maioria dos casos estudados, a resistência não-violenta resultou em períodos de ressurgência democrática mais duradouros e pacíficos.

Butler (2020) afirma que a não-violência parece nos exigir um relativo descolamento da realidade tal qual ela se apresenta atualmente, convidando-nos a olhar para outras possibilidades que possam vir a constituir um novo imaginário político. Essa posição é semelhante a de outros autores e autoras que atuam no âmbito da não-violência, que sustentam a convocação de um outro paradigma de cuidado das situações conflituosas.

Para eles(as), a não-violência exige que transitemos da lógica hegemônica – bélica, separatista e punitivista, para uma outra lógica: dialógica, inclusiva, não punitivista e não adversarial (Lyubansky & Barter, 2019).

Formas de vida outras: potências nascidas do luto

Ainda que a morte seja parte integrante e inseparável da vida, ainda que ela seja uma possibilidade presente a todo momento, em toda parte, nossa cultura parece ter desenvolvido uma aversão a falar sobre ela. É como se, ao nomeá-la, ela se tornasse mais próxima. É como se houvésemos tecido um pacto coletivo de desconhecimento intencional da morte como possibilidade, um combinado que nos desliga da natureza, da qual ela é um processo inevitável, negando nossa fragilidade e nossa precariedade como viventes.

Não é de se estranhar, portanto, que o luto, como processo de elaboração emocional psíquico da dor da perda, tenha se tornado quase que um não-assunto, invisibilizado nas conversas mais corriqueiras.

Neste momento, contudo, em que a pandemia da Covid-19 rompeu a ilusão de que é possível uma vida sem morte, torna-se fundamental trazer protagonismo para a questão do luto.

Viveiros de Castro (Castro, 2018), em palestra para a série de programas chamada “Café Filosófico”, aponta que a morte, ainda que seja um acontecimento corporal, pois corrompe os corpos e nos priva deles, é, também, paradoxalmente, um não-acontecimento.

Isso porque ela é algo que só acontece a outrem. Podemos vivenciar experiências de quase--morte, mas nunca a morte em si. Portanto, nosso conhecimento dela é apenas teórico, pois se constrói a partir das narrativas da morte, e não de sua experiência. Ou seja, ela é, para as pessoas que continuam vivas, um conceito, um quase-acontecimento.

Para Deleuze, um evento como a morte não constitui, necessariamente, um acontecimento. Segundo ele, o acontecimento é, naquilo que acontece, “o que deve ser compreendido, o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece” (Deleuze, 1974, p. 152). Assim, podemos entender por que Viveiros de Castro se refere ao acontecimento da morte como um paradoxo: a morte, em nossa cultura ocidental, não é nem compreendida, nem querida, e nem representada naquilo que acontece. Poderia então o processo de luto ser aquilo que torna a morte um acontecimento, ao nos oferecer possíveis chaves de compreensão dela como processo inextricável da vida, o que nos permitiria passar a amá-la e conferir sentido a ela? Em nosso ponto de vista, amar um acontecimento como escolha ética, assim como propõe Deleuze, relaciona-se à Satyagraha de Gandhi, conforme definida por Nagler (2014): “agarrar-se àquilo que é”. O acontecimento da morte é, e quanto a isso nada há a fazer. Aderir à proposta deliberada da não-violência, que nos convida a não engajar no sofrimento, nos apoia a buscar lugares possíveis de potência e a inaugurar formas outras de existência, nas quais a morte seja honrada e reconhecida como parte da natureza que somos nós.

A doença e a morte como traumas, a escuta como antídoto

Um trauma é definido, de forma ampla, como sendo uma lesão provocada por agentes diversos. Para a psicologia, refere-se a uma marca produzida por uma agressão de cunho emocional que é capaz de desencadear perturbações mentais e físicas (Aurélio, 2010).

Essa agressão pode ser de origem natural ou humana, sendo experimentada como uma força avassaladora, contra a qual a pessoa que o sofre se sente absolutamente impotente.

