

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS**  
**CAMPUS ARAPIRACA**  
**UNIDADE EDUCACIONAL DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS**

Giuliano Baltar Melo de Souza Ramos

**MORTE-E-VIDA E SAÚDE MENTAL:**  
Os aspectos metamórficos na identidade de pessoas em sofrimento psíquico

Palmeira dos Índios

2019

GIULIANO BALTAR MELO DE SOUZA RAMOS

MORTE-E-VIDA E SAÚDE MENTAL:

Os aspectos metamórficos na identidade de pessoas em sofrimento psíquico

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da  
Universidade Federal de Alagoas para obtenção do  
título de bacharel em Psicologia.

Orientadora: Profa. Ma. Caroline Cavalcanti Padilha  
Magalhães

Coorientador: Prof. Dr. Lucas Pereira da Silva

Palmeira dos Índios

2019

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Unidade Palmeira dos Índios**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecária Responsável: Kassandra Kallyna Nunes de Souza (CRB-4: 1844)

<p>R175m Ramos, Giuliano Baltar Melo de Souza Morte-e-vida e saúde mental: os aspectos metamórficos na identidade de pessoa em sofrimento psíquico / Giuliano Baltar Melo de Souza Ramos, 2019. 79 f.</p> <p>Orientadora: Caroline Cavalcanti Padilha Magalhães. Coorientador: Lucas Pereira da Silva. Monografia (Graduação em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Campus Arapiraca. Unidade Educacional de Palmeira dos Índios. Palmeira dos Índios, 2019.</p> <p>Bibliografia: f. 76 – 77 Anexo: f. 78 - 79</p> <p>1. Psicologia. 2. Saúde mental. 3. Análise do discurso. I. Magalhães, Caroline Cavalcanti Padilha. II. Silva, Lucas Pereira da. III. Título. CDU: 159.9</p>
--

GIULIANO BALTAR MELO DE SOUZA RAMOS

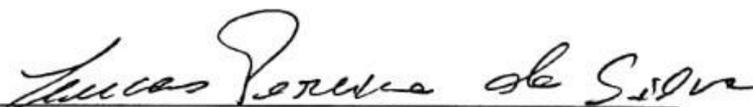
MORTE E VIDA E SAÚDE MENTAL: OS ASPECTOS METAMÓRFICOS NA  
IDENTIDADE DE PESSOAS EM SOFRIMENTO PSÍQUICO

Monografia apresentada ao curso de graduação em Psicologia da  
Universidade Federal de Alagoas, Campus Arapiraca, Unidade  
Educativa de Palmeira dos Índios.

Aprovada em 31 de 30 de 2019.

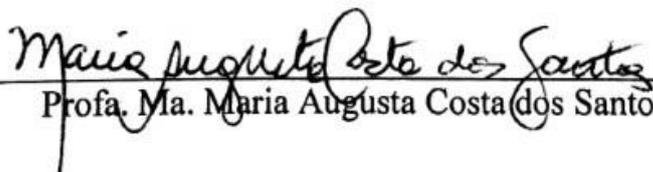


\_\_\_\_\_  
Profa. Ma. Caroline Cavalcanti Padilha Magalhães  
Orientadora

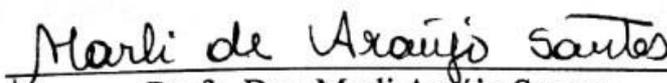


\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Lucas Pereira da Silva  
Coorientador

Banca examinadora:



\_\_\_\_\_  
Profa. Ma. Maria Augusta Costa dos Santos



\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Marli Araújo Santos

Dedico este trabalho a três pessoas:

Professora Maria Augusta Costa, por ter me oferecido uma epistemologia, mesmo que despretensiosamente, que me permitiu enxergar melhor o mundo e a mim mesmo;

Dean Carvalho, que em morte e em vida me propiciou formas tão distintas e tão importantes de existir;

Eulália, que ao se dispor a me contar a história de sua vida, me proporcionou outra visão do mundo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço àqueles que me acompanharam durante o processo de formação, em especial a minha anti-mãe, Edneide Leite, pela amizade e pelo amparo; a Vanessa Alves, por estar sempre disposta a lembrar-me que eu sou capaz; ao Professor Parmênides, por tantos diálogos produtivos, por tantas referências e, especialmente, por ter me apresentado ao Goffman; e a Guilherme Alves, que me ouviu horas a fio falar sobre como era incrível a dialética e me ofereceu asilo político em momentos de tensão.

Agradeço aos meus familiares que dentro de condições tão difíceis ainda conseguiram me oferecer alguma certeza de que eu não estava sozinho neste processo.

À professora Ma. Caroline Padilha e ao professor Dr. Lucas Pereira, orientadora e coorientador, respectivamente, por terem me acompanhando na construção peculiar que resultou neste trabalho.

Por fim, estendo esses agradecimentos àqueles que estiveram comigo em algum momento desse percurso e que, por motivos distintos, não estão mais. Registro aqui o meu agradecimento sincero pelo papel que desempenhou na minha vida.

“A maldade mata, mas a razão leva a coisas mais terríveis”.

- Agnes Heller

## RESUMO

A presente monografia parte de uma concepção materialista histórico e dialética para investigar a identidade como forma de mediação da relação contraditória entre o sujeito e a sociedade. Compreendendo que a realidade material prévia aos sujeitos é determinante de suas possibilidades de ação e de identificação, analisamos a história da loucura em busca de localizar as conjecturas que, nos distintos momentos da história humana, definiram o espaço social de pessoas em sofrimento psíquico. Trabalhando com a técnica de história de vida, buscamos compreender os aspectos metamórficos na identidade de pessoas em sofrimento psíquico, compreendendo que essa metamorfose, como característica primordial da identidade, pode ser forçada a um engessamento a partir de condições sociais desfavoráveis à sua emancipação. Para compreendermos os sentidos que permitem a construção narrativa da identidade e da realidade material dos sujeitos, analisamos a história de vida sob a luz da análise do discurso de linha francesa, partindo do pressuposto de que a linguagem não é transparente e que para ter seus sentidos desvelados, precisa ser posta em uma estrutura que viabilize esta compreensão. Deparamo-nos nesta análise com uma contradição manicômio/antimanicômio como a lógica atual de política pública para estas pessoas, que reafirma o caráter social de periculosidade atribuído a elas.

**Palavras-chave:** Identidade. Saúde Mental. História de vida. Análise do discurso.

## **ABSTRACT**

The present subject leads off from a historical and dialectical materialism to investigate the identity as a means of mediating the contradictory relationship between the subject and the society. Understanding that the material reality prior to the subjects is determinant of their possibilities of action and identification, we analyze the history of madness in search of locating the conjectures that, in the different moments of human history, defined the social space of people in psychological distress. Working with the technique of life history, we seek to understand the metamorphic aspects in the identity of people in psychic distress, understanding that this metamorphosis, as a primordial characteristic of identity, can be forced into a gear from social conditions unfavorable to their emancipation. To understand the senses that allow the narrative construction of the identity and material reality of the subjects, we analyze the life-history under the light of the discourse analysis from a French approach, starting from the assumption that language is not transparent and that to have your senses unfolded, it needs to be put in a structure that enables its comprehension.

**Keywords:** Identity. Mental Health. Life-history. Discourse analysis.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	8
<b>2 “UMA PESSOA COM UM TRAÇO HISTÓRICO DE LUTA”</b>	12
<b>3 A SUBSTÂNCIA SOCIAL DA LOUCURA</b>	25
3.1 <i>Da loucura à alienação na história europeia</i>	26
3.2 <i>Dos alienados às pessoas em sofrimento psíquico no Brasil</i>	32
3.3 <i>Eulália e o manicômio</i>	37
<b>4 UMA CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA IDENTIDADE</b>	42
4.1 <i>Concepções constitutivas da contradição eu-nós</i>	42
4.2 <i>“Severina morreu! Viva a Severina!”</i>	50
<b>5 COMO DIZEM AS COISAS DITAS</b>	54
<b>6 COMO DIZ EULÁLIA</b>	63
6.1 <i>As Condições de produção do discurso</i>	65
6.2 <i>A interdiscursividade</i>	68
6.3 <i>Mortes-e-vidas</i>	72
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	75
<b>REFERÊNCIAS</b>	77
<b>ANEXO A – Excerto de “Morte e Vida Severina”</b>	80

## 1 INTRODUÇÃO

Na folha branca se aprontam para o salto  
as letras que podem se alojar mal  
as frases acossantes,  
perante as quais não haverá saída.

- Wisława Szymborska

Quando nos dispomos a estudar o adoecimento mental, frequentemente abordamos as suas causas, suas consequências e suas possíveis soluções. Nesta linha, desaguardamos amiúde em concepções comuns de saúde mental como um bem-estar psíquico de dado indivíduo, ou na saúde mental como uma grande área que gira em torno da medicina, principiando e findando em seus objetivos.

No primeiro caso, lançamos mão de uma concepção de pessoas cuja saúde/sofrimento depende de si ou de coisas que aconteçam em suas proximidades. Esta concepção dificilmente nos permitirá entender como o contexto social e a amálgama de elementos que o compõe estão intrinsecamente relacionados aos sujeitos. No segundo caso, irrompemos proposições da multidisciplinaridade nas distintas áreas nas quais se inserem os profissionais de psicologia, resumindo o seu trabalho a um sustentáculo do poder médico sobre os sujeitos, negando-se a alternativas para o trabalho com pessoas em sofrimento psíquico.

Para que seja possível compreender a realidade hodierna destas pessoas, de modo que se possa produzir novos conhecimentos teóricos sobre a temática, é condição necessária que os recortes históricos que serviram de percurso até a atualidade sejam compreendidos em seus caracteres de determinantes históricos, uma vez que é neste processo que a sociedade está em intermitente constituição.

É nesta construção do social, ininterrupta e dialética, que se produzem as práticas sociais que limitam a execução da liberdade dos sujeitos. Isso significa dizer que os sujeitos são capazes de produzir a sua história, mas tal possibilidade estará constantemente mediada pelas condições sociais previamente determinadas (HELLER, 2008).

Como coloca Heller (2008, p. 12), “a história é a substância da sociedade”. É nessa relação intrínseca entre história, sujeito e sociedade onde residem as possibilidades de novas produções de conhecimento, uma vez que a já afirmada continuidade da história cria interconexões que ainda são passíveis de teorização.

É com esta prévia compreensão que surge a possibilidade deste estudo. A compreensão dos recortes históricos que relatam os sujeitos em sofrimento psíquico muito pouco os aborda como sujeitos sociais de potencialidades. Também é comum que estes sujeitos sejam

previamente descritos por suas impossibilidades e limitações para que, secundariamente, se observem suas ‘restantes possibilidades’.

Não cabendo negar a existência de limitações, mas compreendendo-as como uma característica genérica do gênero humano<sup>1</sup> e como resultado também das interações sociais – não exclusivamente de questões organísmicas individualizantes –, propomos alguns questionamentos que pressupõem mais o enaltecimento de lacunas na produção de conhecimento do que necessariamente seu preenchimento, tendo em vista as limitações que toda pesquisa pode ter.

Compreendemos, pois, os sujeitos em sofrimento psíquico como seres de potencialidades, com possibilidades materiais de ação social e, em consequente, de protagonizar ativamente a história. Afinal de contas, apesar dos mais declarados discursos de exclusão das pessoas em sofrimento psíquico nos mais remotos períodos históricos pesquisados, *há discurso*, o que confirma a existência e um papel, embora perverso, na construção da história do gênero humano.

É preciso registrar, porém, que para que essas potencialidades sejam identificadas e que esses sujeitos possam reconhecê-las como possibilidades concretas de ação, eles precisam estar em condição de estabilidade cognitiva, em um processo de tratamento digno, ajustado às suas necessidades e visando exatamente o enaltecimento destas potencialidades como forma de reestruturação do sujeito. Sabemos, e falaremos sobre mais adiante, que as condições oferecidas de tratamento estão distantes destes pressupostos: falta autonomia profissional na interdisciplinaridade, faltam remédios, falta conscientização.

Para esta pesquisa, partimos do pressuposto de que a prática social dos sujeitos lhes possibilita identidades, uma vez que suas ações estão demarcadas por personagens socialmente construídos que distinguem os sujeitos em suas singularidades, ao tempo que lhes coletiviza. Esta concepção, desenvolvida por Ciampa (2005), entende então o caráter de mediação da identidade em uma dialética entre o sujeito e a sociedade.

Em consequente, apresentamos uma concepção da linguagem como um acontecimento com uma característica material capaz de operar através de uma opacidade, enunciando para além daquilo que é dito, uma vez que se produz no intento de traduzir o indizível em coisas

---

<sup>1</sup> O conceito de gênero humano está aqui disposto em referência a Marx (2010, p. 85), que diz: “[...] na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar efetivamente como *ser genérico*. Esta produção é sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua obra* e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual, mas operativa, efetiva, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele”.

ditas. Compreendemos, então, que é no discurso que os acontecimentos históricos – as práticas sociais, as demarcações de identidades, os elementos socioculturais – são expressos em *sentidos*, sendo passíveis de interpretação para além do que está dito, ou seja, de ter elucidada uma ligação histórica entre os dizeres do presente e seus múltiplos *já-ditos* (ORLANDI, 2007; QUEIROZ, 1991).

A partir destas bases, apresentamos este estudo que objetivou a compreensão das características metamórficas na identidade de pessoas em sofrimento psíquico. Para que se fosse possível concretizar este objetivo geral, propusemos objetivos específicos, quais sejam: 1) identificar, na história de vida, quais foram as possibilidades de ação e produção de identidade proporcionadas pelos contextos sociais; 2) identificar também a relação do sujeito com o recebimento de seu diagnóstico e, consecutivamente, sua inserção em Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), entendendo esta instituição em sua qualidade de espaço de ressocialização de pessoas excluídas em processos de adoecimento e 3) analisar discursivamente suas histórias de vida com fins de compreender suas condições de produção que possibilitaram suas múltiplas identificações e suas possíveis contradições.

Para tanto, com o uso da técnica da história de vida, entrevistamos Eulália, uma mulher de 55 anos de idade, ex-professora universitária e que participa de um CAPS há pouco mais de cinco anos. Aposentada, ela traz em sua narrativa um conjunto de elementos históricos e discursivos de extrema importância para a compreensão não só de sua identidade, mas também das condições materiais que proporcionaram a ocupação do espaço social de onde ela enuncia.

Este trabalho está desenvolvido em seis capítulos, além desta introdução e das considerações finais. No capítulo seguinte, o segundo, trataremos como ponto de partida a história de vida de Eulália. Na apresentação desta narrativa, tomamos algumas iniciativas talvez incomuns: primeiro, a construção do capítulo traz recortes da transcrição das quatro entrevistas, valorizando as palavras da própria participante em uma estética de relato autobiográfico; segundo, esta narrativa estará também por todo este trabalho; repetida para reforçar análises e conclusões, ou não repetida, para apresentar novas pontuações. Em geral, além deste capítulo com uma narrativa mais completa, o terceiro capítulo trará a experiência de Eulália em um manicômio, com uma breve análise histórica sobre esta narrativa.

Antes disto, este terceiro capítulo abordará a história da loucura, como é chamado o recorte histórico que trata das pessoas em sofrimento psíquico nos distintos momentos da história humana. Partimos de um entendimento grego de um sujeito místico, imanente e valorizado, atravessamos por uma lógica de “maldição” e posse demoníaca da Idade Média, pelo sujeito de *desrazão* pós-iluminismo, até que cheguemos a um momento e local mais

próximos de nós, como a Luta Antimanicomial e a recente implantação dos CAPS como alternativa ao modelo manicomial.

No quarto capítulo, dispomos teoricamente sobre a identidade, em sua plurissignificação teórica, trazendo alguns conceitos sociológicos mais recorrentes sobre o tema. Apresentamos, a partir disso, nosso posicionamento teórico-metodológico materialista, que concebe a identidade como expressão da relação sujeito/sociedade, como proposta por Ciampa (2005).

No capítulo seguinte, o quinto, apresentamos os elementos teórico-metodológicos que embasaram esta pesquisa, como a nossa concepção materialista histórico e dialética de sujeito, nosso alinhamento de pesquisa qualitativa em consonância com González Rey (2005) e Minayo (2009), a história de vida como técnica de pesquisa a partir de Queiroz (1991), e a análise de discurso de linha francesa, pensada inicialmente por Michel Pêcheux e que, neste trabalho, será trazida pelas teóricas brasileiras Eni Orlandi (2007), Helena Bradão (2011) e Ana Maria Gama Florêncio *et al.* (2009). A compreensão desta disciplina, de que a linguagem não é transparente, nos auxiliou, no próximo capítulo, a elucidar condições de produção de discurso e o interdiscurso nas falas de Eulália, duas categorias de análise que serão melhor descritas neste capítulo.

A análise dessas categorias estará disposta no sexto capítulo, onde construímos um espaço analítico propriamente dito, embora não tenhamos poupado furtivas análises no decorrer do texto. Aqui, pela análise do discurso, investigamos dois elementos: primeiro, o sujeito que nos enuncia e como este o fez pelas vias da categoria de análise de condições de produção do discurso; segundo, identificamos uma lógica manicomial/antimanicomial como uma expressão da dialética inclusão/exclusão proposta por Sawaia (2009), através de uma análise interdiscursiva; por fim, trazemos estas problematizações à luz de nossa compreensão de identidade e como a materialidade institucional afeta a vida de seus usuários.

## 2 “UMA PESSOA COM UM TRAÇO HISTÓRICO DE LUTA”<sup>2</sup>

Nós estamos entrando na comunidade e nós temos que impor pra essa comunidade o respeito a ela e o respeito a nós mesmos... então nós vamos pro cabaré.

- Eulália

A história da vida de Eulália<sup>3</sup> começa com um acidente que não está relacionado ao seu nascimento. Começa com a perda de uma identidade: “eu era professora universitária”, diz. Em uma de suas viagens para o trabalho em uma cidade próxima, o transporte rotineiro envolveu-se em um acidente:

Eu sentei [no banco] e instintivamente coloquei o cinto de segurança, *pá*, [...] aí quando foi perto de umas 6:15 [...] o motorista deu um grito: “eita, sai da frente!”, aí já puxou o carro [...]. A gente ia cair em um desfiladeiro [...] aí eu estava com o cinto, rodei assim e virei, fiquei em pé, aí a perna ficou presa entre os dois bancos [...] Na hora eu não senti nada.

Mais tarde, em decorrência do acidente, o joelho passa a incomodar constantemente. Passando por um longo percurso médico, descobre que um rompimento lhe causava a dor e lhe impediu de trabalhar. Explica com a seguinte analogia: “o joelho ficou joelho quebrado... se é um jogador de futebol, não pode mais nunca voltar a jogar bola...”. E quando se é uma professora?

Eulália conta sua história enquanto docente a partir de suas experiências de campo. Diz ter feito questão de levar seus alunos do curso de enfermagem para distintas comunidades em situação de risco para que tivessem o máximo de contato com a realidade de sua profissão. Em bairros com prostituição e drogas, com as lavadeiras, com parteiras e com ialorixás, justificava para os estudantes: “vocês vão trabalhar no Sistema Único de Saúde, SUS, com o povo... não é com a elite não”.

Nós estamos aqui, nós estamos representando a faculdade [...], o jaleco é pra entrar no hospital, mas nós estamos entrando na comunidade e nós temos que

---

<sup>2</sup> Os trechos da fala de Eulália presentes neste capítulo são recortes das entrevistas realizadas no Centro de Atenção Psicossocial do qual ela faz parte, com autorização da diretoria para uso do espaço e com consentimento da participante. As entrevistas ocorreram nos dias 17 e 24 de junho e 8 e 15 de julho de 2019, tendo sido gravadas e transcritas.

<sup>3</sup> Em cumprimento às normativas do Conselho de Ética, o nome e outros dados que possam identificar a pessoa foram alterados a fim de respeitar o sigilo expresso no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

impor pra essa comunidade o respeito a ela e o respeito a nós mesmos... então nós vamos pro cabaré.

Ao falar sobre suas aulas, traz uma dimensão ético-política que parece ter se construído desde muito cedo. Conta que entre os 17 e os 22 anos foi postulante e noviça em um convento, onde teve contato com freis adeptos à teologia da libertação.

No convento [...] eu era partidária de Leonardo Boff, da teoria da libertação. Eu tinha meus companheiros de Recife, São Paulo que mandava material para mim... para eu distribuir no convento, e eu: “tome...”, distribuía na baixa. [...] Eu estava entregando os documentos de Paulo Freire, os colegas vinham de Recife, passava lá e deixava, dizia: “toma aí, lê, se organiza... [...] toma O Ofício das Horas que é um livro que tem música popular, é o evangelho semeado no meio do povo, coloque suas irmãs para comprar esse livro”, aí eu: “compre, irmã, esse livro é muito bom para as noviças cantar com o povo as músicas mais fáceis do que música gregoriana [...] Mande música fácil para o povo cantar”.

Até ali, ser uma religiosa era seu destino. Pensava o evangelho semeado em meio ao povo, na linguagem do povo. Algumas situações, porém, lhe trocam de rumo:

Uma das meninas da minha turma [...] que se chamava Laura, eu dormia no mesmo quarto que ela... ela começou a aliciar as meninas menores pra transar durante a noite... [as meninas] não acordava de manhã cinco horas para ir rezar e eu fiquei angustiada e as meninas do grupo sabia [...] e ela pegou uma faca de cozinha e botou debaixo do travesseiro, e me ameaçava: “se você abrir a boca, sua filha da peste, eu corto seu pescoço aqui enquanto você está dormindo”, aí eu fiquei dividida entre dizer a verdade às irmãs e assumir aquilo em silêncio.

O problema se desdobra:

[A madre] chamou a reunião de todo o grupo e colocou o texto dos apóstolos que fala que os discípulos tinham tudo em comum e que viviam em fraternidade e que eu não sabia viver em fraternidade, por isso eu não tinha vocação religiosa... aí eu fiquei calada [...] aí elas, todas 12, falaram contra mim: que eu não sabia viver em comunidade, que eu era muito individualista... me chamaram [...] de um monte de coisa que eu não era... [...] Quando foram me colocar na berlinda, foi a primeira coisa que disseram, que eu era comunista.

A Eulália de hoje reflete: “eu fui covarde, porque na hora do enfrentamento da violência, eu tinha que ter falado: ‘eu não estou dormindo no quarto porque eu estou ameaçada de morte dessa menina aqui, que está botando uma faca no travesseiro pra [eu] não dormir’”.

