

A captura da subjetividade pelo capitalismo colonial-racial, e a clínica psicológica como prática criadora de novos mundos

Isadora Lima Zanini

Larissa Niemann Pellicer

1. O surgimento da clínica

A clínica médica, como instituição e saber, surge com Hipócrates e sua instrumentalização através da observação, anamnese e exame para realização do diagnóstico. Até então, consistia em uma avaliação realizada pelo médico que, de pé diante do leito do paciente, produzia um diagnóstico e um tratamento. É apenas no século XVIII e XIX que a clínica médica passa a ser validada por critérios científicos da época e cresce em sua abrangência e imposição: suas técnicas são ampliadas e tecnologicizadas e seu discurso ganha força, assim como suas consequências de controle e normatização (Moreira, Romagnoli & Neves, 2007). Nesse sentido, o saber médico passa a vigorar com um adendo: o poder regulador e os sistemas de vigilância da subjetividade e dos corpos. Esses sistemas de controle social são até hoje praticados tanto pela Medicina como pela Psicologia, herdeira do modelo da clínica médica, e pregam um padrão normativo do que é ou deve ser saudável e do que é idealizado para os fins políticos, econômicos e culturais da sociedade contemporânea.

É a partir de Freud que ocorre uma mudança de paradigma: da observação à escuta. O saber, antes implicado no médico à beira do leito ou ao terapeuta que diagnosticava para depois intervir, agora passa a se deslocar para o sujeito, protagonista de sua história e de seu adoecimento e, portanto, detentor de sua queixa e necessidade. Essa mudança de paradigma, todavia, não foi suficiente para superar o fator anterior e basilar à prática clínica como um todo, o individualismo.

“O próprio inconsciente freudiano evoluiu ao longo de sua história, perdeu a riqueza efervescente e o inquietante ateísmo de suas origens e se recentrou na análise do eu, na adaptação à sociedade ou na conformidade a uma ordem significativa, em sua versão estruturalista.” (Guattari, 1992, p. 21).

Desde a Grécia antiga até o catolicismo na Idade Média o sujeito se percebe como “um ser singular, um ser que conquistou o direito de exercer sua individualidade de maneira sigilosa, em segredo, de forma a resguardar-se da exposição pública” (Moreira, Romagnoli & Neves, 2007, p.614). Com o pensamento moderno esse lugar

de sujeito individualizado passa a ser valorizado, e a Psicologia se mostra uma ferramenta eficiente para acolher e reforçar esse ser-sujeito-individual. Unido a isso, já nos meados da revolução industrial e das transformações sociais da época, se fez necessário uma amenização dos conflitos entre classes e a manutenção do *status quo*, papel que a Psicologia novamente se demonstrou capaz de cumprir. Liliana Parra-Valencia (2021, p. 09) ainda nos recorda que,

“La Psicología en la que hemos sido formados, desde la década del 40 cuando emerge la profesionalización de la disciplina en Latinoamérica y el Caribe, se apuntala en el modelo moderno/colonial hegemónico de las Ciencias Sociales y Humanas. Es decir, es producto de aquella Ciencia fiel a la racionalidad euronortecentrada, que se presenta rígida ante la disciplinarización del saber, el distanciamiento epistémico, como mecanismo de reproducción colonial del saber.”

Esse breve histórico da Psicologia clínica nos mostra como sua existência se fundamenta em concepções normativas e racionalistas, com práticas higienistas historicamente voltadas a uma concepção de sujeito individualista e massificado. Epistemologicamente, percebemos uma coerência com esses propósitos visto que, inserida no paradigma da ciência moderna ocidental, a Psicologia enquanto ciência e profissão pressupõe uma construção de conhecimento universal, aplicável a qualquer humanidade e detentora de um controle normativo entre o que é normal e anormal sob os enquadres eurocêntricos. A universalização como princípio promove a invisibilidade de outros modos de conhecer, viver e ser que não estejam alinhados com essa perspectiva. Assim, os grupos em geral tendem a definir-se em um processo de dessubjetivação e homogeneização a partir do homem branco e ‘civilizado’ como norma (CREPOP, 2019).