São vivências que fazem parte integrante da experiência humana, porém, podem ser ditas extraordinárias, pois superam a capacidade adaptativa que nos permite lidar com os desafios mais comuns da vida. Um trauma psicológico decorre de ameaças à vida ou à integridade física e emocional, que, pela intensidade com a qual são experimentadas e pela impossibilidade de controlá-las, adaptar-se a elas ou fugir, provocam sentimentos de medo intenso e temor de aniquilação. A experiência do trauma pode se dar tanto diretamente, ao

experimentar, por exemplo, exposição a violência extrema ou ameaças à vida, quanto de forma vicária, ao testemunhar essas agressões e ameaças, conforme afirma Judith Herman (2015).

Desta forma, podemos considerar a pandemia da Covid-19 como o grande trauma coletivo da era atual, cujas consequências a médio e longo prazo ainda havemos de nos deparar.

Assunto, portanto, de grande interesse para os campos da psicologia social e da saúde mental. As marcas deixadas por ela serão profundas e persistentes, não só nas pessoas que perderam entes queridos para a doença e naquelas que foram hospitalizadas e se recuperaram, mas também nas famílias e pessoas responsáveis por seus cuidados, nas profissionais de saúde que atuam nas linhas de frente do enfrentamento e do cuidado e mesmo na população em geral, ameaçada por um ser invisível e desconhecido, muitas de nós confinadas por longos períodos de tempo, tendo nossas rotinas drasticamente alteradas e nossas fontes de renda comprometidas, ainda sem perspectivas de cura ou controle que possam oferecer uma certa segurança para a retomada das atividades da vida cotidiana. Além disso, com as restrições de movimentação e as consequências disso sobre o trabalho e as relações, temos sido exigidas(os) a explorar outras estratégias de vida que, de certa forma, anunciam a possibilidade de novas formas de existência pautadas, por exemplo, no início de uma recusa à aderência irrestrita às práticas capitalistas, na mudança das relações de trabalho e ensino, na digitalização da vida e das relações. Isso, para muitas pessoas, também se apresenta como um fator de risco, já que desorganiza as vidas e derruba uma certa ilusão de controle.

Para Herman (2015), o trabalho de dissolução de traumas busca, sobretudo, a restauração das conexões – conosco mesmos, com a comunidade e com a sociedade na qual estamos inseridos. A autora descreve, a partir de sua observação neste trabalho, três estágios fundamentais para a recuperação das pessoas que vivenciaram traumas: estabelecer segurança, reconstituir a história do trauma e restaurar a conexão entre sobreviventes do trauma e suas comunidades. Sendo assim, a oferta de espaços seguros e de confiança, na qual uma escuta empática e sensível das narrativas se processe, pode ser uma estratégia muito efetiva neste cuidado.

Por escuta empática e sensível, entendemos um foco de ação e atenção que visa abrir clareiras na comunicação para que o novo emergja, trazendo a pessoa que escuta como força fraca interferente que apoia no processo da escuta de si mesma e nos desbloqueios da criatividade que leva a outras formas de lidar com as situações desafiadoras e traumáticas. Essa escuta, muito mais do que a captação dos sons e a interpretação dos significados que residem nas palavras ditas e ouvidas, engloba também a linguagem não-verbal, as pausas, a atenção aos sinais e os sentidos ocultos naquilo que é dito, inclusive a partir de produções expressivas, como objetos de arte. Esta modalidade de escuta exige a abertura para os atravessamentos afetivos, convocando a vulnerabilidade de quem se propõe ouvir, ao mesmo tempo em que acolhe a de quem se dispõe a falar. Nas palavras de Rolnik (2016, p. 12), “nos permite apreender a alteridade em sua condição de campo de forças vivas que nos afetam e se fazem presentes em nosso corpo na forma de sensações... Com ela, o outro é uma presença que se integra à nossa textura sensível, tornando-se, assim, parte de nós mesmos [sic]”. Essa ideia nos remete à noção de interdependência oferecida pelo paradigma da não-violência, sendo coerente, portanto, que embase a prática não-violenta que propomos.