Expulsa do convento, passou a dar aulas em uma escola infantil e se dedicou aos estudos para o vestibular de Serviço Social, curso que deixa claro que foi uma escolha sua:

Passei na primeira camada [para] Serviço Social, fiquei tão grande! Meu pai tinha me dado dinheiro para fazer essa inscrição, só que ele pensava que eu tinha feito a inscrição para Direito ou para Medicina e eu tinha feito para Serviço Social, ele não sabia nem o que era isso: “menina, o que é isso, ‘Serviço Social’? O que é isso, minha filha?”, aí eu dizia: “pai, é assistência ao povo. Eu saí do convento mas eu não deixei de estar no movimento social, estar na luta”.

Seu caráter social é constantemente reafirmado em sua narrativa. Conta que antes de ser professora universitária, ainda trabalhou com crianças de rua em projetos de fundações distintas.

Eu trabalhei quinze anos com menino de rua [...] quando ninguém queria os meninos de rua em canto nenhum. Eu passava pelas praças com os educadores à noite e a gente retirava os meninos da rua pra um espaço [do projeto]. Eu trabalhei quinze anos nesse projeto... resgatamos da rua quinhentas pessoas até 2002.

Sua dedicação ao tema de educação e enfrentamento de violências levou-lhe à especialização na Universidade de São Paulo. Ao retornar para Alagoas, continua o trabalho com meninos de rua por um curto período de tempo, agora em outra fundação.

Tinha 46 meninos internos e 40 semi-interno que passava o dia e ia para casa. Eu fiquei controlando os meninos que estavam [na cidade] para não voltar para a rua, porque tinha muitos deles que eram ameaçados de morte nos pontos de droga... aí a gente foi, uns não voltaram mais para a rua, continuaram a vida matriculado na escolinha da sua comunidade, com a família pobre, mas segurou... outros que não tinha referência muito forte com a família voltou para a rua, mas só voltou para a rua dois dos 45...

E os conhece pelos nomes e sabe seus endereços:

Um é o Raul e o outro era outro menino lá que tinha passado pouco tempo [...] o Raul até hoje ele dorme ali na [praça], e o outro está com os outros meninos na rua, [...] os dois são grandes... quando eu chego [lá na cidade], que eu vou passar por aquela praça, que ele me encontra: “minha tia!”, aí vem de lá, dá abraço... aí faz a festa.

Ao contar sua história enquanto assistente social com meninos em situação de rua relatou episódios que esclarecem o ambiente no qual estava imersa e as atitudes que sua concepção de “assistência ao povo” lhe levava a tomar:

[Em um hospital], botaram aquela faixa bonita na frente: “[Nome do hospital], não sei o quê da vida”. [Um menino de rua chamado Carlos] dormia na praça... para não dormir com frio, ele foi lá e arrastou a placa e se enrolou com ela, aí o guarda viu e atirou na cabeça do menino, por causa de uma faixa. Quem queria chegar junto para enterrar? Todo mundo correndo com medo... “Não... não é possível, a gente não vai chegar lá perto, porque vão descobrir”, eu disse: “e vão descobrir o quê? Que a gente é trabalhadora, que atua com esses meninos na rua, *peráí*, deixe-me ver isso aí”. Aí fui lá no IML, fiz o reconhecimento do corpo...

Conta ainda outro caso, envolvendo um rapaz envolvido em tráfico de drogas que foi morto por seus opositores:

O educador de rua, Lucas, me chamou: “Eulália, olhe... está acontecendo isso, ninguém quer ir reconhecer o Felipe [...], ninguém quer ir não, resolver”, e eu disse: “Tá certo”, aí fui lá, reconheci... aí o cara do IML disse: “Você está ciente do que você está fazendo?”, eu disse: “Estou... vocês vão enterrar o menino como bandido no cemitério de bandido, oxente, eu estou aqui, vou pagar a funerária”, a gente foi na funerária, um caixãozinho de cem reais, novinho, bonitinho, botei o menino dentro.

Tendo o bom humor como uma característica muito marcante, ressalva momentos tragicômicos de seu trabalho:

Os outros meninos de rua descobriram que eu estava lá para enterrar o Felipe, foram no lixão [...] que o povo bota as flores morta... lá vem os meninos correndo, olha [risos] com as flor na mão, caindo a pétala e andando atrás do funeral [...] aí lá vinha eles correndo com as flor caindo devagarzinho, as pétala... “tia, porque a gente não pode enterrar sem flor não, tia, a senhora não sabe que tem que enterrar com flor”, “tá bom”, eu digo “tá certo, tem que enterrar com flor, [...] mas não vai botar essas flor murcha perto do coitado, não... já está aqui, sem condição” aí os meninos “tá bom, tia... bota, depois que a gente enterrar ele a gente bota as flor tudinho em cima, né?”, aí eu digo “é”.

Afirma sua atuação em campo diretamente ligada ao estudo e ao desenvolvimento teórico. Em sua trajetória acadêmica, volta à Universidade e dedica-se ao mestrado, título através do qual teve orgulho se apresentar ainda nos primeiros momentos: “eu sou mestra em educação brasileira”. Fala sobre a construção de suas referências e reafirma seu posicionamento:

Aí eu fiz um projeto na área da violência contra criança... fiz o projeto. Aí eu passei, fiz a seleção [...] e eu tirei o primeiro lugar, [li] mais de 50 livros... o que você perguntasse dos livros... “Paulo Freire, falou o que?”, aí eu: “Paulo Freire educou sem violência, ensinando as famílias, palavras-chaves”. Se Sorbone tem Paulo Freire como o máximo, como é que a gente aqui não vai dar valor aos pensadores nossos? Não... “Paulo Freire, bota aí, eu estou trabalhando com Paulo Freire”.

Nesta fase, teve de lidar com um empecilho peculiar com seu orientador:

Ele me chamou para ir para um barzinho na beira da praia para discutir minha temática, aí eu digo: “Não, de jeito nenhum, eu já ando na beira da praia tirando as meninas que estão debaixo das mesas dos turistas e atuando junto com o conselho tutelar, como é que agora eu vou para uma mesa de bar, sentar com professor para discutir isso? Tem condições não, de jeito nenhum isso”.

O orientador retalia:

Esse homem fez tanta maldade, tanta maldade que eu quase desisti do mestrado... ele não lia os meus artigos que eu escrevia, ele não verificava minhas coisas... aí começou a me perseguir, eu tinha bolsa, ele... ele quando vinha era uma vez no mês para conversar, não lia meu material, não orientava o meu material...

Eulália acaba precisando de auxílio externo de amigas Assistentes Sociais para finalizar sua dissertação.

Eu tive que buscar ajuda de uma colega, assistente social... e da minha banca, professora Luísa [...] que tem doutorado em violência, contra o tráfico humano, aí... pronto foi ela que me ajudou muito, graças a Deus, ela veio, e teve muita, muita paciência, mas ela foi muito séria comigo: “Eulália, como é que você vai fazer um mestrado, e você escolhe uma pessoa dessa, que está lhe desejando a destruição, o fim?”.

Desempregada ao fim do mestrado, foi indicada por uma amiga para trabalhar em uma faculdade no interior do estado. Em um dos trajetos entre sua cidade e a outra na qual trabalhava, ocorreu o acidente que iniciou a narração de sua história e que, durante toda ela, mediou a forma como Eulália compreende o mundo e a si mesma:

O acidente teve uma coisa profunda dentro de mim porque foi muita coisa sem apoio de ninguém. Nunca o pessoal da faculdade ligaram para saber se eu precisava de uma pílula, de uma coisa, de nada... nem os colegas que estava comigo... eu arrastando as bagagens deles, os

notebooks deles para ninguém não roubar [depois do acidente], e depois ninguém ligar nem para saber se você está viva... ou morreu?

Ter morrido ou não é uma questão que volta a incomodá-la algum tempo depois. Enquanto buscava soluções médicas para seu problema em 2013, começa a sentir algo que não é consequência do joelho. Distante da sala de aula, dos estudantes, da comunidade, dos colegas de trabalho, Eulália parece morrer: “eu vim aqui [para o CAPS] porque eu tive um surto de que eu iria morrer [...], um sentimento de morte, uma angústia”. Explica: “Meu perfil nunca foi ficar parada, quieta, eu tinha uma vida muito ativa [...], participava de grupo de pesquisa, dava aula de orientação [...] e trabalhava também com a comunidade [...]”.

Em 2014, menos de um ano depois dos primeiros sintomas, Eulália acaba tendo um surto mais grave e acaba sendo encaminhada para uma instituição manicomial.

Quando me percebi dentro do manicômio, eu fiquei assustada, porque eu conhecia o manicômio do trabalho e tudo, mas na hora que eu fui internada, eu não fiquei... eu não sei quantos dias eu fiquei inconsciente... eu não lembro de nada. Tenho *flashes* assim, na cabeça, que eu fiquei amarrada, que eu dizia: “por Jesus, me tire daqui. Vocês estão me transformando em Cristo? Me tire daqui”. Eu só dizia isso: “me tira daqui”. Como ficou muito tempo amarrado assim [com os braços para cima], eu aqui, aqui e aqui [aponta para os ombros, cotovelos e pulsos] dos ossos, doía, doía... dor física.

Após três meses, sai do manicômio e volta para casa. Nota, porém, outra casa de outra Eulália: “sei que lá em casa não tem mais faca nenhuma, só as facas de serra, de comer. Tinha duas facas peixeiras, de tratar peixe, tratar carne... levaram”;

Quando eu voltei, primeira coisa que eu procurei dentro de casa: “cadê [a estátua] de Miguel Arcanjo?”, aí [minha cunhada] disse: “você não lembra não que você quebrou Miguel Arcanjo [durante o surto]?”, eu digo: “não pode ser... que eu gosto tanto dele... ele é tão companheiro meu... ia logo quebrar ele? Mas como é que pode um negócio desse?”

Opta por encerrar, em um dos encontros, sua narrativa sobre seu processo de adoecimento psíquico dizendo: “eu sinto muita falta de dar aula porque dar aula você cresce... você troca conhecimento com o aluno, você troca conhecimento com a realidade e eu me julgava uma boa professora... uma boa mestra”.

A “Boa Mestra” não é uma identidade que resulta apenas de sua formação acadêmica: a Boa Mestra se construiu no convento com O Ofício das Horas, se construiu com os meninos

de rua, no cabaré, com as lavadeiras; se construiu no mestrado afirmado “eu estou trabalhando com Paulo Freire”.

A imagem de Boa Mestre acompanha Eulália desde a sua avó. Retrata-a:

Então a minha avó era professora [...] e [após um problema familiar] ela teve que sair correndo de Lagoa da Canoa para São Paulo [...] e lá ela foi à prefeitura para fazer o teste de entrar como professora, aí eles olharam a caligrafia dela e viram que era uma caligrafia muito bonita... ela sabia tocar piano naquele tempo, era muito prendada.

Seguindo a linhagem, a mãe de Eulália, Elza, torna-se também professora. Antes de um de nossos encontros começarem, Eulália explica: “para eu te contar *minha* história, eu preciso te falar de minha mãe”. Introduce: “minha mãe era professora e o meu pai, agricultor”, e prossegue:

Minha mãe foi criada por uma tia-avó... não foi criada pela mãe. Quando ela teve... minha avó teve minha mãe disse que a minha tia-avó pudesse levar aquela menina da frente dela, que ela não queria saber de filha mulher, que filha mulher sofre muito e ela não queria saber, ela enjeitou a minha mãe, logo em seguida ao parto. [...] ela sempre fala para a gente do... de como ela sentia a dor de ser enjeitada pela mãe.

Minha mãe [...] veio com dezessete anos, formada, [...] aqui para Palmeira, onde ela conheceu o meu avô [que] era um inspetor da escola... ela ficou morando numa casa que era casa e escola, aí ela conheceu o meu pai, que estava no Recife de soldado, veio para casa, para visitar a família e conheceu a minha mãe, aí ficaram, combinaram de ele deixar o exército e vim para ficar com minha mãe, casar com minha mãe.

Elza forma-se em magistério e torna-se professora de alfabetização. A admiração com que Eulália descreve os métodos pedagógicos de sua mãe não seria suficientemente passível de transcrição neste trabalho.

Ela dava aula para alfabetização, era *literalmente* alfabetizadora, ajudava as crianças [...]. Ela cantava: “o lápis sobe e desce, sobe e desce sem parar”, aí cantava, as criancinhas tudinho nos cadernos: “o lápis sobe e desce”, e num instante [...] aprendia, com música, ela ensinava com música às crianças.

Nos anos que se seguiram, Elza teve 12 filhos dos quais perdeu oito ainda nos primeiros meses de vida. Em um dado momento, quando tinha apenas dois filhos, ambos do sexo masculino, Eulália conta o apelo da mãe: “aí ela tinha dois filhos homem e nenhuma filha

mulher... aí ela fez uma promessa para Santa Eulália: se ela conseguisse fazer com que eu nascesse, ela daria o meu nome Eulália”.

Terceira de quatro filhos, ela julgou ter tido uma boa infância:

A minha infância foi muito bacana, eu tinha esse irmão mais novo, a gente brincava e arengava... ele tocava fogo nas minhas bonecas, eu tomava conta dos carros dele [risos]... ele escondia os carros dele para eu não brincar e queimava minhas boneca de incêndio... “eh, incêndio, eh”, quando eu olhava era os cabelo da minha boneca [risos].

Com uma longa diferença de idade entre seus irmãos mais velhos e ela, assume responsabilidades muito cedo:

Eu apanhava por causa dele, ele fazia alguma coisa errada... minha mãe dizia: “você é mais velha, tem coragem de colocar seu irmão no coisa, então, sandalhada em você, que você já sabe o que é certo, o que é errado, seu irmão é pequeno”. A diferença era de dois anos, não tinha como ser grande coisa, mas na cabeça dela era para ter sido grande coisa.

Sua mãe adoece e as responsabilidades se acumulam:

Aí ela doente de diabete, não podia fazer as coisas dentro de casa, nem podia pagar uma pessoa, aí era eu quem fazia: uma hora eu acertava, outra hora eu errava... aí quando era para fazer o café: “mãe, quantas colher de pó de café é para colocar na chaleira?”, ela dizia: “duas colheres... rasas, não é cheia demais não, viu?”, aí eu ia lá, media... aí errava a primeira... botava mais, aí: “eita, vou botar mais um pouquinho que vai ficar fraco”, aí acertava lá e ela: “você acertou?”, “oxe, acertei na hora” [risos]... eu ia apanhar porque não tinha feito as coisas certa?

E mostra que sua relação com as lavadeiras é longeva:

Não tinha água aqui no [bairro], tinha que ir pra [outro bairro], levar as roupas todinha para lavar... aí enchia aquela bacia de roupa, botava na minha cabeça, aí eu ia... quando chegava lá, as mulheres tinha pena que eu não sabia esfregar calça jeans... aí tinha que botar na pedra, passar o sabão e deixar quarando pra poder bater para tirar a sujeira da calça jeans do meu pai e dos meus irmãos... aí quando chegava na calça jeans eu parava... eu dizia: “oh, senhora, me ajuda aqui na calça jeans, que a calça jeans não pode ficar suja não, que minha mãe conhece quando a calça jeans tá sem esfregar direito”, aí ela dizia: “tá certo, chegue” [...]. Eu trazia água para elas, carregava água para elas... quando terminava a minha [...] para ajudar porque elas me ajudavam.

Aos 15 anos, Eulália perde a mãe após um coma diabético, pouco tempo depois de seu aniversário:

Minha mãe morreu eu tinha quinze anos de idade... tinha feito a minha festinha de quinze anos de idade com uma colega, a Amélia, eu tinha completado quinze e ela também tinha completado quinze, aí nós fizemos uma festinha só de quinze anos de aniversário, mas minha mãe já estava muito doente.

Seu pai não tarda até aparecer com uma “noiva misteriosa”:

Meu pai demorou um pouquinho, arrumou uma noiva misteriosa do colégio estadual, trabalhava com ele como serviçal, apresentou ela como que ia ser a esposa dele, não procurou saber mais nada sobre ela nem nada... casou com ela e ela cadê aceitar a nós? Querer aceitar a nós? Fazia maldade terríveis com meu irmão e comigo, dizia assim: “você é rapariga do seu pai”, quando eu chegava lá para ver meu pai, ela dizia: “você é rapariga do seu pai, mesmo. Você vem atrás dele. O outro é maconheiro”.

Com a mãe viva, Eulália era responsável pelo irmão e pela casa; após a morte dela, Eulália é uma rapariga. Dois anos depois, aos 17 anos, entrou no convento onde esteve até seus 22 anos. Depois, dedicou-se aos estudos para Serviço Social, sem nunca se afastar da família. O sentimento de responsabilidade não deixou de existir:

Meu irmão mais velho, que morreu agora no dia 22 de abril [...], ele bebia muito álcool... teve uma parada cardíaca, voltou. Teve uma segunda parada cardíaca, voltou. Na terceira parada cardíaca não voltou mais [...], não era mais o provedor da casa, era alcólatra. Eu trouxe ele cinco vezes de São Paulo para cá, cinco vezes para fazer tratamento para melhorar a situação dele: as cinco vezes ele bebia e dizia que não queria saber, que não era alcólatra... se mijava todo, a gente tinha que dar banho, cuidar, dava um trabalho tremendo... tremendo, tremendo, tremendo... fazia vergonha a gente nos lugar.

Não é o primeiro irmão que perde. Em 1997, perde seu irmão mais novo por causas desconhecidas (“[...] só Jesus sabe, quando ele vier, vai revelar a verdade, porque eu não sei a verdade”):

O irmão mais novo, João, que era músico, tocava guitarra, tocava violão [...] bebia, também, muito, e um dia [...] saiu de casa, deixou a moça que tomava conta dele em casa... procurei esse irmão durante quatro dias: ele estava morto no IML. Aí eu fui procurar, fui procurar reconhecer, cadê que eu vi que era ele? Eu não... o rapaz abriu a gaveta... olhei o primeiro, olhei o segundo [...] aí quando ele abriu [...], que o braço dele saiu fora, eu vi uma fitinha que eu tinha trazido da Bahia, Nosso Senhor do Bonfim, no braço dele... eu amarrei e ele fez os três pedidos.

O pai adoeceu gravemente e resta a Eulália lhe prestar ajuda:

Quando meu pai adoeceu, eu sempre chegava junto [...] pagava médico, ajeitava, teve uma época [...] que ele começou a ter sangramento pela uretra [...] aí a gente levou ele para o urologista [...]. Eu sei que eu me virei lá no trabalho, pedi um adiantamento no trabalho, pedi umas férias de 15 dias e vim aqui para Palmeira para a cirurgia do meu pai. A cirurgia foi um sucesso: ele ficou quinze dias no hospital, com os serviços, tirou os pontos, tirou... tudinho sequinho, tudo o mais.

Um contratempo:

Quando ele chegou em casa com a mulher, ninguém sabe o que ele fez com a mulher, voltou aberto a cirurgia, sangrando, [...] aí [o médico] foi examinar ele e disse: “eu não entendo o que aconteceu com o seu pai, ele saiu bonzinho daqui, a cirurgia abriu inteira e atingiu os rins dele, aí vamos ver... ele vai ter que entrar em diálise imediatamente...”, aí foi transferido para a Santa Casa, foi começar a diálise, [...] e eu lá do lado, trabalhando o dia e a noite passava no hospital, virando a noite, virando noite... virando, virando, virando noite... eu sei que virou cinco anos e seis meses ele fazendo hemodiálise...

Ele pedia: “minha filha, não me leve não para lá, que não vai dar jeito não”, eu dizia: “pai, não vai dar jeito se o senhor não for, porque o líquido sobe para o pulmão e o senhor morre afogado de água. O rim não está funcionando mais não, pai, não está funcionando mais” [...] Pronto, eu sei que ele se conformou, se conformou, aí dizia: “mas que vai me matar é essa peste dessa máquina, minha filha”, aí eu: “tá certo, pai. Mas... vamos assim mesmo”. Eu fiquei com pena, muita pena por ele ter morrido na máquina de diálise.

Para sepultar seu pai, precisou exumar aqueles a quem já havia sepultado e descobre alguém de quem não tinha lembrado, mas que não podia esquecer:

Eu fui fazer a exumação do meu irmão João, da minha mãe Elza... e de uma sobrinha minha, Brenda, filha desse meu irmão... essa menininha foi colocada na porta da casa dele... que é a casa que eu moro hoje, numa caixinha de sapato [...] aí quando foi de manhã um choro no portão, aí quando foi lá era ela... aí meu irmão disse: “não, ela já foi enjeitada uma vez, como a minha mãe. Eu crio ela”.

Brenda também requereu cuidados de Eulália:

Quando meu pai adoeceu, essa menininha também adoeceu, [teve] febre, dor de cabeça forte. Aí foram [...] para o hospital... [a médica] olhou, botou no soro os dois, disse: “tem nada demais não, é uma virose”. A menina voltou para casa queimando de febre, aí leva a menina de novo para o hospital... aí quando chegaram, disseram que podia ser meningite, [...] aí eu chego do trabalho, saio do trabalho de sete horas da noite, vou para lá pro hospital, chego lá, pego na mão dela, e fico: “Brendinha, Brendinha”, e ela dormindo [...] aí quando foi umas nove horas da noite, a mão dela inchou, eu chamei a enfermeira, a enfermeira trocou o *sorinho* da mão dela, e eu não entendia [bate

na mesa], e eu não entendia... eu entendia que ela estava ruim, mas para morrer, só que eu cheguei e ela... era alegrezinha: “tia”, ficava correndo, pulando, e eu chamei: “Brenda...”, e ela calada, dormindo [...] quando foi de manhã, que minha cunhada chegou e que olhou pra ela, disse: “ela está em coma, você não viu que a menina está em coma?”, eu digo: “eu... eu não vi não... a moça veio aqui, trocou *sorinho* dela, trocou a fraldinha de xixi dela, disse que ela estava dormindo o sono pensado, como é que eu ia saber que ela estava entrando em coma?” [...] ela ficou doze dias em coma... aí eu fiquei em um dilema: dia doze de setembro eu tinha que viajar para São Paulo, para a prova na USP... aí eu desisti, disse: “vou desistir, dá certo não, essa menina está morrendo” [...] Deus como é poderoso: chegou a noite um infectologista [...] aí eu disse: “doutor, ela tem chance de sobrevivência?”, aí ele disse: “não, ela está morta... cerebralmente, ela está morta, só está com o coração batendo”... aí eu disse: “doutor, eu estou pensando... eu estou... eu tenho um curso na USP, estou pensando em desistir, porque essa menina está doente desse jeito e não tem como viajar assim não”, ele disse: “olhe, se você quer fazer alguma coisa por ela, faça sua viagem, porque você vai poder ajudar outras crianças, essa aqui já está resolvida”.