Contudo, a partir da inserção da Psicologia em movimentos de lutas sociais e antimanicomial, sua atuação em programas de saúde pública e coletiva e de assistência social, como o SUS e o SUAS, é observado um deslocamento da profissão para outros territórios, periféricos e rurais (CREPOP, 2019). O cenário predominante de universalização e adequação à norma teve de ser, necessariamente, readequado. Os conhecimentos populares de cuidado e a diversidade de subjetivação que a Psicologia clínica encontrou fora dos consultórios definiram limites à seu saber, e é precisamente neste reconhecimento de limitações e de outros saberes que despontam as possibilidades de construção de alianças, além de rebentar categorias analíticas capazes de criar perspectivas decoloniais e contracoloniais nas

intervenções e pesquisas da Psicologia. Diante dessas circunstâncias, cada vez mais a Psicologia tem se diferenciado de seu histórico e ido em direção a uma nova produção de saberes e intervenções, construindo práticas ético-políticas, inserindo-se em contextos sociais outros, comunitários, e buscando a valorização de subjetividades no plural, de encontro à hegemonia do pensamento moderno: branco, eurocêntrico e normativo.

2. A modernidade e o neoliberalismo - captura da subjetividade e da potência de vida

Este ensaio entende a modernidade e o neoliberalismo como as atuais formas de um regime que se sofisticou desde o final do século XV, quando inicia o processo de exploração de mares e terras impulsionada pelas “grandes navegações”. Nesse sentido, o processo de exploração pode ser lido como uma violência voltada àqueles que já habitavam os territórios então “descobertos”. Assim, a colonização instaura as bases para o neoliberalismo, instituindo determinadas formas de agir, pensar e corporificar dominantes.

Ao localizarmos esse processo de colonização na América Latina, e no Brasil mais especificamente, é necessário olharmos para o histórico de formação dessas sociedades a partir da escravização, do extermínio (material e simbólico) dos povos originários e da usurpação das riquezas minerais e vegetais do território, tidas como bens materiais e objetificados para uso humano. Como bem coloca Escobar (2015, p. 188):

“el imperativo de la modernidad como derrotero para la identidad nacional de un país abocado a la búsqueda de dicho modelo de civilización, configuró una cultura somática en tensión con los cuerpos cuya huella racial daba cuenta de procesos históricos signados por el mestizaje entre pueblos y culturas”.

Essa se constitui a base estrutural da sociedade colonial instituída na violência micro e macroscópica que vivenciamos atualmente: as discriminações raciais, de gênero e classe; a migração forçada; a organização social das cidades; as relações políticas e de trabalho. Quanto aos povos originários que aqui já habitavam, as violências se ampliam para o âmbito da colonização do pensamento e do corpo, da imposição de valores e costumes coloniais e da discriminação contra a religião e a espiritualidade, todos fatores de extrema significância para a identidade desses povos (CREPOP, 2019).

Ao longo de cinco séculos, este regime, denominado por Suely Rolnik (2018) de “regime colonial-capitalístico” ou “regime colonial-cafetinístico”, foi se transfigurando, mutando para se instaurar em cada contexto local específico, ampliando sua base de exploração da força de trabalho para a força vital:

Em sua nova versão, é da própria vida que o capital se apropria; mais precisamente, de sua potência de criação e transformação em seu nascedouro - ou seja, sua essência germinativa -, bem como da cooperação da qual tal potência depende para que se efetue sua singularidade. A força vital de criação e cooperação é assim canalizada pelo regime para que se construa um mundo segundo seus desígnios: a acumulação de capital econômico, político, cultural e narcísico. (Rolnik, 2018, p. 32).