Através dessa escuta – empática, sensível, implicada – busca-se propiciar a confiança que possibilita a expressão legítima dos sentimentos, valores e necessidades que subjazem aos comportamentos. É possível que a relutância em vivenciarmos o luto possa ter relação com a desconfiança de que há condições – intrapsíquicas, relacionais, sistêmicas – para habitá-lo sem nos perdermos nele. Portanto, a oferta de espaços nos quais essa confiança possa ser recuperada pode liberar essa expressão, tornando possível a vivência dos traumas da mudança e o trabalho do luto causado pelas perdas. Torna-se possível restaurar os laços sociais, comunitários, afetados pela morte e pela doença (Herman, 2015). As autoras já vêm vivenciando experiências neste sentido, através de suas atuações, por exemplo, nas ‘Rodas de Empatia’. Projeto iniciado em 2014, seu objetivo é resgatar o cuidado comunitário, através da escuta empática, do diálogo e da partilha de vivências e saberes (Leal & Rente, 2019). Abertas a todas as pessoas interessadas e realizadas em locais públicos, a partir do início da pandemia, elas migraram para o ambiente virtual, tendo ocorrido online, semanalmente, a partir de março de 2020.

Similarmente, os encontros da linha de pesquisa na qual as autoras estão inseridas, citados anteriormente, têm sido espaços poderosos de partilha e enlutamento entre os colegas, grande parte deles trabalhadores da saúde atuando diretamente no enfrentamento da Covid-19. Consideramos que cabe a utilização destes e de outros recursos na oferta de espaços – por hora, virtuais, futuramente, de forma presencial – onde a escuta profunda e o cuidado dos traumas advindos da vivência da pandemia poderão continuar se processando.

Considerações finais

Este é um momento histórico importante, marcado pela súbita paralisação das atividades cotidianas, pela reconfiguração de práticas e pela instabilidade causadas pela emergência do coronavírus. Tememos por nossas vidas, pelas vidas das pessoas que amamos, pelas consequências desse hiato forçado para um futuro que se revela imprevisível. Lamentamos as desigualdades que fazem com que certas populações – sempre aquelas historicamente mais afetadas, como as pessoas pobres e negras, os povos originários, as populações periféricas – sejam, novamente, as mais impactadas pela Covid-19. Como nos reorganizaremos, enquanto sociedade, a partir do momento em que essas atividades e práticas forem retomadas? Haverá a sonhada tomada de consciência sobre o fato de que somos, como espécie, responsáveis pelas condições que criaram o campo para que a doença se estabelecesse? Essa consciência desperta será o suficiente para promover as consequentes e sonhadas transformações que nos levarão a uma vida mais plena e cuidadosa? Quais serão as consequências das instabilidades política e econômica que se intensificam a cada dia, especialmente no nosso país?

Todos esses questionamentos e incertezas, somados à consciência cada vez mais aguda da perda de muitas vidas, tanto de pessoas próximas a nós, quanto de outras que, ainda que não façam parte de nossas vidas, integram o tecido social no qual estamos entretecidas(os) e que nos configura como humanidade, convocam nossa dor, nossa tristeza. Os afetos tristes nos despotencializam e nos colocam em risco de aceitar uma servidão voluntária, em nome de gozarmos de proteção e apaziguamento. Nossa hipótese é de que a possibilidade do enlutamento coletivo, através do oferecimento de espaços corajosos, seguros e inclusivos de escuta e partilha das dores e inquietações,

nos quais sejam acolhidas todas as expressões legítimas do sofrimento, pode contribuir para a reconfiguração dos afetos, aumentando as potências individuais e coletivas e contribuindo para a invenção de formas outras de viver, mais alinhadas aos princípios e necessidades das vidas.