Eulália aceita o conselho do médico e viaja para São Paulo para fazer sua especialização: “Quando eu cheguei em São Paulo, que a gente desceu do aeroporto, que eu fui para a hospedaria [...] meu irmão me liga: ‘olhe, a Brendinha fez a viagem dela nessa madrugada’”.

Ao longo de sua história, Eulália expressa fortemente o seu viés de cuidado. Sua mãe, seu irmão, seu pai, sua sobrinha, os meninos de rua, seus estudantes: é através de todos eles que ela fez questão de construir a narrativa de si. Antes de ser uma história de perdas, é uma história de cuidado. Para além de sentir falta de quem se foi, Eulália procura a quem ainda possa ajudar.

Sobre isso, certa vez, ouviu: “eu não sei qual é o carma que você carrega [...] porque cuidou do seu irmão e agora está cuidado de seu pai, nenhum homem vai querer você não, Eulália”. Com bom humor, considera: “eu digo: ‘é, pois bem, que não queira, eu vou fazer o quê?’”.

E hoje? Eulália vive em sua casinha de herdeiros, cujas partes, com muito sufoco, comprou dos irmãos. “Eu sou uma casinha, reformadinha, pintadinha de branco e verde, a minha casa é branco e verde, linda minha casa é”.

No dia do último dos nossos encontros, chega espirituosa:

Sim, tem uma notícia boa! Uma notícia maravilhosa: eu fiquei recebendo auxílio doença durante todo esse tempo, ontem saiu minha aposentadoria. Hoje eu vou tirar o meu primeiro salário como... como aposentadoria por invalidez. Depois de quinze sessões [de perícia], eles me deram o benefício da aposentadoria.

O tom de sua narrativa é de regozijo. Para Eulália, conquistar a aposentadoria é ser confirmada como uma Ex-Boa Mestra ao invés de uma Boa Mestra adoecida, incapacitada temporariamente.

Apesar de suas limitações, Eulália se expressa sempre por uma amálgama de saudosismos, satisfação e esforço para *ser como era*, mas de uma nova maneira:

Meu perfil nunca foi ficar parada [...] eu trabalhava também com a comunidade [...] então eu sinto muita falta de dar aulas, mas eu não posso porque eu não aguento ficar oito horas em pé... o joelho não me ajuda [...] então essas coisas, essas práticas eu sinto falta e aqui no CAPS [...] tem muitas limitações minha, mas o que eu tô podendo fazer pra avançar, eu faço... eu tomo minha medicação na hora certa.

Pouco depois, retomou este ponto:

Sempre tem algum livro pra ler, mas meu olho não aguenta o glaucoma... então eu tô muito limitada, o glaucoma tá apertando, aí eu leio um capítulo do livro, aí fica umas letrinhas miudinhas... misturando com a outra, aí eu paro, melhora, vou de novo ler... e assim tô indo... e estou lidando com as minhas limitações agora, muito, muito mesmo e eu faço o possível pra participar de tudo... ajudar [...] eu sei que eu continuo em atividade... não do jeito que eu estava antes... que antes eu era forte... forte o suficiente de aguentar as horas de aula, o sol, com os alunos... botava o chapéu na cabeça... vestia o jaleco: “oh, vamos pra rua, vamos lá olhar a comunidade, como vive o povo”.

A energia de Assistente Social não se esvaiu e mantém Eulália em modo de politização, relacionada a algo que reflita seu tempo e espaço:

Agora, eu não posso estar de frente mais por causa da minha idade... eu tenho cinquenta e cinco anos, eu estou com a saúde fragilizada... eu não posso mais ir à rua, fazer o enfrentamento de tudo isso, aí eu venho para o CAPS, participo do CAPS, mas eu participo da luta antimanicomial, eu sou membro da luta antimanicomial aqui desde que eu entrei.

Reafirmando seu caráter político, traça uma descrição de si própria que é, no mínimo, deveras complexa: “Participar da [associação de usuários] é falar como um sujeito histórico. Eu sou um sujeito histórico. Vamos lá para Karl Marx e vamos para todas essas caminhadas que eu tive. [...] Não posso negar quem eu sou”.

Quando lhe questiono sobre o quão importante é para ela o seu engajamento político, Eulália nos oferece um complemento ao pensamento anterior:

[É] muito importante participar de forma efetiva. Eu não sou uma pessoa qualquer. Eu sou uma pessoa com um traço histórico de luta [...] eu sou esse sujeito. Tem horas que me dá vontade de chorar [...] por ser solitária nessa caminhada. Mas tem horas que eu digo: “mais presente do que tu é junto do povo, que ajuda um, ajuda outro... ajeita um, ajeita outro ali e tal...”, não dá para sentir solidão, porque a história ela é maior do que eu. Eu sou só um elemento [...] nesse contexto sócio-histórico.

Para encerrar seu relato, expressa uma reflexão:

Hoje eu sou muito melhor que antes e eu estou confiando em Miguel Arcanjo [...] que eu não tenho ficado omissa. Eu posso morrer até hoje, mas omissa eu nunca fui. Nunca fui omissa a nada. Nunca fugi da luta... da raia, de caminhar, de ver... eu nunca fugi. Mesmo quando estou me “estrepando” todinha, os pés está cheio de espinho, não consigo nem andar... aí paro no canto, limpo os pés primeiro, a dor que está no pé... e vou em frente. Vou sempre em frente. Não renego meu Deus, não reclamo das provações... peço só sabedoria para sair delas porque se não tiver sabedoria, discernimento, fica preso [...] nas provações. [...] mas você vai, se alegre... hoje, quando não, eu me alegrei com a aposentadoria. Fiquei feliz com meu dinheirinho lá... ia dizer: “foi joia”, e assim eu poder ajudar outras pessoas... aos poucos, a gente vai caminhando, caminhando, caminhando, e se livrando das provações... respondi sua pergunta?

### 3 A SUBSTÂNCIA SOCIAL DA LOUCURA

Talvez a característica mais central da liderança autêntica consista na renúncia ao impulso de dominar os outros... No hospital de doenças mentais, os corpos são assiduamente cuidados, mas personalidades individuais são assassinadas.

- David Cooper

Investigar a Saúde Mental por sua historicidade envolve compreender suas determinações sociopolíticas, aquelas que forneceram as possibilidades de participação de pessoas em sofrimento psíquico na vida cotidiana ao longo da história. São incontáveis as expressões culturais e morais que temos conhecimento e que, em sua forma, criaram normas sociais visando delinear o espaço central de uma sociedade. Essas normas, por sua vez, engendram estruturas na vida social que categorizam os sujeitos a partir de seus *status*, partindo deste ‘espaço central’ até suas margens, onde residirá um *outro*.

Este arquétipo de *outro* parece existir nas mais longínquas civilizações das quais temos conhecimento. Fosse pelo aspecto religioso, de classe social, de raça ou gênero, o que podemos afirmar é que, em comum, esses *outros* têm o modo que são socialmente classificados, o que definirá o que aqui chamaremos de *trato*, que é o manejo que as classes estabelecidas dispensarão às outras.

Para este trabalho, observamos o componente discursivo da divisória que determina estas classes. Entendendo o discurso como um acontecimento, acreditamos que ele é capaz de nos apresentar expressões de nossa sociedade e de nossa cultura que, comumente, não observamos ou não temos acesso, uma vez que sua composição está sub-repticiamente existindo nos aspectos históricos que compõem estas expressões.

Optar por uma compreensão discursiva da identidade envolveu uma prévia percepção no recorte histórico de discursos da Idade Média concernentes a esses sujeitos e que perduram, quase que intactos, nos dias de hoje. Têm por base a locação dessas pessoas no *status* de ‘loucas’. A partir disso, nos questionamos: o que é uma pessoa louca? Se parássemos para imaginar um ‘louco’, que tipo de características ele teria? Sua linguagem seria compreensível para mim? Seu olhar, gestos e emoções seriam compartilhados por todos, com reciprocidade comum? Por fim, eu me aproximaria desta figura que imagino, sem menores hesitações?

A escolha por esse momento histórico se dá porque o louco é uma compreensão que persiste, desde a Idade Média, como uma figura de insalubridade e periculosidade. Quando a Europa foi dominada por monarquias e a moral tornou - se majoritariamente religiosa, ao louco

se destinou o mesmo lugar do leproso. Mais tarde, coube a ele o papel de “possuído” e “pagador de pecados”. Alguns séculos a mais, com a instauração da moral burguesa e com o racionalismo como centro da compreensão humano-genérica, o louco tornou - se a figura da “desrazão” e, por conseguinte, até menos humano.

Se é difundida até hoje - com todos os marcos de transformações da humanidade, tais como a Revolução Francesa e a Segunda Guerra Mundial – a ideia de que a pessoa em sofrimento psíquico é a figuração de uma doença, devemos imaginar, assim que, para essas pessoas, o cotidiano é delineado a partir desse discurso, que lhe direciona a um status, que demarcará os seus limites de ação e de identificação – sobre os quais falaremos mais detalhadamente no decorrer deste trabalho.

Sendo um discurso difundido, legitima os diversos setores da sociedade ao negarem, social e politicamente, a existência cidadã e a possibilidade de identificar-se desses sujeitos desprendida dos sinais da loucura. Se compreendemos que a identidade é uma categoria social e política resultante da ação social do sujeito, negá-lo não se tratará unicamente de uma prática cotidiana, mas de uma prática social que envolverá e afetará o mais coletivo âmbito social e o mais singular espaço subjetivo. A magnitude desta limitação imposta se dá pelo seu caráter histórico, de reprodução intermitente. Compreendemos, por isso, a importância da compreensão, mesmo que simplificada, do percurso histórico desta temática.

Entendemos a história enquanto a substância da sociedade, como proposto por Heller (2008). Isso significa dizer que, embora entendamos o gênero humano como objetificação da sociedade por excelência, este não será sua ‘substância’, uma vez que não lhe é possível ser detentor da imensidão das relações sociais que produzem a sociedade. “A substância não contém só o essencial, mas também a *continuidade de toda* a heterogênea estrutura social, a continuidade dos valores. Por conseguinte, a substância da sociedade só pode ser a própria história” (p. 13, *grifos da autora*).

Com essas considerações, faremos neste capítulo um breve resumo da história da loucura, com recortes históricos que nos permitirão compreender, nos diferentes períodos da historiografia, a realidade das pessoas em sofrimento psíquico e a qualidade de sua inserção nas distintas sociedades.

### 3.1 *Da loucura à alienação na história europeia*

A historiografia referente aos transtornos mentais trará, durante milhares de anos, a pessoa em sofrimento psíquico no papel de “louca”, entendendo-a, em muitos momentos, como

uma alteridade indesejável. O termo, embora cotidianamente tenha valor pejorativo, é aqui reproduzido em consonância com as referências da chamada História da Loucura e sem a o intento de provocar interpretações anacrônicas.

De acordo com Alves *et al.* (2009), os primeiros registros sobre a loucura advêm da Grécia antiga, nos quais ela recebia uma caracterização mágica. O louco era visto como detentor de poderes concedidos pelos deuses, o que relacionava sua condição à imanência e, conseqüentemente, lhe conferia um valor social positivo. “O que dizia era ouvido como um saber importante e necessário, capaz de interferir no destino dos homens” (p. 86).

Durante a Idade Média, quando a peste negra dizimava a população europeia e os muros subiam, repartindo as novas urbanizações – os feudos – das “terras de ninguém, a loucura não tinha um reconhecimento próprio. Suas manifestações eram atribuídas a forças da natureza ou inumanas, sendo percebidas com medo e curiosidade (ALVES *et al.*, 2009).

Mais tarde neste período, num contexto de mitificação da realidade, quando a Igreja Católica desponta sua influência sobre o contexto social, a loucura foi também um objeto-prova do poder e da ira de Deus na terra: o louco era possuído por maus espíritos, sujeito que estava sendo castigado por pecados desta e, talvez, de outra vida. Era submetido a exorcismos e atos inquisitoriais – torturas – como um modo de tratamento. Quando não estava relegado a vagar nas “terras de ninguém”, fora dos muros, era sujeito à caridade. Talvez tenha sido na religião onde se produziu o primeiro manejo especificamente para os loucos (FOUCAULT, 1978; HEIDRICH, 2007).

No período da Era Moderna, a partir do século XV, a Europa está embarcada num processo de profundas transformações: a estruturação de um estado monárquico aliado às burguesias insurgentes, o nascimento das cidades – enquanto expansões urbanas, não mais enquanto feudos – e o surgimento do capitalismo. A produtividade passou a ser, antes de mais nada, o valor moral fundante do sujeito, e a força de trabalho era seu valor primordial. Em paralelo, viu-se o grave aumento da miséria, da mendicância, da criminalidade e da prostituição, que fundam, em conjunto com os avanços, a nova sociedade (HEIDRICH, 2007).

Nesta época, observou-se um aspecto cósmico na loucura. Na arte, pairava sobre a loucura uma curiosidade expressa como objeto de interesse e inventividade, também envolto em medo e admiração. Há obras produzidas nesse período que retratam a loucura como uma protagonista romantizada que detinha poderes sobre os homens. Aqui, fazemos dois destaques: primeiro, a Nau dos Loucos, uma alegoria da cultura ocidental que parodiou o conceito de “barca da salvação” da Igreja Católica.

Figura 1 – *Nef des Fous*

Fonte: Musée du Louvre, 2011.

A pintura acima é uma das retratações visuais mais famosas a antigas da Nau dos Loucos. Pintada por Bosch (1450-1516) entre os anos de 1490 e 1506<sup>4</sup>, retrata o aspecto escatológico da humanidade. Relacionando a ‘viagem’ da loucura à vida, a Nau dos Loucos aborda o mundo como um navio cujos tripulantes não sabem para onde estão indo e, obstinados, ignoram a possibilidade de saber. Figuro a nova condição capaz de destruir o homem: a loucura assume o lugar da morte (FOUCAULT, 1978).

---

<sup>4</sup> Há imprecisão em relação à data desta pintura. No site oficial do Museu do Louvre, detentor da pintura, não há informação específica. Em sites não oficiais, ela é datada de 1490, 1503 ou 1506.

A alegoria foi retratada também em escrita, na sátira de Sebastian Brandt *Narreschiff*, em 1494. Numa rápida pesquisa<sup>5</sup>, encontramos dezenas de músicas entre as décadas de 1960 e 2010 de artistas como John Cage ou das bandas The Doors e Erasure, que abordam a Nau dos Loucos em diversas línguas, apontando a atemporalidade de sua abordagem.

Um segundo destaque que fazemos é ao clássico *O elogio da Loucura*, livro de Erasmo de Roterdã (1466-1536), datado de 1511. Neste ensaio, podemos entender a compreensão romântica da loucura como uma entidade capaz de seduzir os homens, mas não necessariamente para destruí-los. O Elogio da Loucura está na apresentação desta entidade como uma condição inevitável do homem. O poder da loucura sobre os homens está claro já nas primeiras linhas desta obra:

Embora os homens costumem ferir a minha reputação e eu saiba muito bem quanto o meu nome soa mal aos ouvidos dos mais tolos, orgulho-me de vos dizer que esta Loucura, sim, esta Loucura que estais vendo é a única capaz de alegrar os deuses e os mortais. A prova incontestável do que afirmo está em que não sei que súbita e desusada alegria brilhou no rosto de todos ao aparecer eu diante deste numerosíssimo auditório. De fato, erguestes logo a fronte, satisfeitos, e com tão prazenteiro e amável sorriso me aplaudistes, que na verdade todos os que distingo ao meu redor me parecem outros tantos deuses de Homero, embriagados pelo néctar com nepente (ROTerdã, 2005, p. 5).

Ainda na Era Moderna, no século XVII, Foucault (1978) aponta a criação do Hospital Geral de Paris, instituição que tinha por função o recolhimento de pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica, os doentes curáveis e não curáveis e aprisionados. Não seria equivocado dizer que o Hospital era um espaço de “depósito” de indesejáveis, embora existisse sob a justificativa de cuidados.

Para Foucault (1978), mesmo que já houvessem asilos por toda a Europa que recepcionasse tal clientela – em sua maioria, antigos leprosários –, o Hospital Geral de Paris configurou uma terceira ordem de repressão – após a polícia e a justiça.

Em termos gerais, hospitais não tinham ainda uma função especificamente médica, sendo instituições de reclusão e de higienização social. Passou a servir exclusivamente como uma forma de submergir da nova sociedade parisiense o retrato do abismo social que se instituía.

As internações no Hospital eram ordenadas por oficiais reais ou jurídicos e não havia qualquer tipo de regulamentação quanto ao que poderia levar um sujeito àquele lugar ou quanto

---

<sup>5</sup> A pesquisa foi feita no aplicativo Spotify, com os termos “Nau dos Loucos”, “*Ship of Fools*”, “*Das Narrenschiff*” e “*Le Nef des Fous*” em 26 de maio de 2019.

tempo duraria sua internação. O poder dos diretores destas entidades não se resumia aos internos: uma vez que era seu papel definir as entradas e saídas de internações, a extensão do seu poder sobrepujava os muros do Hospital e exercia controle sobre toda a sociedade (FOUCAULT, 1978; HEIDRICH, 2007).

Foucault (1978) também afirma que, à época, uma a cada cem pessoas esteve, ao menos por algum tempo, internada no Hospital Geral. Observou-se que a reclusão, uma vez que partia de uma seleção fundada na moral, legava o status de ‘normatizados’ àqueles que estavam fora do Hospital. Neste período, o *trato* dispensado à loucura não cabia a qualquer profissão. O louco era parte integrante do conjunto de indesejáveis isolados no Hospital.

Nos primórdios do século XVIII surge o Iluminismo, movimento de origem burguesa que tinha fortes contradições às imposições da monarquia e da Igreja Católica e pregavam veementemente os ideais de liberdade política e econômica. Enquanto doutrina filosófica, fundamentou a chamada “Idade da Razão”, propondo o Homem, por condição, como o sujeito da razão.

Observamos aqui dois recortes importantes: um sobre a estrutura social europeia do século XVIII de forma genérica e outro, paralelo a este, mais especificamente apontado para nossa temática. O primeiro refere-se à epistemologia do movimento Iluminista que, ao dotar o homem de razão, produziu um humanismo que o pôs como centro de todas as coisas, o que derrocou no rompimento da economia imanente em que o destino dos homens era guiado por Deus. Esta compreensão que transmutou o espaço social da Igreja tem grande importância nas transformações sociais imediata e mediadamente consecutivas até os dias de hoje.

O segundo recorte alude à definição da razão como a qualidade motriz do homem – não mais centralizada em sua produtividade laboral, como outrora, mas em sua *possibilidade* racional para o trabalho. Essa nova compreensão reposicionou nas estruturas sociais os sujeitos previamente marginalizados de maneira teleológica. Neste mesmo processo, os loucos recebem um *status* próprio: são os ‘sujeitos de desrazão’. Incapazes da razão, estes sujeitos se tornam um elemento nocivo para o “novo homem” (GOLÇALVES; SENA, 2001; ALVES *et al.*, 2009).

Ser dotado de razão foi condição *sine qua non* para ser humano. Compreendeu-se então que sujeitos incapazes de razão eram uma categoria à parte, uma alteridade indesejada. O louco, aqui, passa a ser anormal, embora tal anormalidade lhe seja atribuída há muitos séculos. A diferença é que, outrora, era possível observar que ele esteve mesclado a outros sujeitos: o louco era o pederasta, o anarquista, a prostituta – qualquer sujeito que parecesse se contrapor à ordem social e das coisas. Ao longo do processo histórico, as práticas sociais, políticas e culturais definiram as pessoas de diferentes maneiras – e lhes marginalizaram por diferentes ferramentas:

o louco não possui razão como os outros sujeitos marginalizados nos Hospitais Gerais possuíam. Não humano o suficiente, sua condição de anormalidade enquanto louco é deveras específica.

Os ideais Iluministas influenciam mais tarde naquele século a Revolução Francesa, ocorrida entre os anos de 1789 a 1799. Fundamentada nos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade, a Revolução buscava o fim da monarquia e do clero como princípios políticos de estado e, conseqüentemente, visava estruturar uma sociedade a partir da burguesia, sendo esta a detentora dos meios de produção. Os ideais propunham um homem materialista, que é consciente de sua capacidade transformadora da própria realidade, desmistificando o discorrer histórico do tempo como natural (HEIDRICH, 2007).

Pensar uma sociedade a partir do viés burguês é pensá-la pelo aspecto moral, subordinada às ordens do trabalho, à ordem pública, ao controle e à naturalização das hierarquias sociais. O processo de reabsorção social conseqüente dos ideais iluministas encontra também apoio nesta égide da moral burguesa: o trabalho, agora como categoria moral e racional, constitui a dignidade e a razão humana. Os loucos, por sua vez, prosseguem em um *status* de periculosidade, sendo negados da possibilidade da vida social e ainda prosseguiram relegados aos Hospitais Gerais (ALVES *et al.*, 2009).

Para Hobsbawn (1996 *apud* HEIDRICH, 2007, p. 31), a Revolução Francesa “constitui a maior transformação da história humana desde os tempos remotos quando o Homem inventou a agricultura e a metalurgia, a escrita, a cidade e o Estado”. Resulta dela a soberania da burguesia sobre o modo de produção social e material. Surge o proletariado, a fábrica e a classe média: consolida-se o capitalismo.

Com a concretização da burguesia como ponto de partida da estrutura social moderna, a ciência Iluminista passa a ser a “produtora da verdade”. O Hospital prossegue como espaço de aprisionamento, relatado também como ambiente de insalubridade, provocador de adoecimento e morte (FOUCALT, 1978).

Na nova estrutura social, o Hospital começa a ser reestruturado a partir de medidas disciplinares e higienistas, buscando, nos ainda excluídos, a força de trabalho para os novos meios de produção. Neste processo, com a entrada de médicos para o tratamento dos enfermos, os hospitais passam a ser gradativamente um espaço de exclusividade médica (ALVES *et al.* 2009).

Quando Philippe Pinel (1745-1826) é nomeado diretor do Hospital de Bicêtre em Paris no ano de 1793, o louco ali encerrado passa a ser observado pelo olhar médico. Numa tentativa de se distanciar do místico, do religioso e do moral – não tanto deste último –, Pinel separa os

pacientes por enfermidades, classificando os loucos, a partir daí, de alienados. É a partir desta nomenclatura que o sujeito de desrazão passa a ser tratado como um doente. Neste caso, atribui-se à própria estrutura manicomial funções de tratamento (HEIDRICH, 2007; PESSOTTI, 1996).