Entendendo também os dispositivos da modernidade e do neoliberalismo, por exemplo a mídia e a tecnologia, como máquinas de produção de subjetividade, o “regime colonial-cafetinístico” tornou-se a política dominante de subjetivação de nosso contexto histórico. As lógicas mercantis invadem as subjetividades. Estamos diante, portanto, de uma produção maquínica de subjetividade que, devido a sua articulação com os agenciamentos coletivos de enunciação, tem levado a uma despotencialização dos corpos. Daí o “cafetinístico” da autora, um nome que diz do efeito da vigente (perversa, sutil e refinada) exploração a qual nos impede de reconhecer a pulsão vital como nossa, o que permitiria uma reapropriação dela e a criação de novos mundos, novos universos de referência. Estando as subjetividades e corpos vulneráveis à sua corrupção, o desejo volta-se contra a preservação da vida. Cabe destacar aqui que, conforme a autora, um dos principais traços desse regime é justamente a “redução da subjetividade à sua experiência como sujeito” (Rolnik, 2018, p. 109), excluindo nossa condição “extra-pessoal” de viventes, constituídos por efeitos de forças, visíveis ou não, humanas e não-humanas, e pela presença do outro em nós.

Muitos autores têm se debruçado sobre o fenômeno da subjetividade enquanto características pessoais e sócio-históricas estabelecidas ao decorrer da vida de um sujeito. Este ensaio faz a leitura de que a subjetividade é um fator igualmente vinculado ao sistema econômico-político vigente, visto que é constantemente moldada ou reprimida por este. Assim, compreendemos que o ser humano é naturalmente desejante, dotado de uma capacidade para o amor e o trabalho respeitosa, autogestionada e reivindicativa. Todavia, ao inserir-se em um meio explorador,

autoritário e coercitivo, o indivíduo tem suas capacidades naturais deturpadas e confundidas com o que é esperado socialmente: passa a agir sob uma racionalidade excessiva, desvinculada de um contato profundo com as emoções; tem como condição à aceitação social a inibição de suas expressões, sejam elas de afeto ou de agressividade; busca como formas de compensação a entrega produtiva-capitalística em seu trabalho, de modo a desrespeitar suas próprias necessidades e aquelas do sistema ecológico ao seu redor (Reich, 1975).

Estamos, portanto, partindo de uma compreensão heterogênea e múltipla da subjetividade, produzida por componentes que não incidem apenas em âmbito pessoal, nos complexos intrafamiliares ou relações sociais, “mas também nas grandes máquinas sociais, mass-mediáticas, linguísticas, que não podem ser classificadas de humanas” (Guattari, 1992, p. 20). De acordo com o autor, encontrando ressonância em outros autores como aqueles já mencionados neste ensaio, os componentes plurais da subjetivação são:

“1. componentes semiológicos significantes que se manifestam através da família, da educação, do meio ambiente, da religião, da arte, do esporte; 2. elementos fabricados pela indústria da mídia, do cinema, etc.; 3. dimensões semiológicas a-significantes colocando em jogo as máquinas informacionais de signos, funcionando paralelamente ou independentemente, pelo fato de produzirem e veicularem significações e denotações que escapam então às axiomáticas propriamente linguísticas” (Guattari, 1992, p. 14).

Em outras palavras, o sistema que hoje vivemos não é mais simplesmente econômico, visto que se sustenta cultural e subjetivamente pela captura da potência de criação singular e coletiva, e seu desvio para o consumo, para o individualismo, para a massificação, para a destruição ecológica e étnica. Desvio dos seres humanos em seu sentimento de pertencimento à totalidade da vida, um poder de cooptação que criou consumidores destruidores das próprias fontes de energia vital da biosfera, como coloca Ailton Krenak (2020, p. 36), visto que:

“esse capitalismo nem precisa mais da materialidade das coisas, pode transformar tudo numa fantasia financeira e fazer de conta que o mundo está operante, ativo, mesmo quando estiver entrando pelo cano. É uma distopia: em vez de imaginar mundos, a gente os consome”.