Quando, através dos processos de escuta e elaboração do luto, dissolvem-se os traumas que bloqueiam a abertura para os afetos tristes estimulados pela experiência extrema da doença e da morte, torna-se finalmente possível vivenciá-lo como processo de elaboração das perdas e abertura de clareiras para formas outras possíveis de vida. Temos observado a emergência de várias estratégias que as pessoas escutadas por nós têm encontrado para lidar com os desafios apresentados pela pandemia e suas restrições. Ações de solidariedade, colaboração, formulação de estratégias de cuidado de si e de outras pessoas, como, por exemplo, iniciativas de arrecadação de alimentos e recursos financeiros para comunidades carentes, compras coletivas, confecção de máscaras para distribuição, formação de grupos comunitários para apoio mútuo entre vizinhanças etc., que se tornam mais sustentáveis quando embasadas na escuta profunda, ao contrário das ações voluntaristas e individualistas que surgem como reação imediata aos estímulos dolorosos. É a potência brotando do luto, o reconhecimento de que as vidas perdidas, todas elas, não pertencem mais somente aos organismos que pereceram, mas também à comunidade da qual elas faziam parte.

Torna-se possível celebrar aquelas pessoas que se foram, ao reconhecermos a sua contribuição para nossas próprias vidas e comunidades, reconhecendo “a extraordinária forma pela qual a vida se perde e se perpetua no mesmo momento” (Barter & Rente, 2020, vídeo).

Consideramos que a narrativa apresentada neste trabalho é provisória e ainda há de ser maturada em outras produções, já que nos encontramos em plena vivência da pandemia e há muito a ser construído ainda em termos de outras narrativas, suas leituras e de outras compreensões das consequências e efeitos dos processos sociais decorrentes delas.

Mais do que uma tentativa de esgotar o assunto, o que seria inviável, oferecemos aqui um convite para o aprofundamento das reflexões iniciadas e de novas interlocuções que poderão enriquecer e aprofundar reflexões sobre este acontecimento, a pandemia, que, ao nos tomar de assalto por sua

ineditude, sua complexidade e seus drásticos impactos, pede por múltiplos olhares.

Referências

- Abrahão, A. L., Merhy, E. E., Gomes, M. P. C., Tallemberg, C., Chagas, M. S., Rocha, M. et al. (2016). O pesquisador in-mundo e o processo de produção de outras formas de investigação em saúde In E. E. Merhy, R. Baduy, C. T. Seixas, D. E. S. Almeida, & H. Slomp (Orgs.), Avaliação Compartilhada do Cuidado em Saúde: surpreendendo o instituído nas redes (pp. 22-30). Rio de Janeiro: Hexis.
- Artaud, A. (2019). Escritos de Antonin Artaud. Porto Alegre: L&PM.
- Barter, D. & Rente, M. A. M. (2020). Uma Conversa Sobre Luto e Não-Violência [arquivo em vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=CjjSofarFic&t=2s>
- Butler, J. (2019). Vida Precária: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2020). The Force of Nonviolence: an ethical-political bind. London: Verso. [Kindle]. Canal TV Rede Unida. (2020). Educação Profissional em Saúde [arquivo em vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/user/RedeUnida1>
- Castro, E. V. (2018, julho 26). A Morte como Ritual [arquivo em vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=LW0ojNmrF68>
- Chenoweth, E. & Stefan, M. (2008). Why Civil Resistance Works: the strategic logic of nonviolent conflict. *International Security*, 33(1), 7-44.
- Deleuze, G. (1974). A Lógica do Sentido. São Paulo: Perspectiva.
- Deleuze, G. (1992). Conversações. São Paulo: Editora 34.
- Ferreira, A. B. H. (2010). Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa. Curitiba: Positivo Soluções Didáticas.
- Freud, S. (1915/2010). Luto e Melancolia. In *Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)* (P. C. Souza, trad., pp.127-144). São Paulo: Companhia das Letras.
- (2020). Observatório Covid-19 [website]. Recuperado de <https://portal.fiocruz.br/observatorio-covid-19> Fundação Oswaldo Cruz.
- Han, B-Chul. (2015). Sociedade do Cansaço. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Han, B-Chul. (2017). Agonia do Eros. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Herman, J. (2015). Trauma and Recovery. New York: Basic Books.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2015). A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019) Ideias para adiar o fim do Mundo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). O amanhã não está à Venda. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. & Demori, L. (2020). Ailton Krenak e Leandro Demori conversam sobre a crise do coronavírus [arquivo em vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6XoRg3nj1Ws>
- Leal, D. T. B. & Rente, M. A. M. (2019). O conflito e outras noções práticas de reinvenção experimental do Teatro do Oprimido. In: D. T. B. Leal (Org.), *Teatra da Oprimida: últimas fronteiras cênicas da pré-transição de gênero* (pp. 59-72). Porto Seguro, BA: Universidade Federal do Sul da Bahia.