É impossível distribuir os loucos cuja loucura se pretende tratar como se distribui doentes comuns ou mulheres grávidas. Um hospital é, de certa forma, um instrumento que facilita a cura; porém existe uma grande diferença entre um hospital de febris feridos e um hospital de loucos curáveis; o primeiro oferece somente um meio de tratar com maiores ou menores vantagens, em função de ser mais ou menos bem distribuído, ao passo que o segundo, tem ele próprio, função de remédio (PINEL, [1801?] *apud* HEIDRICH, 2007, p. 35).

Para Pinel, a alienação tem origens morais ou passionais. Ele produz a primeira nosografia sobre a alienação, seu famoso *Traité Médico-philosophique Sur L'alienation Mentale*, e propõe o chamado Tratamento Moral – que consiste na separação dos alienados por categorias e sua disposição a tratamentos disciplinares de acordo com suas “paixões exacerbadas” (PESSOTTI, 1996).

A compreensão do alienado será elaborada, bem como seus respectivos tratamentos, com o passar dos anos por discípulos de Pinel e outros movimentos que surgirão com o passar dos anos. O modelo manicomial terá gigantesca expansão por todo o mundo e, com certas modificações, persistirá por quase duzentos anos.

Somente após as denúncias dos horrores praticados durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) é que a figura do Homem-sujeito-da-razão cairá por terra, dando espaço para que os conhecimentos e poderes inquestionáveis fossem questionados. A ética e a humanização tornaram-se pautas frequentes, colocando em xeque a verdade da ciência (HEIDRICH, 2007; ALVES *et al.*, 2009).

### 3.2 *Dos alienados às pessoas em sofrimento psíquico no Brasil*

No Brasil, o campo da Saúde Mental torna-se uma área verve por volta dos anos 1960. Nela, as transformações práticas e estruturais nos quesitos políticos e sociais – não estritamente nacionais – irão produzir direta influência. No final daqueles anos, com os constantes aumentos nas demandas e nos custos com a saúde, as relações do setor público com o setor privado começam a estreitar-se como uma alternativa.

Desde a chegada da família real ao Brasil em 1808 há registros da alocação estratégica de alienados, sendo inicialmente deixados aos cuidados das Santas Casas de Misericórdia. Mais tarde em 1830, destaca-se também a proposição da Sociedade Brasileira de Medicina para a construção de um hospício nos moldes pinelianos para realização do Tratamento Moral no país (ALVES *et al.*, 2009).

Para as nossas finalidades deste trabalho, demarcaremos, porém, a década de 1970 como ponto de partida. Indicamos a leitura integral do artigo de Alves *et al.* (2009) e a tese de doutoramento de Heidrich (2007), que embasam este apanhado histórico e têm capacidade de abranger, mais amplamente, os períodos prévios ao nosso marco inicial.

O Brasil tem como pano de fundo o auge da ditadura militar nos anos posteriores ao período de 1964 e 1968, com a outorga dos Atos Institucionais, determinantes do poder militar. Significaram o esvaziamento do caráter público do Estado, fosse nas políticas públicas de saúde – pensadas a partir de uma lógica Previdenciária – ou do Estado democrático, que não mais contava com a participação popular em suas decisões. Das crises no setor da saúde e sem o viés de *res publica*, as relações do regime militar com o setor privado da saúde eram bastante íntimas. Emerge a capitalização do adoecimento que, gradativamente, desresponsabiliza o Estado da assistência direta à população (HEIDRICH, 2007).

Naquele momento, na esfera da Saúde Mental, era ainda vigente a legislação de 1934, que propunha a internação de pessoas em sofrimento psíquico como possibilidade única de tratamento (GONÇALVES; SENNA, 2001). Como dito anteriormente, a proposição do manicômio enquanto ferramenta de cura *per se* não se restaria ao século XVIII, mas estaria ainda atrelada na ordem e moral burguesas que caracterizaram os transtornos mentais como um risco social.

Em conjunto, a expansão mercadológica da saúde e a institucionalização de pessoas em sofrimento psíquico resultarão no que se chamará de ‘industrialização da loucura’. Tal processo, como sua alcunha indica, consistiu numa produção massiva, por todo o país, de leitos e hospitais psiquiátricos iniciada já nos anos 1960 (HEIDRICH, 2007).

Para falarmos em dados, Resende (1994 *apud* HEIDRICH, 2007) aponta que em 1965, estimava-se que havia 14 mil leitos psiquiátricos em hospitais privados pagos pelo poder público; em 1970, esse número mais que dobra e alcança 30 mil leitos. É interessante observar que a produção massiva de leitos na indústria da loucura parece não ter produzido somente aparelhos materiais de internação, mas também novas compreensões de ‘loucuras’.

De acordo com Heidrich (2007), no momento em que a economia do país precisava ser aquecida, ter numerosas e longevas internações poderia custar a produtividade de um

mercado em ascensão e o desenvolvimento econômico de muitas áreas do país. Os hospitais psiquiátricos, sendo pagos pelo Estado pela quantidade de internações, acabaram produzindo, despropositadamente, uma nova identidade de pessoa com transtorno mental: o ‘louco que pode trabalhar’, e que não necessariamente deveria manter-se interno.

Os hospitais eram dispendiosos e sua efetividade era questionada por outros setores de mercado. Para Heidrich (2007), as críticas advinham da escassez de mão-de-obra naquele período. “Não é uma simples coincidência que em todas as propostas que viriam a seguir se mencionasse explicitamente o objetivo, entre outros, de manter o doente na comunidade e não afastá-lo de seu vínculo com o trabalho” (RESENDE, 1994 *apud* HEIDRICH, 2007, p. 92-93).

Embora tenha sido proposta uma nova “face” para a pessoa com transtorno mental – de que ela não precisa necessariamente estar interna em um hospital ou afastada do trabalho –, essa visão não perdurou no mundo do trabalho. Nas relações de trabalho hodiernas, vemos a pessoa com transtornos mentais fora do mercado de trabalho, relegada às aposentadorias, pensões ou ajuda de familiares.

No auge das internações e de privatizações de leitos psiquiátricos, os maus tratos nos hospitais foram denunciados com maior frequência e ganharam atenção na imprensa. Num contexto de constante privatização, de desmonte do setor público, baixas condições de trabalho e condições desumanas às quais os usuários de hospitais psiquiátricos eram submetidos e influenciados pelo trabalho do psiquiatra italiano Franco Basaglia (1924-1980) no manicômio de Trieste, surge o movimento pela reforma psiquiátrica por volta de 1978, marcado pelo nascimento do Movimento de Trabalhadores de Saúde Mental – MTSM,

[...] cujo objetivo é constituir-se em um espaço de luta não institucional, em um *locus* de debate e encaminhamento de propostas de transformação da assistência psiquiátrica, que aglutina informações, organiza encontros, reúne trabalhadores em saúde, associações de classe bem como entidades e setores mais amplos da sociedade (AMARANTE *et al.*, 1995 *apud* HEIDRICH, 2007, p. 99).

Nos anos que se seguiram ao fim da Ditadura Militar (1985), as discussões sobre os novos dispositivos de saúde partiram das chamadas Ações Integradas de Saúde – AIS, eixos definidos pelo Regime com a finalidade de aumentar a presença do Estado no setor e o acesso da população não previdenciária aos serviços de saúde. Tais discussões resultaram no Movimento pela Reforma Sanitária, composto por representantes dos mais diversos setores da sociedade – acadêmicos, profissionais da área da saúde, usuários –, e fomentou profundas

discussões quanto às políticas de saúde no Brasil, inclusive quanto à Reforma Psiquiátrica (HEIDRICH, 2007).

Destacamos aqui a ocorrência da VIII Conferência Nacional de Saúde – CNS em 1986, que marca a reformulação do setor da saúde ao pensá-lo universal, como dever do Estado e direito de todos. Teve a participação múltipla dos setores sociais, como ocorreu no Movimento pela Reforma Sanitária.

Em decorrência da CNS, ocorre em 1987 a I Conferência Nacional de Saúde Mental – CNSM, organizada pelo MTSM, que deliberou oposições ao modelo hospitalocêntrico e questões concernentes à cidadania das pessoas com transtornos mentais. Embora a CNSM tenha sido de grande importância para a reforma psiquiátrica, as discussões no evento e suas deliberações pensavam, majoritariamente, “transformações institucionais e modernização de serviços”, pensando muito pouco para além da hospitalização (HEIDRICH, 2007, p. 106).

No ano de 1988, com a promulgação da Constituição Federal, é instituído o Sistema Público de Saúde – SUS, que abarcou várias deliberações do Movimento pela Reforma Sanitária, sobretudo a compreensão da saúde como dever do Estado e direito de todos – não mais restrita aos contribuintes da Previdência. O SUS é regulamentado em 1990 a partir dos princípios de universalidade, integralidade e equidade. Tais princípios são fundamentais para a recepção pelo Sistema das demandas da Saúde Mental, pensadas pelo viés da Reforma Psiquiátrica (HEIDRICH, 2007).

Destacamos o surgimento do Movimento Nacional da Luta Antimanicomial, também em 1987, resultante do II Congresso Nacional do MTSM. O Movimento, em decorrência deste Congresso, volta a questionar o saber psiquiátrico e a institucionalização como os pontos de partida da Saúde Mental.

É importante ressaltar que pensar a desinstitucionalização é pensar para além da remoção dos pacientes dos hospitais, do fim de uma estrutura predial ou de uma política de manicômios: é desfazer a Instituição construída em cada aparato dos setores sociais que estiveram, prática e discursivamente, cronificando a pessoa em sofrimento psíquico na identidade de louco (GONÇALVES; SENA, 2001; HEIDRICH, 2007).

Compreender a identidade da pessoa em sofrimento psíquico é compreendê-la como sujeito histórico – porque é atriz e personagens de sua própria história, é processo vivo de si mesma e dos outros –, e como sujeito dialético, parte da vida social e política e de quem ela é parte. Não a compreendemos como o sujeito da loucura, o que significaria caracterizá-la como incapaz de produzir novas identidades e, desta forma, não conceber relações materiais com a realidade.

É neste sentido que os Centros de Atenção Psicossocial – CAPS demarcam uma conquista na desinstitucionalização. O serviço caracteriza a transmutação das pessoas em sofrimento psíquico da margem para a cidadania e potencializa a produção de novas identidades. O funcionamento destes serviços, como coloca Amarante (2007), não se resume à área da saúde, e deve sempre buscar, através do princípio da intersectorialidade, a execução de outras atividades que potencializem os seus usuários – a exemplo de aulas de música, artesanato, alfabetização e outras profissionalizações.

O princípio da intersectorialidade, nos CAPS, diz respeito aos laços que os serviços de Saúde Mental podem desenvolver com os diversos setores da sociedade para trabalhar a reinserção dos usuários. Para além de outros departamentos da área da saúde, igrejas, escolas e produtores culturais, por exemplo, podem oferecer vinculações ao processo. Sua consequência é a descentralização da patologia enquanto figura de todo o processo, desintegrando o hospitalocentrismo, bem como a construção de vínculos que promovam sempre novas atividades para os usuários.

Há cinco tipos de funcionamento dos CAPS, definidos a partir do contingente populacional e de demandas específicas, a saber: 1) CAPS I – entre 20 e 70 mil habitantes, com funcionamento em dois turnos; 2) CAPS II – entre 70 e 200 mil habitantes, com funcionamento em dois turnos, podendo ter um terceiro; 3) acima de 200 mil habitantes, funcionando 24 horas, com ofertas de leitos para situações de crise; 4) CAPSi – atendimentos de crianças e adolescentes, com funcionamento em dois turnos, podendo ter um terceiro; 5) CAPSad – atendimento para pessoas com dependências químicas (álcool e drogas), com funcionamento em dois turnos, podendo ter um terceiro (AMARANTE, 2007).

A expansão dos CAPS desde sua concepção, em 1992, demonstrou o quanto o modelo de tratamento tem se consolidado no país: em 1998, estimava-se que 148 unidades estavam em funcionamento. Em 2017, o Ministério da Saúde registrou 2341 CAPS habilitados em funcionamento<sup>6</sup>. Em consonância, os recursos destinados à Saúde Mental gastos com serviços hospitalares diminuem de 75,24% para 20,61% entre os anos de 2002 e 2013, enquanto, no mesmo período, os investimentos em serviços de atenção comunitária aumentam de 24,76% para 79,39% (BRASIL, 2015; BRASIL, 2017).

Além dos CAPS, destacamos o papel das residências terapêuticas no processo de desinstitucionalização. Com a saída dos manicômios, muitos internados, não podendo ou não

---

<sup>6</sup> A última edição do ‘Saúde Mental em Dados’, de número 12, publicada em 2015, apontava que 2209 CAPS estavam habilitados em funcionamento. Os dados mais recentes de 2017, foram disponibilizados pelo banco de dados da Sala de Apoio à Gestão Estratégica – SAGE do Ministério da Saúde.

querendo voltar para suas casas – alguns não têm famílias, outros não são aceitos de volta –, são direcionados para essas residências, onde recebem os cuidados pelo sistema da Saúde da Família e, a depender de sua necessidade, terão acompanhamento mais próximo de profissionais da Saúde Mental (AMARANTE, 2007).

A realidade da Saúde Mental e da atenção à seguridade social das pessoas em sofrimento psíquico no Brasil teve uma série de avanços, como foi possível observar. Contudo, ainda há questionamentos entre os que provocaram a necessidade da Reforma Psiquiátrica e do Movimento Antimanicomial que devem continuar sendo feitos. Em primeiro, falamos sobre o saber psiquiátrico, que ainda exerce influência sobre os outros saberes que constituem a Saúde Mental, ainda estando relacionado como ponto de partida no tratamento a essas pessoas. Em segundo, um novo aumento da mercantilização em dispositivos do SUS traz sempre à baila a reinstitucionalização, num movimento similar ao da indústria da loucura, nos anos 1970, e nos reaviva constantemente a percepção das pendências ainda existentes na Reforma Psiquiátrica e sua fragilidade no Brasil.

### 3.3 *Eulália e o manicômio*<sup>7</sup>

Em seu relato autobiográfico, Eulália narra sua passagem pelo manicômio após um surto psicótico e uma tentativa de suicídio. Neste momento de sua narrativa, refletiu sobre o choque de ter sido uma professora do curso de Enfermagem que ensinava aos seus estudantes sobre a história da loucura, de conhecer o manicômio enquanto estagiária de Serviço Social e, repentinamente, enxergar-se dentro de um manicômio como paciente psiquiátrica. Conta:

Quando eu me vi louca, dentro do hospício e a minha cabeça cheia de piolho, com esse cabelo grande, eu chorava alto que eu chorava assim e dizia “meu Deus, ajuda eu sair daqui, sair viva daqui de dentro, não deixa eu morrer aqui dentro não, pelo amor de Deus”.

Entre uma loucura percebida e uma loucura vivenciada, há uma coletividade de elementos e marcadores sociais de diferença que disporão claramente quem é o professor e o profissional e quem é o louco em um manicômio.

Em suas diversas descrições de seus quase 90 dias de internação, Eulália nos leva a refletir sobre a realidade histórica do trato à pessoa em sofrimento psíquico e a conservação,

---

<sup>7</sup> Os trechos da fala de Eulália presentes neste tópico são recortes das entrevistas gravadas e transcritas, realizadas nos dias 17 e 24 de junho e 8 e 15 de julho de 2019.

mesmo que transmutada em outras formas, de uma prática social amiúde cronicante do transtorno mental.

Como ficou muito tempo amarrado assim... assim... [gesticula com os braços para cima], eu aqui, aqui e aqui [aponta para os ombros, cotovelos e pulsos] dos ossos, doía, doía... dor física. Aí eu: “me desamarra aqui para eu respirar um pouquinho, que está doendo muito. Eu fico quietinha”.

Ninguém me explicava nada. Eu perguntava: “que lugar é esse? O que é que eu estou fazendo aqui? Eu quero ir para casa!”, eu dizia: “Eu quero ir para casa”. Quando meu braço não aguentou mais de dor aí eu disse: “tá doendo demais, agora eu não vou aguentar não. Está doendo e eu vou gritar. Vou gritar até você soltar o meu braço, porque eu não estou aguentando de dor”.

Não tinha água a noite no hospital, só tinha água de manhã por contenção de gastos... aí só podia tomar um banho [...] um horário pela manhã... de tarde ninguém tomava banho não. O calor pingando e você não podia trocar [de roupa] porque não tinha roupa que vinha da rouparia... que só vinha uma vez por dia, que era de manhã.

Aí em cima da minha cama tinha um relógio. Aí eu ficava sentada no chão e olhando o relógio. Os ponteiros tudo girando e eu: “rapaz... que lugar é esse que eu estou que eu não consigo adivinhar onde eu estou e nem o que eu estou fazendo aqui... o que é que eu estou fazendo aqui?”, só dizia: “me solte para mim ir para casa”. Aí... a enfermeira veio, disse: “você não pode ir para casa agora, você está doente” aí... tome injeção... aí eu apagava.

A persistência da lógica manicomial, da restrição física como ferramenta de tratamento, ainda persiste. Vejamos uma breve passagem de Esquirol (*apud* PESSOTTI, 1996, p. 153-154) em que ele retrata sua primeira percepção do manicômio em 1818:

Eu os vi nus, ou vestidos de trapos, estirados no chão [...]. Eu os vi privados de ar para respirar, de água para matar a sede, e de coisas indispensáveis à vida. Eu os vi entregues às mãos de verdadeiros carcereiros, abandonados à vigilância brutal destes. Eu os vi em ambientes estreitos e sujos, com falta de ar, de luz, acorrentados nos lugares nos quais se hesitaria em guardar até bestas ferozes.

Esta descrição de Esquirol expressa o choque dos primeiros contatos médico-científicos com o trato à loucura dispensado até aquele momento. Lembremo-nos que à esta época o trabalho de Pinel era ainda muito recente, que as estruturas de trato à pessoa em sofrimento psíquico estava ainda sendo reconhecido e reavaliado por um viés científico. Apesar de seu tom eloquente, a descrição supracitada expressa uma essência que persistiu na prática social a estas pessoas. Vejamos uma passagem de uma reportagem da Folha de São Paulo, de 1996, sobre a prática clínica psiquiátrica:

Um pavilhão da clínica Humaitá [no Rio de Janeiro] é descrito como *inferno de Dante*. [...] No pavilhão em que ficam os pacientes mais agressivos, a porta estava trancada. Os pacientes estavam em suas camas, paralisados e mudos. *Eles estão dopados. O cheiro de fezes é insuportável* [...] Na frente de enfermeiros ou médicos, os pacientes repetiam que a clínica era boa. Quando os funcionários se afastavam, mudavam. *Quando estamos doentes, eles prendem, acorrentam, amarram, dão choque* [...] (FOLHA DE SÃO PAULO, 1996 *apud* PESSOTTI, 1996, p. 159, grifos do autor).

Em ambos os relatos, expressa-se o caráter violento destes espaços: no primeiro extrato, Esquirol refere-se a um Hospital Geral. No segundo, da Folha de São Paulo, fala-se sobre um manicômio, uma instituição que, de acordo com Pessotti (1996, p. 152) “caracteriza-se por acolher apenas doentes mentais e dar-lhes tratamento médico sistemático e especializado”. É sobre uma dessas instituições que se refere Eulália, porém, dez anos depois.

Em comum, os relatos expressam a condição subumana da pessoa em sofrimento psíquico. A ruptura da autonomia, o trato violento, a ruptura da condição de sujeito social, a mutilação da autonomia – e dos corpos. Pessotti (1996, p. 9), na introdução de seu livro *O Século dos Manicômios*, faz a seguinte consideração sobre estas instituições:

É ali que o *Homo Sapiens* se encontra com sua negação. Pois, na medida em que sua identidade humana deriva da racionalidade, é ali que a desrazão mostra toda sua força e põe a nu a labilidade do homem. É ali, no manicômio, que a força do instinto atropela o frágil autocontrole do *zoon politikon* [animal social] e desnuda a violência sutil e instituidora da norma.

Eulália complementa:

Eu dava aula sobre doença mental na antiguidade, a loucura, os barcos que botavam os loucos para sair, para não ter louco na sociedade, porque a sociedade nunca lidou bem com a loucura. A loucura sempre foi difícil para a sociedade. Durante os tempos antigos até os dias de hoje.

Estas expressões estão aqui apontadas porque elas dispõem e formulam as condições materiais que determinam lugares e marcadores sociais para os distintos sujeitos. É preciso afirmar, também, que não é uma coincidência que a maioria expressiva da população dos manicômios seja composta por pessoas na linha da pobreza – e abaixo dela – e negras. A função do manicômio, em dados casos, ainda conserva as atemporais funções do Hospital Geral (ARBEX, 2013; FOUCAULT, 1978).

A ideia central de uma reforma psiquiátrica e da luta antimanicomial está baseada, como previamente posto, por princípios humanos que busquem à autonomia, à emancipação e à cidadania destas pessoas, oferecendo-lhes um tratamento médico e políticas de ressocialização, paralelos a uma desinstitucionalização permanente e um trabalho incansável e constante de conscientização popular, valorizando concepções comunitárias de cuidado.

Os CAPS, instituições sobre as quais também dispusemos, surge com finalidades similares a isto. É um espaço de recepção e de tratamento, de ressocialização e cuidado. Sob a lógica da multidisciplinaridade, espera-se que seja, na sua execução cotidiana, um espaço antimanicomial, que busque a potencialização destes sujeitos e o alinhamento aos princípios de uma reforma psiquiátrica, descentralizada do poder médico. Ledo engano. Diz Eulália:

Não se pode continuar lutando... pela luta antimanicomial e a gente dentro de um espaço manicomial. Os banheiros estão quebrados, é horrível. Os dois banheiros masculinos não funciona, só funciona um, precariamente. O feminino tem quatro banheiros, dois está detonado, só funciona dois... precariamente. Não tem descarga, tem que esperar, o banheiro fica cheio o tempo todo de merda, você vai entrar num banheiro cheio de merda você fica constrangido, vai entrar tem que esperar... como a gente toma esse remédio com água, dá vontade de ir no banheiro fazer xixi... mas você... você tem que se segurar até chegar em casa, porque não tem condição de usar o banheiro, entendeu? As paredes das salas dão choque. Se você tocar em determinadas parede pela unidade, você leva um choque... então como é que a gente tá tratando uma relação antimanicomial num espaço manicomial?