Agora no começo do século XXI, reflexões críticas de pensadores, movimentos sociais, a luta e inserção dos povos originários em espaços de poder, a arte e a atmosfera sufocante que envolve o planeta dão lugar a um debate coletivo que

reivindica a liberação da vida em sua pluralidade - pluralidades estas que vem tensionando a hegemonia cultural, legislativa e corporal de um ideal civilizatório. Reconhecer racionalmente os efeitos históricos e nefastos do atual regime e a necessária resistência a ser empreendida, não garante ações eficazes nessa direção. Deslocar e desarmar as configurações atuais do poder é um território do desejo e da relação com o outro que deve ser construído.

3. A clínica psicológica como uma ferramenta de transformação e reapropriação da potência criativa e criadora de modos de ser, estar e viver no mundo

A potência criativa e criadora reside precisamente na diversidade, não aquela cooptada pelo consumismo mas a elaborada coletivamente. Experiências como a de Lilliana ParraValencia, psicóloga e pesquisadora das práticas sanadoras das comunidades campesinas colombianas pós conflito armado, reconstroem a clínica psicológica quando compreendem que o cuidado e a saúde mental não se restringem aos horizontes da Psicologia; são atos coletivamente afirmados nesses territórios, que diante da histórica violência e ameaça de destruição, produziram (e continuam produzindo) modos de reinvenção e elaboração compartilhados do sofrimento político vivenciado enquanto grupo.

Neste ponto, se faz necessário destacar as estratégias de resistência criadas ao longo da história pelos povos originários frente ao avanço da subjetivação capitalística, destrutiva de seus modos de vida. À título de exemplificação, aprofundaremos alguns aspectos que esses povos até hoje são submetidos e suas formas de tensionar a política de subjetivação dominante. Um dos aspectos centrais vivenciados pelos povos originários se refere à colonização da natureza, entendida como um recurso a ser explorado e estando em prol do desenvolvimento e do progresso da modernidade. A natureza se encontra, a partir do pensamento colonial, em um lugar inferior e, portanto, “os grupos que têm maior proximidade ou fusão com a natureza seriam portadores de animalidade e descontrole, ou seja não-humanos” (CREPOP, 2019, p.52). Contudo, as cosmovisões dos povos originários atribuem dimensões subjetivas a outros entes não-humanos, sendo assim os elementos presentes na natureza seus parentes, extensão de seus corpos e grupo. Vinculado a isso, têm no território suas histórias, sua ancestralidade, condições que tornam possível o exercício de suas culturas e modos de vida. Quando o homem branco explora, retira recursos da natureza de forma não ecológica e forçosamente remove

os povos de seus territórios, está explicitamente violentando suas identidades. Quanto às remoções compulsórias dos povos indígenas, Lima e Oliveira (2017, p.15) afirmam:

“Seja qual for o contexto histórico colonialista, o pano de fundo é sempre o interesse pelas terras em que as comunidades estão estabelecidas, aquelas onde vivem de maneira tradicional, e por vezes a ambição pela exploração do trabalho dos membros desses coletivos. Soma-se a isso, a violência promovida contra mulheres indígenas.”

Assim, vemos uma dominação de seus corpos e de suas terras, uma destruição de culturas inteiras, promovida em prol da ‘civilização’ e da modernidade. Para além do aspecto material e agressivo, os povos são submetidos à colonização de pensamento onde o homem branco, fundamentado no cartesianismo e no evolucionismo, organiza o sistema hierárquico de valores e práticas a serem seguidas e inferioriza os saberes e valores tradicionais. Instituem, assim, um saber colonial que deve ser seguido, excludente quanto às outras cosmovisões. Os povos originários têm em suas religiões e espiritualidades formas de expressão da identidade e de sentido histórico de existência. A violência e apagamento desses saberes resultam, portanto, em um epistemicídio, na destruição de suas perspectivas de mundo (CREPOP, 2019).