- Lyubansky, M. & Barter, D. (2019). Restorative Justice in Schools: Theory, Implementation, and Realistic Expectations. *The Psychology of Peace Promotion*. https://doi.org/10.1007/978-3-030-14943-7_19
- Merhy, E. E., Gomes, M. P. C., Silva, E., Santos, M. f. L., Cruz, K. T., & Stomp, H. (2016). Redes Vivas: multiplicidades girando as existências, sinais da rua. In E. E. Merhy, R. Baduy, C. T. Seixas, D. E. S. Almeida, & H. Slomp (Orgs.), *Avaliação Compartilhada do Cuidado em Saúde: surpreendendo o instituído nas redes* (pp. 31-42). Rio de Janeiro: Hexis.
- Nagler, M. (2014). *The Nonviolence Handbook: a guide for practical action*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler.
- Paro, C. A., Ventura, M., & Silva, N. E. K. (2019). Paulo Freire e o Inédito Viável: esperança, utopia e transformação na saúde. *Trabalho, Educação e Saúde*, 18(1). <https://doi.org/10.1590/1981-7746-sol00227>
- Rolnik, S. (2016). *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina.
- Santos, M. (1999). O território e o saber local: algumas categorias de análise. *Cadernos IPPUR*, Rio de Janeiro, 13(2), 15-26.

MARIA ANGELICA DE MELO RENTE

<https://orcid.org/0000-0003-2264-3309>

Mestranda em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social no Programa Eicos do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ.

Endereço: Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro Av. Pasteur, 250. Urca, Rio de Janeiro, RJ, CEP 22290-240.