No momento em que estas entrevistas ocorreram, nossa participante, em conjunto a outros membros da Associação de Usuários do CAPS do qual faz parte e membros do Conselho Municipal de Saúde haviam escrito um relatório sobre as condições do espaço e as consequências disto para o tratamento dos usuários e enviaram esta carta para o Ministério Público – MP. Ela explica sua inquietação, expressando a contradição perceptível do manicomial *versus* antimanicomial, sendo o primeiro apontado como um ambiente de cronificação do adoecimento: “tem pacientes bem graves que não conseguem retornar da loucura... a loucura é tão grande que tá sufocando esse paciente, e a gente tá em um espaço manicomial”.

À altura do fim desta pesquisa, a coordenadora do CAPS havia sido intimada pelo MP para prestar esclarecimentos e, meses depois, a prefeitura anunciou a mudança do CAPS para uma outra casa alugada, mais próxima ao centro, enquanto este prédio sobre o qual refere-se Eulália entra em reforma.

Com essas considerações, foi possível observar de forma tópica os caminhos trilhados pelas pessoas em sofrimento psíquico nos momentos mais determinantes da história. Seus diferentes significados atribuídos, principalmente os produzidos durante a Idade Média, ainda hoje formulam o imaginário social sobre os transtornos mentais como loucura, a desinstitucionalização como um risco social e a participação social dessas pessoas como a exclusão. Ainda persistem as limitações e negações que cerceiam suas relações ativas com a sociedade e lhes limitam as possibilidades de se potencializar através de novas identidades, exercendo plenamente a cidadania que lhes é devida.

## 4 UMA CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA IDENTIDADE

Para onde vão os trens meu pai?  
 Para Mahal, Tamí, para Camirí, espaços  
 no mapa, e depois o pai ria: também  
 pra lugar algum meu filho, tu podes  
 ir e ainda que se mova o trem  
 tu não te moves de ti.

- Hilda Hilst

Afirmamos anteriormente que a história da loucura é tão antiga quanto a história do ocidente. Ainda nesta medida de histórias antigas, tão antigas quanto a própria civilização, é possível observar que os questionamentos que a humanidade fez sobre si própria, em planos coletivos e singulares, reside neste patamar de longevidade.

Sabemos, por vias históricas, que a humanidade se ocupa em pensar sobre si própria já antes da Grécia antiga e dos grandes filósofos. No pensamento religioso, por exemplo, os mitos e os livros sagrados de distintas religiões já traziam questionamentos e respostas para a condição humana antes mesmo do surgimento da filosofia. No cristianismo, principal viés religioso do ocidente, há a máxima “Deus fez o homem sua imagem e semelhança”. Já há, nesta afirmação, uma forma de compreender a relação dos sujeitos com o mundo.

Entendendo que não é a finalidade deste capítulo discorrer sobre a história concernente ao conceito de identidade – por também não coadunar com o que objetiva este trabalho –, aqui apresentaremos algumas concepções mais alinhadas aos nossos objetivos sobre o tema em discussão, visando, principalmente, à apresentação da concepção de identidade em Psicologia Social estruturada por Ciampa (2005), com a qual trabalharemos.

### 4.1 *Concepções constitutivas da contradição eu-nós*

Pensando em identidade, nos questionaremos comumente sobre o *eu* de um sujeito isolado ou, ao menos, singularizado. Nos questionamos, pois, sobre sua personalidade, sua subjetividade, sobre seus aspectos mais distintivos e intrapsíquicos que o diferenciarão de qualquer outro sujeito. Essas palavras-chave – personalidade, subjetividade, intrapsíquico – foram, por muitos anos, os conceitos primordiais para a compreensão da humanidade enquanto um conjunto de entidades singulares.

Este pensamento dicotômico, que distinguia o sujeito e a sociedade enquanto opostos, é o pensamento que, a grosso modo, funda a Psicologia e que dá cabo à sua produção de

conhecimento no passar de dois séculos. Em 1875, data frequentemente apontada como o nascimento desta área, Wilhelm Wundt (1832-1920) já observava a necessidade de criar duas disciplinas distintas – a psicologia social e a psicologia experimental – para poder trabalhar o ser humano.

Seguindo a tendência dicotômica como uma necessidade epistemológica, outras áreas e teorias irão se desenvolver ao longo dos anos. Em seus casos, dedicar-se-ão mais a um dos aspectos que a outros, aprofundando as cisões sujeito-sociedade, individual-coletivo (BOCK, 2002):

Titchener (1867-1927) concebeu o homem como dotado de uma estrutura que permite que a experiência se torne consciente; James (1842-1910), ao contrário, pensou o homem como um organismo que funciona em um ambiente e a ele se adapta. O comportamentalismo pensou o homem como produto de condicionamentos, a Gestalt valorizou as experiências vividas e a Psicanálise enfatizou forças que o homem não domina e não conhece, mas que o constituem (p. 16).

Para Bock (2002), as contradições entre sujeito e sociedade – o problema central que promoveu compreensões dicotômicas – só são resolvidas a partir da dialética, mais especificamente, em sua epistemologia, no método materialista histórico-dialético de Karl Marx (1818-1883). A partir desse método, se fundamentará uma psicologia social crítica, voltada à compreensão de um sujeito que constrói sua realidade material através da atividade e que, dialeticamente, constrói a si mesmo.

O conceito de dialética é central para esta compreensão. Entendemos a dialética como o processo em que se relacionam elementos que, a priori, são considerados distintos. Por esse viés, esta relação deixa de ser dicotômica para tornar-se interpenetrativa: por um método dialético, elementos opostos passam a interagir como dois lados em uma mesma moeda (KONDER, 2017).

Observamos de antemão que há diversas concepções de dialética, sendo este conceito encontrado já em pensamentos pré-socráticos. Em nosso embasamento teórico, vale compreender que, em uma relação dialética, os opostos interdependentes relacionar-se-ão em constante movimento contraditório. É neste movimento de infindáveis contradições que os elementos poderão transformar-se simultaneamente e, também, produzir outras unidades que sintetizem sua relação (KONDER, 2017).

De acordo com Konder (2017), o filósofo alemão Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) compreendia que o processo dialético envolvia a *suspensão – aufheben* – dos elementos

envolvidos. Ele ainda explica que o termo é polissêmico e que pode indicar ao menos três sentidos distintos: no primeiro, entende-se que haverá um cancelamento, um encerramento de algo; no segundo, indica-se um efeito de levitação, de erguimento de alguma coisa para sua proteção; no terceiro, um elemento passa de um nível qualitativo para outro, sofrendo uma mutação em dadas características, mas conservando alguma substância própria.

Na dialética hegeliana, esta polissemia indica o conceito como um todo, ou seja, os três sentidos da palavra não se anulam ou se hierarquizam, mas coexistem como sentido de *dialética*. Neste entendimento, “a superação dialética é simultaneamente a negação de uma determinada realidade, a conservação de algo de essencial que existe nessa realidade negada e a elevação dela a um nível superior” (KONDER, 2017, p. 25).

Konder (2017) conta-nos que esta concepção idealista da dialética tinha a aceitação no método de Marx, embora com dadas ressalvas. Friedrich Engels (1820-1895), com quem Marx trabalhou por muitos anos, desenvolve estes conceitos por uma perspectiva materialista, entendendo que o processo dialético não se trata apenas de uma superação *ideal*. A concepção dialética de Engels traz uma relação do material com o ideal que, embora interpenetrativa, *inicia-se na materialidade*. Para ambos – Marx e Engels –, não havia ideal que não partisse de uma materialidade.

Assim, uma dialética materialista é proposta, de maneira genérica, sintetizada em três leis gerais, a saber: “1) lei da passagem da quantidade à qualidade (e vice-versa); 2) lei da interpenetração dos contrários; 3) a lei da negação da negação” (KONDER, 2017, p. 56).

A primeira lei, que se refere a uma mudança de “estado”, fala sobre a não-permanência das coisas e também sobre sua não linearidade. Simplificadamente, esta lei indica que todas as coisas tendem à mudança e que este processo não é estável – sendo passível de acelerações e desacelerações. A lei da interpenetração de contrários, segunda lei, diz respeito às relações de inerência de elementos distintos, como é, por exemplo, o caso do sujeito e da sociedade: embora estes conceitos abordem elementos dissemelhantes, não é possível pensar um sujeito sem sociedade ou uma sociedade sem sujeitos. Por fim, a terceira lei – a negação da negação –, traz uma concepção de *fazer sentido* da realidade, entendendo que ela não está disposta em discussões dispersas e ininteligíveis, afirmando que é possível apreender noções da realidade material – até dado momento, não dispondo de finitude. Ao contrário de entender o processo de produção de conhecimento como uma infundável disputa entre teses e antíteses, esta lei dispõe sobre a produção de sínteses, uma forma de unidade biunívoca entre elementos distintos (KONDER, 2017).

A compreensão da identidade a partir de uma noção dialética nos levará a entendê-la, de forma supérflua, como *os resultados* da intercepção entre o singular e o coletivo, correlacionando o sujeito ao seu contexto social e cultural como um elemento “sintético” desta relação.

Nesta visão materialista histórico-dialética, devem-se esclarecer possíveis equívocos quanto à compreensão da identidade enquanto uma entidade individualizada. Um sujeito se compreende enquanto tal a partir de sua integração ao seu contexto social. Identificar-se implicará, em nossa compreensão, que o sujeito se reconheça como pertencente a determinada cultura, por exemplo, e buscará desenvolver ações que, ao tempo que lhe apresentam como parte integrante desta, *também* lhe distinguirá enquanto sujeito uno (CIAMPA, 2005; BOCK, 2002).

Feitas estas considerações, cabem questionamentos mais específicos: o que entendemos, então, por sujeito? E por identidade?

Falamos de uma epistemologia crítica em Psicologia Social, a Psicologia Sócio-Histórica. Isso nos dispõe uma noção de um sujeito que é socialmente ativo, produzido pelo e produtor do social; como histórico, é resultante das contradições que compõem sua relação dialética com o mundo. É nessa relação contraditória que se criam as condições que produzem a realidade material (BOCK, 2002).

A identidade desse sujeito, então, está muito distante de ser “coisa do indivíduo”. Se ela não é, então, coisa do indivíduo, o que é? Em primeiro lugar, não será “coisa” porque é histórica. Isso significa dizer que jamais terá o caráter cristalizado de “coisa”, estando em constante modificação e *suspensão*, resguardando sempre seu aspecto essencial. É, para Ciampa (2005), a pluralidade do sujeito em sua singularidade, uma amálgama entre o que se foi e o que está sendo.

Em segundo lugar, não pode ser “do indivíduo” porque é ela quem conecta um sujeito aos seus contextos por suas relações sociais. É ela que, pela ação deste sujeito mediada pelas determinantes sociais, irá permiti-lo ser parte da sociedade e, ao mesmo tempo, tê-la como parte de si. Assim, ela não pode ser individual porque isto lhe destituiria de seus múltiplos seios intermitentes de produção de identidades – o que produziria o indivíduo enregelado, imutável, o que contradiz a sua condição histórica já afirmada (CIAMPA, 2005).

Assim sendo, a identidade é de uma pessoa em sua singularidade, mas não em sua individualidade, uma vez que a relaciona consigo mesma e, ao mesmo tempo, ao seu contexto social. É a multiplicidade, pois é capaz de distinguir um sujeito entre tantos outros, lhe conferindo a capacidade de *ser* não só por afirmar o que é, mas também por negar tudo o que

ele *não é*. É também a unidade, porque identifica o sujeito aos seus semelhantes, o situa em um tempo, em um espaço e em uma cultura. A identidade é, assim, uma questão social, política e histórica. “A identidade é metamorfose” (CIAMPA, 2005, 28).

De maneira metafórica – nas boas práticas de Ciampa (2005) –, pensemos numa personagem que desperta atordoada, fazendo questionamentos como “onde estou?”, “o que aconteceu?” ou “quem sou eu?”. Esses questionamentos podem nos servir como ponto de partida para discorrer melhor sobre este conceito.

Quando começamos a nos dar conta de quem somos, fazemos isso através da apropriação do mundo material, que nos propiciará elementos através dos quais iremos nos construindo. Esses elementos, que podemos dizer que são determinantes, apresentarão desde o início as possibilidades – limitadas – que o sujeito terá para se desenvolver socialmente.

Os questionamentos feitos por nossa personagem já indicam, desde seu primeiro momento, a sua relação condicional com algumas questões inestimáveis para a construção de um sujeito: questionar sobre *onde está* parece localizar o sujeito em um espaço-tempo específicos, situando-o em um contexto social e histórico. “O que acontece(u)?” lhe situará nos compostos materiais da realidade em que se insere, como que se dando conta de sua relação intermitente com o social. “Quem sou eu?”, por fim, talvez seja a parte mais dura de responder, talvez por seu aspecto flexível e complexo.

Esses aspectos que fazem a identificação parecer incompreensível são, porém, os aspectos que valorizamos nesta perspectiva. Para Ciampa (2005, p. 127),

a identidade é produzida nas relações sociais, da história de vida, no emaranhado. Uma identidade é a corporificação de uma política de um sentido ideológico. Coletivamente, as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo em que são constituídas por ela.

Não sendo reduzidos aos pensamentos científicos, os questionamentos sobre o que é identidade ou o que a compõe aparecerá frequentemente nas artes. Wislawa Szymborska (1923-2012), poeta polonesa, é conhecida em seu meio por conseguir transcrever uma compreensão de uma temática complexa em uma linguagem simplificada, não desperdiçando a profundidade de suas reflexões. Em seu poema *Filhos da época*, expõe a presença de componentes políticos e históricos na construção dos sujeitos:

Somos filhos da época  
e a época é política.

Todas as tuas, nossas, vossas coisas  
diurnas e noturnas,  
são coisas políticas.

Querendo ou não querendo,  
teus genes têm um passado político,  
tua pele, um matiz político,  
teus olhos, um aspecto político.

O que você diz tem ressonância,  
o que silencia tem um eco  
de um jeito ou de outro político.

Até caminhando e cantando a canção  
você dá passos políticos  
sobre um solo político.

Versos apolíticos também são políticos,  
e no alto a lua ilumina  
com um brilho já pouco lunar.  
Ser ou não ser, eis a questão.  
Qual questão, me dirão.  
Uma questão política [...] (SZYMBORSKA, 2018, p. 77-78).

Pensando em nossa personagem que despertou atordoada, podemos dizer que seu “apagamento” caberia como uma metáfora às tantas formas como podemos aludir à identidade em sua cotidianidade. No dia a dia, lançamos mão de questões sobre como o nosso agir será o meio pelo qual seremos compreendidos. Nossas ações, enquanto afirmações sociais, nos definirão uma identidade. Ao mesmo passo, se negamos algo, seremos, pois, a antítese daquilo que está posto. Ser uma antítese de uma identidade imposta, para Ciampa (2005), é *ser-parasiti*: é a emancipação do sujeito pela identidade.

Mas, ora: se consideramos que é dialeticamente produzida a identidade; se consideramos que é histórico o seu processo de produção, como podemos falar em *ser*, num presente contínuo estável? Para Ciampa (2005), as pessoas são simbolizadas, desde o nascimento, em seus papéis sociais, por uma predicação que retira o sujeito como agente da ação e oferece-lhe um substantivo: “Wisława Szymborska [...], *poeta* polonesa [...]” em detrimento de “Wisława Szymborska, que escreve o poema...”. Aqui, circunscrever o sujeito sob um substantivo seria como podá-lo de suas possibilidades de metamorfose, encerrando-o a um *papel* que pressuporá uma identidade, uma vez que “o papel é uma atividade padronizada permanente” (p. 136).

Se o indivíduo não é algo, mas sim o que faz o fazer é sempre atividade no mundo em relação com os outros [...]. É necessário vermos o indivíduo não mais isolado, como coisa imediata, mas sim como relação. [...] Só assim ele pode ser determinado pelo que não é ele, pelo que o nega (CIAMPA, 2005, p. 137).

Quando Ciampa (2005) relata sua análise do poema *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto (em anexo), ele se depara com algo similar ao que encontramos: Severino, ansiando em apresentar a sua identidade – tanto para si como para os outros –, esbarra em uma impossibilidade de reconhecimento de si e parte em uma busca por identificação. Apresenta-se por seu nome, por seus pais e, em dado momento, por uma profissão que já não mais executa: “Severino é lavrador mas já não lavra” (p. 138). Essas tentativas não lhe satisfazem o objetivo.

No caso da pessoa de nossa pesquisa, Eulália, temos algo muito similar: em sua narrativa, contou-nos sobre seu acidente de carro e a conseqüente lesão que lhe impediu de lecionar. Descreve a perda de sua identidade em duas expressões: primeiro, diz que “se é um jogador, não pode mais jogar”; segundo, relata uma “sensação de morte”.

Esse aspecto, na identidade de Severino, trata da identidade como um traço que já não mais cabe ao sujeito, mas que, pela ausência de novas possibilidades de ser, mesmo em sofrimento, ele prosseguirá afirmando-a, ainda que já não mais lhe pertença. A isto, Ciampa (2005) dará o nome de “mesmice”.

Para o personagem, sua dificuldade em se reconhecer guarda relação direta com o seu contexto social: assolado em fome e miséria, impossibilitado de trabalhar, Severino emigra em busca de algum motivo para *ser*. Na concepção de Ciampa (2005), com a qual concordamos, a plasticidade do sujeito será delimitada por condições objetivamente dadas, o que significa dizer que as identidades que são assumidas – e as que ainda serão – surgirão em forma de possibilidades no contexto onde se insere o sujeito, envolvendo seus elementos socioeconômicos, raciais e geográficos, por exemplo.

[...] quando essas condições dadas impedirem quaisquer alternativas de se concretizarem estarão expressando a desumanidade de seu tempo, de sua sociedade. Se lhe estiver vedada a identidade do homem de ofício, negro da graxa de sua máquina, será uma condição desumana, negação da vida (CIAMPA, 2005, p. 37-38).

Em outros conceitos contemporâneos sobre a identidade, sejam estes psicológicos ou sociológicos e variantes em suas epistemologias, é possível observamos que há frequentemente a compreensão de que o sujeito e a identidade são aspectos em constante processo de construção, considerando a sociedade e a história

Para Bauman (2005), por exemplo, a identidade é algo tão fluido – ou líquido, na descrição direta do autor – que o sujeito a usa como um manto fino, de fácil troca, característica consequencial de uma modernidade rápida, inconstante e frequentemente sufocante. Neste entendimento, as identidades carecem de coesão e estabilidade em uma tentativa lacônica do sujeito de “seguir” o ritmo das mudanças sociais.

Castells (2008), sociólogo espanhol, compreenderá a temática pela via cultural da identidade coletiva, entendendo-a como “a fonte de significado e experiência de um povo” (p. 22). Entende-se que, no gênero humano, não há sujeito que não esteja, de maior ou menor maneira, interligado a um contexto social. Para este sujeito, a identidade surge como o seu meio de não só *identificar-se* ao seu contexto, mas também de ser *reconhecido* por ele.

Ele ainda proporá a origem da construção das identidades de três formas: 1) a identidade legitimadora, que deriva das instituições dominantes e que, ao ser executada, autenticará tais instituições como autoridades sociais; 2) a identidade de resistência, surgidas entre os atores sociais desvalorizados na dominação, produzindo “trincheiras de resistência” (p. 24); e 3) identidade de projeto, que define a construção de uma nova identidade a partir de elementos culturais disponível, reestruturando o social (CASTELLS, 2008).

A compreensão de Castells (2008) referente ao reconhecimento inclusivo da identidade é compartilhada pelas reflexões de Sawaia (2009). Nestas, a identidade será abordada em uma outra compreensão dialética: a inclusão/exclusão. Para ela, há dois paradoxos que caracterizam a identidade em nossos tempos:

- 1) ser uma perspectiva analítica que contém em si mesma a possibilidade de fugir, tanto das metanarrativas homogeneizadoras quanto do relativismo absoluto que elimina qualquer traço distintivo;
- 2) ser usada como argumento de defesa do respeito à alteridade em relações democráticas e, ao mesmo tempo, de proteção contra o estranho, legitimando comportamentos xenófobos e excludentes de diferentes ordens (SAWAIA, 2009, p. 119).

O primeiro paradoxo faz referência direta à identidade, em tempos de globalização, como “uma maciça individualização das massas” (ELIAS, 1993 *apud* SAWAIA, 2009, p. 120). Nesta compreensão, a identidade é uma urgência dos sujeitos de se esquivarem, o tanto quanto possível, da homogeneização sintomática do capitalismo nas sociedades modernas.

No segundo paradoxo, diretamente relacionado ao primeiro, as identidades, abandonando o seu caráter de movimento e passando a ser uma espécie de etiqueta, lança mão de movimentações rescindentes na sociedade, produzindo a *identità segregata*, como proposta

por Melucci (1992 *apud* SAWAIA, 2009). Nesse contexto, entendemos que o movimento de grave distanciamento entre os indivíduos e o afrouxamento das possibilidades de identificação rígida – como o empobrecimento dos conceitos de tradição, nação, comunidade – produzirá dada ansiedade pela ausência de reflexividade sobre a autonomia que a não-rigidez proporciona.

Para Sawaia (2009, p. 120), a ansiedade produzida pelo desconhecido acarretará em respostas de “agressão e buscas de sinais identitários”, produzindo sofrimentos e mecanismos de defesas em níveis culturais, partindo para fundamentalismos que resultarão em idealizações de parâmetros fixos de identidade.

A partir destes breves apontamentos, nos ateremos em seguida aos aspectos propriamente descritivos da identidade a partir de nossa concepção, com base em Ciampa (2005), entendendo seus aspectos propriamente estruturais e singulares em correlação indispensável com as conceptualizações trazidas até aqui, sendo elas não opostas ao nosso recorte teórico, mas sim complementares.

#### 4.2 “*Severina morreu! Viva a Severina!*”

Já afirmamos anteriormente que a nossa concepção de identidade, bem como de sujeito, partirá de nossa epistemologia crítica em Psicologia Social, fundamentada no materialismo histórico-dialético de Marx. Afirmamos, também, que a identidade é, por excelência, o elemento indicativo da dialética entre o sujeito e a sociedade, sendo ambos indissociáveis exatamente pelas vias da identificação. Afinal de contas, a cultura não é outra coisa senão parte do sujeito que é, por sua vez, parte constituinte da cultura.