Ainda que a de(s)colonização, como fator de reivindicação e independência, já tenha acontecido por muitos territórios, partimos da compreensão que é necessário ir além na luta anticolonial, indo contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. Assim, é preciso inverter a estrutura de poder, de quem o conhecimento é reconhecido e validado e darmos visibilidade às estratégias já existentes criadas por grupos latinoamericanos, de origem africana e asiática e também pelos povos originários. Dentre elas, temos o Bem-Viver, “– ou melhor, os bons conviveres – uma oportunidade para construir um mundo diferente, que não será alcançado apenas com discursos estridentes, incoerentes com a prática” (Acosta, 2016, p.21). Resgatado do conceito de origem Kichwa *sumak kawsay*, o Bem-Viver é oriundo dos povos e comunidades invisibilizados pelo processo colonial, e estabelece outras formas de organização social e modos de vida baseados em direitos humanos e direitos da Natureza de forma integrada. Trata-se de um processo de ruptura com o capitalismo e, portanto, de superação do extrativismo.

“Em suma, o Bem-Viver se caracteriza como uma proposta de um projeto civilizatório descolonizado para os povos no Brasil e América Latina. Podemos dizer que no horizonte do Bem-Viver encontramos a possibilidade de uma sociedade alternativa ao capitalismo, não-exploradora dos recursos

naturais, não racista e não sexista. Uma sociedade plural onde a memória histórica dos povos em suas diferentes trajetórias, perspectivas de mundo e tradições ancestrais estão presentes e em constante diálogo. E onde a relação entre humano (cultura/sociedade) e natureza (meio ambiente ecossistemas) se constitui a partir de epistemologias, espiritualidades e concepções de mundo muito diversas.” (CREPOP, 2019, p.80)

Nesse sentido, reconhecemos que o sistema epistemológico eurocêntrico não dá conta da multiplicidade do que somos. E a resistência histórica desses povos e comunidades tradicionais apresenta-nos possibilidades para pensar em uma clínica implicada, em uma clínica psicológica como uma ferramenta de transformação e reapropriação da potência criativa e criadora de modos de ser, estar e viver no mundo. Trata-se de um trabalho de busca das linhas de acesso à potência de criação em cada um, localizada em um campo comum. Processos de experimentação e singularização que se dão de forma coletiva. Stolkiner (2008) fala sobre o fenômeno de fragmentação que a colonização imprimiu em nossos corpos e formas de agir. Com o avanço do pensamento moderno e científico ocidental houve um encolhimento na totalidade do ser e sua experiência subjetiva, e um predomínio de um enfoque superficial e mecânico, inclusive nos modos psicoterapêuticos. Fazemos a leitura aqui que devemos buscar pelo fenômeno de integração no campo da clínica psicológica, unindo a potência da emocionalidade, da razão, da coletividade e da singularidade. Nesse trabalho microscópico, as fronteiras entre política e clínica devem desaparecer.

A clínica psicológica entra nesse plano de produção do coletivo em que se resiste e se combate a captura da potência de vida quando visa recuperar as subjetividades de sua ilusória impotência e servidão voluntária ao regime dominante em sua essência cafetina. Seja por oferecer uma escuta qualificada ao excluído do discurso, por operar intervenções críticas de redimensionamento do projeto-de-ser dos sujeitos, ou por desencourçar os tensionamentos, retornando à uma livre e honesta expressão de si mesmo, a Psicologia clínica de forma abrangente às suas possíveis abordagens teóricas configura-se como prática política-ética que permite ao sujeito manifestar sua potência de germinação para criar novos modos de existência que dão corpo às suas demandas vitais, seus desejos, seus sonhos utópicos de mundos por vir. Estamos falando da invenção e expressão de uma ideia, uma imagem, uma dança, e também de sexualidade, de alimentação, de organização comunitária, de uma nova maneira de relacionar-se com o outro, com o trabalho, com o Estado, com o meio ambiente. Cada um desses gestos de insurreição micropolítica, neles

mesmos, conforme Rolnik (2018), *movimentos de ressurreição da vida*, emergem como ações de relutância à massificação, ao consumo, à serialização da subjetividade.