E-mail: mariangelica.rente@gmail.com

EMERSON ELIAS MERHY

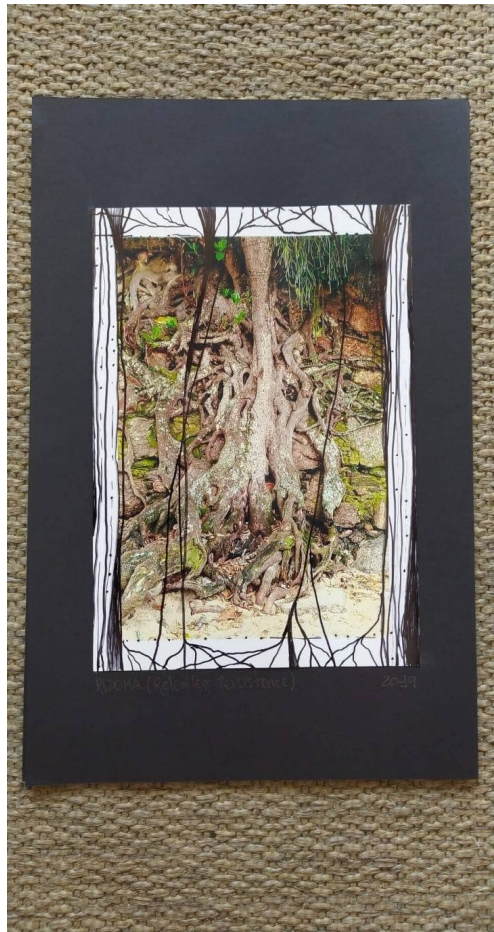
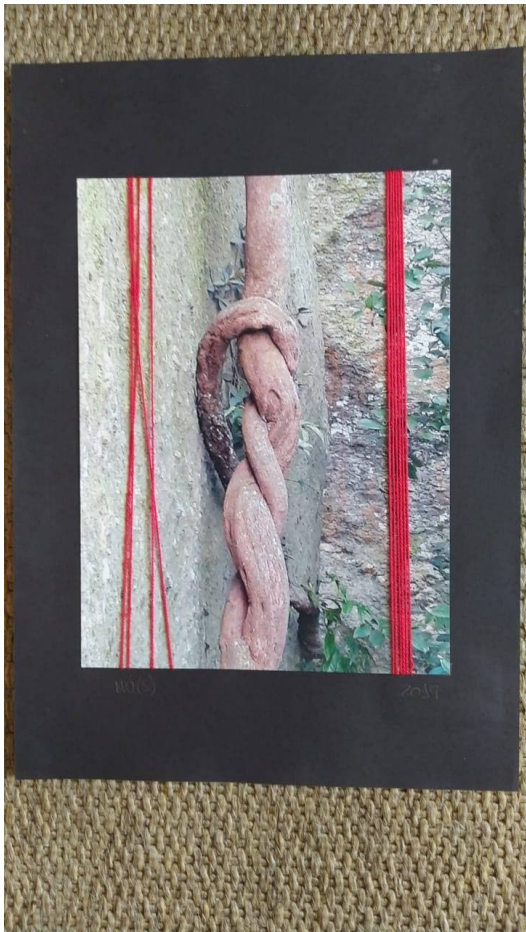
<https://orcid.org/0000-0001-7560-6240>

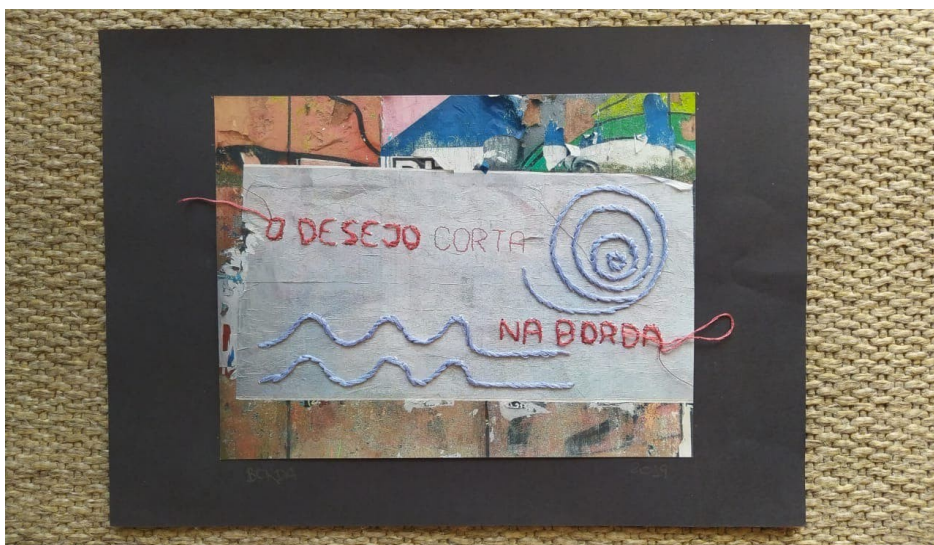
Professor titular de saúde coletiva da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro campus de Macaé, professor do Programa EICOS de pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social do Instituto de Psicologia da UFRJ e do Mestrado Profissional em Atenção Primária à Saúde da Faculdade de Medicina da UFRJ.

E-mail: emerhy@gmail.com

FECHANDO PARA ABRIR EM DEVIRES







ANGELICA

ABRINDO-SE EM DEVIRES