Por essas afirmações, partimos para a necessidade de considerar algumas questões mais descritivas sobre o conceito de identidade como aqui estão empregadas. Esta identidade sobre a qual falamos é inicialmente concebida como algo que insere o sujeito em uma sociedade e em um contexto social – conjunto de determinantes que lhe afetarão direta ou indiretamente e imediata e mediatamente.

Entre outras afirmações a serem feitas, a central diz respeito à identidade enquanto metamorfose. Esta compreensão de Ciampa (2005) aborda a identidade enquanto um constante processo dialético de modificação e conservação, de ser e não ser e, entre outras, de singular e coletivo.

Identidade é, antes de tudo, uma questão social e política: “uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia” (CIAMPA, 2005, p. 132). É nela que se materializa a transcrição sociocultural do sujeito, a dimensão universal em sua singularidade.

Como já dissemos anteriormente, ao falarmos em dialética, o identificar-se é um processo de consecutivas “suspensões”. Este ato de anular-se, reformular-se e ser outro – ainda sendo a si mesmo – é o processo metamórfico *per se*. A metamorfose, em referência a João Cabral de Melo Neto, é um *morte-e-vida*.

Dito isto, é natural que entendamos a identidade como um movimento constante, e não como um traço cristalizado do sujeito ou mesmo como um objetivo fixo e estável a ser alcançado. *Estar identificando-se* é o estado “natural” do sujeito dado o seu caráter histórico, uma vez que “o real é sempre movimento, transformação incessante” (CIAMPA, 2005, p. 153).

A ação de se identificar não parte apenas de um desejo fluido do sujeito, de uma determinação discursiva que envolve a ação de *dizer* e, em consequente *ser*. Envolve, antes de tudo, as possibilidades concretas e materiais que estão firmadas na sociedade. Uma identidade precisa *fazer sentido*.

Entendamos que, enquanto sujeitos sob um modo de produção capitalista, de massificação de individualidades e, para além disso, da exploração enquanto maneira de inclusão/exclusão social, as possibilidades de produzir identidade de um sujeito estão reguladas por uma lógica de solidão, ansiedade e de constante busca por uma pressuposta – e falsa – estabilidade em ser parte de algo (SAWAIA, 2009; CIAMPA, 2005).

Neste sentido, o sujeito representa papéis enquanto sendo esses papéis a própria identidade. Entendemos, ao contrário, que os papéis determinam a participação genérica do sujeito em sua cultura, sendo a identidade uma expressão para além deles. De maneira metafórica, Ciampa (2005) explicará que os papéis, embora designem as personagens, não seria suficiente para compreendê-las integralmente. Sugere, então, que a própria *personagem* seja a categoria central de sua tese.

Ser personagem, neste entendimento, é ser também autor, e este autor é intermitente: as contradições entre ser autor e ser ator são resolvidas nas múltiplas personagens desempenhadas ao longo da vida – o aspecto metamórfico da identidade –, o que nos leva a compreender, então, que há múltiplas personagens que comporão a história de vida de um sujeito – de que outra forma este seria, pois, um sujeito histórico?

Este processo é cunhado por Ciampa (2005) como mesmidade, a capacidade de permitir-se deixar de ser uma coisa para ser outra – suspender-se em primeiro sentido para, posteriormente, suspender-se em terceiro.

Sobre a impossibilidade de se conceber nesta metamorfose, em sua análise sobre a história de vida de Severina<sup>8</sup>, o autor percebe nela uma resistência em abandonar uma identidade que lhe fora concebida. Mais tarde, na história, quando Severina descobre novas possibilidades de ser – ou, na verdade, *tem disponibilizadas* novas possibilidades de ser –, ela permite que uma identidade sua morra, dando espaço para o nascimento de novas identidades – ao que o autor comemora: —Severina morreu! Viva a Severina!! (CIAMPA, 2005, p. 117).

Antes de alcançar a mesmidade, Severina esteve, em diversos momentos, presa em identidades que lhes foram inculcadas e das quais não conseguia se livrar. Cristalizada, impossibilitada de acessar a si própria e a existir plenamente, Severina estava entregue à uma eterna repetição de si – a mesmice.

É o que também chamaremos de *fetichização da personagem*, que é a incapacidade de transpor a atual identidade, engessando sua execução. Porém, o que ocorre não é um engessamento real, pois já dissemos que a identidade e a realidade material têm uma relação intrínseca: ocorrerá a construção de uma *aparência* de engessamento, que produzirá imenso sofrimento ao sujeito, uma vez que ele está agindo na contramão de si mesmo (CIAMPA, 2005).

Severina, mais a frente, reconhece-se como louca. Fosse porque lhe atribuíram essa identidade e porque ela foi confirmada tantas vezes, ou fosse porque, em dado momento, ser louca era uma fuga para Severina. Ambas as possibilidades são válidas. Mas observamos que, além disso, a identidade de louca é compreendida como uma morte simbólica àquele momento, e não no sentido metamórfico. Severina louca não pode trabalhar, não se reconhece e, pela própria loucura, não consegue abandonar a loucura. Há um quê de interrupção em sua vida – uma *aparência* de interrupção (CIAMPA, 2005).

Algo similar se passa com Eulália: ao ver-se como louca, ela conta que há uma sensação de “desconcerto”, e explica: “[você] não sabe quem você é... [...] [sabe o] que o outro só diz de você, fala sobre você e você não tem voz ativa para fazer sua própria defesa”<sup>9</sup>.

As condições materiais de uma pessoa em sofrimento psíquico, primeiramente tratada como louca, estão permeadas, como afirmado anteriormente, por uma relação também de classe: Eulália, assim como Severina, compõe a classe trabalhadora e, quando “loucas”, se percebem lançadas à incerteza de seguridade social.

---

<sup>8</sup> Nascida no interior da Bahia e sozinha depois de ser abandonada pelo pai e da morte da mãe, Severina migra para São Paulo em busca de trabalho. Passa a viver em condições socioeconômicas subumanas e sofre exploração. Depois, ao —se ver louca, é aposentada pelo INPS. O livro de Ciampa (2005) *A história do Severino e a história da Severina*, utilizado neste trabalho é leitura indispensável para a compreensão desta teoria da identidade.

<sup>9</sup> Recorte das entrevistas realizadas com Eulália nos dias 18 e 25 de junho e 9 e 16 de julho.

Este trabalho, que tem como objetivo a compreensão dos aspectos metamórficos na identidade em pessoas com transtornos mentais, tem muito a ver com Severina-louca, Eulália-desconcertada e suas mortes simbólicas. Entendemos, de antemão, que o sujeito com transtorno psíquico é aparentemente engessado na identidade de louco que, como vimos no capítulo anterior, assombra há séculos a possibilidade real de existência desses sujeitos.

No caso de Eulália, porém, temos alguém que, por uma dada realidade específica – que discutiremos mais a frente – não se deixou engessar: superou a morte de si e recriou-se em uma mesmidade própria de um *ser-para-si*: antes uma professora politizada, depois “desconcertada”, Eulália se recompõe em uma “desconcertada-política”.

A loucura, enquanto um papel social, é uma determinante que delimitará a pessoa em sofrimento psíquico em uma representação genérica de um sujeito impossibilitado porque, ainda pela lógica moral/produzida, é sub-humano, sujeito de desrazão. Entendemos, por fim, que é pela identidade, enquanto possível afirmação de emancipação do sujeito, que a loucura, enquanto rompimento do sujeito com seu contexto, deverá ser negada.

No capítulo a seguir, apresentaremos, antes de uma análise mais consistente, um traçado teórico-metodológico que possibilitou este trabalho. Dispostos sobre a técnica de história de vida, que nos permitiu a apreensão da narrativa autobiográfica de Eulália, e também sobre a análise do discurso, método escolhido para apreender os sentidos que permitiram à nossa participante a conceber-se uma identidade e um mundo.

## 5 COMO DIZEM AS COISAS DITAS

Podemos colher enorme quantidade de informações factuais mas o que importa é delas fazer emergir uma visão de mundo.

- Ecléa Bosi

A produção do conhecimento em Psicologia está condicionada, desde seu nascimento, pelo viés positivista do *fazer ciência* que propõe tal produção a partir de um modelo hipotético-dedutivo, incumbindo o processo de pesquisa à coleta de dados criteriosamente definidos e submetendo-os à análise sob uma lógica numérica e abstrata (MINAYO, 2009).

As Ciências Sociais – entre as quais se inclui a Psicologia – defrontam questões relacionadas à sua epistemologia, tendo em vista o *zeitgeist* científico: a noção de produção científica parte do quantitativo, que ‘enumera’ e quantifica as informações, transformando-as em dados de certo tipo e produzindo, no conhecimento, a noção de que *todo e qualquer* aspecto humano é quantificável e mensurável, compreendendo que “o número tornou-se uma entidade reificada portadora da verdade científica” (GONZÁLEZ REY, 2005, p. 30; MINAYO, 2009).

Minayo (2009, p. 21) coloca que a pesquisa nas Ciências Sociais se ocupa “com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado” e que “ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes”. Isso implica dizer, para a autora, que a esta área da ciência cabe a compreensão dos aspectos ideológicos da sociedade.

Estes aspectos têm por característica a sua complexidade, sua multiplicidade, e entremeiam a relação dialética entre o que é social e o que é singular. É dizer, então, que a relação entre o sujeito e o social – indissociáveis – resulta em uma pluralidade de significações impassíveis de quantificação, uma vez que não são universais. A questão, então, “não é usar um instrumento quantitativo, mas definir o que esse instrumento avalia” (GONZÁLEZ REY, 2005, p. 48).

González Rey (2005) aponta para uma necessária ruptura entre a Psicologia e o uso de metodologias quantitativas, propondo a consideração aos elementos que indiquem a ‘qualidade’ envolvida em sua prática. Desenvolve a partir deste pressuposto uma epistemologia qualitativa como alternativa na produção de conhecimento em Psicologia, compreendendo o foco da pesquisa em Ciências Humanas nas contradições que permeiam a relação do sujeito com sua realidade.

A observação e teorização desta relação na epistemologia proposta pelo autor decorre da valorização da subjetividade. Entende-se que o sujeito, em contato com seu contexto, apreende o que é social e lhe interpreta; neste ínterim, também estas interpretações serão apreendidas pelo social, lhe *re*-produzindo. Assim, a subjetividade é definida como um fenômeno psíquico das significações e dos sentidos subjetivos da vida em sociedade (GONZÁLEZ REY, 2005; BOCK, 2002).

A epistemologia qualitativa não finda em definir quais os tipos de dados ou quais os tipos de instrumentos que devem fazer parte, ou não, de uma pesquisa; atenta-se, portanto, aos processos e às formas de produção de conhecimento. Busca o resgate das singularidades na pesquisa social ao conceber a subjetividade como uma expressão e parte constitutiva da cultura, contrapondo-se à ideia de que a subjetividade seria da cultura um resultado (GONZÁLEZ REY, 2005).

Este resgate significa reconhecer a subjetividade como uma parte essencial das realidades complexas e como espaço de legitimação da produção de conhecimento. Os relatos singulares, na pesquisa qualitativa, são compreendidos como a “realidade diferenciada na história da constituição subjetiva do indivíduo” (GONZÁLEZ REY, 2005, p. 35).

A produção de conhecimento, estando diretamente relacionada ao emaranhado de ideologia, culturas e significações sociais, emprega uma nova visão sobre o “objeto” da pesquisa e sobre o próprio pesquisador. Questiona-se a neutralidade deste e a validade dos dados obtidos sobre o sujeito da pesquisa. Questiona-se, também, a racionalidade na produção de conhecimento:

[...] a ciência não é só racionalidade, é subjetividade em tudo o que o termo implica, é emoção, individualização, contradição, enfim, é expressão íntegra do fluxo da vida humana, que se realiza através de sujeitos individuais, nos quais sua experiência se concretiza na forma individualizada de sua produção. O social surge na rota única dos indivíduos constituídos em uma sociedade e uma cultura particular (GONZÁLEZ REY, 2005, p. 28).

Os instrumentos de pesquisa – métodos e testes, por exemplo – não desempenham, nesta epistemologia, o papel principal no processo da pesquisa, embora não sejam obsoletos. O protagonismo é do pesquisador e do pesquisado; mais especificamente, da relação entre ambos: o diálogo tem função essencial na pesquisa. “Aceita-se a natureza diferenciada do objeto de pesquisa das ciências sociais e humanas, o qual é um sujeito interativo, motivado e intencional, que adota uma posição em face das tarefas que enfrenta” (GONZÁLEZ REY, 2005, p. 54).

O sujeito está aqui, como já apontado anteriormente, como socialmente ativo, cuja prática é produzida pelo e produz o social; e como histórico, resultante e resultado das contradições que compõem sua relação dialética com a sociedade. Tais contradições são ininterruptas, sendo essencialmente responsáveis pela produção contínua da realidade material (BOCK, 2002).

Nos direcionamos, portanto, por uma psicologia Sócio-Histórica, uma perspectiva crítica na Psicologia Social. Partindo de preceitos do método materialista-histórico e dialético de Karl Marx (1818-1883), esta perspectiva produz sua compreensão de sujeito e de ciência, abandonando a visão abstrata de homem pelo seu rompimento com os ideais positivistas e pela superação da neutralidade, clarificando a intencionalidade na prática profissional da Psicologia (BOCK, 2002).

Como dito, os sujeitos, em sua relação com a realidade, significam subjetivamente os elementos que constituem a complexidade da vida social. Nesta relação, produzem-se mutuamente e intermitentemente o sujeito e a sociedade por meio de suas contradições. Apontamos aqui, neste espaço, a produção da identidade, elemento que se materializa através da *práxis* de um sujeito.

A identidade, em termos populares, é descrita como jogo de espelhos. Há no sujeito o reflexo daquilo que é característica de um contexto social, ao tempo que há neste contexto as transformações de um sujeito que, para produzir identidade, desenvolveu um processo de contradição. Para Ciampa (2005), a identidade é uma constante metamorfose, sendo um processo intermitente, onde o sujeito frequentemente *está sendo* em detrimento de apenas *ser*, reafirmando o caráter prático e material da identidade.

Ciampa (2005) entende que em sua história, um sujeito se relaciona por diversos meios com múltiplos contextos sociais. Esta relação se efetiva quando o sujeito age sobre esses contextos para a execução de suas personagens, permitindo-se a novas ações, que resultarão em outras personagens, num processo de morte-e-vida de identidades. As identidades mortas, porém, não deixam de fazer parte do sujeito, compondo a multiplicidade na singularidade do mesmo, onde todas as identidades coexistem, compondo mutuamente seu caráter histórico. Esta concepção foi previamente discutida, de maneira mais aprofundada, no capítulo quatro.

A pesquisa cujos resultados estão aqui apresentados objetivou à compreensão dos aspectos metamórficos na identidade de Eulália, uma mulher de 55 anos de idade que se descobriu com esquizofrenia há aproximadamente sete anos. Partimos do pressuposto de que, em uma conjuntura social onde as pessoas com transtornos mentais estão reclusas a um lugar social marginalizado e de pouquíssima autonomia (como discutido no capítulo três), a sua

identidade estaria diretamente relacionada ao estigma de uma pessoa enlouquecida e sintetizada em suas limitações.

Tendo sido indicada para esta pesquisa por técnicas responsáveis do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) onde esta pesquisa ocorreu, Eulália representou um papel destoante do imaginado, como pudemos ver em sua História de Vida. Decorrente de condições socioeconômicas arriscadas, ela consegue, aos poucos, encontrar o seu lugar no mundo enquanto Assistente Social e “mestra em educação brasileira”. Vemos em Eulália uma figura representativa, como afirma Goffman (2013, p. 35, grifo do autor):

[Os] representantes de uma categoria estigmatizada [...] são pessoas com estigma que têm, de início, um pouco mais de oportunidade de se expressar, são um pouco mais conhecidas ou mais relacionadas do que os seus companheiros de sofrimento e que, depois de um certo tempo, podem descobrir que o ‘movimento’ absorve todo o seu dia e que se converteram em profissionais.

Com dadas exceções, não é isso que ocorre a Eulália? Antes Assistente Social, depois professora universitária, depois dependente de auxílio doença e, depois, como um jogador de futebol, não pode mais “jogar”. Portadora de um transtorno psíquico e de uma lesão física, Eulália, em um processo de morte-e-vida, usa o que lhe fizera uma “boa mestra” para ser tornar-se um “membro da luta antimanicomial”.

Estando em consonância com o que entendemos por subjetividade e identidade, duas categorias centrais desta pesquisa – e já apresentadas anteriormente –, optamos por uma metodologia que valorizasse a historicidade de Eulália e que, durante a pesquisa, enaltescesse sua autonomia e sua participação enquanto alguém que é coautora deste trabalho, em detrimento de entendê-la como uma produtora de dados.

Por isso, optamos pela realização das entrevistas pela técnica de História de Vida, que valorizou o relato livre e autobiográfico da participante. Tivemos, então, nas dispersões, nas digressões e na cronologia de sua narrativa os indicadores que a situaram em um espaço e em um tempo, nos quais pudemos localizar expressões de sua identidade (QUEIROZ, 1991).

Uma técnica de narrativa espontânea propiciou um momento de tornar suas memórias passíveis de interpretação enquanto apresentadas na entrevista. Ao falar sobre si e em contato com suas memórias, a participante desta pesquisa se dispôs a um solilóquio, a diálogo consigo mesma, através do qual almejou desvendar seu *status*. Queiroz (1991, p. 6) aponta que “através [da narrativa] se delineiam as relações com os membros de seu grupo, de sua profissão, de sua camada social, de sua sociedade global”.

A narrativa de Eulália foi provocada nesta pesquisa a partir de uma breve explanação do motivo da pesquisa e do que a assimilava como alguém que se encaixava em nossa temática, seguidos da apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido aprovado pelo Conselho de Ética e sua assinatura para, por fim, iniciar: “gostaria que você me contasse a história da sua vida, da forma como preferir”.

O interesse do pesquisador na análise desta técnica perpassa o nível individual e busca a localização desta singularidade nos contextos sociais sobre os quais descreve em seu solilóquio. A História de Vida buscou captar os elementos biunívocos entre a singularidade e o social.

Avanços e recuos marcam as histórias de vida e o bom pesquisador não interfere para restabelecer cronologias, pois sabe que também estas variações no tempo podem constituir indícios de algo que permitirá a formulação de inferências; na coleta de histórias de vida, a interferência do pesquisador seria preferencialmente mínima (QUEIROZ, 1991, p. 6).

A técnica foi aplicada, como recomendado por Queiroz (1991), em sessões. O número de sessões não foi pré-definido, preservando a liberdade narrativa de Eulália e entendendo que, em consonância, compreenderíamos quando o tempo havia sido suficiente para que ela se sentisse confortável com os elementos dispostos sobre sua história.

Ao fim de quatro sessões de, em média, 55 minutos, encerramos esta fase de coleta de sua narrativa. Ambas as sessões se deram em uma sala de atendimento cedida pelo Centro de Atenção Psicossocial do qual Eulália faz parte. As sessões foram gravadas e posteriormente transcritas para melhor análise. Anotações também foram feitas antes, durante e depois das sessões para melhor procedimento e coesão do processo de pesquisa.

No decorrer destas sessões, respeitando ao princípio de uma narrativa livre proposta por Queiroz (1991), as interrupções foram mínimas. Porém, também em consonância com nossos pressupostos dialógicos de uma pesquisa qualitativa, reservamos, na quarta e última sessão, um momento onde algumas dúvidas poderiam ser dirimidas e algumas situações provocassem novas respostas e reflexões de Eulália.

Entendendo, como já afirmado, que é a ação do sujeito na sociedade que produz identidade – ação esta delimitada por determinações sociais dadas –, investigamos na História de Vida os aspectos através dos quais Eulália caracterizou-se ou definiu-se nos distintos momentos de sua história. Optamos, pois, pela Análise do Discurso como método de análise, propondo à elucidação de elementos históricos, ideológicos e culturais que propiciaram a capacidade de expressar os sentidos que foram construídos ao longo de sua história.

A análise de discurso está fundamentada na noção materialista da teoria marxista, entendendo que discurso compõe o real por seu caráter histórico; na linguística, pela afirmação da não transparência da linguagem; e da psicanálise, ao conceber o homem como sujeito atravessado por uma ideologia “inconsciente”. Afirma, portanto, que o sujeito se constitui por sua relação com o simbólico (ORLANDI, 2007).

As primeiras concepções que fundamentaram os estudos da linguística são creditadas a Ferdinand de Saussure (1857-1913). O linguista suíço propôs, à época, uma estrutura da linguagem que distinguia a língua (*langue*) e a fala (*parole*), entendendo a primeira como uma estrutura neutra, existente em si mesma, e a segunda como um ato de enunciação individual da língua. A partir desta concepção, a linguística surge como um estudo da língua desvinculado das práticas cotidianas de seu uso.

Mikhail Bakhtin (1895-1975), por outro lado, propôs uma linguística que entenda a linguagem a partir de sua produção, ou seja, uma linguagem entendida a partir do contexto sócio-histórico onde ela se desenvolve. O autor “dá à situação de enunciação o papel de componente necessário para a compreensão e explicação da estrutura semântica de qualquer ato de comunicação verbal” (BRANDÃO, 2012, p. 22).

Por esses pressupostos, revela-se a relação particular entre aquilo que é linguístico e aquilo que é social. A linguagem, enquanto um sistema de significação da realidade, aponta um distanciamento entre aquilo que é representado e o signo que a representa. Para Brandão (2012), é nesta distância onde insere-se a ideologia.

Para Althusser (1974 *apud* BRANDÃO, 2012), a ideologia pode ser compreendida a partir de sua função de manutenção de uma ordem social em que as classes dominantes, detentoras dos meios materiais de produção, constituiriam mecanismos de perpetuação de suas condições materiais a partir de Aparelhos Repressores e de Aparelhos Ideológicos.

Os Aparelhos Repressores “funcionam de uma maneira massivamente prevalente pela repressão (inclusive física), embora funcione secundariamente pela ideologia” (ALTHUSSER, 1974 *apud* BRANDÃO, 2012, p. 23). Estes aparelhos incluem instituições formais propriamente ditas, como as polícias, o poder militar, o judiciário, o governo e afins. Por sua vez, os Aparelhos Ideológicos, formulados a partir das famílias, da escola, da religião, da cultura, por exemplo, “funcionam de um modo massivamente prevalente pela ideologia, embora funcionando secundariamente pela repressão, mesmo que no limite, mas apenas no limite, esta seja bastante atenuada, dissimulada ou até simbólica” (ALTHUSSER, 1974 *apud* BRANDÃO, 2012, p. 23).