Admitir, por fim, que a clínica psicológica não está desvinculada dos processos sócio-históricos e econômicos nos faz refletir quanto a humanidade atrás da máscara terapêutica. Não há mais tempo para isenções e silenciamentos quanto às questões sociais que nos circundam e que produzem modos de subjetividade adoecidos e em sofrimento. É hora de assumirmos a postura histórica de violência que a Psicologia já ocupou e transformarmos a práxis psicológica em direção a uma atuação política e implicada, a um Bem-Viver: a coabitação do mundo a partir de diferentes saberes e modos de viver de forma coletiva e igualitária, em confluência com a Natureza. O bom conviver entre os saberes ancestrais e o progresso científico e psicológico reformulado para uma perspectiva decolonial.

4. Considerações finais

Apesar de termos assistido a uma cisão entre clínica e política associada a todo um processo material e histórico abordado no início deste trabalho, a perspectiva individualizante da Psicologia clínica entra em questão quando esta passa a ampliar seus campos de atuação e é convocada a assumir um compromisso com o contexto social. Tal ampliação traz a reflexão sobre as formas de poder da atualidade que fabricam as subjetividades, e a Psicologia clínica emerge como uma ferramenta política capaz de possibilitar que se operem mudanças nas formas de criar a si mesmo e ao mundo. Ao refletir sobre a incidência dessas mudanças no campo social, tomamos a Psicologia clínica como "plano de produção do coletivo, como sustentação da alteridade" (Moreira, Romagnoli & Neves, 2007, p. 618).

Ao tratar a clínica psicológica nesta perspectiva, pensamos em sua simultânea e necessária decolonização. A sua ampliação para mundos outros, como a atuação com saúde mental indígena, traz o encontro com práticas próprias das comunidades, o que implica revisitar conceitos como saúde, cuidado, cura, e incorporar novos, como espiritualidade, território, cosmologia, entre outros. Assim fazendo, deixamos para trás a proposta de universalização psicológica e assumimos novas existências, novas pluralidades e, como consequência, novas formas de atendimentos voltadas à libertação das amarras institucionais e repressoras de nossas subjetividades. Podemos transformar a clínica psicológica em uma ferramenta de recuperação da

capacidade de reivindicação, de autogestão, de autonomia e de coletividade, e assim quem sabe alcançaremos modos outros de existência e de expressão na vida.

Referências

Acosta, A. (2016). *O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante.

Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas - CREPOP. (2019). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) para a atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia.

Farias, J. M., Hennigen, I. (2019). *Tekoá e Produção de Subjetividade Guarani*. Brasília: Psicologia: ciência e profissão.

Guattari, F. (1992). *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima, E. C. de, Oliveira, J. E. de. (2017). *Remoções forçadas de grupos indígenas*. Londrina: Mediações.

Moreira, J.O., Romagnoli, R.C, Neves, E.O. (2007). *O surgimento da clínica psicológica: da psicologia curativa aos dispositivos de promoção da saúde*. Brasília: Psicologia: ciência e profissão. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932007000400004>

Parra-Valencia, L., Fernandes, S. L. & Hüning, S.M. (2021). *Por uma Psicologia da Descolonização - Entrevista com Liliana Parra-Valencia*. *Rev. Polis e Psique*, Número especial: *Corpos, Cidades, Hospitalidades*.

Reich, W. (1975). *A função do orgasmo*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Rolnik, S. (2018). *Esferas da Insurreição: Notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições.

Stolkiner, J. (2008). *Abrindo-se aos mistérios do corpo: seminários de organomia*. Porto Alegre: Editora Alcance.