Concebe a ideologia, pois, a partir de três hipóteses: ela é a relação imaginária que os sujeitos têm com suas condições materiais de existência; ela existe porque age através dos aparelhos já comentados, sendo estes, por sua vez, os mediadores da relação dos sujeitos com sua realidade e afirmando-se, a partir disto, seu caráter material uma vez que, ao mediar as práticas sociais, as molda e se expressa materialmente por elas; e, por fim, a ideologia constituirá indivíduos concretos em sujeitos, uma vez que estes indivíduos estarão inseridos em práticas reguladas pelos aparelhos ideológicos (BRANDÃO, 2012).

A ideologia presente na linguagem é, então, aquilo que constituirá os sentidos objetivamente aplicados. Entendendo o conceito de ideologia como previamente posto, entenderemos então que estes sentidos produzidos não estarão transparentemente postos nos atos discursivos do sujeito que enuncia. Michel Pêcheux proporá a linguagem, então, como sendo opaca, entendendo que os sentidos constituídos nela estão além do que está sendo dito. Entende-se, então, que os sentidos estão constituídos transfrasticamente, para além do que está posto, e que sua construção se dá a partir de uma série de contextos e elementos (BRANDÃO, 2012).

Para Pêcheux, há, então, uma unidade elementar que possibilita à apreensão destes sentidos reais que estão permanentemente atrelados aos signos de representação – às palavras e frases – em sua dimensão transfrástica, na relação entre língua, história e ideologia: o discurso (FLORÊNCIO *et al.*, 2009).

Concebido por Michel Foucault, o discurso é entendido como uma dispersão de enunciados que não têm necessariamente uma estrutura ou uma formulação lógica. Determina, então, que cabe à Análise de Discurso “descrever essa dispersão, buscando o estabelecimento de regras capazes de reger a formação dos discursos” (BRANDÃO, 2012, p. 32).

Estas “regras de formação” dos discursos dispõem sobre os elementos que constituem o discurso, e são por eles determinados da seguinte forma: os objetos, os tipos de enunciação e os temas e teorias. Conjuntamente, estas regras formulam o que chamou Foucault de “formação discursiva”, o que possibilita a transmutação do discurso da dispersão para uma regularidade.

A partir desses dois conceitos dispostos até aqui – a ideologia e o discurso –, Michel Pêcheux constitui uma Análise do Discurso (AD) como uma matéria interdisciplinar. Constituída a partir de preceitos da linguística de Bakhtin, do materialismo de Marx e do inconsciente psicanalítico, esta AD surge como uma forma de desvelar opacidade da língua e a real constituição de sentidos (FLORÊNCIO *et al.*, 2009).

A função da AD, para Florêncio *et al.* (2009, p. 23) é de “explicar os caminhos do sentido e os mecanismos de estruturação do texto. Ou seja: explicar porque o texto produz

sentido; não os sentidos contidos no texto”. Em outras palavras, isso é dizer que a AD finda em entender *como* o sentido está constituído em um texto, e não simplesmente apontar *o que* está sendo dito.

Este método de análise é escolhido para este trabalho ao compreendermos que, a partir da análise de uma formação discursiva, temos um conteúdo de rica materialidade através do qual a identidade do sujeito pode ser expressa e, ao mesmo tempo, pode revelar como esta identidade foi suprimida. A identidade, como uma constante morte-e-vida é, ao mesmo tempo, uma integralização desse processo: deixar de ser algo não significa *nunca tê-lo sido*. Significa, antes de mais nada, que aquilo proporcionou ser o que se é hoje. A identidade analisada aqui estará, portanto, como uma história discursiva e metamórfica do sujeito.

Isto dito, advogamos o uso deste método de análise por compreender que é também no discurso que a identidade se materializa, apontando não apenas suas características, como também sua construção. A identidade é expressa, entre outras formas, pela linguagem, ao tempo que é por ela também determinada. Uma identidade, ao ser – e para ser – expressa, *precisa fazer sentido* para o sujeito e para o contexto social no qual ele se identifica. Para que faça sentido, uma identidade faz discurso.

Marx (1983 *apud* FLORENCIO *et al.*, 2009) afirma: “o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral”. A expressão de uma identidade, neste contexto, expressa as contradições de seu tempo. Um sujeito existe em um tempo e em um lugar, interpelado (como dito por Althusser) por uma ideologia.

Para a análise discursiva deste trabalho, dispomos de duas categorias previamente construídas e que são basilares à própria disciplina de Michel Pêcheux, a saber: as condições de produção do discurso e o interdiscurso. Esclarecemos, antes de mais nada, que este não é um trabalho de análise de discurso propriamente dita. Esta disciplina está, em muitos momentos, utilizada como o centro a base de diversas pesquisas. No nosso caso, a utilização é analítica e, portanto, não se atentará aos inúmeros elementos discursivos passíveis de identificação no relato autobiográfico de Eulália.

A primeira das categorias de análise, as condições de produção do discurso, busca elucidar as possibilidades de formação discursiva do sujeito. O que possibilitou que Eulália enunciasse o que enunciou *como* enunciou? Com isso, entendemos que uma condição de produção é econômica, social, cultural, educacional; situa o sujeito em um espaço e em um tempo próprios para a construção daquele sentido (BRANDÃO, 2012).

Para Florêncio *et al.* (2009, p. 65), na Análise do Discurso

[...] não há um sentido dado, único, verdadeiro, mas sentidos vários que estão além das evidências. Procura-se compreender como se constituem os processos de produção de sentidos que se fazem presentes no texto e dão lugar [...] a investigar como tal texto produz sentidos. Isso mostra que os dizeres não podem ser vistos como mensagens que são transmitidas e compreendidas em sua transparência, mas em seus efeitos de sentido, produzidos por sujeitos que realizam suas escolhas em determinadas situações, que se mostram no modo como dizem.

A categoria seguinte, o interdiscurso, é voltada à investigação do contraditório nas enunciações e da correlação entre o já-dito e o que é enunciado no presente. A negação da transparência da linguagem pela Análise do Discurso implica na sua compreensão ideológica, ou seja, em uma compreensão do discurso dada pelo esquecimento (FLORÊNCIO *et al.*, 2009).

De acordo com Orlandi (2007), o dizer implica na utilização de sentidos previamente construídos, no já-dito. Porém, para serem presentemente enunciados, estes dizeres precisam ser ‘esquecidos’ como coisa de outrem para que possam ser formulados como coisa nossa. Neste esquecimento, que é condição necessária para a existência da linguagem, as fundamentações ideológicas que produziram historicamente os dizeres passam “despercebidas” pelo sujeito que as utiliza.

A seguir, abordaremos a aplicação destas categorias na análise do *corpus* constituído a partir da História de Vida de Eulália. Apresentaremos uma problematização discursiva através da qual observaremos os sentidos que abordam as metamorfoses em sua identidade, especificamente no que tange à sua condição de pessoa em sofrimento psíquico.

## 6 COMO DIZ EULÁLIA<sup>10</sup>

No final das contas, para tudo se dá um jeito, menos para a dificuldade de ser, que nunca se ajusta.

- Jean Cocteau

No decorrer deste trabalho, não poupamos as oportunidades de dispor de algumas análises que se fizeram possíveis. Afinal, é o objetivo de uma pesquisa qualitativa a afirmação de subjetividades enquanto unidades capazes de expressar uma coletividade, um micro que dispõe, em si, suas relações com o macro. Assim, enquanto trazíamos a historicidade de nossos referenciais teóricos, já dispúnhamos ali algumas consonâncias analíticas cabíveis. Faz-se necessário, porém, um espaço específico para o desenvolvimento de uma análise mais concisa, que interpenetre os conceitos teóricos com os resultados da pesquisa.

Enaltecemos, na história de vida de Eulália, o seu viés crítico e politizado. Embora possa parecer que a expressão deste viés é uma opção, um recorte metodológico nosso em alinhamento aos nossos pressupostos epistemológicos, é de suma importância registrar que não há, essencialmente, uma outra forma de transpor aqui a narrativa de nossa participante, que se apresenta sempre na ideia de: “eu sempre fui uma lutadora”.

Ao contar a sua vida, ela não hesitou em trazer a si mesma como um sujeito em um contexto social onde ela tinha clareza de estar, registrando episódios de sua história através de uma reflexão hodierna.

Eulália apresentou-se a nós em suas condições sociais, econômicas, culturais e acadêmicas que lhe propiciaram ter uma concepção crítica e política de mundo. Deixou clara, também, a força metamórfica de sua identidade: expressando um “traço histórico de luta”, como descreveu, apresentou aquilo que Sawaia (2008, p. 121) chamou de “identidades em curso”, que é exatamente a coexistência entre o polo singular da identidade (o *eu* em sua distinção sumária) e seu polo coletivo (o sujeito alinhado a determinado grupo social). Descreve-se: “meu perfil nunca foi ficar parada, quieta, eu tinha uma vida muito ativa”.

A Boa Mestra que se tornou membro da luta antimanicomial se destaca dos outros membros de um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) exatamente pelas condições previamente citadas. Afinal de contas, não é o público do CAPS o mesmo público dos manicômios? Não era o público dos manicômios de maioria negra, pobre, não alfabetizada, uma vez que o manicômio foi por muitos anos uma instituição de controle social? (ARBEX, 2013).

---

<sup>10</sup> Os trechos da fala de Eulália presentes neste capítulo são recortes das entrevistas gravadas e transcritas, realizadas nos dias 17 e 24 de junho e 8 e 15 de julho de 2019.

Não surpreenderá que Eulália tenha se sentido “desconcertada” ao se ver dentro de um manicômio. Conta-nos:

Eu dava aula sobre doença mental na antiguidade, a loucura, os barcos que botavam os loucos para sair, para não ter louco na sociedade, porque a sociedade nunca lidou bem com a loucura. A loucura sempre foi difícil para a sociedade. Durante os tempos antigos até os dias de hoje. Mas assim, quando eu me vi louca, dentro do hospício e a minha cabeça cheia de piolho, com esse cabelo grande, eu chorava tanto que eu chorava assim e dizia “meu Deus, ajuda eu sair daqui, sair viva daqui de dentro, não deixa eu morrer aqui dentro não, pelo amor de Deus”.

O choque entre uma loucura que é objeto histórico e teórico e a loucura vivenciada, que delinea uma nova materialidade à vida do sujeito *desconcerta* Eulália, que diz, quando nesta sensação, que “não sabe quem você é... [...] [sabe o] que o outro só diz de você, fala sobre você e você não tem voz ativa para fazer sua própria defesa”. O primeiro elemento apontado por ela ao perceber-se como uma pessoa em sofrimento psíquico é a anulação de sua autonomia.

No capítulo três, abordamos algumas descrições que Eulália trouxe sobre sua estadia no manicômio. Nestas, para além do choque de um surto e de uma internação, pudemos observar o grau de ruptura que ela sofreu. Antes professora, uma pessoa ativa, com dada estabilidade financeira – casa própria, possibilidades de arcar com despesas médicas e auxílio financeiros a parentes e amigos –, agora ela se enxerga amarrada ao pé de uma cama, sendo transformada, como disse, “em Cristo”.

Sua analogia à figura de Jesus enuncia um sentido: Eulália expressa o suplício da perda da autonomia, de si mesma e do ser, repentinamente, “doida”. Esta ruptura, distante de ser um sintoma psicótico – entendamos que essas definições são dadas por uma pessoa consciente e que reflete sobre si mesma –, é um retrato social do trato sobre o qual falamos no capítulo supracitado.

No interregno entre o acidente de carro que mediou boa parte de sua narrativa e sua internação no hospital psiquiátrico, Eulália aponta ter tido uma “sensação de morte”. Na sua analogia do jogador de futebol – “o joelho ficou joelho quebrado. Se é um jogador de futebol, não pode mais jogar bola” – expressa a ruptura de uma identidade: a professora que não pode mais lecionar é uma professora-morta.

Além disso, nos traz os limites da participação social e sua inserção em uma classe social quando nos conta: “o acidente teve uma coisa profunda dentro de mim porque foi muita coisa sem apoio de ninguém, nunca o pessoal da faculdade ligaram para saber se eu precisava de uma pílula, de uma coisa, de nada”. Uma professora-morta perde sua relação com o seu local de

trabalho porque, para este lugar, não tem mais valor algum; esta perda reafirma a destituição do sujeito de uma identidade.

Como posto anteriormente, Foucault constitui o conceito de discurso como um conjunto disperso de enunciados que não são claros e estruturados (BRANDÃO, 2012). A nossa análise depende, então, de outras ferramentas que comporão estruturas de sentido em alinhamento aos dizeres de Eulália.

Para isso, dividiremos este capítulo em três pontos: no primeiro, analisaremos as condições de produção de discurso que permitiram ao nosso sujeito a formulação de seus enunciados através dos quais ele pôde se apresentar a nós; no segundo, discorreremos sobre os interdiscursos apresentados na história de vida de Eulália concernentes à dicotomia manicômio *versus* antimanicômio, entendendo, no sentido determinante, que estes elementos nos proporcionam a compreensão na materialidade discursiva da realidade da saúde mental brasileira, um dos elementos que medeiam a produção da identidade de pessoas em sofrimento psíquico. No terceiro e último, apontaremos uma relação entre estas categoriais de análise e a identidade como teoricamente a concebemos.

### 6.1 *As Condições de produção do discurso*

“Eu não sou uma pessoa qualquer. Eu sou uma pessoa com um traço histórico de luta”, apresenta-se. Aqui, em meio à multidão de descrições coletivas de si, Eulália se distingue. Em uma trajetória de vida política e voltada à comunidade de forma crítica, ela não só se viu em meio a tantos, mas se enxergou sozinha em meio a eles.

Numa análise discursiva das condições de produção, uma categoria base da disciplina, Florêncio *et al.* (2009) explicam a necessidade de compreensão destas condições em dois sentidos: um amplo e um estrito. “O primeiro, expressa as relações de produção, com sua carga sócio-histórico-ideológica. O segundo, diz respeito às condições imediatas que engendram a sua formulação” (p. 65).

Em um sentido amplo, vimos que Eulália teve uma infância com condições econômicas difíceis, morando em um bairro distante e insalubre – lembremos que dos doze filhos que sua mãe deu à luz, apenas quatro sobreviveram. Para além dessas dificuldades, ela conseguiu concluir seus estudos básicos e, em seguida, passou a fazer parte do convento.

Anos mais tarde, expulsa enquanto ainda noviça sob acusação de comunismo e inabilidade de viver em comunidade, ela dedica-se aos estudos e decide cursar Serviço Social.

Narrando esta passagem, expressou a necessidade de afirmar sua escolha como consciente, que queria estudar Serviço Social para “dar assistência ao povo”, como explicou ao pai.

Sua explicação parece necessária tendo em vista que o histórico brasileiro com as Políticas Públicas é decorrente de inquietações sociais que se fizeram – e se fazem – necessárias para a expressão de necessidades de uma população. Sendo o Serviço Social uma área de trabalho voltada ao planejamento e à ação com essas políticas, observa-se uma constante oscilação “entre uma prática missionária, conservadora e vinculada aos segmentos dominantes da sociedade e uma prática transformadora, renovada e comprometida com os interesses da classe trabalhadora” (CHAVES; OLIVEIRA, 2017, p. 144).

Desde sua passagem pelo convento, Eulália esteve voltada às questões sociais, preocupada, enquanto possível-futura-freira a levar o evangelho à comunidade de forma compreensível por ela. Lembremos de sua divulgação de “O Ofício das Horas” para as suas colegas de noviciado.

O livro é descrito pelo Liturgia Horarum (2019) como uma forma de popularização da oração, buscando primordialmente oferecer uma estrutura acessível desta para os mais leigos e distanciados da Igreja, possibilitando-os acompanhar a liturgia em outros ambientes de forma comunitária. Ao longo da descrição de seus objetivos e de sua Instrução Geral, o website reafirma constantemente o viés coletivo de sua atividade por uso de temas que indiquem esta pluralidade (“Oração comunitária”, “[...] junto a milhões de pessoas no mundo”, entre outros).

Mas para além de sua participação religiosa junto à comunidade, há uma outra condição muito forte apresentada na história de vida de Eulália, que é exatamente a sua formação acadêmica. É no Serviço Social que sua visão de mundo passa a ganhar corpo e lugar, passa a ter *episteme*.

Enquanto assistente social, Eulália lidou diretamente com a desigualdade social sintomática do sistema capitalista de produção. Sua profissão se formula historicamente como forma de “controlar os conflitos ou minimizar as disfuncionalidades sociais de modo mais sistemático e racional” (LIMA, 1983 *apud* CHAVES; OLIVEIRA, 2017, p. 144).

Chaves e Oliveira (2017) explicam que, embora esta profissão tenha sido por muito tempo mediada por uma moral religiosa, católica, que entendia que era papel do profissional assistente social a empregabilidade de uma moralidade religiosa conjuntamente a uma atividade assistencialista, após o período de ditadura militar, no Brasil, o Serviço Social alinhou-se a uma laicidade e ao método materialista histórico e dialético, visando expor as estruturas de desigualdade existentes na atualidade, em detrimento de entendê-las como acontecimentos desprendidos de um processo histórico.

Essas condições de produção amplas coadunam na sua ideia de entender-se, enquanto usuário de um CAPS que, por ter algum nível de politização, não pode ser “uma pessoa qualquer” exatamente por seu “traço histórico de luta”. Os CAPS, como veremos pouco mais a seguir, não são espaços propícios à politização como ferramenta de potencialização de autonomia.

Uma análise das condições de produção em um sentido estrito nos leva diretamente à carta produzida pelos membros da Associação de Usuários em conjunto com o Conselho Municipal de Saúde. Nesta carta, que aparecerá também na análise de interdiscursividade a seguir, havia um levantamento sobre as condições de funcionamento precárias do CAPS.

Em ambos os casos – condições de produção amplas e estritas –, Eulália surge como um sujeito com dada eloquência que lhe dispõe como porta-voz de um grupo de pessoas estigmatizadas, não podendo ser uma “pessoa qualquer”.

As condições de produção aqui dispostas são, basicamente, as que nos parecem mais claras e centrais na história de vida. Esta disposição nos auxilia compreender historicamente *como* Eulália tornou-se quem é, além de nos oferecer uma materialidade discursiva através da qual seus contextos sociais falam. Entre outras condições possíveis, suas formações acadêmicas em direta relação com seu trabalho de campo e sua experiência religiosa parecem compor um elemento de mediação para sua visão e ação no mundo.

Estes dispostos – a relação com uma concepção católica de comunidade e o alinhamento a uma profissão substancialmente marxista – apontam duas condições de produção importantes para que entendamos o local de onde Eulália fala. Um sujeito político, como temos visto no decorrer desta pesquisa, não surge *ad nihilo*: este sujeito é composto e complexo, desenvolvido infundavelmente em uma amálgama de identidades que se coadunam em um momento presente; composto por um processo histórico de contradições que, para além de simplesmente *anular* o sujeito, lhe permite uma transmutação qualitativa incessante.

## 6.2 A interdiscursividade

A possibilidade de um *dizer* ser exposto num momento presente envolverá uma relação de sentido com um *já-dito*. Com isto, queremos dizer que a relação entre o que é dito em um momento presente e um *já-dito* é uma condição para que, neste momento, algo faça sentido. A esta relação entre *já-ditos* e os *dizeres* dá-se o nome de *interdiscurso*.

A interdiscursividade diz respeito a uma memória discursiva, a uma concepção de que os sentidos têm uma capacidade plástica, fluida, de se reformularem com o passar do tempo e

retornarem, essencialmente, em outros dizeres. Esta memória discursiva, porém, incute uma relação contraditória: o esquecimento.

Florêncio *et al.* (2009) coloca que o esquecimento é uma condição necessária para que o sujeito, ao expressar um sentido, tenha por crença que o seu dizer é autônomo e singular quando, na verdade, expressa sentidos sobre os quais o sujeito não tem completo domínio.

Neste trabalho, temos usado algumas terminologias que compõem fortes discursos em si mesmas, como é o caso, por exemplo, de “loucura” e “manicômio” ou, até mesmo, “antimanicomial”.

Estes termos, isoladamente, têm certo sentido histórico e político. Cotidianamente, se usamos a palavra “louco”, possivelmente o fazemos para definir um sujeito que não parece agir de maneira comum ou “normal”; falamos sobre alguém que é expansivo ou irreverente, sobre alguém que se excede ou que, episodicamente, expressa a perda de controle sobre alguma emoção.

Conceptualmente, vimos que o louco é algo muito mais complexo: envolve uma concepção de sujeito e de mundo, uma vigência política e moral de controle sobre os corpos e uma pretensa normalização e reificação das subjetividades.

A ideia de uma análise interdiscursiva se justifica exatamente pela necessidade de tentar, dentro de dadas limitações, iluminar algumas questões que parecem estar esquecidas sobre a relação manicômio/antimanicômio. Esta relação, que resulta – entre outros dispositivos – na conceição dos Centros de Atenção Psicossocial – CAPS, nos leva a repensar alguns dos pressupostos que embasaram a luta antimanicomial no Brasil.

Como dissemos anteriormente, uma crítica traçada por Heidrich (2007) aponta que os movimentos de Saúde Mental no país, embora alcançassem louváveis avanços na realidade do trato às pessoas com transtornos mentais, não tardou a lentificar seu engajamento político e estancar-se em uma lógica institucionalista: em contraposição à uma pauta de reinserção dessas pessoas e de estratégias de modificações de estruturas sociais, os movimentos começaram a insistir em modernização de serviços prestados e melhorias de condições estruturais destas instituições.

Estas afirmações dispõem, portanto, que os determinantes materiais das pessoas em sofrimento psíquico é uma instituição social que é substancialmente determinada por sua lógica manicomial *versus* antimanicomial. Insistir nesta relação contraditória é apontar que a manicomialização desses sujeitos, como vimos no terceiro capítulo, não se findou com o uso de alternativas a este modelo. Pelo contrário, reformulou-o.

Quando nossa participante se dispôs a fazer a primeira entrevista, havia, há pouco, anunciado aos colegas de CAPS que uma carta fora construída pela associação de usuários e pelo Conselho de Saúde do município e enviada para o Ministério Público. Nesta carta, ela nos conta que estavam relatadas as condições precárias em que funcionavam aquele CAPS.

A [associação] fez uma reunião e escrevemos uma carta para o Ministério Público a respeito dos problemas aqui do CAPS, de parede dando choque, do refeitório tá num lugar insalubre, dos banheiros... e a gente fala, fala, fala, ninguém faz nada, aí a gente fez, mandou pro Ministério Público mesmo, agora vamos ver a *zuada* que vai dar aí, porque até agora ninguém fez nada pela gente, só as coisas sendo roubadas daqui, só a gente sendo maltratado, porque [...] isso aqui é um manicômio... só não tem o muro fechando, mas as coisas dele, tudo manicomial. Se a gente tá lutando contra o manicômio, como é que o CAPS ele é manicomial? Me diga. A estrutura do CAPS todinha tá dentro duma visão manicomial.

De acordo com as *Orientações para elaboração de projetos de construção, reforma e ampliação de CAPS e de UA* do Ministério da Saúde publicadas em 2015, os CAPS são

serviços de saúde de caráter aberto e comunitário constituídos por equipe multiprofissional que atua sob a ótica interdisciplinar e realiza prioritariamente atendimento às pessoas com sofrimento ou transtorno mental [...] em sua área territorial, seja em situações de crise ou nos processos de reabilitação psicossocial [...] e são substitutivos ao modelo asilar (BRASIL, 2015, p. 9).

Há algumas considerações primárias a serem feitas quanto à esta definição das *Orientações* e a realidade do CAPS do qual Eulália faz parte: a primeira delas está relacionada à sua localização, distante de uma “área territorial”. A instituição está sediada em um prédio cedido há mais de dez anos em um dos bairros mais antigos do município, a pouco mais de dois quilômetros da praça central<sup>11</sup>. Situa-se às margens do município, em área quase rural.

A segunda refere-se ao uso do texto “[...] são substitutivos ao modelo asilar”. Pessotti (1997) dispõe uma definição entre três tipos de modelos de instituição para o trato de pessoas com transtornos mentais: o asilo, o hospício e o manicômio. Os asilos têm “mera função de abrigo e recolhimento” (p. 151); os hospícios ofereciam tratamento médico e cuidados filantrópicos não psiquiátricos; e os manicômios, por fim, são o que hoje conhecemos também por hospitais psiquiátricos, instituições que trabalham diretamente o aspecto patológico das pessoas em sofrimento psíquico.

---

<sup>11</sup> Consulta realizada no aplicativo *Google Maps* em 23 de agosto de 2019.

Essas direções são interessantes porque, ao optar pelo uso do termo “modelo asilar”, a definição das *Orientações* expressa a ideia de que se substituiu um modelo de ‘abrigo e recolhimento’, ao contrário de apontar que o CAPS surge para substituir um modelo de segregação social e cronificação de doenças, como expõe Daniella Arbex (2013, p. 23-24) em seu livro *O Holocausto Brasileiro*. Ao falar sobre o Colônia, manicômio localizado em Barbacena, Minas Gerais, relata:

Desde o início do século XX, a falta de critério médico para as internações era rotina no lugar onde se padronizava tudo, inclusive os diagnósticos. [...] a estimativa é que 70% dos atendidos não sofressem de doença mental. Apenas eram diferentes ou ameaçavam a ordem pública. Por isso, o Colônia tornou-se destino de desafetos, homossexuais, militantes políticos, mães solteiras, alcoolistas, mendigos, negros, pobres, pessoas sem documentos e todos os tipos de indesejados, inclusive os chamados insanos. A teoria eugenista, que sustentava a ideia de limpeza social, fortalecia o hospital e justificava seus abusos.

Uma terceira observação trata-se à explicitação de que os CAPS também têm a função de receber pessoas em “situações de crise”. Amarante (2003) explica, como dispusemos outrora, a existência de quatro tipos de CAPS, sendo o terceiro – CAPS III – o único com condições de receber pessoas em situações de crise. Eulália está situada em um CAPS do tipo II, o único de seu município. Quando em situação de crise, a solução volta à lógica manicomial:

Aí você tem a pessoa indo para o manicômio, como o caso da Maria: a Maria a medicação estava *topando* [...] duas para a mesma coisa, durante vários meses ela tomando a mesma coisa e não melhorando [...] aí teve o surto, o que é que a família colocou? Internação. Internação. Vem para cá, mas não teve uma saída antimanicomial... não [...] quando a família escolhe, a família escolhe pelo manicômio [...] eu por exemplo: eu estava bem, tranquila, equilibrada, aconteceu alguma coisa que eu me desequilibrei e minha família optou pelo manicômio.

A lógica manicomial está disposta como uma opção apesar dos CAPS terem a finalidade substitutiva. A Lei n. 10.216 de 6 de Abril de 2001 que “Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental” diz, em seu artigo 4º: “a internação, em qualquer de suas modalidades, só será indicada quando os recursos extra-hospitalares se mostrarem insuficientes” (BRASIL, 2001, p. 1). Qual outra alternativa, que não uma internação psiquiátrica, a família tem disponível entendendo, como pusemos, que o público do CAPS é composto de pessoas de baixa renda e que, no caso

do município em questão, há apenas um CAPS sem estrutura para atendimentos em situação de crise?

A manicomialização está, portanto, presente na própria execução dos dispositivos antimanicomiais como um “anteparo” que lhe oferece algum tipo de seguridade indispensável à sua existência efetiva.

Um quarto e último questionamento à definição das *Orientações* está relacionado à efetividade dos CAPS, uma vez que sua estrutura física é derruída e sua concepção de funcionamento é relegada à eminência da manicomialização. Quando o texto dispõe que o CAPS “realiza prioritariamente atendimento às pessoas com sofrimento ou transtorno mental [...] nos processos de reabilitação psicossocial”, repetimos o questionamento: qual é a reabilitação social que esta instituição, *nas condições dadas*, oferece?

Uma passagem específica da narrativa de Eulália nos põe a refletir sobre isto: “eu venho para o CAPS, *mas* eu participo da luta antimanicomial”. Anteriormente, Eulália já tinha afirmado que não era uma “pessoa qualquer”. Neste momento, dispõe uma contradição necessária a estar em um CAPS e ser membro da luta antimanicomial, coadunando com sua afirmação de que o CAPS *é manicomial*.

A afirmação, embora pareça equívoca, é reafirmada quando ela conta sobre sua capacidade de ser uma pessoa frequentemente otimista. Diz: “mesmo quando eu venho para o CAPS, eu venho com alegria”. Temos o espaço manicomial como lugar de infelicidade, de contraposição a qualquer ideia positiva.

O espaço do CAPS, disposto num íterim entre o manicomial e o antimanicomial, não é, portanto, um lugar de politização – como também não o é de alegria. É um lugar onde Eulália, com sua condição de produção de discurso, se compreenderá como uma pessoa que não é qualquer pessoa por seu “traço histórico de luta”, traço que não é compartilhando com outros usuários.

Esta relação manicomial/antimanicomial traz aspectos daquilo que Sawaia (2009, p. 8) denominou de “dialética inclusão/exclusão”. Esta lógica explica que a exclusão social não é uma estrutura despropositada ou acidental, que ocorre como consequência de uma estrutura econômica; dispõe, em contraponto, que a exclusão é parte integrante do sistema.

Esta dialética compreende então que “todos estamos inseridos de algum modo, nem sempre decente e digno, no circuito reprodutivo das atividades econômicas, sendo a grande maioria da humanidade inserida através da insuficiência e das privações, que se desdobram para fora do econômico” (SAWAIA, 2009, p. 8).

Temos então o CAPS distante da área central da cidade, apolítico, incapaz de ressocializar e com características manicomial mesmo que tenha sido pensado e planejado para substituí-lo. A esta inclusão/exclusão, Sawaia (2009) dará o nome de “inclusão perversa”.

A partir destes pontos trabalhados discursivamente, sendo o primeiro mais voltado à compreensão de Eulália e o segundo a um importante determinante material de sua vida – o CAPS –, traremos a seguir breves interpenetrações percebidas entre esses pontos e a categoria central deste trabalho: a identidade.

### 6.3 *Mortes-e-vidas*

Como dispusemos no capítulo quatro, a identidade é proposta por Ciampa (2005) como algo instável, que tem por característica central a sua plasticidade e mutabilidade. Estas características têm relação direta com as condições materiais da vida dos sujeitos e se expressarão como uma mediação entre as contradições deste sujeito e sua realidade social.

Neste momento da pesquisa, nos cabem algumas considerações direcionadas aos elementos que observamos na análise discursiva previamente colocada e a categoria de identidade, que permeia nosso objetivo central. Mais especificamente, estas colocações devem pontuar a metamorfose como qualidade basilar de uma identidade (CIAMPA, 2005).

Vimos que Eulália, em sua história de vida, narrou uma sequência de episódios que lhe representaram rupturas, algumas menos profundas, outras mais. Estas rupturas, para nossos fins, representam momentos em que uma atriz como Eulália sentiu a necessidade de se reformular, de se metamorfosear em uma nova personagem para que sua atividade pudesse passar a fazer sentido.

Nossa participante apresentou uma plasticidade característica da mesmidade, que para Ciampa (2005) é exatamente esta capacidade histórica do sujeito de modificar-se em conjunto com sua realidade social, ao tempo em que conserva características essenciais de outras identidades vividas, tendo a identidade como uma “coexistência” de identidades.

Isto expressa-se na relação de Eulália com a politização, como já afirmamos neste texto outras vezes. A Noviça, a Assistente Social e a Boa Mestra são personagens de Eulália que são distintas em algumas de suas características: surgem em condições materiais diferentes que oferecem sentidos diferentes ao tempo que “cobram” certo tipo de atividade do sujeito. Para além destas distinções, estas personagens se encontram em nossa participante por meio de sua politização.

O poema de Wislawa Szymborska (2018, p. 77) já trazido nos descreve esta característica política como uma determinante dos sujeitos: “Somos filhos da época / e a época é política [...] / O que você diz tem ressonância, / o que silencia tem um eco / de um jeito ou de outro político”.

Este caráter político dos sujeitos é também exposto na dialética inclusão/exclusão de Sawaia (2009). Ali, entende-se que a política interpela e se expressa no sujeito em vários níveis, sendo a essência de seu lugar social, sendo os limites de suas condições de produção material, de sua atividade e de sua identidade.

Para Eulália, esta característica está expressa de maneira mais elucidada, considerando suas condições de produção de discurso já dispostas. Embora ela não situe seu traço político em um começo específico, é natural que compreendamos estas características a partir do “traço histórico de luta”: é este “traço” que localizamos como um aspecto metamórfico nesta pessoa. É ele que medeia o deixar de ser Boa Mestra para ser Membro da Luta Antimanicomial, mesmo que esta transformação tenha, momentaneamente, “desconcertado” Eulália.

Ela diz: “eu sei que eu continuo em atividade... não do jeito que eu estava antes... que antes eu era forte...”. Mesmo não se reconhecendo mais como uma pessoa forte por suas limitações físicas e psíquicas, consegue, a partir das potencialidades que ainda possui, desenvolvendo atividades a partir delas.

Isso envolverá, também, a sua relação com o CAPS. Sendo a instituição uma forma de inclusão/exclusão como concluímos anteriormente, poderíamos esperar de Eulália expressões menos ativas de sujeito. Quando esta pesquisa ainda estava sendo traçada, as hipóteses costumavam pensar em alguém destituído de identificações, em alguém cristalizado em um papel social de louco. Para nossa participante, esta hipótese não é cabível.

Eulália denuncia as características manicomiais de uma instituição substitutiva ao entender como isso pode afetar a qualidade de vida de outros usuários, o agravamento de seus transtornos, a fetichização de suas identidades. A afetação desse elemento é para ela de menor gravidade, considerando suas condições prévias de politização, suas redes de apoio e as tantas relações que ela mantém em outros espaços além do CAPS. Vimos, porém, que para muitos usuários, os CAPS são o único espaço de socialização além, talvez, da família.

É neste espaço que muitos excluídos veem a possibilidade de se libertarem do elemento de sofrimento de seus transtornos, assim como do sofrimento resultante da exclusão social. Porém, muito distante da lógica proposta, encontram uma instituição sem condições de oferecer possibilidades concretas de mudança. Nesse sentido, ressaltamos a importância de localizar o CAPS em uma lógica de contradição entre seus princípios e sua execução.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Bye bye, tô indo. Na verdade, fiquei. Mas tô pirando”.

- Hilda Hilst

Quando dispusemos que as identidades das pessoas se constituem em um processo de constante mudança, entendemos que, para isto, são necessárias condições reais para que uma identidade ganhe materialidade. Se considerarmos que estas condições que determinam a identidade de pessoas em sofrimento psíquico é uma determinante manicomial; e se considerarmos que a manicomialização é uma cronificação de um estigma – e de um quadro clínico – dessas pessoas em uma figura de loucas, qual é, portanto, o aspecto metamórfico que caracteriza essas identidades? (CIAMPA, 2005).

No sentido genérico, é a cristalização de pessoas portadoras de transtornos mentais em um lugar social determinado pela exclusão social em uma inclusão perversa, pautada numa subjacência manicomial constante que decorre na mesmice de uma identidade e agravamento do sofrimento (SAWAIA, 2007; CIAMPA, 2003).

Eulália, na contramão desta tendência teórica que observamos, tem uma condição de produção não só de discurso, mas que se estende para a nossa compreensão de suas metamorfoses: a sua politização. Vimos em seu morte-e-vida – noviça, assistente social, professora universitária, membro da luta antimanicomial – a conservação de uma condição política que é, esta mesma, a condição de sua motricidade para identificar-se a todo o momento.

Estas condições não são, como ela mesma dispôs, condições comuns a todas as pessoas em sofrimento psíquico na realidade do manejo da Saúde Mental no Brasil. Eulália descobriu-se com esquizofrenia aos 50 anos de idade, e aos 55 anos aposentou-se por invalidez não por sua condição psicopatológica, mas por uma lesão física. Antes destes episódios, ela contou com incontáveis possibilidades de construir novos papéis e de ser outras Eulálias por meio de suas atividades. Não acreditamos que esta é a mesma realidade, porém, de outras tantas pessoas que compartilham com ela a instituição.

Apontamos como a lógica manicomial, servindo de anteparo à antimanicomialização não permitirá que dispositivos substitutivos sejam efetivos no cuidado às pessoas com transtornos mentais porque incide numa ideia sub-reptícia – ou nem tanto – de eminência de periculosidade.

Esta realidade não parece tender a mudar de forma positiva. Ao tempo do término desta pesquisa, o Ministério da Saúde tinha lançada a Nota Técnica 11/2019 que esclarece sobre as

mudanças na Política Nacional de Saúde Mental e nas diretrizes da Política Nacional sobre Drogas. Essencialmente, as observações desta nota ampliam as possibilidades de retorno de elementos manicomial, entre os quais está o eletrochoque. A própria Eulália nos alerta para os riscos que esta Nota representa:

O importante que a gente hoje tem que ressaltar é o objetivo da luta antimanicomial, no momento político que a gente está, que é o retorno dos hospitais psiquiátricos com força, com Bolsonaro. A nota técnica revigora o tratamento com eletrochoque e eu conheci o tratamento com eletrochoque quando eu estagiei como assistente social [...] eu presenciei o eletrochoque, é algo terrível. Bota uma mordaca na boca da pessoa e bota os eletrodos na cabeça e amarra o paciente todinho na maca... porque quando ele dá o choque, tem deles que [gritam] e a bola do olho fica girando, e ele dá de dois a três eletrochoques. É uma coisa horrível, horrível.<sup>12</sup>

O dispositivo alternativo ao manicômio torna-se um espaço de estratificação social e apolítico, onde Eulália torna-se uma figura de destaque por dispor de condições de produção de discurso privilegiadas. Um lugar com tais características não pode ser um espaço de emancipação humana.

Nisto temos a importância do estudo da categoria de identidade de pessoas com transtornos psíquicos: através dela, conseguimos entender efetivamente as afetações consequentes de uma realidade social contraditória, que inclui excluindo ou, nas palavras de Sawaia (2009), inclui perversamente.

Ressaltar os objetivos da Luta Antimanicomial, como propõe Eulália, é uma recomendação válida do ponto de vista que aqui temos trabalhado. Um sujeito socialmente ativo, capaz de escolher entre alternativas concretas e que deve buscar sua emancipação com condições para tanto.

Isto envolve provocar, nos Centros de Atenção Psicossocial, atividades que fomentem a politização dos usuários, visando à potencialização das possibilidades desses sujeitos, ao tempo que alinhe os funcionários técnicos, em suas distintas disciplinas, a apresentarem intervenções efetivas, que proporcionem novas possibilidades de ser para estas pessoas. Para os profissionais da área da psicologia, em diretiva, cabe profunda reflexão e conscientização do papel que eles representam nesta instituição. Um sujeito político e politizado é, por excelência, um sujeito metamórfico, e só assim ele pode ser emancipado.

---

<sup>12</sup> Este trecho é um recorte das entrevistas de Eulália gravadas e transcritas, realizadas nos dias 17 e 24 de junho e 8 e 15 de julho de 2019.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Carlos Frederico de Oliveira *et al.* Uma breve história da reforma psiquiátrica. **Neurobiologia**, Recife, v. 72, n. 1, p. 85-96, jan./mar. 2009. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/303783165\\_uma\\_breve\\_historia\\_da\\_reforma\\_psiquiatria](https://www.researchgate.net/publication/303783165_uma_breve_historia_da_reforma_psiquiatria). Acesso em: 26 jun. 2018.
- AMARANTE, Paulo. **Saúde mental e atenção psicossocial**. 3. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.
- ARBEX, Daniela. **Holocausto brasileiro**. São Paulo: Geração, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BOCK, Ana Mercês Bahia. A psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia. *In*: BOCK, Ana Mercês Bahia; GONÇALVES, Maria da Graça Marchina; FURTADO, Odair (org.). **Psicologia sócio-histórica**: uma perspectiva crítica em psicologia. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002. p. 15-35.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 3. ed. Campinas: Unicamp, 2012.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Lista de Centros de Atenção Psicossocial em funcionamento**. Brasília: 2017. Disponível em: [http://sage.saude.gov.br/paineis/planocrack/lista\\_caps.php?output=html&](http://sage.saude.gov.br/paineis/planocrack/lista_caps.php?output=html&). Acesso em: 26 out. 2018.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Saúde Mental em Dados**. 12. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2015.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Centros de Atenção Psicossocial e Unidades de Acolhimento como lugares de atenção psicossocial nos territórios**: orientações para elaboração de projetos de construção, reforma e ampliação de CAPS e de UA. Brasília: Ministério da Saúde, 2015.
- BRASIL. **Lei nº. 10.216, de 6 de abril 2001**. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Brasília: Presidência da República, 2001. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/leis\\_2001/110216.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110216.htm). Acesso em: 2 out. 2019.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. (A Era da Informação, v. 2).
- CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina**: um ensaio de psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FLORÊNCIO, Ana Maria Gama *et al.* **Análise do Discurso**: fundamentos e prática. Maceió: EDUFAL, 2009.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. São Paulo: ETC, 2013.

GONÇALVES, Alda Martins; SENA, Roseni Rosângela. A reforma psiquiátrica no Brasil: contextualização e reflexos sobre o cuidado com o doente mental na família. **Revista Latino-americana de Enfermagem**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 48-55, mar. 2001.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luis. **Pesquisa qualitativa em psicologia**: caminhos e desafios. São Paulo: Cengage Learning, 2005.

HEIDRICH, Andréa Valente. **Reforma Psiquiátrica à Brasileira**: análise sob a perspectiva da desinstitucionalização. 2007. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

KONDER, Leandro. **O que é dialética?** 25. ed. São Paulo: Brasiliense, 2017. (Coleção Primeiros Passos).

LARA JUNIOR, Nadir; LARA, Andrea Paula Santos. Identidade: colonização do mundo da vida e os desafios para a emancipação. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 29, p. 1-10, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29171283>. Acesso em: 26 jun. 2018.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. *In*: MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 9-30.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2007.

PESSOTTI, Isaias. **O século dos manicômios**. São Paulo: 34, 1996.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991. (Biblioteca básica de ciências sociais, v. 7).

ROTTERDÃ, Erasmo de. **Elogio da loucura**. Petrópolis: Vozes de bolso, 2005.

SAWAIA, Bader. Identidade: uma ideologia separatista? *In*: SAWAIA, Bader (org.). **As artimanhas da exclusão**: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 119-128.

SZYMBORKSA, Wisława. **Poemas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

**ANEXOS**

ANEXO A – Excerto de “Morte e Vida Severina”, poema de João Cabral de Melo Neto

— O meu nome é Severino,  
 não tenho outro de pia.  
 Como há muitos Severinos,  
 que é santo de romaria,  
 deram então de me chamar  
 Severino de Maria;  
 como há muitos Severinos  
 com mães chamadas Maria,  
 fiquei sendo o da Maria  
 do finado Zacarias.  
 Mas isso ainda diz pouco:  
 há muitos na freguesia,  
 por causa de um coronel  
 que se chamou Zacarias  
 e que foi o mais antigo  
 senhor desta sesmaria.  
 Como então dizer quem fala  
 ora a Vossas Senhorias?  
 Vejamos: é o Severino  
 da Maria do Zacarias,  
 lá da serra da Costela,  
 limites da Paraíba.  
 Mas isso ainda diz pouco:  
 se ao menos mais cinco havia  
 com nome de Severino  
 filhos de tantas Marias  
 mulheres de outros tantos,  
 já finados, Zacarias,  
 vivendo na mesma serra  
 magra e ossuda em que eu vivia.  
 Somos muitos Severinos  
 iguais em tudo na vida:

na mesma cabeça grande  
 que a custo é que se equilibra,  
 no mesmo ventre crescido  
 sobre as mesmas pernas finas,  
 e iguais também porque o sangue  
 que usamos tem pouca tinta.  
 E se somos Severinos  
 iguais em tudo na vida,  
 morremos de morte igual,  
 mesma morte severina:  
 que é a morte de que se morre  
 de velhice antes dos trinta,  
 de emboscada antes dos vinte,  
 de fome um pouco por dia  
 (de fraqueza e de doença  
 é que a morte severina  
 ataca em qualquer idade,  
 e até gente não nascida).  
 Somos muitos Severinos  
 iguais em tudo e na sina:  
 a de abrandar estas pedras  
 suando-se muito em cima,  
 a de tentar despertar  
 terra sempre mais extinta,  
 a de querer arrancar  
 algum roçado da cinza.  
 Mas, para que me conheçam  
 melhor Vossas Senhorias  
 e melhor possam seguir  
 a história de minha vida,  
 passo a ser o Severino  
 que em vossa presença emigra.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina e outros poemas em voz alta**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974. p. 73-79.